XXVI. Deutscher Orientalistentag

vom 25. bis 29. 9. 1995 in Leipzig

Annäherung an das Fremde

Im Auftrag der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
herausgegeben von
Holger Preißler und Heidi Stein

ZDMG Supplementa

11

Franz Steiner Verlag Stuttgart

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000001

XXVI. DEUTSCHER ORIENTALISTENTAG
VOM 25. BIS 29. 9. 1995 IN LEIPZIG

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000003

ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

SUPPLEMENT XI

FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART
1998

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000004

ANNÄHERUNG AN DAS FREMDE

XXVI. DEUTSCHER ORIENTALISTENTAG
VOM 25. BIS 29. 9. 1995 IN LEIPZIG

– VORTRÄGE –

IM AUFTRAG DER
DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON
HOLGER PREISSLER UND HEIDI STEIN

FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART
1998

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000005

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft

04 SA 2074

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme
Deutsche Morgenländische Gesellschaft:
[Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft / Supplement]
Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement. - Stuttgart : Steiner
Früher Schriftenreihe
Reihe Supplement zu: Deutsche Morgenländische Gesellschaft: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
11. Annäherung an das Fremde. - 1998
Annäherung an das Fremde : Vorträge / XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9.1995 in Leipzig. Im Auftr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft hrsg. von Holger Preissler und Heidi Stein. - Stuttgart : Steiner, 1998
(Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft : Supplement ; 11)
ISBN 3-515-07327-2

ISO 9706

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier. Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. © 1998 by Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart. Druck: Druckerei Peter Proff, Eurasburg.
Printed in Germany

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000006

Inhaltsverzeichnis

Vorwort XI

Eröffnungsansprache des Ersten Vorsitzenden der DMG, HERRMANN JUNGRAITHMAYR (Frankfurt a.M.) 1

Festvortrag von ANNEMARIE SCHIMMEL (Prof. em. Harvard University / Bonn): "Im Osten tagt's – von unseres Feuereifers Lichte". Gedanken zwischen Ost und West 7

Arbeitskreis I: "Von sich auf andere schließen – subtile und weniger subtile Mißverständnisse bei der Erforschung außereuropäischer Kulturen"

WALTER SLAJE (Halle): Bekanntes "entdecken": Projektionen eigener Leitvorstellungen in fremde Denkmuster 17

CHRISTIANE SCHNELLENBACH (Gelsenkirchen): Das vergessene Mittelalter? Überlegungen zur Bewertung vorislamischer indischer Historiographie 25

JAMAL MALIK (Bonn/Bamberg): Kolonialisten und Islamgelehrte im 18. und 19. Jh. 34

Arbeitskreis II: "Geschichte der Orientalistik"

CHRISTOPH BOCHINGER (München): Arabischstudien und Islamkunde im Hallenser Pietismus des 18. Jh.s. 47

KATRI LINDROOS (Lappeenranta): Der Judaistik-Lehrstuhl an der Universität von Tartu in den 30er Jahren des 20. Jh.s 55

THOMAS SCHEFFLER (Beirut): Orientalisten und Orientkenner als Väter der deutschen Politikwissenschaft? 63

Arbeitsgruppe "Theoretische Wege zur arabischen Literatur – neue Perspektiven und Projekte"

Bericht von VERENA KLEMM (Hamburg) 73

Arbeitsgruppe Heidelberger Sinologen "Paradigmen kulturellen Abstands und wissenschaftlicher Annäherung"

MICHAEL SCHIMMELPFENNIG (Heidelberg): "Die Schamanin in ihrer typisch südchinesischen Gestalt". Zur Rezeption der "Neun Gesänge" aus den "Liedern von Ch'u" 79

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000007

Fachgruppe Alter Orient

LUDWIG D. MORENZ (Oxford): Fremde als potentielle Feinde. Die prophylaktische Szene der Erschlagung der Fremden in Altägypten 93

ANDREA M. ULSHÖFER (Bielefeld): Bibel, Babel und Herodot. Ein Beispiel für das Überleben alter Vorurteile gegen Fremde 104

MICHAEL P. STRECK (München): Das Kasussystem des Amurritischen 113

Fachgruppe Christlicher Orient

VERONIKA SIX (Hamburg): Die äthiopischen Handschriften des Völkerkundemuseums der Universität Zürich 121

ARMENUHI DROST-ABGARJAN und HERMANN GOLTZ (Halle): Information zum Projekt *Šaraknocʿ*: Armenisch-Deutsche Edition des Altarmenischen Hymnariums . 127

RAINER VOIGT (Berlin): Die metrische Struktur im "Buch der Strahlen" 132

HARALD SUERMANN (Aachen): Juden und Muslime gemäß christlichen Texten zur Zeit Muḥammads und in der Frühzeit des Islams 145

CARSTEN-MICHAEL WALBINER (Beirut): Makarius Ibn az-Zaʿīm als Historiker. Anliegen – Arbeitsweise – Ergebnisse 155

Fachgruppe Arabistik

ARNE A. AMBROS (Wien): Arabisch kontra Nabatäisch. Überlegungen zur Prähistorie des Prestige der ʿArabīya 167

OTTO JASTROW (Erlangen): Zur Position des Uzbekistan-Arabischen 173

DAGMAR GLASS (Leipzig): Der Missionar Cornelius van Dyck (1818-1895) als Lehrbuchautor und Förderer des arabischen Wissenschaftsjournalismus 185

WOLFHART HEINRICHS (Harvard): Klassisch-arabische Theorien dichterischer Rede ... 199

PETER BACHMANN (Göttingen): Divergenzen – Konvergenzen: Zu einigen Versen al-Mutanabbī's und Ibn al-ʿArabī's 209

DIETER BELLMANN (Leipzig): "Unsere Kunst und ihre Kunst" – der irakische Dichter Aḥmad aṣ-Ṣāfī an-Naǧafī (1897-1977) und das "Fremde" 216

REGINA KARACHOULI (Leipzig): *Al-Maṣraḥ al-ʿarabī* – Theaterkunst zwischen "Eigenem" und "Fremdem" 221

LALE BEHZADI (Göttingen): Die *qiṣṣa-qaṣīda*. Jüngste Entwicklungen in der ägyptischen Kurzprosa – dargestellt am Beispiel des Schriftstellers Nāṣir al-Ḥalawānī 229

BETTINA MÜNZEL (Stuttgart): Rebellion gegen die spanischen Umayyaden. Erklärungen in der Historiographie 234

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000008

Fachgruppe Islamwissenschaft

CLAUDE GILLIOT (Aix-en-Provence): Der koranische Kommentar des Ibāḍiten Hūd b. Muḥkim/Muḥakkam 243

PAUL SANDER (Göttingen): Wertvoll oder nutzlos? Gedanken zum Umgang mit den frühen imamitischen Traditionssammlungen 250

FLORIAN SCHWARZ (Tübingen): Ohne Scheich kein Reich. Scheibaniden und Naqšbandīs in der Darstellung von Maḥmūd ibn Walī 259

STEFAN LEDER (Halle): Eine neue Quelle zur Stadtgeschichte von Damaskus. Zur Alltagsgeschichte der Ḥadīṯwissenschaft 268

HERBERT EISENSTEIN (Wien): Arabische Berichte des 9. bis 13. Jh.s über Nordeuropa . 280

GERHARD HOFFMANN (Leipzig / Kiel): Miskawaih – ein Kronzeuge bujidischer Fremdherrschaft? 291

NICOLA A. ZIADEH (Beirut): Trade Relations between Syria and Northern Arabia under the Umayyads 299

Fachgruppe Moderner Orient

JENS-UWE RAHE (Bonn): Konfession und Opposition: Anmerkungen zur politischen Ideologie irakischer Schiiten im Londoner Exil 311

MONIKA FATIMA MÜHLBÖCK (Wien): Sunniten und Schiiten in Bahrain 321

BERND RADTKE (Utrecht): Der *Ibrīz* Lamaṭīs 326

ALBRECHT FUESS (Köln): Zwischen Internierung und Propaganda. Die deutsche Gemeinde in Ägypten 1919–1939 334

HANS-GEORG EBERT (Leipzig): Das Pflichttestament in arabischen Rechtsordnungen .. 344

SILVIA TELLENBACH (Freiburg): Zum Umweltrecht in der Türkei 352

GÜNTER BARTHEL (Leipzig): Wassermangel im Vorderen Orient – Konfliktstoff mit wachsender Dimension 360

Fachgruppe Iranistik

GREGOR SCHOELER (Basel): Die "Lücke" in der nationalen Tradition Irans 373

ERIKA GLASSEN (Freiburg): Extreme Positionen der Ḥāfiẓ-Deutung 393

KATAJUN AMIRPUR (Bamberg): Die zeitgenössische Diskussion um die *marǧaʿīya* weiblicher Rechtsgelehrter in Iran 402

CHRISTL CATANZARO (München): Michael Klapps *Reisetagebuch des Nasreddin-Schah* – Plagiat oder Fiktion? 411

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000009

Fachgruppe Turkologie und Zentralasienwissenschaften

DIETER MAUE (Gießen): Noch einmal zur Datierung von TT VIII P 421

NEJAT GÖYÜNÇ (Istanbul): Einige osmanisch-türkische Urkunden über die Abū Rīše, eine *šeyḫ*-Familie der Mawālī im 16. Jh. 430

WOLFGANG-E. SCHARLIPP (Nikosia): Natur und Umwelt im Werke des türkischen Schriftstellers Sait Faik 435

GABY STRASSBURGER (Bamberg): Türkische Migrantenkolonien im Einfluß der Aufnahmegesellschaften. Ein deutsch-französischer Vergleich 442

KÄTHE URAY-KŐHALMI (Budapest): Burgen und Lager der zentralasiatischen Nomaden 452

KLAUS-DIETER MATHES (Kathmandu): Vordergründige und höchste Wahrheit im *gŹan stoṅ*-Madhyamaka 457

ERIKA TAUBE (Leipzig): Die mongolischsprachigen Branntweinlieder in der Tradition der Tuwiner von Cengel 469

Fachgruppe Indologie

TATYANA ORANSKAYA (St. Petersburg): Indo-Aryan Words in the Secret Languages of Tajikistan and Uzbekistan 483

GEORG VON SIMSON (Oslo): Der Tripuradahana-Mythos im Mahābhārata 490

THOMAS OBERLIES (Freiburg): Śvetāśvatara-Upaniṣad V: Der Körper der Māhātmyaśarīras und der *ātmaguṇa* (Studien zu den "mittleren" Upaniṣads III) 498

LEO BOTH (Bonn): Komik im Rāmāyaṇa 508

OSKAR VON HINÜBER (Freiburg): Aufbau und Entwicklung der Jātaka-Sammlung 515

ALEXANDER VON ROSPATT (Leipzig): Einige Berührungspunkte zwischen der buddhistischen Augenblicklichkeitslehre und der Vorstellung von der Momentanheit der Akzidenzien (*ʿaraḍ, aʿrāḍ*) in der islamischen Scholastik 523

ANGELIKA MALINAR (Tübingen): Zur Einordnung der Göttin Lakṣmī in die Pāñcarātra-Lehren des Lakṣmītantra 531

Fachgruppe Ostasien und Südostasien

MARIA ROHRER (Freiburg): Zum Verhältnis von Frau und Natur in der Dichtung Tao Yuanmings (365-427 n. Chr.) 543

GABRIELE GOLDFUSS (Leipzig): Buddhismus zwischen den Welten: Notizen aus dem "Pavillon der Gleichheit" des Ti Pao-hsien (?–1941) 548

GOTELIND MÜLLER (Freiburg): Esperanto – "Hoffnung" für China? Zu einer chinesischen Diskussion im frühen 20. Jh. 556

HELGA BLAZY (Köln): Moderne Literatur in Indonesien und Malaysia 566

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000010

Fachgruppe Afrikanistik

MOHAMED TILMATINE (Berlin): Zur Verschriftung des Berberischen in Nordafrika: ein oder mehrere Schriftsysteme? 579

STANISŁAW PIŁASZEWICZ (Warschau): Politics and Religious Disputes in Northern Nigeria: Some Remarks on the IASAR/423 *Ajami* Manuscript 596

ANNE-SOPHIE ARNOLD (Leipzig): Africana im Naturalien- und Kunstkabinett Waldenburg in Sachsen 604

MONIKA FIRLA (Stuttgart): Kirchenbücher, Kirchenakten und Taufpredigten als Quellen zur Erforschung der Afrikanischen Diaspora im 17. bis 19. Jh. 611

Sektion Kunst und Archäologie

DÖRTE ZBIKOWSKI (Marburg): Altägypten in der europäischen Kunst: Das Beispiel Paul Klee 621

REINGARD NEUMANN (Berlin): Gewebedarstellungen in der qajarischen Malerei – Realität oder Stilmittel? 629

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000011

Vorwort

Vom 25. bis 29. September 1995 trafen sich in Leipzig über fünfhundert deutsche und ausländische Orientalisten, um am XXVI. Deutschen Orientalistentag mit dem Rahmenthema "Annäherung an das Fremde" teilzunehmen und gleichzeitig des 150. Jahrestags der Gründung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zu gedenken, jener wissenschaftlichen Vereinigung, deren Geschichte untrennbar mit der sächsischen Universitätsstadt und ihren Orientalisten verbunden ist. Die Teilnehmer tagten in elf Fachgruppen und nutzten die Gelegenheit, um auch an interdisziplinären Arbeitskreisen und thematischen Arbeitsgruppen teilzunehmen. Neu war die Durchführung des seit 1991 vorbereiteten Jungen Forums Nahostwissenschaften, wodurch dieser Kongreß auch besonderes Interesse bei den Absolventen und Promovenden fand.

Der vorliegende Band kann von den Referaten und Diskussionen dieses Orientalistentags nur einen unvollständigen Eindruck vermitteln. Vor den Herausgebern stand gemeinsam mit den Leitern der verschiedenen Tagungsgremien die nicht einfache Aufgabe, von den 227 gehaltenen Referaten etwa ein Drittel für die Publikation auszuwählen. Sie haben sich dabei redlich um eine möglichst repräsentative Darstellung in ausgewogenen Proportionen bemüht, die außer dem Bezug zum Rahmenthema des Kongresses auch die thematische Vielfalt des jeweiligen Faches widerspiegeln und die Beiträge ausländischer Gäste sowie junger Wissenschaftler angemessen berücksichtigen sollte. So bedeutet die vorliegende Zusammenstellung weder ein Werturteil bezüglich der nicht aufgenommenen Referate, noch ist sie von gewissen Zufälligkeiten frei, da im Laufe der Herstellung auch noch Veränderungen eintraten, die den ursprünglichen Plan modifizierten. Die redaktionelle Bearbeitung der Beiträge gründete sich im wesentlichen auf die Richtlinien der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Die Anordnung im Band entspricht der Abfolge der Referate während der Tagung und damit inhaltlichen Gruppierungen.

Für die Unterstützung zur Herstellung des Manuskripts danken wir dem Vorstand der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft sowie der Deutschen Forschungsgemeinschaft für den gewährten Druckkostenzuschuß. Bei den langwierigen technischen Arbeiten konnten wir uns auf die großzügige Hilfsbereitschaft der Mitarbeiter des Religionswissenschaftlichen Instituts der Universität Leipzig, insbesondere seiner Sekretärin, Frau Steffi Rüger, sowie auf zahlreiche freundliche Hinweise von Kollegen in Leipzig und andernorts stützen, wofür wir besonders herzlichen Dank sagen.

Holger Preißler Heidi Stein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000013

Eröffnungsansprache des Ersten Vorsitzenden der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

HERRMANN JUNGRAITHMAYR, Frankfurt a. M.

Herr Staatssekretär, Herr Ministerialdirigent, Magnifizenzen, meine Herren Präsidenten, hochverehrte Frau Schimmel, meine sehr verehrten Damen und Herren:

Es erfüllt mich mit Dank und Freude, Sie heute hier in Leipzig, an diesem altehrwürdigen Ort deutscher Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, im Namen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, insonderheit ihres Vorstandes, herzlich willkommen zu heißen. Wir begrüßen Sie zur Feier des 150jährigen Bestehens unserer Gesellschaft, gleichzeitig aber auch zur Eröffnung des 26. Deutschen Orientalistentages.

Es gereicht uns zur Ehre, zu diesem Anlaß eine Reihe hochgestellter Persönlichkeiten als Gäste, mehrere davon als Gastredner, unter uns begrüßen zu dürfen: so den Parlamentarischen Staatssekretär im Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie, Herrn Bernd Neumann; sodann den Abteilungsleiter für Hochschulen im Sächsischen Staatsministerium für Wissenschaft und Kunst, Herrn Ministerialdirigenten Dr. Dr. Gert Maibaum, als Vertreter des Staatsministers, Herrn Prof. Dr. Hans Joachim Meyer, der wegen eines kurzfristig anberaumten Termins beim Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie (BMBF) leider nicht am Festakt teilnehmen kann; als Vertreter des Oberbürgermeisters der Stadt Leipzig Herrn Dr. Georg Girardet, Beigeordneter für Kultur der Stadt Leipzig, im besonderen auch die Herren Rektoren der Universitäten Leipzig und Halle, der Geburtsstätten unserer Gesellschaft, Magnifizenz Cornelius Weiß und Magnifizenz Gunnar Berg. Unser Gruß gilt des weiteren den Herren Präsidenten der Akademien: Herrn Prof. Dr. Benno Parthier, Präsident der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina zu Halle, Herrn Prof. Dr. Hans Grauert, Präsident der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, und Herrn Prof. Dr. Werner Köhler, Präsident der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt.

Eine besondere Freude bereitet es uns, daß wir sechs Ehrenmitglieder unserer Gesellschaft unter uns begrüßen können: Frau Prof. Annemarie Schimmel sowie die Herren Proff. Ernst Dammann, Fritz Maier, Heinrich Otten, Hans Robert Roemer und Paul Thieme; daß sich Frau Schimmel, die diesjährige Trägerin des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, bereit erklärt hat, die Festrede zu unserem Jubiläum zu halten,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000015

erfüllt uns mit dankbarer Freude. Ein weiteres Ehrenmitglied und früherer Erster Vorsitzender unserer Gesellschaft, Herr Prof. Herbert Franke, bat mich, Ihnen seine herzlichsten Grüße zu überbringen. Er schreibt:

> "Aus der Geschichte der deutschen Orientalistik ist das, was unsere Gesellschaft geleistet hat, nicht hinwegzudenken (...) Ich selbst verdanke der DMG viel, nämlich daß ich mit anderen orientalistischen Fächern besser vertraut wurde, als es normalerweise einem Ostasienwissenschaftler vergönnt ist."

Mein herzlicher Willkommensgruß gilt auch meinem Vorgänger im Amte des Ersten Vorsitzenden, Herrn Prof. Lothar Ledderose. Sehr erfreut sind wir darüber, daß uns Herr Kamil Goral, der Generalkonsul der Republik Türkei in Leipzig, mit seiner Anwesenheit beehrt.

Eine besondere, auch persönliche Freude bereitet es mir, Herrn Prof. Dr. Fritz Steppat und seine verehrte Gattin heute unter uns zu wissen.

Sehr herzlich begrüßen wir auch die Mitglieder und Gäste aus dem nahen oder ferneren Ausland, auf deren Teilnahme und Interesse an unseren Veranstaltungen wir besonderen Wert legen. Ebenso begrüßen wir die Damen und Herren von Presse und Rundfunk und danken ihnen für ihre Bereitschaft, sorgfältig und verantwortungsbewußt über unsere Gesellschaft und ihr vielfältiges Wirken zu berichten.

Meine Damen und Herren! Das Bundespräsidialamt hat mich gebeten, der Festversammlung zum 150jährigen Bestehen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herzliche Grüße und alle guten Wünsche des Bundespräsidenten zu übermitteln. Unserer Bitte um ein Grußwort konnte leider nicht entsprochen werden. Umso mehr freuen wir uns über die persönliche Grußbotschaft des Bundesministers des Auswärtigen, Herrn Dr. Klaus Kinkel, die ich Ihnen auszugsweise verlese:

> "Dem Wunsch nach einem Grußwort entspreche ich gerne. (...) Ich bedaure sehr, daß ich wegen der Teilnahme an der Generalversammlung der Vereinten Nationen nicht zur Jubiläumsfeier kommen kann.
>
> Zum 150jährigen Jubiläum der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft übermittle ich meinen herzlichen Glückwunsch und zugleich meine Wertschätzung und den Dank für ihre historischen und aktuellen Beiträge zur Pflege und Festigung der kulturellen und wissenschaftlichen Beziehungen unseres Landes zu Asien und Afrika. Ich freue mich, daß die Gedenkfeier am Gründungsort Leipzig stattfindet. Damit wird an eine große Tradition der deutschen Orientalistik in dieser Stadt erinnert, an die das wiedervereinigte Deutschland anknüpfen kann.
>
> Jahrzehnte vor der Gründung des Deutschen Reiches und den Anfängen einer deutschen Auswärtigen Kulturpolitik hat die Deutsche Morgenländische Gesellschaft und ihre international angesehene Zeitschrift für das Verständnis östlicher Kulturen geworben und damit dem Kulturaustausch mit diesem Teil der Welt den Weg bereiten helfen. Ihre Weltoffenheit, die zum Vermächtnis Alexander von Humboldts und anderer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000016

großer Namen deutscher Geistesgeschichte gehört, hat unserem Volk Ansehen und Sympathien in Asien und Afrika eingetragen. Mit dieser Haltung geriet sie in krassen Widerspruch zum Hitler-Regime mit der Folge der formellen Auflösung der Gesellschaft. Ihre prinzipienfeste Haltung ermutigte und ermöglichte die Neugründung 1948 bereits vor der staatlichen Organisation des neuen Deutschlands.

Ich bin überzeugt, daß die Deutsche Morgenländische Gesellschaft ihre erfolgreiche Tätigkeit fortsetzen und dem Kultur- und Wissenschaftsaustausch mit Asien und Afrika weitere Impulse geben wird.

Der Jubiläumsfeier wünsche ich einen guten Verlauf."

Schließlich freuen wir uns auch über eine sehr persönlich gehaltene Grußadresse des Ministerpräsidenten des Freistaates Sachsen, Herrn Prof. Dr. Kurt Biedenkopf, aus der ich kurz zitiere:

"Es freut mich, daß Sie die 150jährige Gründung der DMG in Sachsen feiern. Ihre Gesellschaft behandelt ein wichtiges und aktuelles Thema, das uns alle betrifft. Indem die Länder Asiens und Afrikas ihre wirtschaftliche Kraft weiterentwickeln, wird die Vertiefung und Verbreitung des Wissens über diese Kulturen immer nötiger. Gerne hätte ich deshalb das Grußwort auf Ihrer Veranstaltung gehalten. Ihrer Bitte werde ich jedoch nicht nachkommen können. Am 25. September werde ich mich auf einer Reise in den USA befinden. Ich wünsche Ihnen und Ihren Gästen einen feierlichen Festakt."

Verehrte Festversammlung! Dieser Tag ist ein großer Tag in der Geschichte unserer Gesellschaft. Wir feiern heute nicht nur ihren 150jährigen Geburtstag, wir eröffnen gleichzeitig auch den XXVI. Deutschen Orientalistentag an dem Ort, an dem auch der erste Deutsche Orientalistentag, 1921, stattgefunden hat. Daß dies möglich geworden ist, verdanken wir der Tatsache, daß Deutschland heute wiedervereinigt ist. Dieses großartige historische Ereignis, für das wir, meine ich, gar nicht genug dankbar sein können, hat uns mit unseren Kolleginnen und Kollegen im Osten unseres Landes wieder zusammengeführt. Wenn wir unsere Feier in dem schönen Rahmen des Alten Rathauses und den anschließenden Empfang in der Alten Börse der Stadt Leipzig abhalten können, so verdanken wir dies dem besonderen Entgegenkommen der Stadt Leipzig. Für die Möglichkeit, den XXVI. Deutschen Orientalistentag in dieser Stadt veranstalten zu können, danken wir der Universität Leipzig. Für die mühe- und aufopferungsvolle Arbeit der Vorbereitung und Organisation des Kongresses wissen wir den Damen und Herren des Organisationskomitees, insbesondere Herrn Professor Preißler und seinen Mitarbeitern sowie Herrn Professor Tilman Nagel und Herrn Theo Smets großen Dank. Wir danken auch sehr herzlich den Künstlern des Gewandhaus-Orchesters für die dem genius loci so angemessene musikalische Umrahmung.

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft ist bei ihren vielfältigen Forschungsaufgaben in großem Maße auf die Unterstützung durch öffentliche Geldgeber angewiesen. Dabei ist vor allem das Ministerium für Bildung, Wissenschaft, Forschung und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000017

Technologie zu nennen, das es der Gesellschaft ermöglicht, das Orient-Institut in Beirut mit seiner Zweigstelle in Istanbul zu unterhalten: ein geglückt zu nennendes Beispiel wissenschaftlicher Unternehmen, in dem traditionell philologisch ausgerichtete Sprach- und Kulturwissenschaften mit gegenwartsbezogenen und neueren Methoden zu fruchtbarer Zusammenarbeit kombiniert werden. Wir danken ferner der Deutschen Forschungsgemeinschaft sowie der Fritz-Thyssen-Stiftung und der Volkswagenstiftung, die sich den wissenschaftlichen Vorhaben unserer Gesellschaft gegenüber stets großzügig gezeigt haben. Im Namen des Vorstandes und der Mitglieder der DMG bitte ich die heute anwesenden Vertreter dieser Institutionen, unseren herzlichen Dank entgegenzunehmen und weiterleiten zu wollen.

Hochansehnliche Festversammlung! Der XXVI. Deutsche Orientalistentag steht unter dem Motto "Annäherung an das Fremde". Der erste Schritt auf das Fremde zu muß seine positive Wahrnehmung sein: wir müssen das Fremde im wörtlichen Sinne wahr-nehmen, für wahr halten, für ebenso wahr, wie wir uns selbst und unser eigenes Denken und Verhalten für wahr halten. Für wahr nehmen können wir aber nur, was wir beachten und achten; dies wiederum aber wird uns nur möglich sein, wenn wir Zugang dazu haben, es erkennen und aus sich heraus verstehen – die fremde Kultur, ihre Sprache und ihre Menschen, die seit Jahrhunderten ihre eigenen Kulturtraditionen pflegen. Wir werden ihnen, den fremden Kulturen und ihren Menschen, den Fremden, sicherlich nicht gerecht und so auch keinen Frieden zwischen den Kulturen finden, wenn wir sie, wie in den vergangenen 200 Jahren meist geschehen, nur mit abendländischen Maßstäben messen, beurteilen und schließlich verurteilen. H.-J. Greschat hat diesen Sachverhalt in seinem Buch über die Religion der Maori in ein anschauliches Bild gebracht:

> "Wenn dir der Hut paßt, den du trägst, dann laß ihn dir nicht ausreden. Aber stülpe ihn auch nicht anderen über. Tust du es dennoch, dann wirst du des anderen Kaliber nicht ermessen. Denn du hast aus ihm eine Karikatur gemacht. Ein und derselbe Hut paßt nun mal nicht auf alle Köpfe, und dein gewohntes Maß paßt nicht für alles Fremde." (H.-J.GRESCHAT: *Mana und Tapu*. Berlin 1980, S. 203.)

Die wichtigste Grundvoraussetzung aber dafür, daß wir das Andere, das Fremde, wenigstens annäherungsweise verstehen, ist die Kenntnis seines je spezifischen kulturellen und mentalen Selbstverständnisses. Dieses aber wiederum ist ein historisch Gewachsenes mit weit in die Vergangenheit zurückreichenden Wurzeln. Und genau an dieser Stelle setzt die Arbeit des Orientalisten bei seiner Forschungsarbeit in Asien und Afrika ein. Es gilt, die Gegenwart aus der Geschichte heraus zu verstehen, die schriftlichen und mündlichen Kulturzeugnisse in den Hunderten, ja Tausenden von Sprachen Asiens und Afrikas zu registrieren und ihre Essenz in den Dialog zwischen den Kulturen fruchtbar einzubringen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000018

Dabei sind die Aufgaben, zu deren Lösung der Orientalist beitragen kann, gewaltig. Stehen sich doch – als Abendland und Morgenland – zwei Welten mit großteils diametral entgegengesetzten Lebens- und Denkweisen gegenüber: Hier Minirock, dort Tschador; hie der Glaube an den Fortschritt als Allheilmittel, ja ständige Veränderung oft nur um der Veränderung willen, dort Traditionalismus und Konservierung des Altbewährten; hie Wahn der individuellen Selbstverwirklichung, dort Schutz, aber auch Begrenztheit der Gemeinschaft, hie grenzenloser Liberalismus, ja Hedonismus, dort das gesamte Leben des Menschen in die Religion eingebunden; hie Informationsflut, dort Verehrung der alten Texte.

Die Orientalistik ist, wie die meisten europäischen Geisteswissenschaften, ein Kind des 19. Jahrhunderts. Aufklärung und Enzyklopädismus standen an ihrer Wiege Pate. Sie hat in den vergangenen 150–200 Jahren für die Erforschung der Menschheitsgeschichte Großes geleistet – man denke nur an Champollions Entzifferung der ägyptischen Hieroglyphenschrift oder an die Ausgrabungen der ältesten Stadtkulturen im Industal und zwischen Euphrat und Tigris. Nun aber, am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts, treten neue Anforderungen und Erwartungen an die Orientalistik heran – über die Aufgabe des Dokumentierens, Sammelns und Publizierens hinaus. Das erwachende Selbstbewußtsein in den Kulturen und Staaten Asiens und Afrikas bringt es mit sich, daß wir uns vor allem zwei großen Herausforderungen gegenübergestellt sehen: zum einen der Aufgabe, den Ländern Asiens und Afrikas in ihrem zunehmenden Bestreben, die alten Kulturgüter und Werte zu bewahren und sie gleichzeitig in die notwendigen Erneuerungsprozesse einzubeziehen, dadurch Hilfe zu leisten, daß wir ihnen die immensen Sammlungen und Ergebnisse westlicher Forschungsarbeit zur Verfügung stellen. Zum anderen die dringende Forderung, Mittel und Wege zu suchen, wie im Westen einer möglichst breiten Öffentlichkeit wissenschaftlich verläßliche Informationen über die orientalischen Kulturen vermittelt werden können; die Begegnungen, Auseinandersetzungen und Konfrontationen zwischen den beiden Welten, die weiterhin auf allen Ebenen zunehmen werden, können nur dann eine gewisse Entschärfung erfahren, wenn die Verstehensmöglichkeiten für das Fremdartige jener Kulturen auf möglichst breiter Ebene wesentlich verbessert werden. Für alle beiden genannten Zukunftsanforderungen kann die deutsche Orientalistik bereits modellhafte Beispiele vorweisen, und zwar einerseits das 1970 gegründete Nepal-German Manuscript Preservation Project, in dessen Rahmen mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft bis jetzt 150000 Handschriften mit mehreren Millionen Blättern verfilmt worden sind – eine kulturelle Rettungsaktion ersten Ranges; andererseits kann das Lebenswerk Annemarie Schimmels als Beispiel und Vorbild dienen für die so dringend benötigte Vermittlung und Übertragung orientalischer Lebens- und Kulturwerte, die das Denken und Fühlen der Menschen in Asien und Afrika weitgehend bestimmen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000019

Meine sehr verehrten Damen und Herren! Vor fast genau 125 Jahren, am 27.9.1870, erhielt unsere Gesellschaft zu ihrem 25. Jubelfeste folgende Glückwünsche:

"Q(uod) b(onum) f(elix) f(austum) f(ortunatumque) s(it).
Germanicae Litterarum Orientalium Societati
quae per hos viginti quinque annos in universi Orientis studiis exitandis colendis promovendis opera strenua et indefassa et splendidissimo cum successu elaboravit
quintum lustrum feliciter exactum congratulatur et in futurum tempus faustissima quaeque adprecatur
Imperialis Academia Scientiarum Petropolitana."

Also:

"Der Deutschen Gesellschaft für orientalische Wissenschaften,
die während dieser 25 Jahre in den Forschungen des gesamten Orients in entschlossener und unermüdlicher Arbeit sowie mit glänzendstem Erfolg sich eifrig bemüht hat,
sagt freudigen Gruß zur beglückenden Vollendung ihres 5. Lustrums und erwünscht noch für die Zukunft alles Glück
die Kaiserliche Akademie der Wissenschaften zu Petersburg."

Möge unserer Gesellschaft auch in Zukunft eine solche Wertschätzung zuteil werden! Mit diesem Wunsche verbinde ich die Hoffnung auf einen glückhaften, erfolgreichen Verlauf unseres Jubiläumsfestes und erkläre gleichzeitig den XXVI. Deutschen Orientalistentag für eröffnet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000020

"Im Osten tagt's – von unseres Feuereifers Lichte"
Gedanken zwischen Ost und West *

Von ANNEMARIE SCHIMMEL, Prof. em. Harvard University/ Bonn

Hochansehnliche Festversammlung!

"Im Osten tagt's – von unseres Feuereifers Lichte" – so schrieb Joseph von Hammer-Purgstall, dessen "Fundgruben des Orients" eine Art Vorläufer unserer "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" waren. Es war in der Tat die erste Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Zeit, in welcher die Wissenschaft vom Orient mehr in das Bewußtsein der Menschen drang. Die Arabistik, wie Johann Fück in seinem schönen, genau vor 40 Jahren erschienenen Buch "Die arabischen Studien in Europa" gezeigt hat, war ein Kind der Aufklärung. Johann Jakob Reiske, der 1774 verstorbene Meister der Arabistik, der von seinen Kollegen so schlecht behandelt wurde, wurde von Lessing und von Herder als der "Märtyrer der arabischen Literatur" bezeichnet. Es war sein Erbe, das dann in den ersten Jahrzehnten des 19. Jh.s weitergetragen und von Heinrich Leberecht Fleischer und seinen Nachfolgern erweitert und verschönt wurde. Und – um vielleicht ein wenig orientalisch zu argumentieren – wenn Hammer sagt: "im Osten", dann können wir das heute auch darauf anwenden, daß unser großer festlicher Orientalistentag in einer Stadt stattfindet, die vor wenigen Jahren noch für uns Westdeutsche fast unzugänglich war, und wir sind dankbar, daß das Schicksal uns wieder vereinigt hat, so daß wir hier alle zusammen feiern können.

Goethe sagte im "Faust": "Mein Leipzig lob' ich mir, es ist ein Klein-Paris und bildet seine Leute". Er konnte natürlich nicht wissen, daß der große Meister der Leipziger Orientalistik, Fleischer, ein Schüler des Pariser Arabisten Silvestre de Sacy war, dem wir die Grundlagen unserer arabischen Grammatik verdanken. Und noch ein Weiteres: Professor Ziadeh erwähnte gerade, daß die 150 Jahre der Gesellschaft nicht einmal ein Doppeltes seines Lebensalters ausmachten – ich wollte im gleichen Gedankenzug sagen, daß die 150 Jahre nicht einmal ein Dreifaches meines Lebensalters ausmachen. Seit mehr als 50 Jahren habe ich mich dieser Gesellschaft verbunden gefühlt, und – um ein wenig persönlich zu werden – ich denke mit großer Dankbarkeit an die Orientalistentage, die in den Kriegsjahren in Berlin einer der ganz wenigen Lichtblicke in unserem trüben Leben waren – Orientalistentage, in denen die junge Studentin die großen Gestalten unserer Wissenschaft lebendig sah: nicht nur die eigenen verehrten Lehrer: Richard Hartmann, Hans Heinrich Schaeder, Ernst Kühnel, sondern auch Meister wie Enno

* Der hier publizierte Text wurde nach der Tonaufnahme des Vortrags schriftlich fixiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000021

Littmann oder Heinrich Lüders und – hier im Sinne der Leipziger Schule besonders zu erwähnen – August Fischer. Alle diese Erinnerungen kommen zusammen, wenn ich heute zu Ihnen sprechen darf. Denn es waren die Begegnungen mit diesen Menschen fast so sehr – und vielleicht in gewisser Weise noch mehr – als die Begegnungen mit den Texten, die mich geprägt haben und durch die ich immer in Verbindung mit dieser Gesellschaft geblieben bin. Aus dieser Erfahrung ergibt es sich fast zwangsläufig, daß ich vor kurzem einmal in den ersten Band der ZDMG geblickt habe, um zu finden, was die Großen, die diese Gesellschaft gegründet haben, eigentlich im Sinne hatten. Und es ist erstaunlich und erfreulich zu lesen, daß in der Einleitung zu diesem ersten Band geschrieben steht, die Zeitschrift wolle "Berichte über die gegenwärtigen Zustände des Morgenlandes, namentlich über die Entwicklung seiner Beziehungen zu Europa und die Arbeiten und Entdeckungen dort wohnender oder reisender Europäer" bringen. Das sind Dinge, die nicht nur auf reine Philologie, auf reine Geschichtswissenschaft hindeuten, sondern auf eine lebendige Annäherung an die fremden Länder, deren Bekanntmachung sich die Deutsche Morgenländische Gesellschaft zum Ziel gesetzt hatte. Es ist erstaunlich, daß diese Gedanken damals schon in solcher Klarheit ausgesprochen worden sind, und es ist unsere Aufgabe, sie nun, am Ende des zweiten Jahrtausends, in die Wirklichkeit umzusetzen – mehr noch als das in den letzten Jahrzehnten, oder besser, den letzten anderthalb Jahrhunderten möglich war. Der erste Band der ZDMG enthält außer vielen interessanten Artikeln über philologische Probleme auch einen Artikel über die Orientalistik in Amerika, und für jemand, der 25 Jahre dort gelebt und gelehrt hat, ist das besonders aufschlußreich. Daher kann ich es mir nicht versagen, Ihnen das Stück, das uns jetzt vielleicht sonderbar vorkommt, vorzulesen:

> "Bei den in Amerika vorwaltenden materiellen Interessen können wir es nicht auffallend finden, daß die Gelehrsamkeit überhaupt und namentlich die mehr sich selbst, als praktische Erfolge zum Zwecke habende Gelehrsamkeit dort nicht so sicher und in ausgedehnter Weise Fuß fassen will wie in unsrem deutschen Vaterlande."

Nun war die amerikanische Orientalistik ja, wie in diesem Artikel ganz klar wird, zunächst einmal auf die Hebraistik und dann vor allen Dingen auf die Ostasienkunde ausgerichtet – das ergab sich aus den Handelsbeziehungen Amerikas zu Japan und China. Daß dann die Arabistik und Islamkunde in den Vereinigten Staaten und in Kanada so stark Fuß gefaßt hat, daß diese Gebiete wirklich ein großes Zentrum unserer Wissenschaft geworden sind, ist einem Ereignis zu verdanken, das in sich selbst ungeheuer tragisch ist: das ist die Auswanderung so vieler Kollegen nach den Vereinigten Staaten während der Naziperiode. Wir haben durch diesen Aderlaß eine Reihe unserer besten Orientalisten verloren. Aber Menschen wie Gustav von Grunebaum, Franz Rosenthal, Ilse Lichtenstadter, Richard Ettinghausen, Edith Porada und viele andere haben geholfen, eine wirkliche Nahostwissenschaft und Mittelostwissenschaft in Amerika aufzubauen. Zu ihnen kamen dann vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg noch zahlreiche Kollegen, deren Ursprung in der arabischen oder türkischen Welt liegt. Aber

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000022

was für die Vereinigten Staaten und Kanada ein Vorteil war, war für uns – wie ich schon sagte – zusammen mit den Verlusten, die uns der Krieg als solcher zugefügt hatte, ein gewaltiger Aderlaß, und so verging nach dem Krieg eine ganze Zeit, ehe wir uns in der Orientalistik wieder langsam auf jenen Platz vorarbeiteten, den wir einstmals im 19. Jh. innegehabt hatten – einer Orientalistik freilich, die sich von der früheren ein wenig unterschied. Wir alle kennen Edward Saids Kritik am "Orientalism", wo er die deutsche Orientalistik praktisch ausspart; denn sie paßte nicht in sein Weltbild, in dem Orientalisten eo ipso Menschen sind, die den Orient aus den Augen des Kolonialisten ansehen und ihn in einer bestimmten politischen Weise interpretieren. Die deutsche Orientalistik war durch das ganze 19. und einen großen Teil des 20. Jh.s apolitisch. Personen wie Heinrich Leberecht Fleischer hier in Leipzig und seine Nachfolger, aber auch viele andere haben der Philologie – der arabischen, der persischen, der türkischen – ihre Grundlagen gegeben, haben historisch gearbeitet, ohne sich aber mit der Tagespolitik auseinanderzusetzen. Einer der wenigen, der das am Anfang unseres Jahrhunderts getan hat und entsprechend auch von Kollegen angefeindet wurde, war Martin Hartmann, dessen temperamentvolle Briefe aus Zentralasien und aus der Türkei sehr viele wichtige Informationen, obgleich sehr subjektiv geformt, bringen. Etwa zur gleichen Zeit hat Carl Heinrich Becker im Jahre 1910 mit der Zeitschrift "Der Islam" und mit der Gründung des Instituts für Orientforschung in Hamburg die Grundlagen dafür gelegt, daß auch eine mehr gegenwartsbezogene Orientforschung in Deutschland langsam entstehen konnte – so am Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin, an dem das moderne Arabisch und andere moderne Sprachen, auch die Afrikas und Ostasiens, jahrzehntelang gepflegt wurden und dem wir zahlreiche wichtige Grammatiken verdanken.

Aber die Situation hatte sich, wie wir alle wissen, nach dem Zweiten Weltkrieg grundlegend geändert, und die neue Generation von Orientalisten, die nun vor uns in Deutschland steht, hat in vieler Hinsicht andere Prioritäten. Noch immer besteht und muß bestehen bleiben die strikte philologische Grundlage unserer Forschung, denn ohne ein echtes Verstehen der Worte, der Sätze, und des ganzen Inhalts eines historischen, juristischen oder religiösen Textes sind wir immer wieder in Gefahr, den Lesern vielleicht schiefe Ausdeutungen vorzulegen, die dann in ihrer Langzeitwirkung außerordentlich gefährlich sein können. Doch das Interesse an der Geschichtswissenschaft als solcher ist gewachsen – die unendlichen Mengen von Handschriften, die uns langsam, aber sicher zugänglich gemacht werden, haben es uns ermöglicht, neue Bilder, neue Aspekte der islamischen Geschichte aufzuzeigen; und es sind diese neuen Aspekte, die in der Zukunft vielleicht das Bild des Orients noch mehr prägen werden. Denn wenn man beklagt hat, daß die Orientalistik keine einheitliche Methodik so wie andere Wissenschaften entwickelt hat, so kann man von einer Wissenschaft mit einem Gebiet, dessen sprachliche und religiöse Welt sich von Westafrika bis in den malaiischen Archipel, bis nach Zentralasien und China erstreckt, kaum eine eigenständige Methodik erwarten. Wir Orientalisten müssen uns einer der bekannten Methodologien anschließen: wir können sie in der Religionsgeschichte finden, in der Soziologie, in der Jurisprudenz,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000023

in der Geschichtsforschung, in der Ethnologie – sie alle zusammen, wenn sie mit solider philologischer Grundlagenforschung zusammengehen, können helfen, den Orient in seiner außerordentlich reichen Vielfalt, auf die heute schon mehrfach angespielt worden ist, wenn nicht zu begreifen, so doch etwas klarer zu sehen. Wir müssen uns hüten, daß wir das alte Klischee vom geistigen Morgenland und dem intellektuellen oder materiellen Westen immer noch weiter fortführen, ein Klischee, das es übrigens nicht erst seit kurzem gibt, sondern dessen Wurzeln schon in der Mystik des 12. und 13. Jh.s liegen, bei Suhrawardī, dem Meister der "Erleuchtung", und vielen, vielen anderen. Es ist aber zu einfach, die beiden Welten in dieser Weise gegeneinander zu stellen, und es ist gefährlich, Verallgemeinerungen zu versuchen, wie es überhaupt – und das scheint mir ein ganz großes Problem in unserer Zeit – gefährlich ist, mit plakativen Formen zu operieren. Der Islam – und das gilt für die anderen Religionen und Kulturen des Orients natürlich genauso – ist viel zu vielschichtig, als daß man ihn einem Menschen in fünf Minuten erklären könnte, wie es manche Journalisten fordern. Dazu kommt, daß bedauerlicherweise unser Geschichtsbewußtsein offenbar sehr viel geringer ist, als es vielleicht früher war. Man hat die Neigung, Dinge gewissermaßen als "instant information" aufzunehmen: Was in diesem Moment gerade geschehen ist und in kürzester Zeit durch die Massenmedien verbreitet werden kann, ist es, worauf es den meisten ankommt. So argumentiert man, ohne sich Mühe zu geben, die historischen und psychologischen Hintergründe einer bestimmten Haltung, einer bestimmten Tatsache genau zu untersuchen. Und ich glaube, hier liegt für uns Orientalisten eine ganz ungeheure Chance: Wenn wir in unserer Wissenschaft zeigen, wie der Orient, wie er heute ist, entstanden ist, welche Wirkungen aus der historischen Entwicklung, welche Wechselwirkungen zwischen Ost und West wir hier und jetzt sehen, dann sind wir vielleicht schon einen kleinen Schritt dem Ziel nähergekommen, unseren Mitmenschen die Komplexität des islamischen Weltbildes zu erklären. Wir haben vor einem Jahr von dem Präsidenten der MESA in USA einen Vortrag gehört, der den Titel hatte: "Is there a future for Middle Eastern Studies? – Gibt es eine Zukunft für Nah- und Mittelöstliche Studien?", in dem er ganz klar die Schwierigkeiten aufgezählt hat, mit denen die Erforschung des Nahen und Mittleren Ostens in unserer Zeit in einem Land wie Amerika zu kämpfen hat. Die finanzielle Unterstützung wird geringer, und es gibt – wie auch hier – immer noch die Vorstellung von "Orchideenfächern", auf die schon angespielt wurde. Aber er plädierte dafür – und ich glaube, jeder von uns würde ihm zustimmen –, daß man gerade jetzt unter den gegenwärtigen Umständen der Orientkunde einen besonders großen Platz einräumen muß. Es ist die Orientkunde, die wirklich imstande ist, etwas Licht in die verworrenen Beziehungen zwischen Ost und West zu bringen. Und ich glaube, hier liegt die ganz große Aufgabe der jüngeren Orientalisten, die nun alle Möglichkeiten haben, den Orient nicht nur als eine historische Tatsache kennenzulernen, und die im Gegensatz zu den Orientalisten meiner Generation schon in jungen Jahren in die Länder ihrer Forschung fahren können. Wie viel es bedeutet, wenn man wirklich im Orient leben, mit den Menschen in ihrer Sprache sprechen und ihre Gedanken dann für unsere westlichen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000024

Zuhörer interpretieren kann, das habe ich seit meinem ersten Aufenthalt in der Türkei gelernt, und es ist eine Erfahrung, die ich niemals missen möchte. Ich glaube, der lebendige Kontakt mit den Menschen, deren Kultur wir studieren und zu verstehen suchen, ist außerordentlich wichtig. Und genauso wichtig ist es, ein arabisches oder persisches, Urdu- oder Sanskrit-Buch nicht nur "im Schwarzen vom Weißen" zu lesen, also nur auf das gedruckte Wort zu achten, sondern auch "das Weiße zwischen den Zeilen" zu lesen. Das heißt, daß man große Schriften, heilige Schriften, verehrte Schriften, große Gedichte in allen Sprachen nicht mit unserer westlichen Haltung zu interpretieren versucht, sondern daß man sie sich von jemandem erklären läßt, mit jemandem lebt, mit jemandem liest, der auch den inneren Sinn zwischen den Zeilen versteht. Wenn Sie an die Geschichte der sogenannten "Übersetzungen" persischer mystischer Poesie im Okzident denken, dann wissen Sie, was ich meine. Außer Friedrich Rückert gab es im 19. Jh. kaum einen einzigen, der es verstanden hätte, den Doppelsinn persischer Lyrik ins Deutsche zu übertragen, während im allgemeinen das Bild vergröbert wurde und die geistreichen, doppel- und dreifachsinnigen Gedichte des Ḥāfiẓ in einfache Trink- und Liebeslieder umgeformt wurden – wobei es manchmal so weit geht, daß ich in einer kürzlich in Amerika erschienenen Ḥāfiẓ-Übersetzung den berühmten "Türken von Šīrāz" als "barmaid" übersetzt fand. Das ist auch der Grund dafür, daß die großen Meister der Religion und der mystischen Interpretation immer davor gewarnt haben, daß man diese Texte unvorbereitet liest. "Die Texte der Mystiker sind ein Heilmittel für die Weisen, aber sie sind tödliches Gift für die, die nicht eingeweiht sind", sagt Šāh Walī Allāh von Delhi (gest. 1762). Und ich glaube, das ist ein Satz, über den wir viel nachdenken sollten. Gerade die mystischen Texte, mit denen ich mich ja besonders beschäftigt habe, geben allzu viele Möglichkeiten zur Mißinterpretation, und dadurch ist manches schiefe Bild vom Orient entstanden. Ebenso wie es in der orientalisierenden Bewegung des späten 18. und des mittleren 19. Jh.s in der Literatur und in der bildenden Kunst geradezu groteske Bilder von einem imaginären Orient gibt, so ist es auch, wenn wir die Mystik und auch viele andere islamische Texte falsch oder halb falsch (was beinahe noch schlimmer ist) interpretieren. Die islamische Kultur – und ich will sagen, daß ich mich hier auf sie beschränke, weil es mein eigenes Gebiet ist – hat unzählige kostbare Facetten. Es ist, wie die Sufis sagen, "die eine Wahrheit", die in unendlich vielen kleinen Facetten reflektiert wird. Und: "Das Wasser nimmt die Farbe des Glases an" – je nach dem Blickwinkel des Interpreten und des Wissenschaftlers können durchaus verschiedene Vorstellungen entstehen. Rudolf Pannwitz hat in seinem philosophischen Werk auf die Wichtigkeit, ja Notwendigkeit des "perspektivischen" Denkens hingewiesen. Aber wir müssen uns vorsehen, daß wir durch eine solche vielfältige und schillernde Interpretation nicht die eigentliche grundlegende Wahrheit verdecken oder verschönern.

Es gibt jedoch meiner Meinung nach einen Weg, der uns vielleicht helfen kann, die islamische Kultur auch im Westen bekannter zu machen. Das ist – und ich spreche hier aus meiner eigenen Erfahrung – die islamische Kunst, und vor allen Dingen die isla-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000025

mische Kalligraphie. Wenn ich etwas bedaure, dann ist es dies, daß in Deutschland, wo 1910 mit der Ausstellung der "Meisterwerke mohammedanischer Kunst" ein erster großer Durchbruch im Interesse an islamischer Kunst gelang, diese Tradition leider allzuwenig vertreten ist. Denn wenn Sie sich die Entwicklung der islamischen Kunst, sei es Miniaturmalerei, sei es Kalligraphie, recht betrachten, dann sehen Sie, daß alle die geistigen Entwicklungen, in denen der Orient sich befindet, die verschiedenen Strömungen, die wir dort finden können, sich in den verschiedenen Interpretationen der Buchstaben in der Kalligraphie deutlich widerspiegeln. Und für einen Menschen, der der betreffenden Sprache nicht kundig ist – und wie viele sind das! –, ist es sehr viel einfacher, durch visuelle Mittel einen Zugang zu einer Kultur zu finden, deren Literatur ihm kaum zugänglich ist. Aus diesem Grunde ist es höchst erfreulich, daß wir jetzt in Dresden und später in Bonn die Ausstellung türkischer Kunst haben, und ich hoffe, daß das Studium der islamischen Kunst gerade in dem Kontext, in dem wir uns befinden, doch stärkere Beachtung finden wird.

Die religiösen und politischen Bewegungen, die im Nahen Osten in den letzten Jahren so gewaltig zugenommen haben, sind verschiedenster Art. Es ist wiederum typisch – und bedauerlich! –, daß gerade Terrorismus, Fundamentalismus und so weiter diejenigen Bewegungen sind, die am publikumswirksamsten geworden sind und das größte Interesse auf sich ziehen. Aber sehr wenig ist beim allgemeinen Publikum von den feinen Entwicklungen bekannt, die sich in den verschiedensten Ländern anbahnen. Ein genaues Beobachten dieser Entwicklungen liberaler Kräfte, die versuchen, sich wieder zu konstituieren, und mystischer Kräfte, die ebenfalls helfen, den Islam aus anderen Blickwinkeln zu sehen, werden in der allgemeinen Diskussion allzuwenig hervorgehoben. Ich glaube, es ist wichtig, daß unsere Orientalistik sich auch öffentlich mehr diesen Aspekten des Islam zuwendet. Was ich noch persönlich aus meiner langen Erfahrung heraus als absolut notwendig und wünschenswert empfinde, ist, daß einmal ein wirklich gutes und lesbares Handbuch des islamischen Rechts auf deutsch erscheint. Wir haben gesehen, wie der schöne Artikel von Gudrun Krämer in der "Süddeutschen Zeitung" vor einigen Wochen endlich einmal Klarheit in das so viel mißverstandene Wort *fatwā* brachte. Und es wäre doch eine Aufgabe für Orientalisten, die sich sowohl in der Jurisprudenz als auch im Arabischen und vielleicht noch einer anderen Islamsprache auskennen, hier einmal eine Veröffentlichung zu schaffen, damit der normale Durchschnittsleser weiß, worum es sich bei dem komplizierten Gewebe der islamischen Rechtsprechung und bei der Entwicklung der *šarīʿa* durch die Jahrhunderte eigentlich handelt, damit nicht so viele Mißverständnisse vorkommen. Ich denke, ein solches Werk würde dem Verständnis zwischen den beiden Welten, der islamischen und der europäischen, durchaus gut tun.

Die deutsche Orientalistik, die sich in die Orientalistik Europas und Amerikas einbetten läßt, aber auch eine ganz besondere Aufgabe hat, steht im Moment vor einer wunderbaren und herausfordernden Aufgabe. In den ersten Zeilen der Einleitung zum ersten Band der ZDMG wird unter anderem auch davon gesprochen, daß man bittet, von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000026

Handschriften Kunde zu geben. Wir besitzen heute die großen Handschriftenkataloge der arabischen, persischen, türkischen und Urdu-Handschriften, wir haben das Nepalhandschriftenprojekt und vieles andere. Aber wie viele von uns haben daran gedacht oder haben es öffentlich ausgedrückt, wie viele hunderttausend, ja fast anderthalb Millionen Handschriften, Bücher und Urkunden in den letzten Jahren in Sarajevo durch das Bombardement vernichtet worden sind? Neben den furchtbaren Menschenverlusten ist für den Orientalisten auch die Zerstörung von Archiven, die über Hunderte von Jahren von der osmanischen Zeit des Balkan Kunde gaben, ein schmerzliches Ereignis. Ich glaube, auch daran sollten wir hin und wieder denken und die Menschen daran erinnern, wenn es auch, mit den menschlichen Tragödien verglichen, vielleicht gering erscheint. Daneben glaube ich, daß wir gerade im Balkankonflikt die Aufgabe haben, mehr Informationen zu geben über die Lage im früheren Bosnien-Herzegowina und auf dem Balkan insgesamt, über die historischen Grundlagen, die zu dieser Tragödie geführt haben.

Fast an jeder Ecke der Welt könnten wir mit unserem Wissen aufklärend wirken. Wir könnten durch immer wieder neue Interpretationen von Texten, modernen wie klassischen, ein Bild des Orients schaffen, das vielleicht ganz langsam in das Wissen der Allgemeinheit einsinkt. Ich weiß, es ist eine Aufgabe, die Jahrzehnte währen wird. Zu lange hat die Spannung zwischen der islamischen Welt und dem Abendland gewährt, und manchmal scheint es, als sei die Furcht vor den Türken vor Wien seit 1529 immer noch unterschwellig in vielen Gemütern verwurzelt. Aber wir können dadurch, daß wir solide Übersetzungen bringen, daß wir bestimmte Phänomene vom historischen Standpunkt aus erklären, daß wir versuchen, eine Soziologie des Islam, eine Phänomenologie des Islam und vieles andere darzustellen, doch ein wenig zur Aufklärung beitragen. Ein Beispiel: Schon in etwas früherer Zeit hatte der Holländer Christiaan Snouck Hurgronje zum ersten Mal genau gezeigt, wie verschieden die *šarīʿa* von dem Gewohnheitsrecht ist, das es in Indonesien gab. Diese verschiedenen Quellen des Rechtsbewußtseins – die *šarīʿa* auf der einen Seite und auf der anderen das Gewohnheitsrecht und in vielen Ländern jetzt auch das teilweise oder völlig eingeführte europäische Recht verschiedener Herkunft –, dieses alles einmal zu vergleichen, wäre höchst notwendig, damit unsere Landsleute den Islam wirklich etwas besser verstehen können. Das klingt alles nach großen Aufgaben, und ich glaube, das sind sie auch.

Ich bin sehr froh, daß ich bei der jetzigen Generation der Orientalisten – den jüngeren Orientalisten und denen, die jetzt heranwachsen – viel Verständnis und große Möglichkeiten für diese Arbeit sehe. Denn im Gegensatz zu uns, die wir in unserer Studienzeit kaum in den Orient kamen, steht ihnen jetzt vieles zur Verfügung. Das Orient-Institut in Beirut und seine Dependance Istanbul wurden schon mehrfach erwähnt. Hier sind Ausgangspunkte, an denen ein junger Mensch lernen kann, wissenschaftlich zu arbeiten und gleichzeitig mit der Bevölkerung in Kontakt zu kommen. Diese beiden Institutionen – sowohl Beirut als auch seine Zweigstelle Istanbul – sind ein Stolz der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, und ich hoffe, daß beide weiter lange und erfolgreich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000027

wirken.

Es ist für den Orientalisten auch notwendig, sich in die benachbarten Felder einzuarbeiten – ich glaube kaum, daß noch viele unter der jüngeren Generation sich rein auf die Philologie im Sinne der strengen Leipziger Schule stützen werden. Wenn sie es tun, so werden sie das, was sie gefunden haben, im Lichte einer weiter gefaßten Geistesgeschichte interpretieren und uns auch damit einen Schritt vorwärts bringen. Und eines möchte ich als Frau sagen: Was mich besonders freut, ist der große Anteil der Frauen in der heutigen Orientalistik. Ich hatte immerhin das Glück, eine Lehrerin zu haben, nämlich Annemarie von Gabain, die unvergeßliche Maryam apa für alle, die sich mit den Turksprachen beschäftigen – heute sehe ich mit großer Freude meine jungen Kolleginnen überall im Feld, und ich glaube, daß gerade die Verbindung von kritischer Wissenschaft und weiblicher Einfühlung – was natürlich auch wieder ein Slogan ist, aber ich meine es trotzdem – zu Ergebnissen führt, die für die Verständigung zwischen den beiden Kulturen wirklich fruchtbar sein können.

Es ist unmöglich, Dinge zu prophezeien, aber ich habe das Gefühl, daß wir jetzt an einem Punkt stehen, wo wir Orientalisten und speziell wir Islamwissenschaftler eine ganz besondere Rolle in unserer Gesellschaft zu spielen haben, eine Rolle, in der sich unsere verschiedenen Fachkompetenzen ergänzen und in der wir verantwortungsvoll und liebevoll der Menschheit das zeigen, was wir im Laufe unseres Lebens nicht nur aus Büchern, sondern auch aus menschlichen Begegnungen mit unseren Freunden im Orient erfahren haben. Wenn Sie den Abschluß der Einleitung zum ersten Band der ZDMG lesen, die nun 150 Jahre alt ist und von den Hallenser Professoren Rödiger und Pott und den Leipziger Professoren Fleischer und Brockhaus unterzeichnet ist, so scheint das, was diese großen Gelehrten, die Gründerväter unserer Gesellschaft, geschrieben haben, auch auf unsere Gesellschaft und unsere Situation zuzutreffen – eine Situation, die wir vielleicht in einfacheren, schlichteren und kühleren Worten ausdrücken würden, aber das Anliegen bliebe das gleiche:

> "Wohl wissen wir, daß sich zur vollständigen Lösung der Aufgabe, die wir uns hier stellen, noch manche günstige Bedingungen vereinigen müssen; doch das Wichtigste ist ja schon gelungen: die Verbindung der edelsten Kräfte des deutschen Orientalismus zu einigem, wetteiferndem Vorwärtsstreben und der Anschluß so mancher wackern Männer des Auslandes zu gleichem Zweck. Was so begonnen, trägt die Bürgschaft seiner Zukunft in sich selbst; und ist manches Andere bis jetzt nur Wunsch und Hoffnung, so wollen wir diesen Idealen durch den Realismus der Thatsachen wenigstens eine immer festere Unterlage bereiten."

Könnten wir heute unsere Ziele besser ausdrücken als unsere Gründerväter vor 150 Jahren?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000028

Arbeitskreis I: "Von sich auf andere schließen – subtile und weniger subtile Mißverständnisse bei der Erforschung außereuropäischer Kulturen"

Leitung: TILMAN NAGEL (Göttingen)

Folgende Vorträge wurden im Arbeitskreis gehalten:

TILMAN NAGEL (Göttingen): "Leerste, unsinnigste Übertreibung ...". Islamische autobiographische Texte des Mittelalters und die Problematik ihrer Deutung.

BIRGIT SCHÄBLER (Erlangen): Ein aufgeklärter Beobachter: Ulrich Jasper Seetzen (1767-1811) in den Bilād aš-Šām.

HERMANN KANDLER (Komotini): Griechenland und der Orient. Das heutige Bild der Griechen vom islamischen Orient, insbesondere aus wissenschaftlicher Sicht.

WALTER SLAJE (Halle): Bekanntes "entdecken": Projektionen eigener Leitvorstellungen in fremde Denkmuster. (Weibliche Fertilität im Denkmuster des Klassischen Indien.)

CHRISTIANE SCHNELLENBACH (Gelsenkirchen): Das vergessene Mittelalter? Überlegungen zur Bewertung vorislamischer indischer Historiographie.

JAMAL MALIK (Bonn/Bamberg): Kolonialisten und Islamgelehrte im 18. und 19. Jh.

HELWIG SCHMIDT-GLINTZER (Wolfenbüttel): Zusammenfassung der Diskussion des Arbeitskreises.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000029

Bekanntes "entdecken": Projektionen eigener Leitvorstellungen in fremde Denkmuster *

Von WALTER SLAJE, Halle

Wer sich in Auseinandersetzung mit einer außereuropäischen Hochkultur um ein adäquates Verständnis ihrer – mehr oder minder fremd anmutenden – Ideenwelt bemüht, kann sich als Indologe auf vergleichsweise reichhaltig überliefertes Textmaterial stützen. Ein Privileg gleichwohl, über das andere altertums- bzw. kulturkundliche Disziplinen nicht immer im selben Umfange verfügen. Mit dieser vergleichsweise reichhaltigen Überlieferung der aufgezeichneten Vorstellungen und Gedanken Indiens ist uns daher ein – wenngleich mittelbarer, so dennoch – sehr direkter Kontakt zu alten, ja ältesten Gedankenwelten sowie zu den auf ihnen beruhenden Kulturen als Möglichkeit an die Hand gegeben. Als Möglichkeit allerdings nur, wie sogleich einzuschränken ist, denn die aus der Vergangenheit auf uns gekommenen Worthülsen waren bzw. sind ja von Inhalten erfüllt, die den unsern zwar oft ähneln mögen – was Übersetzungen prinzipiell ermöglicht –, die sich aber im Sinne einer lexikographischen Univozität nur selten völlig decken – was explikative Ergänzungen zu nahezu jedem übersetzten Begriff beinahe unumgänglich macht.

Den aus diesem Sachverhalt zu ziehenden Schluß hat bereits PAUL HACKER allzu treffend formuliert, um ihn nicht zu zitieren; wenn er, wo in solchen Fällen uns etwas fremd erscheinen sollte, den Verdacht darauf gelenkt wissen will, daß hier eine fremde Sprachgemeinschaft sich die Welt anders anverwandelt[1] habe. Gelänge es aber, das Wo und Wie dieses Andersseins richtig zu erkennen, gewönnen wir nicht nur ein zutreffendes Bild anderer Kulturen, sondern wir hätten uns auch – bis zu einem gewissen Grade – vom Weltbild der eigenen (muttersprachlichen) Kultur freigemacht und anderen Betrachtungsweisen Raum gegeben, die Welt gewissermaßen mit den Augen anderer – ja sogar auch längst vergangener – Zivilisationen betrachtet.

Diese von Philologen entwickelte und geübte Kunst des kulturellen Brillenwechsels

---

* Ausarbeitung und Vortrag des vorliegenden Beitrags erfolgten mit finanzieller Unterstützung des von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Wien) eingerichteten APART-Forschungsprogramms *(Austrian Programme for Advanced Research and Technology)*.

[1] P. HACKER: *Zur Methode der philologischen Begriffsforschung*. In: ZDMG 115 (1965), S. 304. = PAUL HACKER: *Kleine Schriften*. Hrsgg. von L. SCHMITHAUSEN. Wiesbaden 1978 (Glasenapp-Stiftung. 15.), S. 28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000031

hat durchaus weitreichende Implikationen. Denn so manche zunächst unverständlich wirkende Erscheinung in den Gebräuchen fremder Völker wird für uns erst vor dem richtig erkannten Hintergrund ihrer ideenweltlichen – in ihrem historischen Wachstum häufig sogar beobachtbaren – Voraussetzungen klar. Eine der latenten Gefahren für Mißverständnisse liegt nun in der – wohl nur psychologisch begründbaren – Neigung, die Inhalte fremder Begriffe auch dem eigenen Verständnis möglichst umgehend dadurch zu erschließen, daß man einen lexikalisch für adäquat erachteten Begriff der eigenen Sprache aufzuspüren sucht, dessen Inhalt unter all den bekannten und von daher auch als allein möglich angesehenen Inhalten am passendsten erscheint.

Ich möchte die Problematik einer solchen – weitgehend unbewußt vorausgesetzt werdenden – Annahme von begrifflich-semantischer Deckungsgleichheit am Beispiel eines altindischen Wortes ganz knapp und unter Verzicht auf die philologische Beweisführung, welche anderswo erbracht dort nachprüfbar ist,[2] demonstrieren.

Der Inhalt dieses Begriffes, insofern er zunächst einmal im weitesten Sinn dem Bedeutungsfeld von Fruchtbarkeit und Nachkommenschaft zugeordnet werden kann, betrifft durchaus eine existentielle Dimension des Menschseins. Es handelt sich um das altindische Wort *ṛtú-* sowie um zwei von diesem abgeleitete, substantivierte Zugehörigkeitsadjektive, nämlich *ṛ́tv(i)ya- und ārtavá-*, wofür die Wörterbücher in spezifischen Kontexten "Menstruationsregel" als Bedeutung anzugeben pflegen. An dieser vor allem von der vedistischen Forschung mehrheitlich akzeptierten Bedeutung begannen sich aber Zweifel aufzutun, als eine Untersuchung[3] der Entstehungsgründe eines unter dem Namen "Tobiasnächte" bekanntgewordenen[4] und lange Zeit hindurch sogar als altindogermanisch angesehenen indischen Brauches, die ersten drei Nächte nach der Hochzeit in Keuschheit zuzubringen, über diese Begriffe führte. Es erwies sich nämlich, daß diese keusch verbrachten Hochzeitsnächte ursprünglich bloß die ersten drei von weiblicher Blutung charakterisierten (Menstruations-)Nächte rituell nachahmten, um einerseits zwar die (blutige) Defloration anläßlich der Hochzeit zu verdekken, andererseits aber, um zugleich *auch eine Empfängnis zu gewährleisten.* Wie aber

---

[2] W. SLAJE: *ṛtú-, ṛ́tv(i)ya-, ārtavá-: Weibliche "Fertilität" im Denken vedischer Inder".* In: Journal of the European Āyurvedic Society 4 (1995), S. 109-148.

[3] W. SLAJE: *Zur Erklärung der sog. "Tobiasnächte" im vedischen Indien.* In: Studien zur Indologie und Iranistik 21 (1997), im Druck.

[4] Dies ist in der Tat auch besonders signifikant hinsichtlich des einleitend Gesagten, nämlich daß man fremde Erscheinungen zunächst einmal vor dem Hintergrund des (aus dem eigenen Kulturkreis) bereits Bekannten verstehen und auch vor diesem Hintergrund verständlich machen möchte. Das Fremde wird gewissermaßen in das Eigene hereingeholt, ganz wie Eigenes gedeutet, wobei ihm der Charakter dieses ursprünglich "Fremden" zugleich genommen wird. Die drei altindischen Keuschheitsnächte wurden auf diese Weise durch eine Benennung in Anlehnung an das Buch Tobit des Alten Testaments in den Verständnishorizont des eigenen Kulturkreises hereinzuholen versucht, und kaum anders stellt sich der Versuch dar, sie als *trinoctium* nach altrömischem Privatrecht – und damit nach antiken Vorbildern – zu deuten! Vgl. dazu SLAJE: *op.cit.* (Anm. 3)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000032

ließe sich letzteres mit "Menstruation" nach unserer Auffassung vereinbaren?

Die Grundbedeutung des fraglichen Wortes *ṛtú-* ist zwar etymologisch nicht völlig geklärt, doch steht ein ursprünglich semantischer Zusammenhang mit Zuteilungen, in der Folge sodann auch mit (zeitlichen) Abgrenzungen bzw. Perioden, was ja zum Ansatz "Menstruationsperiode" verleitete, immerhin außer Zweifel. Ein Beleg dafür, daß das davon abgeleitete *ṛ̊tviya-* klärlich eine direkte Beziehung zu Nachkommenschaft aufweist, liegt in einer ausführlich gehaltenen Stelle der vedischen Textüberlieferung (Taittirīyasaṃhitā II 5,1.5) vor, die für unseren Zweck hier bloß verkürzt wiedergegeben zu werden braucht:

ṛ̊tviyāt prajā́ṃ vindāmahai; ṛ̊tviyāt stríyaḥ prajā́ṃ vindante ...

Die Übersetzer dieser Stelle, da sie einem von *ṛtú-* abgeleiteten und so als zutreffend erachteten Bedeutungsansatz "Menstruation" folgten, interpretierten auf der Grundlage des zur Selbstverständlichkeit gewordenen Wissensschatzes ihrer Zeit, wonach Frauen nämlich stets nach – doch nicht aufgrund – ihrer Blutung empfangen, den sonst vorwiegend einen Ursprung oder Grund bezeichnenden Ablativ *(ṛ̊tviyāt)* als temporal gebrauchten. Daher "Zeit *nach* der Monatsblutung"[5]! Als unbewußt wirkender Parameter für diese Interpretation diente ersichtlich die im eigenen Kulturkreis vorherrschende, z.T. ja auch naturwissenschaftlich begründete Auffassung von derlei humanbiologischen Vorgängen.

Die weitere Verfolgung dieses Textstückes veranschaulicht nun, wozu eine so geartete erste und – wie sich noch zeigen wird – unzulängliche Deutung führen konnte. Der letzte Teil des in Rede stehenden Abschnitts nämlich wurde demgemäß nun so übertragen bzw. gedeutet, als handle er vom *Verbot von Geschlechtsverkehr* mit Frauen sowohl während der Zeit ihrer Menses als auch unter ganz besonderen Umständen, etwa während sie sich badeten, den Körper einölten, sich kämmten, die Augen schminkten, die Zähne putzten, die Nägel schnitten, spannen, Seile drehten, aus Blättern oder zerbrochenen Gefäßen tranken usw. Dies alles wäre nach Ansicht jener Philologen im alten Indien als praktizierbar gedacht und – infolgedessen – auch untersagt worden!

Quellen aus spätvedischer Zeit, die das rituelle Verfahren der Angehörigen häuslicher Gemeinschaften regeln (Gṛhyasūtra) ermöglichen demgegenüber, einen etwas wirklichkeitsnäheren Begriff von dem, was die genannten Observanzen tatsächlich

---

[5] Z.B. A. B. KEITH: *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya Sanhita.* Part 1: *Kāṇḍas I-III.* Transl. from the original Sanskrit prose and verse. Cambridge/Mass. 1914 (Harvard Oriental Series. 18.), S. 189: "let us obtain offspring *from after the menses;* therefore women obtain offspring from after the menses"; J. GONDA: *Notes on Atharvaveda-Saṃhitā Book 14.* In: IIJ 8 (1964/65), S. 14: "... from the period after the menses"; K. MYLIUS: *Älteste indische Dichtung und Prosa.* ... Wiesbaden 1981, S. 117: "In der Zeit nach der Monatsblutung ... Nachkommenschaft empfangen ...".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000033

meinten, zu entwickeln. Aus diesen Quellen geht nämlich unmißverständlich hervor, daß einer Ehefrau während der Zeit ihrer Menses, die an einem blutbefleckten Kleid, das sie zu tragen hatte *(malavadvāsas)*, erkennbar gemacht werden mußten, drei Tage lang in der Tat jeder Kontakt mit ihrem Mann untersagt war, und daß *sie während dieser Zeit der Blutung* weder Körperpflege betreiben noch die anderen eben angeführten Tätigkeiten ausführen durfte, um, wie es heißt, *ihre Nachkommenschaft zu schützen.* Dies mutet zunächst vielleicht eigenartig an, zumal für die vierte Nacht nach Einsetzen der Blutung bereits ein ehelicher Verkehr vorgeschrieben wurde. Verständlich werden diese Vorschriften erst, wenn wir uns von dem Begriff der Menstruation im heutigen Sinne frei machen und versuchen, das Phänomen dieser Blutung mit den Augen einer Kultur zu sehen, zu deren Merkmalen es gehört, auch archaische Vorstellungen auf ihre Weise traditionell zu bewahren.

Aus der Art seiner Verwendung in den Texten wird erkennbar, daß *ṛtú-* mehr bedeuten muß, als was semantisch mit Begriffen, die die bloße Tatsache des monatlichen Blutflusses direkt bzw. umschreibend ausdrücken *(rajas/rajas-valā, malavadvāsas)*, zur Deckung zu bringen ist. *ṛtú-* erweist sich stets als ein weiterer Begriff, der, die engeren Begriffe der eigentlichen "Menstruation" umfassend, diese in sich einschließt und somit die – worauf ja auch die Etymologie hinweist – regelmäßig wiederkehrende, gesamte Periode bezeichnet, in der eine Frau im alten Indien als empfängnisfähig angesehen wurde. Das Einsetzen des Blutflusses aber galt als Merkmal bloß für den Beginn einer solchen empfängnisgeeigneten Periode. Der Unterschied zu unserer Auffassung liegt demnach zunächst einmal darin, daß der *Blutfluß Teil dieser fruchtbaren Zeit* ist! Wie es zu einer solchen Auffassung kommen konnte, darüber lassen sich bloß Vermutungen anstellen. Einen hohen Grad an Wahrscheinlichkeit dürfte m. E. die Erklärungsmöglichkeit beanspruchen, daß bei einer halbnomadisierenden Viehzüchtergesellschaft, wie die frühvedische es war, aus Natur- und Tierbeobachtung gezogene Analogieschlüsse nicht ausbleiben konnten. Es war mit Sicherheit allgegenwärtiger Gegenstand der Beobachtung, daß Kühe beim ersten Auftreten von Brunstschleim, Hündinnen beim Einsetzen des Abblutens besprungen wurden, und daß die weiblichen Tiere bald darauf trächtig wurden. Nun schreiben die altindischen Ritualtexte eine Kopulation in jeder zweiten Nacht, und zwar von der vierten bis zur sechzehnten Nacht nach Beginn der Regelblutung, vor. Dies aber bedeutet, daß der jeweils erste Verkehr sich zu einem Zeitpunkt ereignen mußte, wo eine Blutung noch sichtbar vorhielt. Es gibt Zeugen, die die Tatsache dieser älteren, archaisch anmutenden Praxis zwar durchaus bestätigen, aber doch bereits auch ein Unbehagen an ihr artikulieren.[6] Damit weisen sie auf eine spätere Zeit, wo die

[6] Vgl. *Gobhilagṛhyasūtra with Bhaṭṭanārāyaṇa's comm. crit. ed. ...* by CH. BHATTACHARYA. Calcutta 1936 (Calcutta Sanskrit Series. 17.): "Einige [lehren] die Vereinigung nach [Ablauf von] drei Nächten."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000034

Dharmaśāstras den ersten Verkehr erst auf die fünfte Nacht nach Beginn der Blutung verschieben. In diesem Zusammenhang keimt natürlich der Verdacht auf, daß es sich bei solch frühem Verkehr um den Versuch einer optimalen Nutzung der weiblichen Fertilität – und zwar unter einem ganz besonderen Gesichtspunkt – gehandelt haben wird. Denn hinter einer solchen rituellen Praxis muß doch eine ganz gewisse Vorstellung gestanden haben. Den Weg zu dieser weisen uns jüngere Quellen, die über die Ursachen der Zeugung reflektieren. Nach dem bemerkenswerten Testimonium der ärztlichen Schriften erklärte man sich diese Ursachen aus dem Zusammenwirken von Sperma als männlichem, und ("Menstrual"-)Blut *(ārtava-)* als *weiblichem Zeugungsstoff.* Die damit zusammenhängende Lehre nun, daß an geraden Tagen innerhalb einer Fertilitätsperiode (*ṛtu*) männliche, an ungeraden aber weibliche Nachkommenschaft erzeugt werde, begründen nicht nur die Mediziner mit einer je höheren Quantität an Sperma bzw. weiblichem Blut, wie sie von dem betreffenden Elternteil an solchen Tagen produziert werde. Die von uns so genannte "Menstruation" wurde im alten Indien daher als eine die fruchtbare Periode einleitende, *sichtbare Überproduktion weiblichen Zeugungsstoffes* angesehen, mithin als ein quantitatives Vorherrschen weiblichen Stoffes. Sollte es während dieser aus indischer Sicht bereits fruchtbaren Zeit zu einer von den Medizinern ausdrücklich als möglich erachteten Konzeption kommen, so barg diese die Wahrscheinlichkeit – ja sogar erhebliche Gefahr – der Erzeugung von schwächlicher/weiblicher Nachkommenschaft. Zieht man nun in Betracht, daß die Intensität des Blutflusses gegen den vierten Tag hin bereits beobachtbar nachläßt, bis er schließlich äußerlich nicht mehr in Erscheinung tritt, so kann diese Auffassung von der besonderen Natur zeugungskräftigen weiblichen Blutes tatsächlich den Grund für die Vorschrift abgegeben haben, sich bereits in der vierten Nacht als dem ehest möglichen Zeitpunkt für die Zeugung männlicher Nachkommenschaft, wo nämlich die Quantität des Sperma gegenüber der des weiblichen Stoffes wieder zu überwiegen beginnt, der Gattin geschlechtlich zu nähern. Selbstverständlich braucht der hier sichtbar werdende Ideen-Strang nicht notwendig zu allen Zeiten und in allen Regionen Indiens allein bestimmend gewesen zu sein. Wir wissen ja auch von Berührungsangst aufgrund von Bluttabu und der damit zusammenhängenden Furcht vor Verunreinigung bzw. Kontamination durch die im Blut enthalten geglaubten schädlichen Stoffe. Die Tatsache aber, *daß* der hier geschilderte Strang im textarchäologischen Scherbenmaterial tatsächlich erhalten geblieben ist, beweist hinlänglich seine einstige Existenz.

Kehren wir nun nochmals zum oben beispielhaft zitierten Beleg zurück, und setzen

---

"[Wir dagegen lehren:] Dann ist die Zeit für die Vereinigung [gekommen], wenn der Blutfluß der [Gattin, die ihren] *ṛtu* hat, aufgehört hat." (II,5.7-8: *ūrdhvaṃ trirātrāt sambhava ity eke* ‖7‖ *yadartumatī bhavaty uparataśoṇitā tadā sambhavakālaḥ* ‖8‖)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000035

wir die vor allem aus den medizinischen Texten gewonnene, aber durchaus auch anderswo nachweisbare Bedeutung von *ṛtviya-* als *zur weiblichen Fertilitätsperiode gehörigem Zeugungsstoff* in die sprachlich ältere, vedische Überlieferung ein. Da erweist sich dann in der Tat, daß die besonderen Vorschriften – vor dem Hintergrund archaisch-indischen Denkens allerdings, das gewissen Handlungen magisch-äquivalente Wirkungen zuschreibt – sinnvoll und auch für uns verständlich werden. Für den alten Inder signalisierte die vermehrte Absonderung dieses weiblichen Stoffes den erneuten Beginn der Empfängnis- bzw. vielleicht präziser: "Zeugungs"-fähigkeit seiner Frau. Zur Benennung dieser regelmäßig auftretenden Periode diente der Begriff *ṛtú-*, der die Regelmäßigkeit periodischer Zeitläufe schlechthin und damit sowohl die von Jahreszeiten als auch von weiblichen Fertilitätsperioden zum Inhalt hat. Bezeichnenderweise verwendeten die Mediziner – in Weiterführung der jahreszeitlich-botanischen Metapher – für das Regelblut auch den Ausdruck *puṣpa* ("Blüte"), für das Ergebnis dieses "Blühens" aber *phala* ("Frucht")!

Daran aber, daß die für eine Frau während der Zeit ihrer Fertilitätsperiode geltenden rituellen Verbote sich nicht zu schminken usw.[7] ausdrücklich zum "Schutz der [sich entwickelnden] Nachkommenschaft" gedacht waren, wird schließlich ersichtlich, daß eine Frau während der Produktionsperiode ihres Zeugungsstoffes *(ṛtviya-)* bereits als *potentiell schwanger* angesehen worden sein mußte. Daher auch die Furcht vor der Gefahr einer durch äußere Handlungen und Umstände negativen Beeinflussung der im weiblichen Zeugungssekret keimhaft präexistierend gedachten Frucht! In dem oben angeführten Textstück der Taittirīyasaṃhitā artikuliert sich demnach der Wunsch, "*aus dem* zur fruchtbaren Periode gehörenden *[Zeugungsstoff] (ṛtviyāt)*" Nachkommenschaft zu gewinnen. Und dies setzt doch etwas völlig anderes voraus als wir unter "in der Zeit *nach der Menstruation*" verstehen.

Damit ist ein aussagekräftiges Beispiel für ein sogar mehrdimensionales kulturelles Mißverstehen gewonnen: Die semantische Extension des indischen Begriffes *ṛtú-* schließt zwar das, was wir Menstruation nennen, durchaus mit ein, führt jedoch gleichzeitig darüber hinaus. Die Projektion der Semantik des europäischen Begriffs von einer weiblichen "Blutungs-Periode" (Menstruation) in den der indischen "Fertilitäts-Periode" *(ṛtú)* provozierte eine nur vordergründig begriffliche Deckung, die so keineswegs gegeben sein kann. Aber gerade durch diese Projektion wurde auch jede Möglichkeit verbaut, etwas für uns Fremdes im indischen *ṛtú-* auszumachen. Dieses Fremde liegt – neben der erweiterten Semantik von Fertilität – auch im besonderen Charakter, den man dem Blut zuschrieb und das, anders als nach neuerem europäischen

[7] Anders als nach Ansicht so mancher Philologen, die durchaus nichts Außergewöhnliches daran finden wollten, besagen diese Verbote aber gewiß nicht, daß während des Schminkens, Nägelschneidens usw. ein Geschlechtsverkehr zu unterlassen sei!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000036

Wissen[8] – doch auffallend ähnlich der aristotelischen sowie mittelalterlich-alchemistischen Auffassung – als eine Art von Überproduktion weiblichen Zeugungsstoffes den Beginn erneuter Fruchtbarkeit verhieß. Die Gründlichkeit des Mißverstehens wird weiters auch anhand der Bewertung des Charakters des Ereignisses deutlich. Dies zeigt das folgende Beispiel der Übersetzung einer RV-Stelle, wo die in Europa vorherrschende Bewertung des Wesens einer Menstruations-Periode als eines krankheitsartigen, schmerzhaften Vorgangs auf die völlig andersgeartete indische als des Eintritts einer willkommenen, Nachkommenschaft verheißenden Periode übertragen und mit ihr gleichgesetzt wurde: "... wie du am eigenen Leibe *zur Zeit der Regel Not littest*"[9].

Ich denke, daß bereits aus der eben demonstrierten Untersuchung eines simplen – und damit meine ich: eines von beispielsweise philosophisch komplizierteren Konnotationen freien – Begriffs klar hervorgeht, wie schwierig es sein kann, sich möglicher unbemerkt wirkender Leitvorstellungen der eigenen Kultur überhaupt erst einmal bewußt zu werden, um sich von diesen gegebenenfalls auch freimachen zu können. Andernfalls werden derlei Vorstellungen bei der Konfrontation mit dem Fremden weiterhin "leitend" in dem Sinne wirken, daß zunächst einmal nur anderswo "entdeckt" wird, was aus dem eigenen kulturellen Umfeld ohnehin bereits bekannt ist. Die Erforschung fremder Kulturen läuft damit aber Gefahr, zum Versuch einer bloßen Aufdeckung vertrauter Phänomene aus dem eigenen Kulturkreis zu verkommen, zum Aufspüren von dem Grunde nach bekannten Konzeptionen, die man in das Fremde erst projiziert, um fest daran glauben zu können, es richtig verstanden zu haben. Fremde Kodierungen werden dabei sprachlich so weit entschlüsselt, bis einer erfolgreichen konzeptionellen Parallelisierung nichts mehr im Wege steht. Dies mag sich zwar bei verschiedenen Sprachen eines mehr oder weniger einheitlichen, gemeinsamen Wurzeln verpflichteten Kulturkreises gut bewähren. Bei der Auseinandersetzung mit fremden,

---

[8] Man braucht hier nicht zu betonen, daß auch unser "Wissen" sehr jung ist. Noch im 18. Jh. herrschte in Europa größte Unsicherheit über die Natur des Menstrualblutes. Die wissenschaftliche *opinio communis* neigte sich zu dieser Zeit dahin, daß das Blut dem Kind im Mutterleib als Nahrung diente – was aus seinem Ausbleiben während der Schwangerschaft *erschlossen* wurde! In ähnlicher Weise, nämlich durch Analogieschlüsse aufgrund von Tierbeobachtung, dürften auch die vedischen Inder von der zeugungskräftigen Natur des weiblichen Regelblutes *"gewußt"* haben. Vgl. oben, S. 20.

[9] K. F. GELDNER: *Der Rig-Veda, aus dem Sanskrit ins Deutsche übers.* 4 Bde. Cambridge/Mass. 1951 (Harvard Oriental Series. 33-36.), Ṛgveda X 183,2b: *svā́yāṃ tanū́ ṛ́tvye nā́dhamānām.* Vielmehr müßten wir die Stelle verstehen als: "... [sah dich,] für deinen Leib im Hinblick auf den zur Fruchtbarkeitsperiode gehörenden [Zeugungs]stoff 'Not leiden'". *nā́dhamānām* ist hier im Sinne der auch von K. HOFFMANN: Aufsätze zur Indoiranistik. Hrsgg. von J. NARTEN. Bd 1. Wiesbaden 1975, S.271 f., eingeräumten Möglichkeit aufzufassen, daß, wer in Not geraten, auch hilfsbedürftig, (um Hilfe) flehend sein kann, und daß das Wort wohl schon in ṛgvedischer Zeit mit *nāth* "Zuflucht suchen bei (Lok.)" verwechselt wurde. Somit scheint mir die Stelle "im Hinblick auf / ~ des Zeugungsstoffes wegen 'Not leiden'" als *"diesen Stoff heftig erwartend / ihn erflehend"* – im übrigen auch auf Grund der Beweislast der sonstigen einschlägigen *ṛtú*-Stellen – interpretiert werden zu müssen. Vgl. auch SLAJE: *op.cit.* (Anm. 2), S. 139.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000037

unabhängig voneinander gewachsenen Kulturen wird jedoch dadurch allein das wahrhaft Neue – im Sinne des noch Unbekannten, erst zu Entdeckenden – noch keineswegs in das Blickfeld gerückt. Dies mag durchaus gänzlich und unerwartet "anders" sein, so daß ein Rückgriff auf eine bereits bekannte Entsprechung nicht möglich ist. Man kann somit nicht immer sicher sein, *was* zu finden sein würde, aber man sollte stets dessen gewärtig sein, *daß* dennoch etwas da sein *könnte,* das noch unerkannt ist, und das es erst richtig zu fassen gilt. Dies allerdings will – um PAUL HACKER ein weiteres Mal zu zitieren[10] – vom Philologen "bemerkt" sein und "erfordert Selbstbeobachtung". Ein einigermaßen adäquates Bild der Ideenwelt fremder und alter Kulturen läßt sich auf einer anderen Grundlage wohl kaum erarbeiten. Das Problem liegt hierbei bekanntlich[11] ja auch weniger im Bereich der lautgesetzlich verfahrenden, grammatisch-etymologischen Wortanalyse, als vielmehr in dem der Exegese, die ja den Sinn aus Zusammenhängen zu erschließen hat. Dieser Aufgabe muß der historische Philologe sich stellen, der, will er fremde Kulturen mit deren Augen erkunden, um angemessen beschreiben zu können, wie sie die Welt sahen bzw. möglicherweise immer noch sehen, sich die Sensibilität für die Tatsache bewahren muß, daß es zahllos mehr und vor allem auch andere Weisen als nur die unsere gibt, sich die Welt gedanklich und sprachlich *"anzuverwandeln"*[12]! Denn andernfalls könnte er allzu leicht der Gefahr erliegen, dieses "andere" – ohne dessen überhaupt je gewahr geworden zu sein – in die eigenen kulturellen Vorstellungen *"umzuverwandeln"*!

---

[10] P. HACKER: *op.cit.* (Anm. 1), S. 295 f. (= *Kl. Schr.* S. 19 f.)

[11] Vgl. dazu auch P. THIEME: *Bráhman.* In: ZDMG 102 (1952), S. 91ff. = PAUL THIEME: *Kleine Schriften.* Hrsgg. von G. BUDDRUSS. Teil 1. Wiesbaden 1971 (Glasenapp-Stiftung. 5.1.), S. 100 ff.

[12] Vgl. oben, Anm. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000038

Das vergessene Mittelalter?
Überlegungen zur Bewertung vorislamischer indischer Historiographie*

Von CHRISTIANE SCHNELLENBACH, Gelsenkirchen

In indologischen und geschichtswissenschaftlichen Veröffentlichungen zur vorislamischen Historiographie Indiens[1] werden bis in die Gegenwart bestimmte Urteile und Erklärungsmuster in beinahe stereotyper Weise wiederholt.

Seit dem 19. Jh. wird nahezu einhellig die Auffassung vertreten, im sogenannten "alten" Indien habe es keine oder nur in sehr geringem Umfang Geschichtsschreibung gegeben. So schrieb C. LASSEN in seiner 1852 in erster Auflage erschienenen *Indischen Alterthumskunde*:

> "Man durfte ... erwarten, dass in dieser Zeit bei einem Volke, welches frühe eine hohe Stufe der Kultur erstiegen und auf anderen Gebieten der geistigen Thätigkeit so grosse Schöpfungen hervorgebracht hat, auch eine historische Litteratur sich zu bilden begonnen habe ... Diese Erwartung wird jedoch getäuscht, und statt einem Reichthume an historischen Werken zu begegnen, entdecken wir bei den Indern eine grosse Armuth an ihnen, auch wenn das Wort historisch in weniger strengem Sinne genommen wird."[2]

Die historiographische Qualität des vorhandenen Materials wurde in der Regel gering geschätzt; H. OLDENBERG sprach 1910 im Zusammenhang mit indischer Geschichtsschreibung sogar von "ungewöhnlicher Lückenhaftigkeit und Verwirrtheit des Wissens" und vom "widerstandslosen Walten von Phantasie und Wunderglauben"[3]. Daß eine solche Auffassung keineswegs nur kennzeichnend für westliche Forschung ist, zeigt das vernichtende Urteil, das die beiden indischen Indologen S. N. DASGUPTA und S. K. DEY 1947 in ihrer *History of Sanskrit Literature* über die Purāṇas[4] und über

---

* Der vorliegende Beitrag basiert auf Überlegungen, die ich im Rahmen meiner Dissertation *Geschichte als "Gegengeschichte"? Historiographie in Kalhaṇas Rājataraṅgiṇī*. Marburg 1996, näher ausgeführt habe.

[1] Die Mehrzahl der Veröffentlichungen bezog sich auf Texte aus der Zeit vor der ersten islamischen Eroberung und der Etablierung des Delhi-Sultanats; regionale Traditionen späterer Jahrhunderte fanden dagegen nur selten Beachtung.

[2] C. LASSEN: *Indische Alterthumskunde*. Bd. 2: *Geschichte von Buddha bis zum Ende der älteren Gupta-Dynastie. Nebst Umriss der Kulturgeschichte dieses Zeitraums*. Leipzig ²1874, S. 1.

[3] H. OLDENBERG: *Geschichtsschreibung im alten Indien*. In: DERS.: *Aus dem alten Indien. Drei Aufsätze über den Buddhismus, altindische Dichtung und Geschichtsschreibung*. Berlin 1910, S. 97.

[4] Purāṇas sind heterogene Textsammlungen mit umfangreichen genealogischen Bestandteilen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000039

buddhistische bzw. jinistische Chronistik fällten:

> "Neither the Purāṇas nor the Buddhist or Jaina records ... show any historical sense in their complacent confusing of fact and fiction, in their general indifference to chronology, in their intermingling of divine and human action, in their unhesitating belief in magic and miracle, and in their deep faith in incalculable human destiny."[5]

K. QUECKE schließlich gelangte 1950 in einem Aufsatz über den *indischen Geist und die Geschichte* zu folgendem Befund:

> "Wo immer der Inder sich mit geschichtlichen Tatsachen befaßt, da zerrinnen sie ihm unter der Hand und verwandeln sich in epische Dichtung, Mythologie und Legende."[6]

Eine solche Präsentation von Zitaten ließe sich bis in die Gegenwart fortführen.[7] Bereits aus dieser Auswahl wird jedoch erkennbar, daß sich die grundlegende Bewertung vorislamischer indischer Geschichtsverarbeitung im Laufe der Jahrzehnte nicht geändert hat: Das "alte" Indien brachte höchstens in Ansätzen Geschichtsschreibung, dafür aber in großem Umfang Mythen und Märchen hervor; daraus folgt, daß "die" indische Kultur kein oder nur ein mangelhaft entwickeltes Geschichtsbewußtsein besaß.

Auch bei dem Versuch, diese als befremdlich empfundene Situation zu erklären, begegnen bestimmte Thesen immer wieder: So wurden insbesondere zyklisches Denken,[8] Weltabgewandtheit[9] und überschäumende Phantasie[10], aber auch klimatische und anthropologische Faktoren[11] als Begründungen für das zuvor konstatierte Desinteresse an historischen Fakten angeführt. Gelegentlich wurde auch die politische Zersplitterung Indiens, die das Entstehen eines "Nationalgefühls" verhindert habe, für die unzureichende Entwicklung der Historiographie verantwortlich gemacht.[12]

Maßstabbildend für diese insgesamt negative Bewertung indischer Geschichtstexte

---

[5] S. N. DASGUPTA und S. K. DEY (Hrsg.): *A History of Sanskrit Literature*. Bd. 1: *Classical Period*. Kalkutta ²1962, S. 346.

[6] K. QUECKE: *Der indische Geist und die Geschichte*. In: Saeculum 1 (1950), S. 362.

[7] Als Beispiele aus den letzten Jahrzehnten seien hier genannt: A. L. BASHAM: *The Indian subcontinent in historical perspective*. London 1958, S. 3; B. N. MUKHERJEE: *Ideas of History in Ancient India*. In: Quarterly Review of Historical Science 4/1 (1964/65), S. 17 f., und D. K. GANGULY: *History and Historians in Ancient India*. New Delhi 1984, S. 4.

[8] A. B. KEITH: *A History of Sanskrit Literature*. London 1920 (repr. 1966), S. 146; U. SCHNEIDER: *Indisches Denken und sein Verhältnis zur Geschichte*. In: Saeculum 9 (1958), S. 160 f., und BASHAM: *op. cit.* (Anm. 7), S. 3.

[9] QUECKE: *op. cit.* (Anm. 6), S. 370.

[10] A. WEBER: *Die neuern Forschungen über das alte Indien*. In: DERS.: *Indische Skizzen. Vier bisher in Zeitschriften zerstreute Vorträge und Abhandlungen*. Berlin 1857, S. 23; OLDENBERG: *op. cit.* (Anm. 3), S. 103; SCHNEIDER: *op. cit.* (Anm. 8), S. 156.

[11] OLDENBERG: *op. cit.* (Anm. 3), S. 103; QUECKE: *op. cit.* (Anm. 6), S. 369 ff.

[12] LASSEN: *op. cit.* (Anm. 2), S. 5 f.; KEITH: *op. cit.* (Anm. 8), S. 145.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000040

waren dabei – explizit oder implizit – stets europäische Historiographiekonzeptionen. Zur Demonstration der Unzulänglichkeit indischer Texte herangezogen wurden zum einen Werke antiker Autoren – wiederholt wurde die Nichtexistenz eines indischen Herodot oder Thukydides bedauert –,[13] zum anderen moderne europäische Geschichtsschreibung: Der oben zitierte QUECKE beispielsweise führte L. von Ranke und H. von Treitschke ins Feld,[14] in anderen Veröffentlichungen zur vorislamischen indischen Historiographie wurden Quellenkritik und historische Objektivität angemahnt.[15]

Eine ausschließlich auf Tatsachenwiedergabe hin angelegte, ereignisgeschichtlich ausgerichtete Textgattung Historiographie galt Wissenschaftlern nicht nur des 19. Jh.s als hochkulturimmanentes Phänomen und daher als Selbstverständlichkeit; gerade LASSENs Klage läßt dieses deutlich erkennen. Vereinzelt finden sich zwar schon im 19. und frühen 20. Jh. Stimmen, die sowohl hinsichtlich der Quantität als auch hinsichtlich der Qualität indischer Geschichtsschreibung abweichende Auffassungen vertraten – zu nennen sind hier G. BÜHLER, M. WINTERNITZ und H. LÜDERS[16] –, erst vergleichsweise spät aber wurde auch die Prämisse, westliche Historiographiekonzeptionen hätten universelle Gültigkeit, problematisiert: 1969 warf H. BECHERT die entscheidende Frage auf, ob tatsächlich "in einer Hochkultur von einer bestimmten Entwicklungsstufe an Geschichtsschreibung sozusagen von Rechts wegen" erwartet werden dürfe und "nicht ihr Vorhandensein, sondern gegebenenfalls ihr Fehlen erklärt werden müsse"[17]. Ähnliche Zweifel äußerte im selben Jahr B. STEIN.[18] Die indischen Historikerinnen R. THAPAR und DEVAHUTI schlossen sich 1979 dieser Kritik an der konventionellen Sichtweise früher indischer Geschichtstexte an.[19] Solche Überlegungen blieben jedoch

---

[13] OLDENBERG: *op. cit.* (Anm. 3), S. 68; M. WINTERNITZ: *Geschichte der indischen Litteratur*. Bd. 3. Leipzig 1920, S. 81; KEITH: *op. cit.* (Anm. 8), S. 144 f.; SCHNEIDER: *op. cit.* (Anm. 8), S. 156; R. C. MAJUMDAR et al. (Hrsg.): *The History and Culture of the Indian People*. Bd. 1. Bombay ^{4}1965, S. 48. Auch Livius und Tacitus wurden gelegentlich zum Vergleich angeführt.

[14] QUECKE: *op. cit.* (Anm. 6), S. 366, Anm. 16a.

[15] KEITH: *op. cit.* (Anm. 8), S. 144; MUKHERJEE: *op. cit.* (Anm. 7), S. 17 f. MUKHERJEE schrieb: "No Indian writer of early and early mediaeval times ... had displayed the proper critical sense and impartial attitude required for relating past events ... The question may hence be asked why India did not produce any historical literature which may satisfy the modern comprehensive concept of historiography."

[16] S. hierzu J. JOLLY: *Georg Bühler, 1837-1898 (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, Bd. 1, Heft 1 A)*. Straßburg 1899, S. 13 f.; WINTERNITZ: *op. cit.* (Anm. 13), S. 80 ff.; H. LÜDERS: *Philologie, Geschichte und Archäologie in Indien*. In: ZDMG 83 (1929), S. 14 f.

[17] H. BECHERT: *Zum Ursprung der Geschichtsschreibung im indischen Kulturbereich*. In: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 2. Göttingen 1969, S. 39.

[18] B. STEIN: *Early Indian Historiography. A Conspiracy Hypothesis*. In:The Indian Economic and Social History Review 6/1 (1969), S. 41.

[19] DEVAHUTI (Hrsg.): *Problems of Indian Historiography*. New Delhi 1979, Einleitung, S. x ff.; R. THAPAR: *The Tradition of Historical Writing in Early India*. In: DIES.: *Ancient Indian social history: some interpretations*. New Delhi 1979, S. 268 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000041

punktueller Natur und führten nicht zu einer Revision überkommener Urteile.

Diese Tatsache überrascht um so mehr, als die theoretische Auseinandersetzung mit dem Phänomen Historiographie in einer interdisziplinären Diskussion in den letzten Jahrzehnten erheblich vertieft wurde. Im Zentrum dieser sogenannten "Geschichte-Literatur-Diskussion", auf die hier nur kurz eingegangen werden kann,[20] stand u. a. die Frage nach der "Textgebundenheit der Geschichte"[21] und nach dem Verhältnis narrativer Elemente der Historiographie zur geschichtlichen "Wahrheit"[22]. Von besonderer Relevanz für die indienbezogene Forschung ist die in dieser Diskussion wiederholt geäußerte Kritik am Geschichtsschreibungsideal des 19. Jh.s, das – so formulierte es F. G. MAIER – durch einen "naiven Realismus" gekennzeichnet gewesen sei, dem die Überzeugung zugrundegelegen habe, die historische Wirklichkeit könne unmittelbar sprachlich wiedergegeben, "abbildlich (mimetisch) gespiegelt" werden. Geschichte sei als in den Quellen aufzufindende und anschließend schriftlich zu fixierende Ereignissequenz, als Ansammlung von miteinander sinnvoll verbundenen Tatsachen aufgefaßt worden.[23] Die Etablierung der Geschichtswissenschaft als eigenständigen Studienfachs an europäischen Universitäten habe die Wahrnehmung der Historiographie als – im Gegensatz zur Literatur – ausschließlich tatsachenbezogener Textkategorie und des Historikers als "objektiven" Rekonstrukteurs der Vergangenheit verfestigt.[24]

Anknüpfend an J. G. Droysens zeitgenössische Zweifel an diesem Geschichtsschreibungsideal vertraten moderne Kritiker die Auffassung, daß die diffuse Totalität des Geschehens erst vom Historiker auszugsweise in die Form von zueinander in einem kausalen Verhältnis stehenden Ereignissen, die selbst bereits Konstrukte seien, gebracht werde. Dabei konzentrierte sich die Diskussion der letzten Jahrzehnte zunehmend auf das hier angesprochene komplexe Problem des Verhältnisses von vergangenem Geschehen und der Erzählung dieses Geschehens.[25] Zu den wesentlichen Ergeb-

---

[20] Eine umfassende Einführung in diese Diskussion gibt G. SCHOLZ-WILLIAMS: *Geschichte und die literarische Dimension: Narrativik und Historiographie in der anglo-amerikanischen Forschung der letzten Jahrzehnte. Ein Bericht.* In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 63 (1989), S. 315-392. S. auch J. RÜSEN: *Geschichtsschreibung als Theorieproblem der Geschichtswissenschaft. Skizze zum historischen Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion.* In: R. KOSELLECK, H. LUTZ und J. RÜSEN (Hrsg.): *Formen der Geschichtsschreibung.* München 1982 (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik. 4.), S. 14-35.

[21] SCHOLZ-WILLIAMS: *op. cit.* (Anm. 20), S. 318.

[22] *Ibid.*, S. 315.

[23] F. G. MAIER: *Der Historiker und die Texte.* In: Historische Zeitschrift 238 (1984), S. 86 ff.

[24] L. GOSSMAN: *History and Literature. Reproduction or Signification.* In: R. H. CANARY und H. KOZICKI (Hrsg.): *The Writing of History. Literary Form and Historical Understanding.* Madison 1978, S. 7. Zur Sonderbehandlung der Historiographie, die bis zum Ende des 18. Jh.s als literarische Gattung galt, s. auch L. ORR: *The Revenge of Literature: A History of History.* In: New Literary History 18 (1986), S. 1-22.

[25] Zu diesem Problem s. R. KOSELLECK und W. D. STEMPEL (Hrsg.): *Geschichte – Ereignis und Erzählung.* München 1973 (Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe. 5.); zu

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000042

nissen dieser Diskussion gehört wohl die Einsicht, daß Historiographie aufgrund ihres Erzählungscharakters als solche nicht von fiktionaler Literatur verschieden ist.[26] Durch die inhaltliche Gebundenheit an die Quellen bleibt der Darstellungsspielraum des Historiographen im Gegensatz zu dem des Literaten zwar begrenzt,[27] die Transformation vergangenen Geschehens in einen Text erfordert aber eine "fiktionale Matrix", mit deren Hilfe ausgewählte Elemente des vergangenen Geschehens – die "historischen Tatsachen" – in einen sinnvollen Zusammenhang gebracht werden.[28] Gerade die Geschichtswissenschaft des 19. Jh.s betrachtete jedoch Fiktion und Wirklichkeit als zwei scharf voneinander trennbare Bereiche und ordnete ihnen Literatur und Historiographie als ebenso scharf voneinander trennbare Textkategorien zu.[29] Während allerdings die europabezogene Geschichtswissenschaft diese Prämissen nicht erst in der "Geschichte-Literatur-Diskussion" einer kritischen Prüfung unterzog, bestimmte – wie nicht zuletzt die eingangs zitierten Beispiele erkennen lassen – ein von theoretischen Reflexionen unberührter "naiver Realismus" die wissenschaftliche Wahrnehmung indischer Geschichtsverarbeitung bis in die Gegenwart.

Eine Auseinandersetzung mit dem in Publikationen zur vorislamischen indischen Geschichtsschreibung angestellten Kulturvergleich läßt jedoch noch ein weiteres Defizit erkennen: das Vergessen – oder vielleicht sogar das Verdrängen – des europäischen Mittelalters und seiner Historiographie. Bereits 1924 schrieb H. GOETZ in einem Aufsatz über die *Stellung der indischen Chroniken im Rahmen der indischen Geschichte*:

> "Eine vergleichende Wertung europäischer und indischer Geschichtsschreibung darf nicht letztere mit Livius, Herodot oder Tacitus, noch mit unserer noch recht jungen historischen Kritik zusammenstellen ... Nur unsere spätantiken Kirchenhistoriker, unsere Mönchschroniken und mittelalterlichen Weltgeschichten dürfen neben die

---

Droysen besonders den Beitrag von H. R. JAUSS: *Geschichte der Kunst und Historie*, S. 175-210.

[26] L. O. MINK: *History and Fiction as Modes of Comprehension*. In: New Literary History 1 (1970), S. 543 ff.; A. O. ALDRIGE: *The Interplay of History and Literature*. In: Clio 11/3 (1982), S. 261-270. Einzelne Theoretiker gingen dabei so weit, Historiographie als "literarisches Kunstprodukt" zu bezeichnen: H. WHITE: *The Historical Text as Literary Artifact*. In: CANARY/KOZICKI: *op. cit.* (Anm. 24), S. 41-62. WHITEs Analyse herausragender historiographischer und geschichtsphilosophischer Texte des 19. Jh.s (*Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore 1973) hat unter den Diskussionsbeiträgen der letzten Jahrzehnte die wohl größte Beachtung erhalten.

[27] R. KOSELLECK: *Ereignis und Struktur*. In: KOSELLECK/STEMPEL: *op. cit.* (Anm. 25), S. 567.

[28] H. WHITE: *Die Fiktion der Darstellung des Faktischen*. In: DERS.: *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*. Stuttgart 1986 Sprache und Geschichte. 10.), S. 150.

[29] "Und so war der Traum von einem historischen Diskurs geboren, der aus nichts als faktengetreuen Aussagen über ein Gebiet von Ereignissen bestehen würde", *ibid.*, S. 147.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000043

indischen Werke gestellt werden. Wie ist aber dann das Bild?"[30]

In der Tat bestehen nicht nur grundlegende struktur- und kulturgeschichtliche Ähnlichkeiten des europäischen Mittelalters mit der in den Veröffentlichungen in der Regel betrachteten, ungefähr zeitgleichen Phase der indischen Geschichte,[31] sondern auch auffällige Übereinstimmungen in den negativen Aussagen über indische und europäische mittelalterliche Texte. Die Mediävistin G. SPIEGEL faßte die gängigen Urteile über europäische Historiographie des Mittelalters wie folgt zusammen:

> "In short, medieval historiography, by all critical odds, is inauthentic, unscientific, unreliable, ahistorical, irrational, borderline illiterate, and, worse yet, unprofessional."[32]

Angesichts solcher Übereinstimmungen liegt der Verdacht nahe, daß die Wahrnehmung der mittelalterlichen Literatur Indiens *und* Europas von demselben Überlegenheitsgefühl gegenüber fremden bzw. fremdgewordenen Kulturen beeinträchtigt wurde.[33] Der Sprung von Herodot zu Ranke läßt vermuten, daß mittelalterliche Werke nicht in das von Geschichtswissenschaft und Indologie entworfene Bild der stets tatsachenorientierten und kritisch analysierenden europäischen Geschichtsschreibungstradition paßten und daher bei der Betrachtung Indiens weitgehend "ausgeblendet" wurden. Der Vergleich mit griechischer und römischer Historiographie verweist zudem auf die nahezu uneingeschränkte Verehrung der Antike, die bis weit in das 20. Jh. hinein eine "klassizistische Rezeptionsbarriere" auch im Hinblick auf die Literatur des europäischen Mittelalters aufrechterhielt.[34] Dabei hätte gerade die Beschäftigung mit der Historiographiegeschichte dieser Epoche zu der Erkenntnis führen können, daß weder ein um göttliche Interventionen, Wunder und vergleichbare Phänomene erweiterter Wirklichkeitsbegriff noch zweckhafte Geschichtsfiktion noch fehlende Quellenkritik indienspezifisch sind.

Vielmehr ähnelt die für europäische mittelalterliche Geschichtsschreibung charakteristische Auffassung historischer Realität, in der "Visionen, Wunder und Eingriffe Gottes als wichtige Bestandteile" fungierten[35] – so unterschiedlich die zugrunde-

---

[30] H. GOETZ: *Die Stellung der indischen Chroniken im Rahmen der indischen Geschichte*. In: Zeitschrift für Buddhismus 6 (1924), S. 159.

[31] Dazu ausführlich H. KULKE: *Gibt es ein indisches Mittelalter?* In: Saeculum 33 (1982), S. 221-239.

[32] G. SPIEGEL: *Genealogy: Form and Function in Medieval Historical Narrative*. In: History and Theory 22 (1983), S. 43 f.

[33] Speziell zur deutschen Mittelalter-Wahrnehmung s. auch G. ALTHOFF (Hrsg.): *Die Deutschen und ihr Mittelalter. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter*. Darmstadt 1992 (Ausblicke. Essays und Analysen zu Geschichte und Politik).

[34] H. R. JAUSS: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur*. In: DERS.: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976*. München 1977, S. 13.

[35] G. SCHOEBE: *Was gilt im Mittelalter als geschichtliche Wirklichkeit? Ein Versuch zur "Kirchengeschichte" des Beda venerabilis*. In: O. BRUNNER, H. KELLENBENZ, E. MASCHKE und W. ZORN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000044

liegenden religiösen Vorstellungen sind –, dem Wirklichkeitsverständnis zeitgenössischer indischer Autoren. Dasselbe gilt für den Wahrheitsbegriff dieser Epoche, in der, so der Mediävist F. J. SCHMALE, ein "ungeheueres Vertrauen gegenüber allem Geschriebenen" bestand und alles schriftlich Überlieferte als wahr galt.[36] Gerade vor dem Hintergrund der im Mittelalter so zahlreichen Fälschungen wird deutlich, wie wenig ein modernes Wahrheitskonzept dem zeitgenössischen Denken gerecht wird.[37] SCHMALE stellte zwar fest, daß in mittelalterlichen historiographischen Werken bewußte Abweichungen von der historischen Wahrheit nachweisbar seien, so daß in manchen Fällen sogar von einer "zweckhaften Beliebigkeit im Umgang mit res gestae" gesprochen werden müsse,[38] warnte jedoch vor der unreflektierten Anwendung eines modernen Wahrheitsbegriffs:

> "Was uns als Abweichung von der Wahrheit erscheint, in unseren Augen im Widerspruch zur Wahrheit – oder zur uns interessierenden Wahrheit! – steht, ist im Mittelalter offenbar weder Abweichung noch Widerspruch, sondern methodisches Erfordernis der Geschichtsschreibung oder liegt darin begründet, daß diese einen moralischen Zweck hat."[39]

Ebensowenig wie in mittelalterlicher europäischer Historiographie treten entsprechend auch in indischen Geschichtstexten fingierte Elemente um ihrer selbst willen auf: Zur didaktischen Intention der Autoren kommt gerade in Indien die Legitimations- und nicht zuletzt die Unterhaltungsfunktion vieler Texte.[40] Moderne Idealvorstellungen von "objektiver" Vergangenheitsrekonstruktion sind daher für ihr Verständnis wenig

---

(Hrsg.): *Festschrift Hermann Aubin*. Wiesbaden 1965, S. 632.

[36] F. J. SCHMALE: *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung*. Darmstadt ²1993, S. 74. S. dazu auch S. FLEISCHMAN: *On the Representation of History and Fiction in the Middle Ages*. In: History and Theory 22 (1983), bes. S. 305.

[37] S. hierzu H. FUHRMANN: *Die Fälschungen im Mittelalter. Überlegungen zum mittelalterlichen Wahrheitsbegriff*. In: Historische Zeitschrift 197 (1963), S. 529-554, 580-601, und F. J. SCHMALE: *Fälschungen in der Geschichtsschreibung*. In: *Fälschungen im Mittelalter*. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica, München, 16.-19.9.1986, Teil 1: *Kongreßdaten und Festvorträge: Literatur und Fälschung*. Hannover 1988 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica. 33,I.), S. 121-132.

[38] *Ibid.*, S. 128.

[39] *Ibid.*, S. 131.

[40] Zur Legitimationsfunktion indischer Historiographie s. außer STEIN: *op. cit.* (Anm. 18) auch H. KULKE: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbild im hinduistischen Mittelalter*. In: Saeculum 30/1 (1979), S. 106; DERS.: *Jagannātha-Kult und Gajapati-Königtum. Ein Beitrag zur Geschichte religiöser Legitimation hinduistischer Herrscher*. Wiesbaden 1979 (Schriftenreihe des Südasieninstituts der Universität Heidelberg. 23.), S. 117 ff., und DERS.: *Geschichtsschreibung als Heilung eines Traditionsbruches? Überlegungen zu spätmittelalterlichen Chroniken Südasiens* (Vortrag, gehalten auf dem 37. Historikertag in Bamberg 1988), S. 6 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000045

hilfreich.[41]

Die vertrauensvolle Übernahme von Informationen und ganzen Passagen aus älteren Werken, bei der innere Widersprüche, die sich aus der Kompilation verschiedener Vorlagen ergaben, einfach bestehen gelassen wurden,[42] verweist schließlich auf die Tatsache, daß die Methoden der Quellenkritik mittelalterlichen Historiographen in Europa "noch nicht einmal als elementare Denkkategorie" bekannt waren.[43] Nichts anderes gilt für ihre indischen Zeitgenossen;[44] der wiederholt geäußerte Vorwurf, sie übernähmen tradiertes Material "unkritisch", läuft also ins Leere.

Ein Blick in die Entstehungsgeschichte der modernen europäischen Geschichtswissenschaft zeigt zudem, daß die Entwicklung einer "kritischen" Historiographie erst in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s unter dem Einfluß der Aufklärung gleichzeitig mit einer "zunehmenden Professionalisierung" der Beschäftigung mit Geschichte einsetzte.[45] Sie ermöglichte es, den Menschen als "Subjekt der Geschichte" zu sehen und "bewußter als bisher vergangene Erfahrungen und die reflektierte Deutung dieser Erfahrungen" miteinander zu verbinden.[46] Zugleich trat erst im ausklingenden 18. Jh. die traditionell belehrende Funktion der Historiographie hinter eine das Verständnis der Vergangenheit und ihres Bezugs zur Gegenwart vermittelnde Zweckbestimmung zurück.[47] Die Suche nach "kritischer" und "objektiver" Historiographie im Mittelalter erweist sich daher als ebenso anachronistisch wie die Vergleiche mittelalterlicher mit antiken Autoren – dieses gilt für Indien und Europa gleichermaßen.

An den in der Sekundärliteratur so stereotyp wiederkehrenden Negativurteilen über vorislamische indische Geschichtsschreibung ist ablesbar, wie stark ihre Alterität empfunden wurde und wird. Anders als in der mit Europa befaßten Mediävistik scheinen aus dem Wissen um die erhebliche zeitliche und kulturelle Distanz zu den untersuchten Texten in der indienbezogenen Forschung allerdings bisher nur selten Konsequenzen gezogen worden zu sein: Moderne Konzepte und Definitionen werden immer

---

[41] S. dazu u.a. F. GRAUS: *Funktionen der spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung*. In: H. PATZE (Hrsg.): *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter*. Sigmaringen 1987 (Vorträge und Forschungen. 31.), bes. S. 18 ff.

[42] SCHMALE: *op. cit.* (Anm. 36), S. 74 ff.

[43] G. MELVILLE: *Kompilation, Fiktion und Diskurs. Aspekte zur heuristischen Methode der mittelalterlichen Geschichtsschreiber*. In: C. MEIER und J. RÜSEN (Hrsg.): *Historische Methode*. München 1988, (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik .5.), S. 135.

[44] S. hierzu u.a. P. HACKER: *Zur Methode der geschichtlichen Erforschung der anonymen Sanskritliteratur des Hinduismus*. In: ZDMG 11 (1961), bes. S. 489 f.

[45] H. E. BÖDEKER, G. G. IGGERS, J. B. KNUDSEN und P. H. REILL (Hrsg.): *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*. Göttingen 1986 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. 81.), Einleitung, S. 10 f.

[46] *Ibid.*, S. 14 f.

[47] *Ibid.*, S. 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000046

noch weitgehend unreflektiert übertragen; die Standortgebundenheit der eigenen Wahrnehmung bleibt uneingestanden. Die Suche nach vertrauten Strukturen in verschiedenen Formen indischer Geschichtsverarbeitung und die Rückschlüsse "von sich auf andere" behindern eine kulturvergleichende Betrachtung, die das Spezifische indischen Geschichtsdenkens erkennen ließe.

Nicht geleugnet werden sollen hier die erheblichen – insbesondere quantitativen – Unterschiede zwischen europäischen und indischen Historiographie-Traditionen. Es geht vielmehr darum, überkommene Urteile auf ihre theoretische "Brauchbarkeit" hin zu überprüfen und der Alterität der indischen Tradition konzeptionell und begrifflich Rechnung zu tragen. Ein erster Schritt in diese Richtung ist die Arbeit einer von dem Geschichtstheoretiker J. RÜSEN initiierten Forschungsgruppe, die im akademischen Jahr 1994/95 am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld Geschichtsbewußtsein im interkulturellen Vergleich untersuchte. Ausgehend von der Feststellung, daß es "ein Defizit an systematisch angelegten und theoretisch reflektierten Kulturvergleichen"[48] gebe, sollte im Bielefelder Projekt auf der Basis eines "theorieförmigen Parameter" u.a. "nach der kulturspezifischen Erfüllung einer – theoretisch explizierten – allgemein-menschlichen Erinnerungsarbeit gefragt werden"[49]. Nicht zuletzt aufgrund eines Mangels an entsprechenden Vorarbeiten standen außereuropäische Kulturen jedoch – ähnlich wie bereits in früheren Diskussionen über vergleichbare Themenkomplexe – eher am Rande der Untersuchungen. Gerade diese Tatsache führt vor Augen, wie notwendig eine deutlich stärkere Beteiligung der mit Indien befaßten Forschung an interdisziplinären und speziell an theoretischen Diskussionen ist.

---

[48] J. RÜSEN: *Konzept einer Forschungsgruppe zum Thema "Historische Sinnbildung. Interdisziplinäre Untersuchungen zur Struktur, Logik und Funktion des Geschichtsbewußtseins im interkulturellen Vergleich"*. Bielefeld 1994, S. 8.

[49] *Ibid.*, S. 13. Eine Veröffentlichung der Ergebnisse dieser Untersuchungen steht noch aus.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000047

Kolonialisten und Islamgelehrte im 18. und 19. Jh.

Von JAMAL MALIK, Bonn/Bamberg

Die Eroberung Südasiens ist nicht einer weitsichtigen und wirkungsvollen Kolonialpolitik der Ostindischen Handelskompanie (*EIC*) zuzuschreiben. Das koloniale Engagement, welches im Laufe der Zeit die mogulische Reichseinheit wiederherstellen wollte, richtete sich meist nach den momentanen Bedingungen und war daher oft widersprüchlich. Eine erfolgversprechende koloniale Expansion war jedoch ohne aktive Unterstützung indischer Kräfte und vor allem ohne Landeskenntnisse überhaupt nicht denkbar. Bei diesem Wissenstransfer kam es gezwungenermaßen zu verschiedensten Projektionen, Irrtümern und Mißverständnissen. So auch im Falle der wohlbekannten kolonialen Kritik am Orient, eine Kritik, welche die Beziehungen zwischen Kolonialisten und Kolonialisierten – zwischen "Subjekt" und "Objekt" – bis in die Gegenwart prägt.

Ich will versuchen, dieses Bild vom Dominanz-Abhängigkeits-Verhältnis zwischen Kolonialisten und Kolonialisierten zu hinterfragen und einige gängige Geschichtsinterpretationen in Zweifel zu ziehen: handelte es sich nicht eher um eine Beziehung zwischen gleichwertigen Gegenüber, die sich gegenseitig wahrnahmen, abgrenzten, sich und den anderen identifizierten und natürlich auch in einem Diskurs standen? Wechselseitige Beziehungen also, die Austausch voraussetzten, und die sich erst allmählich in ein einseitiges Dominanz-Verhältnis umwandelten. Diese Dynamik läßt sich paradigmatisch anhand der Interaktion zwischen Kolonialherren und einheimischen Würdenträgern darstellen.

Die einheimischen Informanten

Kurioserweise waren Repräsentanten der *EIC* noch bis etwa 1780 indischer Sprachen kaum mächtig, und nur bruchstückhaft verfügten sie über Informationen zur dortigen Sozialstruktur. Bis etwa 1750 bestanden außer Handelskontakten kaum Beziehungen zwischen Engländern und Indern im Hinterland. Das Leben der englischen Händler spielte sich in *mufaṣṣils* ("mercantile settlements") ab. Kulturelle Unterschiede wurden zwar wahrgenommen, auch gab es Ignoranz und Vorurteile, aber rassistische Gefühle oder die Idee einer indischen Unterlegenheit bestanden kaum. Im Gegenteil, die Engländer zeigten größten Respekt gegenüber den Einheimischen. Diese Phase der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000048

Kulturberührung[1] war daher geprägt von begrenzten Begegnungen, wobei Ungewißheit, Angst und Neugier und die Faszinationskraft archaischer Kultur bedeutsam waren: der "edle Wilde" war im Begriff geboren zu werden.

Als das europäische Wirtschaftsinteresse an Indien Ende des 18. Jh.s zunahm, wuchsen auch die gegenseitigen gesellschaftlichen Kontakte. Im Zuge der zahlreichen nach Indien strömenden Europäer änderte sich freilich die gegenseitige Wahrnehmung: die Neuankömmlinge forderten in ihrer neuen Heimat englische und infolgedessen imperiale Manieren, denn allmählich konnten hohe Posten in der kolonialen Administration bald nur noch von Immigranten aus England besetzt werden. Diese Phase des *Kulturkontakts* spiegelte sich u. a. wider in den Maßnahmen Cornwallis (etwa ab 1790), der nun prinzipiell jedem Inder Korruption unterstellte.[2]

Diese Identitätszuweisung durch die Kolonialisten – den signifikanten Anderen – wurde von der Einsicht begleitet, daß indische Führerpersönlichkeiten benötigt wurden, die Zugang zur einheimischen Gesellschaft garantierten. Die Rekrutierung lokaler Kräfte auf den mittleren und unteren Rängen schuf allerdings das Bild eines unterlegenen Kollektiv-Inders, der mittelfristig europäischer Patronage bedürfe. Diese Objektivierung der bodenständigen Bevölkerung war mitunter darin begründet, daß ohne ihre Beihilfe, Unterstützung und Leitung die Fremden weiterhin fremd blieben und hilflos. Dieser Erfahrung der Hilflosigkeit und Unterlegenheit wurde durch europäisches Überlegenheitsgebaren entgegengewirkt.

Die einheimischen Informanten gehörten in der Regel höheren Gesellschaftsschichten an; sie kannten sich in den verschiedenen Sphären der mogulischen Verwaltung aus und legten darüberhinaus eine gewisse Bereitschaft und Fähigkeit der Verständigung mit Machthabern an den Tag, wie z.B. Funktionseliten und aufstrebende Händlergemeinden. Sie waren die Informationsquellen für indische Herrscher gewesen, und sie boten ihre Kenntnisse nun den Kolonialisten an, die ihre Informationen dankbar und wißbegierig aufnahmen. Damit sank aber der soziale Status der Inder – von *ašrāf* (muslimischer Adel) der indigenen Gesellschaft zu *arḏāl* der europäischen.

Die vielfältigen Angaben der Informanten stellten die Europäer bald in einen wissenschaftlichen Rahmen: linguistische Ausarbeitungen, Orientalistik, demographische Erhebungen. In England hatte der Staat ja seine Macht unter Verwendung wissenschaftlicher Ergebnisse behaupten können. Indien bot sich nun als Projektionsfläche an: Bezogen sich demographische Datensammlungen im kolonialen Mutterland allerdings eher auf Besitz- und Berufsverhältnisse, so wurde die indische Bevölkerung auch nach Rassen und Religionen klassifiziert. Dieser "orientalistische Empirizismus"

---

[1] Dies ist die erste der vier idealtypischen Phasen kultureller Begegnung laut URS BITTERLI. Sie erstreckt sich etwa von 1750 bis 1790, gefolgt von der Phase des Kulturkontaktes (etwa 1790-1830), des Kulturzusammenstoßes (etwa 1830-1860) und der Kulturassimilation (etwa 1860-1900). Vgl. dazu U. BITTERLI: *Die "Wilden" und die "Zivilisierten"; Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäischen-überseeischen Begegnung*. München 1976, erw. Auflage München 1991.

[2] Vgl. P. SPEAR: *The Nabobs: A Study of the Social Life of the English in Eighteenth Century India*. London 1963.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000049

(D. Ludden) war für Reformen und vor allem für Kontrolle notwendig. Er schuf auch neue Identitäten, die dem signifikanten Anderen entgegenstanden, und er half, die koloniale Situation in einer Weise zu übersetzen, daß das "Andere" zu Hause verständlich wurde.[3]

Der islamische Diskurs und die Islamgelehrten

Für die Durchsetzung kolonialer Interessen war aber auch die Kenntnis des zeitgenössischen Diskurses notwendig. Dazu wiederum bedurfte es der Unterstützung von einheimischen Islamgelehrten, denen eine bedeutsame Vermittlerposition erwachsen sollte.

Dieser Diskurs ist gegenwärtig noch schwer rekonstruierbar. Sein wichtiger Bestandteil war jedoch die Kritik gegenwärtiger Reformer – Pietisten – an ihrer eigenen (i.e. islamischen) Gesellschaft, ähnlich wie in anderen Regionen der islamischen Welt im Zeitalter der Auflösung der Imperien. Ein Zentrum pietistischer Ideen waren die Hadithschulen in Mekka und Medina.[4]

Die Forderungen nach Abschaffung volksreligiöser Riten und individueller und selbständiger Aneignung der Gottesbotschaft durch den Offenbarungstext deuten auf Selbstbefreiung von unmittelbarer Autoritätsbindung und auf eigenmächtige Rekonstruktion der islamischen Gemeinde hin (*iǧtihād*) – mit Verweis auf die früh-muhammadanische Zeit. Diese Ansicht stand der traditionsgebundenen Befolgung des (staatlichen) Gesetzes und damit Autoritätsbindung (*taqlīd*) entgegen.[5] Ein bedeutender Vertreter dieser Pietisten war ja Šāh Walī Allāh (gest. 1762) gewesen.

Analog zur Forderung nach *iǧtihād* scheinen die theoretischen Ausarbeitungen zur *ṭarīqa Muḥammadīya* den Menschen zum einzig Handelnden, zum Zentrum des Universums zu erheben. In diesem ethischen Konzept weicht die mystische Entwerdung in Gott (*fanāʾ fi 'llāh*) gleichsam der Entwerdung im mystischen Führer (*fanāʾ fi 'š-šaiḫ*); "mystische Frömmigkeit" wird gewissermaßen durch "Propheten-" oder "Tatfrömmigkeit" ersetzt.[6] Der Mensch allein sollte sozusagen mit eigenen Händen für sich eine neue Ordnung schaffen. Und wie schon die Begriffe *tarīqa Muhammadīya* und "Prophetenfrömmigkeit" einschließen, war die Stellung des Propheten zentral, ganz übereinstimmend mit dem Wiederaufkommen der Hadithstudien; gefordert war

---

[3] Siehe die Beiträge in C. A. BRECKENRIDGE/ P. VAN DER VEER (eds.): *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Philadelphia 1993; M. H. FISHER: *Indirect Rule in India: Residents and the Residency System 1764-1857*. New Delhi: Oxford University Press 1991; B. COHN: *The Command of Language and the Language of Command*. In: RANAJIT GUHA (ed.): *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press 1985, S. 276 ff.

[4] Dabei meine ich nicht ein "islamisches" Zentrum in Arabien, das alle weiteren Strömungen einseitig geprägt hätte.

[5] Vgl. R. SCHULZE: *Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert; Versuch einer historiographischen Kritik*. In: WI 30 (1990), S. 140-159; vgl. kritisch R. S. O'FAHEY/ B. RADTKE: *Neo-Sufism Reconsidered*. In: Der Islam 70 (1993), S. 52-87.

[6] Vgl. A. SCHIMMEL: *Mystische Dimensionen im Islam. Die Geschichte des Sufitums*. München ²1992, S. 288 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000050

eine "Sunnatisierung des Lebens". Interessanterweise wurde jetzt auch weitgehend die traditionell anerkannte Überliefererkette gekürzt. Ḫiḍr spielte nun sozusagen die Rolle des Jokers: Durch seine Initiation war eine schnelle und effektive Verbindung zum Propheten, dem perfekten Menschen, möglich (Identität zwischen *insān kāmil* und Mensch). Ein bekannter Vertreter dieser Richtung war Mīr Dard (gest. 1785) aus Delhi.

Zweifel und Skepsis waren wichtige Voraussetzungen für das neue Weltbild und für ein beginnendes Bewußtsein von der Gleichheit aller Menschen. Ausdruck fand dies vornehmlich in der Poesie, insbesondere aber in Urdu, das nun seinen Siegeszug antrat und den kulturellen Emanzipationsprozeß von den traditionellen Kultursprachen – Persisch und Arabisch – ideell, sprachlich und gesellschaftlich zum Ausdruck brachte.

Die neuen Ideen fanden vorzugsweise in Städten unter den neuen Handwerkervereinigungen und Händlergruppen Resonanz, die sich im Zuge der Krise des Mogulreiches hatten etablieren können. Man traf sich in eigens dafür bestimmte Räumen, den *mušāʿira* und *maǧālis*, die durchaus bürgerliche Ideale zu repräsentieren scheinen. Demgegenüber lehnte der Großteil der Funktionselite die vorgetragenen Reformpostulate und deren Institutionen ab. Er folgte der traditionellen Vorstellung des *taqlīd* und dem Lehrkanon, der unter dem Namen *dars-e niẓāmī* bekannt wurde und der wohl eher auf die Herrschaftslegitimation der Territorialstaaten des 18. Jh.s ausgerichtet war.

Voraussetzung für diese Reformdebatte, die einen Großteil der islamischen Welt ergriff – selbst Schiiten nahmen daran teil –, war aber die Kritik an der eigenen traditionalistischen Vergangenheit und "unislamischen" Gegenwart. Es ist daher durchaus plausibel, daß dieser indigene Diskurs den Ausgangspunkt bildete für die koloniale Rezeption der indischen Gesellschaft – des Gegenübers; und es ist sogar anzunehmen, daß die Kolonialherren die ihm innewohnende Kritik wenn nicht ganz, so doch in Teilen bereitwillig übernahmen; schließlich waren ihnen pietistische Postulate aus England geläufig (Unitarier, Deisten). Die Debatten zeitgenössischer Islamgelehrter entsprachen also durchaus kolonialen Vorstellungen.[7] Indische Pietisten (z.B. muslimische Naqšbandīs und hinduistische Ramanandīs) – vornehmlich unter den aufstrebenden Händlergruppen zu finden – standen europäischen Kolonialisten, die nach geeigneten Handelspartnern suchten, wohl näher als traditionalistische und "obskurantistische" Heiligenverehrer. Der Zugang zu diesem Diskurs ermöglichte den *Kulturkontakt*.

Wie aus den Quellen einiger Islamgelehrter – hier besonders *fatāwā* und *malfūẓāt* – hervorgeht, waren britische Beamte in Delhi solchen reformorientierten Gelehrten und Sufis sogar zutiefst zugeneigt; ja sie machten ihnen ihre Aufwartung, ließen sich von ihnen in Religionsfragen belehren, ernannten sie zu Privatlehrern ihrer Kinder oder studierten gar selbst bei ihnen; so im Falle des Reformtheologen Šāh ʿAbd al-ʿAzīz (1746–1824), der die Tradition seines Vaters Šāh Walī Allāh fortsetzte. Es ist anzunehmen, daß Verständigung und Informationsfluß zwischen Kolonialherren und

---

[7] Zu einigen Auffassungen früher Kolonialisten siehe E. STOKES: *The English Utilitarians and India*. Delhi ³1992.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000051

Pietisten aufgrund gemeinsamer Reforminteressen und wahrscheinlich auch wegen eines gemeinsamen Vokabulars oder gemeinsamen semantischen Haushaltes kultiviert werden konnten. Denn Anfang des 19. Jh.s wurde z.B. die "Auslegung und Aneignung traditioneller indischer Begriffe als Mittel der Verkündigung des Christentums (die es schon in Südindien gegeben hatte; J. M.) ... nunmehr in erweitertem Rahmen von einer Gruppe von Praktikern und Theoretikern der Mission und der Kolonisierung wieder aufgenommen."[8]

Die Zusammenarbeit kannte kaum Grenzen: Als die Briten 1803 Delhi besetzten und den greisen und blinden Mogulkaiser zu ihrem Pensionär machten, erließ Šāh ʿAbd al-ʿAzīz eine *fatwā*, demgemäß Indien *dār al-ḥarb* sei. Diese vielzitierte *fatwā* diente späteren Reformbewegungen als Grundlage für ihren politischen Aktivismus. Sie bedeutete jedoch nicht, daß zum *ǧihād* oder zur *hiǧra* aufgerufen wurde. In dieser wie auch in seinen anderen *fatāwā* aus dieser Zeit ging es eindeutig darum, die wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen – d.h. britischen Eroberern – zu legitimieren.[9] Šāh ʿAbd al-ʿAzīz kann daher als wichtiger Vermittler dieser Zeit gesehen werden, und seine Rechtsgutachten sind *integrationistische* Versuche, Zugang zum Herrschaftsbereich zu finden und gleichzeitig Handel, Geldgeschäfte, Rechtsprechung islamisch legitimiert fortzuführen.

Dieser inner-islamische Diskurs förderte wiederum koloniale Vorstöße: Kolonialbeamte schlossen ihrerseits aus der besagten *fatwā*, daß im *dār al-ḥarb* die Einführung britischen Rechts sinnvoll und notwendig sei, denn Muslime würden im *dār al-ḥarb* das Herrscherrecht anerkennen. Daher sammelten sie entsprechende *fatāwā* (*dār al-ḥarb*), ließen auch solche speziell anfertigen und veröffentlichten diese. Auf diese Weise wurde die Einführung des britischen Rechtswesens, die für die weitere koloniale Durchdringung nötig war, wesentlich erleichtert.

Andere städtische islamische Würdenträger – Ulama und Sufis – vertraten eher *isolationistische* Positionen und lehnten jede Art der Interaktion mit Europäern ab. Sie bemühten sich um städtische Handwerkergruppen, u. a. Weber, die unter der kolonialen Ökonomie litten, und führten sie in gildenähnlichen Organisationen zusammen. Auf diese Weise stärkten sie die Sufigemeinschaften, wie z.B. einen Zweig des Naqšbandī-Ordens in Delhi.[10] Ein Wissenstransfer durch sie war nicht unmittelbar möglich.

Demgegenüber gab es rege Kontakte zwischen Kolonialherren und Vertretern der aufstrebenden Ordensgemeinschaft namens Ṭarīqa Muḥammadīya – zu unterscheiden vom ethischen Konzept des 18. Jahrhunderts. Ähnlich wie viele andere zeitgenössische "Muhammadanische Pfade" in Teilen Afrikas, in Zentralasien und im Hijaz trat auch sie weiterhin für eine Säuberung des Islam von sogenannten unislamischen Elementen

---

[8] W. HALBFASS: *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel/ Stuttgart 1981, S. 66.

[9] Vgl. Šāh ʿAbd al-ʿAzīz: *Fatāwā-ye ʿAzīzīya*. Karāčī: Saʿīd Kampanī 1412 H. (reprint), S. 581-586.

[10] Vgl. J. MALIK: *Islamic Institutions and Infrastructure in Shâhjahânâbâd*. In: E. EHLERS/ TH. KRAFFT (eds.): *Shâhjahânâbâd/ Old Delhi; Tradition and Colonial Change*. Stuttgart 1993, S. 43-64.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000052

ein. Ihre Protagonisten griffen dabei auf die eigenen Reformtraditionen des 18. Jh.s zurück, gehörten meist der weitvernetzten städtischen Naqšbandīya an und waren oft im antikolonialen Kampf aktiv. In Indien waren es meist Anhänger des Šāh ʿAbd al-ʿAzīz, dessen obengenannte *fatwā* sie als *ǧihād*-Aufruf interpretierten. Ihr *ǧihād* richtete sich aber zunächst gar nicht gegen die Briten, sondern gegen die Sikhs, die sich seit dem Niedergang des mogulischen Großreiches im Punjab stabilisiert hatten und die den Muslimen dieser Region das Ausüben ihrer Riten untersagten. Neuere Erkenntnisse legen nahe, daß die Ṭarīqa Muḥammadīya durchaus unter dem Schutz der Briten handelte, um die widerspenstigen Sikhs zu schwächen, die von den Kolonialherren bald darauf besiegt wurden.

Später – ab Mitte des 19. Jh.s, als die Ṭarīqa Muḥammadīya sich auch gegen die britische Vormacht wandte – wurde sie von Europäern fälschlicherweise mit der arabischen puritanischen Bewegung des 18. Jahrhunderts, der Wahhābīya, identifiziert. Diese irrtümliche Identifikation gründete einmal in ihrer weitverbreiteten Unwissenheit, dann aber auch in der Angst vor einer panislamischen militanten antikolonialen Bewegung, wie dies aus der *littérature de surveillance* hervorgeht.[11]

Auch können die Behauptungen der kolonialen Historiographie und infolgedessen die indischer Nationalisten in Frage gestellt werden, der Auszug (*hiǧra*) der Ṭarīqa Muḥammadīya aus Delhi in das Stammesgebiet im Nordwesten 1824 ginge auf Šāh ʿAbd al-ʿAzīz' *fatwā* von 1803 zurück und sei Ausdruck nationalistischer Bestrebungen. Dieser hatte aber eindeutig nicht zum *ǧihād* und auch nicht zur *hiǧra* nach *dār al-islām* aufgerufen. Die *hiǧra* scheint vielmehr auf die Debatten mit einem Traditionalisten zurückzugehen, der schon seit 1815 im britischen Dienst stand, einer anderen Mystik- und Wissenschaftstradition angehörte und der noch im Aufstand von 1857 eine wichtige Rolle spielen sollte: Faẓl-e Ḥaqq Ḫairābādī (s. u.). Gegenstand der Debatten war eine Streitschrift der Ṭarīqa Muḥammadīya namens *Taqwiyat al-ʾimān* – "Die Stärkung des Glaubens" – (Aug. 1824), die große Unruhe in der islamischen Öffentlichkeit stiftete. In dieser Schrift legte der Autor großen Wert auf Traditionswissenschaften und lehnte jede Form von Heiligenverehrung radikal ab. Dies war aber nicht neu. Neu war, daß er die gängige Prophetologie angriff: das Siegel des Prophetentums (*ḫatm al-anbīyāʾ*) sei reproduzierbar (*imkān-e nazīr*). Faẓl-e Ḥaqq Ḫairābādī sah darin eine *fitna* und veranlaßte auf Betreiben seiner Arbeitgeber um des sozialen Friedens willen den Ausschluß der Führer der Ṭarīqa Muḥammadīya aus Delhi.

Gerade so wie die christlichen Missionare, denen ab 1813 offiziell öffentliches Predigen gestattet worden war,[12] nutzte die Ṭarīqa Muḥammadīya das aufkommende Druckereiwesen. Auf diese Weise verbreitete sie ihre Botschaften vom reinen Islam schnell in lokalen Sprachen. Die neuen Medien unterstützten so das Entstehen einer

---

[11] Vgl. die bibliographischen Angaben in R. S. O'FAHEY/ B. RADTKE: *op. cit.* (Anm. 5).

[12] Zwar betrachteten einige Vertreter der *EIC* den Missionseifer christlicher Zeloten im 18. Jahrhundert mit Skepsis, mußten aber wegen eines Parlamentsbeschlusses aus dem Jahre 1813 (*East India Company's Charter*) den Missionaren ihr Hoheitsgebiet freigeben. Vgl. A. A. POWELL: *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India*. London 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000053

diversifizierten islamischen Öffentlichkeit, deren Spektren miteinander konkurrierten (B. Andersons "imagined communities") und die sich zunehmend alphabetisierten und bald nationalistisch in Aktion traten. Diese emanzipatorische Entwicklung widersprach jedoch dem kolonialen Interesse. Daher sollte eine "Traditionalisierung"[13] Indiens eine weitere Eigenentwicklung verhindern und die koloniale Durchdringung erleichtern. Sie baute auf dem indigenen Diskurs auf.

Die Traditionalisierung Indiens

Diese "Traditionalisierung" war Ergebnis der "wissenschaftlichen" Beschäftigung mit der neuen Region und der Rezeption, ja womöglich sogar selektiven Übernahme des Gedankengutes indischer Pietisten. Denn lagen all die vielfältigen Informationen *von* und *über* Indien einmal vor, konnten sie von den Kolonialherren im Lichte der Reformpostulate klassifiziert und analysiert werden. Auszählung, Essentialisierung und Aneignung der sozialen Landschaft dienten allein dem aufkommenden kolonialen Utilitarismus. Dabei entstand auch eine epistemologische Hierarchie: Indien wurde zum Gegenpol des erleuchteten, aufgeklärten Europa: ein obskurantistisches, romantisches und vor allem auf ewig defizitäres Indien, das Raum bot für Projektionen, Sehnsüchte und Traumata.[14]

Die vorliegenden empirischen Daten und Informationen plus dem Wissen vom indigenen Diskurs bildeten die Grundlage der folgenden kolonialen Kritik, die rasch zu einem umfassenden intellektuellen Angriff auf den Orient weiterentwickelt wurde. Absicht war, die europäische Vorherrschaft wissenschaftlich zu legitimieren und die Vorstellungen von "Modernisierung" durchzusetzen. Die "Wilden" sollten also zivilisiert werden.[15] Ich behaupte daher, daß der koloniale Diskurs und seine Deutung vom Orient und speziell vom Islam an schon vorhandene indigene Sichtweisen und Bewertungen anknüpfte. Die Europäer waren deshalb nicht unverzichtbare Katalysatoren für "Entwicklung" und "Modernisierung", das dynamische Moment war schon vorhanden und greifbar. Von daher ist die Rollenverteilung zwischen Kolonialisierern und Kolonialisierten (die Subjekt-Objekt-Rolle) nicht so eindeutig wie bislang behauptet. Wir können nicht länger auf der Meinung beharren, daß Europa expandierte, während der Orient lediglich reagierte.[16]

Aus dieser These ergeben sich weitere Fragen: Verlief die koloniale Wahrnehmung in anderen Regionen des Orients zeitgleich und in ähnlicher Abfolge, oder war Indien in dieser Hinsicht einzigartig?[17] Wurde der indigene Diskurs nur dort oder zumindest

---

[13] Vgl. C. A. BAYLY: *Indian Society and the Making of the British Empire*. Cambridge ²1990, S. 155 ff.

[14] Siehe HALBFASS: *op. cit.* (Anm. 8), S. 75 ff.

[15] Das Konstrukt des rückständigen Orients war schon für die europäische Aufklärung von großer Bedeutung gewesen. Vgl. die hervorragende Analyse von U. BITTERLI: *op. cit.* (Anm. 1).

[16] Siehe dazu H. L. WESSELING (ed.): *Expansion and Reaction. Essays on European Expansion and Reaction in Asia and Africa*. Leiden 1978.

[17] Die Vorstellung, Indien sei die einzigartige und ursprüngliche Kulturregion, hat für Europäer eine lange Tradition; vgl. HALBFASS: *op. cit.* (Anm. 8).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000054

zuerst dort rezipiert, angeeignet, umgewertet und dann übertragen? Falls dies zuträfe, dann mußte diese koloniale Rezeption besonders heftig sein; schließlich wurde Indien ja zum europäischen *alter ego* par excellence stilisiert. Und nur eine überspitzte Kritik konnte einer Prototypisierung dienen, um dann auf andere orientalische Regionen nuanciert angewandt zu werden.

Modernisierung Indiens

Die "Traditionalisierung" war also programmatisch und entsprach dem viktorianischen Geist, der eben das stagnante, in Kasten, Religionen und Ethnien unterteilte – kurzum traditionelle – Indien zu modernisieren anhub. Im Zuge dessen verhärtete sich das nun entstandene "kommunalistische" Gedankengut, denn die Europäer definierten Gruppenidentitäten (*communitas*) jetzt primär aufgrund religiöser Zugehörigkeit. Damit begründeten sie ihre Ethnifizierungspolitik, die auf "wissenschaftlichen" Befunden basierte und tiefe Wurzeln schlagen sollte. Revolten wurden militärisch niedergeschlagen; legitimiert wurde dies meist durch Verweis auf Kasten- und Religionszugehörigkeiten sowie auf vermeintliches Chaos.

Dieses "traditionelle" oder orientalisierte Indien bedurfte Reformen wie der unter Generalgouverneur William Bentinck (1774-1839). Dadurch (englisches Erziehungswesen; 1837 Englisch/Urdu statt Persisch) wurde die Vormachtstellung der *ašrāf* geschwächt, namentlich in der Rechtsprechung. Der Jurist und Utilitarist Th. B. Macauley (1800–1859) sah sogar eine radikale Anglisierung vor, zumal seiner Meinung nach ein einziges Buchregal einer europäischen Bibliothek mehr sinnvolles Wissen beinhaltete als alle Weisheiten und Schriften des Orients zusammen. Daher wollte er "eine Klasse von Menschen, indisch in Blut und Hautfarbe, doch englisch im Geschmack, in den Ansichten, in der Moral und im Intellekt" schaffen.

Allerdings, die koloniale Umgestaltung (Seßhaftmachung, neue Anbaumethoden, Migrationsverbote etc.) förderte ohnehin bestehende innergesellschaftliche Antagonismen, die in Verbindung mit britischen Zentralisierungsbemühungen und der sukzessiven Annexion weiterer Gebiete schließlich zur Rebellion von 1857 führten. Dieser *Kulturzusammenstoß* war demnach eher eine Reaktion auf andere Reaktionen und nicht eine bloße Reaktion auf europäische Expansion.

Demgegenüber wird in den vielfältigen kolonialen und nationalistischen Geschichtswerken behauptet, das Ziel des Aufstandes sei die Wiederherstellung der Reichseinheit gewesen (Kritik dazu s.u.). Da diese Auffassung durchaus britischen Imperialinteressen entsprach, übernahmen die Kolonialherren nach 1858 viel von der altbekannten mogulischen Nomenklatur (z.B. 1876 Kaiserin von Indien, *Qaiser-e Hind*, Generalgouverneur wurde Vizekönig) und paßten sich den indischen Verhältnissen an als ritueller Ausdruck britischer Macht in Indien, also eine Art *Kulturassimilation*. Gleichzeitig wurde Anglisierung im Sinne Macauleys zur Staatspolitik erklärt und ein "offizieller Nationalismus" eingeführt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000055

Islamgelehrte nach der Rebellion

Der offizielle Nationalismus ermöglichte eine bedingte Kulturassimilation und schuf Voraussetzung für legale Vergeltungsschläge: Aufständische und Loyalisten, die 1857 zum *ǧihād* gegen die Briten aufgerufen hatten, wurden ohne viel Aufhebens bestraft oder kurzerhand ausgemerzt; so der obengenannte Faẓl-e Ḥaqq Ḫairābādī (1797–1861), ein bekannter *maʿqūlī*-Gelehrter, der Muslime gegen die Kolonialherren durch eine *fatwā* in Delhi aufgehetzt haben soll. Meinen Forschungen zufolge gehörte Ḫairābādī jedoch weder zu den Unterzeichnern des Rechtsgutachtens, noch hielt er sich in der fraglichen Zeit in der Mogulhauptstadt auf. Stattdessen liegen deutlich abweichende Informationen über einen gleichnamigen Rebellenführer und dessen Todesdatum vor. Tatsache ist, daß der Gelehrte wegen Anstiftung zum Mord und wegen Landesverrat zu lebenslanger Haft verurteilt wurde und in der Verbannung auf den Andaman-Inseln nach fast zwei Jahren Haft 1861 starb.

Seine umfangreichen arabischen, aus der Verbannung geschmuggelten, chiffrierten Qasiden, die unter dem Namen *aṭ-Ṭaura al-Hindīya* bekannt wurden, hat sein Sohn erst viel später rekonstruiert. Es liegt nahe, daß dieser nicht immer den Sinn und die Worte der ursprünglichen Verse authentisch reproduzieren konnte. Daß diese Gedichte erst nach der politischen Unabhängigkeit Indiens veröffentlicht wurden, antizipiert ihren Inhalt. In ihnen schildert Faẓl-e Ḥaqq seine Gefängnisaufenthalte, die Verhältnisse auf den Andamanen und die Gründe, die zur Rebellion führten. Für seine Verhaftung und Deportation macht der ehemals in britischem Amt stehende Gelehrte die falschen Versprechungen christlicher Herrscher verantwortlich (Verkündung einer Amnestie der Kaiserin Viktoria 1858) und zeichnet ein spezifisches Bild der Kolonialherren, genauer der Christen, sozusagen in reziproker Perspektive: der häßliche, kaltblütige und ignorante Brite, als kollektives Individuum mit einem entsprechend kollektiven Bewußtsein. Die Gründe, die zur Rebellion führten, sah der führende Gelehrte eindeutig in der kolonialen Politik: 1. Zerschlagung des traditionellen Erziehungswesens und die Vereinheitlichung der religiösen Vielfalt (dies kann auch als Angriff auf die Traditionswissenschaftler, bzw. auf die sogenannten Wahhabis, gewertet werden, die ähnliche Harmonisierungsbestrebungen verfolgten). Dies würde eine nationale Integration vereinfachen. 2. Einführung von *cash crops* und die Monopolisierung des Getreidemarktes. 3. Verbot der Ausführung religiöser – islamischer und hinduistischer – Riten.

Während Faẓl-e Ḥaqq Ḫairābādī in seinen hinterlassenen schriftlichen Zeugnissen immer wieder seine Unschuld beteuerte, wurde er von seinen Anhängern zum Mythos stilisiert, ähnlich wie Šāh ʿAbd al-ʿAzīz. Analog dazu heißt es, Faẓl-e Ḥaqq habe sich während der Rebellion als führendes Mitglied eines antibritischen "Revolutionsrates" um die Erstellung einer Verfassung bemüht. Hierbei handelte es sich um die erste konstitutionelle Ausarbeitung in Urdu für ein unabhängiges Indien, die viele Elemente der europäischen Staatsführung widerspiegeln sollte. Erneut wird unterstellt, daß Kolonialisierte europäisches Gedankengut einseitig übernahmen, also lediglich reagierten. Nicht gesehen wird, daß in den eigenen Reihen entsprechendes konstitutionelles Potential vorhanden sein mußte, um solche Gedanken formulieren und durchsetzen zu

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000056

können. In einem solchen Fall drängt sich freilich die Frage auf, ob durch die Rebellion tatsächlich die alte Ordnung wiederhergestellt werden sollte oder ob die gängige Historiographie nicht auch wieder einer "Traditionalisierung" das Wort redet. Dies hätte der restaurativen Kolonialpolitik entsprochen. Folglich mußte auch ein führender Traditionalist geopfert werden. Eine andere Wahrnehmung der Rebellion hätte ja zur Aufwertung einheimischer progressiver Kräfte führen können. Fragen muß man sich dann in diesem Zusammenhang, ob der Gelehrte aus Khairabad als Vertreter der Funktionselite tatsächlich Interesse an einem Revolutionsrat gehabt haben könnte oder ob es sich dabei nicht um eine koloniale und infolgedessen auch nationalistische Projektion handelte.

Die Quellen legen nahe, daß es sich im Falle von Faẓl-e Ḥaqq um einen Justizirrtum der britischen Behörden handelt, der die profunde Unkenntnis der Kolonialherren oder gar ihre Rachegelüste unter Beweis stellen könnte (der Gelehrte hatte 1831 den britischen Dienst gekündigt), zumal die Freilassung des angeblichen Rebellen von kolonialer Seite lange und ernsthaft diskutiert wurde.

So wie Šāh ʿAbd al-ʿAzīz wurde auch Faẓl-e Ḥaqq Ḫairābādī zur Gallionsfigur des Freiheitskampfes stilisiert und von nachfolgenden Generationen für ihre Zwecke benutzt. Die Anhänger beider Traditionen beanspruchten jeweils für sich die führende Rolle in den antikolonialen Bemühungen.

Fassen wir zusammen: Von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jh.s entfaltete sich eine Dynamik in der gegenseitigen Wahrnehmung von Europäern und Indern, die über verschiedene Stufen der kulturellen Begegnung nachvollziehbar ist. Der *Kulturberührung*, die geprägt war von gegenseitigem Abtasten, aber auch gegenseitigem Respekt, folgte Ende des 18. Jh.s ein *Kulturkontakt*, der allmählich von den Fremden dominiert wurde. Bis zur nächsten Phase Mitte des 19. Jh.s bedurfte es intensiverer Begegnungen, der Nutzung einheimischer Informanten, des orientalistischen Empirizismus und vor allem der Kenntnis des indigenen Diskurses. Ich vermute, daß dieser strukturelle Ähnlichkeiten mit dem zeitgleichen kolonialen aufweist. Deshalb waren die Briten für die Postulate indischer Pietisten auch so rezeptiv. So gewappnet für den *Kulturzusammenstoß*, konnten sie sich ab Mitte des 19. Jh.s eine Art *Kulturassimilation* leisten, wobei sie natürlich das Heft nicht aus der Hand gaben. Im Zuge dieser Phasen kam es, wie gesehen, zu einer Reihe von Mißverständnissen auf beiden Seiten, die bis heute die gegenseitigen Wahrnehmungen bestimmen. Es gilt, an diesen Schnittpunkten der Geschichte weiterzuarbeiten, die Quellen umzugewichten und die gängigen Interpretationsmuster, wie z.B. das Dominanz-Unterordnungs-Verhältnis zwischen Kolonialisten und Kolonisierten, zu hinterfragen und eventuell verschüttetes indigenes Potential zu finden, um so das Subjekt-Objekt-Modell zugunsten eines Subjekt-Subjekt-Modells zu modifizieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000057

Arbeitskreis II: "Geschichte der Orientalistik"

Leitung: HARTMUT BOBZIN (Erlangen)

Folgende Vorträge wurden im Arbeitskreis gehalten:

HARTMUT BOBZIN (Erlangen): Einführung zum Arbeitskreis "Geschichte der Orientalistik".

CHRISTOPH BOCHINGER (München): Arabischstudien und Islamkunde im Hallenser Pietismus des 18. Jh.s.

KATRI LINDROOS (Lappeenranta): Der Judaistik-Lehrstuhl an der Universität von Tartu in den 30er Jahren des 20. Jh.s.

RENATE MÜLLER-WOLLERMANN (Tübingen): Die Institutionalisierung der Ägyptologie als wissenschaftlicher Disziplin an den Universitäten

ALEXANDER HARIDI (Hamburg): C. H. Beckers Unbehagen in der Moderne. Drei Thesen zur Entstehung der deutschen Islamwissenschaft.

THOMAS SCHEFFLER (Beirut): Orientalisten und Orientkenner als Väter der deutschen Politikwissenschaft?

ANNA ISKOZ-DOLININA (St. Petersburg): Ignatius Kratschkowski in Deutschland und in den Niederlanden.

STEFAN ZIMMER (Bonn): Orientalistische Aspekte der Indogermanistik.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000059

Arabischstudien und Islamkunde im Hallenser Pietismus des 18. Jh.s *

Von CHRISTOPH BOCHINGER, München

Im Jahr 1694 wurde die Universität Halle gegründet. Dort wirkte August Hermann Francke (1663-1727), der führende Kopf des Hallenser Pietismus, als Professor für Griechisch und orientalische Sprachen.[1] Francke war zugleich Pfarrer in dem vor der Stadt gelegenen Ort Glaucha, wo er ein Waisenhaus aufbaute. Schon bald besuchten auch Bürgerkinder die als vorbildlich geltenden Schulen dieser sog. "Glauchaschen Anstalten", so daß ein gegliedertes Schulsystem entstand. Durch Freitische für Studenten, die bei der Erziehung der Schulkinder mithalfen, wurden die Anstalten eng mit der Universität, besonders der Theologischen Fakultät, verflochten. Ergebnis war eine Art Kaderschule, die von weit her Schüler und Studenten anzog und sie nach pietistischem Geist prägte.

Dieses Zusammenspiel fügte sich in den Rahmen weitreichender christlicher Reformpläne, zu deren Umsetzung ein intensives Sprachenstudium gehörte: Man interessierte sich im Sinne der alten *philologia sacra* für alle Sprachen, die mit den biblischen verwandt sind,[2] aber auch für moderne europäische Sprachen. Hinzu kam der Wille zur Ausbreitung des eigenen Reformchristentums, das besonders in der Dänisch-Hallischen Ostindienmission seit 1706 in Tranquebar, aber auch in weitgespannten Beziehungen nach England und später Nordamerika, nach Osteuropa, Sibirien und in den Vorderen Orient zum Ausdruck kam.[3] Deshalb lernte man in Halle Neugriechisch

---

* Der vorliegende Beitrag entstand aus einem laufenden religionswissenschaftlichen Forschungsvorhaben zur Wahrnehmung orientalischer Religionen im Umfeld des Hallenser Pietismus. Es wurde durch die Fritz-Thyssen-Stiftung, Köln, gefördert. Für gute Betreuung danke ich allen MitarbeiterInnen in Bibliothek und Archiv der Franckeschen Stiftungen zu Halle, besonders Herrn Dr. Th. Müller, Frau C. Keller und Frau A. Müller, außerdem den Mitarbeitern in der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek Berlin und Frau H. Tröger in der UB Rostock. Für vielfältigen Rat danke ich Herrn Prof. Dr. H. Bobzin, Erlangen.

[1] Zum Hallenser Pietismus cf. M. BRECHT u.a. (Hrsg.): *Geschichte des Pietismus.* Göttingen 1993 ff., Bd. 1, S. 439-539; Bd. 2., S. 319-357. J. WALLMANN: *Der Pietismus.* Göttingen 1990, S. 59-79. E. PESCHKE (Hrsg.): *August Hermann Francke.* Berlin 1969.

[2] Cf. Salomon Glassius (1593-1656): *Philologiae sacrae ratio.* Frankfurt a. M. u. Leipzig ^{6}1691 (zuerst 1623 ff.), zit. n. PESCHKE (Hrsg.): *op. cit.* (Anm. 1), S. 14, Anm. 71.

[3] Cf. A. NORGARD: *Mission und Obrigkeit. Die Dänisch-hallische Mission in Tranquebar 1706-1845.* Gütersloh 1988. E. WINTER: *Halle als Ausgangspunkt der deutschen Rußlandkunde im 18. Jahrhundert.* Berlin 1953. M. KRIEBEL: *Das pietistische Halle und das orthodoxe Patriarchat von Konstantinopel:*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000061

und pflegte verschiedene slavische sowie die baltischen Sprachen durch eigene Druckerzeugnisse.[4] Das Interesse am Arabischen speiste sich sowohl aus dem erst- als auch aus dem letztgenannten Motiv.[5]

Im Jahr 1701 holte Francke den weitgereisten und sprachenkundigen Syrer Salomo Negri (Sulaimān al-Aswad, um 1670-1729) nach Halle. Negri stammte aus Damaskus,[6] war vermutlich Jakobit, aber von Jesuiten erzogen worden und hielt sich lange Jahre in Westeuropa, u.a. in Paris und London auf. Er unterrichtete zunächst etwa ein Jahr in Halle Arabisch.

Im Jahr 1702, als Negri wohl schon wieder abgereist war, erfolgte die Gründung des "Collegium orientale theologicum", einer besonderen Anstalt im Rahmen des Waisenhauses. Zwölf Theologiestudenten wurden zu einer wissenschaftlichen Lebensgemeinschaft zusammengefügt und sollten vor allen Dingen sprachkundig werden.[7] Die Leitung übernahm Johann Heinrich Michaelis (1668-1738), der Nachfolger Franckes auf der Professur für orientalische Sprachen nach dessen Berufung in die Theologische Fakultät im Jahr 1698. Einer der studentischen Teilnehmer war Michaelis' Neffe, Christian Benedict Michaelis (1680-1764), der bereits bei Negri Arabisch gelernt hatte und später ebenfalls Professor für orientalische Sprachen in Halle wurde. Trotz anklingender missionarischer Züge standen schon in der Planung, mehr noch in der Durchführung des Collegium Orientale andere Vorhaben im Vordergrund, namentlich die Erstellung einer neuen hebräischen Bibelausgabe, die 1720 erschien. So wurden die polyglotten Interessen, die vom Neugriechischen über das Arabische, Türkische, Persische, Äthiopische, Armenische bis zum Chinesischen reichten, nur zum kleinsten Teil in die Tat umgesetzt. Christian Benedict Michaelis erteilte aber im Wintersemester 1703/4 einen Arabischkurs.

Arabischunterricht in Halle 1715-1719

Nach 1701 reiste Negri wieder in den Orient, nach Adrianopel und weiter an die Hohe Pforte. Später lehrte er für längere Zeit in Rom. Aus verschiedenen Jahren sind Briefe

---

1700 – 1730. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. N.F. 3 (1955), S. 50-70.

[4] Cf. U. STRÄTER/ J. WALLMANN (Hrsg.): *Halle und Osteuropa.* Tübingen 1996 (in Druckvorbereitung). U. MOENNIG: *O S. Schultze kai o A. Fr. Woltersdorf.* In: Mnêmôn 15 (Athen 1993), S. 149-173.

[5] Cf. W. BELTZ (Hrsg.): *Übersetzungen und Übersetzer im Verlag J. H. Callenbergs*. Halle 1995 (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft. 19.).

[6] Cf. G. GRAF: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur.* 5 Bde. Vatikanstaat 1944-53, hier Bd. 1, S. 140; Bd. 4, S. 279. G. A. FREYLINGHAUSEN (Hrsg.): *Memoria Negriana.* Halle 1764. C. F. SEYBOLD: *Der gelehrte Syrer Carolus Dadichi.* In: ZDMG 64 (1910), S. 561-601, bes. 600 f.

[7] Cf. O. PODCECK: *Die Arbeit am Alten Testament in Halle zur Zeit des Pietismus.* In: Wiss. Zeitschr. der Univ. Halle-Wittenberg, Gesellschafts- u. Sozialwiss. R. Bd. 7 (1958), S. 1059-1078. K. H. RENGSTORF: *Johann Heinrich Michaelis und seine Biblia Hebraica von 1720.* In: N. HINSKE (Hrsg.): *Zentren der Aufklärung*. Bd. 1, Heidelberg 1989, S. 15-64.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000062

an Francke erhalten, er hielt also den Kontakt aufrecht.[8] Im Frühjahr 1715 kam er wieder nach Halle. Zu dieser Zeit schrieb sich Johann Heinrich Callenberg (1694-1760) als Student in der Philosophischen Fakultät ein.[9] Er wohnte im Waisenhaus, wurde Negri als eine Art Famulus zugeteilt und soll der Legende nach in kürzester Zeit perfekt Arabisch gelernt haben.[10] In Negris Unterricht wurde nach anfänglichen grammatischen Übungen der Koran kursorisch gelesen und von Negri ins Lateinische übersetzt.[11] Das entsprach der Lernmethode, die August Hermann Francke im Hebräischen mit der Bibel praktizierte. Er hatte diese Methode 1682 in Hamburg bei Esdras Edzard gelernt.[12] Unbekannte Worte schrieb man zwischen die Zeilen, größere Anmerkungen an den Rand oder auf Zwischenblätter. Callenberg erhielt ein durchschossenes Exemplar der Hinckelmannschen Koranausgabe, das heute in der UB Rostock liegt.[13] Der Text ist in ganzer Länge mit interlinearen Anmerkungen und Glossen versehen, die z.T. explizit auf die Arbeit mit Negri und seinem Nachfolger, Carl Rali Dadichi, zurückgehen, allerdings wohl von zwei verschiedenen Händen stammen. Nach Callenbergs Briefen hat er zwischen 1715 und 1719 den ganzen Koran mindestens einmal auf diese Weise durchgearbeitet. In Rostock liegt auch eine Nachschrift der lateinischen Übersetzung von Negri und Dadichi.[14]

Die übrigen Teilnehmer des Arabischkurses lassen sich nicht ganz sicher ausmachen. Jedenfalls gehörte der später in Rußland lebende Orientalist Georg Jacob Kehr (1692-1740) zu ihnen, der seit 1713 in Halle orientalische Sprachen studierte,[15] außer-

---

[8] Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin, "Francke-Nachlaß" *, Kapsel 16: 11 Briefe von Negri an A. H. Francke zwischen 1702 und 1724/5.
* = BN

[9] Cf. BELTZ (Hrsg.): *op. cit.* (Anm. 5). E. GOODMAN-THAU/ W. BELTZ (Hrsg.): *Von Halle nach Jerusalem. Konferenzbeiträge*. Halle 1994 (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft. 16.). C. BOCHINGER: *Zur Geschichte des Institutum Judaicum et Muhammedicum*. In: *Ibid.*, S. 45-60 (Lit.). Weitere Lit. s. DERS.: *J. H. Callenbergs Institutum Judaicum et Muhammedicum und seine Ausstrahlung nach Osteuropa*. In: STRÄTER/ WALLMANN (Hrsg.): *op. cit.* (Anm. 4).

[10] So J. F. A. DE LE ROI: *Die evangelische Christenheit und die Juden*. Bd. 1. Karlsruhe u. Leipzig 1884, S. 250: "Nach 5 Monaten aber bereits hatte er es im Arabischen soweit gebracht, daß er nicht allein den Koran auslegen, sondern auch ein ohne Punkte gedrucktes NT lesen konnte." Dies bezieht sich auf einen Brief Callenbergs vom 3.6.1716 (cf. F. TH. ADLER: *Mittheilungen aus Johann Heinrich Callenbergs Briefen*. Halle 1867, S. 16-22).

[11] Cf. Archiv der Franckeschen Stiftungen, Hauptabteilung*: K 91, Bl. 186-190, hier 190v (Callenberg an Milde, Mai 1718).
* = AFSt/H

[12] Cf. Lebenslauf Franckes von 1690/91, zit. n. PESCHKE (Hrsg.): *op. cit.* (Anm. 1), S. 13.

[13] A. Hinckelmann: *Al-Coranus sive Lex Islamitica*. Hamburg 1694 (UB Rostock: Mss. orient. 101). Cf. H. BOBZIN: *Geschichte der arabischen Philologie in Europa*. In: W. FISCHER (Hrsg.): *Grundriß der arabischen Philologie*. Bd. III. Wiesbaden 1992, S. 155-187, hier 173.

[14] Mss. orient. 114 (aus dem Nachlaß des Hallenser Superintendenten Joh. Michael Heineccius, 1674-1722).

[15] Cf. I. J. KRATSCHKOWSKI: *Die russische Arabistik*. Leipzig 1957, S. 43-45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000063

dem verschiedene spätere pietistische Prediger in Rußland und im Baltikum, mit denen Callenberg im Kontakt blieb.

In den Privatstunden arbeitete Callenberg mit Negri an Übersetzungen Hallenser pietistischer Grundtexte, die er 1718/19 mit dessen Nachfolger Dadichi vervollständigte: den *Kleinen Katechismus* Martin Luthers, den *Anfang christlicher Lehre* von Francke und die *Ordnung des Heils* von Joh. Anastasius Freylinghausen, einem engen Mitarbeiter Franckes.[16] Außerdem schrieben sie 26 umgangssprachliche Dialoge nieder.[17] Die Beschäftigung mit arabischer Umgangssprache (ähnlich mit neugriechischer und später türkischer Umgangssprache) ist bezeichnend für missionarische Bemühungen.[18]

Im Frühherbst 1716 reiste Negri wieder ab. Er ging wieder nach London, wo er u.a. im Dienst der "Society for Promoting Christian Knowledge" (SPCK) eine arabische Ausgabe des Psalters und des Neuen Testaments besorgte, die 1724 bzw. 1727 erschienen.[19] Callenberg, der Negri zunächst nach London folgen wollte, zog kurz darauf aus familiären Gründen zurück nach Gotha. Am Gothaer Gymnasium leitete er nun selbst einen Arabischkurs, außerdem erhielt er Zugang zu arabischen Manuskripten der Herzoglichen Bibliothek, u.a. den Akten der von Gotha im 17. Jh. ausgegangenen Äthiopien- bzw. Ägyptenexpedition Joh. Michael Wanslebens.[20]

Mit den arabischen Texten konnte Callenberg, auf sich allein gestellt, wohl nicht allzuviel anfangen. Im Juli 1718 änderte sich die Lage, als Carl Rali Dadichi (1694(?)-1734) nach Gotha kam. Dadichi, der nach eigenen Angaben aus Aleppo stammte, war schon seit längerer Zeit durch deutsche Bibliotheksstädte gereist.[21] Mit seiner Hilfe erarbeitete sich Callenberg die in Gotha befindliche Rechtssammlung des Abū l-Laiṯ

---

[16] Bibliographischer Nachweis bei C. F. DE SCHNURRER: *Bibliotheca Arabica.* Halle 1811, Nr. 276. 277. 279. Cf. H. BOBZIN: *Die arabischen und arabistischen Publikationen von Johann Heinrich Callenberg.* In: BELTZ (Hrsg.): *op. cit.* (Anm. 5), S. 14-22, hier 17-19.

[17] Ein vollständiges Ms. und zwei Fragmente mit z.T. differierender arab. Übersetzung in: AFSt/H: Q 64-66. Die ersten 14 Gespräche publizierte Callenberg in: *Colloquia arabica ideomatis vulgaris.* Part. 1-3. Halle 1729/40. Cf. SCHNURRER: *op. cit.* (Anm. 16), Nr. 97. Außerdem BOBZIN: *op. cit.* (Anm. 16), S. 20. Der Inhalt der Gespräche ist inspiriert von Claude Mauger: *Nouveau Parlement.* Nürnberg 1700 u.ö. (cf. dazu AFSt/H: Q64, Titelblatt).

[18] Zwei Vorgänger nennt BOBZIN: *ibid.* Cf. aber auch J. C. Clodius: *Theoria et praxis linguae arabicae.* Leipzig 1729 (mit drei Dialogen), zit. n. SCHNURRER: *op. cit.* (Anm. 16), Nr. 95.

[19] Cf. D. L. BRUNNER: *Halle Pietists in England.* Göttingen 1993. S. 160-162.

[20] Cf. G. Vockerodt: *Joannes Michael Wansleb abutens Serenissimae Saxoniae Ducis, B. Ernesti, gratia.* Gotha 1718. Zur Biographie Wanslebens cf. J. HORN: *Studien zu den Märtyrern des nördlichen Oberägypten.* Bd. II, Wiesbaden 1992, S. 1-16 (Lit.). Callenberg publizierte die überlieferte Lebensgeschichte in: *Unterschiedene Uberbleibsel.* 1.-5. Stück. Halle 1743 f.

[21] Über seine wahre Herkunft gibt es widersprüchliche Theorien, die sich auch im schwer deutbaren Namen widerspiegeln. Cf. SEYBOLD: *op. cit.* (Anm. 6), sowie 2 Nachträge in: ZDMG 74 (1920), S. 292. 464 f. W. SUCHIER: *C. R. Dadichi oder wie sich deutsche Orientalisten von einem Schwindler düpieren ließen.* Halle 1919.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000064

as-Samarqandī (gest. zw. 983/4 u. 1002/3), aus deren Kenntnis er später mehrere Texte zur Rechtssituation von Christen in islamischen Ländern publizierte.[22] Außerdem fertigte er eine Übersetzung zweier arabischer Originalbriefe aus den Wanslebenschen Akten an.[23]

Zu Michaeli 1718 reisten Dadichi und Callenberg zusammen von Gotha nach Halle, wo ersterer den von Negri begonnen Arabischunterricht fortsetzte. Dadichi blieb ein volles Jahr in Halle, bevor er nach Leipzig weiterzog. Im Frühjahr 1719 berichtet er Francke brieflich von seinem Unterricht: Er hatte 14 Schüler, darunter Kehr und Callenberg.[24] In diese Zeit fällt wohl auch der Aufenthalt von Theophil Siegfried Bayer (1694-1738), der in Halle nachweislich Arabisch und Äthiopisch lernte und später als Mitglied der St. Petersburger Akademie wirkte.[25] Dadichi fuhr anscheinend in Negris Koranlektüre fort, schlug Francke aber vor, er wolle zur Abwechslung auch die arabische "Historia Tamerlanis" des Ibn ʿArabšāh lesen.[26] Außerdem erteilte er Unterricht in arabischer Konversation und gab auch eine Einführung ins Syrische und Persische.

Mit Dadichis Abreise im Herbst 1719 war die Zeit der eigenständigen Arbeit an arabischen Texten in Halle vorbei. Die Kapazitäten reichten nicht aus, um selbständig weiter zu arbeiten. Kehr ging nach Leipzig zu dem Orientalisten Joh. Christian Clodius (1676-1745) und später nach Rußland, wo er wiederum in Verbindung mit Th. S. Bayer stand. 1727 verhandelte man von Halle aus mit ihm, ob er eine von Callenberg verfaßte apologetische Schrift gegen den Islam ins Arabische übersetzen könne.[27] Man traute ihm das eher zu als Callenberg selbst. C. B. Michaelis führte in den 20er Jahren eine gelehrte Korrespondenz mit Clodius in Leipzig, die später auch von Callenberg gepflegt wurde.[28] Es gab verschiedene Arabischkurse im Waisenhaus und wohl auch in der Fakultät.[29] Aber weitergehende Kenntnisse sind erst wieder bei Stephan Schultz (1714-1776) und besonders Gerhard Oluf Tychsen (1734-1815), zwei Mitarbeitern in

---

[22] Cf. BOBZIN: *op. cit.* (Anm. 16), S. 15-17.

[23] Publiziert als Anhang an Vockerodt: *op. cit.* (Anm. 20). Später veröffentlichte Callenberg einen der beiden Briefe zu Lehrzwecken auch auf arabisch: *Ioannis Archipresbyteri Alexandrini epistola ad Ernestum Pium Saxoniae Principem[,] arabice.* Halle 1729. Cf. SCHNURRER: *op. cit.* (Anm. 16), Nr. 414.

[24] BN 16, Dadichi an A. H. Francke vom 21.3.1719, cf. ibid., Briefe vom 23.6. u. 26.9.1719.

[25] Cf. KRATSCHKOWSKI: *op. cit.* (Anm. 15), S. 42 f. WINTER: *op. cit.* (Anm. 3), S. 190-192 et passim.

[26] Arabische Druckausgabe durch Jakob Golius, Leiden 1636. Cf. SCHNURRER: *op. cit.* (Anm. 16), Nr. 166. C. BROCKELMANN: *Geschichte der arabischen Litteratur.* Bd. 2. Leiden ²1949, S. 36 f.

[27] AFSt/H: K 1, Bl. 65 f. 72 (Kehr an Milde, 23.5. u. 8.7.1729).

[28] AFSt/H: I 29; K 68, Bl. 164 u.ö.

[29] Cf. J. S. Semler: *Lebensbeschreibung[,] von ihm selbst abgefaßt.* 1. Teil. Halle 1781, 87 f. Semler gibt einen ziemlich niederschmetternden Bericht über Callenbergs wissenschaftliche und didaktische Kapazität. Dagegen lobt er C. B. Michaelis, bei dem er ebenfalls Arabisch gelernt habe.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000065

Callenbergs Institut, zu finden.[30]

Callenbergs Institutum Judaicum et Muhammedicum (1728-1792)

Callenberg nahm die orientalistische Arbeit 1727 wieder auf, als er durch Franckes Empfehlung beim König zum ao. Professor für orientalische Sprachen ernannt wurde. In der Zwischenzeit verfaßte er eine vielbändige *Neueste Kirchengeschichte*[31] und wirkte als Archivar des Waisenhauses. Nach jahrelanger Vorarbeit gründete er 1728 das "Institutum Judaicum et Muhammedicum", die erste institutionalisierte, rein aus privaten Spenden finanzierte Missionsunternehmung im Protestantismus, die bis 1792 bestand.[32] Das Unternehmen begann mit dem Druck einer jüdisch-deutschen Missionsschrift des pietistischen Predigers Johann Müller aus Gotha, wofür man eigens Lettern in der sog. Raschi-Schrift beschaffte.[33] 1729 kaufte Callenberg auch arabische Lettern, mit denen er zunächst die unter Negris und Dadichis Aufsicht erstellten missionarischen und sprachdidaktischen Texte druckte. 1732 erhielt er aufgrund eines königlichen Privilegs ein Monopol für den Druck mit arabischen Lettern im Magdeburgischen Gebiet.[34] Außer den genannten Schriften publizierte Callenberg Auszüge aus der arabischen Bibelübersetzung der Londoner Polyglotte. Die mittlerweile von Salomo Negri besorgte Neuausgabe des arabischen NT durch die SPCK in London[35] verwendete er nicht, weil sie für arabische Christen gedacht und daher unvokalisiert war. Wie sich bald herausgestellt hatte, war sie aus diesem Grund für die meisten Muslime unbrauchbar, die des Arabischen nicht genügend mächtig waren. Außerdem wurden ältere Übersetzungen aus fremder Quelle neu gedruckt, u.a. die *Imitatio Christi* von Thomas von Kempen, ein spätmittelalterlicher Erbauungstext in der arabischen Übersetzung von Petrus Golius, die 1663 von der "Congregatio de propaganda fide" in Rom erstmals publiziert worden war,[36] sowie Teilausgaben aus Hugo Grotius' Schrift *De vero Christianismo* in der Übersetzung Edward Pococks (1604-1691).[37]

Callenberg bemühte sich eifrig, die Texte in islamischen Ländern unter die Leute zu

---

[30] Cf. W. BELTZ: *Stephan Schultz.* In: GOODMAN-THAU/ BELTZ (Hrsg.): *op. cit.* (Anm. 9), S. 78-92 (Lit.). H. BOBZIN: *Tychsen.* In: W. KILLY (Hrsg.): *Literaturlexikon.* Bd. 11. München 1991, S. 459 f. (Lit.). H. TRÖGER: *Oluf Gerhard Tychsen.* In: BELTZ (Hrsg.): *op. cit.* (Anm. 5), S. 66-73.

[31] Das Werk blieb ungedruckt (AFSt/H: F 30-32).

[32] Lit. s. o., Anm. 9.

[33] Jochanan Kimchi [= Pseud. für Joh. Müller]: *ōr pᵉ-ēt ʿaeraeb.* o.O. o.D. [Halle 1728]. Übersicht der fremdsprachigen Traktate der Institutsdruckerei in: C. BOCHINGER: *Religiöse Fundamentalien in der Sicht Hallescher Pietisten.* In: BELTZ (Hrsg.): *op. cit.* (Anm. 5), S. 23-32.

[34] Cf. AFSt/H: K 28, Bl. 27 ff. (Callenberg, 18.3.1740).

[35] Cf. oben, Anm. 19.

[36] Cf. GRAF: *op. cit.* (Anm. 6), Bd. 4 (1951), S. 244 f.

[37] Cf. *ibid.*, S. 277. J. FÜCK: *Die arabischen Studien in Europa.* Leipzig 1955, S. 85-90, bes. 87.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000066

bringen. Er nutzte dazu die Verbindungen des Hallenser Pietismus zu Kaufleuten u.a. in Venedig, Rotterdam und Aleppo, protestantischen Gesandtschaftsangehörigen u.a. in Wien und zahlreichen pietistischen Hauspredigern deutscher Offiziere in der Zarenarmee.[38] Der missionarische Erfolg blieb gering: In der mehr als 60jährigen Institutsgeschichte ist kein einziger bekehrter Muslim sicher zu belegen. Im Osmanischen Reich durfte man die Schriften nicht verteilen und hätte womöglich sich selbst, jedenfalls aber die missionierten Muslime in Gefahr gebracht. Ähnliches galt im Süden des russischen Herrschaftsbereichs, wo man zudem auf das Mißtrauen der russischen Kirche stieß. Auch die orientalischen Christen, für die die Schriften mit bestimmt waren, lehnten sie zumeist ab, weil sie von "Ketzern" stammten.[39] Am meisten Wirkung hatte das Schrifttum daher wohl in der dänischen Kolonie in Südindien, wo Hallenser Missionare und besonders deren einheimische Katecheten Gespräche mit Muslimen führten und die Schriften verteilten. Daraus ergaben sich mehr oder weniger ernsthafte Dialoge über die Lehrunterschiede zwischen Christentum und Islam, die in den hallischen Missionsberichten dokumentiert sind.[40] Zwischen 1729 und 1742 wurden insgesamt 21 arabische Traktate, z.T. sehr geringen Umfangs, für Muslime sowie arabischsprechende Christen und Juden publiziert, außerdem türkische, persische und hindostanische Texte mit denselben, entsprechend ergänzten Lettern.

Außer diesen Missionstexten publizierte Callenberg verschiedene sprachdidaktische Schriften, eine nur achtseitige Einführung in die arabische Sprache und die mit Negri und Dadichi erarbeiteten Dialoge. Sie alle kamen nicht über das Stadium des Behelfsmäßigen hinaus und waren kaum brauchbarer als die Missionstexte.[41]

Zur wissenschaftsgeschichtlichen Bewertung

Zunächst noch einige ergänzende Anmerkungen zu den Hallenser Islamstudien: An erster Stelle ist wieder C. B. Michaelis zu erwähnen, der einige islambezogene Dissertationen veröffentlichte, zwei davon in Callenbergs Institutsdruckerei.[42] Darin geht es um eine Unterstützung der Bibelexegese durch folkloristische Informationen aus dem Koran. Callenberg publizierte diverse Register und Rezensionen über islambezogene Inhalte wie z.B. die Abraham-Überlieferung im Koran, christlich-islamische Rechts-

---

[38] Cf. BOCHINGER: *op. cit.* (*J. H. Callenbergs Institutum...* Anm. 9).

[39] Cf. BOCHINGER: *op. cit.* (*Zur Geschichte...* Anm. 9), S. 53 f.

[40] Zusammengefaßt in: J. H. Callenberg: *Nachricht von einem Versuch[,] die verlassene Muhammedaner zur heilsamen Erkäntnis CHristi anzuleiten.* 6 Teile. Halle 1739-1753, Teil 3, S. 17-21.46-49; Teil 5, S. 13.50-59; Teil 6, S. 54.91.

[41] Cf. BOBZIN: *op. cit.* (Anm. 16).

[42] *Diss. phil. ritualia quaedam codicis sacri ex Alcorano illustrans,* 1739. *Diss. phil. inauguralis, naturalia quaedam & artificialia codicis sacri ex Alcorano illustrans,* 1739.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000067

beziehungen oder frühere abendländische Versuche zur Islammission.[43] Die Zahl dieser Publikationen übersteigt die der Missionstexte. Sie zeugen von fleißiger Lektüre der in den Bibliotheken des Instituts und des Waisenhauses gesammelten Schätze, aber nur von geringer produktiver Eigenleistung, die sich im wesentlichen immer auf die Studienzeit Callenbergs zurückführen läßt.

Obwohl es aus solchen Gründen problematisch erscheint, die Hallenser Pietisten als Vorläufer der modernen Orientalistik zu sehen, repräsentieren sie doch eine wichtige Zwischenstufe: Besonders Callenbergs Arbeit überwindet die Fixierung des Interesses am Arabischen und am Koran auf bibelexegetische Zwecke im Rahmen der alten *philologia sacra*. Sie weicht einer "orientalischen Realienkunde" mit missionarischer Zielperspektive. Auch wenn die pietistische "Orientwissenschaft" im Vergleich zur beginnenden Emanzipation der Orientalistik in anderen Zentren provinziell wirkt, gab sie ihr doch wichtige personelle Impulse. Neben Kehr und Bayer ist Johann David Michaelis (1717-1791), der Sohn von Christian Benedict Michaelis, und auch Johann Jakob Reiske (1716-1774) zu nennen, der durch Callenberg zuerst mit orientalischen Sprachen in Berührung kam.[44] So läßt sich folgern, daß die Beschäftigung der Hallenser Pietisten mit arabischer Philologie und Islamkunde zwar noch nicht zur Fachgeschichte der Orientalistik gehört, wohl aber ein Kapitel ihrer Vorgeschichte beschreibt.

---

[43] Z.B.: *Muhammedicae narrationes de Abrahamo arabice. Ex Alcorano,* 1729. *Iuris circa Christianos Muhammedici particulae. E codicibus Moslemorum,* 1729. *Dissertatiuncula de conversione Muhammedanorum ad Christum expetita tentataque,* 1733.

[44] Cf. AFSt/H: K 26, Bl. 128 f: Reiske an Callenberg, 28.9.1736. In der Lebensbeschreibung wird die Prägung allerdings nicht erwähnt, obwohl Reiske ausführlich über seine Zeit im Halleschen Paedagogium berichtet (*D. Johann Jacob Reiskens von ihm selbst aufgesetzte Lebensbeschreibung.* Leipzig 1783, S. 5-8).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000068

Der Judaistik-Lehrstuhl an der Universität von Tartu in den 30er Jahren des 20. Jh.s

Von KATRI LINDROOS, Lappeenranta
(Aus dem Finnischen übertragen von EDUARD SCHLACHTER)

Die Universität von Dorpat (Tartu) in Livland wurde 1632 gegründet. Der baltische Raum war damals unter Schwedens Einfluß, und der Dreißigjährige Krieg war im Gange. Die schwedischen Truppen waren unter Führung von König Gustav II. Adolf nach Mitteleuropa gezogen, um protestantische Gesinnungsbrüder zu unterstützen und den Machteinfluß Schwedens im Ostseeraum zu sichern und zu stärken. Die Gründungsurkunde der Universität von Dorpat, der Academia Gustaviana, unterschrieb der König am 30. Juni 1632 in einem Truppenlager unweit von Nürnberg. Die Einweihungsfeier fand am 15. Oktober desselben Jahres statt.[1]

Unter dem Gesichtspunkt unseres Themas ist es interessant zu wissen, daß es an der Philosophischen Fakultät der schwedischen Universität von Dorpat eine Professur für Hebräisch gegeben hat, später Professur für morgenländische Sprachen genannt. Diesen Lehrstuhl hatten schon neun Orientalisten innegehabt, als die Universität 1710 wegen Eroberung dieser Gebiete durch Rußland schließen mußte. Die Studien der Professoren der morgenländischen Sprachen waren zum größten Teil der Hebraistik gewidmet. Aber auch auf dem Gebiet der Judaistik hatte es Studien gegeben, wie z. B. die Dissertation von Gabriel Skraggen *De Messia judaico sive qualem Judaei fingunt ejusque adventu* (1692) und die erste Arbeit von Ericus Fahlenius *Duo priora capita ex commentario R. Isaci Abrabanelis in prophetam Ionam in linguam latinam translata* (1696). Oft hatten Professoren dieses Forschungsgebietes später eine Stellung an der Fakultät für Theologie erhalten.[2]

Der Lehrbetrieb wurde erst Anfang des 19. Jh.s wiederaufgenommen, jetzt unter russischer Führung. Die Unterrichtssprache war jedoch Deutsch, die Sprache der baltischen Intelligenz. Hebräisch und andere morgenländische Sprachen wurden vom

---

[1] J. KÕPP: *Tartu Rootsi ülikooli asutamisest ja arengust* ("Die Gründung und Entwicklung der Schwedischen Universität Dorpat"). In: Usuteadusline Ajakiri, lisavihk Nr. 3. Tartu ülikooli 300 a. juubeli puhul (Theologische Zeitschrift, Beilage Nr. 3. Anläßlich des 300jährigen Gründungsjubiläums der Universität Dorpat). Tartu 1932, S. 3-10.

[2] A. BULMERINQ: *Orientalistika õpingud Tartu rootsiaaegses ülikoolis* ("Die orientalistischen Studien an der Schwedischen Universität Dorpat"). In: Usuteadusline Ajakiri, lisavihk Nr. 3. Tartu ülikooli 300 a. juubeli puhul ... (wie Anm.1), S. 39-46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000069

Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät übernommen. Ende des letzten Jahrhunderts wurde Russisch als Unterrichtssprache bestätigt, außer an der Theologischen Fakultät. Die Stadt Tartu wurde in Jurjew umbenannt.[3]

Im Laufe des Ersten Weltkrieges hatten die baltischen Länder ihre Unabhängigkeit erobert. Für die Universität von Tartu bedeutete das, daß sie mit dem 1. Dezember 1919 nunmehr zum ersten Male als eine estnische Universität eingeweiht wurde.[4]

Das Gesetz über die kulturelle Selbstverwaltung der nationalen Minderheiten Estlands trat im Februar 1925 in Kraft. Im November desselben Jahres begann die deutsche Minderheit und im Juni 1926 auch die jüdische Minderheit ihre gesetzlichen Rechte zu verwirklichen. Das Wichtigste war die Schaffung eines eigenen Schulwesens. Die estnische Verfassung gab jedem Schüler das Recht, Unterricht in seiner Muttersprache zu erhalten. Zum Tätigkeitsbereich der Verwaltung für kulturelle Selbstbestimmung gehörte auch die Entwicklung anderer kultureller Belange der jeweiligen Minderheit.[5]

Die jüdische Mittelschule in Tartu hatte 1926 Dr. phil. Jankiel Nodel als Lehrer und Direktor eingestellt, der kurz zuvor an der Universität Zürich in seinem Hauptfach Semitische Philologie promoviert und in seinen Studienpausen am Hebräischen Gymnasium von Wilna hebräische Sprache und Judaistik unterrichtet hatte.[6] Nodel war ein begeisterter und aktiver Fürsprecher der jüdischen Wissenschaft. In Tartu gab es mindestens ein paar Leute, die gleichfalls daran interessiert waren, sich wegen dieser Sache an die Universität zu wenden. Der Provisor JAKOB BLUMENFELD berichtete darüber in einer Publikation, die anläßlich des 10. Jahrestages der jüdischen kulturellen Selbstverwaltung erschien. Der damalige Dekan der Theologischen Fakultät Professor H. B. Rahamägi schlug 1929 vor, daß die jüdische Kulturselbstverwaltung eine Bitte an die Universität stellen sollte, jüdische Wissenschaft und hebräische Sprache dort zu unterrichten. Das blieb ohne Erfolg.[7] Dagegen bekam Dr. Nodel die Genehmigung, Vorlesungen in seinem Fach in estnischer Sprache zu halten und mit dem Professor für

---

[3] L. VILLECOURT: *L'Université de Tartu 1919-1932*. In: Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis) C: XV. Tartu 1932, S. 2-4.

[4] *Ibid.*, S. 16.

[5] E. MADDISON: *Die nationalen Minderheiten Estlands und ihre Rechte. 2., neubearb. Aufl.* Tallinn (Reval) 1930, S. 10-11, 26-34.

[6] Personalbogen Jankel Nodels von 1893 bis 1926. Eesti Ajaloo Arhiiv Tartu (Estnisches Historisches Archiv Tartu)*. Best. 2038: Juudi Erareaalkool (Private jüdische Realschule in Dorpat). – Genaue Archivangaben von Manuskripten werde ich in meiner Abhandlung geben. Dasselbe Verfahren gilt in der Folge für alle Originalquellen.
* im folgenden: EAA

[7] J. BLUMENFELD: *Di jidiše katedre baim universitet in Tartu*. In: S. GURIN (Red.): *Der jubel-almanakh fun der jidišer kultur-selbstfarvaltung in Esti*. Talin 1936, S. 46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000070

Altes Testament und semitische Sprachen Alexander Bulmerinq zusammenzuarbeiten.[8]

Die dreijährige Lehrtätigkeit von Dr. Nodel verdient hohen Respekt als eine Pionierarbeit auf dem Gebiet der jüdischen Wissenschaften an der Universität noch vor der Schaffung eines ordentlichen Lehrstuhls.[9]

Da die Schaffung eines neuen Lehrstuhls an der Universität durch die Bemühung der jüdischen Kulturselbstverwaltung nicht möglich war,[10] wurde im Frühjahr 1930 eine "Gesellschaft zur Förderung der jüdischen Wissenschaft an der Universität zu Tartu" gegründet. Die Gründer waren fünf: Jakob Blumenfeld, der Vorsitzender der Gesellschaft wurde, Jankiel Nodel, Jacob-Aron Jakobson, Mark Kolovsky und Boris Kropman. Der Paragraph 1 der Gesellschaftssatzung erklärt das Ziel, dem sich die Gesellschaft verpflichtet fühlt: " ...das Ziel ist die Gründung und Unterhaltung einer Professur für jüdische Wissenschaft an der Unversität zu Tartu...".[11] Die Gesellschaft ersuchte die Universitätsleitung um Einrichtung der Professur an der Philosophischen Fakultät. Der Lehrstuhl sollte jüdische Wissenschaftler und Pädagogen ausbilden.[12] In Estland gab es zu der Zeit eine öffentliche jüdische Grundschule in Tallinn (Reval), in Tartu und Valga sowie eine private Oberschule in Tallinn und in Tartu mit insgesamt 400 Schülern.[13] EUGENIA GURIN-LOOV berichtet über den Lehrermangel in den jüdischen Schulen und darüber, wie Lehrer jüdischer Nationalität aus dem Ausland eingeladen wurden - aus Litauen, Lettland, Polen und Rumänien.[14]

Das von der Universität angeforderte Gutachten in Sachen Judaistik-Lehrstuhl legte im Mai 1930 der Professor für Altes Testament und semitische Sprachen an der Theologischen Fakultät, Alexander Bulmerinq, vor. Sein Gutachten war sehr positiv. Er habe ja schon mit Dr. Nodel gearbeitet. Bislang habe diese Sprachen – Hebräisch, Aramäisch, Arabisch und Syrisch – immer ein Vertreter der Alttestamentlichen Forschung unterrichtet. Er denke darüber nach, wie das Vorhaben verwirklicht werden könne, daß die Studenten der Judaistik semitische Sprachen an der Theologischen Fakultät hören könnten. Er bringe insbesondere darüber seine Freude zum Ausdruck,

---

[8] Zeugnis (vom 27. August 1932) der von 1929-1932 gehaltenen Vorlesungen. EAA: Best. 2100 Tartu ülikool (Universität Dorpat)*.
* im folgenden: Tü

[9] E. NODEL: *Life and Death of Estonian Jewry*. In: A. ZIEDONIS JR./ W. L. WINTER/ M. VALGEMÄE (Hrsg.): Baltic History. Ohio 1974, S. 232.

[10] Brief der Jüdischen Kulturverwaltung an die Verwaltung der Dorpater Universität (August 1930) und Brief an die "Gesellschaft zur Förderung der jüdischen Wissenschaft an der Universität zu Tartu" (16. September 1930). Inhalt: Resolution des jüdischen Kulturrates. EAA: Best. 2100 Tü.

[11] Statuten der "Gesellschaft zur Förderung ...". EAA: Best. 2100 Tü.

[12] Gesuch der "Gesellschaft zur Förderung ..." vom 2. April 1930. EAA: Best. 2100 Tü.

[13] S. GURIN: *Statistik fun der jidišer bafelkerung in Esti*. Talin 1936, S. 72, 75, 77, 80, 81. Tabellen 45, 47, 49, 53, 54.

[14] E. GURIN-LOOV: *Raamatu rahvas – Am ha-sefer*. In: Horisont Nr. 6 (Juuni). Erinumber juutlus ja Eesti (Sondernummer Judentum und Estland). Tallinn 1991, S. 6-8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000071

daß mit dem neuen Lehrstuhl eine bessere Erhellung der Zeitgeschichte des Neuen Testaments durch die gründliche Kenntnis des Judaismus ermöglicht werde. Der Forschung zur Geschichte der Exegetik des Alten Testaments würde neues Wissen aus der Kenntnis des Mittelalter-Judaismus erwachsen.[15]

In Tartu gab es nach dem Kulturselbstverwaltungsgesetz ein exekutives Organ – das Kulturkuratorium, der jüdischen Kulturverwaltung untergeordnet. Dieses sandte seine eigenen Äußerungen an den Dekan der Philosophischen Fakultät der Universität mit der Bitte, daß seine Mitglieder auch in Sachen des geplanten Judaistik-Lehrstuhls mit der Philosophischen Fakultät diskutieren dürften. Insbesondere das Kulturkuratorium hob hervor, daß in das Lehrstuhlprogramm Jiddiš, die Sprachgeschichte von Jiddiš und die jiddišsprachige Literatur aufgenommen werden sollten.[16] Diese Stellungnahme charakterisiert die Lage, in welche die jüdische Minderheit unverhofft versetzt war, als sie nach dem nationalen Kulturselbstverwaltungsrecht ihr eigenes Schulwesen gegründet hatte. Das Problem lag darin, welches nun die nationale Sprache der Juden, die Muttersprache, sei, und welches die Unterrichtssprache der Schulen sein solle. Die Zwistigkeiten zwischen den Anhängern von Jiddiš und Hebräisch (עברית – *Ivrit*) machten insbesondere den Verantwortlichen des Schulwesens große Sorgen und verstimmten die Eltern der Schüler. Was Jiddiš betrifft, so erschien es nicht im Programmentwurf des geplanten Judaistik-Lehrstuhls, aber in der endgültigen und angenommenen Programmfassung des Lehrstuhls.[17]

Die "Gesellschaft zur Förderung der jüdischen Wissenschaft ..." fürchtete, daß die Schaffung des Lehrstuhls wegen Mangels an Mitteln verzögert würde. Weder die jüdische Kulturverwaltung noch die Universität konnten materielle Unterstützung gewährleisten. Und der Lehrstuhl konnte nicht gegründet werden, ohne daß die Gesellschaft die Kosten für mindestens ein Schuljahr garantierte.[18] Jakob Blumenfeld war deshalb in Lettland, Litauen, Finnland und Deutschland gewesen, wo er von jüdischen Gesellschaften moralische Unterstützung bekam. In Berlin besuchte er Prof. Albert Einstein und sprach mit vielen anderen jüdischen Wissenschaftlern und Gelehrten.[19]

---

[15] Gutachten von Prof. Bulmerincq, 2. Mai 1930. EAA: Best. 2100 Tü.

[16] Memorandum des Jüdischen Kulturkuratoriums zu Tartu, vom 2. Mai 1930, an den Dekan der Philosophischen Fakultät in der Sache des geplanten Lehrstuhls. EAA: Best. 2100 Tü.

[17] Entwurf zum Programm der jüdischen Wissenschaft an der Universität Tartu, vom 4. April 1930. EAA: Best. 2100 Tü.; *Tartu ülikooli Filosofiateaduskonna õppe-ja eksamikord ning eksaminõuded* ("Die Lehr- und Examensordnung und die Prüfungsbestimmungen der Philosophischen Fakultät der Universität Dorpat"). Tartu 1939, S.61-65.

[18] Määrused Juudi teaduste professuuri kohta Tartu ülikooli juures (Verordnung in bezug auf die Professur für jüdische Wissenschaft an der Universität Tartu), vom Universitätsrat am 31. Mai 1932 bestätigt. EAA: Best. 2100 Tü.

[19] Aufruf an das Judentum der ganzen Welt vom Vorstand der "Gesellschaft zur Förderung der jüdischen Wissenschaft an der Universität zu Tartu". Tartu (Dorpat), Estland, im Februar 1933. Eesti riigiarhiiv, Tallinn (Staatsarchiv Estlands): Best. 2284.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000072

Das Berliner "Komitee der Freunde des Lehrstuhls für Judaistik an der Universität Tartu" zeigte sich in einem Schreiben über die Schwierigkeiten der Juden in den neuen Ländern im Osten besorgt. Insbesondere mangele es an Lehrern für jüdische Fächer, das Schulwesen im ganzen Osten leide darunter. Obwohl die Schulung der Lehrerkräfte die momentan dringendste Aufgabe sei, dürfe man die reine Wissenschaft und Forschung nicht vergessen. Es sei also wünschenswert, daß erfahrene Gelehrte zusammen mit ihren jungen Schülern den neuen Lehrstuhl zum Mittelpunkt der jüdischen Forschung und Ausgangspunkt der Verbreitung jüdischen Wissens machen. Die Denkschrift war von bekannten Gelehrten unterschrieben wie u.a. Simon Dubnow, Martin Buber und L. Baeck.[20]

Die Leitung der Universität Tartu reichte dem Ministerium für Bildung und Soziales am 21. Juni 1932 ein Gesuch über die Schaffung einer Professur für jüdische Wissenschaften an der Philosophischen Fakultät ein. Das Ministerium schickte seine Antwort schon am 28. Juni, und sie war positiv.[21] Es dauerte noch bis zum Oktober 1933, daß der Zeitpunkt der Schaffung des Lehrstuhls kam. Warum hatte man so lange warten müssen? Hatte es einfach nicht gleich Geld gegeben? Jetzt (im Oktober 1933) schickte die Gesellschaft an die Universitätsleitung einen Garantiebrief der jüdischen Genossenschaftsbank in Tartu und bat, die Stelle einer Professur für jüdische Wissenschaften für offen zu erklären und zu besetzen.[22]

Die Gesellschaft hatte schon einen Kandidaten dafür. Es war Professor Lazar Gulkowitsch aus Leipzig. Die Verwaltung der Universität behandelte die Sache schnell. Im Januar 1934 stimmte die Fakultätsversammlung der Philosophischen Fakultät durch geheime Wahl einstimmig für den Dr. phil. und Dr. med. Lazar Gulkowitsch.[23] Am 29. Januar benachrichtigte der Dekan der Philosophischen Fakultät, P. Haliste, L. Gulkowitsch per Telegramm, daß er auf die betreffende Stelle berufen sei und man seine Zustimmung umgehend erwarte. Die Antwort aus Leipzig kam einige Stunden später: "Annehme Berufung. Gulkowitsch."[24]

Prof. Gulkowitsch kam von Leipzig nach Tartu. Das Doktorexamen der Philosophie hatte er 1922 und das Doktorexamen der Medizin 1924 in der Albertus-Universität zu

---

[20] Gutachten des Berliner Komitees der Freunde des Lehrstuhls für Judaistik an der Universität Tartu (Dorpat). Ohne Datum. EAA: Best. 2100 Tü.

[21] Brief vom 28. Juni 1932 vom estnischen Bildungs- und Sozialministerium an die Verwaltung der Universität Tartu. Das Ministerium bestätigt die Verordnungen bez. der Professur für jüdische Wissenschaft. EAA: Best. 2100 Tü. (s. Anm. 18).

[22] Brief vom 19. Oktober 1933 von der "Gesellschaft zur Förderung ..." an die Verwaltung der Universität Tartu. EAA: Best. 2100 Tü.

[23] Mitteilung vom 25. Januar 1934 an den Universitätsrat von der Fakultätsversammlung der Philosophischen Fakultät; Auszug aus dem Protokoll der am 24. Januar 1934 abgehaltenen Fakultätsversammlung der Philosophischen Fakultät. EAA: Best. 2100 Tü.

[24] Beide Telegramme abgesandt am 29. Januar 1934. EAA: Best. 2100 Tü.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000073

Königsberg gemacht. Gleich danach hatte er das Lektorat in den Fächern Hebräisch, Aramäisch und Talmudforschung an der Theologischen Fakultät bekommen, und er wurde zum Leiter der Abteilung für spätjüdische Wissenschaft am Alttestamentlichen Seminar ernannt. 1927 ernannte ihn die Philosophische Fakultät zum Dozenten für spätjüdische Wissenschaft und 1932 zum außerordentlichen Professor.[25] Als die Juden 1933 in Deutschland ihre Ämter verloren, war auch Gulkowitsch gezwungen zu gehen.

Tartu war eine Stadt mit 60 000 Einwohnern, darunter über 900 Juden.[26] In der Universität gab es 3241 Studenten, davon 96 jüdischer Nationalität. Jüdische Studenten hatten oft ihre Verbände gehabt, der jüngste davon war *Šeurei talmud leakadimoim* ("Talmud-Stunden für Akademiker"), abgekürzt *Šatal* (1932 gegründet).[27] Die Berufung von Professor Gulkowitsch zum ordentlichen Professor für jüdische Wissenschaft an der Universität Tartu wurde am 14. Februar 1934 durch K. Päts, Ministerpräsident und Staatsoberhaupt (*riigivanem*), bestätigt.[28]

Die Antrittsvorlesung von Professor Gulkowitsch fand im April 1934 statt. Das Thema hieß: "Die Entwicklung des Begriffes *Hasid* im Alten Testament".[29] Die eigentliche Lehrtätigkeit von Professor Gulkowitsch begann erst im Herbstsemester 1934. Vorlesungen wurden nachmittags entweder im Auditorium des Hauptgebäudes der Universität oder im Seminarraum der Theologischen Fakultät gehalten, der sich weiter entfernt am anderen Ufer des Emajoe-Flusses befand. Daraus wurde später ein ständiger Raum für Judaistik-Seminare.[30] Die Themen seiner Vorlesungen waren z.B.: die Grammatik des Hebräischen und Aramäischen, die Inschriften des Hebräischen und Aramäischen, die Interpretation des Hosea-Buches vom Standpunkt jüdischer Tradition, die Sprache von Akkad, die Bedeutung der historischen Quellen der Prophetenschriften vom Standpunkt der Tradition, einzelne Probleme der jüdisch-hellenistischen

---

[25] Zeugnisse und Briefe in bezug auf die Studien und die Laufbahn von Lazar Gulkowitsch: 1. Doktor der Philosophie und Magister der freien Künste, Albertus-Universität Königsberg, am 6. Dezember 1922. 2. Zeugnis der medizinischen Fakultät der Universität Königsberg über die Dissertation am 15. Oktober 1924. 3. Brief vom 28. März 1924 vom Dekan der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig: Die Vorlesungen des neuen Lektors Gulkowitsch beginnen in der letzten Aprilwoche. 4. Zeugnis über die Erteilung der Venia Legendi von der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig am 18. Juli 1927. EAA: Best. 2100 Tü.

[26] S. GURIN: *op. cit.*. (Anm. 13), S. 10.

[27] *Eesti Vabariigi Tartu ülikooli isiklik Koosseis 1.Detsembril 1934* ("Die Personalstruktur der Universität Tartu am 1. Dezember 1934"). Tartu 1935, S. 69.

[28] Beschluß des Staatsältesten der Republik Eesti. N. 7 D. 14. Februar 1934. EAA: Best. 2100 Tü.

[29] L. GULKOWITSCH: *Die Entwicklung des Begriffes Hasid im Alten Testament*. In: Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis). B: Humaniora XXXII, 4. Tartu 1934, S. 1-38. – "Diese Abhandlung stellt den durch Anmerkungen ergänzten Text einer am 18. April in Tartu gehaltenen Antrittsvorlesung dar". (S. 4).

[30] Tartu ülikooli loengute ja paktiliste tööde kava (Programm von Vorlesungen und praktischen Übungen der Universität Tartu). Vom Herbstsemester 1934 bis Frühjahrsemester 1940 (1934 II - 1940 I). Die Adresse des Seminarraumes der Theologischen Fakultät war Peeter pollu tänav 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000074

Gedankenwelt, das Eigentumsrecht im Talmud, die Poesie der spanisch-arabischen Zeit, die Verfechter des Neuplatonismus in der jüdischen Philosophie, die Analyse der Weltanschauungen jüdischer Denker im 16. Jh., der Hasidismus und seine Vorgeschichte.[31]

Die Anzahl der jüdischen Studenten der Philosophischen Fakultät in den Jahren 1928-1933 schwankte zwischen 4 und 11. Seit dem Jahr 1934, als der Judaistik-Lehrstuhl seinen Lehrbetrieb aufnahm, nahm die Zahl der jüdischen Studenten an der Philosophischen Fakultät zu.[32] Das Judaistik-Studium hatten in den Jahren 1934-1940 insgesamt 21 Studenten angefangen, einige davon wechselten allerdings an andere Fakultäten. Von den Studenten des Lehrstuhls waren 4 Bürger Estlands, 13 Bürger Lettlands, 2 Bürger Litauens und 2 deutsche Bürger. Nach ihrem Geschlecht waren von den 21 Studenten 15 Männer und 6 Frauen. Mit nur zwei Ausnahmen waren alle jüdischer Nationalität.[33] Im Jahre 1939 begann die Lizentiatin der deutschen Theologie Marie Vilhelmson, ehemalige Studentin von Prof. Gulkowitsch an der Leipziger Universität, ihr Judaistik-Studium.[34] Der zweite nichtjüdische Student war Alexander-Georg Bulmerinq, der neben griechischer und lateinischer Philologie auch Judaistik studierte und Semitische Sprachen als eines seiner Diplomthemen wählte, die er "cum laude" abschloß (1936).[35] Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß es auch weitere nichtjüdische Studenten gab.

Schon im Herbstsemester 1934 gab es an der Universität Tartu eine Serie von 6 Vorlesungen im Rahmen des Seminars für jüdische Wissenschaft mit dem Ziel, auf Fragen zum Thema Information Antwort zu geben.[36] Prof. Gulkowitsch richtete an den Dekan der Fakultät die Bitte um Schaffung einer wissenschaftlichen Einrichtung (eines Seminars) im Rahmen des Lehrstuhls für jüdische Wissenschaft. Die Bibliothek des Lehrstuhls verfügte schon über 800 Bände, die vorübergehend im Schrank des Seminars der Theologischen Fakultät aufbewahrt wurden.[37] Die Genehmigung kam zwei Jahre später, im November 1936.[38] Eigene Räume hat das Seminar nie bekommen, es

---

[31] *Ibid.*

[32] *E. V. Tartu ülikooli isiklik Koosseis 1929-1938* ("Die Personalstruktur der Universität Tartu 1929-1938"). Tartu ülikooli Toimetused (Acta et Commentationes...), C: Annales.

[33] Akten von einzelnen Studenten. EAA: Best. 2100 Tü.

[34] Zeugnis der Immatrikulierung am 15. September 1939 unter Nr. 17540. EAA: Best. 2100 Tü.

[35] Tartu ülikooli 1921-1942 lopetanute nimekiri (Verzeichnis der Studenten an der Universität Tartu, die ihre Studien von 1921-1942 absolviert haben). EAA: Best. 2100 Tü.

[36] Mitteilung der periodischen Vorträge, welche im Seminarraum der Theologischen Fakultät abends um acht Uhr gehalten wurden. Unversitätsbibliothek Tartu. Lesesaal für Handschriften und seltene Bücher. Best. 47, Gulkowitsch, Lazar.

[37] Gesuch von Lazar Gulkowitsch vom 15. Dezember 1934 an den Dekan der Philosophischen Fakultät. EAA: Best. 2100 Tü.

[38] Brief vom 17. November 1936 von der Abteilung für Wissenschaft und Kunst des Estnischen Bildungsministeriums an die Verwaltung der Universität Tartu. EAA: Best. 2100 Tü.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000075

funktionierte in Räumen des Seminars der Theologischen Fakultät. Das Seminar für jüdische Wissenschaft hatte eine eigene Veröffentlichungsreihe namens "Acta Seminarii Universitatis Tartuensis Judaici", die auch die in der Publikationsreihe der Universität "Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis" erscheinenden Arbeiten als Sonderausgaben publizieren durfte. Solche Sonderausgaben hatte es in den Jahren 1934-1940 insgesamt zehn gegeben.[39]

Im freiwilligen Dienste des Lehrstuhls in den Jahren 1938 und 1939 stand ein Assistent, der Student des Lehrstuhls Abe Liebmann. Im Juni 1939 wurde er Magister der Philosophie auf dem Gebiet der jüdischen Wissenschaft.[40]

Von den Studenten der jüdischen Wissenschaft haben fünf ihr Examen vor der Schließung des Lehrstuhls bestanden. Das Examen als Magister der Philosophie mit dem Hauptfach Jüdische Wissenschaft bestanden drei Studenten (1939-1940). Drei Studenten bekamen das Abschlußdiplom "cum laude" (1939, 1941). Die Titel der Magisterarbeiten lauteten: "Historische und kulturelle Voraussetzungen der Entstehung und Entwicklung jüdischer Gemeinschaften in Estland", "Das große Synedrion" und "שלחו im Alten Testament sprachgeschichtlich untersucht".[41]

Auch eine Doktor-Promotion wurde am Judaistik-Lehrstuhl gehalten. Seine Doktorarbeit verteidigte im November 1937 Moses Ziegler, der früher Rabbi in Deutschland war. Das Thema der Dissertation war: "Das Targum Scheni nach südarabischen Handschriften".[42]

Im Januar 1941 wurde unter dem bolschewistischen Regime in Estland der Lehrstuhl für Judaistik geschlossen.[43] Professor Gulkowitsch wurde immerhin genehmigt, seine Studenten bis zum Abschluß des Studiums zu betreuen.[44]

Die deutschen Truppen eroberten die Stadt im Juli 1941. Lazar Gulkowitsch, seine Frau und zwei Töchter wurden festgenommen und umgebracht. Die Stelle, wo sie ermordet und begraben worden sind, blieb unbekannt.[45]

---

[39] Alle zehn Schriften wurden in der Publikationsreihe B: Humaniora in den Jahren 1934-1940 herausgegeben. Alle waren von L. Gulkowitsch geschrieben.

[40] Brief vom 18. Dezember 1937 und Brief vom 7. Dezember 1938 von der Verwaltung der Universität Tartu an die Philosophische Fakultät; Verzeichnis der Studenten an der Universität Tartu, die ihre Studien von 1921-1942 absolviert haben.

[41] Verzeichnis der Studenten an der Universität Tartu, die ihre Studien von 1921-1942 absolviert haben. EAA: Best. 2100 Tü.

[42] *Ibid.*

[43] Brief vom 6. Januar 1941 von Lazar Gulkowitsch an das Rektorat der Staatlichen Universität Tartu. EAA: Best. 2100 Tü.

[44] Brief vom 24. März 1941 vom Geschäftsträger der Universität an den Dekan der Fakultät für Geschichte und Sprachwissenschaft.

[45] T. ŠAHHOVSKAJA: *Einleitung zum Bestand 47, Lazar Gulkowitsch*. MS. Tartu 1991. Lesesaal für Handschriften und seltene Bücher. Bibliothek der Universität Tartu.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000076

Orientalisten und Orientkenner als Väter der deutschen Politikwissenschaft?

Von THOMAS SCHEFFLER, Beirut

Mitte der 70er Jahre fiel bei einem Versuch, die drei wichtigsten politikwissenschaftlichen Fachzeitschriften der Bundesrepublik auszuwerten, ein kleines, damals wenig beachtetes Nebenergebnis an: Von insgesamt 1002 erfaßten Aufsätzen der "Zeitschrift für Politik" im Zeitraum von 1954 bis 1975, der "Politischen Vierteljahresschrift" (1961-1976) und des "Leviathan" (1973-1976) hatten sich nur 16 – knapp 1,6 Prozent – im weitesten Sinne mit Themen des Nahen Ostens befaßt.[1]

Die gleiche Untersuchung, heute durchgeführt, würde, jedenfalls in dieser Beziehung, nur unwesentlich veränderte Resultate erbringen. Gewiß ist diese karge Bilanz nicht völlig repräsentativ für den Stand der politikwissenschaftlichen Erforschung des Nahen Ostens in der Bundesrepublik im ganzen.[2] Aber sie kennzeichnet das geringe Gewicht dieses Themenkreises in einer Disziplin, die erst seit den 1980er Jahren bundesweit über gerade zwei von der Stiftung Volkswagenwerk startfinanzierte Lehrstühle für Politik und Zeitgeschichte des Vorderen Orients (in Berlin und Erlangen) verfügt.

Um so mehr verdient die führende Rolle festgehalten zu werden, die Orientalisten und Orientexperten bei der Entstehung der "Deutschen Hochschule für Politik" (DHfP) spielten. 1920 in Berlin gegründet, war die DHfP die erste Institution, die das Studium der Politik in Deutschland als interdisziplinäres Lehrfach etablierte. Die folgende Skizze[3] soll in einer provisorischen Bestandsaufnahme darstellen, in welchem Ausmaß und in welchen Funktionen Orientalisten und Orientexperten im späten Kaiserreich und in der Weimarer Republik Wegbereiter der DHfP waren (I), den welt- und wissen-

---

[1] Vgl. H.-J. ARNDT: *Die Besiegten von 1945. Versuch einer Politologie für Deutsche samt Würdigung der Politikwissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland*. Berlin 1978, S. 230-231, Tab. 18, Rubr. 11, 12, 18, 50.

[2] Für eine erste Bestandsaufnahme nahostbezogener Beiträge der bundesdeutschen Politikwissenschaft vgl. F. BÜTTNER/ TH. SCHEFFLER/ G. WEIHER: *Die Entdeckung des Nahen Ostens durch die deutsche Politikwissenschaft*. In: Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 16 (1985), S. 416-435, hier: S. 419 ff.

[3] Die folgenden Ausführungen fassen, stark gekürzt, die wichtigsten Ergebnisse einer längeren Ausarbeitung zusammen, die u.a. auf der Auswertung des Rep. 303 (Deutsche Hochschule für Politik) im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (Berlin-Dahlem) sowie der Zeitschrift für Politik beruht. Aus Platzgründen mußte, mit Ausnahme wörtlicher Zitate, auf Einzelbelege verzichtet werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000077

schaftspolitischen Hintergrund herausarbeiten, der in Deutschland gerade Orientalisten in die Nähe der entstehenden Politikwissenschaft führte (II), die spezifischen Züge ihres "Orientbilds" skizzieren (III) und abschließend erörtern, inwieweit ihr Interesse am Nahen Osten auch ihren Beitrag zur Politikwissenschaft prägte (IV).

I

Für eine erste Bestandsaufnahme "orientalistischer" Spuren in der Geschichte der DHfP bieten sich fünf Ebenen an: 1) die der administrativen "Gründerväter", 2) die der Dozenten, 3) das Lehrprogramm, 4) die "Zeitschrift für Politik" und 5) die Beziehungen der DHfP zum Seminar für Orientalische Sprachen an der Universität Berlin.

1. Auf der Ebene der "Gründerväter" der Hochschule sind zwei Personen besonders hervorzuheben, nämlich der Mitgründer, Geschäftsführende Direktor und (von 1930-33) Präsident der DHfP, Ernst Jäckh (1875-1959), sowie der Orientalist und Bildungspolitiker Carl Heinrich Becker (1876-1933). Jäckh, seit 1916 Professor für türkische Geschichte in Berlin, war einer der wichtigsten zivilen Hintergrundarchitekten der deutsch-türkischen Beziehungen in spätwilhelminischer Zeit gewesen. Becker, im Gegensatz zu Jäckh klassischer Orientalist, gehörte als Vortragender Rat, Staatssekretär und Minister im Preußischen Kultusministerium zwischen 1916 und 1930 zu den maßgebenden Wegbereitern und Förderern der DHfP, der er auch als Dozent und Kuratoriumsmitglied verbunden blieb. Politisch standen beide dem nationalen Liberalismus Naumannscher Prägung nahe. Jäckh, ein politischer Zögling Friedrich Naumanns (1860-1919), hatte zeitweilig dessen Wahlkämpfe organisiert und gehörte dem Vorstand der von Naumann 1918 mitgegründeten Deutschen Demokratischen Partei (DDP) an. Becker, offiziell parteilos, war für die DDP Minister im preußischen Kabinett. Naumann selbst kann, wenn nicht den "Gründervätern", so doch den "Großvätern" der DHfP zugerechnet werden. Denn aus der von ihm gegründeten "Staatsbürgerschule" (1918-1919, 1919 von Jäckh geleitet) ging die DHfP letzlich hervor. Orientpolitische Interessen hatte auch er. Sein Buch *Asia*, Beschreibung seiner 1898 unternommenen Fahrt durch das Osmanische Reich aus Anlaß der großen Nahostreise Wilhelms II., gehörte im Kaiserreich zu den populärsten orientpolitischen Werken überhaupt. 1899 veröffentlicht, lag es 1911 bereits in achter Auflage vor.

2. Orientpolitisch interessiert waren auch mehrere Dozenten der DHfP. An erster Stelle natürlich C.H. Becker selbst, der im Rahmen der einjährigen Lehrgänge für Attachés des Auswärtigen Amts regelmäßig Kurse über Probleme der Orientpolitik anbot. Zu nennen sind ferner u.a. der Herausgeber der "Zeitschrift für Politik" und Leiter des 1925 errichteten Geopolitischen Seminars der DHfP, Adolf Grabowsky (1880-1969); der Osteuropa-Historiker und deutschnationale Reichstagsabgeordnete Otto Hoetzsch (1876-1946), der an der DHfP die Studiengruppe II (Außenpolitik und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000078

Völkerrecht) leitete; sowie der Kulturpsychologe Wilhelm Haas (1883-1956), der seit 1927 Leiter der Studiengruppe V (Politische Gesellschaftslehre, Auslandskunde) war. Alle boten an der DHfP immer wieder orientbezogene Veranstaltungen an. Doch auch außerhalb ihrer Lehrtätigkeit waren mehrere von ihnen orientpolitisch engagiert: Als 1926 mit Unterstützung der Reichsregierung das 1918 gegründete "Deutsche Komitee Pro Palästina zur Förderung der Jüdischen Palästinasiedlung" wiederbelebt wurde, traten ihm neben Jäckh und Becker auch Grabowsky und Hoetzsch bei. Grabowsky, Hoetzsch und Jäckh hatten bereits dem Erweiterten Ausschuß des ersten "Pro Palästina"-Komitees von 1918 angehört.

3. Der in vier Abteilungen gegliederte "Studienplan" der DHfP von 1920 sah in der ersten Abteilung ("Allgemeine Politik") für das Sommersemester 1922 auch das Thema "Der Islam" vor. Die "Studienordnung" des 1925 festgesetzten zweijährigen Studiengangs der DHfP sah das Thema "Orient und Asien" für das 4. Semester im Unterrichtsfach "Auswärtige Politik" vor. Eine aussagekräftige Quantifizierung des Anteils orientbezogener Lehrveranstaltungen am gesamten Veranstaltungsangebot der DHfP ist wegen der vielfältigen und sehr unterschiedlichen Veranstaltungstypen, häufiger Curricula-Wechsel und ungenauer Angaben der Vorlesungsverzeichnisse jedoch unmöglich. Einigermaßen zuverlässig läßt sich nur sagen, daß im Kernstudiengang der DHfP in den Jahren der Weimarer Republik nur 9 Veranstaltungen mit ausdrücklichem Orientbezug sowie 38 weitere mit zumindest partiellem Orientbezug angeboten wurden – insgesamt in 25 Semestern (WS 1920/21 – WS 1932/33) durchschnittlich knapp 1,9 Veranstaltungen pro Semester. Je nach Semester schwankte der Anteil der ganz- und teilweise orientbezogenen Veranstaltungen am Lehrangebot zwischen 0% und 13%. Hinzu kamen freilich immer wieder einzelne Sonderveranstaltungen sowie seit Ende 1923 der außerhalb des Kernstudiengangs eingerichtete Lehrgang für Attachés des Auswärtigen Amts, in dem Becker und Haas häufiger orientbezogene Veranstaltungen anboten. Der Anteil orientbezogener Themen an den *Prüfungsarbeiten* der DHfP war verhältnismäßig hoch, wird aber durch die kleine Zahl der Prüflinge relativiert: Von den 35 Examinanden der Seminaristischen Abteilung, die in den ersten zehn Jahren der DHfP die Abschlußprüfung der Seminaristischen Arbeiten mit schriftlichen Arbeiten bestanden hatten, hatten 4 (11,4%) Themen mit orientpolitischem Bezug gewählt. Von den 15 bzw. 17 Hörern, die zwischen 1930 und 1933 Diplome der DHfP erwarben, hatte immerhin einer (6,7% bzw. 5,9%) ein orientbezogenes Prüfungsthema gewählt.

4. Zum weiteren Umfeld der DHfP gehört auch die "Zeitschrift für Politik" (ZfP). 1907 von Adolf Grabowsky und seinem Lehrer, dem Staats- und Völkerrechtler Richard Schmidt (1862-1944), gegründet, entwickelte sie sich in den 1920er Jahren zu einer Art Hausorgan der DHfP und veröffentlichte zwischen Ende 1923 und Anfang 1931 auch die "Berichte der Deutschen Hochschule für Politik". In der ZfP kamen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000079

schon früh namhafte Orientalisten und Orientexperten zu Wort, unter ihnen Martin Hartmann (1851-1918), Georg Kampffmeyer (1864-1936), Edgar Pröbster (1879-1942) und Hans Kohn (1891-1971). Eine quantitative Auswertung der ZfP im Zeitraum 1908-1933 (ohne Berücksichtigung der Buchbesprechungen) zeigt folgendes: In den im Kaiserreich erschienenen Jahrgängen (Bd. 1-11 [1908-1918]) betrug der Anteil orientbezogener[4] Beiträge insgesamt 5,88%. Bei den eher grundsätzlich angelegten "Abhandlungen" der ZfP lag er niedriger (4,04%), bei ihren eher empirisch-aktualitätsbezogenen "Übersichten" mit 7,95% entsprechend höher. In den Jahren der Weimarer Republik (Bd. 12-22 [1923-1933]) lag der Anteil orientbezogener Beiträge insgesamt bei 6,03% ("Abhandlungen": 2,9%; "Übersichten": 8,98%). Das Bild verschiebt sich etwas, wenn man die Jahrgänge 1923-1925 von den Jahrgängen ab 1926 trennt. In der ersten Periode lag der Anteil orientbezogener Beiträge nur bei 4,12% ("Abhandlungen": 3,63%; "Übersichten": 4,76%). In der zweiten Periode hingegen, als Deutschland nach seiner Aufnahme in den Völkerbund (1926) wieder selbstbewußter in die weltpolitische Arena zurückkehrte, stieg der Anteil orientbezogener Beiträge in der ZfP auf insgesamt 6,5% an ("Abhandlungen": 2,68%; "Übersichten": 9,81%).

5. Mit dem Seminar für Orientalische Sprachen (SOS) an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin war die DHfP auf mehreren Ebenen vernetzt: So gehörte der Leiter des SOS, der Arabist Eugen Mittwoch (1876-1942), dem "Berliner Studienausschuß" der DHfP an, der deren Lehrangebot mit dem der anderen Berliner Hochschulen und Universitäten abstimmte. Seit 1928 bot das SOS zudem für DHfP-Studenten vergünstigte Russischkurse an. Auch im "Ausschuß für Auswärtige Angelegenheiten" an der DHfP – der deutschen Sektion der 1928 ins Leben gerufenen "Internationalen Konferenz Politischer Bildungsanstalten" – war das SOS vertreten. Und schließlich wurde die DHfP 1940 mit dem – 1935 zur "Auslandshochschule" umgewandelten – SOS zur (nach Kriegsende wieder aufgelösten) "Auslandswissenschaftlichen Fakultät" an der Universität Berlin fusioniert.

II

Der Plan zur Gründung einer Hochschule für Politik – so will es eine vom späten Jäckh gepflegte Legende – wurde von ihm im Dezember 1914 auf der Fahrt nach Konstantinopel, im Salonwagen des Generalfeldmarschalls Colmar Freiherrn von der Goltz-Pascha (1843-1916), konzipiert. Wahr oder falsch, die Anekdote versinnbildlicht trefflich den damals engen Zusammenhang von Bildungs- und Orientpolitik.

Es war vor allem die in den 1880er Jahren einsetzende deutsche Expansionspolitik im Nahen Osten, die die "Welt des Islams" auf den mentalen Landkarten deutscher

[4] Unter "Orient" wird dabei der "islamische" Orient verstanden: der Nahe und Mittlere Osten, Nordafrika und Zentralasien.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000080

Intellektueller aus einem abstrakten Objekt exotischer "Orient"-Phantasien und philologischer Textanalysen in einen handfesten Gegenstand geostrategischer, wirtschaftlicher, politischer und kultureller Interessen verwandelte. Auch machten die deutschen Kolonialerwerbungen in Deutsch-Ostafrika und Kamerun immer mehr Muslime zu deutschen Untertanen.

Zwischen 1890 und 1918 war deutsche "Weltpolitik" daher in beträchtlichem Maße "Orientpolitik" bzw. "Islampolitik" und – für Akademiker der wilhelminischen Epoche nicht unwichtig – mit dem kulturellen Flair höchster, kaiserlicher Gunst verbunden. Der berühmte "Bibel-Babel-Streit", den der Assyriologe Friedrich Delitzsch (1850-1922) durch zwei populärwissenschaftliche Vorträge vor Wilhelm II. 1902/1903 auslösen konnte, hatte in diesem Zusammenhang einen kulturellen Symbolwert, der weit über den unmittelbaren (archäologisch-theologischen) Anlaß hinausging: Zu keiner anderen Periode der neueren deutschen Geschichte war es für Orientalisten und Orientkenner leichter, in den symbolischen "Vorhof der Macht" und zu dem damit verbundenen Sozialprestige zu gelangen.

Die deutschen Universitäten waren den Anforderungen und Möglichkeiten, die mit der neuen Orientpolitik einhergingen, allerdings weder mental noch finanziell genügend gewachsen. Folge war auf der einen Seite eine aufblühende Kultur privater orientbezogener Vereinigungen, in denen sich interessierte Akademiker, adlige Mäzene, Kirchenleute, Industrielle, Bankiers, Verleger, Museen und Publizisten zusammenschlossen, um kostspielige Reisen, Ausgrabungen, Veröffentlichungen und allgemeine "Kulturarbeit" zu organisieren. Auf der anderen Seite wurden von staatlicher Seite mehr oder minder universitätsunabhängige, interdisziplinäre Ausbildungsschwerpunkte geschaffen, die den neuen welt- bzw. kolonialpolitischen Anforderungen genügen sollten. Zu ihnen gehörten das 1887 eröffnete Seminar für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin und das 1908 gegründete Hamburgische Kolonialinstitut, an dem Becker als Professor für Geschichte und Kultur des Orients (1908-1913) den ersten außeruniversitären Orientalistik-Lehrstuhl des Kaiserreichs innehatte.

Für das Verständnis der Vorgeschichte der DHfP sind diese Initiativen insofern bedeutsam, als sie zeigen, wie sehr sich damals praxisorientierte Orientalisten und Orientkenner dafür engagierten, die Grenzen zwischen den akademischen Disziplinen durchlässiger zu machen und in das deutsche Bildungswesen neue, fachübergreifende Ausbildungseinrichtungen und Disziplinen einzufügen. Nicht zuletzt aufgrund jahrelanger Lobbyarbeit von Dozenten des Berliner SOS beschloß der Reichstag 1913, den Reichskanzler zu ersuchen, eine Denkschrift über den Ausbau des Orientalischen Seminars zu einer reichsunmittelbaren "deutschen Auslandshochschule" vorzulegen.

Zwar scheiterte diese Forderung damals an unüberwindlichen Bedenken, die Kulturhoheit der Bundesstaaten anzutasten, und wurde erst 1935 verwirklicht. Im Lichte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000081

der späteren Entwicklung zur DHfP ist aber aufschlußreich, wie sehr selbst C.H. BECKER, der mit seiner *Denkschrift über die Förderung der Auslandsstudien* (1917) maßgeblich dazu beitrug, den Ausbau des SOS zu einer Auslandshochschule zu blockieren, dies mit Argumenten tat, die später der Gründung der DHfP zugute kommen sollten: Die Auslandsstudien, argumentierte BECKER, dürften nicht ausschließlich unter dem Blickwinkel gesehen werden, daß der Staat gut ausgebildete "Dragomane und Kolonialbeamte" brauche, sondern "immer stärker" auch unter dem Gesichtspunkt, daß er "*weltpolitisch gebildete Staatsbürger*" benötige.[5] Dies könne nicht einer zentralen Auslandshochschule überlassen werden, sondern müsse Sache aller Universitäten sein. Gerade die Auslandsstudien seien geeignet, übermäßigem Partikularismus und Spezialistentum im deutschen Bildungswesen entgegenzuwirken, nicht zuletzt, weil "ihr Wesen ... nicht Kenntnis eines einzelnen Faches" sei, "sondern eines ganzen Volkes in seinem psychologischen Charakter und gesellschaftlichen Aufbau." Im Kern führten die Auslandsstudien "zur Synopse, zur *soziologischen Betrachtung*." Soziologische Lehrstühle seien "eine dringende Notwendigkeit für alle Hochschulen. Dabei ist die Soziologie im weitesten Sinne des Wortes gedacht einschließlich der wissenschaftlichen Politik und Zeitgeschichte."[6]

III

Spätestens seit der Veröffentlichung von EDWARD SAIDs einflußreicher Studie *Orientalism* (1978) ist es Mode geworden, pauschal von einem tiefverwurzelten "westlichen" Orientbild zu reden, das "den" Orient als den "ganz anderen" Gegenpol zur westlichen Selbstsicht darstelle: als inferioren welthistorischen Ort von Despotie, Fanatismus und Rückschrittlichkeit. Die Belege für diese These werden dabei meist aus britischen, französischen und amerikanischen Quellen, vornehmlich künstlerischer Art, geschöpft. Die Berücksichtigung deutscher politischer Quellen der wilhelminischen Ära legt hingegen eine nuanciertere Betrachtungsweise nahe. Denn der Grundgedanke der wilhelminischen Nahostpolitik, so wie ihn die Reichsleitung trotz gelegentlicher Schwankungen im großen und ganzen durchhielt, war der der *pénétration pacifique*. Diese setzte die Erhaltung und Stärkung des Osmanischen Reichs als *Partner* voraus.

Diese Politik war jedoch auch in der deutschen Öffentlichkeit nicht unumstritten. Sie hatte sich u.a. zu behaupten gegen weit verbreitete Zweifel an der Überlebensfähigkeit des "Kranken Mannes am Bosporus", gegen die vehement anti-islamische Haltung kirchlicher Kreise und gegen die nationalistische Expansionspropaganda im Umkreis des "Alldeutschen Verbandes", wo man bereits die Besiedlung Anatoliens mit

---

[5] *Denkschrift über die Förderung der Auslandsstudien*. In: Verhandlungen des Reichstags (Berlin) Bd. 320 (1914/18), S. 1266-1271, hier: S. 1266.

[6] C. H. BECKER: *Gedanken zur Hochschulreform*. Leipzig 1919, S. 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000082

deutschen Bauern projektierte und die künftige Aufteilung der "türkischen Erbschaft" unter die europäischen Großmächte erörterte. Um so mehr war die spätwilhelminische Reichsleitung an einer deutschen Orientpublizistik interessiert, die Zweifel an der Reform- und Partnerschaftsfähigkeit der Türkei zerstreute.

Zu den wichtigsten Zentren einer solchen Orientpublizistik gehörte der Kreis um Friedrich Naumann und Ernst Jäckh. Jäckhs optimistische Einschätzungen der Reformfähigkeit der Türkei wurden in der deutschen Orientalistik keineswegs überall geteilt, gelegentlich offen kritisiert. Um so wichtiger war es, daß C.H. Becker, weit grundsätzlicher als Jäckh und zum Teil unter heftigem Beschuß kirchlicher Missionskreise, immer wieder die gemeinsamen Wurzeln von Christentum und Islam im griechisch-hellenistischen Erbe betonte.

Die Feststellung historischer Gemeinsamkeiten hielt allerdings auch BECKER nicht davon ab, die Überlegenheit der modernen europäischen Kultur über die orientalische zu betonen und eine restriktive "Islampolitik" in den deutschen Kolonien Afrikas zu empfehlen. Aber das Bewußtsein um das zivilisatorische Erbe und Potential der islamischen Völker gebot bei ihm zugleich Respekt und Takt sowie die Ablehnung von "herrischem Kulturdünkel". "Für die werdende Menschheit als Ganzes" werde die neue orientalische Kulturwelt "um so wertvoller werden, je mehr eigenes sie sich wahrt oder erkämpft." Dies setze ihre Selbständigkeit voraus und schließe für Deutschland als "Freund und Mentor eines selbständigen und selbstbewußten orientalischen Staates" die Aufgabe ein, gemeinsam mit dem "Orientalen" "die orientalische Bildung *entwickeln*, nicht die europäische aufpfropfen" zu wollen.[7]

IV

Die Frage, *warum* Orientexperten bzw. Orientalisten wie Jäckh oder Becker die Entwicklung der DHfP beeinflussen konnten, läßt sich relativ einfach beantworten:

Die Orientpolitik war im spätwilhelminischen Deutschland einer der wichtigsten, prestigereichsten und scheinbar zukunftsträchtigsten Zweige der Außen-, Kolonial- und Wirtschaftspolitik geworden. Diese Entwicklung hatte einerseits Orientalisten an die Politik, andererseits allgemeinpolitisch interessierte Intellektuelle an die Orientalistik herangeführt. Auf diese Weise waren erstens Netzwerke persönlicher Beziehungen bis in die höchsten Ränge von Politik und Wirtschaft hinein entstanden. Zweitens war in diesen Zusammenhängen ein neuer, politisierter Gelehrtentypus entstanden, der den Problemen fachübergreifender, gegenwartsbezogener Forschung und Lehre besonders aufgeschlossen gegenüberstand. Und drittens konzentrierte sich ein Teil dieser Gelehrten im nationalliberalen Gravitationsfeld des Kreises um Friedrich Naumann, der

[7] C. H. BECKER: *Das türkische Bildungsproblem [1916]*. In: DERS.: *Islamstudien*. Bd. 2. Leipzig 1932, S. 384, S. 377, 363, 378.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000083

im späten Kaiserreich ein Zentrum der turkophilen Orientpropaganda war und in der Weimarer Republik über die liberale Deutsche Demokratische Partei lange eine Schlüsselrolle als geistiger und politischer Vermittler spielte.

Die Frage, *wie* Männer wie Jäckh und Becker die DHfP prägten, erfordert komplexere Antworten, die hier nur kursorisch angedeutet werden können: Sie dienten ihr erstens in hohen administrativen Funktionen und nutzten ihre Netzwerke, um sie finanziell zu fördern und wissenschaftspolitisch aufzuwerten. Sie verankerten zweitens an der DHfP ein Verständnis von politischer Wissenschaft als "Versuch, aus dem festgefahrenen Zustand der spezialisierten Wissenschaften zur Synthese zu kommen."[8] Sie förderten drittens die Aufwertung des Naumann nahestehenden politischen Soziologen Max Weber (1864-1920) zum Klassiker der neuen Disziplin. Viertens dürfte aber auch das auffallend hohe Gewicht außenpolitischer Themen im Lehrprogramm der DHfP nicht zuletzt ihrem Einfluß zuzuschreiben sein. Und fünftens schließlich prägten sie den Umgang mit außenpolitischen Fragen an der DHfP vor 1933 in einer Weise, die in der Weimarer Republik keineswegs selbstverständlich war, nämlich durch eine Perspektive, die, ähnlich wie die spätwilhelminische Orientpolitik, zumindest dem offiziellen Anspruch nach die Kultur und Selbständigkeit ihrer Partner achten und mit der eigenen durch ein Geflecht ziviler und politischer Beziehungen vernetzen wollte.

[8] *Deutsche Hochschule für Politik. Vorlesungsverzeichnis Wintersemester 1920/21.* Berlin o.J. [1920], S. 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000084

Arbeitsgruppe "Theoretische Wege zur arabischen Literatur – neue Perspektiven und Projekte"

Leitung: VERENA KLEMM (Hamburg)

Folgende Vorträge wurden in der Arbeitsgruppe gehalten*:

HILARY WAARDENBURG-KILPATRICK (Lausanne): Neue Wege zur Erforschung arabischer Literatur: eine Kritik gängiger Ansätze

ULRIKE STEHLI-WERBECK (Münster): Neorealismus? Eine Klassifizierung der ägyptischen Literaturkritik. Ägyptische Erzählprosa zwischen Moderne und Postmoderne.

STEPHAN GUTH (Beirut): Die literaturwissenschaftliche Komponentenanalyse (nach W. Falk) – eine Methode zur konzisen Erfassung der Gesamtaussage und epochalen Lokalisierung eines Textes.

STEFAN WILD (Bonn): Vorstellung des geplanten Bonner Graduiertenkollegs "Postkoloniale Literatur".

BEATRICE GRÜNDLER (Dartmouth College, Mass.): Analyseansatz zum Madīḥ des Ibn ar-Rūmī (gest. 283/895).

CLAUDIA OTT (Berlin): Der fraktale Text. Fragen an die Textgliederung der *Sīrat ad-Dalhama.*

AMIDU SANNI (Gießen): The Arabic Theory of Originality and Imitation in a New Light.

FRIEDERIKE PANNEWICK (Berlin): Zeitgenössische arabische Theaterformen – Überlegungen zu einem theatralischen Code als Norm mit Hilfe der semiotischen Theaterwissenschaft.

ABIER BUSHNAQ (Bamberg): Der Historische Roman als Genre.

GÜNTHER ORTH (Berlin): Methoden und Erkenntnisse bei der Erforschung der modernen Erzählprosa des Jemen.

VERENA KLEMM (Hamburg): Interkulturelle Rezeption am Beispiel der arabischen Aneignung der *littérature engagée* von J. P. Sartre.

HEIKO WIMMEN (Beirut): Literatur und Gesellschaft. Literatur als "socially symbolic act": der Ansatz von Frederic Jameson.

*Da die Arbeitsgruppe ihren Schwerpunkt in der Diskussion laufender Projekte sah, werden im folgenden keine Einzelbeiträge, sondern nur ein zusammenfassender Bericht veröffentlicht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000085

Die Arbeitsgruppe "Theoretische Wege zur arabischen Literatur – neue Perspektiven und Projekte" Bericht

Von VERENA KLEMM, Hamburg

Während des XXVI. Deutschen Orientalistentags im September 1995 in Leipzig traf sich erstmals eine Arbeitsgruppe, die sich die Vorstellung und Diskussion laufender arabistischer Forschungsarbeiten bzw. -projekte unter theoretischen und methodischen Gesichtspunkten zum Thema gesetzt hatte.

Anlaß zur Organisation der Arbeitsgruppe gab die gegenwärtige Lage der Arabistik in Deutschland, die ich mit den hier auszugsweise wiedergegebenen einleitenden Worten in Leipzig beschrieben habe:

"Immer mehr Arabisten beziehen ihre Inspiration aus den theoretischen Diskussionen der modernen Literatur- und Sprachwissenschaften, wo es inzwischen eine kaum noch zu überblickende Fülle von angewandten und anerkannten Zugängen zu Literatur und literarischer Kultur gibt. Mit Ansätzen z.B. aus der Diskurstheorie, aus dem Strukturalismus, der Literatursoziologie, Rezeptionsforschung, feministischen Theorie u.v.m. zu arbeiten heißt hierzulande jedoch immer noch, einen wissenschaftlichen Alleingang zu wagen: Arabisten vermissen hier bislang ein Forum, in dem sie solcherart Projekte sowie die grundlegenden Probleme der Anwendbarkeit und Produktivität literaturwissenschaftlicher Methodik in ihrem Fach erörtern könnten. In dieser Arbeitsgruppe nun können solch neue Forschungsansätze in der Wissenschaft von der modernen und klassischen arabischen Literatur erstmals vorgestellt und diskutiert werden.

Darüber hinaus scheint die Gelegenheit günstig, das Gespräch während des Treffens auch einmal auf eine ganz grundsätzliche Ebene zu bringen. Es ist schon recht lange her, daß in dem Fach darüber gesprochen wurde, was überhaupt das Erkenntnisinteresse der arabischen Literaturforschung ist und wie sich dieses Teilgebiet zu dem Gesamtgebiet der Islamwissenschaft bzw. Orientalistik verhält, in dessen weitgestecktem Rahmen es angesiedelt ist. Wo steht die Wissenschaft von der arabischen Literatur in der Orientforschung? In welchen Bereichen ist ein Austausch möglich bzw. fruchtbar? Oder ist die Arabistik inzwischen ein Fach, das eher nahe an den allgemeinen, d.h. auf die westlichen Literaturen konzentrierten Wissenschaften anzusiedeln ist, von deren Fragestellungen und Methoden sie sich ja mehr und mehr anregen läßt? Wäre es in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000087

diesem Fall nicht wichtig, umgekehrt auch *unsere* Erkenntnisse an die Literaturwissenschaft zu vermitteln, um deren tendenziell eurozentrische Perspektive zu durchbrechen?

Zuerst war es wohl GUSTAV VON GRUNEBAUM, der sich ganz allgemein und theoretisch über 'Begriff und Aufgaben der arabischen Literaturwissenschaft' geäußert hat. Dies war im Jahr 1937. VON GRUNEBAUM kritisierte in einem kurzen Aufsatz in 'Archiv Orientální', Bd. 9, die wissenschaftshistorisch bedingte Konzentration der orientalistischen Literaturforschung auf die klassische Dichtung. Und er begründet seine Unzufriedenheit mit dem Stand der arabistischen Wissenschaft seiner Tage mit folgenden Worten: 'Unsere Zeit hat die gesicherte Ruhe eingebüßt, die ehedem Edition und philologische Kritik als ausreichenden Lebensinhalt empfunden werden ließ.' Er beklagte nicht etwa die Methoden, sondern vielmehr die 'leitenden Begriffe und Intentionen' dieser Forschungsrichtung, welche sich in Edition, philologischer Kritik und Stoffsammlungen erschöpfte, nicht aber nach der 'notwendig[en] Einheit der Wissenschaft' strebte. 'Es gibt so etwas wie eine Verpflichtung der Einzeldisziplinen', so VON GRUNEBAUM, 'über den Selbstwert ihrer Ergebnisse hinaus beizutragen zu dem einen humanen und humanistischen Erkenntnisziel, der Ergründung des menschlichen Geistes in all seinen Formen und Verwandlungen. Und gegen diese Forderung hat sich die Wissenschaft von der arabischen Dichtung zu lange und vor allem zu grundsätzlich verschlossen, um nicht selbst Schaden zu nehmen.' VON GRUNEBAUM schlug damals vor, die orientalistische Literaturforschung mit dem Begriff 'Literaturwissenschaft' zu bezeichnen – wie er betont, 'nicht theoretisch, sondern ausschließlich zweckhaft, d.h. im Interesse vergrößerten wissenschaftlichen Erfolgs'. Mit dieser Benennung verband er die Erwartung, die in der 'Kunde der abendländischen Literaturen' längst selbstverständlichen Fragestellungen auch auf die arabische Literatur anzuwenden. So schlug er z.B. konkret vor, die arabische Dichtung, genauso aber die bislang völlig vernachlässigte Prosaliteratur unter Einbeziehung der Geschichtswissenschaft sowie der Ästhetik zu untersuchen. In einem zweiten Aufsatz im Jahr 1955 unter dem Titel *Zum Studium der arabischen Literatur im Westen* kann dann VON GRUNEBAUM immerhin eine gewachsene Anzahl literaturhistorischer, gattungs- und motivgeschichtlicher Arbeiten benennen. Die Erforschung der modernen arabischen Literatur steckte damals jedoch noch in ihren Anfängen.

Genau 50 Jahre nach VON GRUNEBAUMs erster Bestandsaufnahme erschien der von HELMUT GÄTJE herausgegebene 2. Band des *Grundriß der arabischen Philologie* (Wiesbaden 1987). Der Untertitel *Literaturwissenschaft* zeigt, daß sich dieser Begriff inzwischen für die Erforschung der arabischen Literatur eingebürgert hat, und zwar offenbar so selbstverständlich, daß sich der Herausgeber in seiner Einleitung nicht weiter darüber ausließ. Allein RENATE JACOBI ging in ihrem Beitrag 'Allgemeine Charakteristik der Arabischen Dichtung' auf die langsam enger werdende Beziehung der Arabistik zur allgemeinen Literaturwissenschaft ein. Sie konstatiert eine bereits in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000088

den zwanziger Jahren einsetzende, zunehmende 'Verfeinerung der analytischen Methoden, eine zunehmende ästhetische Sensibilität und ein neues Verständnis für die Beziehung zwischen Dichter und poetischem Werk'. Die Öffnung hin zu den Nachbardisziplinen, insbesondere zur linguistisch und strukturalistisch orientierten Literaturwissenschaft, habe sich jedoch erst in den letzten Jahrzehnten vollzogen; sie sei vor allem auf dem Gebiet der Sprach- und Formanalysen fruchtbar gewesen. Eingang gefunden in die Arabistik haben mittlerweile auch Literatursoziologie und Rezeptionsästhetik, die, so JACOBI, methodische Voraussetzungen dafür liefern, 'daß auch die Beziehung von Dichtung und Gesellschaft im historischen Wandel untersucht werden kann'. Auf diese Weise könnten die noch ausstehenden komparatistischen Studien ein 'verläßlicheres Fundament' erhalten. Anders als VON GRUNEBAUM hält RENATE JACOBI die *theoretischen* Anleihen aus der allgemeinen Literaturwissenschaft im Prinzip für fruchtbar, beklagt aber zu Recht die immer noch unklaren Klassifizierungen in der Arabistik wie auch den 'oft widersprüchliche[n] Gebrauch der betreffenden Kategorien innerhalb der europäischen Diziplinen'.

Daß die Zeit, um mit VON GRUNEBAUM zu sprechen, die gesicherte Ruhe eingebüßt hat, gilt heute offensichtlich im verstärkten Maße und spiegelt sich in der Wissenschaft von der arabischen Literatur wider in zahlreichen neuen Fragestellungen und Ansätzen, die in ihrem Erkenntnisinteresse bereits wieder weit über die im genannten *Grundriß der arabischen Philologie* kompakt niedergelegten Erträge der Forschung hinausweisen. Das seit 1970 erscheinende 'Journal of Arabic Literature' vermittelt ein lebhaftes Bild von den immer heterogener werdenden Fragestellungen und Methoden."

Auch die in Leipzig veranstaltete Arbeitsgruppe war ein Spiegel dieser neuen Situation. Gleich, ob es sich um Analyseansätze für die klassische oder für die moderne arabische Literatur handelte, war allen hier vorgestellten Ansätzen besonders eines gemeinsam: Gleichzeitig mit der neuen Sichtweise wurde implizit oder explizit eine Infragestellung wissenschaftlicher Kategorien, Kriterien und Bewertungen unternommen, die bislang meist selbstverständlich vom *mainstream* der Forschung angewandt wurden. Die Hauptdiskussion zum Thema "Problematik und Chancen einer interdisziplinären arabistischen Forschung" bildete den Anfang einer dringend erforderlichen, kontinuierlichen Erörterung der neuen Situation; eng damit verbunden sollte die gemeinsame Bestimmung des sich erneuernden Selbstverständnisses der Arabistik bleiben. Beim ersten gemeinsamen Austausch in Leipzig deutete sich bereits an, daß die Islamwissenschaft/Orientalistik aus der vermittelnden Arbeit einer theorie- und methodenbewußten Arabistik vor allem hinsichtlich der Erneuerung konzeptioneller Voraussetzungen profitieren könnte. Auf der anderen Seite wäre eine Auflockerung der überkommenen Fächerstruktur an den Universitäten erstrebenswert, so daß Arabisten (wie natürlich auch Islamwissenschaftler und Orientalisten im weiteren Sinne) ihren festen Platz – und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000089

damit ihren festen Einfluß – in den allgemeinen literaturwissenschaftlichen, historischen etc. Disziplinen finden könnten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000090

Arbeitsgruppe Heidelberger Sinologen "Paradigmen kulturellen Abstands und wissenschaftlicher Annäherung"

Leitung: HERMANN-JOSEF RÖLLICKE (Heidelberg)

Folgende Vorträge wurden in der Arbeitsgruppe gehalten:

HERMANN-JOSEF RÖLLICKE (Heidelberg): Zur Kritik komparatistischer Methoden.

MICHAEL SCHIMMELPFENNIG (Heidelberg): "Die Schamanin in ihrer typisch südchinesischen Gestalt". Zur Rezeption der "Neun Gesänge" aus den "Liedern von Ch'u".

JOACHIM GENTZ (Heidelberg): Das Fremde in der eigenen Kultur: Kommentarielle Konstruktionen als Annäherungen an Unverstandenes in der exegetischen Tradition zum Chunqiu (Frühlings- und Herbst-Annalen).

LOTHAR WAGNER (Heidelberg): Chinesische Siegel: Vertrautes und Fremdes.

ALEXANDER MAYER (Heidelberg): Fragen zur Annäherung an die chinesisch-buddhistische Biographik.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000091

"Die Schamanin in ihrer typisch südchinesischen Gestalt" *
Zur Rezeption der "Neun Gesänge" aus den "Liedern von Ch'u"

Von MICHAEL SCHIMMELPFENNIG, Heidelberg

Im Jahr 1955 publizierte der britische Gelehrte ARTHUR WALEY seine Übersetzung der "Neun Gesänge" (*Chiu Ko*), des zweiten Kapitels aus den "Liedern von Ch'u" (*Ch'u Tz'u*), unter dem Titel *The Nine Songs: A Study of Shamanism in Ancient China*.[1] Zuvor hatten vor allem Gelehrte der Universität Leipzig die darin enthaltenen Werke als wertvolles Material für das Verständnis von Folklore, Mythologie und Religion Südchinas erachtet und bearbeitet: So verstand AUGUST CONRADY die "Neun Gesänge" als dramatische Darstellungen von Opferritualen. BRUNO SCHINDLER verwendete sie in seiner Arbeit über das Priestertum Chinas als Quelle für Schamanen und ihre Praktiken. EDUARD ERKES interpretierte zwei der Gesänge als Lieder von Schamanen zum Herbeirufen von Lokalgottheiten.[2]

Jedoch blieb es der Studie ARTHUR WALEYs vorbehalten, das Paradigma von der Verbindung der "Neun Gesänge" mit Schamanismus im Gedächtnis eines jeden Studenten Chinas zu etablieren.[3] Seine Arbeit erschien zu einer Zeit, als Berichte über

---

* "In den Neun Gesängen des K'üh Yüan, welche die Schamanin in ihrer typisch chinesischen Gestalt vorführen, stechen besonders der rituelle Tanz, der Gesang und der Trommelschlag als die Elemente hervor, welche den Zustand der Trance herbeiführen." Aus B. SCHINDLER: Das Priestertum im Alten China. Leipzig 1919, S. 31.

[1] A. WALEY: *The Nine Songs: A Study of Shamanism in Ancient China*. London 1955.

[2] A. CONRADY: *China*. In: *Pflugk-Harttungs Weltgeschichte 3*. Berlin 1910, S. 516. B. SCHINDLER: *Das Priestertum im alten China*. Leipzig 1919, S.31-34. E. ERKES: *The God of Death in Ancient China*. In: TP 35 (1940), S. 195 f.

[3] Beleg hierfür ist nicht nur die Bemerkung seines Schülers DAVID HAWKES, der fast zeitgleich mit WALEY eine eigene Übersetzung der Neun Gesänge vorlegte: "[Arthur Waleys translation of the Nine Songs] is invaluable for its correlation of the relevant anthropological information. In this respect it is a landmark, and has, one hopes, made it impossible for anyone to attempt further translation of the Ch'u Tz'u without having first made an intensive study of the background and function of these poems". D. HAWKES: *Ch'u Tz'u – The Songs of the South*. Boston 1959, S. 217. Siehe des weiteren die Werke von L. G. THOMPSON: *The Chinese Way of Religion*. Belmont 1973, S. 36 f. In diesem Werk sind nahezu alle Informationen aus WALEYs Studie unter der Überschrift "Shamanism in China" aufgelistet. B. WATSON (Hrsg. u. Übs.): *The Columbia Book of Chinese Poetry. From Early Times to the Thirteenth Century*. New York 1984, S. 44 f. u. 378. Neben der Einführung zu den "Liedern von Ch'u" wird in der bibliographischen Auswahl dieses Werkes sogar auf eine Neuauflage der Arbeit WALEYs verwiesen, welche 1973 in San Francisco erschien. D. SOMMER: *Chinese Religion: An Anthology of Sources*. New York 1995, S. 85 f. SOMMER führt zwar die Arbeit WALEYs noch in ihrer Bibliographie auf, nimmt jedoch in der Einführung zu ihren Übersetzungen aus den "Liedern von Ch'u" einen vorsichtigen Standpunkt ein,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000093

noch praktizierende Schamanen in den entlegensten Gegenden der Erde immer größere Aufmerksamkeit erregten. Gleichzeitig hatten sich die Sozial- und Verhaltenswissenschaften zu eigenständigen Disziplinen entwickelt, und Forscher wie CLAUDE LEVI-STRAUSS und MIRCEA ELIADE hatten die Berichte in ersten umfassenden Arbeiten ausgewertet. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, daß auch Sinologen sich von neuem auf die Suche nach den Spuren von Schamanen in ihrem Kulturkreis machten.

In der Einleitung zu seiner Studie macht ARTHUR WALEY deutlich, daß es zwar viele Hinweise auf Schamanen in frühen chinesischen Quellen gäbe. Deren Aussagekraft hinsichtlich der Arbeitsweise von Schamanen sei jedoch eher gering. Außerdem hätte der mit der Han-Zeit (206 v.u.Z.-220 u.Z.) aufkommende Konfuzianismus aufgrund seiner Vorbehalte gegen den Geisterglauben den Schamanismus mehr und mehr verdrängt. So lag es nahe, daß er sich von neuem Texten zuwandte, welche traditionell bereits mit dem Attribut "schamanistisch" versehen waren.

Mit Blick auf den soeben umrissenen Teil der Forschungstradition stellt sich die Frage, wie die "Neun Gesänge" eigentlich zu diesem Attribut gelangten und inwieweit WALEYs erneute Verbindung der "Neun Gesänge" mit schamanistischen Praktiken glaubwürdig ist? Von diesen Fragen ausgehend, sollen im folgenden die verschiedenen Einflüsse untersucht werden, denen Gelehrte bei der Annäherung an etwas ihnen eigentlich Fremdes, in diesem Fall eine Gruppe spezieller Texte, ausgesetzt waren und weiterhin ausgesetzt sind. Teil I beleuchtet die Entwicklung der Vorstellung von den Inhalten der "Neun Gesänge" anhand der chinesischen Editionen. Teil II unterzieht ARTHUR WALEYs Studie einer kritischen Bewertung. Teil III vergleicht die Übersetzung eines Gesanges von WALEY mit der Lesart des frühesten chinesischen Kommentators Wang I und versucht auf dieser Grundlage, eine mögliche Richtung weiterer Forschung aufzuzeigen.

I

Ein Vergleich der Arbeiten zu den "Neun Gesängen", angefangen bei der frühesten Übertragung von AUGUST PFIZMAIER von 1852 bis hin zu FRANÇOIS ROLLIN, der 1990 eine Übersetzung vorlegte, macht deutlich, daß die unter dem Titel "Die Neun Gesänge" vereinigten Texte den Übersetzern eine hohe Einheitlichkeit suggerierten.[4] Diese Vorstellung, daß den "Neun Gesängen" ein gemeinsamer Hintergrund, etwa ent-

---

indem sie bemerkt, daß keiner der Kontexte, denen verschiedene Forscher die Lieder zugeordnet hätten, letztendlich beweisbar sei.

[4] A. PFIZMAIER: *Das Li-sao und die Neun Gesänge*. In: Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 3. Wien 1852. J.-F. ROLLIN: *Li Sao, Jiu Ge et Tian Wen*. Paris 1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000094

stehungsgeschichtlich oder funktionell, zu eigen sei, hatte sich bereits im Laufe der Überlieferung in China selbst entwickelt. Sie kam deutlich im Aufbau und der Kommentierung jener Editionen zum Ausdruck, welche Gelehrte aus dem Ausland als Grundlage für ihre Übertragungen verwendeten. Maßgeblich bei der Suggestion von Einheitlichkeit waren die Textanordnung in den Editionen, die in den Vorworten enthaltenen Informationen zur Entstehung der Gesänge und die Titel der Gesänge selbst.

Bei Übersetzungen aus den "Liedern von Ch'u" wurden hauptsächlich drei Editionen benutzt. Diese enthalten entweder den Text mit dem Kommentar von Wang I (um 100 u. Z.) oder seinen Kommentar, verbunden mit dem Subkommentar von Hung Hsing-tsu (1090-1155), oder den Kommentar von Chu Hsi (1130-1200), der weite Teile der Kommentare seiner Vorgänger als Grundlage für eine eigene Auslegung heranzog. Die Texte der "Neun Gesänge" sind für sich genommen äußerst schwierig zu verstehen. Es fehlen zum Beispiel grundsätzlich alle Hinweise darin, wer gerade zu wem spricht. Da die Kommentare in den genannten Editionen alle interlinear eingefügt sind, konnten die Übersetzer sich dem Einfluß ihrer Bemerkungen nicht entziehen. Ohne diese Kommentare wurden die "Lieder von Ch'u" erst sehr spät verlegt. Der geringe Bekanntheitsgrad solcher Ausgaben und deren Auflagen in kleinen Mengen verhinderten eine weite Verbreitung.[5]

In den Editionen der "Lieder von Ch'u" von Wang I und Hung Hsing-tsu befindet sich das Vorwort zur Sammlung direkt vor den "Neun Gesängen". Darin steht, daß ein vom Hof verbannter Minister des Reiches von Ch'u mit Namen Ch'ü Yüan die "Neun Gesänge" verfaßte, nachdem die zuvor in einem anderen Werk geäußerte implizite Kritik am Fehlverhalten seines Königs nicht zu dessen Wiedereinsetzung in sein Amt geführt hatte. Chu Hsi ließ dieses Vorwort Wang Is in seiner Edition weg. Dafür fügte er jedoch die Bemerkung in der Einleitung zum ersten Kapitel der "Lieder von Ch'u", dem *Li Sao* ein, daß die "Neun Gesänge" von Ch'ü Yüan nach diesem Stück verfaßt worden waren, und zwar zur Zeit, als er bereits in den Süden von Ch'u verbannt war. Demnach setzen beide Ausgaben voraus, daß die Werke in den "Neun Gesängen" auf ein und denselben Autor zurückgingen.

Daß die in den "Neun Gesängen" enthaltenen Stücke zusammengehören, unterstreicht auch eine, in den Editionen von Wang I und Hung Hsing-tsu dem Kapitel vorangestellte Liste von elf Titeln, von denen die ersten neun Titel alle Namen von

---

[5] Die frühesten Editionen ohne die gängigen Kommentare erschienen zwar bereits während der Ch'ing-Zeit (1644-1911), wurden aber von den Übersetzern nicht herangezogen. LI GUANGDI (1642-1718): *Li Sao ching Chiu Ko chieh i*, enthalten in HSIN SHAO-YEH: *Li Wen-chen kung chieh i* und *Chiu Ko chieh* (Edition 1813), enthalten im *Ching t'ang yi shu*. Eine weitere Fassung von Ku Ch'eng-t'ien (um 1722) ist im *Szu k'u ch'üan shu* enthalten. Siehe CHIANG LIANG-FU: *Ch'u Tz'u shu-mu wu chung*. Shanghai 1993, S. 121, 165, 232.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000095

Gottheiten bzw. Sternenkonstellationen sind. Einige dieser Namen stehen darüber hinaus untereinander in Beziehung. Diese Titel werden am Ende jeden Liedes nochmals aufgeführt, gliedern den Text und verleihen ihm eine scheinbar gewollte Ordnung.

Einen noch stärkeren Einfluß als der Werkaufbau in Verbindung mit der Vorbemerkung über den Autor übten die jedem einzelnen Kapitel in den "Liedern von Ch'u" vorangestellten Vorworte auf die Übersetzer aus. Darin wurde erklärt, wann, wo und warum Ch'ü Yüan die Gesänge verfaßt hatte. Das Vorwort unterstrich nicht nur erneut die Einheit des im zweiten Kapitel enthaltenen Materials, sondern enthielt zusätzliche Informationen, die aus den Gesängen selbst nicht gewonnen werden konnten. Ihm zufolge basierten die Stücke auf Liedern, die während Opfern an Geister vorgetragen wurden und welche der Verfasser Ch'ü Yüan unter dem gewöhnlichen Volk im Süden von Ch'u beobachtet hatte. Das Vorwort lautet:

> "Die 'Neun Gesänge' wurden von Ch'ü Yüan verfaßt. In früherer Zeit, in der Hauptstadt von Ying, im Süden des Reiches Ch'u, zwischen den Flüssen Yüan und Hsiang, glaubten die gewöhnlichen Menschen an Geister und erachteten Opfer an sie für wichtig. Für diese Opfer war es notwendig, daß Musik gespielt, getrommelt und getanzt wurde, um die Geister wohlwollend zu stimmen. Ch'ü Yüan war verbannt worden und versteckte sich in ihrer Region, er war erfüllt von Trauer und Bitterkeit, und seine traurigen Gedanken führten zu tiefem Schmerz, der ihn in Wellen heimsuchte. Kam er [aus seinem Versteck] heraus, wurde er gewahr, daß die Worte, die die gewöhnlichen Leute während der Opfer verwendeten, und die Musik, die dazu gesungen und zu der getanzt wurde, roh und vulgär waren. Aus diesem Grund verfaßte er die Stücke der 'Neun Gesänge'. Zuoberst drückte er darin den Respekt für den Dienst an den Geistern aus, und darunter verdeutlichte er seine ungerechte Verstrickung und vertraute sie den Stücken an, um indirekt Kritik [am König] zu üben. Und aus diesem Grund sind das Geschriebene und seine Aussage nicht gleich, Abschnitte und Verse sind durcheinandergemischt und haben weitreichende und unterschiedliche Bedeutungen."[6]

Daß die Gesänge auf poetischen Fassungen von Aufzeichnungen des frühesten Anthropologen wider Willen, Ch'ü Yüan, beruhten, war grundlegend für die Vorstellung WALEYs und anderer Forscher vom Entstehungshintergrund der Gesänge. Demzufolge waren sie Bestandteile religiöser Praktiken Chinas aus der Zeit vor dem Beginn unserer Zeitrechnung.[7] Übersetzer, die sich der von Chu Hsi kommentierten

---

[6] TAKEIJI SADAO (Hrsg.): *Soji Sakuin: Soji hochu* (Index zu den "Liedern von Ch'u" mit Kommentar und Subkommentar). Kyoto 1971, S. 24 f.

[7] Die Wirkung des Vorwortes zum zweiten Kapitel ist vergleichbar mit dem Einfluß des Vorwortes zum dritten Kapitel der "Lieder von Ch'u", den "Fragen an den Himmel" (*T'ien wen*), auf AUGUST CONRADY. Es veranlaßte ihn zu dem Versuch der Rekonstruktion der Wandgemälde eines Tempels, auf deren Betrachtung Ch'ü Yüans "Fragen an den Himmel" laut dem dazugehörigen Vorwort beruht haben sollen. Der Text selbst enthält jedoch kein einziges Wort über Gemälde oder einen Tempel. Siehe

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000096

Ausgabe bedienten oder sie zusammen mit anderen Editionen verwendeten, erhielten zudem die Information, daß Schamanen bei den Opfern mitwirkten. Der entsprechende Teil des Vorwortes zu den "Neun Gesängen" von Chu Hsi lautet:

> "(...) Für ihre Opfer war es notwendig, männliche und weibliche Schamanen einzusetzen, um Musik zu machen, zu singen und zu tanzen, um die Geister fröhlich zu stimmen. Die Man [Barbaren] aus der Region von Ching waren roh und gewöhnlich, sowohl ihre Ausdrücke waren grob und unbeholfen, und auch ihre Yin-und-Yang-Praxis wurde [im Raum] zwischen Menschen und Geistern [ausgeübt], und manche vermochten es nicht, sich anständig in diesem lasziven und ausschweifenden Durcheinander zu verhalten. (...)"[8]

Die Beteiligung von Schamanen an den Opfern war keine Erfindung des berühmten Philosophen der Sung-Dynastie. Chu Hsi übernahm diese Information aus dem Kommentar von Wang I. Jener hatte dem in drei der Gesänge vorkommenden Begriff *ling*, der sowohl "Geist" als auch "Schamane" bedeuten kann, in seiner Auslegung die Bedeutung "Schamane" zugewiesen. Demnach hatte bereits der Kommentator der Han-Dynastie einen Zusammenhang zwischen den Gesängen und Schamanismus unterstellt.

Als Verfasser der Vorworte zu den einzelnen Kapiteln der "Lieder von Ch'u" sahen chinesische wie westliche Gelehrte lange Zeit Wang I an. Erst in den letzten zwei Jahrzehnten wurden Zweifel an ihrer Authentizität laut, welche auf der Entdeckung von Widersprüchen zwischen Vorworten und Kommentaren sowie kommentariellen Einschüben in die Vorworte selbst beruhten. Wenn es sich daher bei der Version des Vorwortes, wie es im *Wen Hsüan* mit den Kommentaren der Fünf Minister (Wu Ch'en) und Li Shan aus dem 9. Jh. erhalten ist, nicht um eine absichtlich gekürzte Version handelt, bietet sein Vergleich mit den heutigen Vorworten einen erstaunlichen Blick auf den Wandel der chinesischen Auffassung über den Entstehungs- und Funktionshintergrund der Gesänge. Das Vorwort lautet:

> "Die 'Neun Gesänge' wurden von Ch'ü Yüan verfaßt. Früher, im Süden von Ch'u, in der Hauptstadt Ying, glaubten die gewöhnlichen Menschen an Geister und hatten eine Vorliebe für Opfer. Für die Opfer mußte Musik gemacht, getrommelt und getanzt werden. Deshalb verfaßte [Ch'ü Yüan] die Stücke der 'Neun Gesänge' und vertraute sich ihnen an, um indirekt Kritik zu üben."[9]

Laut diesem Vorwort verfaßte Ch'ü Yüan die Gesänge zum Opfer in der Hauptstadt des Ch'u-Reiches selbst. Er ist hier nicht in den entlegenen Süden zu den "primitiven" Eingeborenen verbannt. Das *Wen Hsüan* liefert des weiteren den Beleg, daß viele der

---

A. CONRADY: *Das älteste Dokument zur chinesischen Kunstgeschichte, T`ien-wen: die "Himmelsfragen" des K`üh Yuan*. (Postum publiziert von E. ERKES), Leipzig 1931.

[8] CHU HSI: *Ch'u Tz'u chi chu*. Taibei 1980, S. 35.

[9] LI SHAN: *Liu Ch'en chu Wen Hsüan*. Beijing 1987, S. 616.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000097

in den Vorworten der heutigen Ausgaben hinzugefügten Informationen auf den Kommentator Chang Hsien aus dem 6. Jh. zurückgehen.[10] Sie verschmolzen im Lauf der Zeit mit weiteren Informationen zu dem zuerst zitierten Vorwort. Die Schilderung des entstehungsgeschichtlichen Hintergrundes der "Neun Gesänge" wurde demnach zunehmend verändert und ausgeschmückt. Forscher des 19. und 20. Jh.s erhielten eine Einführung zu den Gesängen, welche ihre heutige Form rund zwölfhundert Jahre nach der Bearbeitung durch ihren vermeintlichen Verfasser erlangte. Diese Einführung ist selbst das Produkt einer mittlerweile fast zwei Jahrtausende währenden Rezeptionsgeschichte in China.

II

Neu an der Studie von ARTHUR WALEY war eigentlich die Behauptung, daß die meisten der "Neun Gesänge" ähnlich aufgebaut seien. Aufbau und Inhalt sollten eine bis dahin unbekannte schamanistische Praxis offenbaren. In seiner Einführung heißt es:

> "In these songs shamanism assumes a particular form not known, I think, in the classic areas – Siberia, Mandchuria and Central Asia. The shaman's relation with the Spirit is represented as a kind of love-affair."[11]

ARTHUR WALEY glaubte, in den "Neun Gesängen" die Spuren einer Praxis wiederentdeckt zu haben, welche nicht in MIRCEA ELIADEs weltumspannendem Kompendium *Le Chamanisme* aufgeführt war, nämlich eine Beziehung zwischen einem Schamanen und einem Geist als eine Art von Liebesverhältnis.[12] Die Vorstellung von den "Neun Gesängen" als Schilderungen von Liebesverhältnissen ging laut WALEY bereits auf AUGUST CONRADY zurück.[13] Den Hinweis darauf bezog er aus dem anfangs erwähnten Werk von BRUNO SCHINDLER, einem Schüler CONRADYs. Gestützt auf die Angaben seines Lehrers, hatte jener bereits auf Begriffe in einzelnen Stücken verwiesen, welche "ein richtiges Liebesverhältnis zwischen dem Gott und der Zauberin anzudeuten" scheinen.[14]

Den grundsätzlichen Aufbau der Lieder in den "Neun Gesängen" beschreibt WALEY wie folgt:

> "In the Nine Songs the typical form is this: first the shaman (...) sees the Spirit descending and goes out to meet it, riding in an equipage sometimes drawn by strange or mythical creatures. In the next part of the song, the shaman's meeting with the Spirit

---

[10] Siehe sein Vorwort zu Beginn der Seite, *ibid.*

[11] WALEY: *op. cit.* (Anm. 1), S. 13 f.

[12] Die Arbeit ELIADEs wird gleich zu Anfang der Einführung erwähnt; *ibid.* S. 9.

[13] *Ibid.* S. 19 (18).

[14] SCHINDLER: *op. cit.* (Anm. 2), S. 28, Anm. 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000098

(a kind of mantic honeymoon) is over. The Spirit has proved fickle and the shaman wanders about love-lorn waiting in vain for the lover's return."[15]

In den Kommentaren, die seine Übersetzungen der einzelnen Lieder begleiten, wird jedoch deutlich, daß lediglich vier von neun Stücken in etwa dem ihnen unterstellten Aufbau entsprechen. WALEY weist selbst darauf hin, daß die anderen lediglich einen Teilaspekt behandeln oder völlig von dem Muster abweichen.[16] Somit stellt er bereits in den Bemerkungen zu den Übersetzungen seine Behauptung der strukturellen Gemeinsamkeit der Lieder wieder in Frage. Sein Bestreben, die Stücke in den "Neun Gesängen" trotz dieser Widersprüche als eine Einheit zu behandeln, verweist umgekehrt auf die Macht der zuvor geschilderten Einflüsse.

Die chinesischen Vorworte und Kommentare zu den "Neun Gesängen" heben die Verbindung der Werke mit Ch'ü Yüan immer wieder hervor. So überrascht es, daß Ch'ü Yüan in WALEYs und anderen Bearbeitungen dieses Jahrhunderts fast nur im Rahmen der Autorenschaft erwähnt wird. Hierfür liefert die eingangs erwähnte Studie von EDUARD ERKES eine Erklärung, welche bereits 16 Jahre vor der Publikation WALEYs erschienen war. ERKES legt darin die neue Position dar, die Gelehrte jener Zeit gegenüber den "Neun Gesängen" eingenommen hatten:

> "Daß die Neun Gesänge nicht komponiert, sondern lediglich gesammelt und ausgeschmückt wurden, da sie in ihrer ursprünglichen Form ziemlich krude waren, wird von Wang I, dem frühesten Kompilator und Kommentator der *Ch'u Tz'u* in seinem Vorwort zu den Neun Liedern erklärt und scheint allgemein anerkannt zu sein."[17]

In einer Fußnote fügt er den Hinweis auf einen Artikel von Hu Shih aus dem Jahr 1922 hinzu. Hu stellte darin nicht nur die Existenz einer Person namens Ch'ü Yüan in Frage, sondern lehnte die alten Kommentare rundweg ab. ERKES schloß sich Hu's Position an, wenn er feststellte:

> "Wang I der Han-Zeit, die [fünf Minister] Wu Ch'en der T'ang Periode und der Sung Kommentator Hung Hsing-tsu behandeln die Neun Gesänge, als ob sie Chü's eigene Gedanken ausdrückten und entdecken fortlaufend nicht nur moralische und politische Ideen sondern auch Anspielungen auf Chü's Leben und seine Taten. Selbst Chu Hsi,

---

[15] WALEY: *op. cit.* (Anm. 1), S. 14.

[16] Es sind die Lieder 2, 5, 6 und 9. Lied 1 (*Tung huang t'ai i*) ist ausgelassen, weil es laut seinem Kommentar von den meisten der anderen abweicht, da keine Liebesbeziehung vorkommt und ein Speiseopfer erwähnt wird; *ibid.*, S. 24. Lied 8 (*Ho Po*) fällt nicht unter das Muster, weil das Lied beginnt, als das Treffen zwischen Geist und Schamanen zeitweise vorüber und für die Rückkehr des Gottes am Ende deutlich andere Interpretationen möglich sind; *ibid.*, S. 52. Lied 3 (*Hsiang Chün*) und Lied 7 (*Tung Chün*) enthalten kein Treffen von Liebenden und werden anders interpretiert; *ibid.*, S. 31, 46. Lied 4 (*Hsiang Fu-jen*) gehört auch nicht dazu, weil WALEY es zu großen Teilen für eine andere Version von Lied 3 hält; *ibid.*, S. 35. Die Lieder 10 und 11 sind aufgrund abweichenden Inhalts von vornherein ausgeschlossen.

[17] ERKES: *op. cit.* (Anm. 2), S. 197.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000099

> obwohl wesentlich nüchterner und kritischer als seine Vorgänger, ist nicht gänzlich frei von dieser Tendenz. Nun, all dies sollte selbstverständlich komplett verworfen werden, genauso wie die alte symbolische Interpretation des [Buches der Lieder] Shih ching von Granet und Waley zurückgelassen werden mußte, als sie den Weg zu einem wahren Verständnis der Dichtung des alten Chinas aufzeigten."[18]

Die Studie ARTHUR WALEYs bestätigt, daß er sich den "Neun Gesängen" näherte wie sein französischer Kollege MARCEL GRANET dem *Shih ching*. In seinem Buch *Fètes et Chansons* faßte GRANET die Lieder als Werke der Volksreligion auf und verwarf die traditionelle Interpretation als eine Mißkonzeption der Texte.[19]

Die Gelehrten begaben sich damit sozusagen in einen "Spagat": Ihr Zugang beruhte nun auf der Annahme, daß die im Vorwort hinsichtlich des Ursprungs der "Neun Gesänge" enthaltene Information richtig war, die in den Kommentaren enthaltene Information zu den Texten hingegen falsch, obwohl Wang I nach wie vor sowohl als Verfasser des Vorwortes als auch des Kommentars galt.

Die Übersetzer hätten sich demnach auf die Texte selbst beschränken und die Richtigkeit ihrer Auslegungen bestimmter Inhalte durch Vergleichsbeispiele aus anderen, nach Möglichkeit nichtkonfuzianischen Quellen stützen müssen. Jedoch zeigt eine genauere Betrachtung der Übersetzungen, daß auch weiterhin Informationen aus den Standardkommentaren Eingang in die Übersetzungen fanden. Dem Übersetzer blieb zuweilen gar nichts anderes übrig, als den Kommentar zu Hilfe zu nehmen, und sei es nur zur Anregung. Daraus ergab sich ein weiteres Problem: Die Zielsetzung einer Textauslegung, auf der Grundlage von Einzelerklärungen eine Gesamtdeutung eines Werkes vorzunehmen, um damit gegen eine herrschende Auslegung zu argumentieren oder eine bestehende Deutung zu untermauern, fand keine Berücksichtigung mehr. Lediglich der Interpretation des jeweiligen Übersetzers "sinnvoll" scheinende Erklärungen wurden in die eigene Übersetzung übernommen, andere wurden übergangen, oder man bediente sich weiterer Kommentare. Die Übersetzungen gerieten in der Folge zu Gemengelagen von Auslegungsteilen aus verschiedenen, sich teilweise widersprechenden Kommentaren, verbunden mit den eigenen Interpretationen.

III

In den vorhergehenden Teilen wurde gezeigt, daß die Informationen und Vorgaben, von denen sich Gelehrte bei der Übersetzung der "Neun Gesänge" leiten ließen, zuvor selbst verschiedensten Transformationen unterworfen waren. Daher taugen sie nur bedingt als Ausgangspunkt für eine Übersetzung. Obwohl ein Paradigmenwechsel am

---

[18] *Ibid.*, S. 196.

[19] M. GRANET: *Festivals and Songs of Ancient China*. London 1932, S. 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000100

Anfang dieses Jahrhunderts zu einer neuen Herangehensweise an die Gesänge führte, wurde zudem der mit diesem Wechsel entstandene Widerspruch von den Forschern nicht erkannt.

Im folgenden soll einmal in der Gegenrichtung der Entwicklung der geschilderten Forschungstradition vorgegangen werden: Da Wang I die früheste und zumindest bis in das 12. Jh. allein verbindliche Lesart der Gesänge festschrieb – der Text erschien nicht mehr ohne seinen Kommentar – bietet eine durchgängige Übersetzung der Gesänge in seiner Lesart die Möglichkeit, sich der Zeit des Beginns der Rezeption zu nähern und zu erfahren, wie der Text danach gelesen wurde. Daher wird im folgenden die Übersetzung eines Gesanges von ARTHUR WALEY einer Übersetzung gegenübergestellt, welche den Text in der Lesart des frühesten Kommentators wiedergibt: Der zweite Gesang, dessen Titel von WALEY mit "Der Herr inmitten der Wolken" wiedergegeben wird und der für den von ihm vermuteten Aufbau "typisch, wenn auch in verkürzter Form" ist, lautet in seiner Übersetzung wie folgt:

1 "I have washed in brew of orchid, bathed in sweet scents,
2 Many-coloured are my garments; I am like a flower.
3 Now in long curves the Spirit has come down
4 In a blaze of brightness unending.
5 Chien! He is coming to rest at the Abode of Life;
6 As a sun, as a moonbeam glows his light.
7 In dragon chariot and the vestment of a god
8 Hither and thither a little while he moves.
9 The spirit in great majesty came down;
10 Now he soars up swiftly amid the clouds.
11 He looks down on the province of Chi and far beyond;
12 He traverses to the Four Seas; endless his flight.
13 Longing for that Lord I heave a deep sigh;
14 My heart is greatly troubled; I am very sad."[20]

WALEY hält den Sprecher des Textes durchgehend für einen Schamanen. Dieser redet von sich in der ersten Person. In Zeile 1 und 2 reinigt und kleidet er sich. Danach kommt ohne irgendein weiteres Ritual der Geist herab. Er verbleibt in einer speziellen Halle. Im Kommentar des Übersetzers wird diese Halle als "eine Art Kapelle für die Anbetung der Geister" beschrieben. Der Geist leuchtet hell, er wird von einem Drachenwagen getragen[21] und ist ausgestattet wie ein Gott. Vom Wagen ist übrigens im Text nicht die Rede. Diese Hinzufügung entstammt dem im *Wen Hsüan* enthaltenen

[20] WALEY: *op. cit.* (Anm. 1), S. 27. (Die Zeilennummern wurden vom Autor des Artikels hinzugefügt).

[21] Die Aussage in der Einführung und die Übersetzung widersprechen einander. Im Text scheint es doch der Geist zu sein, der getragen wird. Laut der Einführung ist es der Schamane. *Ibid.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000101

Kommentar der Fünf Minister.[22] Die folgenden Zeilen kommentiert WALEY wie folgt: "Zwischen Zeile 8 und 9 hat man das zärtliche Treffen zwischen dem Schamanen und der Gottheit anzunehmen und vielleicht auch den zentralen Tanz des Stückes". Demnach versteht WALEY den Inhalt der Zeilen 3 bis 8 als Beschreibung des Herabsteigens des Geistes und projiziert das Treffen zwischen Zeile 8 und 9.[23] Die folgenden Zeilen beschreiben des Geistes Verschwinden und in Zeile 13 und 14 artikuliert der Schamane seinen Zustand der Niedergeschlagenheit danach.

Folgen wir seiner Übersetzung, dann handelt der Schamane in zwei Rollen. Er ist gleichzeitig der Leiter des Rituals und auch der Erzähler desselben. Außerdem ist er in der Lage, etwas über den Verbleib der Gottheit zu sagen, als jene längst entschwunden ist. Welche Informationen lassen sich in der Übersetzung WALEYs über ein Ritual gewinnen? Am Anfang steht eine Reinigung einer Person und ihr Kleiden in farbenprächtige Gewänder, welche einer Blume ähneln. Weshalb daraufhin der Geist erscheint, wird jedoch nicht klar. Dieser Geist begibt sich selber an einen speziellen Ort. Der Rest ist eine Beschreibung der Erscheinung und einiger Eigenschaften des Geistes, seines erneuten Verschwindens und des anschließenden Zustandes des Schamanen.

In der Lesart Wang Is weicht der Gesang eigentlich nur in wenigen Zeilen von dem WALEYs ab. Jedoch ist dessen Auslegung in sich konsistent. Gerade dort, wo seine Deutung von der Übersetzung WALEYs abweicht, treten zudem Teile eines Rituals zutage:

1 "[Ich veranlasse einen Schamanen] in Wasserdost-Sud zu baden, sich mit Bärenklau zu reinigen sowie
2 seine vielfältig bunte Kleidung mit Pollia-Blüten [zu variieren und sich dadurch rein zu machen].[24]
3 Während sich [der Schamane Meister] Gottheit noch [respektvoll und ehrfürchtig] windet und krümmt, da verweilt bereits [der erfreute Geist].[25]

---

[22] TAKEIJI SADAO: *op. cit.* (Anm. 6), S. 26.

[23] Dies wird von der Edition unterstrichen, welche die Zeilen 9-14 vom Teil davor absetzt. WALEY: *op. cit.* (Anm. 1), S. 27.

[24] Bei der Wiedergabe des Kommentars in den folgenden Fußnoten wurden viele Glossen aus Platzgründen weggelassen und lediglich die Paraphrasen wiedergegeben. Vergleiche mit dem vollständigen Text in der Ausgabe von TAKEIJI SADAO: *op. cit.* (Anm. 6). Die Paraphrase zu diesen Zeilen lautet: Das heißt [m.a.W.]: Da ich selbst im Begriff bin, ein Opfer darzubringen und der Wolkengottheit zu Diensten zu sein, veranlasse ich daraufhin einen Schamanen (*ling wu*), zuerst in Wasserdost-Sud zu baden, sich mit duftendem Bärenklau zu reinigen, sich in fünf Farben zu kleiden, seine Kleidung und seinen Schmuck mit Pollia-Blumen zu variieren und sich [dadurch] zu läutern und rein zu machen.

[25] "[Meister] Gottheit" bedeutet Schamane. Die Menschen in Ch'u benennen Schamanen mit "Meister Gottheit" (*ling tzu*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000102

4 Sein Schein ist so strahlend und grell, daß er nirgends endet.[26]
5 Oh, durch Nahrung [derart] beruhigt, [verweilt er] im Palast [zur Erreichung] langen Lebens.[27]
6 Und mit Sonne und Mond ebenbürtig ist sein Leuchten.[28]
7 [Der Himmel ehrt ihn dadurch, daß er] von einem Drachen getragen wird und den [fünf] Herrschern gleich gekleidet ist.[29]
8 Überdies fliegt er und streift herum, umherkreisend und [sich dabei] entfaltend.[30]
9 Des [Wolken-]Geistes Erscheinung war hehr und erhaben, als er herabstieg.[31]
10 Wirbelwindgleich wird er, [gerade vom Opfer gesättigt], in die Ferne und inmitten von Wolken gehoben.[32]
11 [Von dort] überblickt er die Region von Chi und auch das Weitere.[33]
12 [In nur einem Moment] quert er zwischen den Vier Meeren. Wie [könnte es] etwas ihn Begrenzendes geben?[34]
13 Ich [Ch'ü Yüan] denke daran, diesem Fürsten zu folgen. [Jedoch da dies nicht möglich sein wird] seufze ich schwer.[35]
14 Bis zum Äußersten steigert sich die Last auf meinem Herzen und ich bin bedrückt

---

[26] Das heißt [m.a.W.]: Die Vorgehensweise des Schamanen ist respektvoll und ehrfürchtig, er begrüßt ihn höflich und führt ihn an, wobei sein Gesichtsausdruck würdig ist und sein leiblicher Körper sich windet und krümmt, woraufhin der Geist derart erfreut ist, daß er bleiben und anhalten muß. Seine leuchtende Erscheinung wird sichtbar, welche so strahlend hellscheinend ist, daß sie nirgendwo aufhört.

[27] Das heißt [m.a.W.]: Der Wolkengott ist bereits im Palast des langen Lebens angelangt, er nimmt freudig den Duft des [geopferten] Weines und der Speisen an, welche, solchermaßen beruhigend, ihn zufriedenstellen und erfreuen, daß er nicht den Wunsch hat, sich wieder zu entfernen.

[28] Das heißt [m.a.W.]: Die Position der Wolkengottheit Feng Long ist derart ehrwürdig und hoch, daß er der Helligkeit von Sonne und Mond gleichkommt. Grundsätzlich betrachtet sind, wenn Wolken aufkommen, Sonne und Mond verdeckt. Wenn die Wolken verborgen sind, dann [leuchten] Sonne und Mond hell. Deshalb heißt es [in der Zeile] "ebenbürtig ist sein Leuchten".

[29] Das heißt [m.a.W.]: Der Himmel ehrt den Wolkengott, indem er ihn auf einem Drachen reiten läßt, und kleidet ihn dazu in blaugrün und gelb der fünf erlesenen Farben, so daß er mit den fünf Herrschern der Himmelsrichtungen gleich gekleidet ist.

[30] Das heißt [m.a.W.]: Unter den Aufenthaltsorten der Wolkengottheit ist keiner dauerhaft, bewegt er sich, dann schwebt er herum, treibt in Runden umher, geht hin, kommt zurück und vergnügt sich darüber hinaus beim Umherwandern.

[31] Mit Geist ist hier der Wolkengott gemeint. Das heißt [m.a.W.]: Kommt der Wolkengott herunter, ist seine Erscheinung hehr und erhaben und seine Schönheit von leuchtender Helligkeit.

[32] Das heißt [m.a.W.]: Der Wolkengott kommt her in großer Eile, und sobald er sich an Getränken und Speisen gesättigt hat, wird er wie ein Wirbelwind in die Ferne gehoben und kehrt wieder zu seinem Platz zurück.

[33] Das heißt [m.a.W.]: Der Ort, an dem der Wolkengott sich [nun] befindet, ist so hoch und entlegen, daß er auf die Region von Chi blickt und darüber hinaus auch andere Gegenden sieht.

[34] Das heißt [m.a.W.]: Des Wolkengottes Heraustreten und Einkehren vollzieht sich äußerst schnell, innerhalb eines Momentes überquert er [die Distanz] zwischen den vier Weltmeeren. Wie sollte es da für ihn ein begrenzendes Äußerstes geben?

[35] Mit [Fürst] ist hier der Wolkengott gemeint.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000103

und niedergeschlagen."[36]

In den ersten beiden Zeilen wird hier ein Schamane durch eine andere Person veranlaßt, sich zu reinigen. Die dritte Zeile weicht von der Fassung WALEYs insofern ab, daß Wang I die erste Hälfte auf den Schamanen bezieht. Diese Lesart wird ihm durch die Ambivalenz des zuvor erwähnten Ausdruckes ("Gottheit – Schamane" *ling*) ermöglicht. Deshalb ist das Winden und Krümmen, welches von den meisten Übersetzern dem Geist zugeschrieben wird, Teil des Rituals des Schamanen, um die Gottheit zum Herabsteigen zu bewegen. In Zeile 5 liest Wang "Nahrung" für den Begriff, der meist als eine die zukünftige Handlung anzeigende Partikel verstanden wird, und weist so ein Speiseopfer auf, welches den Geist zum Bleiben bewegen soll. Was wie eine Beschreibung einer Reise in WALEYs Übersetzung der Zeilen 11 und 12 anmutet, wird bei Wang I zu einer Darlegung der Kräfte des Geistes.

Wang I verbindet den Text zwar ausdrücklich mit der Person Ch'ü Yüans, jedoch ist seine Deutung des Gesanginhalts als eine Abfolge von Reinigung, Anrufung des Geistes durch Tanz in Verbindung mit einer Speisegabe, Herabkunft des Geistes, Nährung und anschließendes Entschwinden desselben im Gegensatz zu WALEYs Übertragung in sich konsistent. Durch die Einführung der zweiten Person des Erzählers, nämlich Ch'ü Yüan, gibt es auch keine Überlagerung von ritueller Handlung und gleichzeitiger Erzählung darüber. Die Ritualschilderung übertrifft in der frühesten Lesart sogar noch die Erwartungen, welche ARTHUR WALEY hinsichtlich eines schamanistischen Rituals geweckt hatte. Von einer Liebesbeziehung kommt bei Wang I jedoch nichts vor.

Dieses Beispiel verdeutlicht, daß der konsequente Rückgriff auf den Anfang der Rezeptionsgeschichte eine Zahl überraschender Übersetzungsoptionen aufzeigt, welche in keiner der mir vorliegenden Übertragungen Berücksichtigung fanden. Meines Erachtens ist diese Rückkehr zum Ausgangspunkt die notwendige Bedingung für eine Lösung vom vorherrschenden rezeptionsgeschichtlichen Rahmen und für den Fortgang der Erforschung der "Neun Gesänge".

---

[36] Ch'ü Yüan sieht, daß die Wolken mit einer Bewegung 1000 Li zurücklegen und die [Gegend zwischen den] vier Meeren auf einmal durchkreisen, und wünscht sich, daß es ihm gelänge, ihnen zu folgen und die Gegenden in den vier Himmelsrichtungen zu betrachten und dadurch seine traurigen Gedanken zu vergessen. Jedoch, als er daran denkt, daß er dies nie erreichen wird, stößt er daher schwere Seufzer aus, und in seinem Innern ist er belastet und erschöpft sowie bedrückt und niedergeschlagen. Jemand anderes sagt: Mit [Fürst] ist König Huai gemeint. Ch'ü Yüan hat den Wolkengott dergestalt arrangiert und die Bedeutung des Textes derart festgelegt und beschränkt, daß seine kummervollen Gedanken ihn wieder erreichen, und er klagt, denkt er an König Huais dunkle Umnachtung und Unklarheit [über die wirkliche Lage], weshalb er folglich heftig seufzt und häufiger stöhnt, sein Herz wieder bedrückt und bekümmert ist und er nicht in der Lage ist, dem Einhalt zu gebieten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000104

Fachgruppe Alter Orient

Leitung: CLAUS WILCKE (Leipzig)

Folgende Vorträge wurden in der Fachgruppe gehalten:

VLADIMIR JAKOBSON (St. Petersburg): Staat und soziale Psychologie.

LUDWIG D. MORENZ (Oxford): Fremde als potentielle Feinde. Die prophylaktische Szene der Erschlagung der Fremden in Altägypten.

ANDREA M. ULSHÖFER (Bielefeld): Bibel, Babel und Herodot. Ein Beispiel für das Überleben alter Vorurteile gegen Fremde.

MICHAEL P. STRECK (München): Das Kasussystem des Amurritischen.

JOSEF TROPPER (Berlin): Terminativ und Lokativ im Westsemitischen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000105

Fremde als potentielle Feinde
Die prophylaktische Szene der Erschlagung der Fremden in Altägypten *

Von LUDWIG D. MORENZ, Oxford

1. Ausland, inferiore Fremde und die ägyptische Grenze[1]

Fremdes erscheint als oft radikale Provokation des Eigenen, der sich auch die alten Kulturen zu stellen hatten. Wird die Herausforderung angenommen, ergibt sich besseres Verstehen der eigenen Wesenheit. So zielt die Erzählung des in die Fremde verschlagenen Sinuhe aus dem Anfang des Mittleren Reiches[2] auf eine Verständigung über das in der Krisis der Ersten Zwischenzeit fragwürdig gewordene Ägyptertum durch Palästina als Kontrastfolie. Sinuhe wurde nach seiner Flucht aus Ägypten von dem Herrscher des oberen Retjenu mit dem amurritischen Namen ʿAmmu-nansi[3] nicht nur freundlich aufgenommen, sondern sogar an die Spitze seines Stammes gesetzt. Da wird er von einem rivalisierenden "Starken" (*nḫt*) zum Zweikampf gefordert, was Sinuhe als Neid auf ihn, den Landesfremden erklärt. Er bündelt dieses Gefühl in einer Reihe von (Doppel-)Versen, deren einen man als Inkompatibilitätssentenz auffassen kann:

> "Nicht gibt es den Bogenmann, der sich dem Papyrusler vereinigt (*sm3*):
> Siehe doch (- unmöglich! -) den Papyrus am Berg haften (*smn*)!" (B 121f.).

Hier entsprechen "Bogenmann" und "Berg" sowie "Papyrusler" und "Papyrus" einander. Sowohl phonetisch als auch semantisch eng benachbart sind die Verben *sm3* und *smn*. Der Papyrus erscheint als Metapher für (Unter-)Ägypten, für ägyptische Kultur und damit für Sinuhe; der Berg dagegen für den oberen Retjenu, für kulturloses Bergland und insbesondere für Sinuhes Herausforderer. So artikuliert das eindrucksvoll irreale Bild vom Papyrus auf dem Berg die von Sinuhe in der Fremde empfundene Wurzellosigkeit.

Die beiden alten Flußtaloasen-Kulturen des Vorderen Orients, Sumer und Ägypten,

---

* Für die anregende Diskussion danke ich den Herren Professoren Hornung, Oelsner und Wilcke.

[1] In diesem ersten Abschnitt versuche ich, Teile eines ägyptischen Fremdenbildes aus der Literatur des Mittleren Reiches zu rekonstruieren. Wenn auch die Literatur nur innerhalb der Elite zirkulierte, mag das darin gezeichnete Fremdenbild doch weitverbreitetem ägyptischem Selbstverständnis entsprechen. Zu dem Ausländer im Spiegel der ägyptischen Literatur vgl. A. LOPRIENO: *Topos und Mimesis*. Wiesbaden 1988.

[2] Textausgabe: R. KOCH: *Die Erzählung des Sinuhe*. Brüssel 1990; letzte Übersetzung: E. BLUMENTHAL: *Sinuhe*. In: E. BLUMENTHAL u.a. (Hrsg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Bd. III. Lief. 5. Gütersloh 1995, S. 884-911.

[3] Dieser Name erzeugt für den Modell-Leser palästinisches Lokalkolorit. Die von dem Autor der Sinuhe-Dichtung kreierte *mögliche Welt* wird substantiell mit Gegebenheiten der wirklichen Welt angereichert, vgl. L. MORENZ: *Kanaanäisches Lokalkolorit in der Sinuhe-Erzählung*. In Vorbereit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000107

entwickelten – offenbar unabhängig voneinander – eine Bezeichnung für "Inland" und eine für "Ausland". Im Ägyptischen sind das *t3.wj* – "die beiden (Flach-) Länder" – versus *ḫ3s.t* – "Bergland/Fremdland".[4] Die semitischen Sprachen dagegen lexikalisierten den Unterschied zwischen Heimat- und Fremdland nicht.[5] Eine weitere Gemeinsamkeit teilen Sumerisch und Ägyptisch bezüglich der Zeichenformen von *ḫ3s.t* und *kur*. Von der ägyptischen Hieroglyphe  werden drei Berge repräsentiert, und gleiches gilt für die drei Halbkreise (später Winkelhaken) des sumerischen Logogramms  . Die beiden Flußtalkulturen blickten dank ähnlicher geographischer Voraussetzungen mit ähnlicher Sicht auf die Umwelt, was zu Begriff und Schriftzeichen gerann. Die Anderen waren die des unwirtlichen Gebirges. Folgerichtig wurde der Verlust der kulturellen Schranken zwischen Ägyptern und Fremden beklagt:

> "Wahrlich, die *Rote* (*dšr.t* = 'Wüste') ist durch das Land;
> Fremde Bogen-Barbaren (*pḏ.tjw rw.tj*) sind nach dem *Schwarzen* (*kmt* =
> 'Fruchtland, Ägypten') gekommen"
> ...
> Nirgendwo mehr gibt es Ägypter (*rmṯ*)" (Adm. 3, 1 – 2).

In dieser kleinen Strophe der *Mahnworte des Ipu-wer*[6] stehen, vergleichbar der Inkompatibilitätssentenz bei Sinuhe, die Begriffspaare "Wüste" und "Bogen-Barbaren" sowie "Fruchtland" und "Ägypter" einander gegenüber.

Ein ägyptisches Ideologumenon kann man zu der Formel verdichten: Fremder : Ägypter = Hund : Herr. Gleich Tiere dem Menschen seien Fremde den Ägyptern gegenüber inferior und hätten also unterwürfig zu sein. So sagt Pharao in der *Lehre des Amen-em-het* (XII. Abschnitt):[7]

> "Ich bändigte die Löwen, und ich fing die Krokodile;

---

[4] Eine Zwischenstellung nehmen die *t3.w Fnḫw* – "(Tal-)Ebenen der Fenechu" – ein (grundlegend: K. SETHE: *Der Name der Phönizier bei Griechen und Ägyptern*. In: Festschrift HOMMEL. Berlin 1916, S. 305-322, bes. S. 324 f.). Im Unterschied zu Ägypten – *t3.wj* ("die beiden Länder", Dual) – wird bezüglich der in Palästina zu lokalisierenden Fenechu der Plural – *t3.w* – gebraucht. Bei Sinuhe (B 221) steht sogar anstatt des Plurals genau wie bei der Bezeichnung Ägyptens der Dual. Wenn man dies nicht zu einer Fehlschreibung erklären will, kann man es so interpretieren, daß an eine dem Niltal äquivalente Flußebene – wohl die des Jordan – gedacht wurde. Der Gebrauch von *t3.w* deutet auf eine Sonderstellung Palästinas im ägyptischen Weltbild. – Zwar bestand der Unterschied zwischen *t3.wj* und *ḫ3s.t* grundsätzlich, doch nahm man es nicht immer so genau. Insbesondere im Neuen Reich, wo sich die Weltsicht der Ägypter geweitet hatte, konnte *t3.w* die fremden Länder bezeichnen. Der Begriff wurde partiell deideologisiert. Z.B. wurden die unterworfenen Regionen in Nord und Süd bezeichnet als "alle Flachländer, alle geheimnisvoll-unbekannten (*št3*) Bergländer"; N. DE GARIS DAVIES: *The Tomb of Ken-Amun at Thebes*. New York 1930, pl. IX, links.

[5] Vgl. G. STEINER: *Der Gegensatz "Eigenes Land" : "Ausland, Fremdland, Feindland" in den Vorstellungen des Alten Orients*. In: *Mesopotamien und seine Nachbarn*. (25. Rencontre Assyriologique, Berlin 1978). Berlin 1982, S. 633-664. Selbstverständlich konnten die semitischen Sprachen den Unterschied zwischen "Heimat-" und "Fremdland" ausdrücken, nur bedurfte es dazu der Verbindung von Substantiv und Adjektiv bzw. Genitivobjekt, z.B. akkadisch *mat nukurti*. Zur Fremdheitsideologie (*nakrutu*) vgl. F. M. FALES: *The Enemy in Assyrian Royal Inscriptions: "The Moral Judgement"*. In: *Mesopotamien und seine Nachbarn* ... Berlin 1982, S. 425-435.

[6] Grundlegende Textausgabe: A. H. GARDINER: *The Admonitions of an Egyptian Sage*. Leipzig 1909.

[7] Textausgabe: W. HELCK: *Der Text der Lehre Amenemhets I. für seinen Sohn*. Wiesbaden 1969.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000108

Ich bezwang die Wawatiu, und ich fing die Medjai.
Ich ließ die Asiaten den Hundegang tun."

In der Tiermetaphorik werden chiastisch die am Flußufer lebenden Wawatiu mit Krokodilen und die in der Wüste lebenden Medjai (wegen *m/b*-Nähe = Bedja ?) mit Löwen sowie die Asiaten mit Hunden verglichen. Wie selbstverständlich bezeichnet Sinuhe asiatische Herrscher mit gut beleumdeten Namen in einer Empfehlung an Pharao als "deine Hunde" (*tzmw=k*). Der Vergleich der aus ägyptischer Sicht befriedeten Asiaten mit Hunden gerann zum Topos, während sie ob ihrer aggressiven Potenz (gleich den Wawatiu) mit Krokodilen verglichen wurden:

"Der Asiat ist wie ein Krokodil auf seinem Ufer:
Er schnappt von einem einsamen Weg,
Nicht (aber) holt er aus einem bevölkerten Dorf."

Diesem Asiatenspruch (E 97f.) in kontrastierendem Parallelismus geht in der *Lehre für Meri-ka-re*[8] ein Asiatenlogion voraus:

"Dieses aber wird über dem Bogen-Barbaren[9] gesagt:
Wahrlich, der elende Asiat, schlecht geht es ihm, wegen des Ortes, an dem er ist:

Mangelnd an Wasser,
Dürftig an Holz;
Zahlreich sind seine Wege
Und schwierig durch die Berge.

Er läßt sich nicht nieder an einem Ort,
Sondern forttreibt Nahrung(ssuche) seine Füße.

Er kämpft seit der Zeit des Horus.
Nicht siegt er, noch kann er besiegt werden.
Er meldet nicht den Tag als Kampf an
Wie ein Räuber, den die Gemeinschaft ausgestoßen hat."[10]

Zumindest im Mittleren Reich kolonisierten die Ägypter das Ausland nicht. Andererseits war "Ausweitung der Grenzen" (*swsḫ t3š*) ein Topos der Königsideologie bereits des Mittleren und nicht erst des Neuen Reiches.[11] In einer Art imperialer Superioritätsstrophe heißt es in dem Königshymnus des Sinuhe:

"Wie freut sich dieses Land, das er beherrscht,
Er ist es, der seine Grenzen ausweitet:
Er wird die südlichen Länder erobern,
Nicht achtet er der nördlichen Fremd-/Bergländer;

---

[8] J. F. Quack: *Studien zur Lehre für Merikare*. Wiesbaden 1992.

[9] Hier handelt es sich um einen Kollektiv-Singular der Ausländer-Charakteristik.

[10] Nichtankündigung des Kampfes war ein im alten Orient verbreiteter Barbarentopos, vgl. M. LIVERANI: *Prestige and Interest*. Padua 1990, S. 161 f.

[11] Vgl. E. BLUMENTHAL: *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches*. I. *Die Phraseologie*. Berlin 1970, sub E "Der Herrschaftsbereich des Königs", bes. E 2. 11 – 14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000109

Der, welcher geschaffen wurde,
um die Beduinen zu schlagen,
um die Sandläufer niederzutreten."

Die Grenzen Ägyptens waren Orte realer wie symbolischer Protektion gegen Fremde.[12] Aus dem Mittleren und Neuen Reich sind im Süden ein Festungsgürtel und im Nordosten Ägyptens die "Mauern des Herrschers"[13] belegt. Pharao wirkte – aus ägyptischer Sicht – ordnungstiftend bis an die Grenzen der ägyptischen Oikumene. Symbolisch war er durch Statuen bzw. Stelen dort dauerpräsent. Auf der großen Semna-Stele Sesostris III. heißt es abschließend selbstreferentiell:

"Meine Majestät veranlaßte aber, daß ein Abbild meiner Majestät errichtet würde
auf dieser Grenze, die meine Majestät gemacht hat,
damit ihr fest darauf besteht,
damit ihr für sie kämpft."[14]

II. Das Erschlagen/Unterwerfen der Feinde

Wahrscheinlich hatte Pharao bei Regierungsbeginn und in bestimmter Regelmäßigkeit an der Süd- und Nordgrenze persönlich zu erscheinen. So heißt es in der *Lehre für Amen-em-het* (P. Mill. 10-11) vom König:

"Ich zog herab bis Elephantine, und ich kehrte um zum Delta.
Indem ich auf den Grenzen des Landes gestanden hatte, sah ich seine
Ausdehnung
Ich erreichte die Grenzen, (insbesondere) die *Kräftigen* (Grenzbefestigungen)
In meiner Kraft, in meiner Leib-Präsenz."[15]

---

[12] Geradezu eine Art Wehrdörfer werden in der *Lehre für Meri-ka-re* (E 88-90) geschildert:
"Siehe, der Pflock ist eingeschlagen, im Gebiet, das ich im Osten gemacht habe,
bis nach *(H)Bnw*, bis zum Horusweg,
Indem es gegründet ist mit Städtern,
gefüllt ist mit Menschen.
– Erlesene des ganzen Landes sind es,
um Angriffe von sich abzuwehren – ".
Ganz ohne Konjektur kommt man bei dem letzten Vers nicht aus. Ich verstehe die Stelle als:
{m} stp.w pw n.t t3 pn r ḏr=f.
Gemäß dieser Interpretation erscheint der letzte Doppelvers formal als eine Art Glosse. Das überflüssige *m* kann als von dem unmittelbar voraufgehenden *m nʿw.tjw* und *m rmṯ* beeinflußt erklärt werden. J. F. QUACK: *op. cit.* (Anm. 8) übersetzte (S. 53): "von den Erlesensten des ganzen Landes".

[13] Vgl. Sinuhe, B 17, und Neferti, E 66: "Man wird *Mauern des Herrschers* bauen". Schon in den Pyramidentexten wurde *km wr* – "Bitterseen" – gelegentlich mit einer Mauer determiniert, so daß man bereits für das Alte Reich mit Befestigungsanlagen in dieser Gegend rechnen darf.

[14] Mit C. EYRE: *The Semnah Stelae*. In: Festschrift LICHTHEIM I. Jerusalem 1991, S. 134-165, S. 134 f., kann man mit propagandistischer bzw. ritueller und jedenfalls öffentlicher Lesung rechnen, wie sie z.B. für die Inschriften der assyrischen Kriegskampagnen bezeugt ist, F. M. FALES: *op. cit* (Anm. 6), S. 433 f., Anm. 1.

[15] Hierzu zuletzt H. BUCHBERGER: *Transformanz und Transformat. Sargtextstudien I.* Wiesbaden 1993, S. 502-504. Freilich handelt es sich bei dem Doppelvers
jn.n=j r ḏr.w ḫpš.wt
m ḫpš.w=j m ḫpr.w=j

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000110

Dies entspricht dem "Stehen" (*ḥ*ᶜ) bzw. "Erscheinen" (*ḫ*ᶜ*j*) des Königs "auf dem Rücken des Gebirges" (*ḥr s3 ḫ3s.t*) in Felsinschriften des Meri-re (VI. Dynastie) aus der Nähe von Assuan (Urk. I, 110, 14 und 111, 8). Sa-renput, der im frühen Mittleren Reich an der Südgrenze Ägyptens lebte, sagt in seiner Autobiographie:

"Zu dem die beiden Länder insgesamt kamen
Wenn er sich im Angesicht der Menschen zu den Stätten begab,
Wo die Feinde des Königs gefällt werden."[16]

In stark abgekürzter Form wird in einem Vermerk zur 28. Szene des dramatischen Ramesseumspapyrus auf ein Erschlagungsritual an der Grenze Bezug genommen:

"Horus / *ḥḏ.t*-Keule / Fremd-/Bergland (*ḫ3s.t*)."

Dies bezieht sich auf die Besitzergreifungszeremonie des Königs (Horus) bis zum Bergland (*ḫ3s.t*), die mit der Unterwerfungs-/Erschlagungsszene der Fremden (*ḥḏ.t*-Keule) einherging.[17] In einer Felsinschrift des späten Alten Reiches von der Südgrenze Ägyptens heißt es im Anschluß an die Datierung:

"Kommen und Gehen des Königs selbst,
Indem er macht *sqr* der Häuptlinge des Fremdlandes."[18]

Die Form *jr=f sqr* statt *sqr=f* drückt gleich dem voraufgehenden univerbierten Infinitiv "Kommen und Gehen" die Formalisierung und Ritualisierung der Prozedur sprachlich aus. *Sqr* bedeutet "(er-)schlagen". Hier kann man entweder an Töten nubischer Gefangener oder an das symbolisch-imitative Zerstören von Feindabbildern denken.[19]

Gemäß des Weltbildes tötete Pharao allein und nur mittels seiner Soldaten fremde Rebellen zu Tausenden und Abertausenden.[20] Gewöhnlich hatte er seine Fähigkeit als

---

m.E. nicht um einen Chiasmus. Ich verstehe *ḫpš.wt* als Badal-Apposition zu *ḏr.w*, auf die sich im abschließenden Vers *ḫpš.w* und *ḫpr.w* sowohl phonetisch als auch semantisch beziehen. Ich würde diese Strophe auch nicht mit besonderer politischer Aktualität für den Usurpator Amen-em-het I. verbinden (so BUCHBERGER: *ibid.*, S. 504), gehört doch temporäre Präsenz an den Grenzen zu den grundsätzlichen Aufgaben Pharaos.

[16] D. FRANKE: *Das Heiligtum des Heqa-ib auf Elephantine*. Heidelberg 1994, Übersetzung S. 192 und vgl. Anm. 3, S. 197, und Anm. 5, S. 198.

[17] Vgl. K. SETHE: *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*. Leipzig 1923, S. 123, Kommentar zu 28d.

[18] Vgl. W. KAISER (et alii): *Stadt und Tempel von Elephantine, Sechster Grabungsbericht*. In: MDAIK 32 (1976), S. 67-112, S. 79.

[19] In Mirgissa scheint im Mittleren Reich beides kombiniert worden zu sein, wurde doch neben Ächtungsfiguren auch ein getöteter Nubier gefunden, hierzu zuletzt: R. K. RITNER: *The Mechanics of Egyptian Magical Practice*. Chicago 1993, S. 162 f.

[20] Gemäß ägyptischer Anschauung ist es Pharao allein, der das Leben nehmen kann. Dies steht parallel zu der Vorstellung, daß er den Menschen Atemluft gibt. In der *loyalistischen Lehre* wird dies in einem chiastischen Doppelvers so ausgedrückt:
"Die Nasen sind erstarrt, wenn er tobt;
Wenn er friedlich ist, kann man Luft atmen"
(G. POSENER: *L'Enseignement Loyaliste*. Genf 1976, § 3, 5-3, 6). Die Wendung "Atemluft erflehen" wurde geradezu zu einem Synonym für "unterwerfen". In den Annalen Thutmosis III. (Urk. IV, 622, 8 – 10) heißt es z.B.:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000111

Bändiger etwelcher Rebellen mit Antritt seiner Herrschaft zu demonstrieren, weshalb viele Kriege gerade aus ersten Regierungsjahren belegt sind. Wahrscheinlich bewirkte das ideologische Muster regelmäßiges Metzeln unter irgendwelchen nubischen oder libyschen Stämmen. Ein wohl ritueller Krieg im Sedfestjahr – also dem erneuerten Herrschaftsantritt – ist in Sinuhe belegt, wo Pharao sein Heer mit dem ältesten Sohn an der Spitze gegen die Libyer schickte. Im alten Vorderen Orient war solcherart Vorgehen üblich. Z.B. forderte der Hethiterkönig Hattuschili III. den neu zur Macht gekommenen Assyrerkönig Kadaschman-Enlil II. in einem Brief auf, sich für einen ersten Feldzug einen weder zu schwachen noch zu starken Gegner zu suchen.[21] Noch im hellenistischen Ägypten wurden Kriege nicht nur aus politischen, sondern auch aus sakralen Gründen geführt. Für die Schlacht um Megiddo wartete Thutmosis III. offenbar absichtlich einen Tag auf den astronomisch richtigen Tag des "Festes des wahren Neumonds" (Urk. IV, 657, 2), was in der Parallelisierung irdischer und kosmischer Geschichte gründet.

Trotz der unterschiedlichen Nachbarn richtete sich ägyptisch-ideologischer Blick immer gegen *den* Fremden, sei er nun Nubier, Libyer oder Semit. Dessen teilweise im Bild durchaus treffliche ethnovisuelle Charakterisierung war gegenüber dem Hauptaspekt *Nicht-Ägypter* nebensächlich. Geschichtsdeuten verlief gemäß festen Mustern, so: Feind X aus dem Land Y rebelliert gegen die (ägyptische wie kosmische) Ordnung und wird deshalb von Pharao niedergeschlagen. Diese Funktion entspricht dem prinzipiellen Schreckens-Aspekt des ägyptischen Königs,[22] seiner Sachmet-Rolle, während die Feindrolle aktuell unbesetzt sein konnte bzw. sich je und je im ägyptischer Ideologie als Wesenheit eigenen Rechtes uninteressanten konkreten Einzelnen manifestierte. Zumindest potentiell war sie immer vorhanden. Zugespitzt und (nur etwas) vereinfacht formuliert, erscheint das Fremde als Antipode des Ägyptischen und der fremde Herrscher als Antipharao. Ikonographisch gerann dieses Thema in der ägyptischen Machtkunst zu dem Motiv *Erschlagen der Feinde*. Das wahrscheinlich in prädynastischer Zeit in der zweiten Hälfte des 4. Jt. v. Chr. geprägte, zum Symbol überhöhte Motiv ist vielfach, und insbesondere an Tempelwänden, auf Stelen sowie in der Kleinkunst in großer Zahl und über mehr als drei Jahrtausende belegt.[23] Es erscheint gleich unmöglich wie unnötig, hier die Fülle des Materials auszubreiten.[24] Teilweise handelt es sich dabei um historische Darstellungen, doch überwiegt der prophylaktisch-potentielle Aspekt.[25] Die Figuren

---

"Die Fürsten von Retjenu kamen auf ihren Bäuchen
Um die Erde zu küssen wegen der Mächtigkeit seiner Majestät
Um Luft zu erflehen für ihre Nasen
... ."

[21] Vgl. LIVERANI: *op. cit.* (Anm. 10), S. 102.

[22] Vgl. S. MORENZ: *Der Schrecken Pharaos*. In: *Liber amicorum*. Festschrift C. J. BLEEKER. Leiden 1969, S. 113-125.

[23] Sehr ähnliche und wohl in ähnlichem Geisteshintergrund wurzelnde Darstellungen des Herrschers, der fremde Feinde erschlägt, sind auch aus frühsumerischer und frühelamischer Zeit belegt.

[24] Eine Beispielsammlung findet man bei E. SWAN HALL: *The Pharao Smites his Enemies*. Berlin 1986.

[25] Über eine Analyse der Bildsymbolik, die im Verständnis des Sinnbildcharakters gründet, gelangte O. KEEL: *Der Bogen als Herrschaftssymbol*. In: ZDPV 93 (1977), S. 141-177 zu einer ähnlichen Auffassung: "Die über den Gefangenen geschwungene Keule und der auf sie gerichtete Bogen bringen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000112

Pharao und fremder Fürst agieren *pars pro toto*[26] und schauen einander gemeinhin im Profilbild als dem "reine(n) Ausdruck des als Reihe angelegten Erzählungsbildes"[27] an. Markiert wird die Ritualität der Szene u. a. dadurch, daß das Erschlagen der Feinde über lange Zeit mit der steinzeitlichen Keule geschehend abgebildet wurde, ehe diese sehr verspätet auch in der Darstellung das zeitgemäßere Sichelschwert ablöste.[28] Die *ḥḏ.t*-Keule war Sakral- und Zeremonialwaffe und vor allem Symbol ordnungstiftender Königsmacht.[29] Wohl deswegen wurde sie in spätprädynastischer und in frühdynastischer Zeit zum bild- und textträchtigen Monument überhöht, wie besonders bei den übergroßen und nicht praktisch handhabbaren Keulen von Skorpion und Nar-mer. Diese wie auch kleinere und einfachere Keulen wurden Heiligtümern, z.B. dem Tempel von Hierakonpolis, gestiftet. Wahrscheinlich ist das Verbum *ḥḏ* – "(er-)schlagen" – , nach WB III, 212f. erst seit dem Mittleren Reich belegt, von der *ḥḏ.t*-Keule durch Denominalisierung gebildet worden. Eine Parallelüberlieferung in Adm. 10, 6 – 10, 12 und in dem Höhlenbuch[30] läßt auf ein beiden Texten zugrundeliegendes Litanei-Pattern

ḥḏ ḫftjw nw NN "Zerstört sind die Feinde des NN
+ konkretisierende Aussage ..."

schließen. Vielleicht wurde so eine Litanei beim Erschlagen der Feinde rezitiert. Sie mag dort ihren Sitz im Leben gehabt haben, doch ist dies natürlich Spekulation.

Gelegentlich (und bereits seit Djoser belegt) wurden Götter dargestellt, die das Erschlagen der Feinde begleiten. Im Neuen Reich wurde häufiger abgebildet, wie der König von einem Gott die Waffe für das Erschlagen der Feinde – das Sichelschwert – überreicht bekommt. Ein Fragment aus dem Tempel des Min von Koptos zeigt Antef V.

---

kein aktuelles Töten, sondern die Herrschaft des Pharao zum Ausdruck, dem alle Feinde unterworfen und auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sind" (S. 172).

[26] Es fragt sich, ob in der Biographie des Ach-mose (frühe XVIII. Dynastie) mit dem Satz

"Da erschlug seine Majestät einen nubischen Nomaden inmitten seines Heeres"
(Urk. IV, 7, 3)

ein tatsächliches historisches Ereignis berichtet wird – nämlich, daß tatsächlich Pharao den fremden "Aufrührer" (so die despektierliche Bedeutung von *pf*), offenbar den Anführer der Gegner, erschlug – oder aber, ob hier der Topos *Pharao erschlägt fremden Aufrührer* pseudohistorisch ausformuliert wurde. M.E. bestehen beide Möglichkeiten. Immerhin sei darauf hingewiesen, daß auch in der Biographie des Soldaten Ach-mose ganz gemäß ägyptischer Königsideologie Pharao als überragender Feindvernichter dargestellt wurde, z.B. Urk. IV, 5, 7; 6, 3-4 und 6, 13 f. Da man hier (im Unterschied z.B. der Kadesch-Schlacht Ramses II.) das Erzählte nicht durch andere Quellen gegenprüfen kann, müssen Ereignis und ideologisches Deutungsmuster ungeschieden bleiben.

[27] L. CURTIUS: *Die antike Kunst*. I. In: *Handbuch der Kunstwissenschaft*. Berlin 1913, S. 123.

[28] Nur im Vorübergehen sei daran erinnert, daß auch in der Neuzeit und selbst im 20. Jh. n. Chr. Kriegerdenkmäler den Helden oftmals in heroisch-archaischer Pose darstellen, z.B. mit Schwert oder als Reiter. Das Grauen wird so in Heroisches verfremdet.

[29] Besonderen Symbolwert und archaische Prestigekraft hatte die Birnenkeule auch in Sumer. Auf der Vorderseite der Siegesstele des Eannatum hält der Gott in seiner linken Hand die ihren Körper verdrehenden unterworfenen Feinde des Eannatum in einem Netz, während er mit seiner rechten die Keule erhebt.

[30] A. PIANKOFF: *Le Livre de Qererets*. Kairo 1946, pl. XCVIII – CI, 31a-33c; hierzu demnächst ausführlicher.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000113

bei einer viermal auszuführenden (*zp 4*) rituellen Feindschlagung vor Min[31] (s. Abb. 1). Ebenfalls vor Göttern – Ptah und Sachmet – erschlägt der von Maat, der Göttin der ägyptischen Weltordnung, beschirmte Ramses II. auf einem Skarabäus einen Feind (s. Abb. 2).

Die Szene *König erschlägt Feind* kann gemäß einem Silberring Amen-hotep II.[32] und Skarabäen, denen semikryptographisch ein *ʿnḫ* zugefügt wurde, geradezu gelesen werden als *sqr ʿnḫ* – "(potentiell) zu Erschlagender, (doch aktuell) Lebendiger" –, wobei *sqr* durch die Keule und *ʿnḫ* durch die Hieroglyphe repräsentiert wird.[33] Auf dem ikonographisch und stilistisch wohl in die Ramessidenzeit zu datierenden Skarabäus Kairo CG 37138 (s. Abb. 3) erschlägt der mit weißer Krone bekleidete Pharao mit seinem Sichelschwert einen Feind, der beide Hände unterwürfig erhoben hat. Für die Datierung in die Ramessidenzeit spricht besonders, daß ein Löwe Pharao begleitet. Hinter Pharao befindet sich eine *ʿnḫ*-Hieroglyphe. Zwar kann man sie als auf den König bezogenes Lebenszeichen interpretieren, doch deucht im Zusammenhang eine Lesung der Szene als *sqr ʿnḫ* mindestens ebenso wahrscheinlich, und vielleicht ist sogar beides beabsichtigt. Bild und Schrift erscheinen eng ineinander verschlungen. Das *ʿnḫ* kann man als Bildbeischrift zu der Szene *Pharao erschlägt Feind*, die selbst wiederum als *sqr* gelesen werden mag, verstehen. So bildete die Darstellung einen Teil der Bildbeischrift, wobei also Text und Bild geradezu ineinander übergehen. Nach der Basisgravierung des Skarabäus Kairo CG 36367 versucht ein Mann vor einem Greifen wegzulaufen (s. Abb. 4). Das Fabelwesen repräsentiert Pharao, der Mann den Fremden. Dem Bilde wurde *sqr ʿnḫ* beigeschrieben. Ihre nächste Parallele hat diese Darstellung auf der Prunkaxt des Ach-mose. Auf der rechten Seite des Axtblattes befinden sich im oberen Register die Titel des Ach-mose, während darunter Pharao, einen Fliehenden (Fremden) packend, gezeigt wird und im unteren Register Ach-mose als Greif dargestellt ist, dem beigeschrieben steht: "geliebt von Month". Seit dem Neuen Reich belegt, wurde Pharao als *ʿḫḫ* – "(wörtlich: "der sehr Fliegende") Greif" – bezeichnet (WB I, 225, 6).

Auf einem Tempelrelief der XI. Dynastie aus Gebelein (s. Abb. 5) hält ein libyscher Fürst in der Erschlagungsszene in seiner rechten Hand eine Feder. Dies erscheint als ikonographisches Zeichen dafür, daß er unterworfen und befriedet ist, intendiert doch die Hieroglyphe *Arm mit Feder in der Hand* Friedfertigkeit. Bereits in den Pyramidentexten wurde sie für *ḫww.tjw* – "Botschafter" – verwendet.[34] Auf einigen Skarabäen des Neuen Reiches wurde zusätzlich zu der Erschlagungsszene eine Feder dargestellt

---

[31] Viermalige Wiederholung erscheint als typisch für rituelle bzw. magische Handlungen. Zugleich mag man auch an das Erschlagen der vier Himmelsrichtungs-Barbaren denken.

[32] Brooklyn Museum 37.726E, SWAN HALL: *op. cit.* (Anm. 24), Fig. 1.

[33] Den mesopotamischen Befund erhob I. J. GELB: *Prisoners of War in Ancient Mesopotamia*. In: JNES 32 (1973), S. 70 – 98.

[34] In der Autobiographie des Chnum-hotep (Beni Hassan 3) erzählt dieser von seinem Vater (Z. 186 f.):
"Er vollführte die Königsbotschaften – seine beiden Federn, sie tanzten".
Die Feder charakterisiert demnach den Botschafter und kann als Symbol der Friedfertigkeit verstanden werden. Mit diesem Satz soll ausgedrückt werden, daß die Königsaufträge besonders schnell ausgeführt wurden, weshalb sogar die Federn "tanzten".

Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000114

(s. Abb. 6 a und b). Dies mag man wiederum als Zeichen ägyptischer Befriedung der Fremden lesen.

Das Erschlagen der Feinde erscheint weniger als historisches Kriegs-, sondern vielmehr als ideologisches Unterwerfungsbild. Das Lexem *sqr ʿnḫ* bezeichnet den Unterworfenen und kann m. E. grundsätzlich als "(potentiell) zu Erschlagender, (doch aktuell) am Leben Gelassener" interpretiert werden. Die Kurzfassung davon bildet *s:ʿnḫ*; eigentlich: "beleben", das aber im Neuen Reich die Spezialbedeutung "gefangennehmen" annahm, und *zj ʿnḫ* – "Gefangener", wörtlich: "lebender Mann" (früher Beleg: Urk. IV, 5, 9). Auf prophylaktische Intention der ikonisierten Szene *Erschlagen der Feinde* weisen ferner die sogenannten Ächtungstexte sowie Spruch 23 der Pyramidentexte.[35] Hier geht es um potentielle Rebellion – grammatisch ausgedrückt durch die *sḏm.tjfj*-Form – und die magisch prophylaktische Zerstörung sämtlicher möglicher "Rebellen". Komplementär zu diesem potentiell-futurischen Aspekt steht der historisch-präteritale, insofern von tatsächlichen Kriegszügen auch bildberichtet wurde, insbesondere in den großen Schlachtenbildern des Neuen Reiches. Das scheinbar so eindeutige Motiv *Erschlagen der Feinde* kann genauer nur aus dem Kontext einschließlich der Abwägung von Ideologie und Realität verstanden werden. Grundsätzlich aber galt ägyptischer Ideologie bezüglich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, daß die Aufrechterhaltung des ägyptischen Kosmos von der beständigen Aktionsbereitschaft Pharaos gegen die Bedrohung des gefährlichen Außen abhinge. Das Erschlagen der Feinde artikuliert die elementare Angst der ägyptischen Kultur vor der Fremde und den Fremden.

Schließen möchte ich mit dem ganz außergewöhnlichen Fall, wo Pharao nicht nur Fremde unterwirft, sondern neben den Fremden sogar einen durch Beischrift und Ikonographie als Ägypter Charakterisierten erschlägt. Solchen inneren Kampf sah die Ideologie und damit auch die Machtkunst eigentlich nicht vor. Die Darstellung gründet in der besonderen historischen Situation der Auseinandersetzung zwischen Thebanern und Herakleopoliten um die Herrschaft in Ägypten am Ende der Ersten Zwischenzeit. Auf Reliefs einer Hathorkapelle aus Gebelein[36] wird der thebanische Reichseiniger Mentu-hotep dargestellt, wie er Fremde unterwirft (s. Abb. 7). Dabei wird auch ein Ägypter, und zwar vermutlich der Repräsentant von Herakleopolis, erschlagen. Der Ägypter war, singulär in solch ideologielastiger Darstellung, dem Ägypter zum feindlichen Fremden geworden.

---

[35] J. ASSMANN: *Spruch 23 der Pyramidentexte und die Ächtung der Feinde Pharaos*. In: *Hommages à Jean Leclant*. Paris 1994, S. 45-59.

[36] Die hier unmöglich im Detail vorzuführende semantische, ikonographische und historische Analyse der Fragmente der Gebeleiner Hathorkapelle Mentu-hotep II. werde ich in einer größeren Arbeit mit dem vorläufigen Titel *Gebelein als Probefall und Repräsentant für Geschichte und Kultur der Ersten Zwischenzeit* darbieten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000115

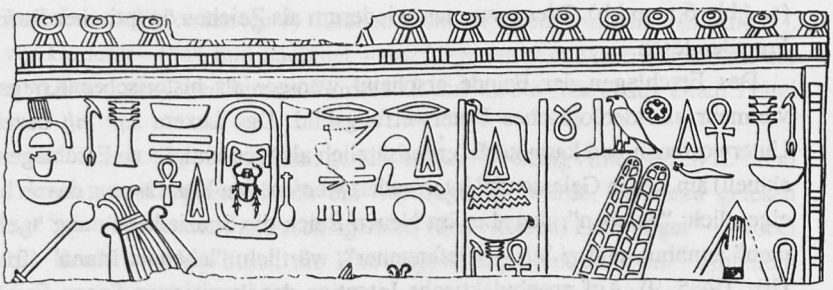


Abb. 1) Wandfragment des Tempels von Koptos, Zeit Antef V. Pharao agiert im Feinderschlagungs-Ritual vor Min (Übernahme aus: W. M. F. PETRIE: *Koptos*. London 1896, pl. VI. 2)



Abb. 2) Skarabäus Kairo CG 36257, Zeit Ramses II. Von Maat beschirmter Pharao erschlägt Fremden vor Ptah und Sachmet (nach P. E. NEWBERRY: *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire; Scarab-Shaped Seals*. London 1907, pl. V)



Abb. 3) Skarabäus Kairo CG 37138, XIX. Dynastie Pharao erschlägt Fremden, semikryptographisch *sqr ʿnḫ* (nach P. E. NEWBERRY: *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire; Scarab-Shaped Seals*. London 1907, pl. IX)



Abb. 4) Skarabäus Kairo CG 36367, XVII./ XVIII. Dynastie Pharao als Greif und Fremder; Bildbeischrift *sqr ʿnḫ* (nach P. E. NEWBERRY: *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire; Scarab-Shaped Seals*. London 1907, pl. V)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000116

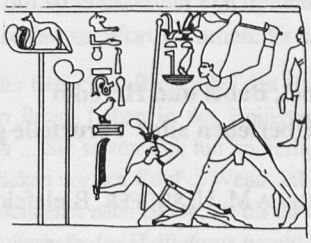


Abb. 5) Unteres Register eines Wandreliefs Mentu-hotep II. aus Gebelein. Pharao erschlägt libyschen Fürsten (nach L. HABACHI: *King Nebhepetre Mentuhotep: His Monuments, Place in History, Deification and Unusual Representations in the Form of the Gods*. In: MDAIK 19 (1963), S. 16-52; Ausschnitt)



Abb. 6 a und b) Skarabäen aus Tell el-Fara und Beth Shean; Neues Reich Pharao erschlägt Fremden, dabei dargestellt: Feder (nach Umzeichnung von: O. KEEL: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*. Zürich, Einsiedeln, Köln 1972, Abb. 400 a und c)

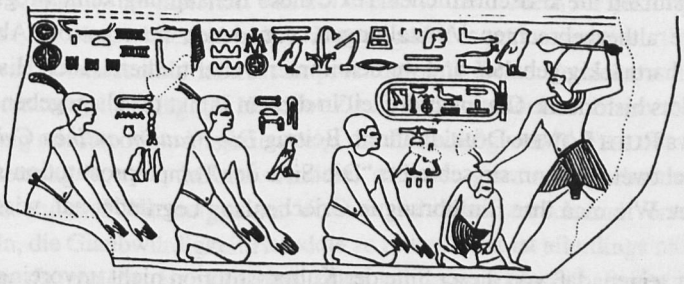


Abb. 7) Unteres Register eines Wandreliefs Mentu-hotep II. aus Gebelein Pharao erschlägt die vier Himmelsrichtungs-Barbaren (Nordbarbar = Herakleopolit!) (nach L. HABACHI: *King Nebhepetre Mentuhotep: His Monuments, Place in History, Deification and Unusual Representations in the Form of the Gods*. In: MDAIK 19 (1963), S. 16 - 52; Ausschnitt)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000117

Bibel, Babel und Herodot
Ein Beispiel für das Überleben alter Vorurteile gegen Fremde

Von ANDREA M. ULSHÖFER, Bielefeld

In meinem Beitrag will ich die "Annäherung an das Fremde", in diesem Fall an den Alten Orient, von mehreren Seiten beleuchten. Da ist einmal Herodot zu nennen, der sich mit dieser Region in seinem "Babylonischen Logos" beschäftigt. Zweitens will ich Äußerungen des Alten Testaments heranziehen, die sich mit den nicht-israelitischen Nachbarkulturen auseinandersetzen, sowie die Deutung dieser Aussagen durch Alttestamentler und Religionshistoriker. Drittens sollen diese Befunde aus der Sicht der Altorientalistik kritisch beleuchtet werden.

Die Schilderungen Herodots, des "pater historiae"[1], galten neben den Aussagen der Bibel und den wenigen anderen direkten oder indirekten Äußerungen antiker Autoren wie Berossos, Xenophon, Thukydides lange Zeit als grundlegende Quelle für die Geschichte Babyloniens. Seit der Entdeckung und Entzifferung keilschriftlicher Texte sind wir nun in der Lage, die Geschichte Mesopotamiens neu zu schreiben, die nicht unerheblich von Herodots Auffassung abweicht. Trotzdem werden manche Äußerungen Herodots noch immer für bare Münze genommen. Als Beispiel dafür will ich seine Behauptung anführen, jede babylonische Frau habe sich einmal in ihrem Leben am Tempel der Aphrodite (Ištar) einem fremden Mann hinzugeben.

Vor allem in der Alttestamentlichen Wissenschaft dient diese Stelle dazu, die angeblich in der Bibel bezeugte Kultprostitution nicht-israelitischer Völker zu beweisen. Zwar stützen die keilschriftlichen Texte diese Behauptung keineswegs, doch haben sich die althergebrachten Vorstellungen, von denen man getrost Abschied nehmen sollte, hartnäckig gehalten und werden immer weiter tradiert. Auch Historiker nehmen Herodots historische Glaubwürdigkeit in diesem Punkt oft als gegeben an. So übernimmt etwa RUTH RÖWER-DÖHL in ihrem Beitrag *Die Frau im antiken Griechenland*[2] diese Sichtweise, wenn sie schreibt: "Die Sitte der Tempelprostitution stammt aus dem Orient. Wie man ihre Einführung in Griechenland begründet hat, wissen wir nicht."

Ich will nun zeigen, daß von dieser Sitte der Kultprostitution nicht unvoreingenommen und wertneutral als "ethnologische Beobachtung" berichtet wird. Vielmehr dient die Darstellung seltsamer und abstoßender Sitten wie des genannten Brauchs sowohl bei Herodot als auch in der Bibel dazu, Vorurteile gegen fremde Völker aufzubauen,

---

[1] Z.B. Cicero, de leg. I 5; de or. II 55.

[2] In: B. SCHMITZ/ U. STEFFGEN: *Waren sie nur schön? Die Frau im Spiegel der Jahrtausende*. Mainz 1989, S. 220.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000118

um die eigene Position um so glanzvoller erscheinen zu lassen.

Lassen wir Herodot selbst zu Wort kommen. Er schreibt in Historiae I, 199[3]:

> "Nun aber kommt der häßlichste Brauch bei den Babyloniern. Jede Frau aus dem Lande muß sich einmal in ihrem Leben in das Heiligtum der Aphrodite setzen und einem Fremden preisgeben ... Sie setzen sich hin im heiligen Bezirk der Aphrodite und haben einen Kranz von Stricken um den Kopf ... Wenn sich eine Frau erst einmal dort niedergelassen hat, darf sie nicht eher nach Hause, als bis ihr einer der Fremden Geld in den Schoß geworfen und sie außerhalb des Heiligtums beschlafen hat. Wenn er das Geld hinwirft, muß er dazu die Worte sprechen: 'Im Namen der Mylitta, komm!' Mylitta nennen die Assyrer die Aphrodite. Das Geld kann nun viel sein oder wenig; sie wird's nämlich nicht zurückweisen, denn das darf sie nicht, denn das Geld ist geweiht. Ist der Beischlaf vollzogen, ist sie der Göttin geweiht und geht nach Hause, und fortan kannst du ihr noch so viel bieten, du bekommst sie nicht ... Auch in Zypern gibt's hier und da einen ähnlichen Brauch."

Innerhalb der Herodotforschung klaffen die Standpunkte bezüglich der Beurteilung seiner Berichte weit auseinander. Das beginnt bei der immer wieder neu aufgerollten Frage, ob Herodot überhaupt selbst in Babylon gewesen sei und dort von diesem Brauch erfahren habe, und geht bis hin zu apologetischen Argumenten im Hinblick auf nachweisbare Unrichtigkeiten: so wird etwa vorgebracht, seine lokalen Dolmetscher seien an einer Fehlinterpretation des Gesehenen schuld.

Meist werden die Beschreibungen Herodots als mehr oder weniger phantasievolle und aus verschiedenen Quellen[4] und eigener Schöpfung zusammengesetzte "Unterhaltungsliteratur" betrachtet, da ja seine Schilderungen – jedenfalls was die Berichte über andere Gegenden betrifft – vom wissenden Publikum als falsch zu erkennen waren. Das heißt, Herodot hatte einen vorwiegend literarischen Anspruch, und seine Absicht war es vor allem, seine Zuhörer zu unterhalten, nicht, gelehrte ethnologische Vorträge zu halten. Daher wird man K. H. WATERS aus ganzem Herzen recht geben, der feststellt: "Certainly the historian was not averse to the modern recipe for popular literary success, 'sex and violence' in his *History*, and it is perhaps noteworthy that he seems to have a considerable interest in prostitution."[5] Diese Tendenz sollte man bei der Interpretation einschlägiger Herodot-Zitate immer bedenken. Einen sehr vernünftigen Umgang mit Herodots Historien zeigt die Einleitung von D. FEHLING in die genannte Übersetzung von W. MARG[6]. Andere, darunter ganz neue Arbeiten, weisen diese Auffassung und Warnungen zur Vorsicht vehement zurück und versuchen mit allen Mitteln, die Glaubwürdigkeit Herodots zu retten.[7] Hier ist allerdings nicht der Platz für eine umfangreiche Herodotkritik oder gar eine wissenschaftsgeschichtliche Auf-

---

[3] Zit. nach der Übersetzung von W. MARG: *Herodot. Historien I-V*. München 1991, S. 111.

[4] Zu den von Herodot selbst gelieferten Quellenangaben s. D. FEHLING: *Die Quellenangaben bei Herodot*. Berlin-New York 1971.

[5] K. H. WATERS: *Herodot the Historian*. London 1985, S. 129.

[6] S. Anm. 3.

[7] Besonders augenfällig ist W. PRITCHETT: *The liar school of Herodotos*. Amsterdam 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000119

arbeitung des Themas.[8] Einige Überlegungen will ich jedoch kurz vorbringen, da es bei der Glaubwürdigkeitsdiskussion nicht nur um ein spezifisches Herodot-Problem geht, sondern vor allem um ein methodologisches, das alle betrifft, die sich mit Stellen aus Herodots "Historien" befassen.

Die Herodotforschung ist sich weitgehend darin einig, daß Herodot eine polarisierende Haltung einnimmt: Hie Griechen/Hellenen – da Barbaren. Zwar wird darum gestritten, wie scharf dieser Gegensatz bei Herodot hervortritt, und insbesondere wird der Begriff "Barbar" immer wieder diskutiert.[9] Es steht aber außer Zweifel, daß es Herodots Intention war, durch den Kontrast zwischen Hellenen und Fremden das Hellenische positiv hervorzuheben.[10]

Herodot zeigt bei seiner Vorliebe für exotische Bräuche insgesamt ein auffällig großes Interesse an den sexuellen Gepflogenheiten anderer Völker und an deren Umgang mit Frauen.[11] So verwundert es nicht, in seinen Berichten auf Wiederholungen zu stoßen, etwa Verweise auf andere Völker mit ähnlichen exotischen Sitten. Dies finden wir z.B. am Ende von Hdt. I.199, wo die babylonische Praxis auch für Zypern behauptet wird. In bezug auf Zypern wurde diese Feststellung später von Lactanz[12] und Justinus[13] aufgenommen, so wie auch Strabo[14] und Lukian[15] das Thema vermutlich von Herodot übernommen haben. In komprimierter Form hat FRAZER dann alle diese Berichte in seinem einflußreichen Werk *The Golden Bough*[16] vorgetragen.

---

[8] Zu Herodots Babylon-Bericht allgemein (ohne spezielle Berücksichtigung der uns hier interessierenden Stelle) s. R. ROLLINGER: *Herodots babylonischer Logos*. Innsbruck 1993.

[9] Z.B. WATERS: *op. cit.* (Anm. 5), S. 120 f. und Anm. 4; R. BICHLER: *Der Barbarenbegriff des Herodot und die Instrumentalisierung der Barbaren-Topik in politisch-ideologischer Absicht.* In: I. WEILER/ H. GRASSL (Hrsg.): *Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum.* Referate vom Symposion "Soziale Randgruppen und Antike Sozialpolitik", Graz 21.-23. September 1987. Graz 1988, S. 117-128.

[10] Der Vorwurf Plutarchs (De malign. Her. 12), Herodot sei ein φιλοβάρβαρος, ein "Barbarenfreund" gewesen, widerspricht dem nicht.

[11] Z.B. der Lyder, I.93 (Prostitution aller Mädchen, um die Aussteuer zu verdienen; sie zahlen davon außerdem hohe Beiträge für das Grabmal des Alyattes, Vater des Kroisos); I.135-136 (Polygamie bei den Persern; Belohnung für viele gezeugte Kinder); II.64: "Fast alle andern Menschen nämlich, nicht aber die Ägypter und Hellenen, haben Geschlechtsverkehr in Heiligtümern und betreten Heiligtümer ungewaschen, wenn sie von einem Weib kommen, da sie meinen, die Menschen seien doch nichts anderes als die übrigen Tiere. Sämtliche Tiere nämlich und die vielerlei Vögel sähen sie sich begatten in den Gotteshäusern und heiligen Bezirken. Das tun sie also und begründen es so, mir aber will das nicht gefallen."; III, 101 (Inder begatten sich öffentlich wie das Vieh); IV.168 (jus primae noctis bei den Adyrmachiden in Libyen); IV.172 (Polygamie und "Teilen" der Frauen mit den Gästen bei den libyschen Nasamonen; ähnlich bei den Massageten; Polygamie auch bei den Thrakern, V.5, bei den Paionen, V.16); IV.176 (Frauen der Gindanen binden sich für jeden Mann, mit dem sie geschlafen haben, einen Lederriemen ums Bein, und sie haben viele Riemen an); IV.180 (Promiskuität ohne Ehe bei den Auseern). D. LATEINER: *The Historical Method of Herodotus*. Toronto 1989, hat auf S. 135-140 die Stellen, in denen Herodot sich über Frauen äußert, zusammengestellt. Vgl. a. S. PEMBROKE: *The Ancient Idea of Matriarchy*. In: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 30 (1967), S. 1-35.

[12] Lact.inst. 1.17.10.

[13] Iustin. epit. 18.5.4.

[14] Strabo XVI.1.20, in bezug auf Babylon.

[15] Dea Syr. 6, dort auf den Aphrodite-Tempel in Byblos bezogen.

[16] J. G. FRAZER: *The Golden Bough*. London ^{3}1906, S. 21-24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000120

Bei all diesen Darstellungen fremder Sitten und Gebräuche darf man nicht vergessen, daß die Schilderung von vermeintlichen Abartigkeiten, oft auch religiös verbrämt, als Eigenschaften anderer Völker vor allem der Abgrenzung des Eigenen gegenüber dem Anderen, dem Fremden, dient.[17] Ein nicht nur bei Herodot, sondern auch heute noch beliebtes Mittel der eigenen Identitätsstärkung besteht darin, alte Vorurteile über die anderen aufzugreifen oder neue zu schaffen. Aus diesem Grunde, gepaart mit der Absicht, die Sensationslust seines Publikums zu befriedigen, berichtet Herodot über diesen "häßlichsten Brauch bei den Babyloniern" – um nämlich beim Leser jene Mischung aus Ekel und Lustgefühl hervorzurufen, die selbst heute nicht so fremd ist, wie wir das vielleicht gerne hätten. Die Anziehungskraft des Exotischen ist nach wie vor groß, und Schauermärchen aus fernen Weltteilen haben ihren Sitz im Leben nicht eingebüßt.

In Anerkennung seines literarischen Anspruchs darf man Herodot als "Geschichtenerzähler" betrachten, der eben nicht nur Geschichte, sondern vor allem auch Geschichten erzählen will. Indessen ist nicht alles, was Herodot berichtet, erfunden, sondern seine Berichte sind eine bunte Mischung aus wahren Beobachtungen, die von den Zuhörern als richtig erkannt werden können, und spannungsreichen, oft fiktiven Elementen. Die berechtigte Vermutung, daß auch ein vor Erfindungen strotzendes Werk wie das von Herodot nicht als reine Fiktion behandelt werden muß, kommt den Bedürfnissen einer Altertumswissenschaft entgegen, die auf mehr oder minder zuverlässige Historiographen angewiesen ist, einfach, weil es keine Historiographen aus dieser Zeit gibt, die modernen Standards genügen würden. Der Versuch, durch den Vergleich von zeitgenössischen Berichten und archäologischen Funden Erkenntnisse über die damalige Realität zu gewinnen, ist durchaus legitim, wenn er mit der notwendigen Vorsicht betrieben wird.

Für Hdt. I.199 heißt das: Läßt sich daraus ableiten, daß es in Babylonien wirklich Tempelprostitution[18] gab? Das bisher Gesagte sollte uns zumindest zweifeln lassen. In der umfangreichen Keilschriftliteratur des 3.-1. Jahrtausends v. Chr. wird nirgends ein Brauch beschrieben, der irgendwelche Ähnlichkeiten mit Herodots Bericht aufweist.

Immer wieder wird die These vorgetragen, auch im Alten Testament ließen sich Hinweise auf die Existenz von Tempelprostitution in der Umwelt Israels oder sogar in Israel selbst finden. In diesen Zusammenhang gehört die Suche nach Erklärungen für

---

[17] Im Hinblick auf unser Thema, der sakralen Prostitution, hat sich dazu R. ODEN JR. in dem Beitrag *Religious identity and the sacred prostitution accusation*. In: DERS.: *The Bible without theology*. New York 1987, S. 131-153, bes. 132 -135, geäußert. Vgl. a. ROLLINGER: *op. cit.* (Anm. 8), S. 181: "Die von Herodot geschilderten Sitten und Bräuche der Babylonier fügen sich nahtlos in das von Redfield aufgezeigte Schema für "weiche" Völker ein: Markt und Handel, Frauen als Ware (durch Prostitution oder Kauf erwerbbar), große Bauten, komplexe politische Organisation (Steuern), Luxus und Reichtum, Tendenz zur Tyrannis, besondere Beisetzung der Toten."

[18] Zur Problematik der Terminologie (sakrale Prostitution, kultische Prostitution, Tempelprostitution) s. J. GOODNICK WESTENHOLZ: *Tamar, qědēšā, qadištu, and sacred prostitution in Mesopotamia*. In: Harvard Theological Review 82/3 (1989), S. 245-265, bes. S. 261 f., sowie CHR. SCHÄFER-LICHTENBERGER: *JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch*. In: Evangelische Theologie 55/2 (1995), S. 114-140, bes. S. 128.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000121

schwierig zu deutende Passagen und Begriffe, etwa in der Diskussion um Tamar und ihre Bezeichnung als *qedešā* "Geweihte" in Gen 38,21f, was man aus etymologischen Gründen mit dem akkadischen *qadištu* "Geweihte" in Zusammenhang stellt. Zweifellos liegt beiden Wörtern dieselbe semitische Wurzel zugrunde, man sollte sich aber vor Augen halten, daß dadurch allein noch keine volle inhaltliche Übereinstimmung zwischen beiden Begriffen gegeben sein muß.[19]

Die Erzählung von Juda und Tamar in Gen 38 handelt davon, wie Tamar ihren Schwiegervater Juda überlistet, um die ihr zustehende Nachkommenschaft zu erhalten und so dem Los der kinderlosen Witwe zu entgehen:

Nach dem Tode zweier Söhne des Juda weigert sich dieser, auch noch seinen dritten Sohn der Tamar zum Mann zu geben, wie es der Brauch der Leviratsehe gefordert hätte. So verkleidet sie sich und verführt ihren Schwiegervater, der sie für eine Prostituierte hält, zum Beischlaf. Als Pfand bis zur Bezahlung ihrer Dienstleistung überläßt ihr Juda sein Siegel und seinen Stab. Als Judas Freund dessen Schulden mit dem versprochenen Schaf begleichen will, findet er die *qedešā* nicht, nach der er gefragt hat. Offenbar um die Affäre seines Freundes mit einer Prostituierten nicht publik werden zu lassen, fragt er eben nicht nach einer Hure, sondern nach einer *qedešā*, einer kanaanäischen Kultdienerin also; das Schaf in seiner Hand erscheint in den Augen seiner Gesprächspartner eher als Opfertier denn als Bezahlung für eine Prostituierte.

Seit langem wird hier in einem Zirkelschluß verfahren: Die Tatsache, daß Tamar auch als *zonā* "Hure" bezeichnet wird (genaugenommen trifft dies gar nicht zu, denn sie kostümiert sich lediglich so, daß Juda sie für eine Prostituierte hält[20]), hat oft dazu gedient, die Deutung der akkadischen *qadištu* als einer "Tempelprostituierten" zu stützen. Zusammen mit dem von Herodot kolportierten Bericht und falsch verstandenen keilschriftlichen Aussagen über den Ritus der "Heiligen Hochzeit" dient diese Auffassung als Argument dafür, daß es in Mesopotamien die Sitte der Kultischen oder Tempelprostitution gegeben habe.[21] Es wird unterstellt, daß, wenn in der Umwelt des Alten Testaments ein solcher Brauch existierte, eine derartige Praxis nach den biblischen Texten auch für Israel bzw. dessen kanaanäischen Nachbarn zu belegen sei.

Die weiteren Bibelstellen, die in der Diskussion um die Kultische Prostitution angeführt werden, sind ebenfalls wenig aussagekräftig. Die einschlägigen Stellen hat CHRISTA SCHÄFER-LICHTENBERGER erst kürzlich in ihrem Aufsatz *JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hosea-Buch*[22] ausführlich behandelt.

Auch in der Theologie ist also die Meinung weit verbreitet, daß der Herodot-Stelle

---

[19] Ausführlich dazu M. GRUBER: *Hebrew Qĕdēšāh and her Canaanite and Akkadian Cognates*. In: Ugarit-Forschungen 18 (1986), S. 133-148; GOODNICK WESTENHOLZ: *op. cit.* (Anm. 18), jeweils mit weiterer Literatur.

[20] Dazu s. *ibid.*, S. 246 f. und SCHÄFER-LICHTENBERGER: *op. cit.* (Anm. 18), S. 138.

[21] Siehe dazu den Beitrag von J. GOODNICK WESTENHOLZ: *Heilige Hochzeit und Kultische Prostitution im Alten Mesopotamien: Sexuelle Vereinigung im sakralen Raum?* In: Wort und Dienst 23 (1995), S. 43-62.

[22] SCHÄFER-LICHTENBERGER: *op .cit.* (Anm. 18), S. 133-139.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000122

reale Sachverhalte zugrundeliegen müßten.[23] Dabei geht natürlich niemand mehr davon aus, daß diese Stelle wortwörtlich zu nehmen ist. Vielmehr wird oft behauptet, Herodot habe einen realen Brauch verfälscht wiedergegeben, und Tempelprostitution hätte zwar nicht für alle Frauen, aber doch für eine bestimmte Gruppe von Frauen existiert.

In der Theologie mehren sich in letzter Zeit Stimmen, die die These von der sakralen Prostitution nicht mehr unkritisch stehenlassen. Was die Aussagen der Bibel selbst betrifft, hat ROBERT A. ODEN in seinem Aufsatz *Religious Identity and the Sacred Prostitution Accusation*[24] gezeigt, daß es auch hier, ähnlich wie bei Herodot, um eine bewußte Funktionalisierung von Vorurteilen gegen das Fremde gegangen sei. Er vermutet, daß der Vorwurf der Kultischen Prostitution in dieselbe Kategorie gehört wie "Kannibalismus, Sodomie, abstoßende Eßgewohnheiten und abstoßende sexuelle Praktiken überhaupt"[25], die bestenfalls als Exotismus gelten könnten, viel häufiger aber zur Hervorhebung der eigenen, unverdorbenen Identität eingesetzt worden seien. Solche Stellen des Alten Testaments sind also als tendenziös zu beurteilen, in denen das "heilige Volk Gottes" von den anderen Völkern der Region abgegrenzt werden soll. Verwerfliche Praktiken der Nachbarvölker sind in besonderem Maße dazu geeignet, das israelitische Volk als integer im sittlich-moralischen Verhalten darzustellen und somit das Identitätsbewußtsein des eigenen Volkes zu stärken.

Aber nicht nur die Bibeltexte selbst nutzen Vorurteile gegen die Fremden in dieser Weise aus. Auch die Exegese hat sich überwiegend dieser Sichtweise angeschlossen und versucht, die biblischen Aussagen durch altorientalische Texte zu belegen. Sie stellt sich somit in die Tradition des israelitischen Standpunkts – was aus theologischer Sicht durchaus nachvollziehbar ist. Dabei hat sie von der Seite der Altorientalistik Unterstützung erfahren, denn auch dort wird Herodots Behauptung in Verbindung mit den Äußerungen der biblischen Texte oft als wahr angesehen, so etwa bei M. DANDAMAEV, *Slavery in Babylonia*.[26] WISEMAN[27] meint gar, Herodot habe eine assyrische Sitte fälschlicherweise den Babyloniern zugeschrieben. Doch für Assyrien ist ein derartiger Brauch ebensowenig nachzuweisen wie für Babylonien. Im Laufe der Forschungsgeschichte wurde dann fast jede Frauengruppe, die mit dem Tempel in Verbindung steht, zumindest zeitweilig als "Tempelprostituierte" bezeichnet.

Erst vor kurzem hat G. WILHELM einen Keilschrifttext aus Nuzi (15. Jh. v. Chr.) als Beleg für die Existenz von Tempelprostitution im Alten Orient gedeutet.[28] Ich habe

---

[23] So z.B. H. W. WOLFF: *Dodekapropheton I. Hosea*. Neukirchen-Vluyn ³1976 (Biblischer Kommentar Altes Testament XIV/2), S. 14 f.

[24] R. ODEN: *op. cit.* (Anm. 17), S. 131-153, bes. S. 132-135.

[25] *Ibid.*, S. 132 f.

[26] M. DANDAMAEV: *Slavery in Babylonia*. DeKalb, Ill. 1984, S. 132 u. ö. Dies ist nur ein Beispiel; auch andere Assyriologen vertreten diese Meinung.

[27] D. Wiseman: *Nebuchadrezzar and Babylon*. Oxford ²1991, S. 106.

[28] G. WILHELM: *Marginalien zu Herodot: Klio 199*. In: T. ABUSCH/ J. HUEHNERGARD/ P. STEINKELLER (Hrsg.): *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*. Atlanta, Georgia 1990, S. 505-524.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000123

mich an anderer Stelle mit diesem Text detailliert auseinandergesetzt,[29] so daß ich auf Einzelheiten verzichten kann. Nach seiner Deutung ist in diesem Text die Rede von einer Frau, die der Göttin Ištar/Šawuška zum Zwecke der Prostitution geweiht wird. Aber nur folgender Sachverhalt läßt sich annäherungsweise aus dem Dokument erschließen: Eine Person (Frau oder Mann), die einen offenbar akkadischen Namen trägt und vielleicht zur Gruppe der *ḫapiru* gehört, wird als Schuldhäftling (?) zur Prostitution vor eine Gottheit gebracht. Die Verfügungsgewalt über die Person wird von dem Zuständigen aufgegeben (?); unter wessen Hand die Person nun gehört, bleibt unklar.

Eine Übersetzung des Textes, die den Namen Übersetzung verdient, ist nicht möglich. Der Text aus Nuzi, einer Randkultur Mesopotamiens, ist so stark zerstört, daß eine Aussage über seinen Inhalt nur mit Hilfe zahlreicher Ergänzungen möglich ist. WILHELMs Ergänzungsvorschläge sind zwar nicht undenkbar, sie sind jedoch keineswegs zwingend. Die eigentliche Information, die uns das Dokument gibt, ist also sehr dürftig und daher für die weitere Diskussion um die angebliche Tempelprostitution nicht nutzbar.

Überdies muß eine Verknüpfung von Ištar und Prostitution nicht notwendigerweise als kultisch aufgefaßt werden. Ištar war als Göttin der sexuellen Liebe die "Schutzgottheit" der Prostituierten, gerade so wie etwa Nisaba in Sumer die Göttin der Schreibkunst war oder St. Florian noch heute als Patron der Feuerwehrleute gilt.

Es ist sicher einleuchtend, daß ein singuläres Dokument aus einer Randgegend keinesfalls geeignet ist, einen Beweis für das Fortleben der angeblichen Tempelprostitution von der altbabylonischen Zeit am Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr. über das 15. Jahrhundert v. Chr. bis hin zu Herodot im 5. Jahrhundert v. Chr. zu liefern. Es bleiben große zeitliche Lücken bestehen, die auch das Nuzi-Fragment nicht zu schließen vermag.

Profane Prostitution hat es im Alten Orient wie anderswo auch gegeben. Durch Prostitution verdientes Geld war keineswegs anrüchig und konnte im Gegensatz zu den Opfervorschriften des Alten Testaments in Form von Stiftungen oder Weihgaben in den Tempel gelangen. Es gibt keinen Beweis dafür, daß Tempel bzw. Tempelorganisationen als Betreiber von Bordellen fungierten oder daß auf andere Weise die Prostitution gefördert wurde, um die Wirtschaftskraft und das Einkommen des Tempels zu mehren. Für den Einzelfall ist indes denkbar, daß der Tempel in der Rolle des Gläubigers auch durch Prostitution erlangtes Geld als Zahlung entgegennahm oder die Schulden durch Prostitution abarbeiten ließ. Die vielzitierte Stelle in Dtn 23, 18-19, die angeblich beweist, daß in der Umwelt Israels die Kultprostitution üblich war, läßt sich so besehen problemlos auslegen als Verbot, durch Prostitution erlangtes Geld in den Tempel zu bringen.[30] Nach dem Verbot von Kultbediensteten nach Art der kanaanäischen Qedešen im Volk der Israeliten (V. 18) folgt, angeregt durch das Stichwort

---

[29] A. ULSHÖFER: *Eine mehrfach gekittete Scherbe – und die verführerische Phantasie. Anmerkungen zu Gernot Wilhelm, "Marginalien zu Herodot, Klio 199"*. In: Wort und Dienst 23 (1995), S. 63-70.

[30] So schon E. FISHER: *Cultic Prostitution in the Ancient Near East? A reassessment*. In: Biblical Theology Bulletin 6 (1976), S. 233, und jüngst SCHÄFER-LICHTENBERGER: *op. cit.* (Anm. 18), S. 136 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000124

qadeš ("weihen"), eine Vorschrift zu Weihgaben. Wörtlich heißt es in V. 19: "Den Lohn einer Prostituierten und den Kaufpreis eines Hundes[31] sollst du nicht als Opfer in das Haus *JHWH*s, deines Gottes, bringen, denn beides ist ein Greuel für *JHWH*, deinen Gott."

Schließlich ist noch anzumerken, daß dem Tempel die Rolle eines öffentlichen Treffpunkts zukam, in dessen Umfeld sich mannigfache Aktivitäten abspielten. Demnach kann es kaum verwundern, wenn sich in der Nähe des Tempels der altorientalische "Rotlichtbezirk" befand, so wie heute der Bahnhofsbereich vielerorts diese Rolle als Zentrum angenommen hat.

Der Behauptung, es habe neben der profanen Prostitution im Alten Orient so etwas wie Kultprostitution gegeben, wird von der Assyriologie keineswegs einhellig zugestimmt. ARNAUD[32] und YAMAUCHI[33] haben sich bereits 1973 kritisch zu dieser These geäußert. In jüngster Zeit hat JOAN GOODNICK WESTENHOLZ in mehreren Aufsätzen[34] dazu beigetragen, die Mißverständnisse, die der These von der Kultprostitution zugrunde liegen, aus der Welt zu schaffen.

Auch die in diesem Zusammenhang vielzitierte Stelle der Tafel IV im Erra-Epos[35], wo die Bezeichnung *kezertu* "Lockenköpfige" in Zusammenhang mit Prostituierten vorkommt, spricht keineswegs von Kultprostitution. Wir haben es hier mit einem literarischen Text zu tun, aus dem man nicht ohne weiteres auf reale Zustände schließen darf: Uruk wird dort als *āl kezrēti šamḫātu u ḫarīmāti* "Stadt der Lockenköpfigen, der Üppigen und der Huren" bezeichnet. Doch noch niemand hat daraus gefolgert, die gesamte Einwohnerschaft Uruks bestünde aus Tempelprostituierten und Huren.

Unbestritten ist, daß es im Alten Orient den Ritus der "Heiligen Hochzeit" gegeben hat; von ihm ist in vielen Keilschrifttexten die Rede, ohne daß es jedoch im Sumerischen oder Akkadischen einen eigenen Begriff dafür gäbe. Dieser Ritus wird in den Liebesliedern sumerischer Sprache umschrieben, in denen die Göttin Ištar den König als Inkarnation ihres Geliebten Dumuzi zum Beischlaf einlädt. Es ist äußerst fraglich, ob wir es hier mit einem Fruchtbarkeitsritus zu tun haben; vielmehr geht es dabei um die göttliche Legitimation der Herrschaft. Dieser Ritus, der in nach-altbabylonischer Zeit nicht mehr belegt ist, hat aber mit wie auch immer gearteter "Kultprostitution" nichts zu tun. Dieser Begriff wird zur Bezeichnung verschiedenster sexueller Praktiken im kultischen Bereich verwendet, sei es die oben erwähnte "Heilige Hochzeit" oder die "Götterhochzeit", von der immer wieder behauptet wird, menschliche Vertreter der Gottheiten würden dabei einen rituellen Beischlaf im Tempel vollziehen. Die Keil-

---

[31] Der Hund gilt als rituell unreines Tier, und auch der Kaufpreis eines Hundes gilt somit als unrein.

[32] D. ARNAUD: *La prostitution sacré en Mésopotamie, un mythe historiographique?* In: Revue de l'Histoire des Religions 183 (1973), S. 111-115.

[33] E. M. YAMAUCHI: *Cultic Prostitution. A Case Study in Cultural Diffusion.* In: H. HOFFNER (Hrsg.): *Orient and Occident. Studies presented to Cyrus H. Gordon.* Neukirchen-Vluyn 1973 (Alter Orient und Altes Testament. 22.), S. 213-222.

[34] GOODNICK WESTENHOLZ: *op. cit.* (Anm. 18 und Anm. 21).

[35] L. CAGNI: *L'epopea di Erra.* Roma 1969, IV, S. 52.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000125

schrifttexte geben uns jedoch keinerlei Hinweise darauf, wie diese Götterhochzeiten tatsächlich gefeiert wurden.

Prostitution ist laut anerkannter Definition[36] die "gewerbsmäßige und wahllose Hingabe des eigenen Körpers zu geschlechtlichen Zwecken". Im Vordergrund steht also nicht nur die sexuelle Betätigung, sondern auch, daß diese gegen Bezahlung, "gewerbsmäßig", stattfindet. Von Prostitution in diesem Sinne kann allerdings bei keinem der oben erwähnten Riten die Rede sein.

Was bleibt, ist die Tatsache, daß ein lang tradiertes Vorurteil gegen die fremden Völker des Alten Orients sich hartnäckig am Leben gehalten hat und von der Fachwissenschaft wie auch von Nachbardisziplinen (z.B. der Religionswissenschaft und der Alttestamentlichen Wissenschaft) nach wie vor rezipiert wird. Allerdings gibt es zunehmend Altorientalisten, die sich dem Thema der Kultprostitution mit Vorsicht nähern. Es sollte unsere Aufgabe sein, mehr auf diese kritischen Stimmen zu hören.

[36] DTV-Lexikon Bd. 14, S. 293, sub *Prostitution.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000126

Das Kasussystem des Amurritischen *

Von MICHAEL P. STRECK, München

"Amurritisch" ist die Bezeichnung für die Sprache der semitischen, nicht-akkadischen Personennamen und Lehnwörter in sumerischen und akkadischen, in Keilschrift abgefaßten Texten des dritten und zweiten Jahrtausends. Texte in amurritischer Sprache gibt es nicht. Die frühesten sicheren Belege für Personennamen stammen aus Südbabylonien und datieren in die Ur-III-Zeit (ca. 2100-2000). Die altbabylonische Zeit (ca. 2000-1500) bezeugt den weitaus bedeutendsten Teil der Dokumentation. Diese erstreckt sich von ihrem zentralen Verbreitungsgebiet in Syrien und Nordmesopotamien über das osttigridische Gebiet und Südbabylonien bis nach Baḥrayn, das alte Tilmun. Die Quellen der mittelbabylonischen Zeit (ca. 1500-1200) beschränken sich dagegen weitgehend auf Syrien.

Die folgende Untersuchung des amurritischen Kasussystems konzentriert sich auf die zentrale Dokumentation aus der altbabylonischen Zeit. Sie stützt sich auf die aus über 6000 verschiedenen Personennamen bestehende, bisher noch nicht systematisch ausgewertete Sammlung in I. J. GELBs *Computer Aided Analysis of Amorite*[1], welche heute durch zahlreiche Neupublikationen ergänzt werden kann. Wir zitieren die Belege nach GELBs "Index of Names" und fügen mit den Kürzeln B für Babylonien, M für Mari (am syrischen Euphrat dicht an der Grenze zum Iraq), C für Šāḡir-Bāzār (im Ḫābūr-Gebiet) und A für Alalaḫ (in Nordwestsyrien) die Herkunft der Belege an. Die besonders in den Texten aus Mari auftretenden amurritischen Lehnwörter werden voll in das akkadische Kasussystem integriert und fallen deshalb für eine Analyse aus.

Unser Vorgehen ist folgendes: An den Anfang unserer Untersuchung stellen wir das Flexionsverhalten der amurritischen Personennamen im akkadischen Kontext. Dann folgt der Singular im Status rectus und zum Schluß der Singular im Status constructus vor Genitiv. Unberücksichtigt lassen wir den Status constructus vor Pronominalsuffix und den Plural – ersteren, weil er einen umfangreichen Exkurs zur Orthographie und zur Analyse des Suffixes der dritten Person Singular erfordern würde, letzteren, da er nur sehr schwach bezeugt ist. Zur Mimation sei nur so viel angemerkt, daß sie nicht obligatorisch ist, sie im Namensauslaut als Akkadismus viel häufiger vorkommt als im Namensinneren und ihr keine Funktion im Bereich Determination/Indetermination

---

* Der Aufsatz folgt weitgehend dem Wortlaut des Vortrags. Eine ausführliche Darstellung mit Diskussion und umfangreicher Belegsammlung ist im Rahmen einer in Vorbereitung befindlichen größeren Studie zum Amurritischen vorgesehen.

[1] I. J. GELB: *Computer Aided Analysis of Amorite*. Chicago 1980 (Assyriological Studies. 21.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000127

zukommt.

Zunächst zum Flexionsverhalten der Namen im akkadischen Kontext:
Mehr- und eingliedrige amurritische Personennamen werden fakultativ im akkadischen Kontext flektiert. Bei mehrgliedrigen Personennamen heißt diese Erscheinung Gruppenflexion: das Kasussuffix am Namensende markiert nicht die syntaktische Funktion des letzten Namenselementes im Namen, sondern des gesamten Namens im akkadischen Kontext. Voraussetzung der Gruppenflexion ist, daß das letzte Namenselement durch ein Nomen repräsentiert wird; ist das letzte Namenselement dagegen ein Verbum, ein Pronomen oder eine Partikel, bleibt der Personenname stets unflektiert. Die Kasusendungen von der Gruppenflexion unterliegenden Namen sind somit formal als amurritisch zu klassifizieren, werden jedoch im akkadischen Kontext sekundär als akkadisch interpretiert und syntaktisch entsprechend gebraucht. Ihre unkritische Verwendung für die Rekonstruktion des amurritischen Kasussystems, wie in der Vergangenheit in der Regel geschehen, ist daher problematisch. Im folgenden werden deshalb Kasussuffixe im Namensauslaut nur dann zitiert, wenn sie der vom akkadischen Kontext geforderten Syntax eindeutig widersprechen. Beispiele für Gruppenflexion finden sich in Genitiv- und Nominalsatznamen. Für Genitivnamen steht das Beispiel **1**:

1 *Ḫa-ab-du-a-mu-um* 1836M : *Ḫa-ab-du-a-mi-im* 1835M *ʿAbdu-yammum/im* "Diener des Yamm".

Beispiel **2** ist ein Beleg für Nominalsatznamen:

2 *A-bu-ḫa-lum* 155B : *A-bu-ḫa-lim* (Gen.) 154M *ʾAbu-ḫālum/im* "der Mutterbruder ist Vater", mit *ḫālum* als theophorem Element und *ʾabum* als Ausdruck des Vertrauens der Gottheit gegenüber.

Beleg **3** schließlich bietet einen flektierten Einwortnamen:

3 *Za-bi-ḫu-um* 6336M, syntaktisch im Genitiv *Za-bi-ḫi-im* (Gen.) 6335M *Ṣābiʾum/im* "Krieger".

Wenden wir uns nun dem Status rectus des Singulars zu. Im Status rectus des Singulars differenzieren wir vier Kasus: */0/-*, */u/-*, */i/-* und */a/*-Kasus. Alle Kasus finden sich sowohl bei Substantiven als auch bei Adjektiven, zum Teil aber mit signifikant unterschiedlicher Häufigkeit bei der einen oder anderen Wortart. Der *-i*-Kasus ist nach Nomina im Status constructus und nach Präpositionen bezeugt, s. die Belege **4-5**:

4 *Ab-du-ma-li-ki* 636B *ʿAbdu-maliki* "Diener des Fürsten". Mit einem femininen Namenselement: *Ḫa-ab-du-ba-aḫ-la-ti* 1839M *ʿAbdu-baʿlati* "Diener der Herrin".

5 *Ka-zu-ri-ḫa-la* 4007M *Ka-ṣūri-ḫāla* "wie ein Fels ist der Mutterbruder".

-0- und *-a*-Kasus decken sich funktionell und kommen nebeneinander in der Funktion des Subjekts, des substantivischen oder adjektivischen Prädikats und des Genitivs vor, wofür die Belege **6-15** stehen:

Subjekt, Substantiv

/0/-Kasus **6** *Ia-áš-ma-aḫ-i-el* 3109B *Yaśmaʿ-ʾel* "Gott hat erhört".

/a/-Kasus **7** *Ir-ḫa-mi-la* 3749A *ʾIrḥam=ila* "Gott hat sich erbarmt" mit Ausfall

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000128

von */ʾ/ wegen Sandhi.

Adjektiv

/0/-Kasus **8** *Ia-šu-ub-ia-ḫa-ad* 3511M *Yašūb-yaḥad* "der Einzigartige ist zurückgekehrt", was "der Einzigartige hat sich (dem Namensträger) wieder zugewandt" bedeutet. Einen entsprechenden Beleg für den /a/-Kasus habe ich nicht finden können.

Prädikat, Substantiv

/0/-Kasus **9** *Zi-me-ir*^{d}UTU 6563B *Ḏimir-śamaś* "Śamaś ist Schutz".

/a/-Kasus **10** *Ri-ip-a-ma-lik* 5288M *Ripʾa-malik* "der König ist Heil".

Adjektiv

/0/-Kasus **11** *Ia-tar-li-im* 3543M *Yatar-lim* "Lim ist hervorragend". Mit einem femininen Adjektiv: *An-nu-ia-at-ra* 816M *ʾAnnu-yatra* "ʾAnnu ist hervorragend". Bei letzterem Beispiel liegt nicht der /a/-Kasus, sondern der /0/-Kasus der Femininendung vor. ʾAnnu ist eine verkürzte Namensform von ʾAnnunītum.

/a/-Kasus **12** *Am-mi-za-du-ga* 753B *ʿAmmī-ṣaduqa* "mein Vaterbruder ist gerecht".

Genitiv, Substantiv

/0/-Kasus **13** *Su-mu-ia-ma-am* 5665M *Śumu-yamam* "Nachkomme des Yamm".

/a/-Kasus **14** *Su-mu-ḫa-la* 5655B *Śumu-ḫāla* "Nachkomme des Mutterbruders".

Vokativ, Substantiv

/a/-Kasus **15** *Šu-ub-*^{d}*i-la* 5956M */šūb-ʾila/* "wende dich (dem Namensträger) wieder zu, o Gott!" Ein Beleg für den /0/-Kasus fehlt, doch ist der Vokativ im ganzen nicht sehr häufig belegbar.

Abschließend ist zum /a/-Kasus festzuhalten, daß er in der Funktion zur Bezeichnung des direkten Objekts nicht bezeugt ist, da amurritische Personennamen entsprechender Struktur nicht vorkommen.

Der /u/-Kasus ist in der Funktion des Subjekts und des substantivischen, ganz vereinzelt auch des adjektivischen Prädikats belegt.

Subjekt, Substantiv

16 *Ḫa-mu-e-pu-uḫ* (F.) 2130C *ʿAmmu-y/ʾepuʿ* "der Vaterbruder ist herrlich".

Prädikat, Substantiv

17 *Ḫa-am-mu-*^{d}*da-gan* 1906M *ʿAmmu-dagan* "Dagan ist Vaterbruder".

Adjektiv

18 *Ia-aq-rum*-DINGIR 3043B *yaqrum-ʾel* "Gott ist wirklich kostbar". Der /u/-Kasus ist hier vor der zu /m/ verkürzten Asservativpartikel *ma* (nicht Mimation!) obligatorisch.

Die sprachhistorische Deutung des im Vorangehenden dargestellten Befundes ist umstritten. Generell akzeptiert ist nur, daß das Kasussystem des Amurritischen eine exakte Parallele in den Onomastika von Ebla und des Altakkadischen besitzt, wie Beleg **19** für den /a/-Kasus darlegt:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000129

19 *Ab-ba-ì-lum* Archivi Reali di Ebla Testi 8, 521: 13 "Gott ist Vater" und *A-ḫa-du-ra* ib 4, 15 r. x 5 "der Bruder ist eine Burg".

Dagegen konnte bisher über die Analyse des von uns als Kasussuffix /*a*/ interpretierten Morphems keine Einigkeit erzielt werden. Alternative Interpretationen gehen von der Existenz eines Status f emphaticus /*ā*/, eines finiten /*qatal-a*/, eines diptotischen Kasussystems oder, wie E. KNUDSEN für /*a*/ in nicht prädikativer Funktion vorschlug,[2] eines Derivationssuffixes /*ā*/ aus.

Den Ausgangspunkt für eine Analyse von /*a*/ als mit dem späteren Akkusativ formal identischem Kasusmorphem stellt dessen prädikative Verwendung dar. So wies schon GELB auf die prädikative Funktion des Akkusativs im Arabischen hin,[3] z.B.

20 *kāna malikan* "er war König" oder *lā ʾilāh-a* "es gibt keinen Gott".

Spuren dieser Funktion im Kuschitischen dürften sie als altes afro-asiatisches Erbe erweisen, denn H.-J. SASSE[4] beschreibt im Ostkuschitischen einen "absolute case" mit dem morphologischen Exponenten /*a*/, dem ein Subjektskasus auf /*i*/ gegenüber steht. Der Kasus absolutus bezeichnet nach SASSE nicht nur das Objekt, sondern ist auch die Zitierform und prädikative Form des Nomens und besitzt schließlich neben anderen Funktionen auch die des Vokativs. Für die sogenannte "independent form" des Berberischen erschließt SASSE eine ähnliche Funktionsbreite.

Daß der /*a*/-Kasus eine alte Zitierform des Semitischen ist, zeigen zwei Beweislinien aus Ebla bzw. dem Altakkadischen. So finden sich zum einen in sumerisch-eblaitischen lexikalischen Listen nominale Formen auf /*a*/ neben solchen auf /*um*/, wie in Beispiel **21**:

21 ì-kù = *a-gul-la* Vocabulario di Ebla 0122 neben [*a-k*]*à-lu-um* ib 896 "Essen".

Zum anderen werden vor der Ur-III-Zeit akkadische Lehnwörter in einer auf /*a*/ auslautenden Form ins Sumerische entlehnt wie in Beispiel **22**:

22 MA-DA "Land" (akkadisch *mātum*) oder DAM-ḪA-RA "Schlacht" (akkadisch *tamḫārum*).

Zusammenfassend dürfte die hier vorgetragene Evidenz den Schluß SASSEs stützen, daß das Semitische ursprünglich ein Absolutus-Subjektskasus-System besaß, welches zum Zeitpunkt der Aufspaltung in die Einzelsprachen durch ein Nominativ-Akkusativ-System ersetzt wurde. Daß die ältesten semitischen Personennamen im /*a*/-Kasus einen Rest dieses alten Kasussystems bewahrt haben, ist bei der wohlbekannten archai-

---

[2] E. KNUDSEN: *Amorite Grammar: A Comparative Statement*. In: A.S. KAYE (Hrsg.): *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau on the Occasion of his Eighty-Fifth Birthday November 14th*. Wiesbaden 1991, Volume I, S. 878.

[3] I. J. GELB: *The Origin of the West Semitic QATALA Morpheme*. In: *Symbolae Linguisticae in Honorem Georgii Kurylowicz*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdansk 1965 (Polska Akademia Nauk. Komitet Językoznawstwa. 5.).

[4] H. J. SASSE: *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 1984 (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. 4; Current Issues in Linguistic Theory. 28.), S. 111-126.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000130

sierenden Tendenz von Namen durchaus plausibel. Fraglich ist allerdings, ob der /*a*/-Kasus, wie bisher meist angenommen, noch eine produktive Bildung darstellt oder ob nicht vielmehr nur ein erstarrter Rest des alten Kasus vorliegt. Einen Fingerzeig für die Richtigkeit der zweiten Annahme dürfen wir wohl darin sehen, daß der /*a*/-Kasus, wie vorhin dargelegt, syntaktisch jegliche Funktion einschließlich der des Subjekts und des Genitivs, die aus der alten Absolutus-Funktion nur über eine Erstarrung der Zitier- und Vokativverwendung ableitbar sind, wahrnehmen kann und sich somit funktionell mit dem /*0*/-Kasus deckt. Ob der /*0*/- Kasus derselben sprachlichen Schicht wie der /*a*/-Kasus angehört oder Repräsentant einer noch älteren Sprachschicht ist, läßt sich noch nicht sicher entscheiden.

Wenden wir uns schließlich dem Status constructus vor Genitiv zu. Die Bildung des amurritischen Status constructus ist in der Forschungsgeschichte stark umstritten. T. BAUER stellte lapidar fest: "der status constr. endigt vokalisch"[5]. M. NOTH meinte, daß *u* und *i* ohne Unterschied als Hilfsvokale gebraucht würden und wir es "nicht mit Elementen eigentlicher Nominalflexion" zu tun hätten.[6] GELB jedoch nahm aufgrund dieses scheinbar willkürlichen Wechsels von /*u*/ und /*i*/ noch in seiner *Computer Aided Analysis of Amorite* für auf zwei Konsonanten auslautende Stämme generell eine Status-constructus-Endung /*0*/ an. Die stets geschriebenen Vokale hätten nach ihm keine phonologische Relevanz. Im folgenden wollen wir zeigen, daß, wie schon H. B. HUFFMON vermutete[7], der Status constructus Kasusvokale aufweist und der Wechsel zwischen *u-*, *i-* *a-* und *0*-Graphien in fast allen Fällen phonologisch bedingt ist.

In der Regel endet der Status constructus vor Genitiv auf /*u*/:

23 *Ḫa-ab-du-*^{d}*da-gan* 1840M *ʿAbdu-dagan* "Diener des Dagan".

Dieses /*u*/ wird auch dann nicht flektiert, wenn der Name im akkadischen Kontext Genitivfunktion besitzt. Vor etymologischem oder nach Reduktion eines glottalen Phonems als Gleitlaut[8] entstandenem /*y*/ wird /*u*/ fakultativ zu /*i*/ assimiliert:

24 *Ḫa-ab-di-e-ra-aḫ* 1828M *ʿAbdi-y/ʾeraḫ* < **ʿAbdu-yaraḫ* "Diener des Yaraḫ".

Ab-ti-a-na-ti 646B *ʿAbdi-yanati* < **ʿAbdu-ʿanati* "Diener der ʿAnat".

Dabei treten freie Namensvarianten auf. So erscheint der Name des Königs von Mari als

25 *Su-mu-ia-ma-am* 5665M *Śumu-yamam* und als *Su-mi-ia-ma-am* 5598M *Śumi-yamam* "Nachkomme des Yamm"

Selten findet sich /*i*/ auch vor anderen Phonemen:

---

[5] T. BAUER: *Die Ostkanaanäer*. Leipzig 1926, S. 65.

[6] M. NOTH: *Mari und Israel. Eine Personennamenstudie.* In: *Geschichte und Altes Testament.* Tübingen 1953 (Beiträge zur historischen Theologie. 16.), S. 136 f.

[7] H. B. HUFFMON: *Amorite Personal Names in the Mari Texts: A Structural and Lexical Study*. Baltimore 1965, S. 105-107 und 124f.

[8] Vgl. für die explizite Notierung des Gleitlautes etwa Ḫa-ab-di-ia-an-du 1831Iamḫad *ʿAbdi-yandu* < **ʿAbdu-haddu* "Diener des Hadad".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000131

26 *Mu-ti-*ḪUR-SAG 4791B *Muti-ḫuršāni* "Mann aus dem Hochland (= der Ǧazīra)".

Schon das zweite Namenselement zeigt, daß hier ein Akkadismus vorliegt.

Die bei Stämmen mit kurzem Konsonantenauslaut belegte Endung /*0*/ ist phonologisch durch Elision des Kurzvokals in zweiter von zwei aufeinander folgenden offenen Silben bedingt:[9]

27 *Mu-ut-bi-si-ir* 4846M *Mut-bišir* "Mann aus dem Ǧabal Bišrī".

Besitzt das Rectum den etymologischen oder aus einem anderen glottalen Phonem reduzierten Anlaut /ʾ/, sind nicht obligatorische Sandhiphänomene zu beobachten, bei welchen der Auslautvokal des Regens und das anlautende /ʾ/ des Rectums elidiert werden.[10] Scheinbare Status-constructus-Formen auf /*i*/ und /*a*/ lassen sich so erklären.

28 *Ḫa-ab-di-el* 1829B *ʿAbd=el* "Diener Gottes".

Bi-na-am-mi 1261B *Bin=ammi* < **Bin-ʿammi* "Sohn des Vaterbruders".

Eine gebrochene Graphie *a-e*, deren phonetische Realisierung nicht ganz klar ist, kommt mit Rectum *ʾel* vor; sie ist jedenfalls kein Zeugnis für eine Status-constructus-Endung /*a*/, wie die Belege in **29** zeigen:

29 *Ab-da-el* 608D *ʿAbd=äl*? "Diener Gottes". Vgl. *Ia-aḫ-zi-ba-el*? 2878M *Ya/āʿzib=äl*? "der Gott hat gerettet".

Die für den im Vorangehenden dargestellten Befund zeitlich nächstgelegenen Parallelen finden sich in Ebla, im Altakkadischen und in der archaisierenden Literatursprache des Altbabylonischen, dem sogenannten "hymnisch-epischen Dialekt". In Ebla, im Altakkadischen und im "hymnisch-epischen Dialekt" weist der Status constructus des Nominativs innerhalb und außerhalb von Personennamen oft ein /*u*/ auf. Im "hymnisch-epischen Dialekt" erscheint /*u*/ bisweilen auch im Genitiv und Akkusativ:

30 *mušarbi zikru Babili* Kodex Hammurapi ii 5-6 "der den Ruf Babylons wachsen läßt".

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß das Kasussystem des Amurritischen archaische Züge aufweist und dem ältesten Akkadischen und der Sprache von Ebla nahesteht. Für die Stellung des Amurritischen innerhalb der semitischen Sprachen erhalten wir lediglich ein negatives Kriterium des Inhalts, daß das Kasussystem nicht gegen eine Klassifizierung des Amurritischen als Bündel archaischer, nordwest- oder – noch vorsichtiger – westsemitischer Dialekte spricht.

---

[9] Vgl. für die fakultative Elision eines Kurzvokals etwa *Ia-at-ra-tum* (M.) 3123M *Yatratum* (Kurzform von *yatar*-GN "GN ist hervorragend") neben *Ia-ta-ra-tum* (M.) 3527B *Yataratum*.

[10] Vgl. für Sandhierscheinungen etwa *Ia-an-ti-ni*-DINGIR 2994B *Yantin=el* "der Gott hat gegeben" und *Ab-ta-na-ti* 643Aspät *ʿAbd=anati* "Diener der ʿAnat".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000132

Fachgruppe Christlicher Orient

Leitung: JÜRGEN TUBACH (Halle)

Folgende Vorträge wurden in der Fachgruppe gehalten:

JÜRGEN HORN (Halle): Die Überlieferung des alttestamentlichen Ezechiel-Buches im koptischen Ägypten.

ALEXANDER BÖHLIG (Tübingen): Lexikon der griechischen Wörter im Koptischen [wurde verlesen].

VERONIKA SIX (Hamburg): Die äthiopischen Handschriften des Völkerkundemuseums der Universität Zürich.

MANFRED KROPP (Mainz): Thesaurus linguae aethiopicae – das Projekt eines maschinenlesbaren Korpus der äthiopischen Literatur, dargestellt am Beispiel der altamharischen Kaiserlieder. 1: Probleme der Kodierung.

RENATE RICHTER (Mainz):Thesaurus linguae aethiopicae – das Projekt eines maschinenlesbaren Korpus der äthiopischen Literatur, dargestellt am Beispiel der Altamharischen Kaiserlieder. 2: Sprachliche Besonderheiten.

MICHAEL KLEINER (Hamburg): Zum äthiopischen *Maṣḥafa faws manfasāwi*.

SIEGBERT UHLIG (Hamburg): Die europäische Äthiopienkenntnis im 16. und 17. Jh.

JÜRGEN TUBACH (Halle): Die Königin von Saba. Die Wanderung einer Legende nach Äthiopien und ihre Rezeption.

RALF-PETER RITTER (Frankfurt a.M.): Zu einigen christlichen Termini iranischer Provenienz im Armenischen.

ARMENUHI DROST-ABGARJAN und HERMANN GOLTZ (Halle): Information zum Projekt *Šaraknoc'*: Armenisch-Deutsche Edition des Altarmenischen Hymnariums.

HERMANN GOLTZ und AXEL MEISSNER (Halle): Information zum Stand der Katalogisierung des Johannes-Lepsius-Archivs Halle (Deutschland und Armenien im 19./20. Jh.).

WERNER STROTHMANN (Göttingen): Ertrag und Probleme einer kritischen Edition der Versio Heraclensis des NT [vorgetragen von KURT JOHANNES, Göttingen].

RAINER VOIGT (Berlin): Die metrische Struktur im "Buch der Strahlen".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000133

HARALD SUERMANN (Aachen): Juden und Muslime gemäß christlichen Texten zur Zeit Muḥammads und in der Frühzeit des Islams.

GABRIEL RABO (Göttingen): Zur Vita des Dionysius Yaʿqūb Bār Ṣalībī (gest. 1171).

JASMIN SINHA (Heidelberg): Eine vergleichende Darstellung der neuaramäischen Dialekte von Bēṣpen, Mēr, ∃šši und Baznaye (Hakkāri).

SHABO TALAY (Heidelberg): Der christlich-neuaramäische Dialekt von Nerwa (Nordirak).

CARSTEN-MICHAEL WALBINER (Beirut): Makarius Ibn az-Zaʿīm als Historiker. Anliegen – Arbeitsweise – Ergebnisse.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000134

Die äthiopischen Handschriften des Völkerkundemuseums der Universität Zürich

Von VERONIKA SIX, Hamburg

Im September des Jahres 1994 erzählte mir während der 12th International Conference of Ethiopian Studies in Michigan/ USA[1] die Mitarbeiterin des Völkerkundemuseums der Universität Zürich, Frau Elisabeth Biasio lic. phil., daß das Museum etliche äthiopische Handschriften besitzt, die bis jetzt niemand genauer in Augenschein genommen hat. Daraufhin bin ich im Januar 1995 eine Woche am Völkerkundemuseum gewesen, wo man mir auf großzügigste Weise Zugang zu den Handschriften gegeben hat. Da ich angenommen hatte – weil es sich um den Bestand eines Völkerkundemuseums handelt[2] –, daß die Mehrheit Handschriften mit Texten magischen Inhalts, vorwiegend also Pergamentrollen sowie Psalterien, sein würde, was sich zum großen Teil auch bewahrheitet hat, bin ich davon ausgegangen, daß unter Umständen eine Woche zunächst ausreichend sein würde für die Aufnahme der äußeren Daten, zumal ich auch an den Wochenenden uneingeschränkt Zugang zu den Arbeitsräumen des Museums hatte. Und ich bin davon ausgegangen, daß ich fürs erste auf den umfangreichen Arbeitsapparat der Texteditionen und Sekundärliteratur würde verzichten können. Die endgültige Ausarbeitung wollte ich dann zu Hause erledigen. Falls es an Ort und Stelle nicht möglich sein sollte, einen Text zu identifizieren, so hatte ich vor, ausführliche Exzerpte anzufertigen (dies war dann aber nur in zwei Fällen notwendig, bei denen die Handschriften eine abweichende Anordnung der Texte zu enthalten schienen). Meine Annahmen erwiesen sich dann auch insofern als richtig, als das Museum bereits eine Zweiteilung bei der Aufbewahrung der Handschriften vorgenommen hatte: nämlich in einer Kiste die Pergamentrollen, in der anderen die buchformatigen Handschriften.

Bei der Beschreibung der Handschriften habe ich die Regeln, wie sie seinerzeit von ERNST HAMMERSCHMIDT im *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland* für die äthiopischen Handschriften festgelegt worden sind,[3] beachtet. Begonnen habe ich mit den Pergamentrollen, weil die meist weniger Probleme bei der Inhaltsbestimmung bereiten, außer sie sind durch Alterungsprozeß oder Beschädigung fast unlesbar geworden, wie das leider bei der Nr. 15397 der Fall war, einem außergewöhnlich schönen Stück, das wohl in das 18. Jh. zu datieren ist.

---

[1] 5.–10. September 1994; vgl. H. MARCUS: *New Trends in Ethiopian Studies.* I-II. Lawrenceville NJ 1994.

[2] Vgl. z.B. die Bestände der Völkerkundemuseen Berlin, München, Frankfurt und Hamburg in: *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland* (VOHD). 20, 6 (1994).

[3] Vgl. VOHD. 20, 1 (1972), S. 9-12 und 83.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000135

Für jede Handschrift war eine Karte vorhanden, die Auskunft über den Erwerbungsvorgang gab sowie Angaben über die Maße der Handschrift enthielt und knappe Hinweise zum Inhalt. Dies war mitunter aber nicht zutreffend. Die Buchhandschriften mußten neben der kontrollierenden Nachmessung – die Vorgänger sind manchmal nach anderen Gesichtspunkten bei der Aufnahme der äußeren Daten vorgegangen – alle paginiert werden, was immer sehr zeitraubend ist.

Fast alle Handschriften sind Ende der 60er/Anfang der 70er Jahre während der Amtszeit (1968-1977)[4] des Vizedirektors Walter Raunig für das Museum erworben worden.

Die niedrigste Nummer der Handschriftensignaturen hat als Herkunftsbezeichnung "Alfred Ilg". Der aus dem Schweizer Kanton Thurgau stammende und in Zürich ausgebildete Ingenieur Alfred Ilg (1854-1916) ging im Jahr 1878 auf Grund eines Vertrages mit Kaiser Menilek II. nach Äthiopien, wo er sich auch besonders für den Bau der Eisenbahnlinie Addis Ababā–Djibuti einsetzte und von Menilek II. die Konzession zum Bau erhielt. Für viele Europäer ist er Anlaufstelle und Vermittler gewesen. Kaiser Menilek II. ernannte ihn im März 1897 zum ersten Staatsminister. Dieses Amt hat Ilg im Jahr 1907 zum Teil auch aus gesundheitlichen Gründen aufgegeben und ist nach Zürich zurückgekehrt.[5] Er hat eine Sammlung von 500 Objekten zusammengetragen, worunter sich an Handschriften aber offensichtlich nur diese eine Pergamentrolle befunden hat.[6] Sein Nachlaß ging zunächst in den Besitz der 1899 gegründeten Geographisch-Ethnographischen Gesellschaft Zürich[7] über, aus welcher später das Völkerkundemuseum der Universität Zürich hervorging. Das Museum erhielt im Jahr 1957 diese Sammlung, die zunächst Leihgabe war, als Geschenk.[8]

Von den insgesamt 39 Handschriften (von einer weiteren Nummer existierte nur mehr die Karte) ist für zwölf Handschriften auf der beigefügten Karte als Herkunftsbezeichnung "Baghdassarian-Bolt" oder nur "I. Bolt" vermerkt.

Baghdassarian ist der Name einer rührigen und einflußreichen armenischen Familie, deren bekanntestes Mitglied Hagop Baghdassarian (1873-1932) sowohl für Menilek II. als auch danach für Kaiser Ḫāyla Śellāsē tätig war und diverse Projekte in Angriff nahm, darunter die Gründung einer der ersten Druckereien in Addis Ababā.[9] Hier wird neben dem kommerziellen Interesse auch eine schöngeistige Veranlagung sichtbar, die sich besonders bei Hrant Baghdassarian zeigt, der 1963 in Addis Ababā die Belvedere Art

---

[4] Vgl. *100 Jahre Völkerkundemuseum der Stadt Zürich*. Zürich 1989, S. 102.

[5] Zu ihm vgl. C. KELLER: *Alfred Ilg*. Leipzig 1918; BAHRU ZEWDE: *Concessions and Concession-Hunters in Post-Adwa Ethiopia: The Case of Arnold Holz*. In: Africa 45 (1990), S. 364-383, hier: S. 366.

[6] Vgl. *100 Jahre* ... (wie Anm. 4), S. 60.

[7] Vgl. *ibid.*, S. 79-92.

[8] Vgl. *ibid.*, S. 60.

[9] Vgl. R. PANKHURST: *The History of Ethiopian-Armenian Relations*. In: Revue des études arméniennes 12 (1977), S. 273-345; 13 (1978/79), S. 259-312; 15 (1981), S. 355-402; hier: 15 (1981), S. 379.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000136

Gallery gegründet hat.[10] Vor allem äthiopische Maler haben dort ein Forum gefunden. An dieser Galerie beteiligte sich seit dem Jahr 1968 die Österreicherin Ingrid Bolt van Vay, die seit 1958 in Äthiopien lebte, wo sie nach dem frühen Tod ihres Mannes zahlreiche geschäftliche Unternehmungen durchführte.[11] Nach der Revolution mußte die Galerie schließen, und so hat im Jahr 1975 das Museum durch die Vermittlung von Frau Bolt diese Handschriften zusammen mit einer Bilderkollektion – vor allem Bilder äthiopischer Maler – erworben.[12]

Einige Handschriften hat Walter Raunig in Addis Ababā auf dem Merkāto gekauft, andere sind durch Schenkung oder Verkauf durch Privatpersonen in den Besitz des Museums gelangt.

Man kann also festhalten, daß diese Sammlung von 20 Pergamentrollen und 19 buchformatigen Pergamenthandschriften eher ein zufälliges Ergebnis ist als das einer gezielten Sammlertätigkeit. Ausschlaggebend beim Erwerb wird in den meisten Fällen das Vorhandensein von Verzierungen oder Miniaturen gewesen sein: 29 Handschriften enthalten Ausschmückungen, auf die später noch kurz einzugehen sein wird.

Die Handschriften bieten hinsichtlich des Inhalts weder seltene Texte noch Unbekanntes. Einige sind aber – obwohl alle Handschriften Gebrauchshandschriften sind und Privatpersonen, also keinem Kloster, gehörten und im täglichen Leben dieser Menschen Verwendung fanden – mit außergewöhnlicher Sorgfalt und wohl auch Kostenaufwand hergestellt worden. Somit sind sie unter anderem auch aus der Sicht der Handschriftenkunde von Bedeutung. Wie bereits an anderer Stelle früher gesagt,[13] ist angesichts der zurückgehenden Kunst der manuellen Handschriftenherstellung in Äthiopien jede Handschrift in gewisser Hinsicht immer als Unikat zu sehen, das für unsere Kenntnisse einen Beitrag erbringen kann: sei es den Inhalt betreffend oder die technische Seite der Handschriftenproduktion.

Nach Inhalt aufgelistet, hat diese Sammlung 24 Handschriften, die ausschließlich Texte magischen Charakters bieten: zunächst die 20 Pergamentrollen, von denen jede mehrere Gebete enthält, wobei die Susenyoslegende[14], ein Text zur Verhütung der Kindersterblichkeit, am häufigsten – nämlich neunmal – vertreten ist. Bemerkenswert ist da die Nr. 17160 mit weiteren Gebeten zum speziellen Schutz für eine Frau[15], und daher natürlich für eine Frau geschrieben. Diese Pergamentrolle ist im Laufe der Zeit mehrmals in einen anderen Besitz übergegangen, was an den Rasuren der Namen abzulesen ist. Zuletzt gehörte sie aber einem Mann, dessen Name in der entsprechenden Formel eingetragen worden ist. Das ist ein Zeichen dafür, daß diese Art von Handschriften

---

[10] Vgl. E. BIASIO: *Die Verborgene Wirklichkeit – The Hidden Reality.* Zürich 1989, S. 69.

[11] BAIRU TAFLA: *Ethiopia and Austria.* Wiesbaden 1994 (Äthiopistische Forschungen. 35.), S. 184.

[12] *100 Jahre ...* (Anm. 4), S. 183.

[13] VOHD. 20, 6, S. 9.

[14] Vgl. z.B. S. GRÉBAUT: *La légende de Sousneyos et de Werzelyâ d'après le ms. éthiop. Griaule n° 297.* Orientalia NS 6 (1937), S. 177-183; VOHD. 20, 6, S. 79 (Nr. 4).

[15] Z.B. Gebete gegen Blutfluß.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000137

mitunter ganz allgemeinen Schutzcharakter gewinnen. Häufig vertreten ist das Gebet gegen den bösen Blick[16], der *Salām* an den Erzengel Fānuʾēl[17] und der *Salām* an den hl. Roqo, den Pestheiligen[18], oder auch das *Haṣura masqal*[19] genannte Gebet. Hervorzuheben wäre noch die Nr. 17161, deren Text kreisförmig geschrieben ist, d. h. der Text ist in fünf Kreisen unterschiedlicher Größe untereinander angeordnet. Der Text beginnt jeweils in der Mitte und läuft spiralenförmig nach außen.[20] Von den vier buchformatigen Handschriften dieser Kategorie enthalten drei das *Lefāfa ṣedeq* ("die Binde der Rechtfertigung")[21], wobei eine die Form eines Leporello hat. Auf Grund ihrer handlichen Größe sind diese 23 Handschriften als Amulett getragen worden. Die letzte Handschrift dieser Gruppe enthält Gebete für die Wochentage[22], die ebenfalls Schutzfunktion haben.

Der andere Teil der Sammlung besteht aus sieben Psalterien mit den üblichen angehängten Texten[23], einer Handschrift mit den Lesungen für das Fest des Erzengels Michael, dem *Dersāna Mikāʾēl*[24], einer Handschrift mit Auszügen aus dem Neuen Testament und 32 Stücken aus dem *Taʾāmra Māryām*[25], den erbaulichen Erzählungen über das Wirken der Maria, die natürlich auch während der Liturgiefeiern im Laufe des Kirchenjahres gelesen werden. Von den übrigen sechs liturgischen Handschriften enthalten drei Handschriften das *Meʿerāf*, das Commune des Offiziums[26].

Die Handschriften sind bis auf zwei ohne Datierung oder Angaben, aus denen Rückschlüsse auf die Abfassungszeit der Handschrift gezogen werden könnten. Die zeitliche Einordnung wurde nach paläographischen Gesichtspunkten vorgenommen, wobei die *Introduction to Ethiopian Paleography* von S. UHLIG[27] und die persönliche Einschätzung ausschlaggebend gewesen sind, auch wenn für Gebrauchshandschriften – wie im vorliegenden Fall – eine Einordnung nach der klassischen Paläographie nicht ohne weiteres zu treffen ist, wie S. UHLIG in der Einleitung zur *Paläographie der äthiopischen Schrift*[28]

---

[16] Vgl. VOHD. 20, 6, S. 79 (Nr. 3).

[17] Vgl. *ibid.*, (Nr. 2).

[18] Vgl. *ibid.*, S. 252 f.

[19] Vgl. D. LIFCHITZ: *Textes éthiopiens magico-religieux.* Paris 1940. (Université de Paris. Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie. 38.), S. 92-95.

[20] Vgl. dazu auch ein Pergamentblatt des hamburgischen Museums für Völkerkunde in: VOHD. 20, 6, S. 339 (Nr. 150).

[21] Vgl. S. EURINGER: *Die Binde der Rechtfertigung (Lefâfa ṣedeḳ).* Orientalia NS 9 (1940), S. 76-99 und 244-259.

[22] Vgl. z.B. VOHD. 20, 6, S. 426 f.

[23] Vgl. z.B. VOHD. 20, 1, S. 209-211.

[24] Vgl. *ibid.*, S. 93-95.

[25] Vgl. z.B. E. CERULLI: *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria.* Roma 1943.

[26] Vgl. B. VELAT: *Meʿerāf. Commun de l'office divin éthiopien por toute l'année.* Patrologia Orientalis 33 (1966).

[27] S. UHLIG: *Introduction to Ethiopian Paleography.* Wiesbaden 1990 (Äthiopistische Forschungen. 28.)

[28] DERS.: *Paläographie der äthiopischen Schrift.* Wiesbaden 1988 (Äthiopistische Forschungen. 22.), S. 53.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000138

auch angedeutet hat. Die zwei datierten Handschriften stammen aus dem 19. Jh. Die älteste Handschrift, eine Pergamentrolle, ist wohl in das 17./18. Jh. zu datieren, sieben Handschriften dürften dem 18. Jh. zuzuordnen sein, vier Handschriften dem 18./19. Jh., zehn dem 19. Jh., sechs dem 19./20. Jh. und schließlich elf Handschriften dem 20. Jh. Nur wenige Handschriften enthielten zusätzliche Notizen; meist handelte es sich um wenig aussagekräftige Kaufvermerke.

Abschließend noch einige Bemerkungen zu den Miniaturen der Handschriften: Die Pergamentrollen werden hier beiseite gelassen, da die Motive Schwerttragender Engel, Gesichtsviereck, Kreuzformen etc. meist ein zwingender Bestandteil sind und diese Darstellungen in diversen Publikationen bereits ausführliche Beachtung gefunden haben.[29]

Auffällig waren in der Züricher Sammlung vier Handschriften aus der Quelle Bolt.[30] Alle vier Handschriften waren von verschiedenen Schreibern angefertigt und hatten – bis auf zwei – unterschiedliche Inhalte. Die Miniaturen hingegen waren von einem einzigen Maler nachträglich, meist am Rand, hinzugefügt worden. Illustrationen im Text waren nicht vorgesehen gewesen, denn nirgendwo war Raum dafür ausgespart worden. Die Darstellungen standen zudem in keinem Zusammenhang mit dem Inhalt der Handschriften. In einem Fall könnte man sogar davon sprechen, daß sie unpassend sind: Im liturgischen Text des *Meʿerāf* sind auf Bl. 86r zwei Figuren in der Art dargestellt, wie die Bildergeschichte der Legende der Königin von Sābā die Szene, als König Salomo mit der Königin das Lager teilt, wiedergibt. Freilich fehlen in der Handschrift weitere Hinweise auf die Legende, aber die beiden in ein Laken gehüllten liegenden Figuren sind sicher vor dem Hintergrund dieses Bilderzyklus zu sehen. An diesen Illustrationen ist gut folgender Aspekt abzulesen, den E. BIASIO – bezogen auf andere Objekte des Museums – "from ritual object to economic commodity"[31] genannt hat. Es handelt sich um eine Entwicklung, bei der sich der Maler zwar an tradierte Vorbilder bei der Technik hält, aber durch die Begegnung mit Ausländern die Verkaufsförderung im Blick hat und neue Szenen erfindet. Die Farben der Darstellungen der vier Handschriften waren mitunter atypische, blasse Mischfarben, und die für die äthiopische Malerei charakteristischen schwarzen Konturen waren einige Male durch farbige Umrandungen ersetzt worden.

Erwähnenswert wäre noch ein Psalterium[32], dem zwei Blätter einer älteren Handschrift hinzugebunden worden sind mit den häufig vertretenen Motiven "Der hl. Georg

---

[29] Auswahlweise: J. MERCIER: *Zauberrollen aus Äthiopien. Kultbilder magischer Riten.* München 1979; E. WAGNER in: *Der Orient in der Forschung.* Wiesbaden 1967, S. 706-732; E. DOBBERAHN: *Fünf äthiopische Zauberrollen.* Bonn 1967.

[30] Nr. 15431: Auszüge aus dem Neuen Testament: fünf Darstellungen; Nr. 15432: Psalterium: sechs Darstellungen; Nr. 15435: Psalterium: fünf Darstellungen; Nr. 16106: *Meʿerāf:* neun Darstellungen (datierte Handschrift: 1890-91 A.D.).

[31] E. BIASIO: *Twentieth-Century Ethiopian Paintings in Traditional Style.* (Vortrag für: Third International Conference of the History of Ethiopian Art, Addis Ababā 1993); DIES.: *op. cit.* (Anm. 10), S. 58-62, 69 und 96 f.

[32] Nr. 16009.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000139

von Lydda" und "Maria mit dem Jesusknaben"[33], die im Stil der Gondarschule[34] gemalt sind; außerdem die Handschrift mit Auszügen aus dem Neuen Testament und den Marienwundern[35] mit acht Miniaturen, die inhaltlich aber keinen Bezug zur Handschrift haben. Es handelt sich um die Darstellungen "Der Evangelist Johannes", "Die Geburt Jesu in Bethlehem", wobei der Hintergrund dieses Bildes ein Palast im Stil der Gondarschlösser[36] ist, "Die Taufe Jesu", "Takla Hāymānot", "Dreifaltigkeit", "Hl. Georg", "Maria als Hodegetria", und "Sāmu'ēl von Dabra Wagag", alles sehr sorgfältig ausgeführt, aber ohne außergewöhnliche künstlerische Bedeutung. Die Handschrift mit dem *Dersāna Mikā'ēl*[37] ist mit zwölf Miniaturen ebenfalls eine reich illustrierte Handschrift. Hier beziehen sich fünf Darstellungen auf den Inhalt der Handschrift: die wundertätige Hilfe des Erzengels. Gerade diese Handschriften sind ein Beispiel, daß beim Ankauf die verhältnismäßig reiche Bebilderung eine Rolle gespielt hat, auch wenn thematisch nur gängige Motive vertreten sind.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß die Kollektion – zwar zufällig entstanden – dennoch einen kleinen, wichtigen Ausschnitt der äthiopischen Handschriftenkultur repräsentiert.

NUMMERN DER HANDSCHRIFTEN (P = Pergamentrolle):

376 (P)	15397 (P)	16106	19086
11063	15399	16107	19087
13555	15426 (P)	16965 (P)	20378 (P)
13556	15427 (nicht mehr	17160 (P)	20379 (P)
13579 (P)	vorhanden)	17161 (P)	20380
13580 (P)	15428 (P)	17162 (P)	20381
14218 (P)	15431	17163 (P)	20382
14275 (P)	15432	17164 (P)	20383
14276 (P)	15434	17255	
15395 (P)	15435	17256	
15396 (P)	16009	19085 (P)	

[33] Vgl. z.B. V. SIX: *Der heilige Georg und das Mädchen: Ein orientalisches Motiv und sein Weg nach Äthiopien.* In: Afrika und Übersee 77 (1994), S. 9-30, und z.B. DIES.: *Bemerkungen zur Darstellung "Maria mit dem Jesusknaben" in der äthiopischen Malerei.* In: *Proceedings of the 7th International Conference of Ethiopian Studies.* Addis Ababā-Uppsala-East Lansing 1984, S. 143-147.

[34] Vgl. z.B. ST. CHOJNACKI: *Major Themes in Ethiopian Painting.* Wiesbaden 1983 (Äthiopistische Forschungen. 10.), S. 233-247.

[35] Nr. 16107.

[36] Vgl. z.B. Abb. 95 in: G. GERSTER: *Äthiopien. Das Dach Afrikas.* Zürich 1974.

[37] Nr. 17255.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000140

Information zum Projekt շարակնոց (*Šaraknocʿ*): Armenisch-Deutsche Edition des Altarmenischen Hymnariums

Von Armenuhi Drost-Abgarjan und Hermann Goltz, Halle

Wir möchten im folgenden über ein DFG-Projekt berichten, das die Übersetzung des armenischen *Šaraknocʿ*[1] ins Deutsche zum Ziel hat, eines der wichtigsten literarischen Denkmäler der altarmenischen Literatur und gleichzeitig eines der wichtigsten sakralen Bücher der armenischen Kirche, auch einfach *Šarakan* genannt. Die Übersetzung soll parallel mit dem armenischen *textus receptus* des *Šaraknocʿ* ediert werden.[2] Als weitere Frucht dieser Arbeit ist gemäß Projektplan ein altarmenisch-deutsches Glossar des gesamten *Šaraknocʿ*-Wortschatzes (mit Belegstellen) vorgesehen.

Aufgrund der Struktur des armenischen Grundtextes stellen wir vorerst zwei Übersetzungsvarianten her:

1) eine Interlinear-Version für die philologische Fachwelt und

2) eine zwecks leichteren Verständnisses überarbeitete Version für alle angrenzenden Fachgebiete.

Für beide deutsche Versionen jedoch ist zu sagen, wie wir dies bereits andernorts anläßlich der Publikation einer unserer vorläufigen Übersetzungsvarianten der Epiphanie-Hymnen formuliert haben:

---

[1] So die Bezeichnung des gesamten Hymnariums; der einzelne Hymnus wird als *Šarakan* bezeichnet. Auch dieser Terminus wird zur Bezeichnung des gesamten Buches verwendet.

[2] Es gibt noch keine wissenschaftlich-kritische Edition des *Šaraknocʿ*. So mußten wir entscheiden, welche der existierenden Ausgaben wir unserer Parallel-Edition zugrunde legen wollen, zumal wir in der verfügbaren kurzen Zeit das zusätzliche Desiderat einer solchen kritischen Ausgabe nicht verwirklichen können. Da vielen wissenschaftlichen Arbeiten zum *Šaraknocʿ*, auch den meisten Beschreibungen in den Handschriftenkatalogen, die *Šaraknocʿ*-Ausgabe von Hl. Edschmiatzin aus dem Jahre 1861 zugrunde liegt, haben wir uns entschlossen, diesem *usus* zu folgen. Beim laufenden Vergleich von Handschriften und Druckausgaben stellte sich bereits heraus, daß die Anzahl von schwerwiegenderen *lectiones variae* gering ist, nichtsdestoweniger werden diese aber in unserer Übersetzung berücksichtigt. (Im Rahmen des DFG-Projektes haben wir bereits Vergleichsarbeiten an den *Šaraknocʿ*-Handschriften und Druckausgaben in den Mechitharisten-Klosterbibliotheken von Venedig und Wien geleistet, für 1996 sind solche Arbeiten für Jerusalem und Jerewan geplant. Sollte eine zeitliche Verlängerung des Projektes möglich werden, könnten wir auch die anderen einschlägigen Handschriften in weiteren Bibliotheken sichten. Dies würde auch eine erste chronologische Gesamtliste aller bekannten *Šaraknocʿ*-Handschriften möglich machen.) – Zum 1700. Jubiläum der Annahme des Christentums in Armenien (A. D. 2001) wird eine kritische Ausgabe des *Šaraknocʿ* in Jerewan vorbereitet, wobei es sich allerdings nicht – wie uns die Leitung des Jerewaner Matenadaran freundlicherweise mitteilte – um eine kritische Textausgabe, sondern um eine kritische musikologische Ausgabe handelt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000141

"Was unsere Übersetzungsprinzipien angeht, so haben wir uns bemüht, den deutschen Text so weit als nur möglich der armenischen theologischen und poetischen Textstruktur anzunähern. Ebenso ging es uns darum, den Text nicht bereits in der Übersetzung zu interpretieren, sondern ihn in seiner interpretierbaren Offenheit, gelegentlichen Mehrdeutigkeit, ja Rätselhaftigkeit stehen zu lassen. Die deutschen Leser sollen nach unserer Meinung zunächst einmal ein möglichst ähnliches, komplexes, gelegentlich schwieriges Bild beim Lesen des deutschen Übersetzungstextes erhalten, welches sich auch für die armenischen Leser beim Studium der armenischen Hymnen im Original ergibt. Daher auch die aus dem Original übernommene Kleinschreibung und Pungierung. Wir zögerten auch angesichts seltener Wortbildungen im Altarmenischen nicht, entsprechende Wortbildungen im Deutschen zu versuchen. Es ging uns dabei nicht zuletzt um theologische Genauigkeit."[3]

Das gesamte Projekt wird vorangetrieben von einem interdisziplinären (philologisch-theologischen) deutsch-armenischen Team, bestehend aus der Philologin/Armenologin A. Drost-Abgarjan (Seminar Christlicher Orient am hallischen Institut für Orientalistik), dem Theologen H. Goltz (Seminar für Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen/ Armenologisch-theologische Arbeitsstelle; J.-Lepsius-Archiv an der hallischen Theologischen Fakultät) und aus dem Theologen/Philologen M. Zimmer (ebenso Seminar Christlicher Orient), der in unserem Team neben der Mitarbeit in der Übersetzergruppe für die computergestützten Arbeitsschritte zuständig ist[4]. Die Verantwortung gegenüber der DFG trägt W. Beltz vom hallischen Seminar Christlicher Orient.

Bereits vor neun Jahren, zum Internationalen Symposium für mittelalterliche armenische Literatur in Jerewan, und vor zwei Jahren, zur Jubiläumstagung des Päpstlichen Orientalischen Instituts in Rom, berichteten A. DROST-ABGARJAN und H. GOLTZ von ihren Vorarbeiten zur Übersetzung des Hymnariums. In systematischer Weise konnten diese Arbeiten jedoch erst seit der Bestätigung des Projekts durch die DFG im Oktober 1994 weitergeführt werden. So sind diese Zeilen eine Art erster Jahresbericht über das hallische *Šaraknocʿ*-Projekt.

Was ist das *Šaraknocʿ*?

Das *Šaraknocʿ* ist – kurz gesagt – eine Sammlung der armenischen kanonischen

---

[3] Aus der Nachbemerkung zu A. DROST-ABGARJAN und H. GOLTZ: *Heute erschien uns der höchste thronend das wort auf der wortlosen krippe – Übersetzung der Hymnen zur Festzeit von Astuacayaytnutʿiwn (Gotteserscheinung/Theophanie) aus dem armenischen Šarakan.* In: M. SCHNEIDER und W. BERSCHIN (Hrsg.) *Ab Oriente et Occidente: (Mt 8, 11). Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen*. St. Ottilien 1996, S. 100-101.

[4] Er setzt sich bei dieser Arbeit am Computer mit ähnlichen Problemen auseinander, wie sie von M. KROPP hinsichtlich des *Thesaurus linguae aethiopicae* (Vortrag auf dem XXVI. Deutschen Orientalistentag) beschrieben wurden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000142

Kirchenhymnen, die aus dem 5. bis 15. Jh. stammen. Diese Hymnen werden bis heute in den Gottesdiensten der Armenischen Apostolischen Kirche gesungen und daneben auch sehr häufig als Thesaurus für Predigt und Meditation genutzt.[5] Von ersten bemerkenswerten Schritten in der theologisch-philologischen Erforschung des *Šaraknocʿ*-Textes kann man etwa seit Beginn des 19. Jh.s sprechen, da 1814 die gewichtige Arbeit des venezianischen Mechitharisten-Paters GABRIEL AWETIKʿEAN *Բացատրութիւն Շարականաց* ("Erklärung der *Šarakane*") in der Druckerei seines Klosters auf *Ս. Ղազար* (der Insel San Lazzaro nahe dem Lido) erschienen ist.

Neben dem *Šaraknocʿ* bzw. den *Šaraknocʿ*-Handschriften existieren zwei weitere verwandte Typen von (nur handschriftlichen) altarmenischen Hymnensammlungen, nämlich das *Գանձարան* (*Ganjaran* – "Schatzkammer") und das *Երգարան* (*Ergaran* – "Gesangbuch"). Dort werden die Hymnen tradiert, die nach den Revisionen des *Šaraknocʿ* im 8. und 12. Jh. vom kanonischen Hymnen-Corpus ausgeschlossen worden waren. Es handelt sich dabei weniger um apokryphe Hymnen, auf keinen Fall um blanke Sammlungen "häretischen" Materials, wie dies aus der Bezeichnung "außerkanonische Šarakane" bei SAHAK AMATUNI irrtümlich geschlossen werden könnte.[6] Die Ausscheidungskriterien lagen höchstwahrscheinlich mehr im Bereich der liturgisch-poetischen bzw. liturgisch-musikalischen Wertschätzung nach den damaligen Maßstäben.

Das *Šaraknocʿ* ist einer der am häufigsten in den armenischen Klöstern abgeschriebenen Handschriftentypen. Allein in den größten armenischen Handschriftensammlungen (Jerewan, Jerusalem, Venedig, Wien) existieren heute noch, trotz der vielen Katastrophen in der armenischen Geschichte, ca. 750 Handschriften des *Šaraknocʿ*.[7] Seit 1664 (dem Jahr des Erstdrucks des Hymnariums in Amsterdam in der dortigen armenischen Druckerei des Bischofs Oskan Erewancʿi) wurde dann das *Šaraknocʿ* in rela-

---

[5] Ein gutes Beispiel in dieser Hinsicht stellen die auszugsweisen Übersetzungen und Auslegungen von *Šaraknocʿ*-Hymnen durch den Istanbuler armenischen Patriarchen Šnorhkʿ Galustean († 1990) dar. Uns liegt aus dieser Reihe aus der Feder von Patriarch Šnorhkʿ vor: *Մեծ պահքի կիրակիներու ոսկի չղթան*, *Իսթանպուլ* 1971 sowie *Յունագեղ կիրակիներ և հոգեգալուստ*, *Իսթանպուլ* 1972.

[6] *Ս. Ամատունի, Հին և նոր պարականոն կամ անվավեր շարականներ*, *Վաղարշապատ* 1911 (S. AMATUNI: *Alte und neue außerkanonische oder nicht genuine Šarakane*. Vałaršapat 1911).

[7] Die größte Sammlung der *Šaraknocʿ*-Handschriften von etwa 400 Manuskripten befindet sich im Jerewaner Matenadaran (ältestes Ms. ist die Nr. 9838 v. J. 1193 [nicht vollständig]; die älteste vollständige v. J. 1308, Nr. 1590); die nächstgrößere Sammlung im armenischen S. Hakob-Kloster in Jerusalem mit 150 Mss. (älteste Hs. Nr. 503 v.J.[1297], gefolgt von Nr. 1335 v. 13 Jh. und 2354 v. J. 1316 nach Handschriften-Katalog von N. Pogharean); weiterhin finden sich im Mechitharistenkloster auf San Lazzaro/Venedig 135 Mss. (älteste Nr. 97 v. J. 1286) und in der Mechitharisten-Handschriftensammlung in Wien 97 Mss. (älteste Nr.145 v. J. 1269, gefolgt von Nr. 212 v. J. 1305 und 202 v. J. 1312; ältestes vollständiges Ms. ist Nr. 180 v. J. 1329). Neben diesen großen Sammlungen ist die Zahl und Bedeutung der *Šaraknocʿ*-Mss. etwa in Bzommar, Neu-Dschulfa, in den USA, in Paris und in anderen weltweit verstreuten Bibliotheken insgesamt nicht zu unterschätzen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000143

tiv kurzen Abständen in Amsterdam, Konstantinopel, Hl. Edschmiatzin (Ս. Էջմիածին), Jerusalem, Venedig, Wien und Antelias (Անթիլիաս, Libanon) gedruckt.[8] Der Umfang des gesamten Textes des *Šaraknoc'*, ca. 1.500 Hymnen, füllt in diesen Druckausgaben knapp 1000 Seiten.

Nach unserer bisherigen Kenntnis existieren etwa fünfzig vollständige und mindestens ebensoviele Teil-Editionen des *Šaraknoc'*, die für den kirchlichen und persönlichen Gebrauch vorgesehen waren und sind. Bis heute existiert, wie oben bereits gesagt, keine wissenschaftlich-kritische Ausgabe des Gesamttextes und, soweit uns bekannt, auch keine kritische Teil-Edition.

Warum ist eine Übersetzung des *Šaraknoc'* notwendig ?

Eine solche Unternehmung ist ein altes wissenschaftliches Desiderat, da eine Übersetzung des armenischen Hymnariums in eine mittel- oder westeuropäische Sprache bis heute nicht existiert (lediglich kleinere Fragmente in zeitlich und örtlich weit verstreuten Publikationen, die zudem nicht heutigen wissenschaftlichen Anforderungen entsprechen). Bis jetzt existiert nur eine moderne Gesamtübersetzung des *Šaraknoc'*, nämlich die russische von MKRTIČ EMIN von 1879, Moskau (2., posthume Ausgabe 1914, ebenfalls Moskau); auch diese genügt aber nicht mehr heutigen wissenschaftlichen Erfordernissen, obwohl sie eine große Leistung des genannten armenischen Gelehrten darstellt.

PAUL VETTER, Professor für alttestamentliche Exegese an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen, bemerkte in seiner Rezension zu der 1905 in Leipzig erschienenen Monographie von Ներսէս Տէր-Մի.քայէլեան (Nersēs Tēr-Mik'ayēlean), *Das armenische Hymnarium*, folgendes:

> "Wir halten Mikaëlians Untersuchung über das jetzt noch wenig bearbeitete Gebiet der armenischen Hymnologie für eine verdienstliche Arbeit, möchten aber wünschen, dass nun auch eine deutsche Uebersetzung des gesamten Scharakan in Angriff genommen werde...".[9]

Da PAUL VETTER im gleichen Jahr starb, kann dieser Wunsch des auch im Bereich des Christlichen Orient verdienstvollen Gelehrten als ein Vermächtnis betrachtet werden, welches wir heute, nach fast einem Jahrhundert, zu verwirklichen wagen.

---

[8] Dies die Druckorte, die wir selbst bisher bei unseren Recherchen feststellen konnten.

[9] Zitiert nach N. TER-MIKAËLIAN: *Prof. Dr. F. N. Finck und seine Kritik über "Das armenische Hymnarium" von N. Ter-Mikaëlian*. Edschmiatzin 1908, S. 32 (vgl. das Original der VETTERschen Rezension in: Theologische Quartalschrift, Nr. 3, 1906.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000144

Warum kann das Projekt nur interdisziplinär bewältigt werden ?

Die Notwendigkeit einer interdisziplinären Bearbeitung des Projektes liegt in der Besonderheit der literarischen Gattung des *Šarakan* begründet. Diese wird durch eine Reihe "außerliterarischer" Systeme bestimmt. Hierbei handelt es sich vor allem um die starken liturgischen und musikalischen Strukturfaktoren, denn der Hymnus ist in seiner literarischen Qualität ein liturgisch-gottesdienstlicher Text, der eine davon unablösliche musikalische Struktur besitzt. Der *Šarakan* ist eine kanonisierte Gattung, die nicht ursprünglich und nicht in erster Linie zur persönlichen Lektüre, sondern vor allem zum gesungenen Gebet und zum hörenden Mitbeten gedacht ist. Dies muß auch den sachgerechten methodischen Zugang der Forschung zu diesem Genre bestimmen.

Die beschriebene Vielschichtigkeit der Gattung ist der Anlaß für interdisziplinäre Forschung am hymnischen Text. Sie verlangt gemeinsame Bemühungen von Musikologen, Theologen bzw. Liturgiewissenschaftlern und Philologen bzw. Literaturwissenschaftlern. Und schließlich dürfte man nicht ohne Mitarbeit von Praktikern, d. h. hier von armenischen Geistlichen, die in dieser jahrhundertelangen Tradition stehen und auch heute das gesamte überlieferte Gesangsgut auswendig singen können, solch eine Edition vorbereiten.

Der zu Palmsonntag 1995 inthronisierte Patriarch-Katholikos aller Armenier, Garegin I., schrieb in seiner Vardapet-Dissertation *Die Theologie der Armenischen Kirche nach den armenischen Šarakanen* folgendes:

> "Šarakane sind keine Texte rein theologischen, bekenntnishaften Charakters. Sie beinhalten Theologie, sind aber keine theologischen Schriften, genauso wie sie zwar einen literarisch-künstlerischen Wert haben, aber keine rein literarischen Werke sind. So tragen sie auch in sich historische Elemente, sind aber keine historiographischen Werke, oder sie bringen Auslegungen, sind aber keine exegetischen Abhandlungen .... Šarakane sind in ihrem Wesen vor allem Gebet ... und haben didaktischen Charakter, indem sie auf die geistliche Bildung des Volkes zielen... ... Die Šarakane sind für die armenische Kirche kostbare Schätze, es sind Schöpfungen, welche die theologische Position der Kirche definieren und klären und die Schatzkammer ihrer Lehrgedanken bereichern".[10]

Die Edition des *textus receptus* samt Übersetzung und Konkordanz wäre ein fundamentaler Beitrag zur Armenologie, zur Kenntnis der altarmenischen Literatur bzw. theologischen Hymnologie, aber auch insgesamt zur Wissenschaft vom Christlichen Orient und zur Theologie. Auch philologisch ist eine solche Edition ohne Zweifel von grundlegender Bedeutung, da durch das Glossar der größte Teil des armenischen hymnographischen Wortschatzes lexikalisch zugänglich und somit der komparativen Hymnologie und Lexikologie nutzbar gemacht werden kann.

---

[10] HASK.(Ähre). Armenologisches Jahrbuch, Neue Serie, 1. Jahr, Armenisches Katholikat Antelias-Libanon (1980), S. (1-2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000145

Die metrische Struktur im „Buch der Strahlen"

Von RAINER VOIGT, Berlin

1

Gregorius Barhebraeus († 1286), der *Maprjånå d-maḏnhå*, ist der Verfasser von zwei Grammatiken der klassischen syrischen Sprache, der großen Grammatik, des *Ktåbå d-ṣemhę* „Buch der Strahlen (d.i. der Abschnitte)", welches von A. MOBERG herausgegeben[1] und übersetzt[2] wurde, und einer kleinen Grammatik, die zuerst von E. BERTHEAU 1843 mit lateinischer Übersetzung vorgelegt wurde.[3] Eine verbesserte Ausgabe von Abbé MARTIN[4] enthält auch den Kommentar und den Traktat *Meṯṯol mẹmrę d-metrak:bin men bnåt-qålę dåmjåjåtå w-metpaš:kåjåtå* „De vocibus aequivocis (aequilitteris) et dubitatis". Nach A. BAUMSTARK[5] ist die große Grammatik eine „Gesamtdarstellung in Prosa", während die kleine Grammatik, das *Ktåbå da-grammaṭiqę, ba-mšuhḏå aprẹmåjtå* „in metro Ephraemeo, sc. heptasyllabo",[6] d.i. in Versen von jeweils sieben Silben, verfaßt sei. Die Ansicht, nur die kleinere Grammatik weise eine Versstruktur auf, scheint plausibel zu sein. Eine Lektüre der großen Grammatik legt jedoch in vielen Passagen eine Versstruktur nahe. In welchem Umfang dies für das Gesamtwerk gilt, wird noch zu bestimmen sein. In einer demnächst erscheinenden Arbeit über das Vokalsystem des Syrischen habe ich verschiedene Abschnitte, insgesamt 137 achtsilbige Verse aus verschiedenen Teilen der Grammatik, metrisch strukturiert. Die Auswahl richtete sich dabei nach den sachlichen Erfordernissen jener Arbeit. Im folgenden sollen vier weitere Paragraphen, nämlich I, 5, 2-3 und IV, 1, 3-4, behandelt werden, welche sich mit der Pluralbildung und der

---

[1] Gregorius Bar Hebraeus: *Le livre des splendeurs: la grande grammaire*, ed. par AXEL MOBERG, Lund (usw.) 1922.

[2] Gregorius Bar Hebraeus: *Buch der Strahlen: Die größere Grammatik*, Teil 1-2, übers. v. AXEL Moberg, Leipzig 1913 und 1907.

[3] Gregorius Bar Hebraeus: *Grammatica linguae syriacae in metro Ephraemeo*, ed. (et) vertit ERNESTUS BERTHEAU, Göttingen 1843.

[4] Gregorius Bar Hebraeus: *La petite grammaire en vers de sept syllabes* ..., ed. par M. MARTIN, Paris 1872. (Œuvres grammaticales d'Abou'lfaradj dit Bar Hebreus ed. par M. MARTIN, 2.)

[5] A. BAUMSTARK: *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922.

[6] E. BERTHEAU (ed.): *op. cit.* (Anm. 3), S. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000146

Lautlehre befassen. Auf die Umschrift, die in einigen Punkten von der üblichen abweicht, kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden.[7]

2

I. Traktat (*mẹmrå*), 5. Kapitel (*qẹpålẹʔon*), *Påsoqå trajjånå meṯṯol pul:ågaj-menjånå sag:iʔånåjå* „Zweiter Paragraph über die Arten des Plurals“ (insges. 95 V.)

[Einleitung] Von den 7 V. beginnen vier mit *åw*, *ᵈk* oder *w-men*.

ܡܢܝܢܐ ܡܢ ܣܓܝܐܢܝܐ	*menjånå man sag:iʔånåjå [sag:jånåjå]*
ܐܘ ܟܢܘܫܝܐ ܗܘ ܫܠܡܐ	*åw knušjå-ʰw šalmå*
ܐܝܟ ܡܢ ܚܒܪܐ	*ᵈk men „ħabrå“*
ܚܒܪܐ ܘܡܢ ܚܒܪܬܐ ܚܒܪܬܐ	*„ħabrẹ“ w-men „ħbartå“ ħabråtå“*
ܐܘ ܟܢܘܫܝܐ ܗܘ ܬܪܝܥܐ	*åw knušjå-ʰw triʕå*
ܐܝܟ ܡܢ ܒܪܐ	*ᵈk men „brå“*
ܒܢܝܐ ܘܡܢ ܒܪܬܐ ܒܢܬܐ	*“bnajjå“ w-men „bartå“ „bnåtå“*
ܒܫܠܡܐ ܓܝܪ ܐܝܟ ܕܐܝܬܝܗܝܢ	*b-šalmå gẹr (ᵈk d-itajhẹn)*
ܡܬܢܛܪܢ ܐܬܘܬܐ	*metnaṭrån åtwåtå*
ܘܒܬܪܝܥܐ ܠܘ ܐܝܟ ܕܐܝܬܝܗܝܢ	*w-ba-triʕå låw ᵈk d-itajhẹn*

[1.] *ṣemħå*

Der umfangreiche erste Abschnitt (mit 24 V.) weist vier Teile auf: I, II und IV mit jeweils vier Versen und III mit zwölf Versen, die sich in sechs Gruppen zu je zwei Zeilen gliedern. In vier dieser Gruppen beginnt der zweite Vers mit *h*[*ånå*].

ܡܢܝܢܐ ܣܓܝܐܢܝܐ ܐܘ	[I] *menjånå sag:iʔånåjå åw*
ܟܢܘܫܝܐ ܗܘ	*knušjå-ʰw*
ܕܒܨܝܪܘܬܐ ܘܐܝܬܘܗܝ ܡܢ ܚܕ	*da-bṣirutå w-itåwʰʲ men ħad*
ܠܥܣܪܐ ܐܝܟ ܝܘܡܐ ܐܝܕܐ	*l-ʕesrẹ ᵈk „jåwmẹ“ „idẹ“*
ܚܡܪܐ ܒܙܩܦ ܡܝܡ ܘܪܒܨ ܪܫ	*„ħmårẹ“ ba-zqåp mim wa-rbåṣ rẹš*
ܐܘ ܟܢܘܫܝܐ ܗܘ ܕܝܬܝܪܘܬܐ	[II] *åw knušjå-ʰw d-jat:irutå*
ܘܐܝܬܘܗܝ ܠܕܠܥܠ ܡܢ ܥܣܪܐ	*w-itåwʰʲ l-da-lʕel men ʕesrẹ*
ܐܝܟ ܝܘܡܬܐ ܐܝܕܝܐ	*ᵈk „jåwmåtå“ „idajjå“*
ܚܡܪܐ ܒܪܒܨ ܚܝܬ ܘܙܩܦ ܪܫ	*„ħemrå“ ba-rbåṣ ħẹt wa-zqåp rẹš*
ܒܗܝ ܕܚܕ ܒܫܒܐ	[III] *b-håj d-*[1.]*„ħad-b-šabbå malkå*
ܡܠܟܐ ܕܝܘܡܐ	*d-jåwmẹ“*
ܗ̄ ܕܫܬܐ ܐܚܪܢܐ ܐܡܝܪܐ	*h[ånåw] da-štå ħrånẹ amirå*
ܘܗܐ ܝܘܡܬܐ ܐܬܝܢ ܐܡܪ ܡܪܝܐ	*w-*[2.]*„hå jåwmåtå åtẹn åmar mårjå“*
ܗ̄ ܒܬܪ ܫܢܝܐ ܠܐ ܙܥܘܪ	*h[ånåw] båtar šnajjå lå zʕor*
ܘܢܘܢܐ ܡܪܝܕܝ ܥܠ ܐܝܕܐ	*w-*[3.]*„nunẹ mar:idaj ʕal idẹ“*
ܗ̄ ܕܨܝܕܐ	*h[ånåw] <ba-lħod> d-ṣajjådẹ*

[7] Vgl. R. VOIGT: *Die Verba primae* w *und* j *im Syrischen*. In: OS 43-44 (1994-1995) [1996], S. 187-195.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000147

ܠܟ ܟܘܠ ܥܕܝܢ ܐܫܬܥ̣ܒܕ^{w}-^{h}ܘ̈ܐܘ	[4.]„*l-kol idin eštaʕbad^{w}-^{h}wåw*“
ܗ ܗ̈ܢܐܘ ܗ̈ܕ̈ܝ ܣ̈ܐܝ:ܐܕ̈ܥ wa-ʃtar	*h[ånåw] d-saj:ådę wa-ʃtar*
ܘ-ܒܐ ,ܫܡܘ̈ܐܝ ܒ̈ܐ ܠ̈ܥܡ̈ܐ	*w-*[5.]*ba-Šmuʔel „ajti ʕammęh trę̈n*
ܫ̈ܡ̈ܐ ܥ̈ܡ ܫ̈ܝ̈ܢ̈ܐ ܫ̈ܡ̈ܐ	*fimårin da-tʃinin“ ba-zqåp mim*
ܘ-ܒ̈ܐ ܟ̈ܡ̈ܐ ܟ̈ܐ ܟ̈ܐ ܟ̈ܐ	*w-*[6.]„*men gamlę wa-ʕdammå l-fiemrå*“
ܒ-ܪ̈ܒ̈ܐ ܗ̈ܐ ܫ̈ܓ:ܐʔ̈	*ba-rbåṣ fię̈t h[ånåw] sag:iʔę̈*
[IV] ܗ̈ܟ̈ܢ̈ܐ ܐ̈ܦ „ܕ̈ܪ̈ܐ“ „ʕ̈ܩ̈ܦ̈ܐ“	[IV] *håkannå åp „dårę̈“ „ʕeqβę̈“*
„ܟ̈ܢ̈ܩ̈ܐ“ „ܨ̈ܒʕ̈ܐ“ „ܗ̈ܐ̈ܠ̈ܐ“ „ܠ̈ܒ̈ܒ̈ܐ“	*„kenqę̈“ „ṣebʕę̈“ „fiajlę̈“ „lebbę̈“*
ܒ-ܨ̈ܪ̈ܐ ,ܒ̈ܪ̈ܐ ܒ̈ܐ	*da-bṣirutå-ennon w-„dåråtå“*
ܘ-„ʕ̈ܩ̈ܦ̈ܐ“ ܘ-ܫ̈ܪ̈ܟ̈ܐ ܕ-ܝ̈ܬ:ܝ̈ܪ̈ܐ	*w-„ʕeqβåtå“ w-šarkå d-jat:irutå*

In der Anmerkung haben wir eine Dreiteilung in Thema (3 V.), Beispielsätze (2 V.) und Schlußfolgerung (4 Z.).

ܡ̈ʕ̈ܝ̈ܪ̈ܐ̈ܢ̈ܐ̈ܬ̈ܐ: ʕ̈ܐ̈ܡ ܡ̈ܐ̈ܠ̈ܘ̈ܬ̈ܐ̈	*mʕirånutå: ʕam malwtutå*
ܐ̈ܦ ܒ̈ܐ-ܒ̈ܨ̈ܝ̈ܪ̈ܐ̈ܬ̈ܐ̈ ܐ̈ܦ ܒ̈ܐ̈ ܫ̈ܓ̈ ܕ-ܫ̈ܡ̈ܪ̈ܐ̈	*åp ba-bṣirutå fię̈t d-fiemrå*
ܡ̈ܬ̈ܪ̈ܐ̈ܒ̈ܨ̈ܐ̈ ܘ-ܡ̈ܝ̈ܡ ܡ̈ܫ̈ܬ̈ܐ̈ܠ:ܝ̈ܐ̈ (ܫ̈ܐ̈ܦ̈ܬ̈ę̈)	*metrabṣå w-mim meštal:jå (Šåptę̈)*
[1.]„ܐ̈ܦ ܬ̈ܒ̈ܢ̈ܐ̈ ܐ̈ܦ ܟ̈ܨ̈ܬ̈ܐ̈ ܠ-ܫ̈ܡ̈ܪ̈ܢ̈“	[1.]„*åp tebnå åp kesstå it l-fiemran*“
ܘ-[2.]„ܐʕ:ܠ̈ܓ̈ ܠ-ܒ̈ܐ̈ܝ̈ܬ̈ܐ̈ ܘ-ܐ̈ܪ̈ܡ̈ ܠ-ܫ̈ܡ̈ܪ̈ܓ̈“:	*w-*[2.]„*aʕ:lęh l-bajtå w-armi l-fiemrę̈h*“:
ܫ̈ܐ̈ܙ̈ę̈-ܐ̈ʔ̈ܬ̈ ܐ̈ܝ̈ܟ̈ܢ̈ܐ̈ ܠ̈ܐ̈ ܠ-ܫ̈ܡ̈ܪ̈ܝ̈	*fiåzę̈-aʔtt ajkannå låw la-fimårin*
ܐ̈ܦ-ܠ̈ܐ̈ ܠ-ܫ̈ܡ̈ܪ̈ܐ̈ʔ̈ ܒ̈ܐ-ܙ̈ܩ̈ܦ̈ ܡ̈ܝ̈ܡ	*åp-lå la-fimåråw^{hj} ba-zqåp mim*
ܐ̈ܡ̈ܝ̈ܪ̈ܐ̈ ܐ̈ܦ-ܝ̈ę̈ ܬ̈ܪ̈ę̈ ܐ̈ܘ ܬ̈ܠ̈ܬ̈ܐ̈	*amirå åp-ęn trę̈n åw tlåtå*
ܒ-ܠ̈ܦ̈ܝ̈ܘ̈ ܐ̈ܘ̈ܗ̈ ܐ̈ܘ̈ ܐ̈ܘ̈ ܐ̈ܘ̈	*ba-lfiod håwę̈n-^{h}wåw w-låw ramχå*

[2.] *ṣemfiå*

Der zweite Abschnitt (16 V.) weist drei Teile (6 + 6 + 4 V.) auf. Eine weitere Aufteilung ergibt sich durch den Versbeginn mit *dᶦk*, *håkannå* und *w-men*.

ܡ̈ ܐ̈ܢ̈ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈	*menjånå sag:iʔånåjå åw knušjå-^{h}w*
ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈	*da-mnåwwåtå kjånåjåtå*
ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈	*dᶦk „ʕajnę̈“ „ędnę̈“ „idajjå“*
ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈	*„qarnę̈“ åw da-mnåwwåtå lå*
ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈	*kjånåjåtå dᶦk „ʕajnåtå“*
ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈	*„ednåtå“ „idåhåtå“ „qarnåtå“*
ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈	*w-mettol d-idå lå kjånåjå (l-giglå)*
ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈	[1.]„*idåhåtå d-giglę̈ b-aggånå*
ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈	*fidå“ amirå w-låw idajjå*
ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈	*håkannå w-qarnå kad lå kjånåjå*
ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈	*l-bar-nåšå* [2.]„*qarnåtå d-raš:iʕę̈*
ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈	*eggad:em“ amirå w-låw qarnę̈*
ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈	*wa-l-fiajwtå „reglå“ „w-reglę̈“*
ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈	*wa-l-majjå „rgęlϑå“ w-„reglåtå“*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000148

ܒܡܝܢ ܒܥܐ ܒܗ	*w-men „beʕʔå“ kjånåjtå*
ܥܐ ܒܥܐ	*(d- påraʔå) „beʕʔę“*
ܒܗ ܒܡܝܢ ܠܐ ܒܗ ܒܥܐ	*w-men lå kjånåjtå (ʿk qarqaptå)*
ܒܥܐ	*„beʕʔåtå“*

[3.] *ṣemʔå*

Der dritte Abschnitt besteht aus drei Teilen. Der erste Teil (mit 12 V.) läßt sich weiter gliedern (3 + 4 + 5 V.).

ܒܐ ܟܢܘܫ̈ܐ ܢܘܢ̈ܐ ܠ ܟܠ	*ba-knušję nunåję l-kol (sag:iʔånåjå)*
ܒܢ ܒܝ ܒܒ ܐܪ ܒܫ̈ܐ	*rbiṣå åw zqipå jodåjå nun*
ܒܒ ܒܫ ܬܐ ܒܠ	*šlitå båtar ʔibåṣå nåqpå*
ܒܢ ܒܐ ܒ	*dekråjå nhę sag:iʔånåjå*
ܒ ܒ ܒ ܒ ܐ	*ʿk men „malkę“ „karχę“ „karmę“*
ܒ ܒ ܒ ܒ ܐ	*„smådrę“ „bnajjå“ „mnajjå“: malkin“*
ܒ ܒ ܒ ܒ ܐ	*„karχin“ „karmin“ „smådrin“*
ܒ ܒ	*„bnin“ „mnin“*
ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ	*åw neqβåjå ʿk men „attånę“*
ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ	*„pad:ånę“ „kakkrę“ „sʕårę“ „sʔę“*
ܐ ܐ ܐ ܐ ܐ	*„saʔtę“ „sattę“ „šbeštę“: „attånin“*
ܐ ܐ ܐ ܐ	*„paddånin“ „kakkrin“ „sʕårin“ „sʔin“*
ܐ ܐ ܐ ܐ	*„saʔtin“ „sattin“ „šbeštin“ ba-ʔibåṣå*

Der zweite Teil (10 V.) zeigt eine ähnliche Gliederung (2 + 4 + 4 V.), die sich durch die Nennung der Stichwörter *dekråjå n* und *åw neqβåjå* ergibt. Die von uns vorgenommene Streichung von Beispielen ist problematisch.

ܒܡܐ ܒܢܒ ܠ ܒ	*wa-l-kol (sag:iʔånåjå) zqipå tåwåjå*
ܐ ܒ	*nun*
ܒ ܒ ܬ ܒ	*šlitå båtar zqåpå nåqpå*
ܒ ܒ ܒ ܐ	*dekråjå nhę sag:iʔånåjå*
ܒ ܒ ܒ ܐ	*ʿk men „oråwwåtå“ („esṭadåwwåtå“)*
ܒ	*„ʔajlåw=*
ܐ ܒ	*wåtå“ „lajlåwwåtå“: „oråw=*
ܐ ܒ	*wån“ („esṭadåwwån“) „ʔajlåwwån“*
ܒ	*„lajlåwwån“*
ܒ ܒ ܐ ܒ ܐ	*åw neqβåjå ʿk men „maʔiwåtå“*
ܒ ܒ ܒ ܒ	*„napšåtå“ „kuttinjåtå“ („matrjåtå“)*
ܒ	*„gri=*
ܒ ܒ ܒ	*=ṣåtå“ „bnåtå“: „maʔiwån“ „napšån“*
ܒ ܒ ܒ	*„kuttinjån“ („matrjån“) „griṣån“*
ܒ ܒ	*„bnån“ ba-zqåpå*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000149

Der dritte Teil (mit 17 V.), eingeleitet durch *ba-fidå l-mẹmar* „kurz gesagt", läßt sich in zahlreiche Stücke unterteilen, die mit *w-men* (viermal), *w-håkannå* und mit einem Zitat (zweimal) beginnen.

ܘ݂ܒ݂ܐ ܕ݂ ܡ̣ܡܪ ܡ̣ܢ ܘ݂	*w-ba-fidå l-mẹmar men „ruhẹ"*
ܪ̈ܘ̈ܚ̈	*„ʕajnẹ"*
ܐ̈ܕ̈ܢ̈ ܪ̈ܘ̈ܚ̈ ܢ̈ ܐ̈ܕ̈ܢ̈	*„ednẹ" „qarnẹ": „ruhin" „ʕajnin"*
ܐ̈ܕ̈ܢ̈ ܢ̈ ܐ̈ܕ̈ܢ̈ ܪ̈	*„ednin" „qarnin" ba-fibåså*
ܘ݂ ܡ̣ܢ ܪ̈ܘ̈ܚ̈ ܐ̈	*w-men „ruhåtå" „ʕajnåtå"*
ܐ̈ܕ̈ܢ̈ ܪ̈ ܐ̈ܕ̈ܢ̈ ܢ̈	*„ednåtå" „qarnåtå": „ruhån"*
ܪ̈ܘ̈ܚ̈ ܢ̈ ܐ̈ܕ̈ܢ̈ ܪ̈	*„ʕajnån" „ednån" „qarnån" ba-zqåpå*
ܘ݂ ܡ̣ܢ ܪ̈ ܡ̣ܡܪ	*w-håkannå men „gumrẹ"*
ܢ̈	[1.] *„napšẹh*
ܐ̈ ܡ̣ܡܪ ܡ̣ ܐ̈ ܡ̣ ܘ݂	*gumrin talhet^{j}" w-men „šalhebjåtå"*
ܢ̈ ܡ̣ ܐ̈ ܡ̣ ܢ̈	*[2.] „šalhebjån nåpqån men pummẹh"*
ܐ̈ ܡ̣ ܪ̈ ܘ݂	*w-men ʔfiråne Ijob*
ܐ̈ ܡ̣	[3.] *„ellå ṭefinat*
ܐ̈ ܡ̣ ܪ̈ ܢ̈ ܐ̈ ܡ̣	*la-ʔfiråni n^{n}tj" ba-fibås nun*
ܐ̈ ܡ̣ ܪ̈ ܘ݂	*w-men ʔfiråjåtå (Påwlos)*
ܪ̈ ܡ̣ ܐ̈	[4.] *„lå-^{h}wå ʔfiråjån*
ܐ̈ ܡ̣ ܪ̈ ܡ̣ ܐ̈ ܡ̣	*kåteb-nå lkon" ba-zqåp jod*
ܪ̈ ܡ̣ ܘ݂	*w-men fiå^{d}tẹ*
ܪ̈ ܡ̣ ܐ̈ ܡ̣	[5.] *„ʕal tarʕajn kol abbåni*
ܪ̈ ܡ̣ ܘ݂ ܡ̣ ܪ̈ ܡ̣ ܪ̈	*fiå^{d}tin w-ʕat:iqin" w-men fiå^{d}tåtå*
ܪ̈ ܡ̣ ܪ̈ ܢ̈ ܐ̈	[6.] *„it låk simåtå sogʔå*
ܪ̈ ܡ̣ ܪ̈ ܢ̈ ܐ̈ ܡ̣	*d-fia^{d}tån ket wa-d-ʕat:iqån"*

3

I. Traktat, 5. Kapitel, *Påsoqå tlitåjå mettol knušjå da-fidånåjaj-heggjånẹ* „Dritter Paragraph über die Pluralbildung der einvokaligen Nomina"

Hier bildet jeder Vers eine Einheit.

ܡ̣ ܡ̣ ܪ̈ ܡ̣ ܪ̈ ܘ݂	*men „dmå" „hnå" „dmẹ" „hnẹ"*
ܪ̈ ܡ̣ ܪ̈	*ba-rbåså*
ܪ̈ ܡ̣ ܪ̈ ܡ̣ ܪ̈ ܘ݂	*w-men „šmå" „fimå" „šmåhẹ"*
ܪ̈ ܡ̣ ܪ̈	*„fimåhẹ"*
ܪ̈ ܡ̣ ܐ̈ ܡ̣ ܐ̈ ܡ̣ ܘ݂	*w-men „tdå" „znå" „tdajjå" „znajjå"*
ܐ̈ ܡ̣ ܪ̈	*b-jod*
ܐ̈ ܡ̣ ܪ̈ ܡ̣ ܪ̈ ܡ̣ ܘ݂	*w-men „brå" „bnajjå" („šbå") dẹn lå*
ܪ̈ ܡ̣ ܪ̈ ܡ̣	*metkan:šå-^{h}w*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000150

ṣemḥå

ܟ ܟܟܐ ܟܟܥ ܟܠ ܟܟܐ	*„kmå“ „lkå“ „štå“ „mʔå“ lå*
ܟܟܥܟܟܐ	*metkan:šin*
ܟܟܥܝܟܐ ܟܟܝܟܐ ܟܟܐ	*w-men „maʔtå“ „maʔwåtå“*
ܟܬܟܟܥ ܡܝܟܐܪ	*(d-Ew(a)gris) metʔamrå*

4

IV. Traktat, 1. Kapitel, *Påsoqå tlitåjå meṭṭol mappqånḥeṇ d-åtwåtå* „Dritter Paragraph über die Aussprache der Buchstaben“ (insges. 50 V.)

Die Einleitung (37 V.) zu diesem Paragraphen umfaßt sechs Teile von jeweils sechs Versen, in denen die Artikulationsstellen und -arten [1], [2-4], [5-7], [8-9], [10-11] und [12-13] der Konsonanten behandelt werden. Der letzte Teil mit einem Vers hat die [14.] Artikulationsart zum Gegenstand. Dabei umfassen die Teile [2-7] jeweils zwei und die Teile [8-13] jeweils drei Verse. Man beachte, daß die Beschreibung jeder Artikulationsart mit einem am Anfang des Verses stehenden *åw* (meist gefolgt von *men*) eingeleitet und durch ein (oft am Anfang eines Verses stehenden) *ḏk* + Buchstabennamen abgeschlossen wird. Insgesamt bringt die Verwendung von *åw* und *ḏk* am Versanfang eine Einteilung in 19 Einheiten (mit jeweils 1-3 V.) mit sich.

ܟܟܐܬܟܪ ܟܡܟܟܟ ܟܟܟܬܟܪ	*arbtaʕsar meškfiin-nan atråw=*
ܟܟܬܟܪ ܟܟܟܟ:	*wåtå d-mappqånaj åtwåtå*
ܟܡܟ: ܟܟܐ ܟܟܟܟ	*tlåtin w-šet da-mnajn-an*
ܟܟ: ,ܟܟ	*b-håj d-[1.]åw*
ܟܟܐܬܟ ܟܟ ܟܟܟ ܟ	*men atrå gåwwåjå d-fieroštå*
ܟܟܟܟܟ ܟܠ ܟܡ ܟܟ	*nåpqån ḏk ålap ba-tminåjut*
ܟܡ ܟܟ ܟ ܟ ,ܟܟ	*zåwʕeh ʕam hę w-ʕę w-fiet*
ܟܟܐܬܟ ܟܟ ܟܟܟ ܟ ܟܟ	[2.] *åw men atrå barʾåjå d-fieroštå*
ܟܟܟܟ ܟܠ ܟܡ	*ḏk gåmal (mrak:aktå) w-kåp*
ܟܟܟܟ ܟܟ	*mrak:kåtå*
ܟܟ ܟܟ ܟ ܟ ܟܟ	[3.] *åw men ʕeq:år leššånå wa-šmaj*
ܟܟ ܟܡ ܟ ,ܟ ܟ	*fiekkå da-lʕel menneh ḏk qop*
ܟܟ ܟ ܟ ܟ ܟܟ	[4.] *åw l-qurbå men ʕeq:år leššånå*
ܟܟ ܟܟ ܟ ܟ	*ḏk gåmal (mqaš:ajtå) w-kåp*
ܟܟ	*mqaš:jåtå*
ܟ ܟ ܟ ,ܟ ܟ ܟ	[5.] *åw men meṣʕat leššånå wa-šmaj*
,ܟ ܟ ܟ ܟ ,ܟ ܟ	*fiekkå da-lʕel menneh ḏk šin w-jod*
,ܟ ,ܟ ܟ ܟ	[6.] *åw men seṭraj leššånå*
,ܟ ,ܟ ,ܟ	*w-šeršaj nibę (w-šennę qudmånåjåtå)*
,ܟ ܟ ,ܟ	*ḏk låmad*
,ܟ ,ܟ ,ܟ ,ܟ ܟ	[7.] *åw men reš leššånå w-šeršaj*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000151

ܫܢܐ ܬܪܬܝܢ ܩܘܕܡܢܝܬܐ ܐܝܟ ܢܘܢ	*šennę (tartęn) qudmånåjåtå ͜ɑʲk nun*
ܐܘ ܡܢ ܪܫ ܠܫܢܐ ܘܠܓܘ	[8.] *åw men rẹš leššånå wa-l-gåw*
ܡܢ ܫܪܫܝ ܫܢܐ ܬܪܬܝܢ	*man šeršaj šennę tartęn*
ܩܘܕܡܢܝܬܐ ܩܠܝܠ ܐܝܟ ܪܫ	*qudmånåjåtå qal:il ɑʲk rẹš*
ܐܘ ܒܢܩܫܐ ܕܚܨ ܠܫܢܐ	[9.] *åw ba-nqåšå d-ɦaṣ leššånå*
ܠܫܪܫܝ ܫܢܐ ܩܘܕܡܢܝܬܐ	*l-šeršaj šennę qudmånåjåtå*
ܐܝܟ ܛܝܬ ܘܕܠܬ ܡܩܫܝܬܐ	*ɑʲk ṭęt w-dålat (mqaš:ajtå)*
ܘܬܘ ܡܩܫܝܬܐ	*w-tåw mqaš:jåtå*
ܐܘ ܒܝܢܝ ܬܪܬܝܢ ܫܢܐ	[10.] *åw bajnaj (tartęn) šennę*
ܩܘܕܡܢܝܬܐ	*qudmånåjåtå*
ܘܪܫ ܠܫܢܐ ܥܡ ܡܦܩܐ ܕܪܘܚܐ	*w-rẹš leššånå ͜ʕam mappqå d-ruɦå*
ܡܫܪܩܢܝܬܐ ܐܝܟ ܨܕܐ ܘܙܐܝ	*mašrqånåjtå ͜ɑʲk ṣådę w-zaʔj*
ܘܣܡܟܬ	*w-semkat*
ܐܘ ܠܘ ܥܡ ܡܦܩܐ ܕܪܘܚܐ	[11.] *åw låw ʕam mappqå d-ruɦå*
ܡܫܪܩܢܝܬܐ ܐܝܟ ܕܠܬ ܡܪܟܟܬܐ	*mašrqånåjtå ɑʲk dålat mrak=*
ܘܬܘ ܗܟܘܬ ܡܪܟܟܬܐ	*kaktå w-tåw håkwåt mrak:aktå*
ܐܘ ܡܢ ܓܘ ܣܦܬܐ ܬܚܬܝܬܐ	[12.] *åw men gåw sepϑå taɦitåjtå*
ܘܪܫܝ ܬܪܬܝܢ ܫܢܐ	*w-rẹšaj (tartęn) šennę (qudmånåjåtå)*
ܩܘܕܡܢܝܬܐ ܥܠܝܬܐ	*ʕellåjåtå*
ܐܝܟ ܦܐ ܡܪܟܟܬܐ ܘܒܝܬ	*ɑʲk pę (mrak:aktå) w-bęt*
ܡܪܟܟܬܐ	*mrak:kåtå*
ܐܘ ܡܢ ܕܒܝܩܘܬ ܬܪܬܝܢ ܣܦܘܬܐ	[13.] *åw men dab:iqut (tartęn) sepwåtå*
ܐܝܟ ܒܝܬ ܡܩܫܝܬܐ ܘܦܐ	*ɑʲk bęt (mqaš:ajtå) w-pę*
ܡܩܫܝܬܐ	*mqaš:jåtå*
ܘܦܐ ܝܘܢܝܬܐ ܘܥܡܗܝܢ ܐܦ ܡܝܡ	*w-pę jåwnåjtå w-ʕamhęn åp mim*
ܐܘ ܒܩܘܩܠܝܘܬ ܬܪܬܝܗܝܢ	[14.] *åw b-quqlåjut (tartajhęn)*
ܣܦܘܬܐ ܐܝܟ ܘܐܘ	*sepwåtå ͜ɑʲk wåw*

Der einzige *ṣemɦå* (mit 13 V.) umfaßt sechs Teile mit jeweils zwei oder drei Versen.

ܡܬܛܟܣܢ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܐܬܘܬܐ	*meᵗṭṭak:sån dęn hålęn åtwåtå*
ܠܦܘܬ ܛܟܣܐ ܟܝܢܝܐ ܕܡܦܩܢܗܝܢ	*lput ṭakså kjånåjå d-mappqånhęn*
ܗܟܢܐ ܐܣܚܪ ܓܟܡ	*håkannå „ʔahaɦaʕ [g]a[k]aq*
ܠܘܝ ܙܣܫܝܣ ܪܕܛܬ ܢܒܡܦ	*lwaj zasašaṣ ra[d]ṭa[t] na[b]ma[p]“*
ܘܫܬ ܡܪܟܟܬܐ ܥܡ ܦܐ	*w-šet mrak:kåtå ʕam pę*
ܝܘܢܝܬܐ ܟܓܕܬ ܒܦܦ	*jåwnåjtå „ka[γ][δ]a[ϑ] [β]a[φ]aṗ“*
ܘܕܥܣܩ ܡܦܩܢ ܐܬܘܬܐ ܩܪܝܒܬ	*w-da-ʕseq mappqån åtwåtå qarʳibåt*
ܡܦܩܐ ܐܟܣܕܐ ܠܐ ܗܘܐ	*mappqå ͜akʱdå lå-ʰwå*
ܡܫܟܐܝܬ	*mšåkåʔit*
ܐܠܐ ܛܒ ܪܕܝܐܝܬ ܐܬܛܟܢܘ	*ellå ṭåb radjåʔit eᵗṭṭak:anʷ*
ܩܕܡܝܐ ܘܠܪܚܝܩܬ ܡܦܩܐ	*qadmåję wa-l-raɦʱiqåt mappqå*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000152

ܒܐ ܦܝܕܐ ܕܐ ܫܪܐ ܚܐ	*ba-fidåḏę firaz^{w} håkannå*
„ʔabgaḏ hawaz ḥaṭij kolmaṇ	„*ʔabgaḏ hawaz ḥaṭij kolmaṇ*
ܣܥܦܣ ܩܪܫܬ [ϑ]ܐ[χ]ܐ[ð]	*saʕpaṣ qaršaṭ [ϑ]a[χ]a[ð]*
[β]ܐ[γ][φ]ܐ[ṗ]“	*[β]a[γ][φ]aṗ“*

5

IV. Traktat, 1. Kapitel, *Påsoqå rbiʕåjå meṭṭol pul:ågaj-demwåthęn d-åtwåtå* „Vierter Paragraph über die Klassifikation der Buchstaben“ (mit insges. 125 V., d.s. 40 V. für die Einleitung/1-2. *ṣemfiå*, 45 V. für 3. *ṣemfiå* /Anm./4. *ṣemfiå*, 40 V. für 5.-9. *ṣemfiå*)

Die Einleitung (3 + 4 + 7 = 14 V.) führt die acht Merkmale auf, nach denen die Phoneme klassifiziert werden können.

ak-må gęr da-lput atråwwåṭ	*ak-må gęr da-lput atråwwåṭ*
mappqånhęn l-gensę w-adšę	*mappqånhęn l-gensę w-adšę*
mšafilpę metpallgån åtwåtå	*mšafilpę metpallgån åtwåtå*
håkannå wa-lput ajkannåjut	*håkannå wa-lput ajkannåjut*
leʕzhęn l-demwåtå ptikåtå	*leʕzhęn l-demwåtå ptikåtå*
metpal:gån l-[1.]qålånåjåtå	*metpal:gån l-[1.]qålånåjåtå*
åmar-ʾnå w-lå gålånåjåtå	*åmar-ʾnå w-lå gålånåjåtå*
w-[2.]fierošåjåtå w-mašrqånåjåtå	*w-[2.]fierošåjåtå w-mašrqånåjåtå*
w-[3.]ʕaš:inåtå w-fial:åšåtå	*w-[3.]ʕaš:inåtå w-fial:åšåtå*
w-[4.]fiiṣåtå w-rapjåtå w-meṣʕåjåtå	*w-[4.]fiiṣåtå w-rapjåtå w-meṣʕåjåtå*
w-[5.]ṭapjåtå wa-ptifiåtå	*w-[5.]ṭapjåtå wa-ptifiåtå*
w-[6.]ʕellåjåtå wa-tfiiṭåjåtå	*w-[6.]ʕellåjåtå wa-tfiiṭåjåtå*
w-[7.]mazʕqånjåtå w-nifiåtå	*w-[7.]mazʕqånjåtå w-nifiåtå*
w-[8.]råfimåtå w-sån?åtå	*w-[8.]råfimåtå w-sån?åtå*

Der erste *ṣemfiå* teilt sich in zwei Einheiten zu je fünf Versen.

tlåt-ęnnęn qålånåjåtå	*tlåt-ęnnęn qålånåjåtå*
ålap ba-tminåjut ṭupsęh	*ålap ba-tminåjut ṭupsęh*
w-wåw w-jod wa-d-šarkå kolhęn	*w-wåw w-jod wa-d-šarkå kolhęn*
lå qålånåjåtå b-meṣʕåjuthęn	*lå qålånåjåtå b-meṣʕåjuthęn*
metbad:gån wa-l-galjå b-jadhęn	*metbad:gån wa-l-galjå b-jadhęn*
nåpqån w-da-b-mappqån ålap jat:ir	*nåpqån w-da-b-mappqån ålap jat:ir*
metpat:ę ʔår w-såleq men ʕumqå	*metpat:ę ʔår w-såleq men ʕumqå*
mårånåjut qålånåjutå	*mårånåjut qålånåjutå*
wa-šlamlmutęh dilåh-^{h}i w-pålgut	*wa-šlamlmutęh dilåh-^{h}i w-pålgut*
qålå w-fias:irutęh l-wåw wa-l-jod	*qålå w-fias:irutęh l-wåw wa-l-jod*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000153

[2.] *ṣemfiå*

In diesem Abschnitt (mit 16 V.) sind drei Teile mit jeweils sechs Versen erkennbar. Die Beispielsätze im zweiten Teil machen jeweils einen Vers aus.

arbaʕ-ennęn (åtwåtå) fierošåjåtå	ⴰⵔⴱⴰʕ-ⴻⵏⵏⴻⵏ (ⴰⵜⵡⴰⵜⴰ) ⴼⵉⴻⵔⵓⵛⴰⵊⴰⵜⴰ
tlåt menhęn fiat:itåtå w-itajhęn	ⵜⵍⴰⵜ ⵎⴻⵏⵀⴻⵏ ⴼⵉⴰⵜ:ⵉⵜⴰⵜⴰ ⵡ-ⵉⵜⴰⵊⵀⴻⵏ
hę fięt ʕę wa-rbiʕåjtå gʲortå	ⵀⵒ ⴼⵉⵒⵜ ʕⵒ ⵡⴰ-ⵔⴱⵉʕⴰⵊⵜⴰ ⴳʲⵓⵔⵜⴰ
d-itęh rẹš håj d-kad men rẹš leššånå	ⴷ-ⵉⵜⵒⵀ ⵔⵒš ⵀⴰⵊ ⴷ-ⴽⴰⴷ ⵎⴻⵏ ⵔⵒš ⵍⴻššⴰⵏⴰ
nåpqå lhęn nåqpå wa-l-atutå	ⵏⴰⵒⵇⴰ ⵍⵀⴻⵏ ⵏⴰⵇⵒⴰ ⵡⴰ-ⵍ-ⴰⵜⵓⵜⴰ
da-qdåmęh akwåthęn ptåfiå	ⴷⴰ-ⵇⴷⴰⵎⵒⵀ ⴰⴽⵡⴰⵜⵀⴻⵏ ⵜⵜⴰⴼⵉⴰ
dʲk „burkaj etkrahʲ men sawmå“	ⴷʲⴽ „ⴱⵓⵔⴽⴰⵊ ⴻⵜⴽⵔⴰⵀʲ ⵎⴻⵏ ⵙⴰⵡⵎⴰ“
w-„en melfiå tepkahʲ b-månå tetmlafiʲ“	ⵡ-„ⴻⵏ ⵎⴻⵍⴼⵉⴰ ⵜⴻⴼⴽⴰⵀʲ ⴱ-ⵎⴰⵏⴰ ⵜⴻⵜⵎⵍⴰⴼⵉʲ“
w-„kol man d-nåpel ʕal håj kępå netrʕaʕ“	ⵡ-„ⴽⵓⵍ ⵎⴰⵏ ⴷ-ⵏⴰⵒⴻⵍ ʕⴰⵍ ⵀⴰⵊ ⴽⵒⴱⴰ ⵏⴻⵜⵔʕⴰʕ“
wa-„thęt fiazurå ʕaj:arðekʲ emmekʲ“	ⵡⴰ-„ⵜⵀⵒⵜ ⴼⵉⴰⵣⵓⵔⴰ ʕⴰⵊ:ⴰⵔⴹⴻⴽʲ ⴻⵎⵎⴻⴽʲ“
w-ålap tub åp-en men ʕumqå d-gag=	ⵡ-ⴰⵍⴰⴱ ⵜⵓⴱ ⴰⴱ-ⴻⵏ ⵎⴻⵏ ʕⵓⵎⵇⴰ ⴷ-ⴳⴰⴳ=
garðå gådjå w-ba-ʕqeb mellę	ⴳⴰⵔⴹⴰ ⴳⴰⴷⵊⴰ ⵡ-ⴱⴰ-ʕⵇⴻⴱ ⵎⴻⵍⵍⵒ
l-da-qdåmęh ptåfiå ˌdʲk „nętbaj:a?“	ⵍ-ⴷⴰ-ⵇⴷⴰⵎⵒⵀ ⵜⵜⴰⴼⵉⴰ ˌⴷʲⴽ „ⵏⴻⵜⴱⴰⵊ:ⴰ?“
„neʲttar:a?“ „neʲttam:a?“	„ⵏⴻʲⵜⵜⴰⵔ:ⴰ?“ „ⵏⴻʲⵜⵜⴰⵎ:ⴰ?“
ellå b-håj d-qålånåjutå	ⴻⵍⵍⴰ ⴱ-ⵀⴰⵊ ⴷ-ⵇⴰⵍⴰⵏⴰⵊⵓⵜⴰ
ʕlęh ʕålbå båh metjadʕå	ʕⵍⵒⵀ ʕⴰⵍⴱⴰ ⴱⴰⵀ ⵎⴻⵜⵊⴰⴷʕⴰ

[3.] *ṣemfiå*

Dieser lange Abschnitt (29 V.) gliedert sich, wenn man von dem letzten Vers absieht, in drei Teile mit 7, 8 und 13 V. Alle Teile lassen sich fast vollständig in Zweier- und Dreiergruppen aufteilen.

w-mašrqånåjåtå ˌ (håkwåt) arbaʕ-ennęn	ⵡ-ⵎⴰšⵔⵇⴰⵏⴰⵊⴰⵜⴰ ˌ (ⵀⴰⴽⵡⴰⵜ) ⴰⵔⴱⴰʕ-ⴻⵏⵏⵒⵏ
tlåt man fiat:itåtå w-itajhęn	ⵜⵍⴰⵜ ⵎⴰⵏ ⴼⵉⴰⵜ:ⵉⵜⴰⵜⴰ ⵡ-ⵉⵜⴰⵊⵀⴻⵏ
hånęn d-bajnaj rẹš leššånå	ⵀⴰⵏⵒⵏ ⴷ-ⴱⴰⵊⵏⴰⵊ ⵔⵒš ⵍⴻššⴰⵏⴰ
l-šennę qudmånåjåtå ˌʕam rufiå	ⵍ-ⵛⴻⵏⵏⵒ ⵇⵓⴷⵎⴰⵏⴰⵊⴰⵜⴰ ˌʕⴰⵎ ⵔⵓⴼⵉⴰ
nåpqån dʲk sådę w-zaj w-semkat	ⵏⴰⵒⵇⴰⵏ ⴷʲⴽ ⵙⴰⴷⵒ ⵡ-ⵣⴰⵊ ⵡ-ⵙⴻⵎⴽⴰⵜ
fidå dęn gʲortå w-itęh håj da-mtifiut nešmå lhęn masbhå ˌdʲk šin	ⴼⵉⴷⴰ ⴷⵒⵏ ⴳʲⵓⵔⵜⴰ ⵡ-ⵉⵜⵒⵀ ⵀⴰⵊ ⴷⴰ-ⵎⵜⵉⴼⵉⵓⵜ ⵏⴻⵛⵎⴰ ⵍⵀⴻⵏ ⵎⴰⵙⴱⵀⴰ ˌⴷʲⴽ ⵛⵉⵏ
w-arbʕåttajhęn la-mqåb:ålu	ⵡ-ⴰⵔⴱʕⴰⵜⵜⴰⵊⵀⵒⵏ ⵍⴰ-ⵎⵇⴰⴱ:ⴰⵍⵓ
b-ruk:åbå da-šmåhę w-mellę	ⴱ-ⵔⵓⴽ:ⴰⴱⴰ ⴷⴰ-ⵛⵎⴰⵀⵒ ⵡ-ⵎⴻⵍⵍⵒ
qdåmajhęn l-atut tåw lå maš:pån	ⵇⴷⴰⵎⴰⵊⵀⵒⵏ ⵍ-ⴰⵜⵓⵜ ⵜⴰⵡ ⵍⴰ ⵎⴰⵛ:ⵒⵏ

ܟܕ ܫܡܟܬ ܡܢ ܘ-ܫܝܢ	*kad semkat man w-šin*
ܠ-ܒܣܬܪܗܓ ܕܐܦܝܓܢ ܠܐܗ	*(l-bestarhęn) dåfijån låh*
ܘ-ܗܟܢܐ ܠܘ ܟܬܒ	*w-håkannå låw „metsamkånå“*
ܘ-„ܡܬܫܠܡܢܐ“ ܥܦ-ܠܐ „ܨܬܡܟ“	*w-„metšalmånå“ ʿåp-lå „etsmek“*
ܘ-„ܐܬܫܠܡ“	*w-„etšlem“*
ܐܠܐ „ܡܣܬܡܟܢܐ“ „ܡܫܬܠ=	*ellå „mestamkånå“ „meštal=*
ܢܐ“ ܘ-„ܐܫܬܠܡ“	*månå“ „estmek“ w-„eštlem“*
ܐܡܪܝܢ-ܢܢ	*åmrin-nan*
ܘ-ܡܢ ܙܝ ܘ-ܨܕܩ ܠܐ ܩܕܡܝܢ	*w-men zaj w-ṣådę lå qdåmajhęn*
ܡܬܩܒ:ܠܐ ܬܘ ܕ„ ܡܬܙܒ:ܢܢܐ“	*metqab:lå tåw d'k „metzab:nånå“*
ܘ-„ܡܬܨܠ:ܡܢܐ“ ʿܘ „ܐܬܙܒ:ܐܢ“	*w-„metṣal:månå“ ʿåw „etzab:an“*
ܘ-„ܐܬܨܠ:ܐܡ“ ܥܦ-ܠܐ ܒܫܬܪܗܓ	*w-„etṣal:am“ åp-lå bestarhęn*
ܐܓ„ ܡܙܬܒ:ܢܢܐ“ ܘ-„ܡܬܨܠ:ܡܢܐ“	*ajk „meztab:nånå“ w-„metṣal:månå“*
ܐܘ „ܐܙܬܒ:ܐܢ“ ܘ-„ܐܨܬܠ:ܐܡ“	*åw „eztab:an“ w-„eṣtal:am“*
ܐܠܐ ܒܬܪ ܙ ܡܢ ܕܠܬ ܗܘܝܐ	*ellą båtar zaj man dålat håwjå*
ܦܠܦ ܒ ܬܪ ܛ ܒܬ ܕܠ ܫܦܠ	*filapʊå l-tåw båtar ṣådę dęn tęt*
ܐܓ„ ܡܙܕܒ:ܢܢܐ“ „ܡܨܬܠ:ܡܢܐ“	*ajk „mezdab:nånå“ „meṣtal:månå“*
ܘ-„ܐܙܕܒ:ܐܢ“ ܘ-„ܐܨܬܠ:ܐܡ“	*w-„ezdab:an“ w-„eṣtal:am“*
ܢ ܥܢ ܡܬʕܦ:ܦܐ ܬܘ ܡܬܚܝ:ܠܐ	*ṇ en metʕap:på tåw metḥaj:lå*
ܘ ܩܕܡ ܟܠܚܢ ܢܦܠܐ ܕ	*wa-qdåm kolhęn nåplå d'k*
„ܐ'ttasmak“	
„ܐ'ttašlam“ „ܐ'ttazban“ „ܐ'ttaṣlam“	
ܘ-ܗܟܢܐ < > ܒ-ܫܡܗ	*w-håkannå < > ba-šmåhę*

Die Anmerkung (*mʕirånutå*) weist fünf Verse auf.

ܡܢ ܓܪ ܡܦܩܢܝ ܐܬܘܬܐ	*men gęr mappqånaj åtwåtå*
ܡ'ddarkå mḥaj:nutå d-atut zaj	
ܠ-ܕܠܬ ܘ-ܐܬܘܬ ܨܕܩ ܠ-ܬܬ	*l-dålat w-atut ṣådę l-tęt*
ʕam ʕelltå	
ܕ-ܡܩܕ:ܡܘܬ ܙܝ ܘ-ܨܕܩ ʕܠ ܕܠܬ	*da-mqad:mut zaj w-ṣådę ʕal dålat*
ܘ-ܬܬ ܘ-ܕ-ܣܡܟܬ ܘ-ܫܝܢ ʕܠ ܬܘ	*w-tęt wa-d-semkat w-šin ʕal tåw*

[4.] *ṣemḥå* (5 + 6 V.)

ܘ-ܐܬܘܬܐ ʕܫ:ܝܢܬܐ ܗܢܢ-ܢܢ	*w-åtwåtå ʕaš:inåtå hånęn-ennęn*
ܕ-ܠ-ܡܪܕܝܬ:ܐܗ ܕ-ܢܦʔܫܬܐ	*da-l-mardităh da-npʔštå*
(b-mappqånhęn) kad	
ܙܪܒ:ܐܢ ܟܠ:ܐܢ ܕ'k ܒܬ ܘ-ܦʔ	*zårbån kaljån d'k bęt w-pʔ*
ܘ-ܕܠܬ ܘ-ܬܘ ܡܩܫ:ܝܬܐ	*w-dålat w-tåw mqaš:jåtå*
ʕam tęt w-qop w-mim w-dåmjåjåthęn	
ܘ-ܚܐ:ܫܫܬܐ ܗܢܢ ܠ ܙܪܒܬ	*w-ḥal:åšåtå hånęn lå zårbåt*
ܠ-ܢܫܡ ʊܐ-ܢܢܢ ܐ'k ܒܬ ܘ-ܦʔ	*la-nšam ʊå-ennęn d'k bęt w-pʔ*
ܘ-ܕܠܬ ܘ-ܬܘ ܡܪܟ:ܟܐܬ ܘ-ܓܡܠ	*w-dålat w-tåw mrak:kåtå w-gåmal*

ܡܩܰܫ:ܐܰܝܬܰ ܘܰ-ܡܪܰܟ:ܐܰܟܬܰ	*mqaš:ajtå wa-mrak:aktå*
ܥܰܡ ܣܶܡܟܰܬ ܘ-ܫܺܝܢ ܘ-ܙܰܝ	*ʕam semkat w-šin w-zaj*
ܘ-ܨܳܕܶܩ ܘ-ܚܶܬ ܘ-ܕܳܡ̈ܓ̈ܳܬܶܢ	*w-ṣådeq w-ḥet w-dåmj̈åthen*

[5.] *ṣemḥå*

Die Dreiteilung (5 + 3 + 4 V.) ergibt sich durch die Beschreibung der drei phonetischen Termini.

ܘ-ܐܬܘ̈ܬܰ ܗܺܝܨ̈ܳܬܰ ̈ܗܰܢ̈ܶܢ-ܶܢܢ̈ܶܢ	*w-åtwåtå ḥiṣåtå ̈hånen-ennen*
ܕ-ܒ-ܡܰܦ̈ܦ̈ܳܩܰܢ̈ܓ̈ܶܗ̈ܶܢ ܡ̈ܶܙ̈ܕܰܓ̈ܪܺܝܢ	*da-b-mappqånajhen mezdagrin*
ܩܰܠ̈ܓ̈ܶܗ̈ܶܢ ܥ̇ܟ ܐܰܠ̈ܰܦ ܬ̇ܟܺܝܣ̈ܬ̈ܰ	*qålajhen ʿ̇k ålap tkistå*
ܘ-ܒ̈ܶܬ ܘ-ܕ̈ܳܠ̈ܰܬ ܘ-ܟ̈ܳܦ ܘ-ܬ̈ܰܘ	*w-bet w-dålat w-kåp w-tåw*
ܡ̈ܩܰܫ:ܝ̈ܳܬ̈ܰ ܘ-ܛ̈ܶܛ ܘ-ܩ̈ܳܦ	*mqaš:jåtå w-ṭet w-qop*
ܪ̈ܰܦ̈ܝ̈ܳܬ̈ܰ ܕ-ܗ̈ܰܢ̈ܶܢ ܕ-ܠ̈ܰܘ ܗ̈ܰܟܰܢ̈ܢ̈ܰ	*w-rapj̈åtå ̈hånen d-låw håkannå*
ܥ̇ܟ ܒ̈ܶܬ ܘ-ܓ̈ܳܡ̈ܰܠ ܘ-ܕ̈ܳܠ̈ܰܬ ܘ-ܟ̈ܳܦ	*ʿ̇k bet w-gåmal w-dålat w-kåp*
ܘ-ܬ̇ܰܘ ܡ̈ܪܰܟ:ܟ̈ܳܬ̈ܰ ܘ-ܗ̈ܶ	*w-tåw mrak:kåtå w-hę*
ܘ-ܡ̈ܶܨ̈ܥ̈ܳܝ̈ܳܬ̈ܰ ̈ܗ̈ܰܢ̈ܶܢ ܕ-ܥ̇ܟ ܓ̈ܘܫ̈ܡ̈ܶ	*w-meṣʕåjåtå ̈hånen d-ʿ̇k gušmę*
ܐ̈ܫ̈ܺܝܕ̈ܶ ܒ-ܡ̈ܰܦ̈ܦ̈ܳܩ̈ܰܢ̈ܗ̈ܶܢ ܡ̈ܶܫ̈ܬ̈ܰܪ̈ܥ̈ܳܢ	*ašidę b-mappqånhen meštarʕån*
ܥ̇ܟ ܚ̈ܶܬ ܘ-ܥ̈ܶܨ ܝ̈ܳܕ ܘ-ܪ̈ܶܫ	*ʿ̇k ḥet w-ʕę w-jod w-reš*
ܘ-ܘ̈ܳܘ ܣ̈ܶܡܟܰܬ ܘ-ܫ̈ܺܝܢ ܘ-ܨ̈ܳܕܶܩ	*w-wåw w-semkat w-šin w-ṣådę*

[6.] *ṣemḥå* (5 + 1 V.)

ܘ-ܐܬܘ̈ܬܰ ̣ܛ̈ܰܦ̈ܝ̈ܳܬ̈ܰ ̈ܗ̈ܰܢ̈ܶܢ-ܶܢܢ̈ܶܢ	*w-åtwåtå ṭapj̈åtå ̈hånen-ennen*
ܕ-ܕ̈ܘ̈ܟ̈ܟ̈ܳܬ̈ ̈ܡ̈ܰܦ̈ܦ̈ܳܩ̈ܰܢ̈ܗ̈ܶܢ ̈ܡ̈ܶܢ ̈ܠ̈ܶܫ̈ܫ̈ܳܢ̈ܰ	*d-dukkjåt mappqånhen men leššånå*
ܒ̈ܰ-ܫ̈ܡ̈ܰܝ ̈ܚ̈ܶܟ̈ܟ̈ܰ ̈ܫ̈ܰ ̣ܛ̈ܰܦ̈ܝ̈ܳܢ ̈ܐ̈ܟ-ܡ̈ܰ	*ba-šmaj ḥekkå ṭapj̈ån ak-må*
ܕ-ܒ-ܕ̈ܳܠ̈ܰܬ ܘ-ܟ̈ܳܦ ̈ܡ̈ܩܰܫ:ܝ̈ܳܬ̈ܰ	*da-b-dålat w-kåp mqaš:jåtå*
ܘ-ܛ̈ܶܛ ܘ-ܠ̈ܳܡ̈ܰܕ ܘ-ܩ̈ܳܦ	*w-ṭet w-låmad w-qop*
̈ܘ-ܦ̈ܛ̈ܺܝ̈ܚ̈ܰܬ̈ ̈ܗ̈ܰܠ̈ܶܢ ̈ܕ-ܠ̈ܰܘ ̈ܗ̈ܰܟ̈ܰܢ̈ܢ̈ܰ	*wa-ptiḥåtå ̈hålen d-låw håkannå*

[7.] *ṣemḥå* (7 V., ohne Behandlung der *åtwåtå thitåjåtå*)

̈ܐ̈ܬ̈ܘ̈ܰܬ̈ ̈ܥ̈ܶܠ̈ܠ̈ܰ̈ܬ̈ ̣ܝ̈ܬ̈ܰ̈ܗ̈ܶܢ	*åtwåtå ʕellåjåtå jtajhen*
̈ܗ̈ܰܢ̈ܶܢ ̈ܕ-ܒ-ܡ̈ܰܦ̈ܦ̈ܳܩ̈ܰܢ̈ܗ̈ܶܢ ̈ܠ̈ܰ-ܫ̈ܡ̈ܰܝ	*hånen da-b-mappqånhen la-šmaj*
̈ܚ̈ܶܟ̈ܟ̈ܰ ̈ܡ̈ܶܛ̈ܥ̈ܰ̈ܠ:ܶ ̈ܠ̈ܶܫ̈ܫ̈ܳܢ̈ܰ	*ḥekkå metʕal:ę lešånå*
̈ܥ̈ܰܡ ̈ܦ̈ܶܓ̈ʕ̈ܰ ̈ܥ̇ܟ ̈ܕ̈ܰ-ܒ-ܛ̈ܰܦ̈ܝ̈ܳܬ̈ܰ	*ʕam pegʕå ʿ̇k da-b-ṭapjåtå*
̈ܐ̈ܘ ̈ܠ̈ܳܘ ̈ܥ̈ܰܡ ̈ܦ̈ܶܓ̈ʕ̈ܰ ̈ܥ̇ܟ ̈ܝ̈ܳܕ ̈ܘ-ܚ̈ܶܬ	*åw låw ʕam pegʕå ʿ̇k jod w-ḥet*
̈ܘ-ʕ̈ܶ ̈ܘ-ܕ̈ܳܠ̈ܰܬ ̈ܘ-ܓ̈ܳܡ̈ܰܠ ̈ܘ-ܟ̈ܳܦ	*w-ʕę w-dålat w-gåmal w-kåp*
̈ܡ̈ܪܰܟ:ܟ̈ܳܬ̈ܰ ̈ܘ-ܫ̈ܺܝܢ ̈ܘ-ܨ̈ܶܡܟܰܬ ̈ܘ-ܗ̈ܶ	*mrak:kåtå w-šin w-semkat w-hę*

[8.] *ṣemḥå* (4+1 V.)

̈ܐ̈ܬ̈ܘ̈ܰܬ̈ ̈ܡ̈ܰʕ̈ʕ̈ܰ̈ܢ̈ʒ̈ܳ̈ܬ̈ ̈ܗ̈ܰܢ̈ܶܢ-	*åtwåtå mazʕånjåtå ̈hånen-*
̈ܶܢܢ̈ܶܢ ̈ܕ-ܒ-ܡ̈ܰܦ̈ܦ̈ܳܩ̈ܰܢ̈ܗ̈ܶܢ ̈ܥ̇ܟ ̈ܡ̈ܶܢ	*ennen da-b-mappqånhen ʿ̇k men*
̈ܦ̈ܰ̈ܕ̈ʒ̈ܳ̈ ̈ܡ̈ܶܣ̈ܬ̈ܰ̈ܠ:ܰ̈ ̈ܩ̈ܰ̈ܠ̈ܗ̈ܶܢ ̈ܥ̇ܟ ̈ܩ̈ܳܦ	*fiadjå mestal:aq qålhen ʿ̇k qop*
̈ܘ-ܛ̈ܶܛ ̈ܘ-ܟ̈ܳܦ ̈ܡ̈ܩܰܫ:ܐ̈ܝ̈ܬ̈ܰ	*w-ṭet w-kåp mqaš:ajtå*

ܘ̇ܢܝܦ̈ܚܬ̈ܐ ܗ̈ܢ̈ܓ̈ܢ ܕ̈ܠ̈ܥ ܗ̈ܟ̈ܢ̈ܢ̈ܐ	*w-nifḥ̱ā̱tā̱ ḥ̱ānę̱n d-lāw ḥ̱ākannā̱*
[9.] *ṣemḥā* (3+7 V.)	
ܐ̈ܬ̈ܘ̇ ܗ̈ܕ̈ܒ̈ܬ̈ ܗ̈ܕ̈ܝ̈ܐ̈ܕ̈ܗ̈	*åtwā̱tå rā̱fimā̱tā̱ ḥ̱ānę̱n*
ܗ̈ܟ̈ܝ̈ܙ̈ ܗ̈ܙ̈ܝ̈ܢ̈ ܐ̈ܕ̈ܐ̈	*nåqpå̱t la-fidā̱dę̱ da-šmåḥę̱*
ܗ̈ܟ̈	*(w-mellę̱)*
ܗ̈ܡ̈ܢ̈ܗ̈ ܗ̈ܙ̈ܠ̈ܐ̈ ܗ̈ܡ̈	*menḥ̱ę̱n metlam:din i̱tajḥ̱ę̱n*
ܘ̇ܣ̈ܐ̈ ܐ̈ܬ̈ ܗ̈ܕ̈ܝ̈	*w-sån?ā̱tå ḥ̱ānę̱n da-l-meqqap*
ܐ̈ܬ̈ ܣ̈ܢ̈ ܟ̈ܬ̈ ܗ̈ ܙ̈	*la-fidā̱dę̱ lā̱ maš:pā̱n ḏ̱k bę̱t*
ܘ̇ ܟ̈ ܟ̈ ܗ̈	*w-pę mqa̱š:jå̱tā̱ w-gå̱mal w-kå̱p*
ܗ̈ ܗ̈ ܟ̈ ܐ̈ ܗ̈	*mqaš:jå̱tā̱ ʕam qo̱p w-hę̱ w-ʕę̱*
ܐ̈ ,ܗ̈ ܙ̈ ܐ̈ ܗ̈	*w-fig̱t ʕam fidā̱dę̱ w-zaj w-semka̱t*
ܗ̈ ܙ̈ ܐ̈ ܗ̈	*w-ṣā̱dę̱ w-šin ʕa̱m fidådę̱*
ܗ̈ ,ܐ̈ ܗ̈ ܐ̈	*w-ʕa̱m tåw hå̱j da-qdå̱majhę̱n*

6

Die Analyse von insgesamt 276 (= 95+6+50+125) Versen konnte die metrische Strukturierung dieses Teils der Grammatik aufzeigen. Es herrscht die „Alternanz einsilbiger Hebungen und Senkungen“.[8] Die hier vorliegenden Vierheber sind meist achtsilbig. Fehlt in einem Vers eine Silbe, wird er als „siebensilbiger Vierheber“ (d.i. mit Hebung der ersten Silbe des Verses) gelesen. Um dieses Metrum zu erreichen, werden in etlichen Fällen Vokale über *ʔ*, *ʕ* und *h* hinweg kontrahiert (z.B. *mqaš:jå̱tå‿ʕam qo̱p*, *neqβåjå̱‿ḏ̱k men*, *ʔazurå̱‿ʕaj:arθe̱kʲ*) bzw. zu Diphthongen umgeformt (z.B. *sag:i?ā̱nåjå̱* [*sag:jā̱nåjå̱*], *ʔåzę̱-dⁿtt*, *ʔåᵈtę̱‿ʕal tarʕajn*). Außerdem werden gelegentlich die *bdwl*-Präpositionen mit *a*-Vokalisierung sowie die Präposition *men* übergangen. Der kurze *e*-Vokal (*rbåṣå arʳikå*) wird manchmal nicht berücksichtigt (z.B. /*w-„ʕeqβåtå̱“ w-šarkå̱ d-jat:i̱rutå̱* /, /*menjånå̱ sag:i?ā̱nåjå̱‿å̱w knušjå̱-ʰw*/). Umgekehrt wird in Verbindung mit den Buchstabennamen *w-* oftmals als eigene Silbe gezählt, z.B. *ʕam qo̱p w-hę̱ w-ʕę̱* [*u-hɛ̱ u-ʕɛ̱*]. Mit zusätzlichen Hilfsvokalen[9] wurde nicht gearbeitet.

Einige wenige Textänderungen erweisen sich m.E. als notwendig. So wurde in dem vorausgehenden Abschnitt *šmåḥę* nicht als ‘Nomina’, sondern als ‘Wörter’ aufgefaßt, was das folgende *w-mellę* als späteren Zusatz ausweist. Anstelle des zehnsilbigen *ḏ̱k gåmal mrak:aktå w-kåp mrak:aktå* wird die siebensilbige Lesung /*ḏ̱k gå̱mal w-kåp mra̱k:kåtå̱*/ (oder /*ḏ̱k gå̱mal w-kåp mra̱k:kåtå̱*/) bevorzugt. Schwierigkeiten ergeben sich bei den vielsilbigen Wörtern auf *-åwwåtå* oder *-ånåjåtå*, für die manchmal nicht die nötige Silbenzahl zur Verfügung steht. So wird das fünfsilbige *qudmånåjåtå* als Viersilbler (*qudmå̱nᵈåtå̱*) behandelt. Trotzdem verbleiben einige Verse, die metrisch nicht zufriedenstellend interpretiert werden konnten.

[8] G. HÖLSCHER: *Syrische Verskunst*, Leipzig 1932, S. 124.
[9] Vgl. *ibid.*, S. 182.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000157

Im Unterschied zu anderen Passagen[10] hat sich hier im Bereich der kleineren Einheiten (d.s. Einleitung, Anmerkung oder *ṣemfiå*) keine Präferenz der Zahl 5 ergeben, wenn auch z.B. die beiden letzten *ṣemfię* eine solche Struktur zeigen. Faßt man jedoch einige Einheiten zusammen, so ändert sich das Bild. Die drei umfangreichen Paragraphen fügen sich zu folgenden Gruppen zusammen: 1. *påsoqå* 40 + 45 = 95 V., 3. *påsoqå* 50 V., 4. *påsoqå* 40 + 45 + 50 = 125 V. (Der 2. *påsoqå* mit sechs Versen kann leicht durch Kürzung eines Verses auf eine Fünferform gebracht werden.) Es ist noch nicht klar, ob diese Überlegung ein Gewicht bei der Gliederung des gesamten Werkes hat. Auf jeden Fall steht fest, daß die metrische Strukturierung eines prosaischen Textes nicht so viele Untereinheiten hervorbringen könnte, wie im Vorliegenden anhand ausgewählter Textpassagen gezeigt wurde. Die rhythmische Strukturierung der gesamten Grammatik von Barhebraeus sowie die Heranziehung weiterer A. MOBERG noch nicht bekannter Manuskripte könnte vielleicht sicherere Ergebnisse zutage fördern. Dringlicher als eine neue Textedition wäre eine Textanalyse, die es erlauben würde, unter Streichung der späteren erläuternden Zusätze den ursprünglichen Text wiederherzustellen. Dabei wird der Strophenumfang eine wichtige Rolle spielen. Wenn auch in anderen Teilen der Grammatik die Strophen von fünf Versen gleichermaßen auffallen sollten, wird man versuchen müssen, eine solche Gliederung auch in dem oben vorgeführten Teil durchzuführen. Dazu müßten größere Änderungen am Text vorgenommen werden, als im Augenblick methodisch vertretbar sind.

[10] R. VOIGT: *Das Vokalsystem des Syrischen nach Barhebraeus*. In: OC 71 (1997), im Druck.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000158

Juden und Muslime gemäß christlichen Texten zur Zeit Muḥammads und in der Frühzeit des Islams

Von HARALD SUERMANN, Aachen

Es ist allgemein bekannt, daß Muḥammad mit den Juden in Kontakt stand. Auch die frühesten christlichen Texte zum Islam wissen um diesen Kontakt. Der Gegenstand meines Beitrags ist es, an zwei markanten Texten das frühe christliche Verständnis des Kontakts zwischen Juden und Muslimen zu untersuchen.

Christlich-jüdisches Gespräch aus dem Jahre 634

Der älteste Text, der Muḥammad erwähnt, ist keine christliche Auseinandersetzung mit dem Islam, sondern ein Dialog zwischen verschiedenen zwangsgetauften Juden. Der Dialog, den die *Doctrina Jacobi nuper baptizati* wiedergibt, wird in das Jahr 634 gelegt. Entstanden ist der Dialog aber wahrscheinlich um 640.[1] Geschichtlicher Hintergrund ist die Maßnahme der Zwangstaufe der Juden, die der byzantinische Kaiser Heraklios nach seinem Sieg über das Persische Reich angeordnet hatte.[2] Aus sicherer Entfernung, nämlich in Karthago, sprechen die am Dialog Beteiligten über Ereignisse in Palästina und Arabien sowie über die Zwangsbekehrung. Es treten ausschließlich Juden auf.

Der Dialog ist eine polemische antijüdische Schrift. Normalerweise richten sich solche Schriften in erster Linie an die Christen, um ihnen argumentative Hilfestellung gegen die Juden zu geben, und erst in zweiter Linie auch an die Juden. Diese Schrift scheint eine Ausnahme zu sein und sich tatsächlich zuerst an die Juden zu richten, um zu ihrer Konversion beizutragen.[3]

Dem eigentlichen Dialog geht die Darstellung der Umstände voraus, die zu ihm geführt haben: Heraklios hat befohlen, daß alle Juden in seinem Reich getauft werden. Ein jüdischer Kaufmann namens Jakob aus Konstantinopel, der nach Afrika gekommen ist, weigert sich zuerst, sich taufen zu lassen, wird aber dennoch getauft und ins Gefängnis geworfen. Im Gefängnis bittet er Gott, ihm zu zeigen, ob es gut oder

---

[1] G. DAGRON: *Commentaire.* In: G. DAGRON/ V. DÉROCHE: *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle.* Paris 1991 (Collège de France. Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Travaux et Mémoires. 11.), S. 230-273, hier S. 247.

[2] A. N. STRATOS: *Byzantium in the seventh century I, 602-634.* Amsterdam 1968, S. 305-307.

[3] DAGRON: *op.cit.* (Anm. 1), S. 268.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000159

schlecht war, daß er getauft wurde. Gott offenbart ihm, daß es gut war und Christus der Messias ist. Einige Zeit später trifft er andere zwangsbekehrte Juden, die wegen ihrer Taufe traurig waren. Ihnen legt er die Schrift aus und zeigt, daß Christus der Messias ist. Schließlich kommt man in dem Gespräch auf Muḥammad zu sprechen. Einer der traurigen zwangsbekehrten Juden hat einen Bruder, der ihm geschrieben hat, "daß ein falscher Prophet 'in der Mitte der Sarazenen'[4] erschienen ist. Als denn 'Sergios' Kandidatos von Sarazenen getötet wurde," so wird berichtet, "... hatten die Juden eine riesige Freude. Und sie sagten, daß der Prophet erschienen ist, der zu den Sarazenen kommt, und er verkündet die Ankunft des kommenden gesalbten Christus." Der Bruder erkundigt sich daraufhin bei einem jüdischen Schriftgelehrten, der ihm unter Seufzen erklärt, daß dieser ein falscher Prophet sei, und anschließend die rhetorische Frage stellt, ob Propheten etwa mit Schwert und Streitwagen kommen. Der jüdische Schriftgelehrte selbst stellt sich angesichts der Untaten der Araber die Frage, ob der Jesus Christus, den die Christen anbeten, nicht der wirkliche Messias sei, während die Juden Hermolaos als Messias empfangen. Dabei versäumt er nicht, auf die Herzenshärte der Juden hinzuweisen, die schon von Jesaja genannt wird. Aber der Bruder solle sich selbst vor Ort erkundigen, was dieser dann auch tut. Er findet bei Muḥammad aber nur Bluttaten, was seinen Anspruch, Prophet zu sein und die Schlüssel des Paradieses in der Hand zu haben, unglaubwürdig macht.[5]

Der Kaufmann Jakob fragt wenig später Justos, einen seiner Gesprächspartner, ob er nicht Christ werden will. Dieser jedoch sagt, daß er zuerst noch seine Familie vom Christentum überzeugen will. Darauf fragt Jakob ihn: "Und wenn dein Bruder oder die Juden, die mit den Sarazenen verbunden sind, dich vom Glauben abbringen, was tun wir dann?" Justus sagt ihm: "Hab Vertrauen in Gott, Meister Jakob: wenn die Juden und die Sarazenen sich meiner bemächtigen und meinen Körper in kleine Stücke schneiden, werde ich Christus, den Sohn Gottes nicht verleugnen."

Die Ermordung des Sergius ist auch bei Theophanes[6] und im *Chronicon anonymum ad annum 1234*[7] überliefert. Aber nicht der Wiedergabe historischer Ereignisse gilt das Interesse des Autors des Dialogs, sondern der Interpretation der Ereignisse.

Die Originalität der *Doctrina* liegt in der Rolle, die sie der Eschatologie einräumt. Nach der Konversion faßt Justos seinen neuen Glauben in zwei Artikel zusammen:

---

[4] Aus der slawischen Version ergänzt.

[5] *Doctrina Jacobi nuper Baptizati.* Ed. et trad. V. DÉROCHE. In: DAGRON/ DÉROCHE: *op. cit.* (Anm. 1), S. 47-229, hier S. 208-213.

[6] *Theophanes Confessor, Chronographia.* Ed. C. DE BOOR. Leipzig 1883-1885 (repr. Hildesheim 1963), ann. 6124.

[7] *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens.* Ed. J.-B. CHABOT. Louvain 1920 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 81; Scriptores Syri, 36.), S. 241. *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens.* Trad. J.-B. CHABOT. Louvain 1937 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 109; Scriptores Syri, 56.), S. 189-190.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000160

Christus ist der Messias, und das Ende der Zeit und die Ankunft des Antichristen sind gekommen. Es handelt sich um eine Debatte über das damalige Zeitgeschehen. Der Krieg zwischen Byzanz und Persien hatte schon zwanzig Jahre vor dem Dialog messianische Hoffnungen bei den Juden geweckt. Die Christen ihrerseits hegten eschatologische Erwartungen, als Heraklios über die Perser siegte. Mit den ersten Siegen der Araber über die byzantinische Macht kommen erneut eschatologische, messianische Hoffnungen bei den Juden auf.[8] Die Juden von Cäsarea sehen in Muḥammad nicht den Messias, sondern den Propheten, der die nahe Ankunft des Messias ankündigt. Daß Muḥammad diese Rolle übernimmt, zeigt sich deutlich darin, daß er Byzanz erfolgreich bekämpft und Sergios Kandidatos, den Repräsentanten Byzanz', der sich ihm entgegengestellt hat, besiegt. Die Römer werden in den jüdischen Apokalypsen mit Edom, dem ewigen Gegner der Juden, identifiziert. Dieser ist aber auch das inkarnierte Böse bei den Juden.[9] Hermolaos wird in der ersten Apokalypse von Zorobabel[10] mit Heraklios identifiziert. Mit ihm kam die heftige Verfolgung der Juden, deren deutlichstes Zeichen und Höhepunkt die Zwangstaufe war. Nach der Danieltradition, die auch vom Dialog immer wieder aufgegriffen wird,[11] erscheint der Messias nach dem Höhepunkt der Verfolgung. Die Juden konnten also die Zeichen der Zeit in einer kohärenten Weise deuten.[12]

Zeichen der messianischen Hoffnung ist auch, daß die Juden glauben, Muḥammad habe die Schlüssel des Paradieses in der Hand. Dieser Anspruch Muḥammads wird von dem Juden, der sich vor Ort erkundigte, berichtet, jedoch auch aufgrund der Bluttaten zurückgewiesen. Dieser Jude hat im Dialog die Funktion, als Augenzeuge die jüdische Interpretation der Zeitereignisse umzukehren. Daraus kann geschlossen werden, daß es tatsächlich Juden gab, die diese Rolle Muḥammads akzeptierten oder für eine solche Interpretation empfänglich waren. Es ist auffällig, daß hier nur von diesem Anspruch Muḥammads berichtet wird. Dieses Verständnis des Muḥammad und die Hoffnungen, die Juden in ihn gelegt hatten, führten dazu, daß die Juden die Muslime unterstützten oder sich ihnen sogar anschlossen. Auch dies belegt der Dialog, wenn er von der Gefahr für Leib und Leben spricht, die für Konvertiten von Juden und Sarazenen ausgeht.

Es gibt allerdings eine Schwierigkeit. Wenn der Dialog im Jahre 634 stattgefunden hat, dann war Muḥammad schon etwa zwei Jahre zuvor verstorben. Der Dialog aber

---

[8] G. DAGRON: *Introduction Historique*. In: DAGRON/ DÉROCHE: *op. cit.* (Anm. 1), S. 17-46, hier S. 22-43. H. SUERMANN: *Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodios*, in: OC 71 (1987), S. 140-155.

[9] *Edom*. In: Encyclopaedia Judaica 6. Jerusalem 1971, S. 369-379, hier S. 379.

[10] I. LEVI: *L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès*. In: REJ 68 (1914), S. 129-160; 69 (1919), S.108-121; 71 (1920), S. 57-65, hier: REJ 68 (1914), S. 135,151.

[11] *Doctrina Jacobi nuper Baptizati...* (Anm. 5), S. 74-75,166-167,176-177,182-183 etc.

[12] DAGRON: *op.cit.* (Anm. 1), S. 264-265.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000161

scheint davon auszugehen, daß der Prophet noch lebt. Der Name Muḥammad fällt nicht im Dialog und so haben CRONE und COOK geschlossen, daß hier nicht Muḥammad, sondern ʿUmar, der zweite Kalif, gemeint sei.[13] Diese Annahme scheint mir aber nicht haltbar zu sein. Denn im Dialog wird darauf hingewiesen, daß die Nachrichten über den falschen Propheten selbst wieder Berichte sind. Zwischen den Nachrichten, die der eine Jude von seinem Bruder über Muḥammad erhalten hat, und dem Jetzt des Dialogs ist eine gewisse Zeit vergangen. Des weiteren ist durchaus denkbar, daß man in Karthago zur Zeit der Abfassung des Dialogs noch keine Nachricht vom Tod Muḥammads hatte. Es besteht also kein Grund anzunehmen, daß die Nachrichten der Juden über den Propheten der Sarazenen sich auf den Kalifen ʿUmar beziehen. Sie betreffen tatsächlich Muḥammad.

Der Dialog ist, wie gesagt, eine christliche Propagandaschrift, die der jüdischen Interpretation des Zeitgeschehens und den damit zusammenhängenden messianischen Hoffnungen entgegentritt. Sie stellt ihnen die eigene Interpretation der Ereignisse entgegen: Die Zwangstaufe wird als Zeichen der Endzeit gesehen. Die Christen sehen darin nicht, wie die Juden, die Verfolgung des Hermolaos, sondern die Erfüllung der paulinischen Verheißung, daß, nachdem das Evangelium allen Völkern gebracht wurde, noch vor dem Weltuntergang auch ganz Israel das Heil erfährt. Dieses Weltende wird in Kürze erwartet. Muḥammad und den Muslimen wird dabei keine besondere Rolle zugeschrieben. Sie sind Teil der dem Weltende vorausgehenden Zerstörung der Ordnung.[14]

In dem Brief des Maximos Confessor an Peter Illustrios werden ganz ähnliche Ansichten vertreten. Er ist zwischen 634 und 640 geschrieben worden,[15] nach der Invasion Palästinas und vor der Blockade von Alexandrien. In dieser Zeit verweilte Maximos ebenfalls in Nordafrika. Er schreibt:

> "Ich ermahne euch, ihr von Gott Geschützten, wach zu sein und zu beten gemäß dem Gebot des Herrn, damit wir nicht in die Falle der Versuchungen geraten, die uns von allen Seiten umgeben. … Gibt es Kritischeres als die Übel, die die Welt heute überrumpeln? Gibt es Schrecklicheres für die, die es wahrnehmen, als die Ereignisse, die passieren? Was ist erbärmlicher und erschreckender für die, die sie ertragen? Eine barbarische Nation der Wüste zu sehen, die die Erde anderer durchquert als sei sie die eigene; die Zivilisation der Sanftheit durch grausame und wilde Bestien verwüstet zu sehen, die nichts vom Menschen haben als die äußere Erscheinung; das jüdische Volk zu sehen, das seit langer Zeit sich gefiel, das Blut der Menschen fließen zu sehen, das keine anderen Mittel kennt, Gott zu gefallen, als seine Schöpfung zu töten, das sich in

---

[13] P. CRONE/ M. COOK: *Hagarism. The Making of the Islamic World.* Cambridge 1977, S. 5.

[14] DAGRON: *op. cit.* (Anm. 1), S. 265-266.

[15] P. SHERWOOD: *An annotated Date-Liste of the Works of Maximus the Confessor.* Rome 1952, S. 40-41.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000162

seinem Wahnsinn auf das eine Ziel stürzt, alle die durch Schätze der Bosheit zu übertreffen, die sich einen Namen durch ihre Bösartigkeit gemacht haben; das denkt, ein guter Diener Gottes zu sein, indem es genau das tut, was Gott mißfällt; das ist das Volk der Erde, das am meisten vom Glauben bloß ist und das deshalb völlig bereit ist, die feindlichen Kräfte zu empfangen, die auf jeden Fall das Geleit bei der Ankunft des Bösen geben, der durch seine Taten die Gegenwart des Antichristen anzeigt, denn er kannte nicht den wahren Retter..."[16]

Der Brief beschreibt zunächst die apokalyptische Rolle der Juden, die die menschliche Ordnung zerstören und gegen Gottes Willen handeln. Sie verbinden sich mit einem barbarischen Volk aus der Wüste. Dies sind die Araber. Sie werden als grausam dargestellt und mit wilden Bestien gleichgesetzt, das Menschliche wird ihnen abgesprochen. Sie zerstören die göttliche Ordnung, die Ordnung der Sanftheit durch ihre Eroberungszüge. Nach Maximos verbinden sich Araber und Juden gegen die jetzige von Gott gewollte Ordnung. Es sind die Juden, die die Araber empfangen. Die Araber aber sind diejenigen, die die Ankunft des Antichristen durch ihre bösen Taten ankündigen.

Sowohl der Dialog als auch der Brief des Maximos sehen in den Juden und Muslimen bzw. Arabern Bündnispartner, die gemeinsam am Ende der Zeit auftreten. Beide Texte gehen dabei auch davon aus, daß das Ende der Zeit nahe ist. In beiden Texten spielen die Juden und nicht die Muslime die Hauptrolle. Auf das Ende der Zeit verweist ihr Verhalten, nicht so sehr das Auftreten des Islams. Dieses ist nur Begleiterscheinung. Das Gefühl, am Ende der Zeit zu leben, ist auch nicht erst mit dem Islam aufgetreten, sondern schon unter der persischen Invasion und zur Zeit des Kaisers Heraklios, der durch seine Maßnahmen gegen die Juden dieses Gefühl weiter geschürt hatte. Aber die Juden bedienen sich der Araber in der Endzeit und verbünden sich mit ihnen gegen die bestehende Ordnung. Muḥammad und der Islam werden von Maximos als Religion gar nicht wahrgenommen. Im Dialog wird auf den Anspruch Muḥammads als Prophet verwiesen, der Islam jedoch nicht als eigenständige Religion wahrgenommen. Muḥammad hat seine Funktion als falscher Prophet innerhalb der Endzeit. Diese allerdings wird durch das Handeln der Juden geprägt. Wenn der Islam überhaupt als Religion wahrgenommen wird, dann als eine Abart des Judentums.

Sebēos

Ein anderer Text, der die Verbindung zwischen den Juden und Muḥammad darstellt, ist die Geschichte des Heraklios[17], die dem Sebēos zugeschrieben wird. Das armenische

---

[16] *Maximus Confessor*. Ep. 14. = J. P. MIGNE: *Patrologia cursus completus, series graeca*. Paris 1857-66, Bd. 91, col. 533-544, hier 537-541.

[17] *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sébéos*. Trad. F. MACLER. Paris 1904; die kritische Edition *Pamut'iwn Sebeosi*. Ed. G. V. ABGARIAN. Yerevan 1979 ist mir leider nicht zugänglich gewesen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000163

Werk behandelt die Geschichte von 590 bis 661. Der Autor kommt in Kapitel 40 auch auf Muḥammad zu sprechen: Er scheint recht genau über die Entstehungsgeschichte des Islams unterrichtet zu sein. Am Ende des Kapitels 40 berichtet er, daß er seine Nachrichten von muslimischen Kriegsgefangenen erhalten hat. Sein Bericht lautet:

> "Sie (die Juden) nahmen den Weg in die Wüste und gelangten nach Arabien zu den Kindern Ismaels; sie baten sie um Hilfe und ließen sie wissen, daß sie der Bibel nach verwandt waren. Obwohl diese gerne an diese Verwandtschaft glaubten, konnten die Juden nicht die ganze Masse des Volkes überzeugen, weil ihre Kulte verschieden waren. Zu dieser Zeit gab es ein Kind Ismaels, einen Händler mit Namen Muḥammad; er stellte sich ihnen nach dem Befehl Gottes als Prediger, als den Weg der Wahrheit vor und lehrte sie den Gott Abrahams kennen, denn er war sehr gebildet und versiert in der Geschichte Moses. Da der Befehl von oben kam, vereinigten sich alle unter der Autorität eines einzigen zur Einheit des Gesetzes und, nachdem sie den Kult der Nichtigkeiten verlassen hatten, kamen sie zum lebendigen Gott zurück, der sich dem Vater Abraham geoffenbart hatte. Muḥammad schrieb ihnen vor, von keinem toten Tier zu essen, Wein nicht zu trinken, nicht zu lügen und nicht zu huren. Er fügte hinzu: 'Gott hat dieses Land durch Eid Abraham und seiner Nachkommenschaft versprochen in alle Ewigkeit. Er hat gemäß seines Versprechens gehandelt, als er Israel liebte. Ihr nun, ihr seid Söhne Abrahams, und Gott verwirklicht an euch das Versprechen an Abraham und an seinen Nachkommen. Liebt nur den Gott Abrahams, ergreift Besitz von eurem Gebiet, das Gott eurem Vater Abraham gegeben hat, und niemand kann euch im Kampf widerstehen.' Also versammelten sich alle von Weiwlay bis Sur und gegenüber Ägypten; sie verließen die Wüste Pharan in zwölf Stämme aufgeteilt, nach der Rasse ihrer Patriarchen. Sie teilten unter ihren Stämmen die zwölftausend Kinder Israels auf, tausend pro Stamm, um sie ins Gebiet Israels zu führen. Sie zogen von Lagerplatz zu Lagerplatz gemäß der Ordnung ihrer Patriarchen: Nabēuth, Keda Abdiwł, Mosamb, Masmay, Idovmay, Masē, Kołdat, Theman, Yetur, Naphēs und Kedmay. Dies sind die Stämme Ismaels. Sie begaben sich nach Rabbath Moab, im Territorium Rubens. Denn die Armee der Griechen kampierte in Arabien. Sie attackierten sie unerwartet, ließen sie über die Klinge springen, schlugen Theodoros, den Bruder des Kaisers Heraklios, in die Flucht und kehrten nach Arabien zurück. Alle, die vom Volk der Kinder Israels übrigblieben, kamen, um sich mit ihnen zu vereinen, und sie formten eine große Armee. Dann schickten sie eine Botschaft an den Kaiser der Griechen, die besagte: 'Gott hat dieses Land zum Erbe unserem Vater Abraham und seinen Nachkommen nach ihm gegeben; überlaßt es uns friedlich, und wir dringen nicht in dein Territorium ein; wenn nicht, nehmen wir dir mit Wucher das ab, was du dir genommen hast.' Der Kaiser lehnte ab und sagte, ohne ihnen eine befriedigende Antwort zu geben: 'Das Land gehört mir: dein Erbe ist die Wüste; geh in Frieden in dein Land.' "

Der Text gibt korrekt historische Daten wieder, bietet aber auch typologische Deutungen. Zu den historischen Daten gehört die Kurzbeschreibung Muḥammads als Händler, der den Glauben an den einen Gott predigte, den Kult der Nichtigkeiten, d.h. den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000164

Polytheismus, abschaffte. Der Autor sieht auch richtig, daß er Gesetze erließ, von denen er einige aufzählt. Zu den historischen Daten, die der Autor berichtet, gehört ebenso, daß er die Araber unter einem Gesetz, nämlich dem Islam, einte. Auch ist historisch erwiesen, daß Muḥammad in seiner Predigt an die *millat Ibrāhīm* anknüpfte.[18] Es ist schon erstaunlich, wie genau der christliche Autor am Ende des 7. Jh.s über Muḥammad informiert ist.[19] Dies hat meines Wissens keine Parallele in der christlichen Literatur dieser Zeit. Auch der Bericht über den Einfall nach Palästina knüpft an historische Daten an. Die Schlacht, von der Sebēos berichtet, ist die Schlacht von Aǧnadayn 634. Sebēos berichtet korrekt, daß die byzantinische Armee unter dem Befehl von Theodoros, dem Bruder des Kaisers Heraklios, stand. Nach heftigen Kämpfen wurde die byzantinische Armee geschlagen. Sebēos gibt den Ort mit Rabbath Moab an.[20]

Auch was die jüdische Geschichte angeht, stützt sich der Autor auf Fakten. Die Erzählung beginnt zwar mit dem Exodus der Juden aus Edessa nach Arabien, nachdem die Stadt von Heraklios zurückerobert war. Nach Michael dem Syrer flohen die Juden allerdings nicht nach Arabien, sondern nach Persien.[21] Eine Flucht der Juden aus dem persisch besetzten Palästina allerdings ist belegt und wird auch von Sebēos erwähnt.[22] Daß das Judentum auch unter Arabern Anhänger fand, steht außer Frage. Aufgrund ihrer Anwesenheit, vor allem in Medina, hatte auch Muḥammad das Judentum kennengelernt.

Die weiteren Gegebenheiten, die Sebēos berichtet, sind eher typologische Deutungen der Geschichte. Sebēos verbindet diese Eroberungen Palästinas mit einem Versprechen Gottes an Abraham, seinen Nachkommen das Land zu geben. Gemäß Sebēos geht das Versprechen an Israel an die Araber über, die sich ebenso als Nachfahren Abrahams verstehen.[23] Genau wie Israel sind auch die Araber in zwölf Stämme geteilt und haben gemäß Gen 25,13-16 zwölf Patriarchen. Die Araber werden so als die Erben der Israeliten verstanden. Für eine geschichtstheologische Deutung der Eroberung genügt dies eigentlich, denn die Eroberung Palästinas hat im göttlichen Plan ihren

---

[18] R. PARET, *Ibrāhīm*. In: EI², Bd. 3 (Leiden 1986), S. 980-981.

[19] Andere Einschätzung: M. K. ARAT: *Bischof Sebêos und die ersten Aussagen der Armenier zum Islam*. In: Al-Masâq 6 (1993), S. 107-129, hier S. 121.

[20] A. N. STRATOS: *Byzantium in the seventh Century II, 634-641*. Amsterdam 1972, S. 50-56.

[21] *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199*. Ed. et trad. J.-B. CHABOT. Paris 1899-1924, II. S. 414.

[22] *Histoire d'Héraclius...* (Anm. 17), S. 69; vgl. *Chronicon Anonymum*. Ed. I. GUIDI). In: *Chronica Minora I*. Louvain 1955. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1; Scriptores syri, 1), S. 26. *Chronicon Anonymum*. Trad. I. GUIDI. In: *Chronica Minora I*. Louvain 1955 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 2; Scriptores syri, 2), S. 23. *Sancti Georgii Chozebitae confessoris et monachi vita*. Ed. et trad. C. HOUZE. In: Analecta Bollandiana 7 (1888), S. 95-144,336-359, hier S. 134.

[23] Vgl. den Beginn des Kapitels 40.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000165

Platz gefunden: Gott hat sein Versprechen an Abraham erneut wahr gemacht, dieses Mal an den Nachkommen des Sohnes Ismael. Sebēos geht in seiner Erzählung aber einen Schritt weiter und berichtet von einer Allianz zwischen Juden und Arabern. Die Juden werden auf die Stämme der Araber aufgeteilt und ziehen mit in den Krieg, damit die Araber sie ins Gebiet Israels, das ist das verheißene Land, zurückführen. Den Anspruch der vereinigten Juden und Araber auf das Heilige Land formulieren sie in einem Brief an den Kaiser, in dem sie die Rückgabe ihre Landes unter der Androhung fordern, daß sie es ansonsten mit Wucher nähmen. Die Ablehnung dieser Bitte führt, so weiß der Leser, zu den weiteren Eroberungen. Der Wucher sind die weiten Gebiete, die die Muslime in schneller Folge eroberten.

Der Bericht über die Aufteilung der Juden auf die Stämme der Araber findet eine gewisse Parallele in der Gemeindeordnung von Medina.[24] Zunächst schreibt die Gemeindeordnung von Medina vor, daß Juden und Muslime eine Gemeinschaft (*umma*) bilden, ungeachtet ihres jeweiligen Glaubens, den jeder beibehält. Es wird festgelegt, daß die Juden sich mit den Gläubigen an den Kriegskosten der *umma* beteiligen, und daß die Juden, die sich den Muslimen anschließen, deren Hilfe erhalten. GIL meint, daß hier "anschließen" bedeutet, daß die Juden zum Islam konvertieren.[25] Das aber bedeutet, daß die Juden, die Juden blieben, keine Hilfe erhalten. Dann allerdings stellt sich die Frage, warum dieser Artikel überhaupt aufgenommen wurde, denn Juden, die zum Islam konvertierten, gehörten zur *umma*. So müssen m.E. hier die Juden gemeint sein, die nicht zum Islam konvertierten. Diese Gemeindeordnung bestätigt also die Erzählung Sebēos' darin, daß erstens Juden und Muslime eine Gemeinschaft bildeten und daß zweitens die Juden sich an den Kämpfen der Muslime (finanziell) beteiligten. Die Datierung der Gemeindeordnung ist umstritten.[26] Einige Wissenschaftler, z.B. WATT, glauben, daß sie vor der Schlacht von Badr 624 und der Vertreibung der Juden entstanden ist, zumindestens in den Teilen, die die Bestimmungen für die Juden betreffen.[27] Andere allerdings, z.B. GRIMME, meinen, daß die Gemeindeordnung nach der Schlacht von Badr entstanden sei.[28] WATT ist auch der Ansicht, daß die Gemeindeordnung nicht aus einem Guß ist, sondern wesentliche Teile später hinzugefügt wurden.[29]

---

[24] J. WELLHAUSEN: *Muhammads Gemeindeordnung von Medina.* In: J. WELLHAUSEN: *Skizzen und Vorarbeiten 4*. Berlin 1889. S. 75-76. M. GIL: *The constitution of Medina: a reconsideration.* In: Israel Oriental Studies 4, 1973, S. 44-66.

[25] *Ibid.*, S. 63.

[26] *Ibid.*, S. 48-49.

[27] W. MONTGOMERY WATT: *Muhammad at Medina*. Oxford 1956, S. 225-226.

[28] H. GRIMME: *Mohammed I.* Münster 1852, S. 76.

[29] WATT: *op. cit.* (Anm. 27), S. 221; R. B. SERJEANT: *The sunnah jāmiʿah, pacts with the Yathrib Jews, and the Taḥrīm of Yathrib: Analysis and translation of the documents comprised in the so-called 'Constitution of Medina'.* In: BSO(A)S 41 (1978), S. 1-42.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000166

Die Überlieferung von Sebēos jedenfalls zeigt, daß die Gemeindeordnung, auf die hier angespielt wird, von größerer Bedeutung war. Wenn Sebēos sie erwähnt und gleichzeitig die Union zwischen Juden und Muslimen mit den Eroberungen in Palästina in Verbindung bringt, dann muß die Frage gestellt werden, ob nicht auch die Juden bei der ersten Eroberung aktiv mitgearbeitet haben, zumal sie messianische Hoffnungen hegten, die mit Muḥammad und den Muslimen verknüpft waren. Von Razzien, die Juden und Muslime gemeinsam durchführten, ist nichts bekannt. Vielleicht wird hier auf die Umsiedlung der Juden aus der Oase Ḫaybar durch ʿUmar angespielt, der sie in Syrien wieder ansiedelte.

Der Briefwechsel zwischen den Juden und dem Kaiser ist wahrscheinlich fiktiv. Inhaltlich hat dieser Briefwechsel wohl auch nur wenig mit dem Briefwechsel zwischen Muḥammad und den vier Herrschern der damaligen Welt, nämlich dem römischen, sassanidischen und äthiopischen Herrscher sowie dem in Ägypten, zu tun. Die Rückführung der Juden ins Heilige Land ist nach apokalyptischem Verständnis ein Ereignis der Endzeit. Nach Sebēos sind die Araber die vierte apokalyptische Bestie der Danielapokalypse.[30] Ein eschatologisches Verständnis der arabischen Eroberungen, insbesondere der Eroberung Palästinas, findet sich nicht nur bei Sebēos, sondern auch bei den Juden, worauf zuvor schon hingewiesen wurde. Sebēos bestätigt das eschatologische Verständnis der Zeitgeschichte auf seiten der Juden, wenn er von der jüdisch-arabischen (Wieder-)Eroberung des Heiligen Landes spricht und den Anspruch der Juden in dem fiktiven Brief an Heraklios erwähnt.

Wie der Dialog in der *Doctrina Jacobi nuper baptizati* widerspricht auch Sebēos dieser Auffassung der Juden. Seine religiöse Sympathie ist zwar nicht auf der Seite der Griechen, die in dieser Auseinandersetzung die Verlierer sind,[31] wohl aber seine politische Sympathie. Die Araber sind für ihn die apokalyptische Bestie, die von Gott zur Bestrafung der Christen gesandt sind, weil sie Götzen nachgelaufen sind.[32] Dies ist ein Begründungs- und Erklärungsmodell, das aus dem Alten Testament stammt und sich auch in anderen Apokalypsen des 7. Jh.s findet.[33] Am Ende des Kapitels 40 formuliert Sebēos seine Erwartung, daß die Araber bald vernichtet werden.[34]

Sebēos erwähnt sehr viele Details aus der früheren islamischen Geschichte. Er schreibt jedoch nicht einfach eine Chronik, sondern erklärt die Geschichte anhand eines vorgegebenen Schemas. Fester Ausgangspunkt scheint auch bei ihm zu sein, daß

---

[30] *Histoire d'Héraclius...* (Anm. 17), S. 104-105.

[31] *Ibid.*, S. 97.

[32] *Ibid.*, S. 104-105.

[33] H. SUERMANN: *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts.* Frankfurt/M. 1985 (Europäische Hochschulschriften. 23/256.), S. 221-224.

[34] Vgl. ARAT: *op. cit.* (Anm. 19), S. 122.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000167

er in der Endzeit lebt. Aus der Apokalyptik weiß er, daß die Araber die vierte Bestie sind, die letzte, bevor der Antichrist erscheint. Sebēos weiß auch, daß am Ende der Zeit Israel wieder versammelt wird (vgl. Röm 11,25-36). Dies sind die vorgegebenen Eckpunkte des Geschichtsverständnisses von Sebēos. Die historischen Daten werden von hier aus interpretiert und in die Geschichte eingeordnet. Obwohl die Gemeindeordnung von Medina eine rein politische Ordnung war und nach GIL sogar ein erster taktischer Schritt Muḥammads, die Juden als Fremdkörper aus der *umma* von Medina auszuschließen, interpretiert Sebēos diese Gemeindeordnung als eine religiöse Vereinigung von Juden und Muslimen, um das dem gemeinsamen Vater Abraham versprochene Land in Besitz zu nehmen. Das Selbstverständnis der Muslime, der *millat Ibrāhīm* zuzugehören, wird aufgegriffen und mit der biblischen Erzählung von den zwölf Stammvätern Ismaels verbunden. Somit wird eine enge religiöse und heilsgeschichtliche Verwandtschaft hergestellt. Selbst die Umsiedlung einiger Juden aus der Oase Ḫaybar nach Syrien, sollte Sebēos hierauf anspielen, erhält eine gewichtige apokalyptische Bedeutung und wird als Rückkehr der Juden verstanden. Die biblische Vorlage für die Interpretation der Ereignisse wird noch bei Sebēos konsequenter angewendet. Auch die Ortsangaben folgen mehr der biblischen Tradition als der Geographie der damaligen Zeit. Arabien ist bei Sebēos das Gebiet östlich des Sinai bis jenseits des Toten Meeres. Es ist nicht die arabische Halbinsel, sondern das Arabien des Apostel Paulus. Das Stammland der Araber ist nach Sebēos die Wüste Pharan.[35] Diese Interpretation führt allerdings zu einem geographisch falschen Verständnis der damaligen Ereignisse.

Sebēos' Verständnis vom frühen Islam ist von der heilsgeschichtlichen und apokalyptischen Rolle der Juden geprägt. Dies hat er mit dem Dialog in der *Doctrina Jacobi nuper baptizati* und dem Maximos-Brief gemeinsam. Ein eigenes Verständnis des Islams ist nicht gegeben, und so wird die Verbindung Judentum – Islam betont. Die Ereignisse werden vor einem apokalyptisch-biblischen Hintergrund interpretiert, ein Verfahren, das auch schon bei der christlichen Auseinandersetzung mit den Juden benutzt wurde.

[35] *Ibid.*, S. 113-116.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000168

Makarius Ibn az-Zaʿīm als Historiker
Anliegen – Arbeitsweise – Ergebnisse

Von CARSTEN-MICHAEL WALBINER, Beirut

Der aus einer Aleppiner Priesterfamilie gebürtige Makarius Ibn az-Zaʿīm, der von 1647 bis zu seinem Tode im Jahre 1672 griechisch-orthodoxer Patriarch von Antiochia mit Residenz in Damaskus war, ist ohne Zweifel der fruchtbarste christlich-arabische Autor seiner Zeit.[1] Sein umfangreiches Werk umfaßt Schriften aus den Gebieten Geschichte, Hagiographie, Liturgie, Kanonistik, Dogmatik, Polemik und Geographie.[2] Viele seiner Werke sind Übersetzungen aus dem Griechischen, andere hingegen Kompilationen, für die auch arabische Quellen benutzt wurden. Hinzu kommen noch einige Darstellungen, die nicht auf schriftlichen Quellen beruhen, sondern in denen Makarius Selbsterlebtes und -gehörtes reflektierte. Historische Arbeiten nehmen dabei im literarischen Schaffen des Makarius einen wichtigen Platz ein. Neben den Übersetzungen ganzer Historienwerke aus dem Griechischen findet sich vor allem in seinen umfangreichen Miszellensammlungen, die typisch für sein kompilatorisches Schaffen sind, weiteres Material mit historischen Bezügen: kleineren isolierten Fragmenten – Übersetzungen aus dem Griechischen, Auszügen aus christlich-arabischen Historikern und Ergebnissen eigener Recherchen – stehen größere Abhandlungen gegenüber, in denen Makarius seine Erkenntnisse zu zusammenfassenden Darstellungen verbindet.[3] In erster Linie ist hier seine Geschichte der Patriarchen von Antiochia zu erwähnen, als deren Quellen Makarius die Arbeiten sowohl griechischer als auch christlich-arabischer Autoren angibt.[4]

Das literarische Erbe des Makarius ist in etlichen Dutzend Handschriften, darunter

---

[1] Zum Leben des Makarius, der Ende des 16. Jh.s in Aleppo geboren wurde (das genaue Geburtsdatum ist unbekannt), s. C.-M. WALBINER: *Die Mitteilungen des griechisch-orthodoxen Patriarchen Makarius Ibn az-Zaʿīm von Antiochia (1647-1672) über Georgien nach dem arabischen Autograph von St. Petersburg*. Diss. Leipzig 1994, S. 8 ff. und die dort angegebene Literatur. Für einen kurzen biographischen Überblick vgl. G. GRAF: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. 3. Bd.: *Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Melchiten, Maroniten*. Città del Vaticano 1949, S. 94 ff. und J. NASRALLAH: *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle*. Vol. IV: *Période Ottomane 1516-1900*. Tome 1: *1516-1724*. Louvain 1979, S. 88 f.

[2] Eine detaillierte Auflistung und Untersuchung der Werke des Makarius bietet NASRALLAH: *op. cit.*, S. 89 ff. Vgl. auch GRAF: *op. cit.*, S. 97 ff. und WALBINER: *op. cit.*, S. 29 ff.

[3] Eine Übersicht über die historischen Arbeiten des Makarius in NASRALLAH: *op. cit.* (Anm. 1), S. 90 ff. Vgl. auch DERS.: *L'Œuvre historique du patriarche d'Antioche Macaire III Zaʿīm*. In: BEO 25 (1972), S. 191-202.

[4] *Asāmī baṭārikat Anṭākiya min Buṭrus ar-rasūl ilā l-ān*. In: Hs. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies B 1227, S. 123-190; eine Übersicht über die verwendeten Quellen gibt Makarius S. 123.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000169

auch einigen Autographen, überliefert und findet sich heute sowohl im Nahen Osten zwischen Bagdad und Kairo verstreut als auch in einigen Bibliotheken Europas wie in St. Petersburg, London, Rom, Leipzig und anderswo.[5]

Makarius genoß die recht dürftige Bildung des orthodoxen Klerus seiner Zeit, die sich im wesentlichen auf das Studium und Kopieren einiger Handschriften, meist liturgischen bzw. erbaulichen Inhalts, beschränkte.[6] Der junge Priester Yuḥannā – so der Taufname des Makarius – genoß jedoch den Vorzug, zum Gefolge des aufgeklärten und gebildeten Metropoliten Meletius Karma (Metropolit von 1612-1634) in Aleppo zu gehören. Karma bemühte sich sehr um eine geistige Wiederbelebung in seiner Diözese und wußte einen Kreis von Schülern um sich zu scharen, von denen später weitere geistige Aktivitäten ausgingen. Der produktivste dieser Schüler sollte Makarius Ibn az-Zaʿīm werden.[7]

Schon seit seiner Jugend interessierte sich Makarius, wie er selbst sagt, für die Lektüre der "heiligen Bücher", worunter er durchaus auch Schriften historischen Inhalts verstand.[8] Sein besonderes Interesse galt der Geschichte des Patriarchats von Antiochia.

1635 wurde Makarius (als Meletius) zum Metropoliten von Aleppo geweiht. Über eine anschließende Visitationsreise durch seinen neuen Amtsbezirk heißt es im *Kitāb an-Naḥla*:

> "Nach dem Dahinscheiden meines Lehrers Karma bereiste ich, der arme Makarius, unsere gesamte Diözese, und ich suchte und forschte nach allem, was es von den heiligen Büchern in ihr gab, wegen meiner großen Liebe dafür."[9]

Auch die ersten umfangreicheren literarischen Aktivitäten des Makarius fallen in die Zeit seines Metropolitats über Aleppo (1635-1647). Makarius ging daran, die Legenden der Heiligen des antiochenischen Patriarchats zusammenzufassen. Verschiedentlich berichtet er, welche Mühen er unternahm, die entsprechenden Informationen zu erlangen. So heißt es in oben erwähntem Vorwort zu einer anderen Sammlung von Heiligenviten[10]:

> "Ich schickte damals nach Damaskus und seinen Gegenden und zu allen Erzpriestern, die

---

[5] Vgl. GRAF: *op. cit.* (Anm. 1), S. 98 ff. und NASRALLAH: *op. cit.* (Anm. 1), S. 90 ff.

[6] Zur Bildung des orthodoxen Klerus im 17. Jh. s. QUSṬANṬĪN AL-BĀŠĀ: *Tārīḫ ṭā'ifat ar-rūm al-malikīya wa-r-ruhbānīya al-muḫallisīya. al-Qism al-awwal.* Ṣaidā 1938, S. 17 ff. u. 30 ff.

[7] Zu Karma, der 1634/35 als Euthymius Patriarch von Antiochia war, s. GRAF: *op. cit.* (Anm. 1), S. 91 ff., NASRALLAH: *op. cit.*(Anm. 1), S. 70 ff. und NĀŪFĪṬŪS IDLIBĪ [NEOPHYTOS EDELBY]: *Asāqifat ar-rūm al-malikīyīn bi-Ḥalab fī l-ʿaṣr al-ḥadīṯ.* Aleppo 1983, S. 31ff.

[8] S. das Vorwort des Makarius zu seinem *Kitāb qiṣaṣ wa-siyar wa-aḫbār baʿḍ ar-rusul wa-š-šuhadā' wa-l-qiddīsāt wa-l-abrār*, veröffentlicht von LEONTIUS KILZĪ. In: al-Masarra 25 (1939), S. 619 ff.; hier S. 620. Eine ähnliche Bemerkung ("denn ich bin ein das Lesen und das Untersuchen der Bücher Liebender seit meiner Jugend") findet sich in Hs. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies B 1227, S. 189.

[9] Hs. Beirut, Bibliothèque Orientale 1343, fol. 28a.

[10] S. Anm. 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000170

> es in unserem Lande gibt, und den Vorstehern der Klöster und zu den Priestern der Dörfer und bewegte sie dazu, nach den Nachrichten der Heiligen zu forschen, die bei ihnen und in ihren Gegenden vorhanden sind und [Nachricht] zu schicken, [um] mich über sie zu unterrichten. Und sie machten es so und schickten eine Abschrift von allem, was es bei ihnen an den Nachrichten der Heiligen und anderem gibt. [...] Und ich fand im wohlbefestigten Ṣaidnāyā ein sehr altes Buch. [...] Auch fand ich im Dorf Qaṭīna, das in der Gegend von Homs ist, ein sehr altes Buch, das geschrieben wurde, als Antiochia in der Hand der Christen war. [...] Wir kopierten es nebst anderen der oben erwähnten Nachrichten. Wir ließen sie alle abschreiben und stifteten sie dem Metropolitat [von Aleppo]."[11]

Makarius regte aber auch andere zur Beschäftigung mit historischen Werken an. So übertrug er Yūsuf al-Muṣauwir, der ebenfalls zum Gefolge des Meletius Karma gehört hatte, in Zusammenarbeit mit seinem Sohn Paul die Übersetzung einer griechischen Weltgeschichte ins Arabische, ein Unterfangen, zu dem Makarius nach eigenen Worten die Zeit fehlte.[12] Auch nach seiner Wahl zum Patriarchen im Jahre 1647 setzte Makarius seine Nachforschungen fort. So schickte er seinen Sohn Paul gar nach Jerusalem, um nach zwei griechischen Manuskripten zu suchen.[13] Am Ende seiner Geschichte der Patriarchen von Antiochia heißt es:

> "Als ich in Damaskus Patriarch geworden war, untersuchte und durchforschte ich die Bücher der patriarchalischen Residenz, um zu sehen, ob es darin Namen und Nachrichten der Patriarchen von Antiochia gibt. [...] Und als ich zu Beginn meines Patriarchats unsere gesamte Diözese bereiste, da verließ ich kein Kloster, keine Kirche und kein Dorf ehe ich [nicht] die Bücher untersucht hatte."[14]

Hier wird nun eine Besonderheit der Quellenlage des christlich-arabischen literarischen Erbes deutlich, die für die Bewertung der historischen Arbeiten des Makarius von nicht geringer Bedeutung ist: Die Handschriften waren sehr verstreut und wurden hauptsächlich in den Klöstern und den Residenzen geistlicher Würdenträger aufbewahrt. Die Handschriftenkataloge einiger Klöster und Metropolitensitze im syrisch-libanesischen Raum verdeutlichen die Ärmlichkeit des vorhandenen Materials.[15] Die

---

[11] Al-Masarra 25 (1939), S. 620; vgl. auch NASRALLAH: *op. cit.* (Anm. 1), S. 99 und GRAF: *op. cit.* (Anm. 1), S. 104.

[12] V. ROSEN: *Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée Asiatique*. St. Petersburg 1881, S. 137. Zur Autorschaft des Werkes und zu einigen widersprüchlichen Angaben des Makarius bezüglich der Übersetzung s. WALBINER: *op. cit.* (Anm. 1), S. 122 f. (Anm. 81).

[13] S. J. NASRALLAH: *Notes et documents pour servir à l'histoire du patriarcat melchite d'Antioche*. Jerusalem 1965, S. 103.

[14] Hs. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies B 1227, S. 189.

[15] Vgl. z.B. folgende in den letzten Jahren erschienene Kataloge: *al-Maḫṭūṭāt al-ʿarabīya fī maktabat Ḥalab li-r-rūm al-urṭuḏuks*. Beirut 1989; *al-Maḫṭūṭāt al-ʿarabīya fī l-adīra al-urṭūḏuksīya al-anṭākīya fī Lubnān. al-Ǧuzʾ al-awwal*. Beirut 1991; *al-Maḫṭūṭāt al-ʿarabīya fī l-adīra al-urṭūḏuksīya al-anṭākīya fī Lubnan. al-Ǧuzʾ aṯ-ṯānī*. Beirut 1994; *al-Maḫṭūṭāt al-ʿarabīya fī abrašīyat Ḥimṣ wa-Ḥamāh wa-l-Lāḏaqīya li-r-rūm al-urṭūḏuks*. Beirut 1994.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000171

Bibliotheken waren klein und beschränkten sich häufig fast ausschließlich auf liturgische Bücher sowie einige Sammlungen von Predigten. Zudem waren die Manuskripte oft in einem mehr als bedauernswerten Zustand.

Somit waren für das gesamte literarische Schaffen des Makarius seine beiden großen Reisen in die "Länder der Christen" (1652 bis 1659 nach Moldawien, der Walachei, der Ukraine und Rußland sowie 1664 bis 1670 nach Georgien und Rußland) von größter Wichtigkeit, fand er doch dort etliche griechische Werke, die in seinem Patriarchat nicht vorhanden waren und ihm ausgiebiges Material auch für seine historischen Abhandlungen boten.[16]

Was veranlaßte nun aber Makarius zu seiner schriftstellerischen Tätigkeit? Neben dem eigenen Interesse an der Geschichte und geistigen Kultur seiner Gemeinschaft und seiner häufig bekundeten Liebe zu den Büchern waren es vor allem zwei Momente, die Makarius zur Schreibfeder greifen ließen. Lassen wir ihn hier aber doch selbst zu Wort kommen. Im Vorwort zu einem seiner Werke heißt es exemplarisch:

> "Und ich machte dies, so daß ich diese Mitteilungen meinen Brüdern, den Christen, zu ihrem Nutzen hinterlasse, damit sie sie lesen und sie hören und besonders, damit sie sie abschreiben, bei ihren Freunden aussäen und sie in unser ganzes Land schaffen. Dafür wird ihnen großer Lohn sein [...] Und auch ist jeder, der sich bemüht und ein neues heiliges Buch schafft, wie einer, der eine neue Kirche baut. Und auch wer ein altes Buch repariert und dessen Beschädigung behebt und Mühe darauf verwendet, der ist wie einer, der eine Kirche repariert. Und wer so handelt, dessen Lohn ist groß im Himmelreich."[17]

Aber es kommt noch ein zweiter Beweggrund für das unermüdliche Schaffen des Patriarchen hinzu. Mitten auf dem "gewaltigen Flusse Wolga" vermerkte Makarius in einem seiner Werke, er habe dies geschrieben, "damit wir nicht untätig (herum)sitzen und damit wir in unserer Fremde unser Land und unsere Herde und die Traurigkeit und die Sorgen vergessen, die uns umgaben".[18]

So boten die langen Aufenthalte in der Ferne Makarius nicht nur die Gelegenheit, neue Quellen zu finden, sondern sie auch gleich in für seine Landsleute verwertbares Wissen umzusetzen. Daß Makarius sich dieser Möglichkeit weiter Reisen durchaus bewußt war, belegt die Tatsache, daß er offenkundig schon mit einer eigenen Reisebibliothek versehen den Weg in die Ferne antrat.

Auf welchen Wegen sich Makarius das Material für seine Abhandlungen beschaffte, wurde damit dargestellt: Er durchforschte selbst alle ihm zugänglichen Bestände an Schrifttum, gab Aufträge für Kopien oder ließ Werke durch Mittelsmänner herbeischaffen. Wie aber ging Makarius nun mit den so gewonnenen Quellen um? Gerade

---

[16] Makarius verfaßte nach eigenen Angaben während seiner ersten Reise fünf und während seiner zweiten Reise zehn Bücher, die z. T. nachgewiesen sind und sich aufgrund erhaltener Kolophone auch örtlich zuordnen lassen. Vgl. WALBINER: *op. cit.* (Anm. 1), S. 29 ff.

[17] Al-Masarra 25 (1939), S. 689 f.; vgl. Anm. 8.

[18] Ms. Ḥimṣ, Griechisch-orthodoxes Metropolitat Nr. 27, fol. 50a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000172

von modernen Autoren, die sich selbst oft genug des Makarius als Quelle bedienten, ohne die betreffenden Belegstellen exakt nachzuweisen, wurde häufig der Vorwurf erhoben, Makarius sei sehr leichtfertig und unkritisch mit seinen Quellen umgegangen, habe Daten und Fakten bedauerlicherweise unerwähnt gelassen, einer "kritischen Sonde" ermangelt usw. usf.[19] Eine nähere Betrachtung der historischen Arbeiten des Makarius und insbesondere seiner Arbeitsweise erlaubt es aber nicht, diese Vorwürfe in ihrer absoluten Bestimmtheit aufrechtzuerhalten. Makarius war stets bemüht, eine – seinen Kenntnissen und Möglichkeiten entsprechende – umfassende und genaue Information über einen Gegenstand zu geben. Dies sei im folgenden an einigen Beispielen verdeutlicht: Durch seinen Lehrer Karma war sein Interesse auf ein Buch namens *al-Ḥāwī al-kabīr* gelenkt worden, das "in unserem ganzen Lande berühmt ist".[20] Dem Karma gefiel dieses Buch so sehr, daß er es selbst kopierte. Allerdings konnte er den Verfassernamen nicht ausfindig machen und schrieb das Werk "einem der Mönche, die auf dem Schwarzen Berge leben", zu. Makarius fand dann später heraus, daß der Autor der Mönch Nikon ist, "der im Kloster des Simeon Stylites lebte, das sich auf dem wunderbaren Berge befindet", und daß Nikon das Buch im Jahre 1071 beendet hatte.[21]

Ein anderes Beispiel verdeutlicht den durchaus kritischen Umgang des Makarius mit historischen Fakten. In seiner Patriarchengeschichte berichtet Makarius unter Berufung auf den byzantinischen Historiker Kedrenos in der Biographie des Patriarchen Petrus III. (11. Jh.), daß die georgische Kirche unter diesem Patriarchen ihre Autokephalie erlangt habe. Makarius fügt dann aber hinzu: "Als wir bei den Georgiern waren, da sahen wir in ihren Büchern, daß diese Sache Theophylaktus aus Edessa, der Patriarch von Antiochia, machte."[22] Dieses neu erworbene Wissen fügte er dann auch

---

[19] Vgl. z. B. GRAF: *op. cit.* (Anm. 1), S. 105, Anm. 1 (die erwähnte Glosse findet sich auf fol. 33a) oder J. NASRALLAH: *Histoire du Mouvement littéraire dans l'Église Melchite du Ve au XXe siècle.* Vol. III, t. 2.: *Domination Mamelūke 1250-1516.* Louvain 1981, S. 52, Anm. 76 (die Angabe entstammt dem Vorwort des Makarius zu seinem *Kitāb an-Naḥla*, s. ḤABĪB AZ-ZAIYĀT: *Ḫazā'in al-kutub fī Dimašq wa-ḍawāḥīhā.* Kairo 1902, S. 150).

[20] So heißt es bei GRAF: *op. cit.* (Anm. 1), S. 96 über das literarische Schaffen des Makarius: "Ohne einen Versuch historischer Kritik unterläuft ihm dabei manches, was den Wert eines Kuriositätenkabinetts nicht übersteigt." NASRALLAH: *op. cit.* (Anm. 1), S. 98, äußert sich ganz ähnlich: " [...] il ne fit aucune œuvre de critique".

[21] Hs. Beirut, Bibliothèque Orientale 1343, fol. 28a/b; vgl. die etwas abweichende Version in Hs. Halle, Deutsche Morgenländische Gesellschaft ar. 126, S. 117 f. Zu Nikon und den Übersetzungen seiner Werke ins Arabische s. J. NASRALLAH: *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle.* Vol. III, t. 1: *(969-1250).* Louvain 1983, S. 110 ff. An anderer Stelle gibt Makarius an, Nikon sei Vorsteher des Klosters von Simeon dem Wundertäter gewesen (Hs. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies B 1227, S. 172; s. WALBINER: *op. cit.* (Anm. 1), S. 252, § 40; s. a. AZ-ZAIYĀT: *op. cit.* (Anm. 19), S. 150. Zur Konfusion in der Literatur über die Wirkungsstätten des Nikon s. NASRALLAH, *op. cit.*, S. 112.

[22] Hs. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies B 1227, S. 178; vgl. WALBINER: *op. cit.* (Anm. 1), S. 255, § 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000173

der Biographie des nämlichen Theophylaktus als Randglosse bei,[23] und auch in späteren Darstellungen zu Georgien führt Makarius dann diese Variante an, die er offenkundig für glaubwürdiger hielt als die Mitteilung des Kedrenos.[24]

Makarius war sich im übrigen des Problems von Widersprüchen und Mängeln in den verschiedenen Quellen sehr wohl bewußt. Davon zeugt eine längere Bemerkung im Londoner Autograph. Makarius belehrt den Leser darüber, daß die meisten Historiker und Annalisten bezüglich der Daten bzw. Orts-, Länder- und Personennamen nicht übereinstimmen, was aber nicht den Verfassern anzulasten sei, die sich nach Möglichkeit um die korrekten Angaben bemüht hätten. Makarius räumt weiter ein, daß sich auch bei ihm Fehler und Nachlässigkeiten finden können. Er bittet den Leser um Nachsicht und fordert ihn gleichzeitig auf, die notwendigen Korrekturen vorzunehmen, ohne jedoch den Sinn zu verfälschen.[25]

Es gilt also immer zu beachten, welche Quellen Makarius bei seinen Studien zur Verfügung standen. Des weiteren darf bei einer heutigen Wertung der Ergebnisse des literarischen Schaffens des Makarius aber auch der Charakter seiner eigenen Werke nicht außer acht gelassen werden: Gerade die Miszellensammlungen, in denen ein Großteil des historischen Materials enthalten ist, sind nichts anderes als Notizbücher, in die Makarius eintrug, was ihm zu einem gegebenen Zeitpunkt als wichtig erschien.[26] So stehen belanglose Bemerkungen neben größeren Abhandlungen, die – zumindest teilweise – von Vorlagen in die Sammlungen übertragen wurden. Wichtig ist aber auch herauszustellen, daß Makarius seine Sammlungen aus Zeitgründen nicht selbst noch einmal einer Überarbeitung unterziehen konnte, auch wenn dies gewiß in dem ein oder anderen Fall geplant war. Zudem waren seine Werke ja auch nicht wie bei den zeitgenössischen abendländischen Autoren zum Druck vorgesehen. Die Angaben zu den von ihm genutzten Quellen sind häufig mangelhaft. Oft fehlt ein Verweis auf die Quelle völlig oder erfolgt vage in der Art: "Dies sagte der Gelehrte N. N. in seinem berühmten Geschichtsbuch" o.ä. Bisweilen sind die Angaben aber auch sehr genau bis hin zur Nennung des Abschnittes eines Werkes, aus dem geschöpft wurde.

Makarius besaß auf bestimmten Gebieten – so z.B. der östlichen Kirchengeschichte – durchaus einen umfassenden Überblick über die Quellen und war sich auch der Problematik des Quellenbefunds bewußt. Im *Kitāb an-Naḥla* gibt er z.B. einen sehr interessanten Überblick über die wichtigsten griechischen, byzantinischen und christlich-arabischen Kirchenhistoriker, deren Schriften Makarius dann auch für seine Darstellungen zur Geschichte der Patriarchen von Antiochia heranzog. Den Nieder-

---

[23] Hs. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies B 1227, S. 158; vgl. WALBINER: *op. cit.* (Anm. 1), S. 248.

[24] Vgl. z.B. Hs. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies B 1227, S. 171 bzw. 192; vgl. WALBINER: *op. cit.* (Anm. 1)., S. 251, § 29 ff. bzw. 146, § 21 ff.

[25] Hs. London, British Museum Add. 9965, fol. 167a.

[26] Vgl. I. J. KRAČKOVSKIJ: *Izbrannije Sočinenija.* Tom 4. Moskau u. Leningrad 1957, S. 687.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000174

gang der christlich-arabischen Historiographie ab dem 12. Jh. beklagt Makarius darin mit folgenden Worten:

> "Denn die Christen waren damals in den meisten Ländern in Bedrängnissen und Widerwärtigkeiten seitens ihrer Herrscher, und so ließen sie ab vom Schreiben der Kirchen- und Patriarchengeschichten. Deshalb sind viele der Patriarchen von Antiochia, die nach [dem Jahre] 1098 der göttlichen Fleischwerdung [Patriarchen] wurden, unseren Blicken verborgen. Und wir schrieben hier [nieder], was wir nach Mühe und Durchforschung vieler Bücher in arabischer, griechischer und fränkischer Sprache gefunden haben, denn über die Geschichte der Patriarchen von Antiochia fanden wir in unserer Sprache keine zusammenhängende Auflistung. Das meiste davon entnahmen wir aus den griechischen und fränkischen Büchern."[27]

Wenn Makarius nun auch in seinen Arbeitsmethoden nichts generell Neues einführte – was ihm angesichts der eigenen ungenügenden wissenschaftlichen Bildung und vor allem aufgrund des dürftigen Quellenmaterials ja auch gar nicht möglich gewesen wäre – so zeichnete er sich doch durch ein großes Bemühen um Exaktheit und Faktentreue aus. Er versuchte, alle ihm erreichbaren Quellen heranzuziehen, und scheute sich auch nicht, in Zweifelsfällen – insbesondere bei Übersetzungen – "die darum Wissenden zu fragen".

Bliebe nun noch die Frage zu beantworten, welchen Wert die historischen Arbeiten des Makarius haben. Am ehesten kann hier sicherlich eine Antwort gefunden werden, wenn man Makarius mit seinen europäischen Zeitgenossen vergleicht, die auf ähnlichen Gebieten arbeiteten wie er. Für die Patriarchengeschichte des Makarius, sein zweifelsohne wichtigstes historisches Werk, bietet sich ein Vergleich mit der Darstellung des antiochenischen Patriarchats in *Oriens christianus* an, jenem monumentalen, 1740 posthum in Paris erschienenen Werk des Dominikaners Michel Le Quien.[28]

Natürlich ist Le Quien durch seine Bildung, vor allem aber seinen ungleich besseren Quellenzugang Makarius in der Kenntnis der frühen griechischen Kirchenhistoriker, von Konzilsakten und kirchlichen Dokumenten, insbesondere aber der jüngeren abendländischen Autoren weit überlegen, was sich dann vor allem in der Schilderung der Zeit bis zum 12. Jh. niederschlägt. Allerdings weiß auch Makarius über diese Phase Einzelheiten zu berichten, die Le Quien unbekannt waren. Über die Zeit ab dem 14. Jh. besitzt dann Makarius häufig die besseren Detailkenntnisse. Dies sei kurz an einem Beispiel verdeutlicht.

Über den Patriarchen Michael II., von dem Le Quien lediglich zu berichten weiß, daß dieser um das Jahr 1401 Patriarch von Antiochia war,[29] schreibt Makarius

---

[27] Hs. Beirut, Bibliothèque Orientale 1343, fol. 18a.

[28] Zu Le Quien und seinem Werk s. J. M. FIEY: *Pour un Oriens Christianus Novus*. Beirut 1993 (BTS. 49.), S. 9 f.

[29] M. Le Quien: *Oriens Christianus*. Tomus Secundus. Paris 1740, col. 768.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000175

folgendes:

> "Und 16 Tage nach dem Tode des erwähnten Nilus wurde Michael, der Sohn Michaels des Metropoliten von Bosra, ich meine [damit] Ḥaurān, Patriarch über Antiochia, am siebten Tage des Monats Februar, am Sonntag des verlorenen Sohnes im Jahre 6903 der Welt [1394 A.D.]. Dies war sechs Jahre weniger einen Monat nach dem Tod seines Vaters Michael, des Metropoliten von Bosra, und 21½ Jahre nach dem Tod seines Onkels väterlicherseits, des oben erwähnten Patriarchen Michael des Ersten. Und dieser Patriarch [d.h. Michael II.] ist der Schreiber dieser Nachrichten mit eigener Hand, und sie sind vorhanden im Patriarchat von Damaskus. Und in seinen Tagen kam Tamerlan nach Damaskus, und er erwähnte, daß seine Meßgewänder, das Kirchengerät und sein Vermögen geraubt wurden. Und deshalb flüchtete er im Jahre 803 der Hidschra [Aug. 1400 bis Aug. 1401 A.D.] nach Zypern. Dies schrieb er am 9. August des Jahres 6912 der Welt [1403 A.D.]. Wir übertrugen diese Daten aus einer alten Kopie von seiner Hand, wie wir dies erwähnten. Sie wurde später in einer anderen Schrift (weiter)geschrieben, die von ihm erwähnt, daß er am 8. April starb [{1404}]. Er blieb im Patriarchat neun Jahre. Ich fand am Ende einer alten Sammlung von Schriftstücken im wohlbefestigten Muḥardah eine Stiftungsurkunde in der Schrift dieses Verstorbenen, des Patriarchen Michael, deren Datum der erste Dezember des Jahres 6905 der Welt [1397 A.D.] ist. Und dieser ist Michael der Zweite."[30]

Diese Stelle ist nun nicht nur aufschlußreich, weil sie Daten und Details zum Leben des Patriarchen Michael bietet , sondern weil abermals die akribische Spurensuche des Makarius und sein Bemühen um eine genaue Information seiner Leser deutlich werden. Und daß dieses Bemühen nicht völlig vergeblich war, belegt allein die Tatsache, daß sich JOSEPH NASRALLAH trotz seiner generellen Kritik am historischen Werk des Makarius in seinen beiden Chronologien der Patriarchen von Antiochia[31] im wesentlichen auf die Angaben des Makarius stützt, die für den Zeitraum von 1250 bis 1634 häufig die wichtigste und nicht selten gar die einzige Quelle für den Kirchenhistoriker auf diesem Gebiet bilden.

Nun galt das historische Interesse des Makarius nicht nur den griechisch-orthodoxen Christen seines Sprengels, sondern auch den anderen alten Patriarchaten Konstantinopel, Jerusalem und Alexandria sowie den Glaubensbrüdern in Rußland, in Georgien und auf dem Balkan. Auch aus der Beschäftigung mit der Geschichte dieser nichtarabischen Christen sind einige sehr interessante und für die Geschichtsschreibung dieser Völker z. T. sehr wichtige Arbeiten hervorgegangen,[32] von denen einige noch immer

---

[30] Hs. St. Petersburg, Institute for Oriental Studies B 1227, S. 181 f.

[31] J. NASRALLAH: *Chronologie des Patriarches Melchites d'Antioche de 1250 à 1500*. Jerusalem 1968 und DERS.: *Chronologie des Patriarches Melchites d'Antioche de 1500 à 1634*. [Jerusalem 1959].

[32] Als Beispiele sei auf die Mitteilungen des Makarius über Georgien (s. WALBINER: *op. cit.* [Anm. 1]) sowie auf seine unlängst edierte Geschichte der Walachei verwiesen (I. FEODOROF: *La Chronique de Valachie [1292-1664] – Texte arabe du Patriarche Macaire Za'īm. – Introduction, édition du texte arabe et traduction française*. In: MUSJ 52 [1991-1992]. Beirut 1995, S. 1-71).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000176

einer Bearbeitung harren.

Eine genauere Betrachtung der historischen Arbeiten des Makarius und seiner Arbeitsweise macht also deutlich, daß die pauschalen Vorwürfe von GEORG GRAF, JOSEPH NASRALLAH und anderen, die Makarius jegliche Kritikfähigkeit ab- und seinem historischen Werk damit nur einen begrenzten Wert zusprechen, unhaltbar sind. Vielmehr erscheint jenes positive Urteil als vollauf gerechtfertigt, das der berühmte russische Orientalist IGNATIJ JULIANOWITSCH KRATSCHKOWSKI über Makarius und dessen Sohn Paul fällte, der in ihnen "rege Menschen [...] mit einem vitalen Interesse an der literarischen Aufklärung derer, die Arabisch lesen konnten", sah, "wofür sie die dankbare Erinnerung ihrer Landsleute verdienen",[33] und – möchte ich abschließend hinzufügen – ein stärkeres Interesse der orientalistischen Gelehrtenwelt.

[33] KRAČKOVSKIJ: *op. cit.* (Anm. 26), S. 704 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000177

Fachgruppe Arabistik

Leitung: DIETER BELLMANN (Leipzig)

Folgende Vorträge wurden in der Fachgruppe gehalten:

ARNE A. AMBROS (Wien): Arabisch kontra Nabatäisch. Überlegungen zur Prähistorie des Prestige der ʿArabīya.

HACHEM EL-AYOUBI (Erlangen): Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen, 100 Jahre nach Reckendorf.

STEFAN WENINGER (München): Die Nominalform *ʾufʿūlatun* in der arabischen Wortbildung.

ZAFER YOUSSEF (Erlangen): Über arabische Nominalformen, die nicht bei Sībawaih Erwähnung finden.

OTTO JASTROW (Erlangen): Zur Position des Uzbekistan-Arabischen.

WERNER ARNOLD (Heidelberg): Die arabischen Dialekte der Stadt Antakya.

INGELORE GOLDMANN (Leipzig): Der Einsatz von Medien in der Arabischausbildung – Begegnung mit Sprache und Sprechern der anderen Kultur.

SABINE WITTIG (Berlin): Ausdrucksmittel für Sprechereinstellungen beim Maṣdar.

GERHARD WEDEL (Berlin): Neue Tendenzen in der EDV für die Arabistik.

MICHAEL LANGER (Leipzig): Zur Konditionalrelation: hypothetische, potentielle und irreale Konditionalsätze im Modernen Hocharabisch?

KATHRIN MÜLLER (München): "Da war ihm, als müsse er fliegen vor Freuden". Über einen bildhaften Ausdruck in 1001 Nacht und verwandten Texten.

RENATE WÜRSCH (Basel): Eine Wundergeschichte über die Entstehung der Maus.

OLGA FROLOVA (St. Petersburg): Ausdrucksvolle Besonderheiten des poetischen Vokabulars der arabischen Gesangslyrik.

DAGMAR GLASS (Leipzig): Der Missionar Cornelius van Dyck (1818-1895) als Lehrbuchautor und Förderer des arabischen Wissenschaftsjournalismus.

KRISTINA STOCK (Leipzig): Emotionalisierung und Manipulierung in Reden arabischer Staatsmänner.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000179

LADISLAV DROZDÍK (Bratislava): The Impact of Arabic Script on the Formation of Prestigious Oral Arabic.

WOLFHART HEINRICHS (Harvard): Klassisch-arabische Theorien dichterischer Rede.

PETER BACHMANN (Göttingen): Divergenzen – Konvergenzen: Zu einigen Versen al-Mutanabbīs und Ibn al-ʿArabīs.

WILLEM STOETZER (Leiden): Salah Jahin und seine ägyptisch-arabischen Vierzeiler.

HAMID JASSIM AL-KHAQANI (Halle): Die mythische Welt des irakischen Erzählers Muḥammad Ḫuḍayyir.

DIETER BELLMANN (Leipzig): "Unsere Kunst und ihre Kunst" – der irakische Dichter Aḥmad aṣ-Ṣāfī an-Naǧafī (1897-1977) und das "Fremde".

REGINA KARACHOULI (Leipzig): *Al-Masraḥ al-ʿarabī* – Theaterkunst zwischen "Eigenem" und "Fremdem".

LALE BEHZADI (Göttingen): Die *qiṣṣa-qaṣīda*. Jüngste Entwicklungen in der ägyptischen Kurzprosa – dargestellt am Beispiel des Schriftstellers Nāṣir al-Ḥalawānī.

SEBASTIAN GÜNTHER (Halle): Zwei verlorengegangene Geschichtsbücher. Schiitische Quellen aṭ-Ṭabarīs und Abū l-Farağs.

FRANZ-CHRISTOPH MUTH (Frankfurt a.M.): "Entsetzte" Kalifen.

BETTINA MÜNZEL (Stuttgart): Rebellion gegen die spanischen Umayyaden. Erklärungen in der Historiographie.

RALF ELGER (Bamberg): Selbstdarstellung in arabischen Reiseberichten des 17. und 18. Jh.s.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000180

Arabisch kontra Nabatäisch
Überlegungen zur Prähistorie des Prestige der ʿArabīya

Von ARNE A. AMBROS, Wien

Wer das vorislamische Arabien und die Stiftung der islamischen Religion studiert, muß sich notgedrungen und *faute de mieux* zunächst stets an dem Gerüst von Fakten und Begriffen orientieren, das die einheimische Tradition zur Verfügung stellt. Danach mag dann der eine oder andere – man denkt an Namen wie KARL VOLLERS, D. S. MARGOLIOUTH oder JOHN WANSBROUGH – einen radikalen Bildersturm versuchen, was wissenschaftsgeschichtlich aber doch bloß eine mehr oder weniger stimulierende Eskapade bleibt. Der Mainstream der Forschung, wo dauerhafter Fortschritt erzielt wird, geht anders vor: Hier gilt die traditionelle Sicht der Dinge als eine allererste Näherung, die es nun immer mehr zu verfeinern gilt: durch Erschließung weiterer Quellen und deren methodologisch immer präzisere Auswertung, durch Einbringung von bewährten Begriffsbildungen und Argumenten aus anderen Fachgebieten wie Allgemeiner Sprach- und Literaturwissenschaft, Psychologie, Soziologie, Ökonomie usw., ja auch durch das, was man gemeinhin den "Hausverstand" zu nennen pflegt. Denn in den Geisteswissenschaften gibt es keine "Totalumstürze", wie sie etwa in der Physik zu Beginn dieses Jahrhunderts die Relativitäts- und die Quantentheorie mit sich gebracht haben.

Einer vorsichtig abwägenden Grundhaltung, die die Vorgaben der Tradition nie einfach vom Tisch kehrt, fühlt sich auch der Autor verpflichtet. Dessen durchaus eingedenk und demgemäß mit aller Vorsicht sollen hier nun zwei Sachverhalte betrachtet werden, die im einzelnen keineswegs unbekannt sind, die aber, wenn man sie eben zusammenhält, ein Maß an Inkonsistenz und Widersprüchlichkeit aufweisen, welches u. E. in dieser Weise noch nicht aufgezeigt wurde und das nach Erklärung ruft.

Die beiden Sachverhalte, deren Kompatibilität in Frage gestellt werden soll, sind:

Erstens: Die Tradition zeichnet die vorislamischen Araber als so etwas wie ein Volk von Poeten, wo praktisch ein jeder, vom edelsten Sayyid bis zum ausgestoßenen Banditen, so nicht schon selbst ein Dichter, zumindest ein Connaisseur und Aficionado der Poesie gewesen wäre. Vehikel dieser Poesie, die quasi als Nationalsport betrieben worden wäre, war dabei eine höchstentwickelte und verfeinerte, nahezu unermeßlich reiche Hochsprache, die ʿArabīya, dialektal zwar nicht ganz einheitlich, aber doch überall auf gleichem Niveau bekannt und verfügbar. Durch die Offenbarung des Koran hätte dann diese Sprache gewissermaßen die letzten Weihen empfangen, um sodann, jedem zeitlichen Wandel entrückt, als die alleinige Kult- und die dominierende Hochsprache der Welt des Islam zu fungieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000181

Wenn dem in der Tat so war, dann wäre nur schwer vorstellbar, daß diese vorislamischen Araber sich des Besitzes einer so edlen Sprache nicht voll bewußt gewesen wären, diese also nicht geschätzt, bewundert, hochgeachtet hätten, die Sprache also bei ihren Sprechern nicht (wie die Sprachsoziologie heute sagt) ein hohes Prestige genossen hätte, vergleichbar etwa dem des Griechischen bei den Griechen seit dem Zeitalter des Hellenismus oder dem des Französischen bei den Franzosen des 18. und 19. Jh.s.

Soweit das eine. *Zweitens* aber: Die schriftliche Dokumentation dieser Sprache vor dem Islam ist überaus dürftig.

Bevor wir hier fortfahren, muß freilich zunächst noch definiert werden, was denn in vorislamischer Zeit unter "Arabisch" eigentlich genau verstanden werden soll. Von der Arabischen Halbinsel sind aus jener Epoche ja zahlreiche wohl nahe verwandte, aber doch distinkte Idiome (ganz abgesehen vom Altsüdarabischen in seinen unterschiedlichen dialektalen Ausprägungen wie Sabäisch, Minäisch oder Qatabānisch auch, was – wie Ṯamūdisch, Ṣafā'itisch oder Liḥyānitisch – unter "Protoarabisch", "Frühnordarabisch" o. a. subsumiert wird) epigraphisch dokumentiert. Uns erscheint es am einfachsten und zweckmäßigsten, in Anlehnung an A. F. L. BEESTON[1] die Präsenz eines Determinativartikels mit *l* (mit oder ohne vorausgehendes *hamza*) – zum Unterschied von Präfigierung von *h* bzw. *hn* oder noch anderen Möglichkeiten – als die *differentia specifica* anzusehen. Im folgenden soll also für die vorislamische Zeit unter "Arabisch" in engem Sinne jenes südsemitische Idiom, das den *l*-Artikel verwendet, verstanden werden; dieses hat als Ausgangsbasis nicht nur der klassischen Sprache, sondern auch aller modernarabischen Dialekte (bestimmte Sonderformen in Südarabien ausgeklammert) fungiert.

Nun kann selbstredend – Beispiele sind Legion – eine Sprache das Medium einer hoch- und reichentwickelten (oralen) Literatur sein und sich als solches hohen Ansehens erfreuen, dabei aber jeder Schriftlichkeit entbehren. Darin allein wäre gewiß noch kein Widerspruch zu erblicken. Sonderbar wird es aber im gegenständlichen Falle des vorislamischen Arabien, das wir – und zwar auch in den Regionen, in denen die ʿArabīya vital im Einsatz gestanden sein müßte – geradezu übersät finden mit epigraphischen Denkmälern, wobei jedoch das Arabische (in dem von uns eben definierten Sinne) nur ganz sporadisch begegnet.

Dabei hat dieses Arabische mit *l*-Artikel eine sicher dokumentierte Zeittiefe von gut einem halben Jahrtausend vor dem Islam, setzt es ja für uns ein mit der (erst 1979 entdeckten und 1986 publizierten) Inschrift von ʿEn-ʿAvdat[2], die um 100 n. Chr. entstanden sein muß (enthält *ʾlmwt* "der Tod"; ob das folgende *w* – etwa als Nominativindikator – hinzugehört, ist ungewiß). Aber alle diese Dokumente (nach

---

[1] A. F. L. BEESTON: *Languages of Pre-Islamic Arabia*. Arabica 28 (1981), S. 178-186; dort findet sich S. 185 die "tentative suggestion" zu unterscheiden "... (b) ancient north-east (?) Arabian, with article (ʾ)l ...", also in der Region, die das Kernland der ʿArabīya gebildet hat.

[2] Zuletzt bearbeitet in: MANFRED KROPP: *A Puzzle of Old Arabic Tenses and Syntax: The Inscription of ʿEn ʿAvdat*. Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 24 (1994), S. 165-174.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000182

ʿEn-ʿAvdat insbesondere die Raqōš-Inschrift[3] von al-Ḥiğr aus dem Jahre 267 [enthält *fy ʾlḥgrw* "in al-Ḥiğr"], die berühmte Nemara-Inschrift[4] von 328 [enthält mehrfach den *l*-Artikel, z.B. in *mlk ʾl ʿrb* "König der Araber"], die undatierte, aber wohl dem zweiten Viertel des Jahrtausends angehörende Grabinschrift des ʿIğl ibn Hafʿam aus Qaryat al-Faʾw[5] [enthält z.B. *wlʾrḍ* "und die Erde"] und schließlich die wenigen bereits in arabischer Schrift abgefaßten Inschriften aus dem Syrien des 6. Jh.s) füllen, wenn man sie in Transkription zusammenschreibt, kaum mehr als eine normale Druckseite. Welch ein Kontrast zu den Tausenden und Abertausenden anderen Inschriften und Graffiti, mit denen seit vorislamischer Zeit die Felswände Arabiens bedeckt sind!

Bei dieser Gelegenheit darf an eine bekannte Tatsache erinnert werden. Die gerade angesprochenen Felswände haben in vorislamischer Zeit so etwas wie das Schlachtfeld zweier konkurrierender Schriftkreise abgegeben: zum einen des südarabischen, der den gesamten Süden dominiert, aber auch weit in den Norden (als Ṣafāʾitisch bis nach Syrien) hinaufreicht, und zum anderen des aramäischen, der als die nabatäische Schrift von Nordwesten her vordringt. Diese nabatäische Schrift sollte dann ja schließlich triumphieren, denn was seit dem 6. Jh. als "Arabische Schrift" entgegentritt, ist nichts anderes als eine ziemlich geradlinige Fortentwicklung der spätnabatäischen Kursive.[6]

Man wird es äußerst bemerkenswert finden, daß diese nabatäische Schrift, die ja ursprünglich für den aramäischen Konsonantenbestand geschaffen wurde und sich für das Arabische nur sehr unvollkommen eignet (für nicht weniger als sechs – *ḫ, ṯ, ḏ, ḍ, ẓ, ġ* – , also fast ein Viertel der 28 arabischen Konsonanten, standen zunächst keine Buchstaben zur Verfügung!), die südarabische Schrift völlig verdrängen konnte, welche diesen arabischen Konsonantenbestand getreu und adäquat wiederzugeben gestattet, trotz all der Probleme, die dies für das Funktionieren der Schrift bis in die Gegenwart hinein mit sich bringen mußte. In dieser Verdrängung – quasi gegen die besten Interessen der Sprache und ihrer Träger – wird man ein besonders augenfälliges Beispiel dafür sehen, daß in Sprache und Schrift extralinguistische Momente des kulturellen Prestiges zumindest ebensoviel zählen wie Funktionalität und Nützlichkeit.

Die Nabatäer waren bekanntlich Araber,[7] und ihre Sprache muß Arabisch in unserem engen Sinne gewesen sein, denn z. B. ihr Gottesname Šayʿ al-Qawm bietet den *l*-Artikel. Daß sie dann während der rund 500 Jahre ihrer Schriftlichkeit (die jüngste datierte nabatäische Inschrift ist ja von 356) praktisch ausschließlich in einem aramäi-

---

[3] Zuletzt bearbeitet in: J. F. HEALEY and G. REX SMITH: *Jaussen-Savignac 17 – The Earliest Dated Arabic Document (A. D. 267)*. Atlal 12/3 (1989), S. 77-84 + pl. 46.

[4] Zuletzt bearbeitet in: MANFRED KROPP: *Grande re degli Arabi e vassallo di nessuno: Marʾ al-Qays ibn ʿAmr e l'iscrizione ad en-Nemara*. Quaderni di Studi Arabi 9 (1991), S. 3-28.

[5] Zuletzt bearbeitet in: MANFRED KROPP: *Pioggia di sangue o pioggia incessante nell' Arabia antica? Una iscrizione proto-araba ritrovata a Qaryat al-Fāw*. Quaderni di Studi Arabi 8 (1990), S. 13-24.

[6] Zur früher umstrittenen Ableitung der arabischen aus der nabatäischen Schrift vgl. zuletzt ausführlich: JOHN F. HEALEY: *The Nabataean Contribution to the Development of the Arabic Script*. Aram 2/1&2 (1990), S. 93-98 und DERS.: *Nabataean to Arabic: Calligraphy and script development among the pre-Islamic Arabs*. Manuscripts of the Middle East 5 (1990-91), S. 41-52.

[7] Vgl. dazu zuletzt: JOHN F. HEALEY: *Were the Nabataeans Arabs?* Aram 1/1 (1989), S. 38-44.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000183

schen Dialekt schrieben, ist sonderbar, selbst wenn man ihre vergleichsweise periphere Position im Nordwesten der Halbinsel in Rechnung stellt.

Hier stellt sich uns nun drängend die Frage: Wenn *überhaupt* Arabisch geschrieben wurde (wie ja in den Inschriften von ʿEn-ʿAvdat oder Nemara), warum dann *nicht mehr*?? Warum ist das nördliche und westliche wie auch das zentrale Arabien übersät mit Graffiti (des sogenannten Ṯamūdischen), die praktisch alle, so sie überhaupt Artikel exemplifizieren, den *h*-Artikel bieten? Wieso findet sich sogar in Ostarabien, der Tradition nach ja die Hochburg der ʿArabīya, in den sog. ḥasāʾitischen Inschriften kein Arabisch in unserem Sinne?

Zur Begründung dafür, daß das vorislamische Arabisch so überaus spärlich dokumentiert ist, könnte natürlich zunächst dreierlei ins Treffen geführt werden: einmal, daß vieles in dem archäologisch ja noch keineswegs ausreichend explorierten Arabien bis heute der Entdeckung harrt; zum anderen, daß vieles auf unbeständigem Beschreibstoff (wie Pergament oder Papyrus) festgehalten wurde und dadurch zugrunde ging; endlich, daß manches epigraphische Zeugnis wohl eng mit der vorislamischen Religion verbunden war und nach dem Triumph des Islam (so insbesondere im Ridda-Krieg von 633) vorsätzlich und systematisch zerstört wurde. Das mag schon alles zutreffen, aber es ist nicht gut vorstellbar, daß das quantitative Verhältnis von arabischem zu nicht-arabischem Material dadurch wesentlich verschoben werden könnte, denn auch Nicht-Arabisches ist ja sicherlich noch unentdeckt, zugrunde gegangen bzw. zerstört worden.

Vor dem Hintergrund dieser Sachverhalte sei nun, mit aller gebührenden Vorsicht, die Arbeitshypothese formuliert, daß das Arabische eben nicht ein ausreichendes kulturelles Prestige genoß, welches es würdig erscheinen ließ, auf Dauer festgehalten zu werden. Die Prestigesprachen waren vielmehr Aramäisch-Nabatäisch, Ṯamūdisch (mit den ihm nahe verwandten anderen "frühnordarabischen" Idiomen), Altsüdarabisch (insbesondere als Minäisch) sowie vielleicht in bestimmten Fällen auch Griechisch und Pahlevi.

Dies würde aber involvieren, daß von der Vorstellung, die ʿArabīya bzw. ihre unmittelbare Vorläuferin in vorislamischer Zeit habe ein zentrales, im kollektiven Bewußtsein dominierendes Kulturgut gebildet, nicht unwesentliche Abstriche zu machen wären. Und dem wiederum würde entsprechen, daß die vorislamische Poesie vielleicht doch nicht den kulturellen Stellenwert innehatte, den spätere Zeit ihr zugeschrieben hat.

Eine Hypothese, die nicht exakt quantifizierbare Phänomene wie das Prestige einer Sprache betrifft, läßt sich auch nicht exakt beweisen. Es können nur Umstände beigebracht werden, die das Hypothetisierte mehr oder weniger plausibel erscheinen lassen. In unserem Falle sind wir mit einer besonders prekären Quellenlage konfrontiert. Direkte Zeugnisse, wie die Araber vor dem Islam über ihre Sprache dachten, besitzen wir nicht. Insbesondere findet sich – jedenfalls soweit wir abzusehen vermögen (pertinente Hinweise wären höchstwillkommen!) – im Corpus der Ǧāhilīya-Poesie keine positive, admirative Äußerung über das Arabische (allerdings auch nicht über andere Sprachen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000184

Wovon wir uns jedoch einige Hinweise erhoffen dürfen, ist der Korantext, der ja auch sonst nicht selten direkte oder indirekte Rückschlüsse auf vorislamische Verhältnisse (zumindest in Westarabien) ermöglicht. Überprüfen wir also, was dieser Text zu den Arabern und ihrer Sprache zu sagen hat.

Im Koran erscheint die Wurzel ʿ-*r*-*b* (abgesehen von den paradiesischen ʿ*urub*-Frauen in 56/37, die hier fernbleiben können) nur in den beiden Lexemen *al-aʿrāb* (10 Okkurrenzen) und ʿ*arabī* (11 Okkurrenzen).[8] Was *al-aʿrāb* anbelangt, so sind damit bekanntlich nicht die Araber schlechthin (die im Koran nirgendwo genannt werden), sondern die in der gegebenen aktuellen Situation eine Rolle spielenden Beduinenstämme gemeint, und über diese hat der Text so gut wie ausschließlich Negatives und Abfälliges zu sagen.

Im einzelnen lassen sich die Aussagen über *al-aʿrāb* (alle in medinensischen Suren) wie folgt paraphrasieren: 9/90 : bringen Entschuldigungen vor, wollen Dispense erhalten; 9/97-99 (drei Okkurrenzen) : ungläubig, heuchlerisch, ignorant ... wollen nicht materiell kontribuieren ... manche freilich auch gläubig und zum Spenden bereit; 9/101 : unter ihnen gibt es Heuchler; 9/120 : sollen bei Unternehmungen nicht abseits stehen; 33/20 : bilden Zuflucht für Kampfunwillige; 48/11 : heuchlerisch, bringen unaufrichtige Entschuldigungen vor; 48/16 : werden aufgefordert zu kämpfen und sollen nicht wie zuvor abseits stehen; 49/14 : sind unaufrichtig, nur Lippenbekenner. Natürlich dürfen diese Aussagen, die ja direkten Bezug auf bestimmte politische Vorgänge bzw. Haltungen bestimmter Einzelgruppen während der Offenbarungszeit nehmen, nicht generalisiert werden. Dennoch ist als bemerkenswert festzuhalten, daß die in etymologisch-derivativem Sinne der ʿArabīya zugeordneten Personen so gut wie nur mit negativer Konnotation erwähnt werden.

Das Lexem ʿ*arabī* erscheint im Koran stets indeterminiert als Attribut zu *lisān* (16/103, 26/195, 46/12; an den beiden ersteren Stellen gefolgt vom weiteren Attribut *mubīn*), *qurʾān* (12/2, 20/113, 39/28 [hier noch gefolgt von *ġayr ḏī ʿiwağ*], 41/3, 42/7, 43/3) und *ḥukm* (13/37) sowie einmal als Prädikat in einer nicht ganz eindeutigen[9] Passage (41/44: *aʿğamī wa-ʿarabī*). Jedenfalls dient ʿ*arabī* ausschließlich zur Charakterisierung von sprachlichen Phänomenen, bedeutet also "arabischsprachig". Die Konnotation an den betreffenden Stellen ist durchweg die von Klarheit, Eindeutigkeit, Unmißverständlichkeit (im Gegensatz zu Ambiguität oder Obskurität).

Aber – und dieser Aspekt erscheint uns von besonderer Bedeutung – klar und unschwer verständlich zu sein, ist nicht unbedingt gerade etwas, das besonders ehrfurchtgebietend oder faszinierend wirkt. Deshalb sei hier zur Diskussion gestellt, daß der berühmte und oft zitierte Ausdruck *lisān ʿarabī mubīn* "klarverständliche arabische

---

[8] Eine sehr ausführliche Sichtung der gesamten arabischen Lexik zur Wurzel ʿ-*r*-*b* (insbesondere in der Nationallexikographie, aber auch aus anderen Quellen) bietet neuerdings ELIE KALLAS: *Arabes ou arabophones?* OM n. s. 11 [72] (1992), S. 203-228.

[9] Dazu sowie auch zur Phrase *lisān ʿarabī mubīn* hat sich zuletzt WOLFDIETRICH FISCHER geäußert in einem (u. W. noch unpublizierten) Vortrag "Lisān ʿarabī mubīn", gehalten in Erlangen am 30. Juni 1995.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000185

Sprache" (vgl. oben) mit jenem emotionalen Werte besetzt aufzufassen ist, wie er z. B. in unserem "auf gut Deutsch" oder im englischen "in plain English" vorliegt, daß also auf funktionale bzw. kommunikative Meriten einer nach allgemeiner Einschätzung eher prestigearmen Sprache gepocht wird, die – wenn eine solche Anthropomorphisierung gestattet ist – unverzagt und ohne falsche Scham oder Minderwertigkeitskomplex auftreten solle. Dem ließe sich gut an die Seite stellen ein Ausdruck wie *yassarnāhu bi-lisānika* (19/97, 44/58), der deklariert, daß arabischsprachige Formulierung den Text einfach, leicht, bequem macht – was aber wiederum schwerlich als Reflex einer besonderen Ehrfurcht oder eines dominierenden Prestige aufzufassen sein wird.

Demgemäß sei hier auch vorgeschlagen, die bekannte Stelle *wa-law nazzalnāhu ʿalā baʿḍi l-aʿǧamīna / fa-qaraʾahū ʿalayhim mā kānū bihī muʾminīna* (26/198f.) so aufzufassen, daß zu paraphrasieren ist: "Selbst dann, wenn Wir den Koran in einer anderen Sprache geoffenbart hätten, hätten die verstockten Ungläubigen nicht daran geglaubt." Dies impliziert jedoch, daß jene andere Sprache eher Glauben bewirkt hätte.

Der Koran enthält nicht nur den (soweit uns absehbar) ältesten Beleg für die Sprachbezeichnung *lisān ʿarabī*, er erscheint auch im Bereiche von Sprache und Sprachlichkeit von einem mutigen Selbstbewußtsein zu zeugen, das gegen etablierte Werte antritt. Demgemäß wäre auch anzunehmen, daß das koranische Antonym zu *ʿarabī*, das viermal okkurrierende Lexem *aʿǧamī*, ausgesprochen pejorativ-derogatorischen Affektgehalt besitzt, wie er der Grundbedeutung der involvierten Wurzel ("herumkauen") ja entsprechen müßte.

Daß das siebente Jahrhundert, an dessen Ende das arabische Weltreich und Arabisch als eine der großen Weltsprachen voll etabliert sind, eine Steigerung in dem (wie man heute wohl sagt) kollektiven Selbstwertgefühl der Araber mit sich gebracht hat, ist zwar bloß spekulativ, aber doch kaum implausibel. Dies läßt sich sicherlich vom Auftritt des Islam und von der Verkündigung des Koran mit ihren Ansprüchen auf religiöse Weltgeltung nicht trennen. Was allerdings hier Ursache, was Wirkung war, das muß dahingestellt bleiben.

Wenn dem in der Tat so gewesen sein sollte, dann ist zu fragen, ob in der traditionell behaupteten kulturellen Omnipräsenz und Dominanz der Dichtung und ihres Mediums, der ʿArabīya, nicht ein späteres Konstrukt, nämlich eine Rückprojektion aus islamischer Zeit zu erblicken ist.

Um auf die einleitenden Worte zurückzukommen: Die hier zusammengestellten Sachverhalte scheinen uns eine Interpretation zuzulassen, die sich von der traditionellen Sicht der Dinge nicht unwesentlich unterscheidet. Eine stringente Theorie ist dies natürlich nicht und könnte auch nie als solche intendiert werden. Was hier vorgeschlagen wird, ist letztlich nicht mehr, als unsere Quellen neu durchzumustern mit einem Auge auf der Möglichkeit (wohlgemerkt: bloß der *Möglichkeit*), daß in der arabischen Welt die Wasserscheide des siebenten Jahrhunderts auch eine Wasserscheide in der Reflexion auf die Sprache bedeutet hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000186

Zur Position des Uzbekistan-Arabischen

Von OTTO JASTROW, Erlangen

Anfang der 30er Jahre unseres Jahrhunderts entdeckten sowjetische Wissenschaftler in der Umgebung von Buchara in Uzbekistan eine Anzahl von arabischen Dialekten, die schon bald Gegenstand intensiver Feldforschung wurden. Man hatte alsbald erkannt, daß die Bedeutung dieser Sprachinseln weit über die schlichte Tatsache hinausging, daß sie das einzige Vorkommen von Arabisch auf dem Territorium der Sowjetunion darstellten. In den Worten von G. TSERETELI:

> "The discovery in Central Asia of Arabic dialects formerly unknown may be considered an important event in Arabic dialectology and in Semitic comparative-historical linguistics. Henceforth no review of Arabic dialects will be able to do without referring to these Arabic dialects in Central Asia."[1]

Zur Begründung weist der Autor darauf hin, daß sich diese Dialekte viele Jahrhunderte lang ohne jeden Kontakt zum Hocharabischen oder zu anderen arabischen Dialekten entwickelten, zugleich jedoch dem starken Einfluß zweier benachbarter Sprachen, nämlich des iranischen Tadschikisch und des türkischen Uzbekisch, unterlagen. Aus diesem Grunde habe das Uzbekistan-Arabische zum einen vieles Altertümliche bewahrt, zum andern jedoch unter dem Einfluß der beiden Kontaktsprachen einen innerhalb der neuarabischen Dialekte sehr ungewöhnlichen Typ ausgebildet. Während TSERETELI somit zwei wichtige Motive für die Beschäftigung mit dem Uzbekistan-Arabischen anführt, eine typologische und eine sprachgeschichtlich-dialektologische Fragestellung, überwiegt in der späteren, insgesamt nicht sehr ausgedehnten wissenschaftlichen Diskussion eindeutig die typologische Fragestellung. Die Autoren sehen im Uzbekistan-Arabischen eine ziemlich exotische Sprachform, einen arabischen Dialekt, der sich unter dem Einfluß von Tadschikisch und Uzbekisch fast bis zur Unkenntlichkeit verändert hat. Ihrem Eifer, alles mit dem Einfluß der Kontaktsprachen zu erklären, fallen sogar genuin arabische Elemente zum Opfer.[2] Viel weniger Interesse gilt der Frage, wie die arabische Komponente des Uzbekistan-Arabischen beschaffen ist und welche Schlüsse sich daraus für seine dialektologische Einordnung sowie für die Geschichte des Arabischen ziehen lassen. Der vorliegende Aufsatz setzt sich mit diesem letzteren, bislang eher vernachlässigten Aspekt auseinander.

---

[1] TSERETELI 1954, S. 22.

[2] Vgl. hierzu JASTROW 1997.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000187

1. Zum Stand der Forschung

Der Bedeutung der neuentdeckten arabischen Sprachinsel in Uzbekistan trugen vor allem zwei sowjetische Wissenschaftler, G. TSERETELI und I. N. VINNIKOV, mit ausgedehnten Feldforschungen Mitte der 30er Jahre Rechnung. Der Ausbruch des 2. Weltkrieges erzwang das Ende der Feldforschungen, die auch nach Kriegsende nicht wieder aufgenommen wurden; lediglich die Publikation der Forschungsergebnisse setzte sich bis Anfang der 60er Jahre fort. Nach KRATSCHKOWSKI[3] bestand die Absicht, noch weitere Feldforschungen durchzuführen, um festzustellen, "wie weit sich der arabische Sprachraum in Mittelasien erstreckt", und die bereits bekannten und noch zu entdekkenden Dialekte eingehend zu untersuchen. Dazu ist es jedoch offensichtlich nicht mehr gekommen.[4] Ob in der Gegenwart noch Sprecher des Arabischen in Uzbekistan leben, ist nicht bekannt; Informationen zu dieser Frage sind ein wichtiges Desideratum der Arabistik.

Die wesentlichen Quellen zur Kenntnis des Uzbekistan-Arabischen sind nach wie vor die Veröffentlichungen der beiden genannten Forscher. Sie umfassen eine reiche Auswahl von Texten in Transkription und russischer Übersetzung sowie ein Glossar (VINNIKOV 1962). Auf der Basis der Textveröffentlichungen publizierte W. FISCHER 1961 in deutscher Sprache eine grammatische Skizze des Uzbekistan-Arabischen, die bis heute die ausführlichste und genaueste Beschreibung dieser Sprachform darstellt.

Aus den Arbeiten von TSERETELI und VINNIKOV geht hervor, daß das Uzbekistan-Arabische in zwei auch räumlich getrennte Dialektgruppen zerfällt. Die eine liegt nördlich von Buchara in den Distrikten Vabkent und Ǧizduwan und wird im folgenden Buchara-Gruppe genannt. Das meiste Material zu dieser Gruppe stammt aus dem Dorf Ǧōgari im Distrikt Ǧizduwan, ein geringerer Teil aus ʿArabxōna im Distrikt Vabkent. Die andere Dialektgruppe liegt südlich von Buchara im Distrikt Qašqa Daryā und wird im folgenden Qašqa-Daryā-Gruppe genannt; sie ist lediglich durch Materialien aus dem Dorf Ǧeinau bekannt. Die beiden Gruppen unterscheiden sich immerhin so erheblich, daß nach TSERETELI "... the Bukhara and the Qashqadarya Arabs understand each other badly".[5] Insgesamt überwiegen die Materialien zu der Buchara-Gruppe diejenigen zur Qašqa-Daryā-Gruppe um ein Mehrfaches; auch VINNIKOVs Glossar berücksichtigt nur die Buchara-Gruppe.

Eine neue Wendung brachte zu Beginn der 60er Jahre die Entdeckung weiterer arabischer Dialekte im benachbarten Afghanistan.[6] Diese in der Region von Mazār-e Šarīf gesprochenen Dialekte weisen eine enge Verwandtschaft mit den in Uzbekistan entdeckten auf und bilden wie diese offenbar die Reste eines früher weitaus größeren arabischen Sprachgebiets. Als gemeinsamer Oberbegriff empfiehlt sich die Bezeich-

---

[3] KRATSCHKOWSKI 1957, S. 238.

[4] Die Arbeit von ACHVLEDIANI 1985 war mir nicht zugänglich; sie scheint sich nicht auf neue Feldforschungen zu stützen.

[5] TSERETELI 1954, S. 32.

[6] Vgl. SIRAT/ KNUDSEN 1973; INGHAM 1994.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000188

nung "Zentralasiatisches Arabisch".

Leider kam die Erforschung der arabischen Sprachinseln in Afghanistan nie über die Anfänge hinaus und ist seit dem Beginn der kriegerischen Auseinandersetzungen in diesem Land wieder völlig zum Erliegen gekommen. Damit bleiben die Arbeiten von TSERETELI und VINNIKOV zum Uzbekistan-Arabischen weiterhin die wichtigste Quelle für dialektologische und typologische Studien zum Zentralasiatischen Arabisch.

2. Wozu gehört das Uzbekistan-Arabische?

Schon eine der frühesten Äußerungen zum Uzbekistan-Arabischen, NYBERGs Besprechung der ersten und noch sehr fehlerhaften Mitteilungen zu dieser Sprachform von N. BURYKINA und M. IZMAJLOVA, gibt die Richtung an, in der in der Folgezeit die Zugehörigkeit der arabischen Dialekte Uzbekistans gesucht werden wird:

> "Quant à l'origine de ces parlers, c'est sans aucun doute de la Mésopotamie qu'ils proviennent; c'est avec les parlers de ce pays qu'ils montrent le plus d'affinité".[7]

Dieser Ansicht haben sich alle späteren Autoren explizit oder implizit angeschlossen, denn sie ist auch aus geographischen und historischen Gründen naheliegend. Allerdings erfolgte die Zuordnung zum Mesopotamisch-Arabischen zu einem Zeitpunkt, als man über die mesopotamisch-arabischen Dialekte noch herzlich wenig wußte. Der Beginn der modernen Dialektologie des Zweistromlandes ist auf das Jahr 1964 zu datieren, in dem HAIM BLANCs bahnbrechendes Werk *Communal Dialects in Baghdad* erschien. In diesem Werk, dessen Inhalt hier nicht im einzelnen referiert zu werden braucht, beschreibt HAIM BLANC die tiefgreifende Teilung ("basic dichotomy") des mesopotamisch-arabischen Sprachraums in zwei unterschiedliche Dialektgruppen, die er nach der Entsprechung von "ich sagte" (har. *qultu*) als *qəltu-* und *gələt*-Dialekte bezeichnet. Die *qəltu*-Dialekte sind nur noch in Form von Sprachinseln erhalten, teils als Dialekte einzelner Städte und Dörfer, teils als die Sprache religiöser Minderheiten, vor allem jüdischer Gemeinden, in Städten mit anderssprachiger Mehrheit.[8] Die *gələt*-Dialekte dagegen herrschen in den größeren Städten des mittleren und südlichen Irak sowie allgemein auf dem flachen Lande vor. BLANC betrachtet die *qəltu*-Dialekte als Überrest der älteren irakischen Volkssprache, wie sie zur Zeit der Abbasiden unter der ansässigen Bevölkerung des Iraks verbreitet war, während die *gələt*-Dialekte auf die Sprache der beduinischen Stämme außerhalb des Ansässigengebiets zurückgehen. Durch die Katastrophen der irakischen Geschichte, vor allem die beiden Mongoleneinfälle 1258 und 1400, kam es zu einem allgemeinen zivilisatorischen Niedergang, der sich nicht nur in einem Rückgang der Bevölkerung ausdrückte, sondern auch im Verfall der Bewässerungslandwirtschaft, was wiederum zum Eindringen der Beduinen in das irakische Kulturland führte. Als unter osmanischer Herrschaft das Wirtschafts-

---

[7] NYBERG 1930, S. 126.

[8] Diese Beschreibung bezieht sich auf den Zustand bis 1950, da seither die politischen Umstände zu immer neuen Auswanderungsbewegungen und Bevölkerungsverschiebungen geführt haben, durch die die ältere mesopotamische Sprachlandschaft weitgehend zerstört worden ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000189

leben wieder einen Aufschwung nahm, erfuhren auch die Städte einen Zuzug von *gələt*-sprachiger Landbevölkerung. Auf diese Weise entstand die einzigartige mesopotamische Sprachlandschaft, in der zwei arabische Dialektgruppen unterschiedlichen Typs nicht räumlich getrennt, sondern in enger Verflechtung nebeneinander existierten.

3. *Qəltu* oder *gələt*?

Aus dem Gesagten wird deutlich, daß eine pauschale Zuordnung der arabischen Dialekte Uzbekistans zum Mesopotamisch-Arabischen für sich allein wenig Aussagekraft hat. Entscheidend wäre vielmehr die Frage, welchem Typ des Mesopotamisch-Arabischen sie zuneigen, d.h. ob sie den *qəltu*-Dialekten oder den *gələt*-Dialekten zuzuordnen sind. Bei FISCHER findet sich eine scharfsinnige Überlegung, die von vereinzelten Reflexen von aar. *ġ* als *q* im Dialekt von Ǧeinau sowie von der uneinheitlichen Behandlung der interdentalen Spiranten im gesamten Uzbekistan-Arabischen ausgeht:

> "Ebenso haben die alten interdentalen Spiranten doppelte Entsprechungen: *ḏ* > *d, z; ṯ* > *s; ḏ* > *ḍ, ẓ (z)*. Dies kann nur darauf beruhen, daß bereits in der nach Zentralasien ausgewanderten Bevölkerung zwei Dialektschichten vertreten waren, eine, in der *ḏ, ṯ, ḏ* wie in den Stadtdial. zu *d, t* (kein Beleg), *ḍ* verschoben waren, und eine zweite, in der sie wie in den beduinischen Dialekten als *ḏ, ṯ, ḏ* erhalten waren. Unter tadschikischem Einfluß wurde dann *ḏ, ṯ, ḏ* durch *z, s, ẓ (z)* ersetzt."[9]

FISCHERs Bemerkung wurde vor dem Erscheinen von BLANCs Buch niedergeschrieben, also bevor die grundlegenden neuen Erkenntnisse über die mesopotamisch-arabische Dialektlandschaft bekannt waren. Dennoch läge es nahe, darin eine intuitive Vorwegnahme dieser Erkenntnisse und in den von FISCHER erwähnten "zwei Dialektschichten" die Entsprechungen der *qəltu-* und *gələt*-Dialekte zu sehen, die sich dann in Zentralasien vermischt hätten. Allerdings wäre hierzu das Beispiel der Interdentale nicht sehr aussagekräftig, denn diese haben sich nicht nur in den *gələt*-Dialekten, sondern auch in der Mehrzahl der bekannten *qəltu*-Dialekte erhalten.[10] Deshalb habe ich die Hypothese, Uzbekistan-Arabisch sei durch die Vermischung von *qəltu-* und *gələt*-Dialekten in den neueroberten Gebieten Transoxaniens entstanden, anhand eines etwas breiter angelegten Vergleichs charakteristischer sprachlicher Merkmale aller drei Sprachformen überprüft.

Das erste bemerkenswerte Ergebnis dieser Durchsicht war, daß alle drei Sprachformen – Uzbekistan-Arabisch (UzA), *qəltu*-Dialekte (qD) und *gələt*-Dialekte (gD) – in

---

[9] FISCHER 1961, S. 238.

[10] Bis vor kurzem konnte man davon ausgehen, daß auf dem gesamten Gebiet des irakischen Arabisch Interdentale gesprochen werden, ausgenommen lediglich den (*qəltu-*)Dialekt der Christen von Baghdad (BLANC 1964, S. 19), während eine Verschiebung der Interdentale zu dentalen Verschlußlauten bzw. zu Sibilanten oder labio-dentalen Frikativen nur in einigen *qəltu*-Dialekten Anatoliens belegt war (JASTROW 1978, S. 34 ff.). Erst durch die neuentdeckten jüdisch-arabischen Dialekte in Irakisch-Kurdistan (JASTROW 1992) erhöhte sich auch im Irak die Zahl der *qəltu*-Dialekte, die die Interdentale zu dentalen Verschlußlauten verschoben haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000190

unterschiedlicher Verteilung eine Reihe von altertümlichen Merkmalen bewahrt haben, wie die unter (1)–(6) aufgelisteten Beispiele zeigen.[11]

		UzA	qD	gD
(1)	Lange Imperfektendungen *-ūn*, *-īn*: **tqūlūn, *tqūlīn*	ja	ja	ja
(2)	Genusunterscheidung im Plural: **qatalū/qatalin, *yiqtilūn/yiqtilin*	ja	nein	ja
(3)	Nunation (*tanwīn*): **bayt-in kabīr*	ja	nein	ja
(4)	Pronominalsuffix 3. sg. f. immer *-ki:* **abūki, *baytki*	ja	ja	nein
(5)	Inneres Passiv: **qatal/qitil*	nein	nein	ja
(6)	1. Pers. sg. Perfekt *-tu:* **qataltu*	nein	ja	nein

Bei den Daten zu den gD, die oben unter (1)–(6) aufgeführt sind, wird nicht zwischen den drei Hauptgruppen der mesopotamischen gD unterschieden, nämlich dem städtischen *gələt*-Arabisch (z.B. Muslimisch-Bagdadisch), den ländlichen gD sowie den Beduinendialekten im engeren Sinne. Bei einer Aufschlüsselung nach diesen drei Hauptgruppen ergibt sich ein etwas differenzierteres Bild. So ist die Genusunterscheidung im Plural (2) in den städtischen gD aufgegeben und nur in den ländlichen gD und den Beduinendialekten bewahrt; Nunation (3) und inneres Passiv (5) sind sowohl in den städtischen wie in den ländlichen gD aufgegeben und nur in den Beduinendialekten bewahrt. Obwohl die drei verglichenen Sprachformen – UzA, qD und gD – ein im einzelnenen abweichendes Muster von Erhaltung und Aufgabe altertümlicher Merkmale aufweisen, gehen sie doch eindeutig auf eine gemeinsame ältere Schicht zurück oder, anders formuliert, haben in ihrer historischen Entwicklung eine gewisse Wegstrecke gemeinsam zurückgelegt. Die erheblichen Unterschiede, die heute zwischen den drei Sprachformen zu beobachten sind, sind jedoch weniger auf dieses unterschiedliche Muster von Erhaltung und Aufgabe gemeinsamer Merkmale zurückzuführen, als vielmehr auf bestimmte sprachliche Innovationen, durch die sich sowohl die *qəltu-* als auch *gələt*-Dialekte aus einer gemeinsamen mesopotamisch-arabischen Sprachschicht ausgegliedert haben.

Unter (7) – (8) sind zwei wichtige Innovationen der mesopotamischen *gələt-* Dialekte aufgeführt:

[11] Die Umschrift der UzA-Beispiele wurde vereinheitlicht und an die heute übliche Schreibweise angepaßt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000191

		UzA	qD	gD
(7)	Hebung von *a > i in offenen Silben;	*katab*	*katab*	***kitab***
	Elision von *a in der ersten von zwei aufeinanderfolgenden off. Silben mit a	*katabit*	*katabət*	***ktibat***
		katabu	*katabu*	***ktibaw***
(8)	Affrizierung von *k und *g (< *q):	*kalb*	*kalb*	***čalib***
		qarīb	*qarīb*	***ǧirīb***

Die unter Punkt (7) aufgeführte Entwicklung der Silbenstruktur trifft nur bedingt auch für den städtischen *gələt*-Dialekt der Muslime von Bagdad (MB) zu, wo sie – vermutlich unter dem Einfluß des älteren *qəltu*-Substrats – teilweise anders verlaufen ist, vgl. MB *kitab, kitbat, kitbaw*. Die unter Punkt (8) aufgeführte Affrizierung von *k und *g (< *q) ist zwar allen mesopotamischen gD gemeinsam, doch differieren die ländlichen gD und die Beduinendialekte zum Teil im Ergebnis dieses Lautwandels: den Affrikaten $č$ und $ǧ$ in den ländlichen gD und den Dialekten der Kleinviehnomaden entsprechen $ć$ [ts] und $ǵ$ [dz] in den Dialekten der Großviehnomaden; im MB ist die Affrizierung von *k und *g in erheblichem Umfang wieder rückgängig gemacht worden.

Unter (9)–(11) sind drei wichtige Innovationen der mesopotamischen *qəltu*-Dialekte aufgeführt:

		UzA	qD	gD
(9)	Imāla (*$ā$ > $ē$):	*kilāb*	***klēb***	*člāb*
	Imāla der Femininendung:	*samaka*	***samake***	*smiča*
(10)	*r > $ġ$:	*rūḥ*	***ġūḥ***	*rūḥ*
(11)	Kopula in Nominalsätzen: *əlwalad malīḥ-we, əlbənt malīḥa-ye*	nein	**ja**	nein

So wie die gD weiter oben (7) - (8) verhalten sich auch die qD hier nicht ganz einheitlich. So gibt es neben der Imāla zu $ē$ auch eine, die bis zu $ī$ führt (Jüdisch -Bagdadisch *klīb*), während anderswo eine teilweise Rückbildung der Imāla zu verzeichnen ist. Die Merkmale (10) und (11) gelten nicht ausnahmslos für alle irakischen *qəltu*-Dialekte. So haben etwa die jüdisch-arabischen *qəltu*-Dialekte im nördlichen Teil Kurdistans r als apikalen Vibranten bewahrt wie die *qəltu*-Dialekte Anatoliens; auch die Herausbildung einer Kopula ist nicht überall gleich gut zu belegen.

Ein Vergleich der aufgeführten Daten läßt deutlich erkennen, daß *qəltu*- und *gələt*-Dialekte sich nicht in erster Linie durch das unterschiedliche Muster von Beibehaltung und Aufgabe altertümlicher Merkmale voneinander unterscheiden, sondern durch charakteristische Innovationen, die jede dieser beiden Dialektgruppen unabhängig von der anderen durchgeführt hat; dadurch haben sich *qəltu*- und *gələt*-Dialekte in ihrem jeweiligen Typus ganz erheblich voneinander entfernt. Betrachten wir nun die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000192

Entwicklung des Uzbekistan-Arabischen in den betreffenden Punkten (7)–(11) – die Vergleichsdaten sind jeweils mit angeführt –, so stellen wir fest, daß das Uzbekistan-Arabische sich an keiner der beiden Innovationswellen beteiligt hat; es weist weder die Innovationen der *qəltu-* noch der *gələt*-Dialekte auf, sondern hält in sämtlichen Punkten an einem Sprachzustand fest, der sehr altertümlich ist und weitgehend den klassisch-arabischen Formen entspricht. Allerdings muß es auch einzelne gemeinsame mesopotamisch-arabische Innovationen gegeben haben, die vor der Ausgliederung der Dialektgruppen eintraten und sich deshalb auch im Uzbekistan-Arabischen nachweisen lassen. Die wohl auffälligste gemeinsame Innovation ist der unbestimmte Artikel *fad* "einer, ein gewisser" (< *fard*). Diese Form gilt heute als das Schibboleth des Irak-Arabischen schlechthin und ist in *qəltu-* wie *gələt*-Dialekten gleichermaßen verbreitet; die Tatsache, daß *fad* außer im Irak nur noch im Uzbekistan-Arabischen vorkommt, spricht für das hohe Alter dieser Erscheinung.

4. Ererbte Gemeinsamkeiten und gemeinsame Innovationen

Die Frage nach dem Verhältnis des Uzbekistan-Arabischen zu den beiden komplementären Sprachformen des Mesopotamisch-Arabischen, den *qəltu-* und den *gələt*-Dialekten, erhält durch den dargelegten Befund eine überraschende Wendung. Wir können feststellen, daß sich das Uzbekistan-Arabische aus keiner der beiden Sprachformen herleitet, sondern vielmehr auf eine Sprachschicht zurückgeht, die vor der Ausgliederung der *qəltu-* und *gələt*-Dialekte, dem von BLANC so genannten *"qəltu-gələt* split", liegt. Dieser Befund wird durch die Geschichte des mesopotamischen und mittelasiatischen Raums bestätigt. Wir wissen, daß die Region Mazār-e Šarīf–Buchara von den Arabern schon zu Beginn des 8. Jh.s. erobert und besiedelt wurde.[12] Auf das Arabische jener Epoche, vor der Aufspaltung des Mesopotamisch-Arabischen in *qəltu-* und *gələt*-Dialekte, geht das Uzbekistan-Arabische in seinem Kernbestand zurück.[13] Deswegen weist es keine der typischen Innovationen der qD oder gD auf, wohl aber stimmt es, wie in (1)–(6) gezeigt wurde, in der Beibehaltung ererbter Archaismen mal mit der einen, mal mit der anderen Dialektgruppe überein. Dieser Eindruck wird auch bei einem Blick auf den Wortschatz bestätigt. So entspricht das UzA-Wort für "gehen" – *gadāk, miyoġdi* – dem *ġada* der gD (vor allem der beduinischen), während die qD *rāḥ, məši* o.ä. haben. Auf der anderen Seite weist das UzA-Wort für "tun, machen" – *sawa, misū* – eine enge Beziehung zu den anatolischen qD auf, denn nur dort hat der ursprüngliche II. Stamm **sawwā, ysawwī* die gleichen degeminierten und teilweise kontrahierten Formen, z.B. Mardin *sawa, ysáwi/ ysay* bzw. Qarṭmīn *sawa, ysaw*; da im Uzbekistan-Arabischen **aw* zu *ū* wird, entspricht letzteres lautgesetzlich völlig der UzA-Form *misū* (mit Präsenspräfix *mi-*). Die folgende Tabelle zeigt eine Reihe weiterer Lexeme, in denen UzA teils mit den qD, teils mit den gD zusammengeht.

---

[12] Transoxanien wurde 712 von Qutayba ibn Muslim erobert.

[13] SPULER 1952, S. 244, bezweifelt, daß die heutigen mittelasiatischen Araber auf diese frühe Einwanderungswelle zurückgehen, gibt jedoch keine Begründung für seine Ansicht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000193

UzA	qD	gD	
eyṣāb	*ēṣab* (Mossul) *asáb* (Siirt)	[*wēn*]	"wo?"
itḥaddas	*ḥaddet* (Diyarbakir) *ḥaddət* (ʿAqra, Arbil)	[*hiča*]	"sprechen"
fī	*fī, fə-*	[*bi-*]	"in"
wey	[*maʃ*]	*wiyya*	"mit"
qayra	[*ḏayʃa*]	*garye, ǧarye*	"Dorf"
zeyn, zīn	[*kwayyəs*]	*zēn*	"schön"
riqi, raqa	[*ṭalaʃ*]	*riga*	"hinaufsteigen"

Die obige Liste ist nicht im Sinne der Ausschließlichkeit zu verstehen, sondern will nur auf bestehende Zusammenhänge aufmerksam machen. So gibt es z.B. in den qD auch *ḥaka* für "sprechen", doch findet sich wohl nirgends in den gD ein ererbtes *(t)ḥaddaṯ*. Auch Formen des Typs *eyṣāb* (< **ayy ṣawb*) sind nur in den qD belegt, häufiger ist jedoch auch in den qD die Form *ayn*. Dies entspricht im übrigen auch den Verhältnissen im UzA, wo es neben *eyṣāb* auch die Formen *hēn, hīn* gibt. Nicht selten finden sich im Uzbekistan-Arabischen zwei Lexeme nebeneinander, die in den *qəltu-* und *gələt*-Dialekten komplementär verteilt sind, z.B. *sayyal, našad* "fragen" (qD *saʔal, sayyal*, gD *nišad*), *orẓ, gōʃa* "Erde" (qD *arḍ*, gD *gāʃ*). Einen etwas anders gelagerten Fall stellt das UzA-Wortpaar *xašim* "Mund", *unf* "Nase" dar. Ersteres hat sich vorwiegend in den gD, letzteres in den qD fortgesetzt, beide jedoch in der Bedeutung "Nase", während für "Mund" sowohl in den qD wie in den gD vor allem Reflexe von **ṯimm/*iṯim* (< aar. *fam*), daneben auch von *ḥalq* (ursprünglich "Schlund") gebräuchlich sind.

Für die hohe Altertümlichkeit des Uzbekistan-Arabischen spricht, neben den aufgeführten Beispielen, auch das Überleben einiger altarabischer Lexeme, die sich meines Wissens[14] in den neuarabischen Dialekten nicht oder nur sporadisch erhalten haben. Dazu gehören *ḥadas* "junger Mann" (aar. *ḥadaṯ*), *ḥasa* "schlürfen; essen" (aar. *ḥasā* "in kleinen Schlücken trinken"), *xarīṭa* "Sack, Beutel", *sūṭ* "Peitsche" (aar. *sawṭ*)[15], *ẓalla/*

[14] Eine solche Argumentation ex negativo steht natürlich unter dem Vorbehalt, daß uns der Stand der neuarabischen Lexikographie keine endgültigen Aussagen erlaubt.

[15] Da aufgrund der Ausbreitung der Emphase im Neuarabischen das aar. Wortpaar *sawṭ* "Peitsche" und *ṣawt* "Ton, Stimme" in den meisten Dialekten homonym werden mußte, hat sich im allgemeinen eine Form *ṣawṭ* in der Bedeutung "Ton, Stimme" durchgesetzt. Man beachte aber z.B. das Aleppinische, wo *ṣōṭ* sowohl "Stimme" als auch "Peitsche" bedeuten kann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000194

zalla "sich verirren" (aar. *ḍalla*),[16] *ʃayyōr* "Gauner" (aar. *ʃayyār*), *ġēẓ* "Zorn" (aar. *ġayẓ*), *farğ* "Vulva", *faṭar* "spalten, aufschlitzen", *qarẓ* "Darlehen, Schuld" (aar. *qarḍ*).

Eine mesopotamisch-arabische Innovation, die das Uzbekistan-Arabische mit den *qəltu*-Dialekten gemeinsam hat, ist die Ausbildung eines Verbmodifikators **kān*, der in Verbindung mit dem Imperfekt eine habituelle oder durative Handlung in der Vergangenheit ausdrückt. Er ist durch Grammatikalisierung des Verbums *kāna* in zusammengesetzten Verbalphrasen des klass.-arab. Typs *kāna yafʃalu* entstanden; aus dem ersten Verb wurde eine unveränderliche Partikel. Dieser Verbmodifikator findet sich heute sowohl in den *qəltu*-Dialekten in der Form *kān, kan-, ka-* als auch im Uzbekistan-Arabischen als *kun-* (< **kān*), vgl. z.B. UzA *kum-mebīʃ* (< **kun-mebīʃ*) "er pflegte zu verkaufen" mit gleichbedeutendem *kān ybīʃ, kan-ybīʃ, kaybīʃ* in den *qəltu*-Dialekten.

Eine andere Innovation verbindet einen Teil der *gələt*-Dialekte, nämlich die Beduinen-Dialekte, mit einem Teil des Uzbekistan-Arabischen, den Dialekten der Qašqa-Daryā-Region. Es handelt sich dabei um die erste Stufe der als "*gahawah*-Syndrom" bezeichneten Insertion von *a* in der Umgebung von Gutturalen. Nach BLANC[17] läßt sich das *gahawah*-Syndrom durch die Formel *-aXK → aXaK* darstellen; dabei bezeichnet *K* einen beliebigen Konsonanten, *X* einen Guttural, d.h. einen der velaren, pharyngalen bzw. glottalen Spiranten *x, ġ, ḥ, ʃ* oder *h*. Als Beispiel diene das Merkwort "Kaffee" – **gahwah* (vgl. har. *qahwa*), das durch *a*-Insertion **gahawah* ergibt. In den beduinischen *gələt*-Dialekten Mesopotamiens ist dies jedoch nur eine erschlossene erste Stufe, die sich nicht erhalten hat. In einer zweiten Stufe unterlagen die so entstandenen Formen der generellen Regel, die unter Punkt (7) oben dargestellt ist, wonach bei zwei aufeinanderfolgenden *a* in offener Silbe das *a* der ersten Silbe elidiert wird; wegen des Gutturals unterblieb jedoch die Hebung von **a* zu *i*: **gahawah > ghawa(h)* . In den Qašqa-Daryā-Dialekten (Mundart von Ǧeinau) finden sich nun in der Tat einige Beispiele für die erste Stufe des *gahawah*-Syndroms, z.B. *naʃağa* "Schaf" (vgl. Buchara *naʃğa*), *taḥáta* "unter ihr", *áġadi* "ich will gehen" (vgl. Buchara *aġdi*). Es fehlt jedoch die zweite Stufe, die zur Elision des *a* in der ersten Silbe führt; inwieweit schon eine Verschiebung der Betonung stattgefunden hat, läßt sich aus den inkonsequenten Betonungsangaben nicht mit Sicherheit schließen. Es handelt sich also bei dem *gahawah*-Syndrom der beduinischen gD um die Kombination von zwei getrennten Entwicklungen. Die erste betrifft eine *a*-Insertion, die sich auch in den uzbekischen Qašqa-Daryā-Dialekten nachweisen läßt, die zweite dagegen beinhaltet eine Elisionsregel, durch die die heute als charakteristisch betrachteten Formen vom Typ *ghawa, nʃağa* in den beduinischen *gələt*-Dialekten zustande gekommen sind.

---

[16] Während *ḍall/ ḍall* "bleiben" < aar. *ẓalla* im Neuarabischen weit verbreitet ist, findet sich kein Reflex von aar. *ḍalla* "in die Irre gehen", da aufgrund des Zusammenfalls von aar. *ḍ* (*ḍād*) und *ẓ* (*ẓāʾ*) die beiden Verben homonym geworden wären. Im Uzbekistan-Arabischen wird für "bleiben" *tili* verwendet.

[17] BLANC 1970, S. 14 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000195

5. Affinität der Qašqa-Daryā-Gruppe zu den Beduinendialekten

Im Vorhergehenden wurde argumentiert, daß sich die *gələt*-Dialekte durch zwei wichtige Innovationen aus dem Mesopotamisch-Arabischen ausgegliedert haben, nämlich die oben unter (7) aufgeführte Veränderung der Silbenstruktur (Hebung von $*a > i$ in offener Silbe und Elision von $*a$ in der ersten von zwei aufeinanderfolgenden offenen Silben mit a) und die unter (8) aufgeführte Affrizierung von $*k$ und $*g$ ($< *q$). Da das Uzbekistan- Arabische diese beiden Innovationen nicht mitgemacht hat, weder in seiner Buchara-Gruppe noch in seiner Qašqa-Daryā-Gruppe, können wir es gemäß dieser Definition nicht als beduinischen bzw. *gələt*-Dialekt einstufen. Dennoch besteht namentlich bei der Qašqa-Daryā-Gruppe, die wir allerdings nur durch den Dialekt eines Dorfes (Ǧeinau) kennen, eine gewisse Affinität zu den beduinischen *gələt*-Dialekten, wie sie sich z.B. in der oben beschriebenen *a*-Insertion äußert. Auch der von FISCHER erwähnte Lautwandel $*ġ > q$ ist typisch für eine Reihe von Beduinendialekten, so z.B. der Šāwi-Dialekte des mittleren Euphrattals. Wenn sich also die von FISCHER angenommenen zwei Dialektschichten auch nicht mit den *qəltu-* und *gələt*-Dialekten gleichsetzen lassen, so läßt sich vielleicht doch sagen, daß die Qašqa-Daryā-Gruppe auf diejenigen Dialekte des älteren mesopotamisch-arabischen Dialektkontinuums zurückgeht, die sich später zur Vollform des beduinischen *gələt*-Arabischen entwickelt haben. Ein Vergleich mit Beduinendialekten außerhalb des Zweistromlandes macht deutlich, daß die Affrizierung von $*k$ und $*g$ später eingetreten ist als die Veränderung der Silbenstruktur; so fehlt die Affrizierung zum einen in den Beduinendialekten des Sinai,[18] zum andern auch in den sehr altertümlichen Beduinendialekten im Süden der Arabischen Halbinsel.[19] In einer zeitlich gestaffelten Herausbildung des beduinischen Dialekttyps würde somit die erste Stufe des *gahawah*-Syndroms ganz am Anfang, die Affrizierung von $*k$ und $*g$ am Ende stehen.

Wenn auch viele Fragen im Zusammenhang mit den arabischen Dialekten Uzbekistans noch ungeklärt sind, so dürfte die vorausgegangene Erörterung doch gezeigt haben, daß wir hier Dialekte von großer Altertümlichkeit vor uns haben, die zu einem Zeitpunkt aus dem mesopotamisch-arabischen Sprachgebiet ausgelagert wurden, als die später so bedeutungsvolle Aufspaltung des Arabischen in Ansässigendialekte und Beduinendialekte sich erst allmählich ankündigte.

---

[18] Vgl. *ibid.*, S. 116.

[19] So etwa bei den Āl-Murra, vgl. INGHAM 1986, S. 278.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000196

LITERATUR

ACHVLEDIANI, V. G.
1985 *Bucharskij arabskij dialekt*. Tbilisi.

BLANC, H.
1964 *Communal Dialects in Baghdad*. Cambridge, Mass. (Harvard Middle Eastern Monographs. X.).
1970 *The Arabic Dialect of the Negev Bedouins*. In: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities 4, S. 112-149.

BURYKINA, N./ IZMAJLOVA, M.
1930 *Nekotorye dannye po jazyku arabov kišlaka Džugary Bucharskogo okruga i kišlaka Džejnau Kaška-Dar'inskogo okruga Uzbekskoj SSR*. In: Zapiski Kollegii Vostokovedov 5, S. 527-549.

COWAN, W.
1967 *Sound Change in Central Asian Arabic*. In: Der Islam 43, S. 134-138.

FARHĀDĪ, A. R.
1959 *Notes sur le tableau des langues actuellement parlées en Afghanistan*. In: *Akten des 24. Internationalen Orientalisten-Kongresses, München 28.8.–4.9.1957*. Wiesbaden, S. 444-447.

FISCHER, W.
1961 *Die Sprache der arabischen Sprachinsel in Uzbekistan*. In: Der Islam 36, S. 232-263.

INGHAM, B.
1986 *Notes on the dialect of the Āl-Murra of eastern and southern Arabia*. In: BSOAS 49, S. 271-291.
1994 *The Effect of Language Contact on the Arabic Dialect of Afghanistan*. In: AGUADE, J. u. a. (Hrsg.): *Actas del Congreso Internacional sobre Interferencias lingüisticas arabo-romances y paralelos extra-iberos*. Zaragoza, S. 105-117.

JASTROW, O.
1978 *Die mesopotamisch-arabischen qəltu-Dialekte. I: Phonologie und Morphologie*. Wiesbaden. (AKM. 43,4.)
1990 *Die arabischen Dialekte der irakischen Juden*. In: DIEM, W./ FALATURI, A. (Hrsg.): *XXIV. Deutscher Orientalistentag in Köln. Ausgewählte Vorträge*. Stuttgart, S. 199-206.
1997 *Wie arabisch ist Uzbekistan-Arabisch?* In: *Built on Solid Rock. Studies in Honour of Professor Ebbe Egede Knudsen on the Occasion of his 65th Birthday April 11th 1997*. ELIE WARDINI (ed.). Oslo, S. 141-153.

KRATSCHKOWSKI, I. J.
1957 *Die russische Arabistik. Umrisse ihrer Entwicklung*. Leipzig.

NYBERG, H. S.
1930 Rez. zu: BURYKINA/IZMAJLOVA (s. oben). In: MO 24, S. 121-126.

SĪRAT, A./ E. E. KNUDSEN
1973 *Notes on the Arabic Dialect Spoken in the Balkh region of Afghanistan*. In: AO 35, S. 89-101.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000197

SPULER, B.
1952 *Iran in früh-islamischer Zeit*. Wiesbaden.

VINNIKOV, I. N.
1949 *Materialy po jazyku i fol'kloru Bucharskich arabov*. In: Sovetskoe Vostokovedenie 6, S. 120-145.
1956 *Fol'klor Bucharskich arabov*. In: AOH 6, S. 181-206.
1957 *Obrazcy fol'klora Bucharskich arabov*. In: ArOr 25, S. 173-189; 426-451.
1962 *Slovar' dialekta Bucharskich arabov*. Moskva 1962 (Palestinskij Sbornik. Vypusk 10 [73]).
1963 *Obrazcy govora Kaška-Dar'inskich arabov*. In: ŠARBATOV, G. Š. (Hrsg.): *Semitskie Jazyki. Sbornik statej*. Moskva, S. 176-185.

TSERETELI, G. V.
1939 *Materialy dlja izučenija arabskich dialektov Srednej Azii*. In: Zapiski Instituta Vostokovedov Akademii Nauk SSSR 7, S. 254-283.
1941 *K charakteristike jazyka sredneaziatskich arabov (predvaritel'noe soobščenie)*. In: Trudy Instituta Vostokovedenija Akademii Nauk SSSR 26, S. 133-148.
1954 *The Arabic Dialects in Central Asia*. In: USSR Academy of Sciences: *Papers presented by the Soviet Delegation at the XXIII International Congress of Orientalists – Semitic Studies*. Moscow, S. 7-21 (Russian text), S. 22-36 (English version).
1956 *Arabskie Dialekty Srednej Azii. Tom I: Bucharskij arabskij dialekt*. Tbilisi.
1970 *The Influence of the Tajik Language on the Vocalism of Central Asian Arabic Dialects*. In: BSOAS 33, S. 167-170.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000198

Der Missionar Cornelius van Dyck (1818-1895) als Lehrbuchautor und Förderer des arabischen Wissenschaftsjournalismus *

Von DAGMAR GLASS, Leipzig

Am 13. November 1995 jährte sich zum 100. Male der Todestag eines Amerikaners, der sein Lebenswerk im Raum Syrien/Libanon vollbracht hat; es ist auf das engste mit jenem Prozeß des kulturellen Umbruchs verbunden, der auf arabisch *an-nahḍa al-ʿilmīya* genannt wird. Dieser Amerikaner heißt Cornelius van Alen van Dyck; der Name deutet auf die niederländische Herkunft seiner Familie. Er wurde am 13. August 1818 als Sohn eines Landarztes in Kinderhook (Bundesstaat New York) geboren. Nachdem der junge Cornelius sein Medizinstudium am Jefferson College in Philadelphia abgeschlossen hatte, trat er in den Dienst des American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM), also derjenigen (presbyterianischen) Missionsgesellschaft, welche ab den 1820er Jahren im Nahen Osten aktiv zu werden begann.

Unter denjenigen, die aus dem Westen in den arabischen Orient des 19. Jh.s drängten, tat sich dieser Cornelius van Dyck in einer Weise hervor, die den bekannten Historiker GEORGE ANTONIUS[1] veranlaßte, über ihn zu schreiben:

> "Of all the foreigners who came to work in Syria in the nineteenth century, he entered more intimately into the life of the people than any other. So far as the power of example went, his was probably the most valuable and effective single influence ever exerted by a foreigner in the cultural development of the country."

Weder ein kirchenpolitischer Plan noch eine koloniale Strategie konnten van Dyck für sich vereinnahmen. Es waren andere Prinzipien, die ihn leiteten, nämlich philanthropische und humanistische. Und diese sensibilisierten ihn auch für die ureigenen und wahrhaften Bedürfnisse des kulturellen Gegenübers.

Wer von den jungen arabischen Intellektuellen, die bald als *arkān an-nahḍa* agieren sollten, mit van Dyck persönlich in Kontakt kam, lernte ihn schätzen und verehren, angefangen von seinen Schülern YAʿQŪB ṢARRŪF (1852-1927), FĀRIS NIMR (1856-

---

* Mit diesem Thema befaßt sich die Verfasserin im Rahmen einer größeren Studie noch ausführlicher.

[1] G. ANTONIUS: *The Arab Awakening. The Story of the Arab National Movement*. London 1938, S. 48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000199

1951)[2] und ISKANDAR AL-BĀRŪDĪ (1856-1921)[3] bis hin zu ĞURĞĪ ZAIDĀN (1861-1914)[4]. Später haben sich dann auch arabische Historiker mit Leben und Werk speziell dieses Missionars zu beschäftigen begonnen. So wären, neben ANTONIUS, beispielsweise Namen zu nennen wie ṬARRĀZĪ [5], SA'DI [6], TIBAWI [7], TAMIM [8], FARAG [9], ḤŪRĪ [10] oder ĞIḤĀ [11]. Die Orientalistik hingegen hat sich, soweit ich sehe, kaum näher für Cornelius van Dyck interessiert.

Er war im April 1840 – gerade 22 Jahre alt – nach Beirut gekommen. In Syrien, d.h. dem unter osmanischer Herrschaft stehenden arabischen Osten, ging gerade die Dekade der ägyptischen Okkupation durch die Truppen Ibrāhīm Pāšās, Sohn des Muḥammad ʿAlī (reg. 1805-1848), zu Ende. In dieser Periode hatte der ostarabische Raum verschiedene Modernisierungsanstöße erhalten, z.B. im Bildungswesen. Und auch den ausländischen Missionen waren größere Freiräume zugestanden worden als vorher.[12]

In jenem Syrien zu behandeln – dazu hatte man den jungen Cornelius van Dyck

---

[2] Y. ṢARRŪF/ F. NIMR: *ad-Duktūr Kurnīliyūs fān Daik*. In: al-Muqtaṭaf [im folgenden: Muq.] 19 (1895), S. 881-888, bzw. 20 (1896), S. 1-5; DIES.: *ad-Duktūr fān Daik*. In: Muq. 14 (1890), S. 320-323; Y. ṢARRŪF: *Timṯālā d-Duktūrain al-mutafaḍḍilain ad-Duktūr fān Daik wa-d-Duktūr Wūrtabāt*. In: Muq. 42 (1913), S. 521.

[3] I. AL-BĀRŪDĪ (Hrsg.): *Ḥayāt Kurnīliyūs fān Daik*. Baʿbdā 1900.

[4] Ğ. ZAIDĀN: *Kurnīliyūs fān Daik*. In: *al-Hilāl* 4 (1895), S. 3-8 bzw. S. 42-48. (Auf beiden Artikeln fußt der Aufsatz über van Dyck in ZAIDĀNs Werk *Tarāğim mašāhīr aš-Šarq*. Bd. 2. Kairo 1903, S. 52-70.) Zu ZAIDĀNs Ansichten über den Hochschullehrer und Missionar sowie das SPC s. auch Ṣ. AD-DĪN AL-MUNAĞĞID (Hrsg.): *Muḍakkirāt Ğurğī Zaidān*. Beirut 1966 (od. 1967); eine engl. Übersetzung findet sich in TH. PHILIPP: *Ğurğī Zaidān. His Life and Thought*. Beirut 1979, S. 121-219, s. insb. S. 178-180.

[5] F. D. ṬARRĀZĪ: *Tārīḫ aṣ-ṣiḥāfa al-ʿarabīya*. Teile 1 und 2. Beirut 1913 (Reprint), insb. Teil 1, S. 134-150.

[6] L. M. SA'DI: *Al-Ḥakīm Cornelius Van Alen Van Dyck (1818-1895)*. In: Isis 77 (1937), S. 20-45.

[7] A. L. TIBAWI: *American Interests in Syria 1800-1901. A Study of Educational, Literary and Religious Work*. Oxford 1966; DERS.: *The Genesis and Early History of the Syrian Protestant College*. In: DERS. (Hrsg.): *Arabic and Islamic Themes*. London 1976, S. 253-285 (= Reprint seines Beitrages zum *Festival Book* anläßlich des 100jährigen Bestehens der Amerikanischen Universität Beirut, Beirut 1967).

[8] S. TAMIM: *A Bibliography of A.U.B. Faculty Publications 1866-1966*. Beirut 1967.

[9] N. FARAG: *al-Muqtataf 1876-1900: A Study of the Influence of Victorian Thought on Modern Arabic Thought*. (Unveröff. *Phil.-Thesis*), Oxford 1969, insb. S. 14 f., und DIES.: *The Lewis Affair and the Fortunes of al-Muqtataf*. In: Middle Eastern Studies 8 (1972), S. 73-83.

[10] Y. Q. ḤŪRĪ: *ad-Duktūr Kurnīliyūs fān Daik wa-nahdat ad-Diyār aš-Šāmīya al-ʿilmīya fī l-qarn at-tāsiʿ ʿašar*. London 1990.

[11] Š. ĞIḤĀ: *Dārwin wa-azmat 1882 bi-d-Dāʾira aṭ-Ṭibbīya wa-awwal ṯaura ṯullābīya fī l-ʿālam al-ʿarabī bi-l-Kullīya as-Sūrīya al-Inğīlīya*. Beirut 1991.

[12] S. dazu u.a. J. RICHTER: *Mission und Evangelisation im Orient*. Gütersloh 1908 (2. Aufl. 1930); P. KAWERAU: *Amerika und die orientalischen Kirchen. Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens*. Berlin 1958; J. A. FIELD: *From Gibraltar to the Middle East. America and the Mediterranean World, 1776-1882*. Princeton 1969 (new ed. 1991) und A. SCHÖLCH: *Der arabische Osten im neunzehnten Jahrhundert, 1800-1914*. In: U. HAARMANN (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt*. München ²1991, S. 365-431 (zu Quellen und weiterführender Literatur s. *ibid.*, S. 660-662).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000200

dorthin entsandt. Sein Aufenthalt sollte sich jedoch anders gestalten als ursprünglich vorgesehen und dem Arzt nicht nur sein medizinisches Können abverlangen. So finden wir denn seinen Namen im Laufe der Zeit mit den verschiedensten Missionsstationen bzw. Bildungsprojekten verknüpft. Der Bogen spannt sich von der Missionsschule ʿAbeih[13] im Ǧabal Lubnān, wo van Dyck zwischen 1840 und 1850 als Lehrer und Schuldirektor eingesetzt war, über die Beiruter Wissenschaftsgesellschaften[14] bis hin zur *al-Madrasa as-Sūrīya al-Kullīya al-Inǧīlīya* (besser bekannt als "Syrian Protestant College", abgek.: SPC)[15], wo er von 1867 bis 1882 den Lehrstuhl für Innere Medizin und allgemeine Pathologie innehatte und, daneben, in den Fächern Chemie, Meteorologie und Astronomie unterrichtete.

1. Van Dycks Publikationen: eine Quelle des arabischen Wissenschaftsjournalismus

Van Dycks Wirken für die *nahḍa ʿilmīya* äußert sich auch in einer umfangreichen Publikationstätigkeit auf arabisch. So zeichnet van Dyck, nach Eli Smith (1801-1857), für das Missionsprojekt der Bibelübersetzung ins Arabische verantwortlich; im vorliegenden Zusammenhang kommt jedoch seinen 29 arabischsprachigen Büchern und etwa 20 Aufsätzen eine größere Bedeutung zu. Diese Publikationen sind sowohl das Ergebnis der Übersetzung englischsprachiger Lehrwerke wie auch eines eigenständigen Schaffens. Zudem gab er drei arabischsprachige Missionsperiodika[16] heraus.

Von den insgesamt 29 Büchern greifen 8 christlich-religiöse Themen auf.[17] 21 Pu-

---

[13] Diese höhere Missionsschule von ʿAbeih (ʿĀbai, ʿBayy, landläufig auch: Abeih od. ʾAbaih), eine ursprünglich englischsprachige "Kaderschmiede" zur Heranbildung von einheimischem Missionsnachwuchs, verwandelte van Dyck mit Hilfe des Lehrerkollegiums in eine der ersten modernen Schulen Syriens. Vgl. dazu u.a. R. H. LINDSAY: *Nineteenth Century American Schools in the Levant: a Study of Purposes*. Ann Arbor 1965, S. 106 und 159 ff.

[14] Die erste dieser Gesellschaften, die *Ǧamʿīya Sūrīya li-ktisāb al-ʿUlūm wa-l-Funūn*, wurde 1847 in Beirut gegründet.

[15] 1866 von der amerikanischen Mission gegründet; heute unter dem Namen *American University of Beirut* (AUB) bekannt.

[16] Es handelt sich hierbei um die sämtlich in Beirut erschienenen Periodika *Aḫbār ʿan intišār al-Inǧīl fi amākin muḫtalifa* (1863-1868), *an-Našra aš-Šahrīya* (1868-1870) und *an-Našra al-Usbūʿīya* (1871-?), das bedeutendste der drei Periodika. Vgl. dazu ḪŪRĪ, *op. cit.* (Anm. 10), insb. S. 66-69.

[17] Dazu gehören, neben einem Werk der Traktatsliteratur über Entstellungen in der Bilder- und Statuenverehrung, 2 Katechismen, 2 Sammlungen von Predigten und 3 größere Übersetzungsarbeiten, die man unter dem Oberbegriff "religionshistorische Erzählliteratur" zusammenfassen könnte. Letztere drei sind arabische Übersetzungen amerikanischer Vorlagen. Dazu gehört, erstens, J. H. DOUBIGNE: *History of the Reformation*. New York 1869 (1877 unter dem arabischen Titel *Tārīḫ al-iṣlāḥ fi l-qarn as-sādis ʿašar* in Beirut erschienen) – das Werk schließt auch eine Luther-Biographie ein. (1913 erschien das ursprünglich zweibändige Werk in einer einbändigen Neufassung, die IBRĀHĪM AL-ḤAURĀNĪ besorgt hatte.) Vgl. ḪŪRĪ: *op. cit.* (Anm. 10), insb. S. 69 f. Die beiden anderen Arbeiten sind E. R. CHARLES: *Chronicles of the Schoenberg-Cotta Family*. New York 1864 (*Qiṣṣat bait Šūnbirǧ wa-Kuttā*. Beirut 1885) und L. WALLACE: *Ben Hur*. New York 1890 (*Buzūġ an-nūr ʿalā Ibn Ḥūr*. Beirut 1896). Das Werk über die Reformationsgeschichte und die Familienchronik erschienen zunächst als Fortsetzungen in *an-Našra al-Usbūʿīya*. Vgl. ḪŪRĪ: *op. cit.* (Anm. 10), S. 59-78.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000201

blikationen, also weit mehr als die Hälfte, sind dagegen wissenschaftliche Schul- bzw. Lehrbücher, die allgemeinbildende Stoffe (wie z.B. Geographie), Themen aus der Naturwissenschaft oder medizinische Fragen behandeln (s. dazu die Übersicht). Mithin ist der Großteil seiner Publikationen keine christliche Literatur im engeren, religiösen Sinne.

Bedenkt man, daß zu jener Zeit aufgrund des gravierenden Mangels an arabischen Texten nicht-religiösen, allgemeinbildenden und (natur-)wissenschaftlichen Inhalts ein effektiver Unterricht, sei es auf elementarem oder Hochschulniveau, kaum möglich war, dürfte der Stellenwert dieser Komponente des Wirkens van Dycks ohne weiteres einleuchten.

Das Lehrbuchschaffen begann der Missionar während seiner Zeit in ʿAbeih; es währte bis 1893. Als Erstlingswerk gilt das Geographiebuch *Kitāb al-mirʾāt al-waḍīya fī l-kura al-arḍīya* (478 S.), dessen 1. Auflage bereits 1851[18] in Beirut erschien. Wohl (noch) mit Hilfe von Buṭrus al-Bustānī (1819-1883) verfaßt – der zu jener Zeit in ʿAbeih Arabisch und Mathematik unterrichtete –, avancierte es rasch zu einem Standardwerk[19] und fand beachtliche Verbreitung[20]. Später wurde es übrigens auch ins Persische[21] übersetzt. Das berühmteste Alterslehrwerk van Dycks ist hingegen das *Kitāb an-naqš fī l-ḥağar* (auch unter den Titeln *Silsilat* oder *Mağmūʿat an-naqš fī l-ḥağar* bekannt); es erschien zwischen 1886 und 1889 in Beirut. Es besteht aus 8 Teilen, die – wie der Übersicht am Schluß des Aufsatzes zu entnehmen – jeder für sich in ein anderes Wissensgebiet einführen. Zunächst als eine Lernhilfe zur Vorbereitung auf ein Studium am SPC verwendet, ist *an-Naqš fī l-ḥağar* später auch von den ägyptischen Schulbehörden – auf Empfehlung YAʿQŪB ṢARRŪF's – als Unterrichtsmittel zugelassen worden.[22] Der AUB-Dozent FUʾĀD ṢARRŪF – ein Neffe Yaʿqūbs und nach seinem Onkel Herausgeber der Zeitschrift *al-Muqtaṭaf* – charakterisierte es als "das erste allgemeinverständliche Lehrwerk zu den modernen Wissenschaften in arabischer Sprache"[23].

Cornelius van Dyck heißt auch der Verfasser des Chemiebuches *Uṣūl al-kīmiyā* (412 S.), des ersten modernen Hochschullehrbuches Syriens; bald nach seinem Erscheinen wurde es ebenfalls ein Standardwerk. Es ist ein Resultat seiner ersten beiden Unterrichts-

---

[18] Vgl. *ibid.*, S. 107, 109 und 215. TIBAWI: *op. cit.* (*The Genesis* ... Anm. 7), S. 284, datiert dagegen die 1. Auflage auf das Jahr 1852. Wie auch immer, dieses Geographiebuch wurde in der Folge mehrfach aufgelegt; die 2., verbesserte Auflage erschien 1870 in Beirut, vgl. ḤŪRĪ: *op. cit.* (Anm. 10), S. 110. Mir war in der British Library/Oriental and India Office Collections eine Auflage von 1852 zugänglich, deren Titelblatt in SAʾDI: *op. cit.* (Anm. 6), S. 40, abgebildet ist.

[19] Vgl. TIBAWI: *op. cit.* (*American Interests* ... Anm. 7), S. 251.

[20] *Ibid.*, S. 307.

[21] Vgl. dazu SAʾDI: *op. cit.* (Anm. 6), S. 40; dort ist auch das Titelblatt der persischen Ausgabe abgebildet.

[22] Vgl. ḤŪRĪ: *op. cit.* (Anm. 10), S. 162.

[23] F. ṢARRŪF: *Yaʿqūb Ṣarrūf*. In: *Risālat al-ʿilm* 25 (1958), S. 402.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000202

jahre am SPC und wurde 1869 in Beirut gedruckt. Man setze hinzu: auf seine eigenen Kosten. Denn die Missionsleitung sparte (nach wie vor) besonders dann, wenn es um nicht-religiöse Literatur ging.[24]

Und schließlich – weil für die hier vorgenommene Dokumentation des Lehrbuchschaffens van Dycks ebenso von besonderem Interesse – soll noch das Buch mit dem Titel *Kitāb an-nafāʾis li-talāmiḏat al-madāris* (274 S.) hervorgehoben werden. Es handelt sich dabei um eine arabische Chrestomathie, besser vielleicht Fibel oder Lesebuch, die sowohl literarische und historische als auch naturwissenschaftliche Texte beinhaltet. Es ist aller Wahrscheinlichkeit nach von dem Missionar zusammengestellt und herausgegeben worden.

Diejenigen Zielgruppen, auf die sich der Lehrbuchautor van Dyck am meisten konzentrierte, waren zum einen die Studenten des Beiruter SPC und zum anderen Schüler, die höhere Studien anstrebten. Primär an diese jungen (angehenden) Akademiker richteten sich seine 8 Hochschullehrbücher bzw. das *K. an-Naqš fī l-ḥaǧar*. Nur 5 seiner Bücher waren dagegen für ein elementares bzw. mittleres Schulniveau bestimmt. Van Dycks Buchschaffen zielte demnach hauptsächlich auf die künftige *intelligentsia* Syriens.

Nicht unerwähnt bleiben sollen hier Stimmen, denen zufolge seine Lehrbücher auch außerhalb des christlichen Rahmens der "Culturbestrebungen in Beirut" bei muslimischen Autoritäten Beachtung fanden. So enthält ḤŪRĪs Arbeit den Hinweis, daß auch der bekannte Reformer Muḥammad Rašīd Riḍā (1865-1935) *an-Naqš fī l-ḥaǧar* gelesen habe.[25] Ja sogar in Kreisen der Azhar seien van Dycks Lehrbücher mit Wohlwollen bedacht worden.[26] Was schließlich ebenso für eine Anerkennung von muslimischer Seite spricht, ist das Engagement des Reformers Muḥammad ʿAbduh (1849-1905) in der Vorbereitung des 50. Jahrestages der Ankunft van Dycks in Syrien.[27]

Über seine Arbeitsweise als Lehrbuchautor und darüber, wie er das Ausdrucks-handicap zu überwinden verstand, dem sich die arabische Sprache im 19. Jh. gegenübersah, ist uns nur weniges bekannt. Bisher hat sich wohl nur ḤŪRĪ (1990) – und auch er nur ansatzweise – mit dieser Frage befaßt.

Aber schon die wenigen verfügbaren Fakten lassen den Schluß zu, daß van Dyck arabische Wissenschaftstradition und europäische Moderne zu harmonisieren versuchte. So geht aus ḤŪRĪ's Studie u.a. hervor, daß der Missionar dem arabischen Erbe große

---

[24] Vgl. TIBAWI: *op. cit.* (*American Interests* ... Anm. 7), S. 184 f.

[25] ḤŪRĪ: *op. cit.* (Anm. 10), S. 165/Anm. 14.

[26] S. dazu SAʾDI: *op. cit.* (Anm. 6), S. 36.

[27] Die Feierlichkeiten fanden am 2. April 1890 in Beirut statt. Zum Bericht über ihre Vorbereitung s. ṢARRŪF/NIMR: *op. cit.* (*ad-Duktūr fān Daik* ... Anm. 2): ʿAbduh koordinierte den ägyptischen Beitrag, vgl. *ibid.*, S. 321.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000203

Aufmerksamkeit schenkte. Dazu bediente er sich vermutlich europäischer Editionen arabischer Werke (ggf. auch ihrer Übersetzungen).

Zu van Dycks klassischem Handapparat gehörten u.a. das *Kitāb al-qānūn fī ṭ-Ṭibb* des Ibn Sīnā (gest. 428/1037)[28] und das *Wafayāt al-aʿyān fī anbāʾ abnāʾ az-zamān* des Ibn Ḫallikān (gest. 681/1282)[29]. Des weiteren lassen seine Arbeiten auch eine Bezugnahme auf andere Werke erkennen, z.B. die des Geographen Yāqūt ar-Rūmī al-Ḥamawī (gest. 626/1229), des Mathematikers Abū l-Wafāʾ al-Buzǧānī (gest. 387/997 od. 388/998), des Mediziners Dāwūd ibn ʿUmar al-Anṭākī (gest. 1008/1599), des Biographen Ibn Abī Uṣaibiʿa (gest. 668/1270) oder der Historiographen Abū l-Farağ ibn ʿIbrī (Barhebräus; gest. 1286), Abū l-Fidāʾ (gest. 732/1329) und Ibn Qāḍī Šuhba (gest. 851/1448).[30]

Die Bibliothek des Missionars im einzelnen zu erschließen wie auch das Maß zu beurteilen, in welchem er klassische Werke bzw. andere als Vorlage heranzog (etwa auch ägyptische Lehrbücher oder von der englischen Church Missionary Society auf Malta gedruckte Bücher bzw. westliche Werke) – all das bleibt einer genaueren Untersuchung, inklusive entsprechenden Textvergleichen, anheimgestellt. Vorläufig muß man sich mit der allgemeinen Feststellung begnügen, daß van Dyck im Rahmen seiner Möglichkeiten große Anstrengungen unternahm, die arabischen Vorleistungen des Mittelalters zu berücksichtigen und – vornehmlich in bezug auf die Termini – eine Kontinuität zu wahren.[31]

2. Van Dyck als Förderer des arabischen Wissenschaftsjournalismus

Allgemeines

Was der Missionar begonnen hatte, sollten seine Schüler Ṣarrūf und Nimr, insbesondere in ihrer Eigenschaft als Herausgeber der Wissenschafts- und Kulturzeitschrift *al-Muqtaṭaf*, fortsetzen. Dieser sein Einfluß auf den arabischen Zeitschriftenjournalismus ist bislang jedoch meistens nur am Rande erwähnt worden.

Der Journalismus, eine für die Araber neue Art von literarischem Unternehmen, begann sich in der 2. Hälfte des 19. Jh.s zu entwickeln. Von daher darf man wohl sagen, daß dieses Unternehmen, was Themenwahl und Darstellungsformen angeht, zu Zeiten van Dycks gerade im Begriff stand, eine Experimentierphase zu durchlaufen.

Man könnte nun des Missionars Engagement für den arabischen Journalismus anhand verschiedener Periodika diskutieren. Neben *an-Našra al-Usbūʿīya* ("Der Wochenbe-

---

[28] Vgl. ḪŪRĪ: *op. cit.* (Anm. 10), S. 119. Verfasser stützt sich hier auf eine Mitteilung Y. ṢARRŪFs: *al-Ǧuzʾ aṯ-ṯānī min an-naqš fī l-ḥağar*. In: Muq. 11 (1886), S. 62.

[29] *Ibid.*, S. 128 und 134.

[30] *Ibid.*, S. 110, S. 118, S. 128 bzw. S. 134.

[31] Van Dyck soll z.T. sogar mehr Mühe als die ägyptischen Übersetzer darauf verwendet haben, originäre arabische Äquivalente für westliche Termini zu finden, vgl. *ibid.*, S. 108.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000204

richt")[32] muß dabei aber der libanesischen Zeitschrift *al-Muqtaṭaf* besondere Aufmerksamkeit zuteil werden; seine beiden Meisterschüler Yaʿqūb Ṣarrūf und Fāris Nimr hatten sie 1876 im Milieu des Beiruter SPC gegründet.[33]

Zu jenem Zeitpunkt gehörten die beiden arabischen Christen, die dem Missionar einst als Studenten begegnet waren, schon dem Lehrkörper des SPC an. Mit dem *Muqtaṭaf* entstand eine Zeitschrift, die auf das gesamte Genre modellbildend wirken sollte. Sie trug entscheidend dazu bei, die Presse als Medium der öffentlichen Kommunikation auch im arabischen Orient zu verankern und die arabische Sprache dafür entsprechend aus- (bzw. um-)zurüsten. Möglicherweise ging mit dem *Muqtaṭaf* auch ein Traum van Dycks in Erfüllung, den mit *an-Našra al-Usbūʿīya* zu verwirklichen ihm versagt blieb – das ist vorerst jedoch nicht mehr als eine Spekulation.

Vom Lehrbuch zur Zeitschrift

Um den Lehr-und Lernprozeß der *nahḍa* abzustützen, reichten – auf lange Sicht – Schul- bzw. Lehrbücher mehr oder weniger elementaren Charakters natürlich nicht aus, zumal dieser Prozeß ja auch nicht nur auf ein (Hoch-)Schulmilieu beschränkt bleiben, sondern ebenso andere Bevölkerungsgruppen erfassen sollte. Hinzu kam folgende Schwierigkeit: Sich der Wissensentwicklung rasch anzupassen – das fällt Lehrbüchern bzw. deren Autoren generell schwer; ein arabisches Lehrbuch des 19. Jh.s für Chemie, Medizin etc. war dazu aber noch viel weniger in der Lage. Das Medium, welches Grenzen solcher Art überspringen konnte, mußte qualitativ anders beschaffen sein.

Solche Gründe, neben anderen, bewogen junge arabische Intellektuelle zu jener Zeit, sich in wachsendem Maße für Periodika, d.h. Zeitungen und Zeitschriften, zu interessieren. Darüber, was Ṣarrūf und Nimr veranlaßte, den *Muqtaṭaf* zu gründen, reflektierten sie – Jahre später – wie folgt:

> "Zu jener Zeit [d.h. um 1876 – D.G.] schien es uns unmöglich zu sein, den westlichen Nationen (*umam ġarbīya*) in den Wissenschaften folgen zu können, wenn wir uns weiter nur auf [Lehr-]Bücher (*kutub*) stützten ... Dazu schritten die modernen Wissenschaften (*ʿulūm ḥadīṯa*) viel zu schnell voran. Was einer in einem Jahr schrieb, nannten andere im

---

[32] Diese 8seitige, illustrierte Wochenzeitung (Format: 28cm x 17cm) erschien ab 10. Januar 1871 bis wenigsten in die erste Dekade des 20. Jh.s. Ihre Themen reichten von Missionsnachrichten über religionsgeschichtliche Erzählungen und Biographien bis hin zu naturwissenschaftlichen Aufsätzen (z.B. über Fragen der Astronomie, Zoologie, Botanik, Medizin und Meteorologie). Van Dyck leitete die Zeitung bis 1879; dann entzog man ihm diese Aufgabe. Ab 1880 betreute IBRĀHĪM AL-ḤAURĀNĪ (1844-1916) die Zeitung. Zu I. AL-ḤAURĀNĪ s. u.a. K. AL-YĀZIĞĪ: *aš-Šaiḫ Ibrāhīm al-Ḥaurānī fī faǧr an-nahḍa al-ḥadīṯa, 1844-1916.* Beirut 1960. Zu weiteren Details über *an-Našra al-Usbūʿīya* s. F. D. ṬARRĀZĪ: *op. cit.* (Anm. 5), Teil 2, S. 20 f. und ḤŪRĪ: *op. cit.* (Anm. 10), S. 67-69.

[33] Eine Monatszeitschrift im Format 15cm x 23cm, die ab Mai 1876 zunächst in Beirut herausgegeben wurde und 1884/85 nach Kairo umzog. Dort erschien sie kontinuierlich bis Dezember 1952. Die ersten 5 Jahrgänge bestehen aus 12 Heften zu je 24 Seiten; danach verdreifacht sich die Seitenzahl pro Heft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000205

nächsten schon veraltet.

Eine Zeitschrift (*ǧarīda*) war notwendig geworden, die Monat für Monat die Früchte der (natur-)wissenschaftlichen Erkenntnisse und Forschungen (*ṯimār al-maʿārif wa-l-mabāḥiṯ al-ʿilmīya*) pflückte (*taqtaṭifu*), um [auch] die arabischen Länder in ihren Genuß zu bringen. Deshalb faßten wir den Vorsatz, *al-Muqtaṭaf* zu gründen."[34]

Die beiden beabsichtigten, wie sie im Vorwort zum ersten Heft vom Mai 1876 schrieben, wissenschaftliche Fragen mehr unter dem Aspekt ihrer Anwendung zu behandeln.[35] Denn die Europäer, so meinten sie, hätten die Araber auch deshalb überflügelt, weil sie Wissenschaft aus den Gelehrtenstuben in die Werkstätten überführt, d.h. für Handwerk, Gewerbe und Landwirtschaft produktiv gemacht hätten.

Diese Orientierung auf die praktische Seite der Wissenschaft aber machte es notwendig, sich nicht nur neuen Wissensinhalten zuzuwenden (die auch für nicht-akademische Bevölkerungsgruppen Relevanz besaßen), sondern auch neue, beweglichere Formen der Wissensverbreitung und Unterweisung zu schaffen.

So sehr die junge Zeitschrift nun aber darum rang, sich vom Lehrbuch zu emanzipieren – zunächst blieb sie, mehr oder weniger, dem Lehrplan des SPC verhaftet, ja war im Grunde doch eher eine Unterrichtshilfe denn etwas anderes. Erst in einem längeren Prozeß konnte der *Muqtaṭaf* den Einzugsbereich des Lehrbuches verlassen und ein eigenständiges Profil gewinnen. Das, was man heute vor allem in der Zeitschrift Ṣarrūfs und Nimrs sieht, nämlich eines der führenden kulturellen Foren, konnte die Zeitschrift letztlich erst in ihrer ägyptischen Periode ab 1885 werden.

Van Dycks Starthilfe für den *Muqtaṭaf*

Der frühe *Muqtaṭaf* profitierte auf verschiedene Weise von Cornelius van Dyck. So gewährte der Missionar den jungen Libanesen z. B. erstens organisatorisch-technische Starthilfe und inspirierte sie zweitens in sprachlich-inhaltlicher Hinsicht.

1) Van Dycks Starthilfe begann mit dem entscheidenden Benennungsvorschlag und reichte bis hin zur drucktechnischen Realisierung.

"Uns wollte", so schrieben Ṣarrūf und Nimr,[36] "kein passender Name einfallen. So gingen wir zu unserem Lehrer, Dr. van Dyck ..., um ihn um Rat zu bitten ... Wir fragten ihn, ob er nicht einen Namen für das wüßte, was wir vorhatten ... Er sagte: Nennt die Zeitschrift doch 'al-Muqtaṭaf' und macht sie so, wie sie heißt ...

Dann schrieb er an Ḫalīl al-Ḫūrī[37], den berühmten Dichter, der seinerzeit dem Druck

---

[34] ṢARRŪF/NIMR: *op. cit.* (*ad-Duktūr Kurnīliyūs* ... Anm. 2), S. 887.

[35] Vgl. DIES., in Muq. 1 (1876/77), S. 1.

[36] DIES.: *op. cit.* (*ad-Duktūr Kurnīliyūs* ... Anm. 2), S. 887.

[37] Al-Ḫūrī (1836-1907) ist vornehmlich als der Gründer der ersten nicht-staatlichen Zeitung Beiruts, der *Ḥadīqat al-Aḫbār* (gegr. 1858) bekannt. Für das arabische Druckwesen Beiruts war er von 1860 bis

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000206

wesen Syriens vorstand. Er bat ihn, uns behilflich zu sein, um vom Sultan so schnell wie möglich eine Lizenz (*ruḫṣa*) zu erhalten ... Und kaum daß ein Monat vergangen war, bekamen wir diese Lizenz."

Ferner sorgte van Dyck in seiner Eigenschaft als Leiter der Missionsdruckerei auch dafür, den *Muqtaṭaf* in deren Verlagsprogramm aufzunehmen; obendrein hatte er mit Šāhīn Makāriyūs (1853-1910)[38] einen fähigen Drucker an der Hand. Solcherlei Unterstützung war natürlich zur damaligen Zeit, da sich das arabische Druckwesen gerade zu entfalten begann, von unschätzbarem Wert.

2) Zudem steuerte van Dyck auch selbst einige Aufsätze zum *Muqtaṭaf* bei.[39] So prägte er – zusammen mit anderen SPC-Lehrkräften, wie z.B. Harvey Porter, George Post oder Edwin Lewis, die gleich ihm verschiedene Beiträge schrieben – auch als Autor das Gesicht der jungen Zeitschrift mit.

Mehr hervorhebenswert scheint mir aber der Umstand zu sein, daß van Dyck die Zeitschrift mit seinen Lehrbüchern vorbereitet hatte, wenn auch nicht allein nur er. Ein Vergleich des Chemiebuches *Uṣūl al-kīmiyā* (im folgenden:UK) von 1869 mit Texten des *Muqtaṭaf* (im folgenden: Muq.) macht verschiedene Seiten dieser Art von Einflußnahme deutlich. Was dabei sofort ins Auge fällt, sind eine Reihe von Abbildungen, z.B. chemischer Apparaturen, die zuerst in UK und dann erneut im Muq. vorkommen. Abgesehen davon stellte das Lehrbuch auch einen wichtigen Teil des sprachlichen Rüstzeugs der Journalisten; dazu gehörten, neben dem glatten, schmucklosen Stil, vor allem die wissenschaftlich-technischen Fachtermini. So ist eben z.B. die chemische Terminologie des Muq. weitestgehend mit der in UK verwendeten identisch.

Wie UK benutzte auch Muq. beispielsweise *zirnīḫ* für "Arsen", *krūm* für "Chrom", *kūbalt* für "Kobalt", *blātīn* für "Platin", *zi'baq* (auch: *zībaq*) für "Quecksilber", *uksiǧīn* für "Sauerstoff", *haidrūǧīn* (bzw. *hīdruǧīn*) für "Wasserstoff", *qaṣdīr* für "Zinn" und *tūtiyā* oder *zink* für "Zink". Wie UK schrieb auch Muq. *uksīd* für "Oxid", *ballūr(-āt)* (oder: *billaur/-āt*) für "Kristall(e)", *ballūrī* (oder: *billaurī*) für "kristallin" und *tabalwara* für "sich kristallisieren" bzw. "kristallisiert werden" oder *karbūnāt* für "Karbonat", *klūrīd an-nuḥās* für "Kupferchlorid", *kibrītit* für "Sulfit", *ḥāmiḍ haidrūklūrīk* für "Salzsäure", *ḥāmiḍ kibrītīk* für "Schwefelsäure" und *ḥāmiḍ kibrītūs* für "schweflige

---

1888 verantwortlich. Zu weiteren Details s. den Nachruf in Muq. 33/12 (1908/ Dezember), S. 993-1002, bzw. 34/1 (1909/ Januar), S. 12-14, und Y. A. DĀĞIR: *Maṣādir ad-dirāsa al-adabīya*. Bd. 2. Beirut 1955, S. 344-347.

[38] Makāriyūs, der bald zum "inneren Kreis des *Muqtaṭaf*" gehörte, gründete später in Ägypten die literarische Zeitschrift *al-Laṭā'if* (erschien 1886-1896). Zu weiteren Details s. u.a. ṢARRŪF/NIMR: *Šāhīn Bek Makāriyūs*. In: Muq. 37 (1910), S. 617-622, N. FARAG: *op. cit.* (Anm. 9), S. 48-56, und Y. A. DĀĞIR: *op. cit.* (Anm. 37), Bd. 3, Beirut 1972, S. 1271 f.

[39] Z.B. den großen Fortsetzungsartikel *Tārīḫ Aṭibbā' al-Yūnān wa-š-Šarq*. In: Muq. 1 (1876/77), S. 25-28; S. 49-51; S. 73-75 und S. 97 f. über die Geschichte der Medizin .

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000207

Säure".

Sprachkritikern, die nur die Nisbe-Ableitung von *kibrīt* (Schwefel), nämlich *kibrītī*, zulassen wollten, nicht aber Ableitungen auf *-īk* (für engl.: *-ic*) bzw. *-ūs* (für engl.: *-ous*), erwiderten Ṣarrūf und Nimr in einem Aufsatz von 1908:

> Die moderne Chemie unterscheidet zwischen Schwefelsäure und schwefliger Säure. Wie Experten wissen, handelt es sich dabei um zwei verschiedene Substanzen. Um sie genau auseinanderhalten zu können, benutzen wir diese zwei Ableitungen von *kibrīt*. "Wer keinen Unterschied macht und nur *ḥāmiḍ kibrītī* verwendet – der sagt auch zum Pferd Esel, weil beide Tiere einen Kopf und einen Schwanz haben."[40]

Die Beobachtung, daß Muq. anfangs UK noch sehr nahe ist, drängt sich bei einem Vergleich des ersten Bandes der Zeitschrift mit dem Lehrbuch van Dycks geradezu massiv auf. Von den 94 größeren Muq.-Artikeln beschäftigen sich allein 15 mit der chemischen Zusammensetzung von Elementen, Mineralien und Werkstoffen (wie z.B. Glas und Eisen). Bezieht man daneben auch die 9 Beiträge über landwirtschaftliche und die 9 Artikel zu handwerklichen Fragen in die Betrachtung mit ein, die in der Regel ebenfalls mit chemischen Termini angereichert sind (und dazu noch die kleineren Texte wie beispielsweise die sog. *fawā'id*, die u.a. den Einsatz bestimmter chemischer Substanzen zum Färben von Stoffen oder zur Oberflächenveredlung beschreiben) – dann scheint UK in der Zeitschrift quasi (noch) allgegenwärtig zu sein.[41]

Von der Zeitschrift (zurück) ins Lehrbuch: das *Kitāb an-nafā'is*

Schließlich deutet manches darauf hin, daß van Dyck auch auf die Rezeption von Muq.-Texten Einfluß genommen hat. In diesem Zusammenhang ist das Lesebuch (Chrestomathie, Fibel) *Kitāb an-nafā'is li-talāmiḍat al-madāris* von besonderem Interesse (im folgenden: *K. an-nafā'is*).

Eine Zwischenbemerkung

Eine nähere Beschreibung dieses Buches habe ich in der einschlägigen Fachliteratur

---

[40] Muq. 33 (1908), S. 563. Der Aufsatz *Uslūbunā fī t-taʿrīb*, dem dieses Zitat entnommen ist, wurde 1908 erstmals veröffentlicht (s. Muq. 33, S. 559-565; Reprint in Muq. 70 (1927/ Jan.-Jun.), S. 481-487). Im übrigen hat die noch heute gebräuchliche arabische Fachsprache der Chemie die Beiträge des Missionars und seiner Kollegen weitgehend bewahrt. Vgl. dazu u.a. G. KRAHL: *Die technischen und wissenschaftlichen Termini im modernen Arabisch. Eine Untersuchung zur arabischen Wortbildung.* (Unveröff. Diss.) Leipzig 1967, insb. S. 125-131, bzw. A. S. M. ALI: *A Linguistic Study of the Development of Scientific Vocabulary in Standard Arabic.* London und New York 1987.

[41] In Muq. 1 (1876/77) befassen sich ferner 10 größere Aufsätze mit Fragen der Physik, 9 mit Astronomie, 7 mit Biologie, 6 mit Wissenschaftsgeschichte, 5 mit Medizin und Gesundheitsfürsorge, 4 mit Kultur- und Sozialgeschichte, 4 mit Gerätekunde und Technik, 3 mit Geographie, 2 mit der Evolutionstheorie, 2 mit Psychologie bzw. Parapsychologie, 2 mit der Biographie des englischen Naturforschers Isaac Newton, 1 mit Sprachgeschichte und 1 mit Mathematik. 5 Aufsätze fallen unter Sonstiges.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000208

bislang vergeblich gesucht. Und wenn es überhaupt Erwähnung findet, stößt man auf Unstimmigkeiten.

Weil auf dem Titelblatt des *Kitāb an-nafāʾis* – im Unterschied zu den anderen Lehrbüchern – der Name Cornelius van Dyck fehlt, ist nicht zweifelsfrei zu bestimmen, ob es zu den Publikationen des Missionars gehört. Einiges spricht dafür, anderes dagegen. TAMIM verzeichnet es in seiner Bibliographie[42] nicht, TIBAWI [43] hingegen führt es unter den Werken van Dycks mit auf, ohne allerdings ein Erscheinungsjahr zu nennen. Ein Hinweis auf den Missionar als Herausgeber findet sich auch im Arabica-Katalog der British Library (BL) von 1894[44]. Demzufolge soll es sich bei der 1886er Ausgabe des Buches aber schon um die 2. Auflage handeln.

Meine Ausführungen basieren nun auf eben diesem Exemplar der BL. Danach ist das Buch, wie gesagt, 1886 – mit Genehmigung des *Maǧlis Maʿārif Wilāyat Sūrīya al-Ǧalīla* – in Beirut gedruckt worden. Nichts an dieser Edition deutet allerdings darauf hin, daß es sich hierbei tatsächlich schon um die zweite Ausgabe handelt.

Das *K. an-nafāʾis* besteht aus 8 Abschnitten (*aqsām*), die Texte aus verschiedenen Bereichen umfassen, z.B. aus der Literatur, der Historiographie und den Naturwissenschaften. Es vereint klassische und zeitgenössische arabische Stücke.[45] Der äußere Zuschnitt erinnert im übrigen sehr an Lesebücher für europäische Bildungsvereine des 19. Jh.s.

Was das Buch nun im gegebenen Zusammenhang besonders interessant macht, ist der Umstand, daß 3 von den 8 Abschnitten Muq.-Aufsätze enthalten und ein Abschnitt, nämlich der fünfte (*Nubaḏ ʿilmīya*), ausschließlich aus solchen besteht. Letztgenannter beinhaltet 22 zumeist naturkundliche Beiträge, die mehrheitlich von Ṣarrūf und Nimr verfaßt worden sind.[46] Aufgrund der Tatsache, daß diese Aufsätze sämtlich aus den ersten beiden Jahrgängen der Zeitschrift (1876/77 und 1877/78) stammen, ist natürlich nicht auszuschließen, daß das Buch auch schon vor 1886 aufgelegt worden ist.

Im *K. an-nafāʾis* hatten Lehrbuch und Zeitschrift die Rollen getauscht. Hier war es der Lehrer – (vermutlich) van Dyck –, der Texte von seinen Schülern genommen hatte, und zwar – wie wohl unterstellt werden darf – in der Absicht, sie über den Rahmen des

---

[42] TAMIM: *op. cit.* (Anm. 8), S. 330 f.

[43] TIBAWI: *op. cit.* (*The Genesis* ... Anm. 7), S. 284.

[44] *Catalogue of Arabic Books*. Bd. I. London 1894, Sp. 515; hier ist das *K. an-nāfaʾis* mit der Signatur 14586.b.26. verzeichnet.

[45] Die Abschnittsüberschriften lauten im einzelnen: 1) *Ḥikāyāt wa-nawādir*, 2) *Amṯāl*, 3) *Tarāǧim baʿḍ al-aʿlām wa-l-mašāhīr*, 4) *Fuṣūl tārīḫīya*, 5) *Nubaḏ ʿilmīya*, 6) *Ḥikam mansūba ilā l-Imām ʿAlī ibn Abī Ṭālib*, 7) *Aśʿār* und 8) *Maqāmāt*.

[46] Dazu gehören beispielsweise die Aufsätze mit den Überschriften *al-Qamar* ("Der Mond") (Erstveröffentlichung in Muq. 1 [1876/ Mai], S. 7-13), *al-Maṭar* ("Der Regen") (*ibid.*, S. 21-22) oder *Ġarāʾib al-ǧauw* ("Die Merkwürdigkeiten der Atmosphäre") (Muq. 2 [1877/August], S. 65-67).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000209

SPC hinaus nutzbar und publik zu machen. Die Zielgruppe des *Kitāb an-nafā'is* deckt sich offensichtlich nicht mit der Studentenschaft. Hier werden vielmehr die *talāmiḏat al-madāris*, also Schüler (und vielleicht auch deren Eltern), angesprochen.

Auf diese Weise aber strebte man nach zweierlei: Zum einen versuchte man – neben den Akademikern – auch andere soziale Gruppen an die neuen Wissensinhalte heranzuführen, zum anderen brachte man ebendiesen anderen Gruppen auch neue "literarische Muster", z.B. journalistische Texte, näher und warb so – wenn auch indirekt – um künftige Zeitschriftenleser.

Gesetzt den Fall, es wäre möglich, die Distribution des *K. an-nafā'is* (oder ähnlicher Lesebücher) im einzelnen zu verfolgen, ist die Aufdeckung einer bisher kaum beachteten "Umlaufbahn" für frühe journalistische Texte nicht ausgeschlossen. Damit könnte man möglicherweise dazu beitragen, offene Fragen bezüglich des Modus von Zirkulation und Rezeption der arabischen Presse zu klären. Aussagen zu diesen Sachverhalten stützen sich ja in der Regel zumeist nur auf unsichere (gewöhnlich von den Journalisten selbst "ermittelte") Abonnentenzahlen bzw. "Leserstatistiken". Dafür, daß es durchaus sinnvoll ist, in diese Richtung weiter zu recherchieren, spricht auch, was AYALON in seinem erst unlängst erschienenen Buch über die Geschichte der arabischen Presse schreibt:

> "The question of press circulation in the Arabic-speaking countries is perhaps the most elusive issue in the history of the medium. The notion of a circulation audit would have been more novel (and perhaps odder) than that of the publication of periodicals itself in these countries, nor did any other mechanism evolve for systematically recording and publishing this kind of data."[47]

Schlußbemerkung: Der amerikanische Missionar Cornelius van Dyck predigte weniger Religion als vielmehr Wissenschaft. Konsequent bediente er sich dazu der arabischen Sprache. Schon zu Lebzeiten in seiner Wahlheimat Beirut verehrt, setzte man ihm dort nach seinem Tode gleich mehrere Denkmäler. Als das jüngste gilt das 1932 eröffnete Cornelius-van-Dyck-Gebäude der Amerikanischen Universität zu Beirut, als das älteste das Marmorstandbild vor dem Beiruter Krankenhaus St. Georg. Ein noch älteres Denkmal aber hatte er sich selbst gesetzt. Es ist nicht in Stein gehauen, sondern manifestiert sich in Texten. Seine Gestalt am besten erkennen kann derjenige, der die wissenschaftlichen Lehrbücher des Missionars und Akademikers mit dem *Muqtaṭaf* seiner Schüler vergleicht – mit dem *Šaiḫ al-maǧallāt al-ʿarabīya*, wie diese arabische Wissenschafts- und Kulturzeitschrift auch genannt wird.

---

[47] A. AYALON: *The Press in the Arab Middle East. A History.* New York und Oxford 1995, S. 145.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000210

Übersicht: Die Lehrbücher des Cornelius van Dyck[48]

Thema bzw. Reihentitel	Buchtitel, Erscheinungsjahr	Schulniveau		
		ES	VHS	HS*
Geographie	***Kitāb (K.) al-mirʾāt al-waḍīya fī l-kura al-arḍīya.* 1851** oder **1852**	+	–	–
Mathematik	*K. ar-rauḍa az-zahrīya fi l-uṣūl al-ǧabrīya.* **1853**	+	–	–
dto.	*K. fi l-uṣūl al-handasīya*[1]. **1857**	+	–	–
Metrik	*Muḥīṭ ad-dāʾira fi ʿilmai al-ʿarūḍ wa-l-qāfiya.* **1857**	+	–	–
Chemie	***Uṣūl al-kīmiyā.* 1869**	–	–	+
Medizin	*Risāla fi l-ǧadarī wa-l-ḥaṣba li-r-Rāzī*[2]. **1872**	–	–	+
Mathematik	*K. fi l-luġāriḍmāt ay al-ansāb.* **1873** (Teil 2: *Ǧadāwil ansābal-ǧuyūb wa-l-mumāssāt*)	–	–	+
Astronomie	*Uṣūl ʿilm al-haiʾa.* **1874**	–	–	+
dto.	*Muḫtaṣar tārīḫ ʿilm al-haiʾa.* **1874**?	–	–	+
Medizin	*Uṣūl at-tašḫīṣ aṭ-ṭabīʿī.* **1874**	–	–	+
dto.	*Uṣūl al-bāṭūlūǧīya ad-dāḫilīya.* **1877**	–	–	+
Lesebuch	***K. an-nafāʾis li-talāmiḍat al-madāris.* 1886**?	–	+	–

[48] Die Übersicht basiert auf ḤŪRĪ: *op. cit.* (Anm. 10); TAMIM: *op. cit.* (Anm. 8), S. 330 f.; TIBAWI: *op. cit.* (*The Genesis* ... Anm. 7), S. 284, Y. I. SARKIS: *Muʿǧam al-maṭbūʿāt al-ʿarabīya wa-l-muʿarraba.* Kairo 1928, Sp. 1462-1465, sowie auf den Ergebnissen eigener Recherchen u.a. in London und Beirut.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000211

Thema bzw. Reihentitel	Buchtitel, Erscheinungsjahr	Schulniveau		
		ES	VHS	HS*
an-Naqš fī l-ḥaǧar **8 Teile**		–	+	–
Teil 1 (Einführung in die Naturwiss.)	- *fī ṭ-ṭabīʿa wa-l-ʿilm* **1886**			
Teil 2 (Chemie)	- *fī ʿilm al-kīmiyāʾ*. **1886**			
Teil 3 (Physik)	- *fī ṭ-ṭabīʿīyāt*. **1886**			
Teil 4 (Geographie)	- *fī l-ǧuġrāfiya aṭ-ṭabīʿīya*. **1887**			
Teil 5 (Geologie)	- *fī l-ǧiyūlūǧīya ay ṭabaqāt aṣ-ṣuḫūr*. **1887**			
Teil 6 (Astronomie)	- *fī ʿilm al-haiʾa*. **1888**			
Teil 7 (Botanik)	- *fī ʿilm an-nabāt*. **1888**			
Teil 8 (Logik)	- *fī ʿilm al-manṭiq*. **1889**			
Astronomie	*K. irwāʾ aẓ-ẓamāʾ min maḥāsin al-qubba az-zarqāʾ*. **1893**	–	–	+

* ES: Elementares Schulniveau; VHS: Vorbereitung für höhere Studien; HS: Hochschulniveau

1 Ein Lehrbuch zur euklidischen Geometrie.

2 Arabische Edition des Textes von Abū Bakr ar-Rāzī (251/865-313/925); s. GAL I, 233, Nr. 9 (3) bzw. GAL S I, 417, Nr. 9 (3).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000212

Klassisch-arabische Theorien dichterischer Rede

Von WOLFHART HEINRICHS, Harvard

"Dichterische Rede" ist hier mit Bedacht anstelle des Begriffs "Dichtung" gewählt worden. Im folgenden geht es nicht um die rein formalen Merkmale von Dichtung, d.h. Metrum und Reim, sondern um Äußerungen der Theoretiker, welche der Dichtung einen spezifischen Inhalt oder eine besondere Aussageweise zuschreiben. Ähnliche Überlegungen haben schon die arabischen Philosophen veranlaßt, vom *qawl šiʿrī* (pl. *aqāwīl šiʿriyya*) zu reden, wenn es ihnen um das Wesen, nicht um die Form der dichterischen Aussage zu tun war.[1] Solche Äußerungen zu den nicht-formalen Aspekten des Dichtens sind natürlich zu einem beträchtlichen Ausmaß prädeterminiert erstens durch die Dichtung, welche sie charakterisieren sollen, und zweitens durch die Dichtungstheorie, deren Bestandteil sie bilden. Eine kurze Skizze, die den Rahmen der Theorien dichterischer Rede umreißt, ist darum angebracht. Die drei materiellen Ausgangspunkte für das, was im späteren Mittelalter als *ʿilm al-balāġa* "die Wissenschaft von der Beredsamkeit" ausformuliert wurde, sind die zwei grundlegenden Textkorpora der islamischen Kultur, von denen das eine einen doppelten Charakter hat: a) der Koran als göttliche Botschaft, b) der Koran als prophetenbestätigendes Wunder und c) die vor- und frühislamische Dichtung, welche zusammen mit dem Koran als Repositorium korrekter Sprache und zu einem gewissen Grade auch als literarisches Modell galt. Im einzelnen liegen die Dinge so:

a) Die Offenbarung bedurfte der Interpretation, besonders auch im Blick auf ihre praktische Anwendung. Dafür wurde eine Hermeneutik entwickelt, welche die stilistischen und idiomatischen Eigentümlichkeiten der arabischen Sprache (*maǧāz* im weitesten Sinne des Wortes) deuten konnte. Viele Werke zur Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) enthalten eigene Kapitel über Hermeneutik unter dem Titel *bayān*, wörtl. "klarer Ausdruck".[2]

---

[1] So z.B. schon in al-Fārābī: *Risāla fi qawānīn ṣināʿat aš-šuʿarāʾ*. Ed. und übers. A. J. ARBERRY u.d.T. *Fārābī's Canons of Poetry*. In: Rivista degli Studi Orientali 17 (1938), S. 266-278, hier 267-69 (arab.), 273-75 (engl.). ARBERRY übersetzt mit "poetical statement". Die Auffassungen der Philosophen über *siʿr* und *ḫaṭāba* als logische Disziplinen bleiben im folgenden außer Betracht. Dies gilt auch für solche Autoren (besonders der maghrebinischen "Schule"), die hierin von den Philosophen abhängig sind. Interessant ist hier die Bemerkung von as-Siǧilmāsī, daß die einheimischen Theoretiker poetische und rhetorische Aussagen nicht auseinanderhalten konnten. Siehe *al-Manzaʿ al-badīʿ fi taǧnīs asālīb al-badīʿ*. Ed. ʿALLĀL AL-ĠĀZĪ (Rabat 1401/1980), S. 219.

[2] Der Begriff *bayān* bedeutet sowohl "Klarheit" wie auch "Erklärung", wie die verschiedenen Definitionen in den Werken zur Rechtsmethodologie deutlich implizieren. In den meisten Fällen ist es jedoch die zweite Bedeutung, die dem Terminus technicus zugrundeliegt. Zu bemerken ist, daß der Umfang des Begriffes oft weiter ist als der eines simplen *maǧāz*-Dekodierers. Im ältesten erhaltenen Werk zur Rechtsmethodologie, der *Risāla* von aš-Šāfiʿī, umfaßt *bayān* alles, was das göttliche Gebot

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000213

b) Einige Korangelehrte machen sich daran, den Wundercharakter (*iʿǧāz*) des Korans, der mit seiner *sprachlichen* Unnachahmlichkeit gleichgesetzt wird, nachzuweisen.[3]

c) Die Dichtung wird nicht mehr nur zu nicht-literarischen Zwecken studiert (Grammatik, Lexikon, Realien), sondern auch in bezug auf ihre literarischen Aspekte.[4] Dieser dritte Zweig von Theoriebildung begann erst zu blühen, nachdem in frühabbasidischer Zeit die neue Schule der "Modernen" emporgekommen war. Dies erzeugte eine gewisse Reibung zwischen dem Modellcharakter der alten Dichtung und den Erneuerungsbestrebungen der "modernen" Dichter.

In Anbetracht all dieser verschiedenen Interessen am Studium von Texten – Interessen, die sich allmählich gegenseitig befruchteten – würde man erwarten, daß es eine ausgiebige Diskussion der Frage gäbe, was Dichtung von Nicht-Dichtung über das Formale hinaus unterscheide. Dem ist aber nicht so. Interessante Bemerkungen gibt es hin und wieder, aber sie spielen keine zentrale Rolle.

Ein Grund dafür ist der Aussage-Modus der klassisch-arabischen Dichtung selbst, den Ibn Rašīq, Literaturtheoretiker und -kritiker des 11. Jh.s, an einer bekannten Stelle so beschreibt: "Dichtung kann – mit winzigen Ausnahmen – unter die Kategorie 'Beschreibung' subsumiert werden."[5] Wenn das zutrifft, kann es keine klare Grenzlinie zwischen Dichtung und (literarischer) Prosa geben. In der Tat lautet die populärste Definition der Dichtung, die auf Qudāma (st. wahrsch. 337/948) zurückgeht: *qawl*

---

unzweideutig macht, sei es der koranische Text selbst, der koranische Text plus Fixierung durch Prophetische Tradition, die Prophetische Tradition selbst (da Gott Seinem Propheten gegenüber Gehorsam geboten hat) und schließlich das Ergebnis von *iǧtihād* (gleichfalls von Gott geboten). Siehe *ar-Risāla*. Ed. AḤMAD MUḤAMMAD ŠĀKIR. Kairo 1358/1940, S. 21-22; Trsl. MAJID KHADDURI: *Islamic Jurisprudence. Shāfiʿī's* Risāla. Baltimore 1961, S. 67-68. Aber andere Erwägungen, die enger mit dem *maǧāz*-Begriff zusammenhängen, beeinflussen die *bayān*-Diskussion und resultieren in einer Vielzahl von Definitionen und Einteilungen. Der Begriff und seine diversen Zusammenhänge bedürfen weiterer Untersuchung. Siehe vorläufig M. BERNAND: Bayān *selon les* uṣūliyyūn. In: Arabica 42 (1995), S. 145-160.

[3] Die Literatur hierzu ist recht beträchtlich. In unserem Zusammenhang siehe vor allem A. NEUWIRTH: *Das islamische Dogma der "Unnachahmlichkeit des Korans" in literaturwissenschaftlicher Sicht*. In: Der Islam 60 (1983), S. 166-183.

[4] Unter den Philologen ist es der kufische Grammatiker Ṯaʿlab (st. 291/904), welcher als erster seine und seiner Kollegen Beobachtungen in einer eigenständigen Schrift zu systematisieren trachtet, siehe *Qawāʿid aš-šiʿr*. Ed. RAMAḌĀN ʿABDATTAWWĀB. Kairo 1966. Aber schon Ibn Sallām al-Ǧumaḥī (st. 231/845 oder 232/846) und Ibn Qutayba (st. 276/889), beide allerdings keine reinen Philologen, haben Bedeutendes zur Poetik zu vermelden.

[5] *Aš-šiʿru illā aqallahū rāǧiʿun ilā bābi l-waṣf*, siehe *al-ʿUmda*. 2 Bde. Ed. MUḤAMMAD MUḤYIDDĪN ʿABDALḤAMĪD. Kairo 1963-64, II, S. 294. Cf. auch W. HEINRICHS: *Arabische Dichtung und griechische Poetik*. Wiesbaden 1969, S. 57. Die zugestandenen Ausnahmen dürften sich auf nicht-assertorische Aussagen (Fragen, Befehle, Wünsche u.ä.) beziehen. An andere Aussage-Modi wie Fiktionalität oder Allegorie wird Ibn Rašīq nicht gedacht haben, da sie in seinem Dichtungsuniversum keinen Platz haben. Auch unabhängig von Ibn Rašīqs Ideen eignen sich diese Aussage-Modi nicht zur Abgrenzung von Dichtung und Prosa, da sie sich über beide Bereiche erstrecken; im übrigen sind sie in der arabischen Literatur nicht gerade vorherrschend. Ob Ibn Rašīqs "Beschreibungs"-Kategorie der komplizierten manieristischen Dichtung der Abbasidenzeit gerecht wird, ist zweifelhaft; aber man kann immerhin geltend machen, daß die hochgradig phantasmagorischen Gebilde dieser Dichtung ihre eigentliche Wirkung durch die "Behauptung", Beschreibung zu sein, gewinnen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000214

mawzūn muqaffā yadull ʿalā maʿnā "metrische gereimte Rede, die eine Bedeutung aufzeigt"[6] – deutlich eine rein formale Definition. Des weiteren, obwohl es eine Diskussion über den Rangstreit von Dichtung und Prosa sowie von Dichtern und Schreibern gibt (*ḫaṭīb* "Redner" gegenüber *šāʿir* "Dichter" in der älteren Zeit und *šāʿir* "Dichter" gegenüber *kātib* "Schreiber" später), ist doch die Idee, daß beide Träger von *balāġa* und somit wesentlich dasselbe sind, ganz vorherrschend. Die hauptsächlichsten Vertreter dieser Idee waren die *kuttāb* "Staatsschreiber", die ein offenkundiges Interesse daran hatten, sie zu propagieren, da die Themen ihrer Schreiben häufig mit denen der Dichtung übereinstimmten (Lob, Beileid, Glückwunsch, Ermahnung). Für sie war es nur natürlich, sich all der Tropen, Figuren und Concetti, die die Dichter im Zusammenhang mit gewissen Themen und Motiven entwickelt hatten, zu bedienen. Der Dichter al-ʿAttābī (st. 208/823 oder später) prägte eine kurze Formel zum Ausdruck dieser Auffassung: *aš-šiʿru rasāʾilu maʿqūdatun wa-r-rasāʾilu šiʿrun maḥlūl* "Dichtung ist gebundene Episteln, und Episteln sind gelöste Dichtung".[7]

Die rein formale Definition von Dichtung läßt noch ein weiteres Problem ungelöst: wie unterscheiden wir zwischen eigentlicher Dichtung und Versifizierung? In der Praxis wird eine Unterscheidung gemacht, indem alle didaktische und – wo wir vielleicht anders denken würden – sogar mystische Dichtung aus den Werken der Literaturtheoretiker ausgeschlossen bleiben. Aber die theoretische Schwierigkeit einer Grenzziehung blieb weiterhin bestehen. Dies zeigt sich auch in der Vagheit der Terminologie: der Begriff *naẓm* wird für Versifizierung im Gegensatz zu Dichtung gebraucht (also *naẓm* gegenüber *šiʿr*), aber gleichzeitig auch als allgemeiner Terminus für alle Arten von metrischer Rede (also *naẓm* gegenüber *naṯr*). Während wir infolgedessen einerseits sehen, daß Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī (st. 449/1057) schlechte Dichtung *naẓm* nennt und gute Dichtung *šiʿr*, den Begriff *naẓm* also als kritischen Terminus benutzt,[8] finden wir auf der anderen Seite, daß aṣ-Ṣafadī die Behauptung von Ibn al-Aṯīr, daß die Araber keine langen Gedichte wie das *Šāhnāma* hervorgebracht hätten, zurückweist, indem er neben anderen Beispielen für das Gegenteil eine Versifizierung der Geschichte al-Masʿūdīs und sogar die *Šāṭibiyya*, ein didaktisches Gedicht über die Sieben Lesungen des Korans, anführt und somit jeglichen Unterschied zwischen Dichtung und didaktischer Versifizierung ignoriert.[9]

---

[6] *Naqd aš-šiʿr*. Ed. S. A. BONEBAKKER. Leiden 1956, S. 2, Z. 11-12.

[7] Ibn Ṭabāṭabā: *ʿIyār aš-šiʿr*., Ed. ṬĀHĀ AL-ḤĀĞIRĪ und MUḤAMMAD ZAĞLŪL SALĀM. Kairo 1956, S. 78; Ed. ʿABDALʿAZĪZ B. NĀṢIR AL-MĀNIʿ. Riad 1405/1985, S. 127. Es ist nicht ganz deutlich, ob der angeführte Ausspruch noch Teil des ʿAttābī-Zitats ist, wie die Herausgeber der *editio princeps* durch ihre Interpunktion anzudeuten scheinen, oder aber ein Fazit Ibn Ṭabāṭabās, wie es AN-NĀṢIR durch Einrückung markiert.

[8] Wie sein Schüler al-Ḫaṭīb at-Tibrīzī bei al-Ḥusaynī: *Naḍrat al-iġrīḍ*. Ed. NUHĀ ʿĀRIF AL-ḤASAN. Damaskus 1396/1976, S. 11-12, berichtet.

[9] Aṣ-Ṣafadī: *Nuṣrat aṯ-ṯāʾir*. Ed. MUḤAMMAD ʿALĪ SULṬĀNĪ. Damaskus o.J. [1972], S. 384-387. Die Äußerung, gegen welche aṣ-Ṣafadī polemisiert, findet sich am Ende von Ibn al-Aṯīr: *al-Maṯal as-sāʾir*. 3 Bde. Edd. AḤMAD AL-ḤŪFĪ & BADAWĪ ṬABĀNA. Riad ²1404/1984, III, S. 344, und zwar im Zusammenhang mit Ibn al-Aṯīrs Widerlegung von Ibrāhīm b. Hilāl aṣ-Ṣābīs Theorie über die Unter-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000215

Trotz alledem haben die arabischen Literaturtheoretiker, jedenfalls einige von ihnen, Wege gefunden, Dichtung von Prosa über das Formale hinaus abzugrenzen, und zwar, wie es scheint, drei verschiedene Wege. Der erste basiert auf der Tatsache, daß es unterschiedliche Arten gibt, die Wirklichkeit auszudrücken. Zwei Theorien, von Gelehrten des 13. Jh.s entwickelt, sollen hier vorgestellt werden: die von az-Zanǧānī (schrieb im Jahre 655/1257) und die von Ḥāzim al-Qarṭāǧannī (st. 684/1285).[10]

Az-Zanǧānī hat ein Buch mit dem Titel *Miʿyār an-nuẓẓār fi ʿulūm al-aśʿār* "Der Maßstab für Studierende der Dichtungs-Wissenschaften" hinterlassen.[11] Dieser Text ist dadurch besonders interessant, daß er einen Zusammenfluß verschiedener Annäherungen an die Grundprobleme der Literaturtheorie darstellt, welche in der früheren Literatur, wenn auch unverbunden, schon existierten. Der Autor beginnt mit einer Aufzählung der zwölf philologischen Disziplinen (*al-ʿulūm al-adabiyya*), nämlich Lexikographie, Morphologie, Etymologie, Syntax, Stilistik, Theorie der Bildersprache, Prosodie, Reimlehre, Prosaschreibung, Dichtung, Kalligraphie und die Kunst der Konversation. Dieselbe Liste mit geringfügigen Varianten findet sich zu Anfang von al-Zamaḫšarīs Buch über Prosodie;[12] die beiden Listen sind so ähnlich, daß man az-Zanǧānīs Abhängigkeit von az-Zamaḫšarī oder beider von einer gemeinsamen Quelle annehmen muß. Eine interessante Abweichung in az-Zanǧānī ist seine Bemerkung, daß Stilistik (*ʿilm al-maʿānī*) und Theorie der Bildersprache (*ʿilm al-bayān*) eigentlich ein einziges Gebiet darstellen, nämlich *ʿilm al-badīʿ* (ansonsten: Wissenschaft von den rhetorischen Figuren). Der Begriff *badīʿ*, obwohl natürlich zu az-Zamaḫšarīs Zeiten schon längst eingeführt, kommt in dessen Liste nicht vor. Angesichts der Tatsache, daß die nur wenig späteren Rhetorik-Handbücher (*ʿilm al-balāġa*) eine fixe Dreiteilung in *maʿānī*, *bayān* und *badīʿ* (Stilistik, Bildersprache und rhetorische Figuren) aufweisen, ist dieser Gebrauch des Begriffs *badīʿ* als umfassende Bezeichnung künstlerischer Sprache doch überraschend. Er zeigt, daß selbst zu Beginn der Verfestigung der rhetorischen Terminologie die Bedeutung eines der grundlegenden Begriffe noch im Fluß war. Az-Zanǧānī versichert sodann, daß die meisten dieser zwölf Disziplinen für das richtige Verständnis des Korans und der Prophetentraditionen unerläßlich seien – eine übliche Rechtfertigung für rhetorische Studien, selbst wenn der Nachdruck auf Dichtung und künstlerischer Prosa liegt. In Anbetracht der Tatsache, daß all diese Disziplinen, insbesondere aber Prosodie, Reimlehre und Poetik (wie wir *ʿilm al-badīʿ* hier übersetzen wollen), nunmehr brachlägen, habe er sich entschlossen, so erzählt uns der Autor, eine kurze umfassende Darstellung dieser drei

---

scheidung von Dichtung und Prosa (siehe unten). Aš-Šāṭibīs "Gedicht" *Ḥirz al-amānī wa-waǧh at-tahānī* ist noch heute beliebtes Lehrbuch für die Sieben Lesungen; siehe z.B. den Kommentar von ʿABDALFATTĀḤ ʿABDALĠANĪ AL-QĀḌĪ: *al-Wāfi fi šarḥ aš-Šāṭibiyya*. Medina 1404/1984. Eine Versifizierung der *Murūǧ aḍ-ḍahab* von al-Masʿūdī scheint anderweitig nicht belegt zu sein.

[10] Zu ʿAbdalwahhāb b. Ibrāhīm al-Ḫazraǧī az-Zanǧānī siehe GAL, S I, 497-98, zu Ḥāzim b. Muḥammad al-Qarṭāǧannī siehe EI^2, s.v.

[11] Ed. MUḤAMMAD ʿALI RIZQ AL-ḪAFĀǦĪ. 2 Tle. Kairo 1991.

[12] *Al-Qusṭās al-mustaqīm fi ʿilm al-ʿarūḍ*. Ed. BAHĪǦA BĀQIR AL-ḤASANĪ. Bagdad 1969, S. 53.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000216

Wissenschaften zu schreiben. Die ersten beiden Gebiete werden natürlich häufig zusammen behandelt, wohingegen die Hinzufügung des *badīʿ* eine ungewöhnliche Kombination ist. Ein Präzedenzfall ist allerdings das *K. al-Kāfi fi l-ʿarūḍ wa-l-qawāfī* von al-Ḫaṭīb at-Tibrīzī.[13] In letzterem ist das *badīʿ*-Kapitel jedoch eine einfache Aufzählung von Termini mit den zugehörigen Definitionen und Beispielen, während az-Zanǧānī sich bemüht, eine kohärente Theorie künstlerischer Sprache zu entwickeln, und zwar auf der Grundlage des Begriffes der *dalāla*, der Bezeichnungskraft, der Sprache.[14] Indem er sich philosophische Unterscheidungen zunutze macht, was schon in sich selbst einen drastischen Wandel in der Orientierung der Theoretiker zwischen al-Ḫaṭīb at-Tibrīzī und az-Zanǧānī markiert, erklärt uns az-Zanǧānī, daß Wörter Dinge auf folgende drei Weisen bezeichnen können:[15]

1. durch *muṭābaqa* (Kongruenz: "Haus" deutet auf Haus),
2. durch *taḍmīn* (Implikation: "Haus" deutet auf Dach) oder
3. durch *iltizām* (Konkomitanz: "Dach" deutet auf Wand).

In der Sprache der Wissenschaften (*al-ʿulūm al-ʿaqliyya*) wäre die charakteristische Weise, auf Dinge Bezug zu nehmen, die *muṭābaqa*, in eloquenter Sprache (*balāġa*) dagegen der *iltizām*. Da der Konkomitantien (*lawāzim*) viele sind, gibt es viele Weisen, dieselbe Idee auszudrücken. Infolgedessen gibt es verschiedene Grade in der Vollkommenheit der Expressivität, je nach dem Grad der Angemessenheit (*tanāsub*) und Ausgewogenheit (*iʿtidāl*) der entsprechenden Wortverbindung (*tarkīb*). Diese *dalāla*-Theorie findet man in ähnlichen Worten auch im *Miftāḥ al-ʿulūm* von az-Zanǧānīs vielleicht etwas älterem Zeitgenossen as-Sakkākī (st. 626/1229),[16] wobei sich jedoch as-Sakkākī von az-Zanǧānī darin unterscheidet, daß ersterer die *dalāla*-Theorie auf die Explikation des *bayān*, also der bildlichen Sprache, beschränkt, welche, wie oben bemerkt, nur einen Teil der *balāġa*-Wissenschaft ausmacht. Es muß allerdings betont werden, daß as-Sakkākīs Theorie stärker durchgebildet ist, indem er die *lawāzim* systematisch klassifiziert und auf diese Weise die tropischen (*maǧāz*) und periphrastischen (*kināya*) Aussagen definiert. Az-Zanǧānī bietet demgegenüber eine rudimentärere und weniger integrierte Theorie, die demnach auf einer früheren Stufe der Entwicklung zu stehen scheint.

Obwohl der Titel von az-Zanǧānīs Buch uns ausdrücklich sagt, daß der Autor sich mit Dichtung befassen will, definiert seine *dalāla*-Theorie die *balāġa* (oder, wie er sagen würde, den *badīʿ*) allgemein, nicht jedoch die speziell poetische Sprache. In

---

[13] Ed. AL-ḤASSĀNĪ ḤASAN ʿABDALLĀH. o.O., o.J. [Kairo 1978].

[14] *Miʿyār* II, 6.

[15] Die Herkunft dieses *dalāla*-Begriffs samt den zugehörigen Typen ist noch größtenteils ungeklärt und auch kaum untersucht. Herleitung aus stoischen Vorstellungen ist nicht unwahrscheinlich, aber unbewiesen, siehe ʿALĪ SĀMĪ AN-NAŠŠĀR: *Manāhiǧ al-baḥṯ ʿind mufakkirī l-Islām*. Beirut ^{3}1404/1984, S. 46-47, und FEHMI JADAANE: *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*. Beirut 1968, S. 113-115. Während die Zeichentheorie als stoische Errungenschaft wohlbekannt ist, scheint eine griechische Entsprechung der Dreiteilung *muṭābaqa/taḍammun/iltizām* in den Fragmentensammlungen nicht belegt zu sein.

[16] *Miftāḥ al-ʿulūm*. Ed. NUʿAYM ZARZŪR. Beirut 1403/1983, S. 329-330.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000217

dieser Beziehung ist Ḥāzim al-Qarṭāǧannī erfolgreicher.[17] Seine Adaptierung von Begriffen aus der arabischen aristotelischen Tradition (al-Fārābī und Ibn Sīnā) wurde mit der ausdrücklichen Absicht vorgenommen, ein festes Fundament für eine Theorie der Dichtung zu finden. Die zwei grundlegenden Eigenschaften eines Gedichtes sind, wie bekannt, erstens *muḥākāt* "Nachahmung", was besagt, daß das Gedicht sein Sujet nachahmt, d.h. durch Nennung seiner Akzidenzien schildert, und zweitens *taḫyīl* "Hervorrufung einer Vorstellung", was bedeutet, daß das Gedicht innere Bilder der geschilderten Objekte im Geiste des Hörers oder Lesers hervorruft. (Das innere Bild ist entweder anziehend oder abstoßend und soll auf diese Weise auf Seiten des Hörers eine entsprechende Handlung auslösen.) Beide Eigenschaften des Gedichts, welche man übrigens als die zwei Hälften eines einheitlichen Prozesses auffassen kann, werden herbeigeführt durch eine Aufzählung und wirksame Anordnung einiger akzidenteller und essentieller Eigenschaften des beschriebenen Dinges sowie der Zustände und Umstände, in denen es sich gerade befindet, kurzum aller äußerlichen Aspekte des Dinges, welche für die Sinneswahrnehmung offen sind. Das Gegenteil davon, also nicht-dichterische Rede, bestünde dann im Benennen des Dinges selbst, welches gleichbedeutend mit dem Nennen seines Wesens ist, um auf diese Weise ein Verstehen (*ifhām*) des Dinges, nicht ein Vorstellungsbild, welches wahr oder falsch sein kann, zu schaffen. Indem Ḥāzim dem Begriff *taḫyīl* als dem grundlegenden poetischen Prozeß diese spezielle Bedeutung unterlegt, entfernt er sich von dessen bei den Philosophen anerkannten Bedeutung; diese folgen nämlich einer vermutlich griechischen Tradition, nach der *taḫyīl* soviel wie "Bildersprache" oder, genauer gesagt, die "Hervorbringung eines Vorstellungsbildes durch den Gebrauch von Analoga" bedeutet. Infolgedessen wird auch der Parallelbegriff *muḥākāt* als der Gebrauch von Analoga verstanden, seien es nun Vergleiche, Gleichnisse oder Metaphern. Offenkundig hat Ḥāzim die Bedeutungen abgewandelt, um die Begriffe besser auf die arabische Situation anwendbar zu machen.

Die zweite Weise, in welcher die Kritiker dichterische von nicht-dichterischer Rede unterscheiden, beruht auf der Vorstellung der poetischen "Lüge" (*kaḏib*). Der grundlegende *waṣf*-Charakter der arabischen Dichtung würde normalerweise Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) verlangen. Trotzdem gibt es eine Reihe von Erscheinungen in der Dichtung, die sich mit der Forderung nach Wahrhaftigkeit nicht vertragen, obwohl die Dichter bar jeder Skrupel eine ausgesprochene Vorliebe dafür zeigen. Die Kritiker dagegen, zumindest einige von ihnen, geben ihren Bedenken deutlichen Ausdruck. Da dieser

---

[17] Ḥāzims Grundlegung der Poetik findet sich in einem längeren Kapitel seines *Minhāǧ al-bulaġā' wa-sirāǧ al-udabā'*. Ed. MUḤAMMAD AL-ḤABĪB IBN AL-ḪŪǦA. Tunis 1966, S. 62-129, übersetzt in: W. HEINRICHS: *Arabische Dichtung und griechische Poetik*. Beirut 1969, S. 173-262. Zur philosophischen (logischen) Poetik, durch die Ḥāzim in erster Linie angeregt ist, vergleiche man jetzt insbesondere D. L. BLACK: *Logic and Aristotle's* Rhetoric *and* Poetics *in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden 1990, S. 180-241.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000218

Problembereich schon verhältnismäßig gut aufgearbeitet ist,[18] kann man es mit einer kurzen Aufzählung der für unser Vorhaben wesentlichen Phänomene sein Bewenden haben lassen:

1. Die "Unwahrheit" der Hyperbel (*ġulūw*). Wie wohlbekannt, berichtet Qudāma über eine literarische Fehde seiner Zeit hinsichtlich der Legitimität der Hyperbel.[19] Wer sie ablehnte, tat dies, um durch das Einhalten der goldenen Mitte (*al-iqtiṣār ʿalā l-ḥadd al-awsaṭ*) Wahrhaftigkeit zu gewährleisten, während die Verteidiger der Hyperbel – unter ihnen Qudāma selbst – , auch sie darauf bedacht, die grundlegende Forderung nach Wahrhaftigkeit nicht zu verletzen, selbst die extreme Hyperbel, die in den Bereich des Nichtexistenten übergeht, als ein "Gleichnis" (*mithāl*) interpretieren.

2. Die "Unwahrheit" der substratlosen Metapher (*istiʿāra* in seiner ursprünglichen Bedeutung, d.h. der Fall, in dem der Dichter z.B. bei der Konstruktion der Metapher "Klauen des Todes" die "Klauen" von einem Raubtier borgt [*istaʿāra*] und dem Tod als Leihgabe anvertraut).[20] Manche Kritiker waren über das imaginäre Element in diesen Bildern beunruhigt, in unserem Fall die "Klauen", die kein eigentliches Substrat in der Wirklichkeit haben. Dies galt besonders für gewisse weithergeholte Metaphern der abbasidischen "Moderne". Die Kritiker verlangten hier, daß zwischen den beiden Elementen der Genitivkonstruktion eine Ähnlichkeit bestehen müsse, wie z.B. beim "Schwert des Blitzes". Obwohl der Begriff "Unwahrheit" (*kaḏib*) in diesem Zusammenhang m.W. nirgends gebraucht wird, erklärt sich die Beunruhigung der Kritiker auch hier daraus, daß man es mit einer Nichtkongruenz von Sprache und Wirklichkeit zu tun hat.

3. "Unwahrheit" in der Form des *taḫyīl* "Vorspiegelung" bei ʿAbd al-Qāhir al-Ǧurǧānī.[21] Die Bedeutung dieses Begriffes weicht von demselben Begriff, wie er von den Philosophen benutzt wird (siehe oben), deutlich ab. "Phantastische Umdeutung" wäre eine einigermaßen treffende Übersetzung. Diese manifestiert sich u.a. in der Form von Pseudo-Analogien und Pseudo-Ätiologien, mit anderen Worten: ein normales Ereignis wird mit einem seltsamen poetischen Beweis oder Grund versehen. Sehr oft basiert sie auf der Naturalisierung einer Metapher und/oder der Personifizierung eines unbelebten oder abstrakten Objekts. Als solche ist sie normalerweise erst in einem fortgeschrittenen Stadium der Entwicklung der Bildersprache möglich und ist infolgedessen ein typisches Merkmal der späteren abbasidischen Dichtung. Al-Ǧurǧānī

---

[18] Siehe HEINRICHS: *op. cit.* (Anm. 17), S. 58-65; J. CHR. BÜRGEL: *"Die beste Dichtung ist die lügenreichste" – Wesen und Bedeutung eines literarischen Streites des arabischen Mittelalters im Lichte komparatistischer Betrachtung*. In: Oriens 23-24 (1974), S. 7-102; R. JACOBI: *Dichtung und Lüge in der arabischen Literaturtheorie*. In: Der Islam 49 (1972), S. 85-99.

[19] *Naqd aš-šiʿr*. Ed. S. A. BONEBAKKER. Leiden 1956, S. 24-27.

[20] W. HEINRICHS: *The Hand of the Northwind. Opinions on Metaphor and the Early Meaning of Istiʿāra in Arabic Poetics*. Wiesbaden 1977 (AKM 44,2); DERS.: *Paired Metaphors in* Muḥdath *Poetry*. In: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies (University of St. Andrews) 1 (1986), S. 1-22.

[21] *Asrār al-balāġa*. Ed. H. RITTER. Istanbul 1954, S. 241-273; Übers. H. RITTER u.d.T. *Die Geheimnisse der Wortkunst*. Wiesbaden 1959, S. 283-320; vgl. HEINRICHS: *op. cit.* (Anm.17), S. 61-65; K. ABU DEEB: *Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery*. Warminster, Wilts. 1979, S. 157-164.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000219

war der erste, der dieses Dichtungs-Phänomen entdeckt und beschrieben hat; er hat auch versuchsweise den überkommenen aphoristischen Grundsatz, daß "die beste Dichtung die unwahrste" sei, auf solche Dichtung bezogen. Im übrigen sagt er, daß diese "Vorspiegelung" (*taḫyīl*) der Dichtung eigentümlich und nur in Dichtung möglich sei. Es ist allerdings nicht die einzige Möglichkeit zu dichten: neben der *taḫyīlī*-Dichtung gibt es die rechte und schlechte Dichtung des "gesunden Menschenverstandes" (*ʿaqlī*), welche fern von allen Imaginationen und Täuschungen die schlichte Wahrheit sagt. In seiner Bewertung dieser beiden Typen von Dichtung scheint al-Ǧurǧānī zwischen Vernunft und Liebe hin- und hergerissen zu sein. Zwar verteidigt er die Poesie des gesunden Menschenverstandes als die bessere Art, weil er sonst mit der Lehre von der Unnachahmlichkeit des Korans in Konflikt geraten wäre, aber dann läßt er ein wahres Panegyrikum auf die Vorspiegelungs-Dichtung folgen, welches seine Verteidigung der Verstandesdichtung Lügen straft. Es ist kein Zweifel, wo al-Ǧurǧānī die wahre Dichtung findet.

Die drei angeführten Fälle poetischer Unwahrheit – irreale Hyperbel, substratlose Metapher und phantastische Umdeutung – können zwar analytisch auseinandergehalten werden; in der Wirklichkeit manieristischer Dichtung gehen sie oft zusammen und werden als essentiell poetisch erachtet. Die Idee der poetischen Unwahrheit im Sinne des phantasmagorischen Concettos wurde in literarischen Zirkeln so vorherrschend, daß einige Kritiker kategorisch behaupteten, Dichtung *sei* Unwahrheit. So sagen es Ibn Fāris und Ibn Ḥazm.[22] Keiner von beiden führt den Gedanken weiter aus, aber da beide u.a. wohlbekannte Dichter waren, kann man mit einiger Sicherheit annehmen, daß die Allgegenwärtigkeit von *taḫyīl* in der späteren *muḥdaṯ*-Dichtung sie zu dieser Auffassung veranlaßte. Im gleichen Sinne sagt Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī, daß er in seinen *Luzūmiyyāt* nach Wahrheit und Erbauung trachte und somit keine echte und kräftige Dichtung liefere.[23] Dies ist ein Gegenpol zu der von Ibn Rašīq geäußerten Ansicht, daß Dichtung im wesentlichen Beschreibung sei. Gleichwohl kann man sagen, daß poetische "Unwahrheiten" des Vorspiegelung-Typs nur dann ästhetisch angenehm und wirksam sind, wenn der Beschreibungsanspruch aufrechterhalten wird.

Daß *kaḏib* als konstitutives Element der Dichtung aufgefaßt werden kann, ist ganz deutlich das Ergebnis einer historischen Entwicklung. Ibn Ṭabāṭabā hat uns einen einsichtsvollen Bericht darüber gegeben, der wie folgt zusammengefaßt werden kann:[24]

> Die alten Dichter sagten die Wahrheit in ihren Gedichten, sei es beim Preisen, Tadeln, Sichrühmen, Beschreiben, Locken und Schrecken. "Die Unwahrheit sagen" (*kaḏib*) war nach den Regeln der Dichtung nur bei Hyperbeln möglich, aber auch diese mußten den Anschein von Wahrheit haben. Zu Ibn Ṭabāṭabās Zeiten fanden die Dichter nur dann Billigung, wenn sie Subtilität, Originalität, Eloquenz, Witz und Eleganz zu bieten hatten,

---

[22] Ibn Fāris: *aṣ-Ṣāḥibī fi fiqh al-luġa*. Ed. AS-S. A. ṢAQR. Kairo o.J. [1977], S. 466; Ibn Ḥazm: *at-Taqrīb li-ḥadd al-manṭiq wa-l-madḫal ilayh*. Ed. I. ʿABBĀS. Beirut o.J. [1959], S. 206.

[23] *Al-Luzūmiyyāt aw Luzūm mā lā yalzam*. Ed. ʿAZĪZ AFANDĪ ZAND. Kairo 1891, S. 9 und 42.

[24] *ʿIyār aš-šiʿr* (wie Anm. 7), Ed. AL-ḤĀĞIRĪ/SALĀM, S. 9; Ed. AL-MĀNIʿ, S. 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000220

all dieses ohne Rücksicht auf die Wirklichkeiten (*ḥaqā'iq*), die mit ihren Worten korrespondierten. Ihre Gedichte, sagt er, sind "gezwungen und entspringen nicht einem natürlichen Talent" (*mutakallafa ġayr ṣādira ʿan ṭabʿ ṣaḥīḥ*). Letzteres war das Kennzeichen der alten Dichter. Für sie waren Dichtung und Prosa gleichermaßen leicht hervorzubringen.

Drei grundlegende Elemente des literarischen Manierismus sind hier mit bewundernswerter Klarheit diagnostiziert: 1. die Abwendung der poetischen Sprache von der Wirklichkeit und die daraus sich ergebende Inzucht, welche immer kompliziertere Concetti hervorbringt; 2. der Druck des Publikums, welches vom Dichter erwartet, daß er die Sucht der Hörer nach neuen Concetti befriedigt; und 3. die daraus entstehende "künstliche" Weise der Produktion solcher Dichtung. Der in unserem Zusammenhang interessanteste dieser Grundzüge des Manierismus ist der Verlust von Wirklichkeit und das damit einhergehende Aufkommen literarischer "Unwahrheiten" verschiedener Art, welche sich von der Wahrhaftigkeit der Alten scharf absetzen.[25] Ibn Ṭabāṭabā benutzt den Begriff "Unwahrheit" (*kaḏib*) hier nicht ausdrücklich, aber er ist deutlich impliziert. Da angesichts des Modellcharakters der alten Dichtung ihre Wahrhaftigkeit ebenfalls Modell sein müßte, war das Problem der "Unwahrhaftigkeit", des Fehlens eines wirklichen Korrelats, für die Kritiker ein äußerst schwieriges, wie die verschiedenen genannten literarischen Fehden bezeugen. Ihr gemeinsamer Nenner ist die Frage nach der Legitimität imaginärer Elemente in der Dichtung.

Ein dritter Weg, dichterische Rede zu definieren, wurde von Ibrāhīm b. Hilāl aṣ-Ṣābī (st. 384/994) vorgeschlagen, einem berühmten Staatsschreiber und Literaten, welcher es in einem kurzen Sendschreiben unternahm, den Unterschied zwischen Dichtung und Prosa (insbesondere Epistolographie) so zu definieren, daß er der Dichtung "Dunkelheit" (*ġumūḍ*) und der Prosa "Klarheit" (*wuḍūḥ*) zuschrieb.[26] Seine Begründung war, daß Dichtung wegen der vielen formalen Beschränkungen wie Reim, Metrum und Kürze der Verszeile verlangte, daß jeder Vers dergestalt sei, daß die darin ausgedrückte Idee einen verborgenen Schatz darstelle, den der Hörer heben müsse. Dahingegen erlaubt es die Prosa dem Schreiber, sich frei zu ergehen und klar zu sprechen. Er fand damit nicht viele Anhänger, da die meisten Kenner der Ansicht waren, daß Klarheit eine der Konstituenten der *balāġa* sei und daß dies für beide Künste zutreffe.[27] Es unterliegt allerdings keinem Zweifel, daß viele abbasidische Dichter Dunkelheit in ihrer Dichtung pflegten, so daß Ibn Hilāl aṣ-Ṣābī in gewisser Weise recht hatte, wenn er "Dunkelheit" zu einer definitorischen Eigenheit der Dich-

---

[25] S. SPERL: *Mannerism in Arabic Poetry*. Cambridge 1989, S. 164, spricht von "the discord it [i.e., mannerist style] creates between language and world".

[26] A. ARAZI: *Une Épître d'Ibrāhīm b. Hilāl al-Ṣābī sur les genres littéraires*. In: *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*. Ed. M. SHARON. Jerusalem & Leiden 1986, S. 473-505. Das Sendschreiben wurde von späteren Autoren ausgiebig zitiert, hauptsächlich zum Zwecke der Widerlegung. Aus diesem Grunde ist es teilweise übersetzt bei V. CANTARINO: *Arabic Poetics in the Golden Age: Selection of Texts Accompanied by a Preliminary Study*. Leiden 1975, S. 195.

[27] So vor allem Ibn al-Aṯīr: *Maṯal* (wie Anm. 9), S. 340-341; übers. in CANTARINO: *op. cit.* (Anm. 26), S. 196.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000221

tung erklärte. Auf der anderen Seite muß man betonen, daß die wirklich existierende Dunkelheit keineswegs allumfassend ist: es besteht keine strikte Korrespondenz zwischen Dunkelheit und dichterischer Rede.[28]

Wenn wir auf die verschiedenen hier im Überblick gebotenen und meist ziemlich rudimentären Theorien poetischer Sprache zurückblicken, so ist zunächst zu sagen, daß der Gegenpol zur Poesie zwar die Prosa, aber keineswegs immer die literarische Prosa ist. Az-Zanǧānī und Ḥāzim sagen ausdrücklich, daß die nicht-dichterische Rede die wissenschaftlich-philosophische ist. Das gleiche gilt, wie es scheint, für die Lügen-Theoretiker. Und bei Ibrāhīm aṣ-Ṣābī versteht es sich wohl von selbst, daß die Prosa literarischer Natur ist, aber seine Theorie sagt es nicht klar. Des weiteren kann man feststellen, daß die philosophisch inspirierten Theorien von az-Zanǧānī und Ḥāzim al-Qarṭāǧannī logisch gut durchgebildet erscheinen, aber zu wünschen übrig lassen, wenn man sie auf die stark rhetorisierte manieristische Dichtung anwenden möchte, welche die Hauptleistung der abbasidischen Dichtung ist. (Ḥāzim funktioniert in dieser Hinsicht besser als az-Zanǧānī.) Jene Theoretiker, welche "Unwahrheit" und "Dunkelheit" als ihre zentralen Begriffe haben, besitzen ein deutlicheres Gefühl für das kunstvolle Geflecht von Wörtern, Motiven und Figuren, welches die "modernen" Dichter der abbasidischen Ära darbieten. Eine allgemeingültige und allseits befriedigende deskriptive oder generative Beschreibung dichterischer Rede wird nirgends durchgeführt, ist aber vielleicht auch gar nicht möglich oder jedenfalls nicht sinnvoll.

[28] Zur Frage der Dunkelheit in der klassisch-arabischen Dichtung siehe W. HEINRICHS: *Obscurity in Classical Arabic Poetry*. In: Mediaevalia: A Journal of Medieval Studies 19 (1996 [for 1993]), S. 239-259.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000222

Divergenzen – Konvergenzen: Zu einigen Versen al-Mutanabbīs und Ibn al-ʿArabīs

Von PETER BACHMANN, Göttingen

I

Die im *Dīwān* des muslimischen Denkers, Mystikers und Dichters Muḥyī d-dīn Ibn al-ʿArabī gesammelten Gedichte stammen zumindest zu einem großen Teil aus der späteren Lebenszeit des Verfassers, also aus den ersten Jahrzehnten des 13. Jh.s. (Ich spreche hier der Einfachheit halber von Ibn al-ʿArabī als dem *Verfasser* dieser Gedichte, obwohl dieser selbst erklärt, er habe seine Werke unter Diktat geschrieben,[1] vermittelt habe ihm solche Gedichte eine Inspirationsquelle, die er *wārid al-waqt* nennt.[2])

Es ist sicher nicht überraschend, daß sich der *Dīwān* Muḥyī d-dīn Ibn al-ʿArabīs als ein Muster dessen erweist, was heute Intertextualität genannt wird, denn Wörter und Wendungen aus dem Koran und dem Ḥadīṯ begegnen in diesen Gedichten – als Zitate gekennzeichnet oder auch nicht – sehr häufig. Ebensowenig dürfte es verwundern, daß in diesem *Dīwān* Mystiker wie al-Ǧunaid genannt werden oder daß mehrfach auf Sätze und Verse, ja zumindest einmal auf ein ganzes Gedicht von al-Ḥallāǧ angespielt wird.[3] Nicht *unbedingt* zu erwarten ist aber, daß wir in dem *Dīwān* des Gottesmannes auch Wendungen und ganzen Versen al-Mutanabbīs begegnen.

So zitiert Ibn al-ʿArabī mitten in einer eigenen *qaṣīda* den ersten Halbvers einer *qaṣīda* al-Mutanabbīs – es ist das berühmte *laki yā manāzilu fil-qulūbi manāzilū* –[4] oder er antwortet auf eine *qiṭʿa* al-Mutanabbīs, in der dieser sich zum Standhalten gegenüber den bösartigen Angriffen der Schicksalszeit mahnt, mit einem eigenen Gedicht, in dem er dazu aufruft, das Wirken der Zeit gerecht zu beurteilen, ja ihr Wirken als überwiegend positiv zu betrachten, denn, wie Ibn al-ʿArabī unter Einbeziehung eines *ḥadīṯ qudsī* in seinem Schlußvers sagt:

"Der, der die (Schicksalszeit) geschaffen hat, hat sie freigekauft, (indem er) sich selbst

---

[1] *Dīwān Ibn ʿArabī* .... Būlāq 1271/ 1855, hier: S. 339.

[2] *Ibid.*, S. 179.

[3] *Ibid.*, S. 2.

[4] *Ibid.*, S. 244. – Die Texte al-Mutanabbīs beziehe ich aus: *Dīwān Abī ṭ-Ṭaiyib al-Mutanabbī bi-Šarḥ Abī l-Baqāʾ al-ʿUkbarī*. 4 Bde. Ed. MUṢṬAFĀ AS-SAQQĀ' et alii. Kairo 1376/ 1956 [= *al-ʿUkbarī*]. Der hier zitierte Vers steht bei *al-ʿUkbarī*, Bd. 3, S. 249.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000223

(als Lösegeld für sie gab), und deshalb sagt er: 'Ich, ich bin die Schicksalszeit, die (euch) heimsuchte'":

fadāhu ḫāliquhū bi-nafsihī, fa-liḏā / yaqūlu: innī anā d-dahru llaḏī mtaḥanā.[5]

II

Im Verhältnis des theosophischen Dichters Ibn al-ʿArabī zu dem damals schon in den Rang eines weltlichen Klassikers gerückten al-Mutanabbī gibt es offenbar sowohl Konvergenzen als auch Divergenzen. Konvergenzen insofern, als Ibn al-ʿArabī sichtlich (oder besser: hörbar) von der Sprachgewalt al-Mutanabbīs beeindruckt ist. Al-Mutanabbīs Hyperbeln, etwa hyperbolische Vergleiche, haben es Ibn al-ʿArabī angetan, so daß er, wie er in seinem *Dīwān* berichtet, einmal im Traum Verse hört, gesprochen von seinem Schüler Ibn Saudakīn, in denen auf den kühnen Vergleich al-Mutanabbīs Bezug genommen wird, in dem dieser sich, unter einem ihm fremden Volk lebend, als Messias unter den Juden bezeichnet. Ich will nicht ausschließen, daß in diesem Falle gerade das Gewagte bis Ketzerische des Vergleichs den Ibn al-ʿArabī sozusagen bis in den Traum verfolgte.[6] Aber sicher ist es so, daß al-Mutanabbīs Redeweise, die von den vielfältigen Möglichkeiten arabischer Rhetorik, darunter einer kühnen Hyperbolik und kraftvollen Bildersprache, ausgiebigen Gebrauch macht, dem Theosophen beim Prägen solcher *eigenen* Verse als Modell willkommen war, in denen es ihm um Darstellung oder mindestens Andeutung höchster, wesentlichster Dinge ging.

Divergenzen im Inhalt der Aussagen al-Mutanabbīs und Ibn al-ʿArabīs bei der Übernahme einzelner formaler Elemente mußten sich *dann* ergeben, wenn ihre Verse in vollem Ernst ihrer jeweiligen Weltsicht Ausdruck gaben: das zeigt das Gedicht al-Mutanabbīs auf die Schicksalszeit und Ibn al-ʿArabīs Gegengedicht.

Für beide Fälle möchte ich im folgenden je ein Beispiel aus Ibn al-ʿArabīs *Dīwān* vorführen, also erstens für inhaltliche Divergenz bei Übernahme eines sprachlich-formalen Elementes aus al-Mutanabbīs Dichtung, und zweitens für Übernahme von Inhalten (*maʿānī*) zusammen mit Wortfügungen.

III

Nachdem al-Mutanabbī am Iḫšididenhof in al-Fusṭāṭ in Ungnade gefallen war, mußte er im Jahre 961 aus Ägypten fliehen. In einem Gedicht gibt er seiner Enttäuschung über die Mächtigen des Nillandes Ausdruck, von denen er sich so viel erhofft hatte.

---

[5] *Dīwān Ibn ʿArabī* ..., S. 217. Vgl. hierzu: P. BACHMANN: *Al-Mutanabbī im Dīwān von Muḥyī d-dīn Ibn al-ʿArabī* . In: *Festgabe für Hans-Rudolf Singer* .... Bern, New York, Paris 1991, S. 773-788.

[6] *Dīwān Ibn ʿArabī* ..., S. 91.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000224

Um so deutlicher streicht er die Verdienste des einen heraus, der sein Mäzen geworden war, dessen plötzlicher Tod ihn aber seines einzigen Gönners dort beraubte: er trauert um den General Fātik, den wegen seiner Tollkühnheit *al-maǧnūn* Zubenannten. Fātiks Todesverachtung ebenso wie seine unbegrenzte Freigebigkeit sind für al-Mutanabbī Vorbild geworden. Das Vorbild dieses Kämpfers mit dem Schwert, sozusagen einer gegenwärtigen Verkörperung altarabischer Ideale, wirkt so stark auf al-Mutanabbī, den Mann der Feder, der sich doch auch gern als Schwertkämpfer zeichnet, daß er nach seiner Rückkehr aus Ägypten geneigt erscheint, sich das, was er will, mit dem *Schwert* in der Faust zu ertrotzen: den Ruhm nämlich. In dem genannten Gedicht spricht er das aus, indem er den tradierten Gegensatz Feder(n): Schwert für seine Zwecke modifiziert und die Schreibfedern personifiziert:[7]

."...Da sagten meine Schreibfedern zu mir: Der Ruhm gebührt dem Schwert, nicht kommt der Ruhm der Feder zu.
Schreib mit uns künftig, nachdem du mit ihm (dem Schwert) geschrieben hast, denn wir (Schreibfedern) sind den Schwertern gegenüber nur wie Diener":
...wa-aqlāmī qawāʾilu lī: al-maǧdu lis-saifi, laisa l-maǧdu lil-qalamī,
uktub binā abadan baʿda l-kitābi bihī, fa-innamā naḥnu lil-asyāfi kal-ḫadamī.

Nachdem al-Mutanabbī die Federn hat zugunsten der Schwerter sprechen lassen, resümiert er wie folgt:

"Wer das, was er braucht, mit etwas anderem als dem (Schwert aus) indischem (Stahl) zu erlangen sucht, der beantwortet jede Frage nach einem 'Ob' mit einem 'Nicht'":
mani qtaḍā bi-siwā l-hindīyi ḥāǧatahū,
aǧāba kulla suʾālin ʿan halin bi-lamī..

Der Kommentar, der unter al-ʿUkbarīs Namen steht, sagt hierzu ganz richtig: "... der antwortet dem, der ihn fragt, auf seine Worte: 'Ob du wohl erlangt hast, was du brauchst?', indem er sagt: 'Nicht hab ich (es) erlangt' " *aǧāba sāʾilahū ʿan qaulihī: hal adrakta ḥāǧataka?, bi-qaulihī: lam udrik*, wobei nach Maßgabe des Kommentars statt *adraka* auch andere synonyme Verben eingesetzt werden können.

Die Pointe dieses Mutanabbī-Verses ist also die Verkürzung von Frage und Antwort auf je eine Partikel. Ibn al-ʿArabī ahmt al-Mutanabbīs in ihrer Rätselhaftigkeit zugleich spielerische Pointe nach. Auch sein betreffender Vers steht, wie der al-Mutanabbīs, in einer *mīmīya*, in der es allerdings nicht, wie bei al-Mutanabbī, um das Durchsetzen individueller Wünsche, sondern um die Vermittlung der Erkenntnis des überpersönlichen Seins geht.

Ibn al-ʿArabī (oder – vorsichtiger gesagt – der, der hier als sprechend eingeführt wird) klagt zunächst über seine Lage, die nichts anderes ist als die typische Situation,

[7] *Al-ʿUkbarī*, Bd. 4, S. 159.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000225

vor die sich ein Gottgesandter gestellt sieht, der tauben Ohren predigen muß. Es heißt da:[8]

> "Was haben (denn) meine Leute? Gegenüber meiner Existenz sind sie stockblind. (Oder) meinst du etwa, es habe sie angesichts dieser (Existenz) eine Taubheit erfaßt?":
> *mā li-qaumī ʿan wuǧūdī qad ʿamū, a-turā adrakahum fihi ṣamam?*

Wuǧūdī, "meine Existenz", dürften wir hier wohl (wie auch an anderer Stelle im *Dīwān*[9]) etwa in dem Sinne nehmen: "die Existenz, wie ich sie verstehe, wie ich sie erfahren habe und nun verkündige, nämlich als *das* allumfassende einheitliche Sein". Das Nebeneinander von *ʿamū* und *ṣamam* ruft den Koran als "Hintergrundtext" zu Ibn al-ʿArabīs *Dīwān* in Erinnerung, hier Sūra 25, Vers 73: "die nicht den (Zeichen ihres Herrn) gegenüber taub und blind niederfallen" *lam yaḫurrū ʿalaihā ṣumman wa-ʿumyānan.* – Der Sprechende in Ibn al-ʿArabīs Gedicht fährt fort:

> "Wahrlich, ich habe (den Propheten) Hūd von dem benachrichtigt, worin ich bin, nämlich Freude und Schmerz":
> *innanī ʿarraftu Hūdan bi-llaḏī ana fihi min surūrin wa-alam.*

Freude *und* Schmerz: damit könnte die Freude über seine Erkenntnis des *wuǧūd* als der umfassenden Existenz gemeint sein, und der Schmerz darüber, diese freudige Erfahrung nicht vermitteln zu können. Hūd steht übrigens in Ibn al-ʿArabīs *Fuṣūṣ al-ḥikam* für "die Weisheit der Einzigkeit" *al-ḥikma al-aḥadīya.* – Es heißt weiter:

> "Aber der, der das (den?) kennt, das (den?) ich zu erreichen vorhabe, sagte jedesmal, wenn ich sagte: 'Warum nicht?' – 'Etwa noch nicht?'":
> *fa-llaḏī yadrī llaḏī aqṣiduhū kullamā qultu: a-lā, qāla: a-lam.*

Wie in al-Mutanabbīs Vers sind auch hier statt vollständiger Fragen nur Partikeln angegeben, bei al-Mutanabbī je eine, hier sind es je zwei. Dabei ist – im Gegensatz zu al-Mutanabbīs eindeutigem *hal* und *lam* – gerade die Verbindung *a-lā* leider mehrdeutig. Ihr Sinn schwankt bekanntlich – je nach Zusammenhang – zwischen verneinter Frage im Sinne des lateinischen *nonne* und ziemlich energischer Aufforderung, auf das zu Sagende aufzupassen, besonders dann, wenn *a-alā* durch *inna* ergänzt wird.

Nun ist der Zusammenhang in diesem Gedicht Ibn al-ʿArabīs nicht gerade einfach zu durchschauen. So viel scheint sicher zu sein: der, "der das kennt, das ich zu erreichen vorhabe", ist der Prophet Hūd, von dem es im vorhergehenden Vers hieß, daß der Sprechende ihn von seiner Freude und seinem Schmerz benachrichtigt habe. Hūd antwortet also auf des Sprechers *a-lā* mit *a-lam*. Hūd hat bereits erlebt, was dem Sprecher jetzt begegnet: daß die übermittelte Botschaft von Gott bei den Hörern auf

---

[8] *Dīwān Ibn ʿArabī* ..., S. 233.

[9] *Ibid.*, S. 473 Mitte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000226

Unglauben stößt. Wenige waren es wohl, die Hūds Worten Glauben schenkten: Sūra 11,58: *wa-lammā ǧāʾa amrunā, nağğainā Hūdan wa-llaḏīna āmanū maʿahū*. Andererseits ist die Aufgabe des Propheten die *Übermittlung* der Gottesbotschaft, nicht auch die Bekehrung der verstockten Hörer. So sagt Hūd zu den Ungläubigen der ʿĀditen in Sūra 11,57: *fa-in tawallau, fa-qad ablaġtukum mā ursiltu bihī ilaikum*. Im Hinblick hierauf können wir also die beiden Verkürzungen *a-lā* und *a-lam* etwa so ergänzen: *a-lā tusāʿidunī fī inğāzi mā umirtu bihī?* "Warum hilfst du mir nicht dabei, meinen Auftrag auszuführen?" und: *a-lam tunğizhu*? "Hast du ihn denn nicht schon ausgeführt, nämlich die Botschaft Gottes verkündet?" Demnach hätte Ibn al-ʿArabī die Pointe seines Vorbild-Verses von al-Mutanabbī inhaltlich entscheidend verändert. Bei al-Mutanabbī wird dem Nicht-Helden die peinlich drängende Frage gestellt, ob es ihm gelungen sei, sich persönlich durchzusetzen, worauf der Unheld seinen Mißerfolg eingestehen muß. Bei Ibn al-ʿArabī, dem Verkünder des einen Seins, folgt auf die besorgte erste Frage "Warum nicht...?" eine zweite, die im Grunde eine tröstliche, ermutigende Antwort ist: "Hast du denn nicht schon ...?"

Noch eine andere Möglichkeit gibt es, das *a-lā* und *a-lam* des Ibn al-ʿArabī zu deuten: nämlich so, daß wir auch hier den Koran als Hintergrundtext beachten und annehmen, daß hier zwei koranische Aussagen, mit *a-lā* und *a-lam* beginnend, gemeint sind, Aussagen, deren Inhalt zum Zusammenhang der Verse Ibn al-ʿArabīs paßt. So könnte das *a-lā* auf Vers 6 von Sūra 11, also Sūrat Hūd, zu beziehen sein, wo es heißt: *a-lā innahum yaṯnūna ṣudūrahum* "wirklich, sie verschließen ihre Herzen", oder etwa auf Vers 13 der Sūra 2: *a-lā innahum humu l-mufsidūna, wa-lākin lā yašʿurūna* "wirklich, sie sind es, die Verderben stiften, aber sie wissen es nicht". Auf diese Feststellung des Sprechers, der damit die Unmöglichkeit andeutet, mit seinem *qaum* übereinzukommen, antwortet Hūd mit *a-lam*, etwa im Sinne von Vers 32 der von Ibn al-ʿArabī hochverehrten Sūra 36, Yā-Sīn: *a-lam yarau kam ahlaknā qablahum mina l-qurūni annahum ilaihim lā yarğiʿūna* "Haben sie denn nicht gesehen, wie viele Geschlechter wir (schon) vor ihnen vernichtet haben, daß diese nicht zu ihnen zurückkehren?" – Mit diesem Bezug auf Aussagen des Korans hätte sich Ibn al-ʿArabī inhaltlich erst recht von dem Mutanabbī-Vers entfernt, der hier formal doch wohl sein Modell war.

IV

Und doch: auch das ererbte Heidnische, Ğāhilitische an der klassischen Dichtung, auch der *al-Mutanabbī*s, hatte offenbar seinen Reiz für Ibn al-ʿArabī, der sich in seinem *Dīwān* übrigens mehrfach seiner noblen südarabischen Abstammung rühmt. Mit ganz besonderem Stolz nennt er als seinen Ahnherrn den Inbegriff arabischer Freigebigkeit, den Ritter und Dichter Ḥātim vom Stamme Ṭaiyiʾ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000227

Allerdings kommt es in seinem *Dīwān* selten vor, daß er sich so weltlich-heroisch drapiert wie in dem folgenden Dreizeiler:[10]

> "Wenn auch mein Schwert stumpf wird, so werden doch meine Entschlußkräfte nicht stumpf, denn ich habe feste Absichten (von solcher Härte), daß sie (sogar noch) meine scharfschneidenden (Schwerter) wetzen":
> *iḏā fulla saifī, lam tufalli ʿazāyimī,*
> *fa-lī azamātun šāḥiḏātun ṣawārimī.*

Dieser Vers, der im reinsten *faḫr*-Stil die Überlegenheit eigener geistig-seelischer Kräfte über Körperlich-Materielles betont, hat bei al-Mutanabbī ein Vorbild etwa in folgender Aussage:[11]

> "Wenn ich (d.h. mein Körper) also erkranke, so wird doch meine Standhaftigkeit nicht krank werden, und wenn ich (mein Körper) Fieber bekomme, so wird meine Entschlußkraft nicht unter Fieber leiden":
> *fa-in amraḍ, fa-mā mariḍa ṣṭibārī,*
> *wa-in uḥmam, fa-mā ḥumma ʿtizāmī*
> (das passivische *ḥumma* entspricht dem *fulla* bei Ibn al-ʿArabī, in beiden Versen wird die Entschlußkraft betont).

Bei Ibn al-ʿArabī heißt es weiter:

> "Wenn (du das) nicht (glaubst), so frag nach uns die Lanzen, ob sie für uns, zusammen mit unseren Schwertern, an irgendeinem Tage dem Ausmaß meiner Willenskräfte gewachsen gewesen seien":
> *wa-illā, fa-sal ʿannā l-qanā, hal wafat lanā*
> *wa-asyāfanā yauman bi-qadri ʿazāʾimī.*

Was die Formulierung angeht, so hört man hier den Anklang an al-Mutanabbīs berühmten Qaṣīden-Einsatz: *ʿalā qadri ahli l-ʿazmi taʾtī l-ʿazāʾimu* ....[12] Ein Vers entsprechenden *Inhalts* ist etwa dieser von al-Mutanabbī:[13]

> "Sie (d.h. al-Mutanabbīs kriegerische Begleiter) ließen ihre Lanzen (Ziele) erreichen, (die) über das Vermögen der (Lanzen hinausgingen), und dennoch erreichen (die Lanzen) nicht, was in den (Lanzenkämpfern) an Energien steckt":
> *qad ballaġū bi-qanāhum fauqa ṭāqatihī,*
> *wa-laisa yabluġu mā fihim mina l-himamī.*

Bei Ibn al-ʿArabī heißt es schließlich:

---

[10] *Ibid.*, S. 47.

[11] *Al-ʿUkbarī* , Bd. 4, S. 148.

[12] *Ibid.*, Bd. 3, S. 378.

[13] *Ibid.*, Bd. 4, S. 157.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000228

"Uns eigen ist die Freigebigkeit, denn wir sind die Nachkommenschaft Ḥātims, und sie (die Freigebigkeit) ist mir immer geblieben, seit sie mir in meinen (Säuglings-)Amuletten umgehängt wurde (oder: sie ist immer in meinen Amuletten geblieben, seit sie mir umgehängt wurden)":
lanā l-ǧūdu, iḏ kunnā sulālata Ḥātimin,
wa-mā zāla muḏ qullidtuhū fī tamāʾimī.

Einen direkten Vorbildvers für diesen kann ich bei al-Mutanabbī nicht finden, aber auch al-Mutanabbī verbindet den Adel in Südarabien und den Mut im Kampf mit der Freigebigkeit in folgenden Versen:

"Mein Ruhm weist die Söhne der Ḫindif (einer Stammutter der südarabischen Quḍāʿa) darauf hin, daß jeder Edle aus dem Jemen stammt. Ich bin der Sohn des Kampfes, der Sohn der Freigebigkeit ...":
wa-maǧdī yadullu banī Ḫindifin ʿalā anna kulla karīmin yamānī.
Ana bnu l-liqāʾi, ana bnu s-saḫāʾi ... .[14]

Selbst dann, wenn wir unter Ibn al-ʿArabīs Schwertern und Lanzen eigentlich des kämpferischen Theologen Schreibfedern verstehen sollten: *primär* wirkt das Bild des *weltlichen* Kämpfers.

Solche Konvergenzen, um nicht zu sagen: Affinitäten, Ibn al-ʿArabīs zu quasi-ǧāhilitischer Dichtung sollten wir aus zwei Gründen verstehen: aus einem ästhetischen – denn das Schöpfen aus dem Brunnen der *weltlichen* arabischen Dichtung bewahrt die vor allem auf Abstrakt-Philosophisches oder Theologisches gerichtete Dichtung, wie wir sie etwa in Ibn al-ʿArabīs *Dīwān* finden, vor Trockenheit und Dürre, schützt sie davor *to be sicklied over with the pale cast of thought*. Wir sollten aber auch aus einem moralischen Grunde Ibn al-ʿArabī zubilligen, sich quasi-ǧāhilitisch zu geben. Er war es ja, der in einer – allerdings *friedlichen* – dichterischen Konfession schon in seinem *Tarǧumān al-ašwāq* sich erkühnt hatte zu sagen, daß sein Herz nicht nur eine Kaʿba, ein Koranexemplar, ein Mönchskloster oder Thora-Tafeln sein könne, sondern auch – und ebenso – eine Weide für Gazellen und ein Tempel für Götterbilder.[15]

[14] *Ibid.*, Bd. 4, S. 188.

[15] Vgl. REYNOLD A. NICHOLSON: *The Tarjumán al-ashwáq. A collection of mystical odes by Muḥyiʾddín Ibn al-ʿArabí*. London (Royal Asiatic Society) 1911 (Oriental Translation Fund. New Series. XX.), S. 19 u. 67.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000229

"Unsere Kunst und ihre Kunst" – der irakische Dichter Aḥmad aṣ-Ṣāfī an-Naǧafī (1897-1977) und das "Fremde"

Von DIETER BELLMANN, Leipzig

Das Rahmenthema des XXVI. Deutschen Orientalistentages "Annäherung an das Fremde" rief bei mir, als ich es zum ersten Mal las, unwillkürlich die Erinnerung an den irakischen Dichter Aḥmad aṣ-Ṣāfī an-Naǧafī hervor, der in der europäischen Arabistik, trotz seiner Bekanntheit in der arabischen Welt, relativ unbeachtet geblieben ist.[1] Er war einer jener zeitgenössischen arabischen Dichter, die sich ihr Leben lang mit dem "*Fremden*" konfrontiert sahen und sich in ihrem Schaffen mit "*fremden Gedanken*", "*fremden Welten*" und "*fremden geistigen Strukturen*" auseinandergesetzt haben, um zur eigenen Identität ihres Denkens zu gelangen. Im Herbst 1969 hatte ich in Damaskus die Gelegenheit, den Dichter persönlich kennenzulernen und mit ihm einen mehrere Wochen dauernden Gedankenaustausch zu führen, in dem er immer wieder auf das "*Fremde*" zu sprechen kam, das einen typischen Wesenszug der modernen arabischen Dichtung bestimmte.

Geboren wurde Aḥmad aṣ-Ṣāfī an-Naǧafī im Jahre 1897[2], wie schon seine *kunya* zeigt, in Naǧaf, wo er mit fünf Jahren in die städtische Koranschule (*al-kuttāb al-ahlī*) kam. Diese schloß er im Alter von zehn Jahren erfolgreich, d.h. mit dem Zertifikat über die mündliche Beherrschung des gesamten Korantextes, ab; danach absolvierte er ein achtjähriges Studium der traditionellen islamischen, philosophischen und literarischen Fächer an den islamischen Schulen seiner Heimatstadt, an denen er ab 1914 selbst lehrte. Bereits als Zehnjähriger soll er Gedichte in "klassischer" arabischer Metrik verfaßt haben; mit seinen Gedichten engagierte er sich seit 1917 leidenschaftlich für den Widerstand gegen die britische Mandatsherrschaft und mußte deshalb nach dem Aufstand vom 30. Juni 1920 das Land verlassen. Er emigrierte nach Iran, wo er zunächst journalistisch tätig war, bald aber eine Anstellung als Lehrer für arabische Sprache und Literatur fand. In dieser Stellung beschäftigte er sich intensiv mit der

---

[1] Biographische Notizen finden sich bei: ADHAM AL-ĞUNDĪ: *Aʿlām al-adab wa-l-fann*. Teil 1. Damaskus 1958, S. 211-213; J. BIEŁAWSKI/ K. SKARŻYŃSKA-BOCHEŃSKA/ J. JASIŃSKA: *Nowa i wspotczesna literatura arabska 19. i 20.w.* Warszawa 1978, S. 320-325; G. BARTHEL/ K. STOCK (Hrsg.): *Lexikon Arabische Welt*. Wiesbaden 1994, S. 442.

[2] Über das Geburtsjahr finden sich in den o.g. Quellen unterschiedliche Angaben: BARTHEL/STOCK: *op. cit.* (Anm. 1): 1884; AL-ĞUNDĪ: *op. cit.* (Anm.1): 1895; BIEŁAWSKI u.a.: *op. cit.* (Anm. 1): 1896; in den Nachrufen der Bagdader Presse: 1897.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000230

persischen Sprache, Literatur und Kultur, was ihn schon bald in die Lage versetzte, die *Rubāʿiyyāt* des ʿUmar al-Ḫayyām ins Arabische zu übertragen, und zwar mit einem so hohen Grad an Einfühlungsvermögen und Perfektion, daß diese Übersetzung bis heute in der arabischen Welt als eine der besten (neben den Übersetzungen von AḤMAD RĀMĪ (1924), WADĪʿ AL-BUSTĀNĪ (1932) und ʿABDALḤAQQ FĀḌIL (1950, 2. Aufl. 1968) anerkannt wird.[3] Nicht zuletzt auf Grund dieser Übersetzung wurde aṣ-Ṣāfī an-Naǧafī als Mitglied in den "Persischen Literarischen Club" in Teheran aufgenommen und in die Kommission für Übersetzung und Schriftstellerei beim iranischen Bildungsministerium berufen.

1928[4] übersiedelte an-Naǧafī nach Syrien und Libanon, wo er sich wegen seiner schon seit Kindheit schwächlichen körperlichen Konstitution einer ärztlichen Behandlung unterzog. Für die folgenden Jahre finden sich in den mir vorliegenden biographischen Notizen nur wenige Angaben. 1941 soll er noch einmal auf Drängen der britischen Sicherheitsbehörden in Beirut wegen seiner antibritischen Gedichte verhaftet worden, nach eineinhalb Monaten aber wieder freigekommen sein.

In den Nachkriegsjahren lebte an-Naǧafī vorwiegend in Beirut, von wo er, wenn es die politischen Verhältnisse erlaubten, für kürzere oder längere Aufenthalte nach Syrien kam. Als ich ihn, den damals etwa 72jährigen Dichter, im Herbst 1969 in Damaskus kennenlernte, hatte er die ihm von der irakischen Regierung 1968 angebotene Pension noch nicht angenommen; erst während des libanesischen Bürgerkrieges, als er körperliche Verletzungen erlitt, erhielt Aḥmad aṣ-Ṣāfī an-Naǧafī 1976, also wenige Monate vor seinem Tod, von dem damaligen irakischen Staatspräsidenten Aḥmad Ḥasan al-Bakr ein Amnestieangebot, das der greise Dichter unter den gegebenen Umständen annahm. In der Regierungsklinik in Bagdad erhielt er ärztliche Behandlung und starb am 25. Juni 1977 in Bagdad.[5]

Das dichterische Werk Aḥmad aṣ-Ṣāfī an-Naǧafīs umfaßt im wesentlichen 12 Diwane, die größtenteils im Beiruter Verlag Dār al-ʿilm li-l-malāyīn erschienen sind,[6] sowie zahlreiche Gelegenheitsgedichte, von denen einige – nach Angaben des Dichters – ins Englische, Französische und Deutsche übertragen wurden, so z.B. eine *qaṣīda* auf al-Mutanabbī, von der 15 Verse auf der Tausendjahrfeier (?) zu Ehren al-Mutannabīs

---

[3] AḤMAD AṢ-ṢĀFĪ AN-NAǦAFĪ (Übers.): *Rubāʿiyyāt ʿUmar al-Ḫayyām al-muṣawwara,* mit farbigen Zeichnungen des iranischen Künstlers AKBAR AT-TAǦWĪDĪ. Beirut: Dār ihyāʾ at-turāṯ al-ʿarabī o.J.; bis 1969 waren nach Angaben von AN-NAǦAFĪ (Autobiographie) mindestens 7 Auflagen erschienen.

[4] Nach Angaben von AL-ǦUNDĪ: *op. cit.* (Anm. 1), S. 212, im Jahre 1930.

[5] Angaben nach al-Ǧumhuriyya, Bagdad 28.6.1977; Mulḥaq al-Ǧumhuriyya 3036, Bagdad 13.8.1977, und Baghdad Observer, Bagdad 26.6.1977.

[6] In seiner Autobiographie, die er dem Vf. im Herbst 1969 überreicht hat, erwähnt AN-NAǦAFĪ insgesamt 13 Diwane, von denen bis zu diesem Zeitpunkt zehn Diwane – z.T. in mehrfacher Auflage – gedruckt waren, ohne deren Titel konkret zu nennen. Die Titel der bekannten 12 Diwane lauten: *al-Amwāǧ, Aši^ʿa mulawwana, al-Aġwār, aṭ-Ṭayyār, Alḥān al-lahīb, Ḥawāǧis, Ḥiṣād as-siǧn, Šarar, al-Lafaḥāt, aš-Šallāl.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000231

1936 in Berlin in einer deutschen Übersetzung von GEORG KAMPFFMEYER (1864-1936) vorgetragen wurden, oder ein Protestgedicht gegen die Atombombenversuche in der Wüste Nevada, das an-Nağafī noch vor dem Abwurf der Atombombe auf Hiroshima 1945 verfaßt hat und das 1963 von dem Syrer MUḤAMMAD YAḤYĀ AL-HĀŠIMĪ ins Deutsche übersetzt wurde.[7]

Sein dichterisches Werk bezeichnet an-Nağafī selbst als "eine eigene Schule", die sich von anderen gegenwärtigen Dichtungen dadurch unterscheide, daß sie aus drei Kulturen gespeist werde: aus der *altarabischen,* der *persischen* und der *europäischen* Kultur.[8] In diese Kulturen (*ṭaqāfāt*) sei er so tief eingedrungen und habe sich so intensiv mit ihrem Wesen beschäftigt, daß er durch sie zu einer eigenen Persönlichkeit gelangt sei, ohne eine der drei Kulturen zu bevorzugen oder nachzuahmen. Dabei habe er aber auch die Authentizität (*al-aṣāla*) seines arabischen Denkens bewahrt. Diese Selbsteinschätzung bestätigte auch der Literaturwissenschaftler ʿABDALWAHHĀB ʿAZĀM (1884-1959) in einer seiner literarischen Studien, in der er dem Dichter an-Nağafī einen längeren Abschnitt gewidmet habe.[9]

Besonders aufschlußreich für an-Nağafīs Auseinandersetzung mit den drei genannten Kulturen ist sein Gedicht *Fannunā wa-fannuhum* ("Unsere Kunst und ihre Kunst") im Versmaß *ṭawīl* aus dem Jahre 1969.[10] Hier fragt der Dichter, für den die Dichtung das "höchste und schönste Gut der Araber" ist, warum dieser Schatz geradezu "zu einem Faustpfand der Rückständigkeit" verkommen sei und hinter der Entwicklung der Gegenwart zurückbleibe:

> "Wenn die anderen Völker ihre Kunst in Stein dokumentiert haben, so haben wir, die Araber, unsere Kunst seit jeher in der Dichtung mit genialen schöpferischen Gedanken des Geistes niedergelegt;
> Die Kunst des Steines verfällt, wenn dieser vom Zerfall ergriffen wird, unsere Kunst aber kann nicht verfallen, auch wenn Zeitalter darüber hinweggehen!
> Die großen Tafeln (Seiten) unserer Kunst liegen in der Seele und den Gedanken, in den Steinen aber liegt die 'Kunst der Versteinerung';

---

[7] *Al-Qunbula aḍ-ḍarriyya*, übersetzt von DR. MUḤAMMAD YAḤYĀ AL-HĀŠIMĪ. In: Sontraer Gesundheitsbote, 17. Jg., 5.5.1963, mit dem Titel "Atombombe und Menschengier".

[8] Vgl. Autobiographie (siehe Anm. 6), S. 1 f.

[9] Leider sind die Angaben des irakischen Literaturkritikers DR. MUḤSIN ĞAMĀL AD-DĪN in einem Nachruf auf an-Nağafī im Mulḥaq al-Ğumhuriyya 3005, 9.7.1977, S.11, sehr ungenau. Er nennt u.a. 10 typische Merkmale der Dichtung von an-Nağafī und beruft sich dabei auf den ägyptischen Literaturwissenschaftler und das Mitglied der Arabischen Sprachakademie in Damaskus ʿABDALWAHHĀB ʿAZĀM (1884-1959), der (in einer nichtgenannten Quelle) hervorgehoben habe, daß an-Nağafī als Dichter keinen seiner Zeitgenossen nachgeahmt und damit seine "eigene" Dichterschule begründet habe. Diese sei eine "naturalistische", die mit der des libanesischen Dichters Ğibrān Ḫalīl Ğibrān (1883-1931) zu vergleichen sei.

[10] Veröffentlicht in Ğaiš aš-šaʿb, Nr. 909, Damaskus 25.11.1969, S. 31. Auf die in dieser *qaṣīda* besonders deutlich zum Ausdruck kommende Thematik des Kulturvergleichs wird in dem Diwan *aš-Šallāl* mehrfach eingegangen, u.a. in den Gedichten *Siʿrī wa-šiʿruhum, Ğadīd baina qadīm, Bainī wa-baina al-ʿaṣr, Faḍl al-ġarāba, aš-Šiʿr al-ḥurr.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000232

Überall, wohin wir uns mit unserer Kunst bewegen können, sind wir in der Lage, wenn wir aufgefordert sind, mit unserer Kunst in Erscheinung zu treten und gegenwärtig zu sein.
Ihre Kunst dagegen kann nicht mit auf die Reise genommen werden; und selbst, wenn man sie dazu zwingen würde: sie würde zerbrechen!
Es sind Araber: Ihre Kunst besteht aus Seelen des Geistes, sie bleibt bestehen, auch wenn sie nicht (in Zeilen) niedergeschrieben ist.
Denn wir haben mit Gedichten alle denkbaren gedanklichen Gebäude errichtet, an denen der Zahn der Zeit nicht genagt hat!
Wir können von uns sagen: die Worte, die wir geprägt haben, überdauern die Zeiten! Die Bauten des Kisrā oder des Caesar jedoch wurden erschüttert!
Die Burgen der Kreuzritter und der Aywān (von Ktesiphon) sind auf der Arbeit von Sklaven gegründet; wir aber berufen uns (in unserer Kunst) auf die Offenbarungsschriften!
Wir haben den (Erbauern der) Pyramiden verziehen, als die Araber zu ihnen kamen, und haben über sie gesagt:
Wer nach Ruhm begierig ist, der soll begierig sein!"

Die "poetische Schule" (*al-maḏhab aš-šiʿrī*) – wie an-Naǧafī seine ihm eigene poetische Schaffensmethode und sein Gesamtwerk nennt – ist jedoch keinesfalls eine bloße Wiedergabe bestimmter Werte aus den drei erwähnten Kulturen. Ausdrücklich betont der Dichter seine Besonderheit in Bezug auf die *maʿānī*, die Gedanken, Ideen, Inhalte, die weder mit altarabischen noch persischen, auch nicht mit europäischen Phänomenen verglichen werden könnten, die aber sehr wohl von einem modernen Geist erfüllt seien, den der Dichter mit diesen Versen ausdrückt:

"Stets für die Wahrheit, niemals (egoistisch) für mich selbst, trat ich ein, wenn ich meine Verse verfaßt und (durch sie) meine Gedanken erläutert habe;
Niemals strebte ich durch die Lehren, die in meinen Gedichten zum Ausdruck kommen, irgendeine Propaganda an; lediglich eine Sehhilfe wollte ich mit ihnen den Kurzsichtigen geben;
Stets sehe ich Wahrheit und Kunst als eine Einheit an, wobei die Kunst der Wahrheit ein sichtbares Gewand darstellt. Kunst aber ist nichts anderes als Wahrheit.
Nur dem kurzsichtigen Betrachter erscheint es so, als ob die Wahrheit in der (Art und Weise der) Betrachtung liege."[11]

Es scheint, als wollte an-Naǧafī mit diesen Versen bekennen, daß die Betrachtung von *Äußerlichkeiten des "Fremden"* niemals die Erkenntnis der *"Wahrheit" von inneren Werten* ersetzen kann.

[11] Eigenhändige Widmung des Dichters in einem dem Vf. überreichten Exemplar des Diwan *aš-Šallāl*, datiert: 9.11.1969. Der Titel der Gedichtsammlung soll nach den Worten an-Naǧafīs darauf hinweisen, daß der Dichter nach längerer unproduktiver Pause seinen schöpferischen Genius plötzlich wiedergefunden habe und ihm die im Diwan zusammengefaßten Gedichte mit der unaufhaltsamen Kraft und sprudelnden Fülle eines Wasserfalls inspiriert worden seien.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000233

Damit komme ich noch einmal auf das zentrale Thema des XXVI. Deutschen Orientalistentages "Annäherung an das Fremde" zurück. Es enthält m.E. eine nur als ungenau zu bezeichnende Zielstellung. Mag die in diesem Thema enthaltene Problematik – und daran gibt es keinen Zweifel – eine bedeutsame politische und gesellschaftliche Fragestellung, eine geistige Herausforderung unserer Zeit sein und damit auch ein medienwirksames Sujet bezeichnen, für eine ernsthafte wissenschaftliche Aufgabenstellung insbesondere der Orientwissenschaften ist sie zu eng gefaßt und im Hinblick auf angestrebte neue Felder der Orientforschung geradezu verwirrend und fehlorientierend! "*Annäherung*" impliziert immer eine *Distanz von dem Gegenstand* (den Sachen, Phänomenen etc., insbesondere auch den den Kulturen eigenen Werten), auch wenn sie noch so gering ist. Der sich Annähernde blickt von außerhalb auf das erstrebte Ziel. Er dringt nicht in die Realität, Gedankenwelt der anderen Kultur ein, um sie von ihren inneren Qualitäten heraus zu verstehen, um für ihre wesentlichen Eigenarten volles Verständnis zu erhalten.

Verständnis enthält u.a. auch die Replik auf den in der arabisch-islamischen Kultur heftig diskutierten "*Verstand*" (*al-ʿaql*), der wiederum für die Wissenschaften (*al-ʿilm, al-ʿulūm*) unerläßlich ist, sich Fremdes anzueignen, sich mit ihm vertraut zu machen, damit die Schwelle der (äußerlichen, von außen betrachteten) Fremdheit überschritten werden kann. Das arabische *at-taqarrub min al-ġarīb*, – die arabische Entsprechung von "Annäherung an das Fremde" also – weist nicht ohne Grund auf die Distanz "*vom*" und nicht "*zum*" Fremden hin.

Solange also Orientalisten sich auf das bloße Annähern beschränken und nicht in den *lubb al-mauḍūʿ*, in medias res, vordringen, bleiben sie in der Distanz vom Gegenstand, d.h. außerhalb oder am Rande ihrer Bemühungen, stehen. Das Verständnis der inneren Qualitäten, das Wesen des Gegenstandes bleibt ihnen verschlossen! Dabei braucht das "*Hineingehen*" – das "*Sichzueigenmachen*" des fremden Gegenstandes – keineswegs die Aufgabe des "*Eigenen*" oder "*Vertrauten*", der eigenen Identität, zu bedeuten – im Gegenteil! Es wird mit Sicherheit eine neue Erfahrung bringen und zu einer vielleicht entscheidenden Erkenntnis führen. Niemand und nichts hindert den Orientalisten daran, in das Fremde so tief wie möglich einzudringen, sich mit ihm im höchsten Grade vertraut zu machen! Ist dieses nicht seine eigentliche Aufgabe, der er sich als ernsthafter Forscher verpflichtet fühlen müßte?

Hinausgehen kann er alle Male: zurück in die Richtung, aus der er gekommen ist oder auch in jede andere Richtung! Sein eigenes Selbstverständnis, seine Identität wird er – wie dies auch das Beispiel des Dichters Aḥmad aṣ-Ṣāfī an-Naǧafī zeigt – durch das "*Fremde*" gewiß mit neuer Erkenntnis bereichert und vervollkommnet haben. Eigentlich eine alte Erkenntnis, die schon Johann Wolfgang von Goethe mit seinem "Land des Dichters" und dem "Land der Dichtung" seinen Zeitgenossen vor Augen gehalten hat!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000234

Al-Masraḥ al-ʿarabī – Theaterkunst zwischen "Eigenem" und "Fremdem"

Von REGINA KARACHOULI, Leipzig

Das moderne arabische Theater besteht seit nahezu anderthalb Jahrhunderten.[1] Eingedenk des langen Zeitraums ist es keineswegs müßig, über das "Eigene" und "Fremde" in dieser Kunst nachzudenken, greifen doch arabische Theaterleute selbst immer wieder darauf zurück: "Ist es eine ägyptische oder arabische oder orientalische oder europäische Form?"[2] Das "Eigene" umfaßt als *al-aṣīl* nicht nur den unübersehbaren Fundus des Authentischen, eingeschlossen das theatrale Erbe (*al-maurūṯ al-masraḥī*), sondern auch das Bewußtsein nationaler Geschichte und Kultur.[3] Als "fremd" gilt dagegen die von Europa übernommene Bühnenkunst, denn sie ist *ad-dāḫil*, das "durch gegenseitigen Austausch und Öffnung (*infitāḥ*) zu uns Gelangte".[4] Die Pole *aṣīl* und *dāḫil* assoziieren damit im weitesten Sinne das kulturelle Gegensatzpaar *ʿarabī* und *ġarbī* bzw. *ʿālamī*.

Die seit den 60er Jahren vehement geführte Diskussion um den Charakter und die Ziele eines *masraḥ ʿarabī* fragt heute wie damals nach seinen Ursprüngen. Diese geschichtliche "Vergewisserung", die in verschiedenen Genres der modernen arabischen Literatur, etwa Roman und Kurzgeschichte, ebenfalls stattfindet, ist im Theater besonders intensiv, weil es als eine "synthetische" Kunst aus vielen neuen Teilelementen besteht und überdies auf eine unmittelbare Rezeption orientiert und angewiesen ist.

Die entscheidende Frage, die kulturhistorische, ja zivilisatorische Probleme einschließt, lautet: Kannten die Araber von alters her das Theater?

Aus arabistischer Sicht wurde sie meist verneint, wenn auch in den letzten beiden Jahrzehnten frühe Darstellungsformen als relevante "Theatralität" untersucht wurden. Der Gegenstand umfaßt dann nicht nur die "mittelalterliche arabische Welt"[5], sondern

---

[1] Verzeichnisse arabischer Stücke z.B.: Y. A. DĀĞIR: *Muʿğam al-masraḥīyāt al-ʿarabīya wa-l-muʿarraba. 1848-1975*. Damaskus 1978; N. WANNŪS: *al-Marāğiʿ al-masraḥīya al-ʿarabīya wa-l-muʿarraba*. Hims 1992; H. IBN Y. AL-ḤAWĀĞA: *Muʿğam al-masraḥīyāt as-sūrīya al-muʾallafa wa-l-muʿarraba. 1865-1989*. Damaskus 1991.

[2] ʿA. ŠAʿRĀWĪ: *al-Masraḥ al-miṣrī al-muʿāṣir*. Kairo 1986, S. 7.

[3] M. AL-MADYŪNĪ: *Iškālīyāt taʾṣīl al-masraḥ al-ʿarabī*. Tunis 1993.

[4] Š. AL-BAQĀʿĪ: *Adab ʿaṣr an-nahḍa*. Beirut 1990, S. 253.

[5] SH. MOREH: *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arab World*. Edinburgh 1992.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000235

sogar "tausendundein Jahr arabisches Theater"[6]. Im allgemeinen dominierte jedoch die Auffassung, der arabischen Bühnenkunst "fehlte eben eine bodenständige Tradition"[7] und es handele sich um einen "typisch westlichen 'Import'"[8].

In der arabischen Diskussion sind seit mehr als drei Jahrzehnten kontroverse Ansichten zu beobachten, die zugleich Akzente für Periodisierungen in der Theatergeschichtsschreibung setzten und Auswege aus der "Krise" der Bühnenkunst andeuten wollten. Der ägyptische Literaturwissenschaftler MUḤAMMAD MANDŪR gab die vorherrschende Meinung wieder, als er 1963 schrieb, daß "die Araber diese Kunst von den Europäern (*al-ġarbīyūn*) vom 19. Jahrhundert an übernahmen"[9]. Zur gleichen Zeit gelangte jedoch der marokkanische Theatermann AḤMAD AṬ-ṬAYYIB AL-ʿILǦ zu dem Ergebnis, "daß das Theater in der arabischen Welt als etwas Ähnliches wie die Commedia dell'arte bekannt war"[10]. Ende der 70er Jahre meinte der syrische Dichter ADŪNĪS: "Wir hatten weder in der Geschichte ein Theater, noch haben wir ein Theater in unserem gegenwärtigen Leben... Brecht und Tschechow sind uns näher als Mārūn an-Naqqāš oder Abū Ḫalīl al-Qabbānī."[11] Der Meinungsstreit hält bis zur Gegenwart an, wie Beispiele aus der Festivalzeitung des Experimentellen Theaters in Kairo 1994 veranschaulichen. "Die Araber kannten das Theater seit vielen Jahrhunderten, aber es war kein Theater im westlichen Sinne"[12], behauptet ein Kritiker. Ein anderer wendet ein, "daß die Theaterformen, die die Araber kannten [wie *al-ḥakāwātī*, *al-muqallidūn*, *al-arāgūz*, *ḫayāl aẓ-ẓill*, *al-maqāmāt* u.a.] lediglich den Boden für die Akzeptanz dieser eindringenden Kunst bereiteten."[13]

Die Gründe für so gegensätzliche Einschätzungen sind zunächst in unterschiedlichen Definierungen des *masraḥ* bzw. des *aṣīl* zu suchen. Nach streng aristotelischen Kriterien können Künste ohne Drama und Bühne nicht als "Theater" bezeichnet werden. Die Allgemeingültigkeit dieses Maßstabs wird jedoch angezweifelt, indem die

---

[6] T. A. PUTINCEVA: *Tysjača i odin god arabskogo teatra*. Moskau 1977.

[7] GAL, S III (Leiden 1942), S. 4 f.

[8] J. M. LANDAU: *Moderne Literatur*. In: H. GÄTJE (Hrsg.): *Grundriß der Arabischen Philologie*. Bd. II: *Literaturwissenschaft*. Wiesbaden 1987, S. 248.

[9] M. MANDŪR: *al-Masraḥ*. Kairo 1963, S. 5.

[10] A. Ṭ. AL-ʿILǦ: *Fi l-baḥṯ ʿan maġzā masraḥī ʿarabī (Diskussion)*. In: al-Ḥurrīya, Nikosia, 1988, Nr. 289, S. 53.

[11] ADŪNĪS: *Ḫawāṭir naqāʾid fi l-masraḥ al-ʿarabī*. In: al-Ḥayāt al-masraḥīya, Damaskus, 1977, Nr. 2, S. 10.

[12] S. ḤABĪB: *ʿAnāṣir al-ʿarḍ al-masraḥī min al-aškāl aš-šaʿbīya*. In: al-Masraḥ at-tağrībī, Kairo, 1994, Nr. 6, S. 10.

[13] M. NASĪM: *Saʿdallāh Wannūs, al-baḥṯ ʿan aš-šakl*. In: al-Masraḥ at-tağrībī, Kairo, 1994, Nr. 9, S. 10. – Als "arabische Theaterformen" gelten auch: *al-maddāḥ, al-qaṣṣāṣ, ar-rāwī, al-muqallid, al-ḥākī, at-taʿziya, ḥaflāt aḏ-ḏikr* und *al-maulawīya, an-niyāḥa, al-biṣāṭ, sulṭān aṭ-ṭalaba, ṣundūq ad-dunyā, as-sāmir*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000236

"europäische" Bühnenkunst zur historisch konkreten Form eines ewig menschlichen Darstellungstriebs relativiert wird; seine je nach nationaler Mentalität unterschiedlichen Äußerungsformen gelten dann als prinzipiell gleichwertig. Unter diesem Gesichtspunkt kehrt sich der Maßstab bisweilen sogar um, wenn die Araber zu Vorläufern europäischer Künste erklärt werden, etwa mit der Behauptung, daß sich "*al-arāgūz* zur Theaterkunst und *ḫayāl aẓ-ẓill* zum Film entwickelt" habe.[14] Die seit Mitte der 70er Jahre vorgetragene Behauptung eines eigenständigen Theatererbes ist aber auch als ein legitimer Angriff auf "fremde" Normierungen zu verstehen, motiviert durch einen "Komplex der Scham"[15] und das "Gefühl der Abhängigkeit vom Westen und des Identitätsverlustes"[16]. In Abgrenzung vom "westlich" definierten Theaterbegriff werden für diese weit gefaßte "Theatralität" Umschreibungen wie *al-aškāl al-mā qabla l-masraḥīya*[17], *aẓ-ẓawāhir al-masraḥīya*[18], *al-iḥtifālīya*[19] u.a. gewählt.

Die Auffassung, daß das europäische Theater "keine höherstehende Form" gegenüber der "*ḥikāya* als der Grundform unserer Kultur"[20] bedeute, wird auch von Regisseuren vertreten.[21] Der Ägypter ʿIṢĀM AS-SAYYID erklärt: "Ich hasse den italienischen Guckkasten, und ich meine, daß er viele Dinge in unserem arabischen Erbe vernichtet hat."[22] Der Libanese ROGER ʿASSĀF glaubt, daß "geistige Unterwürfigkeit" nur zu "zweitklassigen Kunstprodukten im Supermarkt der Weltkultur" führe.[23] Der Jordanier ḪALID AṬ-ṬARĪFĪ schlägt vor: "Der Westen nahm von der Kirche, laßt uns von der Moschee unsere Basis nehmen."[24]

An dieser Stelle ist zu fragen: Wann entstand, historisch gesehen, das moderne arabische Theater im spezifischen Sinne, als Bühnenkunst? Daß es als solches noch zu Beginn des 19. Jh.s weitgehend unbekannt war, ist an der staunenden Beschreibung RIFĀʿA RĀFIʿ BADAWĪ AṬ-ṬAHṬĀWĪs (1801-1873) zu erkennen, der in seinem Werk

---

[14] ʿA. ḪAMĀDĪ: *Ǧawānib min al-masraḥ al-ʿarabī wa-iškālīyātihi*. In: at-Taubād, ar-Riyad, 1413 H., Nr. 15, S. 88.

[15] Š. ḪAZNADĀR: *Ittiǧāhāt al-masraḥ fi l-waṭan aṭ-ṭālit*. In: al-Ḥayāt al-masraḥīya, Damaskus, 1978, Nr. 3, S. 23.

[16] S. WANNŪS: *Fi l-baḥt ʿan maǧzā*. In: al-Ḥurrīya, Nikosia, 1988, Nr. 289, S. 52.

[17] M. ʿAZĪZA: *al-Islām wa-l-masraḥ*. Kairo 1971, S. 54 u. S. 78.

[18] ʿA. ʿU. ʿURSĀN: *aẓ-Ẓawāhir al-masraḥīya ʿinda l-ʿarab*. Damaskus 1981.

[19] ʿA. BURŠĪD: *Ḥudūd al-kāʾin wa-l-mumkin fi l-masraḥ al-iḥtifālī*. Dar al-Beida 1985; DERS.: *al-Iḥtifālīya, mawāqif wa-mawāqif muḍādda*. Marrakusch 1993.

[20] R. ʿASSĀF: Interview. In: al-Ḥayāt al-masraḥīya, Damaskus, 1986, Nr. 26-27, S. 34 f.

[21] Vgl. R. KARACHOULI: *Die Emanzipation der Regie*. In: Asien, Afrika, Lateinamerika, 18/2 (1990), S. 270-280.

[22] ʿI. AS-SAYYID: Interview. In: al-Minaṣṣa, Damaskus, 1986, Nr. 10, S. 4.

[23] R. ʿASSĀF: *al-Masraḥa, aqniʿat al-madīna*. Beirut 1984, S. 50.

[24] Ḫ. AṬ-ṬARĪFĪ: Interview. In: al-Minaṣṣa, Damaskus, 1986, Nr. 10, S. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000237

Taḫlīṣ al-ibrīz ilā talḫīṣ Bārīz[25] das Theaterspiel als "eine merkwürdige Sache"[26] vorstellte. Er muß gestehen: "Ich kenne kein arabisches Hauptwort, welches der Bedeutung von 'spectacle' oder 'théâtre' entsprechen würde."[27] So gebraucht er für "Theater" im Sinne von "Spiel/Spielort" das französische *at-tiyātr*, für "Vorstellung" *as-sbiktākil*. Mit dem arabischen Wort *al-liʿb* umschreibt er die "Darstellung" und mit *al-lāʿib* den "Schauspieler". Für "Bühne" verwendet er *al-maqʿad* und für das "Publikum" einfach *al-ḥāḍirūn*. Um dem ägyptischen Leser die fremde Kunst dennoch möglichst anschaulich zu beschreiben, grenzt er sie gegen die populären Darbietungen der *ʿawālim* und des *ḥāwī* ab. Am ehesten entsprächen ihr wohl die "Schattenspieler" (*ahl al-liʿb al-musammā ḫayālīyan*). Die Bezeichnung *ḫayālī* sei eine Unterart dieser Spiele: "man muß nur dieses Wort im weiteren Sinne verstehen und kommt dann der Begriffsvorstellung von 'spectacle' nahe."[28]

Interessant ist, daß AṬ-ṬAHṬĀWI eine Wesensverwandtschaft mit der populären, auf den ersten Blick wenig ähnlichen Darbietung des *ḫayāl aẓ-ẓill* erkennt, die überdies nur als eine primitive Belustigung galt. Bemerkenswert ist auch, daß er zwei Funktionen des Theaters hervorhebt – Unterhaltung und belehrende Unterweisung: "In Wahrheit sind diese Spiele Ernst im Gewand der Posse (*ǧadd fī ṣūrat hazl*)... Die Franzosen behaupten sogar, diese Spiele würden den Charakter des Menschen bilden und verfeinern (*innahā tuʾaddib aḫlāq al-insān wa-tuhaḏḏibuhā*)."[29] Das Theater sei für sie "wie eine öffentliche Schule (*ka-l-madrasa al-ʿāmma*), in welcher der Gebildete wie der Unwissende lernt (*yataʿallamu fihā al-ʿālim wa-l-ǧāhil*)."[30]

Wenige Jahrzehnte später sollte diese funktionale Kombination zu einem Hauptanliegen des arabischen Theaters werden. Umstritten wie die Frage, ob die Araber von alters her das Theater kannten, ist auch die Bewertung der ersten Versuche moderner Bühnenkunst. Die Diskussion um das "Eigene" und "Fremde" kehrt denn immer wieder zur historischen "Initialzündung" zurück.[31] Als Gründer des modernen Theaters

---

[25] R. R. B. AṬ-ṬAHṬĀWĪ: *Taḫlīṣ al-ibrīz ilā talḫīṣ Bārīz au ad-dīwān an-nafīs bi-īwān Bārīs*. Kairo 1905.

[26] *Ibid.*, S. 42.; K. STOWASSER (Hrsg.): *Ein Muslim entdeckt Europa. Die Reise eines Ägypters im 19. Jahrhundert nach Paris*. Leipzig, Weimar 1988, S. 56.

[27] *Ibid.*, S. 111 (ar.) bzw. S. 119 (dt.).

[28] *Ibid.*

[29] *Ibid.*, S. 108 f. (ar.) bzw. S. 116 (dt.).

[30] *Ibid.*, S. 110 (ar.) bzw. S. 118 (dt.).

[31] Als Wegbereiter gelten: der libanesische Christ Mārūn an-Naqqāš (1817-1855), der syrische Muslim Aḥmad Abū Ḫalīl al-Qabbānī (1833-1902) und der ägyptische Jude Yaʿqūb Ṣanūʿ (1839-1912). Frühe Theaterstücke gab M. Y. NAǦM in der Reihe *al-Masraḥ al-ʿarabī, dirāsāt wa-nuṣūṣ* in Beirut heraus: Bd.1 (1961): Mārūn an-Naqqāš; Bd. 2 (1963): Aḥmad Abū Ḫalīl al-Qabbānī; Bd.3 (1963): Yaʿqūb Ṣanūʿ – Abū Naẓẓāra; Bd.4 (1964): Muḥammad ʿUṭmān Ǧalāl; Bd.5 (1964): Salīm an-Naqqāš; Bd.6 (1966): Naǧīb al-Ḥaddād. S. auch SH. MOREH/PH. SADGROVE: *Jewish Contributions to Nineteenth-Century Arabic Theatre. Plays from Algeria and Syria.* Oxford 1996.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000238

gilt der Beiruter Kaufmann MĀRŪN AN-NAQQĀŠ. Nachdem er in Ägypten und Italien Komödien von Molière und Goldoni gesehen hatte, verfaßte er nach diesen Vorbildern selbst ein Stück, das er "Der Geizige" (*al-Baḫīl*)[32] nannte und im Februar 1848[33] in seinem Haus mit großem Erfolg zur Aufführung brachte.

Am Wandel der Bezeichnung ist ein allmählicher Etablierungsprozeß der neuen Kunst zu erkennen. Der heutige Begriff *masraḥ*[34] als "scène" entstand relativ spät:[35] Zunächst gebrauchte man: "*riwāya tamṯīlīya*, später *masraḥīya*".[36] Ein früher Hinweis auf *masraḥ* findet sich in Nr. 1 der Beiruter Zeitung *Ḥadīqat al-aḫbār* vom 1. Januar 1858, wo ein neues Theatergebäude für Europäer in Alexandria als *masraḥ ǧadīd li-liʿb ar-riwāyāt* begrüßt wird.[37] Als Zwischenglied scheint jedoch eine frühere Bezeichnung gedient zu haben, die bisher kaum beachtet wurde. Während AṬ-ṬAHṬĀWĪ noch die französischen Wörter verwendete, führte AN-NAQQĀŠ in der Vorrede zu seiner Aufführung ein erstes eigenständiges Wort für "Theater" ein: *marsaḥ*.[38] BUṬRUS AL-BUSTĀNĪ verwendet danach nur diesen Terminus; in *Muḥīṭ al-muḥīṭ* ist er bereits als *makān al-liʿb wa-r-raqṣ* erklärt.[39] YŪSUF ILYĀS SARKĪS gebraucht ebenfalls für Bühnen *marāsiḥ*, für Stücke *riwāyāt* und für Darstellung *tamṯīl*.[40] Wenn sich heute auch *masraḥ* bzw. *masraḥīya* durchgesetzt haben, stößt man hin und wieder noch auf die ältere Bezeichnung.[41]

Das moderne Theater ist zweifellos ein "Symptom" der *nahḍa*.[42] Die Ambitionen AN-NAQQĀŠs gingen weit über die bloße Belustigung hinaus. Eine Aufführung in

---

[32] Voller Titel: *Riwāya muḍḥika kulluhā mulaḥḥana ḏāt ḫamsat fuṣūl maʿrūfa bi-riwāyat al-baḫīl*. In: N. AN-NAQQĀŠ (Hrsg.): *Arzat Lubnān*. Beirut 1869, S. 29.

[33] So datiert nach: *ibid.*, S. 12; S. 388 allerdings: 1847. Auch andere Quellen geben 1847 an: z.B. M. Y. NAĞM: *al-Masraḥīya fī l-adab al-ʿarabī al-ḥadīṯ. 1847-1914*. Beirut 1956, S. 10.

[34] Die Radikale *s-r-ḥ* bezeichneten allg. das freie Umherschweifen von Menschen und weidenden Tieren, aber auch von Gedanken, Gefühlen und Vorstellungen (*al-masrūḥ* – "Fata Morgana"); sie assoziierten dichterische Phantasie (vgl. das Versmaß *al-munsariḥ*) und erst später die Darstellungskünste auf einer Bühne. In al-Ḥarīrīs *maqāma aṣ-Ṣanʿānīya* heißt es über das Vagabundenlebens des Ḥāriṯ ibn Hammām: *wa-adūru fī masāriḥ lamaḥātī*.... Eine Anmerkung erklärt: *masāriḥ al-lamaḥāt hiya al-mawāḍiʿ allatī yaǧūlu fīhā an-naẓar* ("Gefilde, in denen der Blick frei umherschweift"). In: *Šarḥ maqāmāt al-Ḥarīrī*. Beirut 1968, S. 10.

[35] Vgl. J. M. LANDAU: *Masraḥ*. In: EI², Bd. 6 (1989), S. 735.

[36] LANDAU: *op. cit.* (Anm. 8), S. 244.

[37] Vgl. A. J. KRYMSKIJ: *Istorija novoj arabskoj literatury. XIX načalo XX veka*. Moskau 1971, S. 489.

[38] Vgl. N. AN-NAQQĀŠ: *op. cit.* (Anm. 32), S. 19.

[39] B. AL-BUSTĀNĪ: *Kitāb Muḥīṭ al-muḥīṭ*. Beirut 1866-1869; *masraḥ* ist nur als *al-marʿā* ("Weideplatz") verzeichnet (S.944); dagegen wird *marsaḥ* erklärt als: *makān al-liʿb wa-r-raqs* ("Ort für Spiel und Tanz"); Plural: *marāsiḥ* (S. 777).

[40] S. Y. ILYĀS: *Muʿǧam al-maṭbūʿāt al-ʿarabīya wa-l-muʿarraba*. Kairo 1928, S. 1867.

[41] Ḫ.AṬ-ṬARĪFĪ nennt seine Adaption des *König Ödipus* von Sophokles: *Rāwī marsaḥī yumarsiḥ ūdīb* (Theaterfestival Damaskus 1986).

[42] J. M. LANDAU: *Studies in the Arab Theater and Cinema*. Philadelphia 1958, S. 56.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000239

seinem Sinne war nur "äußerlich Unterhaltung und Spaß, aber innerlich Wahrheit und Moral"[43]. Als Mitglied der 1847 in Beirut gegründeten Gesellschaft *al-Ǧamʿīya as-sūrīya li-ktisāb al-ʿulūm wa-l-funūn*, der führende Vertreter der *nahḍa* wie NĀṢĪF AL-YĀZIǦĪ (1800-1871) und BUṬRUS AL-BUSTĀNĪ (1819-1883) angehörten, verstand er das Theater als eine Tribüne, von der er die Ideen der kulturellen Erneuerung und Modernisierung des geistigen Lebens verkünden wollte.

Andererseits hielt er das Theater für eine uralte Kunst, deren Wurzeln er freilich nicht bei den Arabern vermutete: "Einige Chronisten behaupteten sogar, daß es aus der Zeit unseres Ahnen Abraham stammte. Wenn wir das auch übertrieben finden, können wir doch nicht daran zweifeln..., daß es bis in die Zeit der Römer zurückreicht, und zwar mehrere Generationen, bevor unser Herr Messias kam."[44] In seiner Rede gibt er außerdem eine kleine Einführung in die Arten der Bühnenkunst, wobei er hier die fremden Bezeichnungen beibehält: Die eine Art sei Prosa (*brūzā*), unterteilt in Komödie (*kūmīdiyā*), Drama (*drāmā*) und Tragödie (*trāǧīdiyā*), und die andere sei die Oper (*ūbirā*), aber "die zweite ist beliebter als die erste bei meinem Volk und Stamm."[45]

AN-NAQQĀŠs Vorrede läßt erkennen, daß er sich bewußt war, eine Pioniertat zu unternehmen, indem er eine fremde Kunst in arabisches Milieu verpflanzte. Sein klassisch gewordener Ausspruch lautet, er wolle den "achtbaren Herrschaften... ein literarisches Theater und ausländisches Gold in arabischer Gußform" vorführen (*marsaḥan adabīyan wa-ḏahaban ifrinǧīyan masbūkan ʿarabīyan*).[46] In der Bühnenform bekannte er sich noch ganz ungebrochen zum europäischen Vorbild; auch in seinem zweiten Stück *Abu l-Ḥasan al-muġaffal au Hārūn ar-Rašīd* (1850) nach einem Stoff aus "1001 Nacht" übernahm er Merkmale des europäischen Guckkastentheaters, wie Souffleurloge, Rampenlicht, Vorhang, große Spiegel für (nicht anwesende) Damen. All dies wurde für notwendige Charakteristika des Theaters gehalten, obwohl es keine eigentliche Funktion besaß.[47]

Sein Neffe, SALĪM ḤALĪL AN-NAQQĀŠ, hebt indes die sinnreiche Verknüpfung von "Eigenem" und "Fremdem" hervor: "Als er sah, daß sich seine Landsleute dieser nützlichen Kunst nicht zuneigten,... reicherte er sie mit Scherzen an und brachte in einer *riwāya* Dichtung (*šiʿr*), Prosa (*naṯr*) und Melodien (*anġām*) unter, wohl wissend, daß die Dichtung die Gebildeten (*al-ḫāṣṣa*) erfreut, die Prosa vom Volke (*al-ʿāmma*)

---

[43] N. AN-NAQQĀŠ: *op. cit.* (Anm. 32), S. 15 f.

[44] *Ibid.*, S. 19.

[45] *Ibid.*, S. 16.

[46] *Ibid.*, S. 15.

[47] Vgl. D. URQUHART: *The Lebanon. A History and a Diary*. Bd. 2. London 1860, S. 178-181; zit. nach: M. Y. NAĞM: *op. cit.* (Anm. 33), S. 36-38.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000240

verstanden wird und die Melodien (jedermann) entzücken."[48]

Die Theaterkonzeption AN-NAQQĀŠs fordert bis heute zur Stellungnahme heraus. Sie wird entweder als kreativer Neubeginn und Ausbruch aus regional bornierter Beschränktheit oder als Selbstverleugnung und Verdrängung bodenständiger Traditionen interpretiert. Man rühmt diese ersten Versuche als "das Beste ihrer Art"[49] oder kritisiert sie als "Fehler von Anfang an"[50]; man akzeptiert sie als "legitimen Embryo, der sich in der arabischen Kultur authentisch (*aṣīl*) entwickelte"[51], oder bedauert sie als historischen Irrtum der Wegbereiter, die glaubten, die "westliche" Form sei "die einzige Theaterform, die die Menschheit kennt"[52].

Der syrische Dramatiker SAʿDALLĀH WANNŪS, der sich seit Ende der 60er Jahre mit den Anfängen des modernen Theaters befaßt,[53] betont dagegen die gesellschaftliche und historische Stimulierung der neuen Kunstgattung. In der *nahḍa* als "einer Zeit des historischen Optimismus", hätten die *ruwwād* einen Fortschritt nach dem Vorbild der westlichen Zivilisation durchaus noch für möglich halten können. Ihr klares künstlerisches Bewußtsein könne man nicht genug bewundern. Dies betreffe ihre moderne Auffassung von der "Funktion des Theaters" als einer Stätte der "Aufklärung" (*taʿlīm*) und des "Vergnügens" (*tarfīh*), ihre Berücksichtigung der Situation und der kulturellen Besonderheiten des Publikums und ihre Fähigkeit, etwas völlig Neues zu authentisieren (*taʾṣīl*).[54]

Welcher Einschätzung man auch immer zuneigt: MĀRŪN AN-NAQQĀŠ blieb für lange Zeit ein großes Vorbild. Sein "arabisierender" Stil war zunächst ein bewährtes Verfahren, die Zuschauer an eine fremde Kunst zu gewöhnen und ihr durch Rückgriffe auf das populäre Erbe *aṣāla* zu verleihen. Mag sein, daß der immer wieder reproduzierte, künstlerisch oft fruchtbare Mechanismus des *ḫalal*[55] – eines "Gebrochenseins" zwischen "Eigenem" und "Fremdem" – damals in Gang gesetzt wurde. Denn auch die Haltung zum "westlichen" Theater war stets von Kompromissen zwischen Anlehnung und Abgrenzung gezeichnet. Selbst jene experimentellen "arabischen" Tendenzen, die seit den 60er Jahren das "Eigene" betonten, waren durchaus vom *ġarb* inspiriert.

---

[48] S. AN-NAQQĀŠ: *Fawāʾid ar-riwāyāt au al-tiyātrāt*. In: al-Ǧinān, 1875, S. 521; zit. nach M. Y. NAǦM: *op. cit.* (Anm. 33), S. 38.

[49] G. ZAIDĀN: *Tāriḫ ādāb al-luġa al-ʿarabīya*. Bd. IV, Kairo o.J., S. 139.

[50] S. QAṬĀYA: *al-Masraḥ al-ʿarabī – min aina wa-ilā aina*. In: al-Maʿrifa, Damaskus, 1970, Nr. 104, S. 47; als Buch: Damaskus 1972.

[51] ʿA. ḤAMĀDĪ: *op. cit.* (Anm. 14).

[52] ʿA. AR-RĀʿĪ: *al-Masraḥ fī l-waṭan al-ʿarabī*. al-Kuweit 1980, S. 45.

[53] S. WANNŪS: *Bayānāt li-masraḥ ʿarabī ǧadīd*. In: al-Maʿrifa, Damaskus, 1970, Nr. 104, S. 18; gleichnamiger Sammelband: Beirut 1988. 1973 veröffentlichte WANNŪS sein Stück *Sahra maʿa Abī Ḫalīl al-Qabbānī*.

[54] S. WANNŪS: *Fī baḥṯ ʿan masraḥ ʿarabī*. In: al-Ḥayāt al-masraḥīya, Damaskus, 1990, Nr. 34-35, S. 5 f.

[55] ADŪNĪS: *op. cit.* (Anm. 11), S. 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000241

Dennoch bedeutet diese Umsetzung internationaler literarisch-künstlerischer Dominanten weit mehr als nur eine Nachahmung "fremder" Trends. Vielmehr handelt es sich um den adaptierenden Anschluß eigenständiger Entwicklungen an ein gleichsam weltweites Experimentieren mit ästhetischen Konzeptionen und formalen Techniken und damit um Integrationsprozesse der Weltkultur.

So wurden in den 70er Jahren Elemente des darstellenden Erbes, wie der Erzähler (*al-ḥakāwātī*) und das Schattenspiel (*ḫayāl aẓ-ẓill*), als vertraute theatrale Formen zur epischen Kommentierung verwendet – ein Trend, der andererseits jenen "westlichen" Experimenten verpflichtet war, die das starre Prinzip der Guckkastenbühne aufbrachen, z.B. das Theater der Absurden oder das Epische Theater Bertolt Brechts, dessen "Verfremdung" (*taġrīb*) und "Bruch mit der Illusion" (*kasr al-īhām*) zugleich als eine Legitimierung des außereuropäischen "erzählenden" Erbes verstanden wurden.[56] Seit den 80er Jahren wird das "Eigene" als "kulturelles Gedächtnis" der *ǧamāʿa* in kollektive Inszenierungen einbezogen. Eine immanente Abwehrhaltung gegenüber der "fremden" Dominanz der Dramatik, begleitet von Versuchen, das Theater als kommunikative Kunstgattung neu bewußt zu machen, steht aber wiederum im Zusammenhang mit einem globalen Trend zur "Visualisierung", der den "Text", ja das "Wort" überhaupt, zu einer unter vielen Komponenten der Aufführung relativiert. Zu den spezifischen Problemen des arabischen Theaters, die sich aus seiner historisch kurzen Existenz ergeben, kommt in jüngster Zeit die Konkurrenz audiovisueller Medien, die die künstlerischen Grenzen zwischen "Eigenem" und "Fremdem" auf einer quasi internationalisierten Ebene neu definiert: Plötzlich wird das Theater insgesamt als ein *aṣīl* empfunden, das dem Druck des *dāḫil* in Gestalt von Fernsehen und Video standzuhalten hat.

Anhand dieser wenigen Beispiele ist abzusehen, daß der Entwicklungsweg des arabischen Theaters alles in allem wohl auch in nächster Zukunft eine künstlerische und existentielle Gratwanderung zwischen angeeignetem *dāḫil* und verfremdetem *aṣīl* bleiben wird.

---

[56] Š. BAGDĀDĪ: *at-Taʾsīs li-masraḥ ʿarabī aṣīl*. In: al-Ḥayāt al-masraḥīya, Damaskus, 1986, Nr. 26-27, S. 21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000242

Die *qiṣṣa-qaṣīda*
Jüngste Entwicklungen in der ägyptischen Kurzprosa – dargestellt am Beispiel des Schriftstellers Nāṣir al-Ḥalawānī *

Von Lale Behzadi, Göttingen

Eine junge Strömung in der modernen ägyptischen Erzählliteratur ist seit einiger Zeit Gegenstand literaturtheoretischer Diskussionen in Ägypten. An dieser Stelle soll diese neue Art Literatur zunächst am Beispiel eines ihrer Repräsentanten vorgestellt werden, um anschließend näher auf die in Ägypten kursierenden Bezeichnungsvarianten einzugehen.

1989 veröffentlichte der bis dahin unbekannte Nāṣir al-Ḥalawānī, Jahrgang 1960, im Selbstverlag einen schmalen Band mit Erzähltexten (*nuṣūṣ qiṣāṣīya*) unter dem Titel "Die Städte des Anfangs" (*Madā'inu l-bad'*). Ein zweiter Erzählband folgte 1991 – "Verlockungen des Schattens" (*Ġawāyātu ẓ-ẓill*). Beide Bände enthalten zusammen rund sechzig Texte, wobei es einige Überschneidungen gibt. Diese Texte sind selten länger als zwei Seiten; viele bestehen aus wenigen Zeilen, manche nur aus einem einzigen Satz. Sie bringen eine Atmosphäre nahe, kreisen um Gegenstände, fangen einen Augenblick ein. Oft wird ein Wort, ein Thema an den Anfang gestellt, das sich leitmotivartig durch den Text zieht. Geschichten erzählt al-Ḥalawānī kaum, wie auch vom Erzählen im üblichen Sinne nicht die Rede sein kann. Nicht nur, daß Menschen eher eine Nebenrolle spielen, gleichsam als Statisten fungieren, um Alltagsgegenstände deutlicher werden zu lassen, auch eine nacherzählbare Handlung wird man meistens vergeblich suchen.

Die Räume und Landschaften, in die die Texte vordringen, sind den ägyptischen Lesern bekannt: kleine, vollgestellte Krämerläden in der Altstadt Kairos, ein Flußufer, ein Platz am Fenster, ein Park. Das, was in diesen Zeilen beschrieben, gesehen, gehört wird, dauert kaum länger als das Lesen selbst. Es ist ein Eindruck, ein Windhauch, ein Blick auf die Straße, eine kurze Erinnerung. Der Erzähler ist schwer zu lokalisieren. Manchmal wandert das Tageslicht über Bäume, Blätter, Staub, einen verlassenen Tempel – es ist, als folge man dem Licht selbst, als gebe es keinen Menschen in diesem Ensemble und auch keinen Erzähler.

---

* Die folgenden Ausführungen beruhen auf meiner im Juni 1995 eingereichten Dissertation (*Übersetzung und Untersuchung ausgewählter Kurzprosa der Sammlungen* Madā'inu l-bad' *(1989) und* Ġawāyātu ẓ-ẓill *(1991) von Nāṣir al-Ḥalawānī*), die demnächst in der Reihe "Arabistische Texte und Studien", OlmsVerlag Hildesheim, erscheinen wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000243

Mit der minimalistischen Darstellungsweise ist eine sehr sparsame Information verbunden. Über Zeit, Ort und Raum wird fast nie etwas berichtet. Der Leser ist mit dem ersten Wort mitten im "Geschehen", um dann sogleich vom Sog erfaßt und fortgetrieben zu werden. Das Erfassen dieser Texte scheint zuweilen schwer, weil wenig fest umrissene Tatbestände mitgeteilt werden. Viel eher gelangt man zum Verständnis, wenn man in Ruhe eintaucht und sich der Wirkung der Worte überläßt. Die Texte sind zuweilen betont rhythmisch, sehr musikalisch, was u.a. durch die Zeichensetzung unterstützt wird. Oft wird erst am Ende eines Textes ein Punkt gesetzt, während vorher verschiedene Wortgruppen, Wörter und Satzverbindungen durch Kommata getrennt werden. Auf diese Weise kommt der Leser nicht zum Absetzen, sondern wird von einer Wellenbewegung an das Ende des Textes getragen.

Beispiel 1 – aus dem Text *Der Fluß*:

> "Eine Nacht entfernt sich, geht hinweg über die Wände aus Lehm und die Felder und legt sich ruhig in das Flußbett, sieht eine Sonne aufsteigen, die in der verborgenen Kühle das Licht verstreut, die kleinen Wellen des Flusses gären, ihre Sanftheit sprudelt hervor und sie schlagen als Glanz auf das Ufer, umspielen die Härte des Halfagrases und das Grün des Mooses auf dem Holz des alten Bootes, sie werfen die Glut des Morgens auf das Gesicht des Alten zwischen den Rudern, die Sonne senkt ihre Hitze in die Erde, und der Junge läuft, seine Füße versinken im feuchten Lehm ..."

Die Texte laden geradezu ein, sie mit Hilfe aller Sinnesorgane aufzunehmen. Während des Lesens werden Sinneswahrnehmung und Phantasie aktiviert. In den Texten ist viel von Licht die Rede. Unzählige Varianten von Licht und Schatten fordern den Leser auf, sich die Atmosphäre zu vergegenwärtigen, die durch bestimmte Lichtverhältnisse entsteht. Die Texte sind voller Düfte und Gerüche, ausgehend von den Gewürzen in einem Laden, den Mauern eines Dorfes, von Gras und anderen Pflanzen, von verschiedenen Menschen, weitergetragen vom Wind. Auffallend ist die Stille. Es wird wenig gesprochen und viel geschwiegen. Die Stille ist jedoch nicht lähmend, das Schweigen nicht beängstigend. Die Ruhe bietet eher Schutz vor dem Lärm, ist ein Refugium, in dem Besinnung geübt werden kann. In diesen Geschichten sind die Menschen viel allein. Manchmal ist ungewollte Einsamkeit zu spüren, dann wieder ist das Alleinsein die Bedingung, um in sich versinken zu können und unter die Oberfläche zu tauchen.

Das Sich-Versenken im Sinne der islamischen Mystik, des *taṣauwuf*, wird in drei Texten direkt thematisiert. Beschrieben werden *ḏikr*-Übungen, in denen der Mystiker z.B. durch das ständige Wiederholen des Gottesnamens alles andere um sich herum vergessen und sich auf die Verbindung zu dem Einen konzentrieren kann. Nāṣir al-Ḥalawānī sucht sich aus dem Bereich des *taṣauwuf* die Vorstellungen heraus, die ihn anziehen und faszinieren. Dabei gibt er seinen Texten keinen mystifizierenden An-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000244

strich. Vielmehr erinnern sie an Meditationsübungen. Die detaillierte Beobachtung und das langsame Umherschweifen des Blicks zwingen zum Innehalten und lassen den Leser sich versenken in die beschriebene Stimmung. Nicht Ekstase ist das Ergebnis, aber vielleicht Loslösung von der Umgebung, Eintauchen in den Text und von da aus in sich selbst.

Gelegentlich schreckt al-Ḥalawānī den Leser mit einer unerwarteten Wendung auf. Der eigenartige Schluß wird nicht erklärt und bleibt rätselhaft.

Beispiel 2 – die Geschichte *Farbigkeit*:

> "Er zeichnete mit dem Strich ein Ufer und noch eins, und dazwischen goß er das Blau und Fische, die durch die in die Tiefe des Wassers gesandten Sonnentropfen schimmerten, und mit dem Rot bedeckte er die Korallen längs der Küste, eingebettet in die Wellen, glühend in der dunklen Kühle, und der Grund ist weit, er streute ihn über die Grenzen, die Linien, die strengen Winkel. Er vermied den Kreis, das Quadrat, das Dreieck, und er vertiefte sich in Kritzeleien, die von allen Rändern Besitz ergriffen, die gleichermaßen zusammenfanden wie sie auseinanderliefen, und mit sichtbarem Weiß machte er einen Horizont und im Herzen eine leere Sonne in der Farbe des Papiers, die nirgendwohin schien, die das Auge an einen nicht vorhandenen Glanz fesselte, er läßt Horizont und Meer ineinander übergehen, entfacht das Grün im Braun und verstreut den Brand, die Früchte, auf seinen beiden Ufern, und mit durchsichtigem Salz formt er sich überlappende, aufeinanderprallende Wellen, die mit einem Ertrunkenen ihr Spiel treiben."[1]

In vielen Texten, wie auch in diesem, wechseln die Zeitformen sprunghaft, häufig ohne nachvollziehbare Motivation. Dadurch wird der Lesefluß entscheidend gestört und die Wachsamkeit des Lesers gefordert.

Interessanterweise wird die Wirkung der Texte nicht beeinträchtigt durch den Umstand, daß nicht alle Andeutungen und Merkwürdigkeiten enträtselt werden können. Die Vermutung drängt sich auf, daß dies auch nicht so wichtig ist. Vielleicht erschließt sich diese Prosa eher über das Gefühl, d.h. die Aufnahme rhythmischer Schwingungen, des Klangs bestimmter Wörter usw., als über das Bemühen, die Mitteilung der Texte rational zu erfassen. In dieser Hinsicht erinnern die Geschichten tatsächlich an Lyrik, an eine Sprache, die eine bestimmte Melodie hat. Jemand, der sich den Texten in der Absicht nähert, ohne Umwege eine verständliche Geschichte erzählt zu bekommen, die möglichst eine Moral oder eine Pointe haben oder eine Erkenntnis vermitteln soll, wird hier enttäuscht werden.

In der Kurzprosa al-Ḥalawānīs findet sich eine breite Auswahl der verschiedensten Stilmittel. Tradierte Mittel sprachlicher Gestaltung (z.B. die Andeutung von Paronomasien – *ǧināS*) sind ebenso vorhanden wie bereits erwähnte moderne Verfremdungstechniken und die Abkehr von der traditionellen Fabel.

---

[1] Beide Beispieltexte aus NĀṢIR AL-ḤALAWĀNĪ: *Madā'inu l-bad'*. Kairo (1. Aufl.) 1989.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000245

Die Texte weisen ein typisches Vokabular auf. Vor allem geht es um Form und Funktion bestimmter Gegenstände des täglichen Gebrauchs (Stühle, Tische, Fenster usw.), Variationen von Licht und Schatten, Sandkörner, Grashalme, Wasser, Gerüche, Stimmungen ... Durch dieses Grundvokabular entsteht eine spezifische Handschrift. Verfremdungen werden geglättet, da der Leser auch in neuen Texten eine zum Teil bekannte Umgebung entdecken kann.

Die Sprache ist relativ einfach und meistens einem allgemeinen Erfahrungsbereich entnommen. Selten kommen Abstrakta vor oder Fachbegriffe, ausgenommen Termini der islamischen Mystik. Dennoch gibt es erhebliche Verständnisschwierigkeiten, die hauptsächlich in der Kombination der Wörter, im Satzbau und in der Erzählstruktur ihre Ursache haben.

Wie ist nun die Bezeichnung *qiṣṣa-qaṣīda* ("Erzählung/Geschichte" – "Qaside/ Gedicht") zu verstehen? Dieser von dem ägyptischen Schriftsteller und Literaturkritiker IDWĀR AL-ḤARRĀṬ (geb. 1926) geprägte Begriff versucht deutlich zu machen, daß diese Texte Prosa und Poesie zugleich sind. Sowohl AL-ḤARRĀṬ als auch z.B. der Literaturkritiker RAMAḌĀN BAṢṬĀWĪS MUḤAMMAD beziehen sich dabei nicht nur auf Nāṣir al-Ḥalawānī, sondern auch auf die Erstveröffentlichungen einiger anderer junger Schriftsteller und Schriftstellerinnen, deren Arbeiten, wenn auch in vieler Hinsicht verschieden von denen al-Ḥalawānīs, doch die Kürze und den fragmentarischen Charakter mit den seinigen teilen. Genannt seien hier stellvertretend Hanāʾ ʿAṭīya und Muntaṣir al-Qaffāš (geb. 1964).

Weder könne man diese Texte als Kurzgeschichten charakterisieren, noch besäßen sie die Merkmale eines Gedichts. Auch der Begriff "Kürzestgeschichte" (*uqṣūṣa*) oder "äußerst kurze Geschichte" (*qiṣṣa qaṣīra lil-ġāya*) treffe nur auf einen kleinen Teil der Texte zu. Die kontroverse Diskussion, die sich um die Bezeichnung *qiṣṣa-qaṣīda* entspann, veranlaßte IDWĀR AL-ḤARRĀṬ, den Begriff zu verteidigen und gleichzeitig eine neue Kurzbeschreibung vorzuschlagen: *al-Kitābatu ʿabra n-nauʿīya* ("Die Literatur/ das Schreiben jenseits des Gattungsspezifischen"), der er ein ganzes Buch mit einer Reihe von Aufsätzen zu verschiedenen Verfassern und Verfasserinnen dieser Textart widmete.[2]

Sowohl in diesem Buch als auch in dem von ihm verfaßten Klappentext für den ersten Textband al-Ḥalawānīs hebt AL-ḤARRĀṬ die sehr verdichtete Sprache dieser Texte hervor, die nicht nur als Raffinesse zu betrachten sei, sondern selbst an die Stelle einer erzählbaren Geschichte trete. Er vergleicht die Texte mit Miniaturgemälden, so als zeichne der Autor mit der Sprache. Von Nāṣir al-Ḥalawānī selbst gibt es ähnliche Äußerungen, die auf die Einbeziehung aller schönen Künste in seine Textproduktion eingehen. Malerei, Musik, Tanz, Dramatik, Poesie und Erzählung sollten in die Texte

---

[2] IDWĀR AL-ḤARRĀṬ: *Al-Kitābatu ʿabra n-nauʿīya. Maqālātun fi ẓāhirati "l-qiṣṣati l-qaṣīdati" wa nuṣūṣun muḫtāra.* Kairo (1. Aufl.) 1994.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000246

einfließen.

Um die *qiṣṣa-qaṣīda* von der *qaṣīda* abzugrenzen, stellte IDWĀR AL-ḤARRĀṬ vier Kriterien auf, die die *qiṣṣa-qaṣīda* maßgeblich kennzeichneten:

1. *waǧāza* – Kürze
2. *kaṯāfa/ tarkīz* – Dichte/ Konzentration
3. *īqāʿīya* – Rhythmisierung
4. *siyādatu s-sardīya* – Herrschaft des Erzählmoments

Man kann darüber im Zweifel sein, ob eine solche Gattungsdiskussion, wie sie in Kairiner Literaturzeitschriften (z.B. *Ibdāʿ*) und auf verschiedenen Dichterforen geführt wurde, nicht eher müßig ist. Den Schriftstellern selbst scheint es nicht so wichtig zu sein, welchem Genre ihre Arbeiten zugeordnet werden. Einen nicht zu unterschätzenden positiven Effekt hat diese Diskussion in jedem Fall gehabt: eine neue, junge Autorengeneration ist, zumindest für kurze Zeit, ins Rampenlicht gerückt und hat die ägyptische Literaturlandschaft bereichert. Zwar werden ihre Texte von den gestandenen Literaten und Kritikern sehr kritisch und mißtrauisch zur Kenntnis genommen. Auch ließ der Vorwurf nicht lange auf sich warten, den beinahe jede Novität provoziert: daß dies alles schon einmal dagewesen sei (z.B. der Vergleich mit der *qaṣīdatu n-naṯr*). Dennoch beschäftigen sich Literaturinteressierte in Ägypten mit diesen kurzen Texten und lassen sich durch sie zu neuen Überlegungen anregen.

Eine neue Generation von Schreibenden ist damit beschäftigt, auf eine immer komplizierter werdende Wirklichkeit zu reagieren. Die Wahl einer sehr kurzen Textform mag damit zu begründen sein, daß die Chancen für eine Veröffentlichung größer sind, wenn die Zeitung oder Zeitschrift, in der ein solcher Text üblicherweise zuerst publiziert wird, nur eine kurze Geschichte abdrucken muß. Ein anderer Grund für das Verfassen sehr kurzer Texte ist vielleicht darin zu suchen, daß – entsprechend der Unübersehbarkeit und Komplexität des täglichen Lebens – nur winzige Ausschnitte des Alltags beleuchtet werden. Große Zusammenhänge können nicht erläutert, Lösungen und Auswege aus der derzeitigen Situation nicht geboten werden. IDWĀR AL-ḤARRĀṬ schreibt in seinem Essayband, diese Texte seien so gedrängt und intensiv, daß sie möglicherweise nur in dieser kurzen Form zu ertragen seien.

Autoren wie Nāṣir al-Ḥalawānī und Autorinnen wie Hanāʾ ʿAṭīya konzentrieren sich auf Details, auf deren differenzierte Wahrnehmung und das Bemühen, sie immer wieder unkonventionell zu betrachten. Das ist weniger ein Rückzug als eine realistische Einschätzung der eigenen Möglichkeiten und der Versuch, auch dann zu schreiben, wenn die Aussicht auf ein breites Echo in der Gesellschaft nicht besonders groß ist. Trotz des Nischendaseins dieser Art von Literatur darf man gespannt sein, was in den nächsten Jahren von dieser Generation veröffentlicht wird, und in welcher Weise sie sich in die Literaturdebatten Ägyptens einmischt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000247

Rebellion gegen die spanischen Umayyaden
Erklärungen in der Historiographie

Von BETTINA MÜNZEL, Stuttgart

Das islamische Spanien war unter der Herrschaft der Umayyaden niemals ein zentralistischer Einheitsstaat; auch der wohl mächtigste und innen- wie außenpolitisch erfolgreichste Herrscher dieser Dynastie, ʿAbd ar-Raḥmān III. (912-961), sah sich am Ende seiner Regierungszeit gezwungen, Herrschaften regional mächtiger Geschlechter zu akzeptieren. Insbesondere die Machthaber in den sogenannten Marken (*ṯuġūr*), waren mittlerweile von Amtsträgern eher zu Vasallen geworden, ein Vorgang, der in der jüngeren Literatur als eine Art Feudalisierung gewertet wird.[1]

Ein unmittelbares Eingreifen der Herrscher in die Angelegenheiten der *ṯuġūr*, die etwa die Hälfte des Territoriums ausmachten, das die Umayyaden zu regieren beanspruchten, war seit der Schwächung des Emirats in der zweiten Hälfte des 9. Jh.s erschwert.

Rebellen unterschiedlicher Herkunft hielten die umayyadischen Herrscher sowohl in diesen Grenzzonen als auch im Inneren des Reiches nahezu ständig in Atem und bedingten oftmals Schlappen in der Außenpolitik gegenüber den nordspanischen Nachbarreichen. Bedrohlich wurde die Situation für Córdoba vor allem dann, wenn sich Rebellen im Grenzgebiet mit ihren christlichen Nachbarn aus den Königreichen León und Pamplona auf ein gemeinsames militärisches Vorgehen gegen die Regierungstruppen verständigten.[2]

---

[1] E. MANZANO MORENO: *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*. Madrid 1991, S. 387-389, 344 f., 27. H. KENNEDY: Rezension zu MANZANO MORENO: *op.cit.* In: Al-Qanṭara 14 (1993), S. 242-244. Ähnlich P. CHALMETA: *El concepto de ṯagr*. In: P. SÉNAC (Hrsg.): *La marche supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien*. Actes de la table ronde de Huesca 1988. Madrid 1991 (Publications de la Casa de Velázquez, Série Archéologie. 15.), S. 15-28, hier v.a. 18 f. D. WASSERSTEIN: *The Rise and Fall of the Party Kings. Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*. Princeton, New Jersey 1985, S. 23, meint dagegen, daß ʿAbd ar-Raḥmān III. die Grundlagen eines zentralistischen Staates legte. Auch MANZANO MORENO nimmt an, daß ʿAbd ar-Raḥmān anfangs dieses Ziel verfolgte, später aber gescheitert sei. Bestätigungen der Ernennungen über die von ihnen beherrschten Regionen für die mächtigen Familien der Oberen Mark s. Ibn Ḥayyān: *Al-Muqtabas li-Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī (al-ǧuzʾ al-ḫāmis)*. Ed. P. CHALMETA in Zusammenarbeit mit F. CORRIENTE, M. SUBH. Madrid 1979 *; M. J. VIGUERA u. F. CORRIENTE: *Ibn Ḥayyan de Córdoba: Crónica del califa ʿAbdarraḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V). Traducción, notas e índices*. Zaragoza 1981**; hier Muqt. V (ar.), S. 437 f./ (sp.), S. 327 f.
* = Muqt. V (ar.)
** = Muqt. V (sp.)

[2] MANZANO MORENO: *op. cit.* (Anm. 1), S. 326-329. Unter Muḥammad I. (852-886) baten die Toledaner erstmals christliche Nachbarn um Unterstützung. *Ibid.*, S. 287-290. Vgl. A. EL-HAJJI: *Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe during the Umayyad Period (A.H. 138-366/A.D. 755-976)*. Beirut 1390/1970), S. 99-115.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000248

Die Geschichte der zahlreichen Aufstände nimmt einen breiten Raum in der spanisch-arabischen Historiographie ein. Ist darin von den Tugenden und Lastern der umayyadischen Herrscher die Rede, so wird stets auch ein Blick auf ihre Erfolge im Kampf gegen die *fitna* und auf ihre Leistung bei der Sicherung der *ṯuġūr* geworfen.[3]

Die diesbezügliche Erfolgsbilanz des Emirs ʿAbd Allāh (888-912), des Großvaters und Vorgängers von ʿAbd ar-Raḥmān III., war beispielsweise niederschmetternd. Obwohl er Jahr für Jahr gegen die Rebellen Krieg führte, also keineswegs untätig war, blieb ihm ein dauerhafter Erfolg versagt.[4] ʿUmar b. Ḥafṣūn, ein schon aufgrund der Nähe seiner Basis Bobastro zu Córdoba äußerst gefährlicher Gegner der Umayyaden, war wiedererstarkt,[5] und in Badajoz herrschte Ibn Marwān al-Ǧillīqī[6] ohne jegliche unerwünschte Einmischung Córdobas, um nur zwei der vielen, letztlich unabhängigen Herren im Lande zu nennen. Am Ende von ʿAbd Allāhs Regierungszeit war al-Andalus zersplittert, und das tatsächlich von ihm regierte Gebiet umschloß wenig mehr als das Stadtgebiet von Córdoba.[7] Die Regierungstätigkeit in der Hauptstadt beschränkte sich im wesentlichen darauf, nachträglich mittels eines *tasǧīl*, also einer Art Registrierung, anzuerkennen, was faktisch bereits in den Händen unabhängig agierender Lokalherren lag.[8]

Der Emir ʿAbd Allāh wird nun in zwei annalistisch gegliederten Kompilationen, im *Muqtabas* von Ibn Ḥayyān (gest. 1076) und im *Bayān* von Ibn ʿIḏārī (gest. 1320)[9], nicht ausdrücklich für den zerrütteten Zustand des Landes verantwortlich gemacht. In ein ungünstiges Licht wird ʿAbd Allāh vielmehr dadurch gerückt, daß die Kompila-

---

[3] MANZANO MORENO: *op. cit.* (Anm.1), S. 67-69. B. MÜNZEL: *Feinde, Nachbarn, Bündnispartner. "Themen und Formen" der Darstellung christlich-muslimischer Begegnungen in ausgewählten historiographischen Quellen des islamischen Spanien.* Münster 1994 (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, zweite Reihe. 32.), S. 114-117, 227-230. Es gehört zu den Pflichten des Herrschers, die *ṯuġūr* zu schützen. MANZANO MORENO: *op. cit.* (Anm.1), S. 66 f. A. K. S. LAMBTON: *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists.* Oxford 1981, S. 18 f.

[4] E. LÉVI-PROVENÇAL: *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.).* Madrid 1982 (Historia de España. 4.), S. 212-251.

[5] Zu ʿUmar s. M. ACIÉN ALMANSA: *Entre Feudalismo y el Islam. ʿUmar Ibn Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia.* Granada 1994. R. MARÍN-GUZMÁN: *The Causes of the Revolt of ʿUmar Ibn Ḥafṣūn in al-Andalus (880-928). A Study in Medieval Islamic Social History.* In: Arabica 42 (1995), S. 180-221. LÉVI-PROVENÇAL: *op. cit.* (Anm. 4), S. 234-240.

[6] LÉVI-PROVENÇAL: *op. cit.* (Anm. 4), S. 193-196. C. PICARD: *La fondation de Badajoz par Abd al-Rahman ibn Yunus al-Jilliki (fin IXe siècle).* In: REI 49 (1981), S. 215-229. MANZANO MORENO: *op. cit.* (Anm. 1), S. 189 ff.

[7] V. A. ALVAREZ PALENZUELA/ L. SUÁREZ FERNÁNDEZ: *Historia de España. La España musulmana y los inicios de los reinos cristianos (711-1157).* Madrid 1991, S. 77 f. MANZANO MORENO: *op. cit.* (Anm.1), S. 340-346. LÉVI-PROVENÇAL: *op. cit.* (Anm. 4), S. 216-219.

[8] P. CHALMETA: *Concessions territoriales dans al-Andalus: données inédites et rectifications.* In: R. PETERS (Hrsg.): *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Amsterdam 1st to 7th September 1978.* Leiden 1981, S. 48-56. DERS.: *Al-Andalus.* In: A. DOMÍNGUEZ ORTIZ (Hrsg.): *Al-Andalus: musulmanes y cristianos (siglos VIII-XIII).* Barcelona 1989 (Historia de España. 3.), S. 72-82.

[9] P. CHALMETA: *Historiografía medieval hispana: arabica.* In: Al-Andalus 37 (1972), S. 353-404, hier 373-404.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000249

toren im Rahmen der statistischen Angaben über seine Herrschaft der Darstellung seiner Regierungsjahre eine lange und ausführliche Liste der zahllosen Aufstände voranstellen.[10]

ʿAbd Allāh hielt – so Ibn Ḥayyāns abschließende Bewertung jener Liste – zumindest die Stellung. Er kämpfte sein Leben lang gegen den Widerstand, bis er müde wurde und starb. Einen sehr viel günstigeren Eindruck hinterläßt dagegen ʿAbd ar-Raḥmān III. beim Leser des *Muqtabas*; mit ihm sei in al-Andalus die Morgendämmerung des Triumphes angebrochen, Ort und Zeitpunkt des Sieges hätten sich genähert.[11] Gleich der erste Erfolg des umayyadischen Heeres gegen zwei Aufständische in der heutigen Provinz Campo Real brachte auch den ersten Kopf eines Rebellen mit sich, der nach Córdoba geschickt und dort zur Schau gestellt wurde. Ein Ereignis, das den Geschichtsschreiber Aḥmad (?) ar-Rāzī[12] zu der rühmenden Bemerkung anregte, später seien dieser ersten Kopftrophäe die Rebellenköpfe gefolgt wie Perlen einer Kette, deren Faden gerissen sei.[13]

Welche Erklärungen gibt nun die spanisch-arabische Historiographie für die Häufigkeit und für die Hartnäckigkeit der Aufstände gegen die umayyadische Herrschaft? Die den Ereignissen zeitlich verhältnismäßig nahe stehenden Autoren des 10. und frühen 11. Jh.s, die letztlich auch den Grundstock der späteren Kompilationen ausmachen, schreiben aus umayyadischer Perspektive.[14] Darstellungen von seiten der sogenannten Rebellen sind dagegen nicht oder nur äußerst fragmentarisch überliefert. Man kann daher annehmen, daß insbesondere die Erklärungen der noch unter den Umayyadenherrschern arbeitenden Autoren hinsichtlich der zahlreichen Aufstände vom offiziellen

---

[10] Ibn Ḥayyān: *Al-Muqtabis fi taʾrīḫ riǧāl al-Andalus*. Ed. M. M. ANTUÑA. Paris 1937 *, S. 9-33. Übersetzung: J. E. GURÁIEB. In: Cuadernos de Historia de España (CHE) 13 (1950), 165-176, CHE 14 (1950), S. 174-182, CHE 15 (1951), S. 157-162. – Ibn ʿIḏārī: *Kitāb al-Bayān al-muġrib fi aḫbār al-Andalus wa-al-Maġrib* 2. Ed. G. S. COLIN/ E. LÉVI-PROVENÇAL. Beirut 1983, S. 133-138. Ibn al-Ḫaṭīb: *Kitāb Aʿmāl al-aʿlām fi man būyiʿa qabla al-iḥtilām min mulūk al-islām*. Ed. E. LÉVI-PROVENÇAL. Beirut ²1956, S. 27. W. HOENERBACH: *Islamische Geschichte Spaniens. Übersetzung der Aʿmāl al-aʿlām und ergänzender Texte*. Zürich/Stuttgart 1970, S. 104.
* = Muqt. III (ar.)

[11] Muqt. III (ar.), S. 32 f./ CHE 15 (1951), S. 162 f.

[12] Wenn Ibn Ḥayyān nur von ar-Rāzī spricht, so ist wahrscheinlich Aḥmad ar-Rāzī gemeint. J. CASTILLA BRAZALES: *Historiografía hispano-árabe sobre el período omeya en al-Andalus: La crónica de ʿArīb*. Diss. Granada 1991 (Mikrofiche), S. 114.

[13] Muqt. V (ar.), S. 54/ (sp.), S. 51. LÉVI-PROVENÇAL: *op. cit.* (Anm. 4), S. 263. Ähnlich Muqt. V (ar.), S. 56/ (sp.), S. 53. Gegenüberstellungen ʿAbd Allāhs mit ʿAbd ar-Raḥmān III.: Ibn al-Aṯīr: *Kitāb al-Kāmil fi taʾrīḫ* 7. Ed. C. J. TORNBERG. Leiden 1865, S. 303 f. *Ibid.* 8. Leiden 1862, S. 55 f. Übersetzung: E. FAGNAN: *Annales du Maghreb et de l'Espagne*. Alger 1898, S. 263, 311 f. Al-Maqqarī: *Nafḥ aṭ-ṭīb min ġuṣn al-Andalus ar-raṭīb* 1. Ed. I. ʿABBĀS. Beirut 1968, S. 352 f. P. GAYANGOS: *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain; extracted from the Nafhu-t-tíb min ghosni-l-Andalusi-r-rattíb wa táríkh Lisánu-d-Dín Ibni-l-Khattíb by Ahmed Ibn Mohammed al-Makkarí* 1. London 1840, S. 131-134.

[14] Viele Historiographen, auch ʿArīb b. Saʿīd, waren den Umayyaden persönlich verpflichtet und/oder standen in ihren Diensten (s. Anm. 15).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000250

Standpunkt der Umayyaden nicht allzu weit entfernt sein dürften.[15]

Diese unter anderem im *Muqtabas* überlieferten Historiographen, wie beispielsweise Aḥmad ar-Rāzī, sein Sohn ʿĪsā oder ʿArīb b. Saʿīd äußern sich nun auf den ersten Blick nicht grundsätzlich dazu, warum die Herrscher so oft und so hartnäckig auf Widerstand stießen.[16] Auch die Gründe eines bestimmten Aufstandes oder worin dieser überhaupt bestand, lassen sich aus der eher nüchtern gehaltenen Darstellung oft nur indirekt entnehmen, so vor allem dann, wenn die Bedingungen eines *amān* zwischen einem Rebellen und dem Herrscher genannt werden.[17] Daß beispielsweise die Steuer- und Abgabenlast eines der Hauptmotive vieler Aufständischer gewesen sein muß, konnte MARÍN-GUZMÁN nur aus der Auswertung verschiedenster Quellen schließen.[18] In der Regel wirkt die Berichterstattung dieser früheren Geschichtsschreiber auf das Geschehen fixiert und neigt nicht zu Erläuterungen.

Eine grundsätzliche, nicht auf einen Einzelfall hin formulierte Erklärung gibt dann – allerdings erst im 14. Jh. – Ibn al-Ḫaṭīb, ein Politiker und Literat aus Granada, in seinem *Kitāb Aʿmāl al-aʿlām*. In dieser thematisch und nicht annalistisch gegliederten Geschichte des islamischen Spanien nennt Ibn al-Ḫaṭīb drei Faktoren, die die vielen Aufstände in al-Andalus bedingten:

> "Der Grund (*sabab*) aber für die Häufigkeit, mit der diese Rebellen in al-Andalus auftraten, ist ein dreifacher: Erstens der schwer zugängliche Charakter (*manʿa*) des Landes bei sicherem Schutz seiner Burgen (*ḥaṣāna al-maʿāqil*); dazu die Wehrkraft (*baʾs*) der Bewohner, durch des Glaubensfeindes Nähe bedingt, denn mehr als jedes andere Volk sind die Mauren Stich und Stachel. Zweitens die ehrgeizigen Hirne und stolzen, der Last des Gehorsams widerstrebenden Nacken; jene nach al-Andalus vorgestoßenen Araber und Berber lehnten gegenseitige Unterordnung als Aristokraten ab. Drittens die Zuflucht (*istināḍ*) in Not und Gefahr zum Christenkönig als dem Hort und sichren Port, dem ständigen Hetzer der Muslime in den Bruderzwist."[19]

Ibn al-Ḫaṭīb bedient sich laut HOENERBACH bei dieser Erklärung einer Dreiteilung in eine geopolitische, eine psychologische und eine zeitgeschichtliche Ursache der Rebellionen:[20] Die geopolitische Ursache der Aufstände ist bei Ibn al-Ḫaṭīb der unzugängliche Charakter des Landes, wozu er auch die durch Menschenhand geschaffene gute Befestigung der Burgen hinzuzählt. Das psychologische Moment ist der Stolz,

---

[15] MANZANO MORENO: *op.cit.* (Anm.1), S. 13-20. Die historiographische Tätigkeit galt der Geschichte der herrschenden Familie und der Rechtfertigung ihrer Ansprüche. G. RICHTER: *Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des Mittelalters*. In: Philosophie und Geschichte 43 (1933), S. 26.

[16] WASSERSTEIN: *op. cit.* (Anm. 1), S. 13 f. ACIÉN ALMANSA: *op. cit.* (Anm. 5), S. 82 f.

[17] Nach der Einnahme Toledos durch ʿAbd ar-Raḥmān III. 320 H. mußten die Bewohner der Stadt keine Steuern mehr abgeben. MANZANO MORENO: *op. cit.* (Anm. 1), S. 296 f., 306-310.

[18] MARÍN-GUZMÁN: *op. cit.* (Anm. 5), passim, v.a. S. 194-213.

[19] Zitiert nach der Übersetzung von HOENERBACH: *op. cit.* (Anm. 10), S. 118; Ibn al-Ḫaṭīb: *op. cit.* (Anm. 10), S. 36. Die eingeklammerten Begriffe sind von Vf.n hinzugefügt. Zum Autor s. HOENERBACH: *op. cit.*, S. 9-41. F. PONS BOIGUES: *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arabíco-españoles*. Madrid 1898, Nr. 294.

[20] HOENERBACH: *op. cit.* (Anm. 10), S. 536 f., Anm. 34.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000251

wörtlich das Hochtragen der Nasen, dazu der Widerwillen, sich unterzuordnen, und die geringe Bereitschaft zum Gehorsam. Die zeitgeschichtliche Ursache ist schließlich die den Aufständischen stets willkommene Nähe, Einmischung und Hilfe der christlichen Nachbarn.

Dieselben Faktoren für die Beharrlichkeit der Rebellen nennt aber bereits ʿArīb im 10. Jh., allerdings in bezug auf ein einzelnes, außergewöhnlich wichtiges Ereignis: Der Kalif hatte im Jahr 320 H. (932) die Stadt Toledo eingenommen. Toledo kann als das Paradebeispiel für den unbeugsamen Hang zur Rebellion in al-Andalus gelten.[21] ʿArīb, den Ibn Ḥayyān in seinen *Muqtabas* aufnahm, bewertet diesen großen Erfolg ʿAbd ar-Raḥmāns wie folgt:

> ... der Kalif sei sich darüber im klaren gewesen,
> "daß, hätte Gott ihm nicht die erforderliche Ausdauer hierfür verliehen, er sie [die Stadt] nicht hätte einnehmen können, angesichts ihrer Unzugänglichkeit (*manʿa*) und der Gewohnheit ihrer unerbittlichen Bewohner, sich selbst zu regieren, sich von den Kalifen unabhängig zu machen, ihren Gehorsam abzuschütteln und sich mit ihren Nachbarn, den Polytheisten, jederzeit abzusprechen (*mudāḫala*) und sie um Hilfe zu bitten (*istimdād*)."[22]

Auszüge aus den Annalen von ʿArīb sind aber nicht nur auf dem Umweg über Ibn Ḥayyān bekannt; es existiert eine Handschrift in Gotha, die ein Fragment von ʿArībs Geschichte enthält.[23] In dem fraglichen Textabschnitt fehlt gegenüber der bei Ibn Ḥayyān überlieferten Version die Bemerkung, daß die Toledaner die Gewohnheit hatten, sich selbst regieren zu wollen und den Gehorsam abzuschütteln.[24] Ihre schlechten Gewohnheiten beschränken sich in dieser Version auf ihr gegen die Umayyaden gerichtetes Einvernehmen mit den "polytheistischen" Nachbarn. Ibn Ḥayyān, der im großen und ganzen seine Vorlage im *Muqtabas* inhaltlich unverändert und verhältnismäßig textgetreu wiedergibt, fügte wohl hier, vermutlich zur Pointierung der Aussage, zwei weitere schlechte Angewohnheiten hinzu.[25]

Unabhängig davon, welche der beiden Versionen man betrachtet – ʿArībs Erklärung, warum der Kalif ohne Gottes Hilfe dem Aufstand Toledos nicht beigekommen wäre,

---

[21] MANZANO MORENO: *op. cit.* (Anm. 1), S. 259-310. J. PORRES MARTIN-CLETO: *Historia de Ṭulayṭula (711-1085)*. Toledo 1985, passim u. S. 83. J. VALLVÉ BERMEJO: *La frontera de Toledo en el siglo X*. In: *Simposio Toledo hispanomozárabe 6-8 Mayo 1982* (Colegio universitario de Toledo). Toledo 1986, S. 86-97.

[22] Muqt. V (ar.), S. 319/ (sp.), S. 239. Zur Autorschaft ʿArībs s. Muqt. V (sp.), S. 238, Anm. 1. Zu ʿArīb J. CASTILLA BRAZALES: *La crónica de ʿArīb sobre al-Andalus*. Granada 1992, S. 15-86. A. C. LÓPEZ: *Vida y obra del famoso polígrafo cordobés del s. X ʿArīb b. Saʿīd*. In: E. GARCÍA SÁNCHEZ (Hrsg.): *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios* 1. Granada 1990, S. 317-347. PONS BOIGUES: *op. cit.* (Anm. 19), Nr. 47.

[23] Die Hs. diente DOZY und CASTILLA BRAZALES als Editionsvorlage. DOZY integrierte den Text ʿArībs in seine Edition des *Bayān* von Ibn ʿIḏārī. CASTILLA BRAZALES edierte den Text gesondert.

[24] CASTILLA BRAZALES: *op. cit.* (Anm. 22), S. 226 f. ʿArīb in Ibn ʿIḏārī: *op. cit.* (Anm. 10), S. 207. CASTILLA BRAZALES: *op. cit.* (Anm. 12), S. 335 f.

[25] CASTILLA BRAZALES: *op. cit.* (Anm. 12), S. 79-81. Ibn Ḥayyān war, so CASTILLA BRAZALES, wahrscheinlich im Besitz einer unverfälschten Kopie der Annalen von ʿArīb. Ein Eingriff des Kompilators ist zwar nicht nachweisbar, aber nicht unwahrscheinlich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000252

ähnelt in allen wichtigen Punkten der Analyse Ibn al-Ḫaṭībs. Dieser kannte die Annalen ʿArībs über eine seiner Leitquellen, nämlich über Ibn Ḥayyāns *Muqtabas*,[26] möglicherweise ließ er sich in diesem Punkt auch vom Tenor seiner Vorlage leiten. Die Faktoren zur Erklärung eines Einzelfalles hätten Ibn al-Ḫaṭīb in diesem Fall zur Behauptung einer Gesetzmäßigkeit gedient. Ob Ibn al-Ḫaṭīb sich bei seiner grundsätzlichen Aussage allerdings tatsächlich an ʿArībs oben zitierter Erklärung für ein bestimmtes Ereignis orientierte, ist nicht nachweisbar.

Da aber neben ʿArīb auch andere Autoren des 10. Jh.s anläßlich anderer Rebellionen dieselben Faktoren für die Schwierigkeiten der Umayyaden verantwortlich machen, eine effektive Herrschaft in den Aufstandszentren auszuüben, darf umgekehrt vermutet werden, daß diesen Faktoren auch ihrer Meinung nach eine allgemeinere, über den Einzelfall hinausweisende Geltung zukam. Im Sinne der Ergebnisse RADTKEs kann vermutet werden, daß die von den Historiographen für einzelne Rebellionen genannten Faktoren auch die Rebellionen in ihrer Allgemeinheit erklären sollen.[27] Hierfür spricht vor allem die Plazierung dieser Erklärungen innerhalb der Darstellung, nämlich in Augenblicken der Reflexion. ʿArīb führt sie im Zusammenhang mit einem Dank des Kalifen an Gott an; die nun folgenden Beispiele stammen aus Textabschnitten, in denen der Einmarsch in eine eroberte Stadt beschrieben oder eine Rückblende in die Berichterstattung aufgenommen wird:

Eine geopolitische oder besser geopsychologische Sicht verrät beispielsweise Ibn Maslama (2. Hälfte des 10. Jh.s), wenn er den schlechten und mühsam zu bearbeitenden Boden für die Ernährung und diese wiederum für das rebellische Naturell der Toledaner verantwortlich macht.[28] Eine weitere psychologische Erklärung gibt in einer Rückblende auf die Geschichte Toledos ʿĪsā ar-Rāzī: Nach einem ersten Aufstand gegen die römische Herrschaft sei den Toledanern das Rebellieren zur Gewohnheit geworden.[29] Auf die Bedeutung der Befestigung weist ʿĪsā anläßlich der Einnahme Zaragozas hin. Der Kalif habe, als er die Uneinnehmbarkeit (*ḥaṣāna*) ihrer Mauer gesehen hatte, erkannt, daß darin die treibende Kraft (*bāʿiṯ*) für die häufigen Aufstände der Bewohner liege und ihre Herzen dadurch in der Auflehnung gestärkt würden.[30]

Die von Ibn al-Ḫaṭīb, ʿArīb und anderen früheren Geschichtsschreibern vorge-

---

[26] CASTILLA BRAZALES: *op. cit.* (Anm. 22), S. 77 f.

[27] B. RADTKE: *Versuch einer Grundsatzbetrachtung über das Allgemeine und das Individuelle in der islamischen Historiografie*. In: W. DIEM/ A. FALATURI (Hrsg.): *XXIV. Deutscher Orientalistentag 1988 in Köln*. Stuttgart 1990 (ZDMG. Supplement 8.), S. 264-270, v.a. S. 269; DERS.: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*. Beirut 1992 (BTS. 51.), S. 168. F.-J. SCHMALE: *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung mit einem Beitrag von Hans-Werner Goetz*. Darmstadt ²1993, S. 102 f.

[28] Muqt. V (ar.), S. 276/ (sp.), S. 209. Zu Ibn Maslama Muqt. V (sp.), S. 448, u. PONS BOIGUES: *op. cit.* (Anm. 19), Nr. 66. MANZANO MORENO: *op. cit.* (Anm. 1), S. 164. MÜNZEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 214 f. Die unzugängliche Lage Toledos soll den Kalifen beim Einmarsch tief beeindruckt haben, Muqt. V (ar.), S. 318 f./ (sp.), S. 239.

[29] Muqt. V (ar.), S. 272 f./ (sp.), S. 206.

[30] Muqt. V (ar.), S. 419/ (sp.), S. 313. MÜNZEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 214.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000253

brachten Gedanken haben eine lange Tradition und auch ein Fortleben,[31] doch weder der Herkunft noch der Plausibilität ihrer Erklärungen soll an dieser Stelle nachgegangen werden. Vielmehr wird die Frage gestellt, welche historiographische Funktion diese Form der Erklärung für die Häufigkeit der Rebellionen im umayyadischen al-Andalus erfüllt, anders ausgedrückt, welche Wirkung auf den Leser beabsichtigt war.[32]

Der Leser muß, wenn er die dreiteilige Erklärung überdenkt, den Eindruck gewinnen, die Aufstände seien naturgegeben, ja geradezu unvermeidbar. Denn weder die natürliche Umwelt noch die ethnisch bedingten Eigenheiten und schlechten Angewohnheiten der nach al-Andalus gekommenen Menschen oder die Nachbarschaft zu christlich beherrschten Reichen waren durch politische Maßnahmen von seiten der Umayyaden beeinflußbar. Der *ǧihād* wurde seit langem defensiv, nicht offensiv, geführt; an der Nachbarschaft nichtislamischer Reiche war also so ohne weiteres nichts zu ändern. Die Umayyaden scheinen in dieser Betrachtungsweise gegen notorische Unruhestifter zu kämpfen, die durch die natürliche Umwelt in ihrem widerspenstigen Charakter geprägt und begünstigt wurden.[33]

Diese Einschätzung der Lage ist meines Erachtens die von den Autoren beabsichtigte Wirkung auf den Leser. Denn sie erklärt einen Widerspruch innerhalb der Darstellungen. Einerseits waren die Historiographen bemüht, der Anforderung nach Vollständigkeit und Genauigkeit gerecht zu werden.[34] Sie listeten beispielsweise sorgfältig und ohne Bagatellisierung die Rebellen gegen ʿAbd Allāh auf. Andererseits war ihnen aber daran gelegen – ob aus Überzeugung oder aus Angst vor Repressalien, sei dahingestellt –, die Umayyaden als legitime und gute Herrscher zu schildern. Ibn al-Ḫaṭīb und seine Vorgänger erklären mit ihrem Bild von den Rebellen also nicht allein die Häufigkeit der Aufstände, sie erklären zugleich das Scheitern der umayyadischen Herrscher, die Rebellen dauerhaft ins Lager der Gehorsamen zu holen. Kritischen Rückschlüssen auf die Eignung der Herrscher wird vorgebeugt, ihr schwerer Stand läßt sich erklären, er wird entschuldbar.

Ibn al-Ḫaṭīb spendet sogar Trost – nur zu diesem Zwecke habe er schließlich die zahlreichen Rebellen gegen ʿAbd Allāh genannt. Mit Widerstand müsse ein Herrscher immer rechnen, auch wenn an seiner Legitimation keinerlei Zweifel bestehen könne, dafür sei ʿAbd Allāh das beste Beispiel.[35]

---

[31] Hinzuweisen ist auf die Vorstellung der umwelt- und klimabedingten Eigenschaften. Sie geht auf Hippokrates zurück. W. HOENERBACH: *Geschichtsentwicklung und Landschaft in Spanien*. In: Die Welt als Geschichte 15 (1955), S. 16-27, hier 16, Anm. 2. Den Einfluß der Umwelt auf das menschliche Verhalten untersucht die von WILLY HELLPACH begründete Geopsychologie. W. HELLPACH: *Geopsyche. Die Menschenseele unter dem Einfluß von Wetter und Klima, Boden und Landschaft*. Stuttgart [7]1965, zum Einfluß der Gebirge S. 193 f.

[32] RADTKE: *op. cit.* (*Weltgeschichte...* Anm. 27), S. 7, 204.

[33] Vgl. MANZANO MORENO: *op. cit.* (Anm. 1), S. 164 f.

[34] G. E. VON GRUNEBAUM: *Der Islam im Mittelalter*. Zürich 1963, S. 358 f.

[35] Ibn al-Ḫaṭīb: *op. cit.* (Anm. 10), S. 27 f. HOENERBACH: *op. cit.* (Anm. 10), S. 105.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000254

Fachgruppe Islamwissenschaft

Leitung: LUTZ RICHTER-BERNBURG (Leipzig)

Folgende Vorträge wurden in der Fachgruppe gehalten:

CLAUDE GILLIOT (Aix-en-Provence): Der koranische Kommentar des Ibāḍiten Hūd b. Muḥkim/ Muḥakkam.

CORNELIA SCHÖCK (Freiburg): Die Träger des Gottesthrones in Koranauslegung und islamischer Überlieferung.

MARCO SCHÖLLER (Erlangen): Die literarische Gattung der Prophetenbiographie und ihre Funktion.

OMAR HAMDAN (Tübingen): Lautet das Ḥadīṯ *iḏā raʾaitum Muʿāwiya ʿalā minbarī fa-qtulūh* oder *fa-qbalūh*? Ein Beitrag zum frühmedinensischen Teil der Sīra-Literatur.

ULRICH RUDOLPH (Göttingen): Das Entstehen der Māturīdīya.

PAUL SANDER (Göttingen): Wertvoll oder nutzlos? Gedanken zum Umgang mit den frühen imamitischen Traditionssammlungen.

MOHAMED ABUL FADL BADRAN (Bonn): Die Wunder (*karāmāt*) der Freunde Gottes als literarische Form.

ROCÍO DAGA PORTILLO (Berlin): Rechtskritik und Politik in *al-Aḥkām al-kubrā li-Ibn Sahl* (11. Jh., Andalusien).

BIRGIT KRAWIETZ (Tübingen): Ist der Bessere der Feind des Guten? Zur Auswahl des richtigen Mufti.

RÜDIGER LOHLKER (Göttingen): Die *murābaḥa*: Šarīʿa in Theorie und Praxis.

FLORIAN SCHWARZ (Tübingen): Ohne Scheich kein Reich. Scheibaniden und Naqšbandīs in der Darstellung von Maḥmūd ibn Walī.

HANS-JÜRGEN KORNRUMPF (Mainz): Johann Konrad Friederich bei Tepedelenli Ali Pascha in Albanien (1812).

GERHARD HÖPP (Berlin): Noussimbaum wird Essad-Bey. Annäherung an eine Biographie zwischen den Kulturen.

HARALD MOTZKI (Utrecht): Entstand Māliks *Muwaṭṭaʾ* in Cordoba?

STEFAN LEDER (Halle): Eine neue Quelle zur Stadtgeschichte von Damaskus. Zur Alltagsgeschichte der Ḥadīṯwissenschaft.

HERBERT EISENSTEIN (Wien): Arabische Berichte des 9. bis 13. Jh.s über Nordeuropa.

GERHARD HOFFMANN (Leipzig/Kiel): Miskawaih – ein Kronzeuge bujidischer Fremdherrschaft?

RUDOLF VESELÝ (Prag): Drei Biographien des Sultan al-Muʾayyad Šayḫ.

HENDA ELEWY (Köln): Zur Sklaverei im frühen Islam.

NICOLA A. ZIADEH (Beirut): Trade Relations between Syria and Northern Arabia under the Umayyads.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000255

LUTZ ILISCH (Tübingen): Leipzig und die Anfänge der islamischen Numismatik im 18. Jh.

ANJA PISTOR-HATAM (Heidelberg): ʿĀšūrāʾ-Feierlichkeiten im Osmanischen Reich als Ausdruck persisch-schiitischen Selbstverständnisses im 19. Jh.

STEPHAN PROCHAZKA (Wien): Alawitische Heiligtümer und Wallfahrtsorte in Kilikien.

ROSEMARIE QUIRING-ZOCHE (Waldkirch): Glaubenskampf oder Freiheitskampf? Der Aufstand der Malé in Bahia nach einer islamischen Quelle.

JÜRGEN WASELLA (Bamberg): Ein Dissident und Bilderstürmer: Der Lebensweg des ʿAbdallāh al-Qaṣīmī (geb. 1907).

LUTZ ROGLER (Leipzig): Islamische Intellektuelle auf der Suche nach einem modernen Islamverständnis: Probleme und Topoi der gegenwärtigen Debatte in Tunesien.

LUTZ RICHTER-BERNBURG (Leipzig): Ḥasan Ḥanafīs "Occidentalistik": Überwindung von "Orientalism"?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000256

Der koranische Kommentar des Ibāḍiten Hūd b. Muḥkim/Muḥakkam*

Von CLAUDE GILLIOT, Aix-en-Provence

1. Einführung

Im Jahre 1885, wahrscheinlich zum erstenmal bei den Orientalisten, hat A. DE C. MOTYLINSKI den koranischen Kommentar des Ibāḍiten Hūd b. Muḥkim (*flor.* in der zweiten Hälfte des 3./9. Jh.s im Awrās)[1] ohne weitere Angaben nach der Liste des Abū l-Qāsim b. Ibrāhīm al-Barrādī (*viv. usque ca.* 810/1407)[2] erwähnt.[3] Während seiner Reise im Mzāb (Dezember 1952 – Januar 1953) konnte JOSEPH SCHACHT[4] eine unvollständige Handschrift des Werkes sehen; später erwähnte FUAT SEZGIN[5] diesen Kommentar wieder nach den Angaben von SCHACHT. Aber erst mit JOSEF VAN ESS[6] hat man mehr darüber erfahren, nachdem er sich im März 1974 im Mzāb aufgehalten hat. Er hatte nur in einem Teil des Werkes nachgeschlagen. Er schrieb:

"Es kümmert sich nicht um grammatikalische Fragen oder um dogmatische Konsequenzen, sondern treibt rein historische Exegese mit gelegentlichen Rückgriffen auf den Schatz vorislamischer Legenden. Obgleich nicht viel älter als der *tafsīr* des Ṭabarī, benutzt das Werk doch wesentlich weniger und nur frühe Quellen: die Kommentare des Muǧāhid (gest. 104/722), des

---

* Eine viel längere Fassung dieser Arbeit wird demnächst unter dem Titel: *Le Commentaire coranique de Hūd b. Muḥkim/ Muḥakkam* in "Arabica" oder in einer anderen in Paris erscheinenden Zeitschrift publiziert werden.

[1] MUʿAMMAR (ʿAlī Yaḥyā): *al-Ibāḍiyya bayna l-firaq al-islāmiyya ʿinda kuttāb al-maqālāt fī l-qadīm wa l-ḥadīṯ*. Ghardaïa: al-Maṭbaʿa al-ʿarabiyya 1987, S. 30, schreibt, man hätte gesagt, er sei *qāḍī* des Imām ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAr. im Awrās gewesen. Das ist aber unmöglich, denn ʿAbd al-Wahhāb herrschte 171 (nach M. TALBI, in EI², Bd. 8, 657b; 168 nach C. E. BOSWORTH: *The Islamic Dynasties*. Edinburgh 1967, S. 22)-208/ 788-823. Er war wahrscheinlich doch *qāḍī*, aber nicht von ʿAbd al-Wahhāb ernannt. Sein Vater wurde von den Stämmen Ǧabal Nafūsa unter der Regierung von al-Aflaḥ b. ʿAbd al-Wahhāb (*reg.* 208-58/ 823-72) zum *qāḍī* erwählt; siehe JOSEF VAN ESS: *Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften*. In: ZDMG 126 (1976), S. 25-63, hier: S. 42-43, Nr. 5.

[2] ʿUMAR KAḤḤĀLA: *Muʿǧam al-muʾallifīn*. VIII. Beirut o. J., S. 92; GAL S II, 339.

[3] A. DE C. MOTYLINSKI: *Bibliographie du Mzab. Les livres de la secte abadhite*. In: Bulletin de Correspondance Africaine 3 (1885), S. 15-72, hier: S. 23, Nr. 49; VAN ESS: *op. cit.* (Anm. 1); AL-ŠAMMĀḪĪ (Abū l-ʿAbbās A. b. Saʿīd): *K. al-Siyar*. Hrsg. von A. B. SUʿŪD AS-SIYYĀBĪ. Masqaṭ 1407/ 1987, II, S. 167-68; *K. al-Siyar*. Al-ǧuzʾ al-ḫāṣṣ bi-tarāǧim al-Maġrib. Hrsg. von M. ḤASAN. Tunis: Kull. al-ʿulūm al-insāniyya wa l-iǧtimāʿiyya 1995 (Silsilat 4. al-Muǧallad 30.), S. 355, Nr. 217. Sein Vater: I, 59/ S. 108-09, Nr. 39; ABŪ ZAKARĪYYĀʾ (Yaḥyā b. a. Bakr): *K. al-Sīra wa aḫbār al-aʾimma* Hrsg. von ʿAR. AYYŪB. Tunis: al-Dār al-Tūnisiyya li-n-našr 1985, S. 359-60, Nr. 11/7-8.

[4] J. SCHACHT: *Bibliothèques et manuscrits abadites*. In: Revue Africaine 100 (1956), S. 375-98, hier: S. 379, Nr. 1.

[5] GAS, I, S. 41.

[6] VAN ESS: *op. cit.* (Anm. 1), S. 43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000257

Ḥasan al-Baṣrī (gest. 110/728) und das des Kalbī (gest. 146/763)[7], Bücher also, die zu dem Zeitpunkt, als die ibāḍitische Gemeinde Basra verließ, bereits vorlagen. Seitdem war die Verbindung zum Irak, in dem sich der Fortschritt der Wissenschaft im wesentlichen vollzog, abgebrochen. Auch Ḥadīṯ wird nicht allzu häufig zitiert: gelegentlich Ibn ʿUmar, nach Ibn Masʿūḏ oder nach ʿUbāda b. aṣ-Ṣāmit [...]".[8]

Jetzt aber ist dieser *tafsīr* vom algerischen Ibāḍiten Balḥāǧ b. Saʿīd Šarīfī in 1990 herausgegeben worden,[9] und er sieht etwas anders aus, als man bis jetzt glaubte.

Die Handschriften (*v.* I, S. 40-43)

Die Edition wurde auf der Basis von fünf Handschriften hergestellt: 1. Qarāra, drei Bände: Bd. I, 143 f., 1116 H. Kopist: a. l-Q. b. Mūsā b. ʿAr. b. M. b. Yaḥyā, von der *Fātiḥa* bis *Nisāʾ*, 20, dann von *Anʿām*, 145, bis zu Ende der Sure; Bd. II, 1118 H., vom Beginn von *Aʿrāf* bis zu Ende von *Kahf*; das dritte Viertel des Korans steht nicht in dieser Handschrift; Bd. IV, Kopist: A. b. Mūsā b. a. l-Q. b. ʿAmr, 1217 H., von *Zumur* bis zu Ende von *Nās* 2. Djerba, Bibliothek von Sālim b. Yaʿqūb, 176 f., 1086 H., Kopist: Ṣāliḥ b. Q. b. M. b. Saʿīd b. Ibr. b. Bū Nūḥ b. Ṣāliḥ al-Ballāz, enthält das zweite Viertel. 3. al-ʿAṭf (Ateuf), 2 Bände, 167 f., erste Hälfte des Korans, Kopist: a. l-Q. b. Yaḥyā al-Ġardāwī. 4. Beni Izguen (Maktabat al-Quṭb), *i. e.* des Šayḫ Aṭfiyyaš im Mzāb, enthält das dritte Viertel des Korans, Kopist: Sul. b. a. l-Q. b. Sul. al-Nafūsī, 13 Ram. 1002/2. Juni 1594. 5. Djerba, in Maktabat Āl al- Ǧādawī, ein Band, enthält die erste Hälfte des Korans, Kopist: ʿA. b. Sālim b. Bayān, Schüler des Abū ʿAl. M. b. ʿU. b. a. Satta al-Maḥšī[10]; diese Handschrift ist die beste.

2. Allgemeine Darstellung des Kommentars

Dieser *tafsīr* ist eine Art Zusammenfassung des *tafsīr* des Yaḥyā b. Sallām al-Baṣrī (gest. 200/815, in Ägypten) der in Kūfa im Jahre 124/742 geboren wurde[11] und der auch einige Zeit in Qayrawān lebte. Er wurde des Murǧiʾitismus verdächtigt. Fragmente dieses Kommentars sind in Tunis aufbewahrt.[12] Der Herausgeber konnte auch den Kommentar des

---

[7] M. b. al-Sāʾib; GAS, I, S. 34.

[8] VAN ESS, *op. cit.* (Anm. 1), S. 43.

[9] HŪD B. MUḤAKKAM AL-HUWWĀRĪ: *Tafsīr K. Allāh al-ʿazīz*. I-IV. Hrsg. von BALḤĀǦ B. SAʿĪD ŠARĪFĪ. Beyrouth: Dār al-Ġarb al-islāmī 1990, 581+487+467+616 S. (Einführung des Herausgebers, I, 5-59; *Indices* und Bibliogr., IV, 547-616).*
* im folgenden abgekürzt: HŪD, I-IV

[10] So für den Herausgeber, I, S. 42. M. b. ʿU. PIERRE CUPERLY: *Aperçus sur l'histoire de l'ibāḍisme au Mzāb* (*al-risāla l- Ṣāfiya fi baʿḍ tawārīkh ahl Wādī Mizāb* de Muhammad Atfayyaš). Traduction française (extraits) avec introduction et notes. Mémoire de maîtrise. Paris: Sorbonne 1971, S. 51, Anm. 82, hat: M. b. ʿAmr. Er lebte im 11. Jh. H.

[11] GAS, I, S. 39; HAMADI SAMMOUD: *Un exégète oriental en Ifriqiya: Yaḥyâ Ibn Sallâm (742-815)*. In: IBLA 126 (1970/2), S. 227-42; HŪD, I, S. 21-22, Anm. 3 des Herausgebers mit Quellen.

[12] Tunis, BN 18653, aus der Bibliothek des Ḥ. Ḥasanī ʿAbd al-Wahhāb, BN 7447 (ʿAbdaliyya), vom Anfang der Sure 16 (*Naḥl*); HŪD, I, S. 23, und Anm. 2: ein Drittel des Kommentars. Insgesamt 2/3 des Kommentars; HŪD, I, S. 27. In zwei Versionen: seines Sohnes M. b. Yaḥyā (gest. 262/ 875;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000258

Ibn a. l-Zamanīn (a. ʿAl. M. b. ʿAl. b. ʿĪsā al-Marrī al-Ibīrī, gest. 399/1008)[13] benutzen, der eine Zusammenfassung des Werks des Ibn Sallām ist.[14]

Die exegetischen Erklärungen und Traditionen von al-Kalbī, Muǧāḥid, al-Ḥasan al-Baṣrī, die Traditionen von Ibn ʿAbbās, Ibn Masʿūd, Abū Hurayra, Ǧābir b. Allāh (es sind viele bei Ibn Sallām und bei ihm), Ibn ʿUmar, Anas b. Mālik, die man in Hūds Kommentar findet, hat er aus dem Kommentar des Ibn Sallām geschöpft; er hat aber die Tradentenketten weggelassen.

Trotzdem ist dieser Kommentar auch ein neuer Kommentar in bezug auf Ibn Sallāms *tafsīr*, vielmehr, es ist ein ibāḍitischer Kommentar, was theologische und juristische Probleme angeht. Obwohl es viele lange Teile des Textes gibt, wo nichts Besonderes auffällt, kommen lange Abschnitte vor, wo er seine eigenen ibāḍitischen Standpunkte darlegt. Über andere Verse des Korans zitiert er Traditionen, die er von Ibn Sallām übernommen hat, er drückt aber seine eigenen Gedanken darüber aus.

3. Die juristischen Fragen

Was juristische Fragen betrifft, zitiert er – nicht zu oft, aber trotzdem zu bemerken – Ǧābir b. Zayd (gest. 93/711),[15] oder er spricht von *aṣḥābunā* oder *min aṣḥābinā* oder "der Mehrzahl bei uns" (*al-ʿāmma ʿindanā*).[16] Zum Beispiel: "al-Ḥasan und andere aus unserer Schule" (*al-Ḥasan wa ġayruhu min aṣḥābinā*),[17] "in al-Ḥasans Kommentar [oder Exegese] und in dem Kommentar [oder in der Exegese] eines anderen[18], der zu unserer Schule

---

umfangreicher in den Fragmenten, die erhalten sind) und des Abū Dāwūd A. b. Mūsā b. Ǧarīr al-Azdī al-ʿAṭṭār (gest. 274/887); HŪD, I, S. 27. Mehrere Teile dieses Kommentars wurden unter der Leitung von M. ṬĀLIBĪ in Tunis herausgegeben, aber vielleicht nicht veröffentlicht, von ḤAMMŪD ṢAMMŪD, AL-BAŠĪR AL-MAḤĪNĪNĪ, RAŠĪD AL-ĠAZZĪ; HŪD, I, S. 26, Anm. 2. Der Herausgeber kennt aber nicht: ISMAIL CERRAHOĞLU: *Yahyā Ibn Sallām ve tafsirdeki metodu*. In: Ankara Üniversitesi Ilâhiyat Fakültesi Yayınları 89 (1970), S. 3-211, mit der Edition des Kommentars von 33 (*Aḥzāb*), S. 164-203, HŪD, III, S. 351-86. ŠARĪFĪ gibt auch Angaben über Fragmente in Dār al-Kutub: 24791-2b, 24831-2b (Mikrofilme von Handschriften aus Tunis); HŪD, I, S. 26, Anm. 3.

[13] Handschrift Fez Qarawiyyīn 34; GAS, I, S. 46-7, hat auch Br. Mus. Add. 19490; HŪD, I, S. 312. In dieser Zusammenfassung fügt er viele grammatischen Erklärungen hinzu. Er hat aber meistens die Ketten Ibn Sallāms bewahrt. Er unterscheidet zwischen dem, was von ihm selbst ist (*qāla M.*), und dem, was von Ibn Sallām ist (*qāla Yaḥyā*). Die Kettenübertragung ist: sein Vater ʿAl./*ʿan* a. l-Ḥ. ʿA. b. al-Ḥ./*ʿan* a. Dāwūd A. b. Mūsā/*ʿan* Yaḥyā b. Sallām, oder sein Vater/*ʿan* a. l-Ḥ./Yaḥyā b. M. b. Yaḥyā b. Sallām; HŪD, I, S. 32, Anm. 1.

[14] Es gibt auch eine andere Zusammenfassung des Kommentars des Ibn Sallām, von al-Qanāziʿī (a. l-Muṭarrif ʿAr. b. Marwān al-Anṣārī al-Qurṭubī, gest. Raǧab 413/ Oktober 1022); Ibn ʿAbd al-Barr war einer seiner Studenten; AḌ-ḌAHABĪ: *Siyar aʿlām an-nubalāʾ*. Beirut 1981-88, XVII, 342-43, Anm. 3, S. 343; HŪD, I, S. 30-31. Er scheint nicht erhalten zu sein.

[15] HŪD, I, S. 473. Für ihn, *v.* GAS, I, S. 586; J. VAN ESS: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jh. Hidschra*. Berlin/New York I: 1991, II: 1992; hier: II, S. 190-92.

[16] HŪD, I, S. 215.

[17] HŪD, I, S. 81.

[18] Der Herausgeber schreibt hier, Anm. 1, daß man einen Kommentar dem Imām ʿAr. b. Rustum und dem Imām ʿAbd al-Wahhāb zugeschrieben hat. Über den dem Imām ʿAr. b. Rustum zugeschriebenen Kommentar siehe IBN AL-ŠAYḪ: *al-Qurʾān tafsīruhu wa mufassirūhu. Al-Sunna riwāyatuhā wa*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000259

gehört" (*fī tafsīr al-Ḥasan wa fī tafsīr ġayrihi min aṣḥābinā*).[19] Einmal erwähnt er "die Mehrheit unserer Gelehrten: Abū ʿUbayda (Muslim b. a. Karīma, gest. 155/775)[20] und andere" (*ʿāmmatu fuqahāʾinā: Abū ʿUbayda wa ġayruhu*); oder er entscheidet sich einmal für die Lösung Ibn ʿAbbās', Ibn Zubayrs, und sagt: "Die Lehre Ibn ʿAbbās' und Ibn al-Zubayrs haben die Gelehrten unserer Schule angenommen, und sie gehören mit ihr zusammen. Sie ist die Lehre Abū ʿUbaydas (Muslim b. a. Karīma) und der Mehrheit unserer Gelehrten" (*wa bi-qawl Ibn ʿAbbās wa Ibn Zubayr yaʾḫuḏu aṣḥābunā wa ʿalayhi yaʿtamidūn, wa huwa qawl Abī ʿUbayda wa l-ʿāmma min aṣḥābinā*).[21] Einmal spricht er nicht von seiner Schule, gibt aber ohne weiteres zwei Lösungen, deren eine die der morgenländischen und deren zweite die der abendländischen Ibāḍiten ist.[22] Für die juristischen Probleme, für die die Ibāḍiten keinen eigenen Standpunkt haben, sieht man, daß er im allgemeinen der ḥanifitischen Schule folgt. Einmal sogar habe ich festgestellt, daß er gegen die Ibāḍiten und besonders gegen Ǧabir b. Zayd, obwohl er das nicht *expressis verbis* sagt, den Standpunkt Māliks, des Ṭawrī, des Awzāʿī, Abū Ṭawrs, der *aṣḥāb al-raʾy* wählt: *lā tariṭu l-ǧaddatu wa bnuhā ḥayy*.[23] Man muß feststellen, daß dieser nicht zu sehr umfängliche Kommentar an juristischem Material reich ist.

4. Die theologischen Fragen

Mit einer theologischen Ernte ist man auch reichlich beschenkt, obwohl dieselben Themen mit oft ähnlichen Ausdrücken immer wiederkehren. Hūd, wie man es schon erwarten könnte, macht uns besonders auf drei Probleme aufmerksam: erstens der Glaube und die Werke – es gibt keinen Glauben ohne die Werke; die Hierarchie des Glaubens, des Unglaubens (*kufr*) und der Heuchelei (*nifāq*); zweitens das Geschick des Menschen im Jenseits, und besonders das der Kinder; drittens die Anthropomorphismen und die Menschenhandlungen.

a) Der Glaube und die Werke[24]

Über 6, *Anʿām*, 28: "Ja, dann ist ihnen klargeworden, was sie zuvor verheimlichten" (*bal badā lahum mā kānū yuḫfūna min qablu*), nachdem er jemanden zitiert hat (wahrscheinlich Ibn Sallām),[25] für den diese Leute "die Heuchler sind, deren Nicht-für-wahr-Halten nicht das der Auferstehung ist, sondern des Werkes, das sie nicht vollführt haben, und die die Verpflichtungen nicht vollendet haben" (*wa lākinnahu bi-l-ʿamal allaḏī lam yukammilūhu*

---

ruwātuhā. Guerara (al-Qarāra): Maʿhad al-ayāt; Ghardaïa: al-Maṭbaʿa al-ʿArabiyya 1984, S. 36.

[19] HŪD, I, S. 85.

[20] Siehe VAN ESS: *op. cit.* (Anm. 15), II, S. 193-96.

[21] HŪD, IV, S. 375.

[22] HŪD, I, S. 370, mit Anm. 2 des Herausgebers.

[23] HŪD, I, S. 354.

[24] Siehe VAN ESS: *op. cit.* (Anm. 15), II, S. 224-31.

[25] HŪD, I, S. 521.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000260

wa lam yutimmū l-farāʾiḍ), schreibt er persönlich: "Derjenige, der gesagt hat, daß dieser Vers über die Heuchler ist, sagt: Es gibt aber zwei Arten des Nicht-für-wahr-Haltens (oder der Verneinung) (*al-takḏib takḏibān*): das Nicht-für-wahr-Halten der Auferstehung, in der das Entgelt der Werke ist (*allaḏī fihi ǧazāʾ al-ʿmāl*). Es ist das Nicht-für-wahr-Halten der Polytheisten, und dessen sind die Heuchler ledig (*burāʾ* oder *barāʾ*)[26]. Es gibt aber auch ein anderes Nicht-für-wahr-Halten, es ist das der Heuchler. Es besteht darin, daß sie die Werke nicht treu vollenden (*huwa tark al-wafāʾ*) und daß sie die Verpflichtungen mangelnderweise vollführen (*intiqāṣ al-farāʾiḍ*)[27], und nur diejenigen, die sie vollbringen, sind Gläubige (*allatī lā yakūnu ahluhā muʾminīna illā bi-stikmālihā*). Das Nicht-für-wahr-Halten der Heuchler besteht darin, daß sie [die Werke] nicht treu vollenden und die Verpflichtungen nicht völlig vollführen (*lākin ʿalā tark al-wafāʾ wa stikmāl al-farāʾiḍ kāna takḏībuhum*)", und nicht, indem sie die Botschaft leugnen und verneinen (*lā ʿalā l-inkār wa l-ǧuḥūd*).

Übrigens ist das semantische Feld des Glaubens und des Unglaubens bei ihm sehr zugegen und drückt sich in gegensätzlichen Paaren aus. So "diejenigen, die [die Verpflichtungen] treu vollführen" (*ahl al-wafāʾ wa l-istikmāl*), im Gegensatz zu den "Leuten des Verrats und der Lüge" (*ahl al-ḫiyāna wa l-kaḏib*)[28] oder "diejenigen, die [den Glauben] im Sagen und im Werke vollführen" (*al-mustakmilīn li-l-qawl wa l-ʿamal*), im Gegensatz zu denen, "die sagen, aber nicht machen" (*qālū wa mā faʿalū*)[29]. Die Heuchler, damit sind hier Mohammedaner gemeint, sind "Leute des Versäumens und des Verrats an den Leuten der Zustimmung" (*ahl al-taḍyīʿ wa l-ḫiyāna min ahl al-iqrār*)[30] oder sie sind: "Leute, die das Gebet versäumen" (*ahl taḍyīʿ al-ṣalāt*)[31].

Er hat auch immer wiederkehrende Ausdrücke, um die Rangstufen des Glaubens, des Unglaubens, der Heuchelei (der Mohammedaner), der Ungerechtigkeit zu unterscheiden. Für die Heuchler: "es ist ein Unglaube unter dem Unglauben des Polytheismus" (*kufr dūna kufr al-širk*).[32] "Der Unglaube der Leute des Buches ist ein Unglaube der Verneinung (*ǧuḥūd*), es ist Polytheismus (*širk*); der Unglaube der Leute, die Gott und dem Propheten zustimmen (*ahl al-iqrār bi-*) ist ein Unglaube der Heuchelei (*kufr nifāq*); er besteht darin, daß sie die Dankbarkeit für die göttliche Huld 'ausschlagen'[33] (*tark šukr al-niʿma*). Es ist ein Unglaube unter dem Unglauben, eine Ungerechtigkeit unter der Ungerechtigkeit, ein

---

[26] E. W. LANE: *Arabic-English Lexicon*. Book one. Cambridge 1984 (revised format of the edition of 1863-93), I, 179b: *barāʾ* "used alike as sing. and dual and plur.".

[27] AL-FAYYŪMĪ: *al-Miṣbāḥ al-munīr*. Kairo: al-Maṭbaʿa al-Amīriyya, ⁴1921, 854: *intaqaṣā*: *ḏahaba minhu šayʾ baʿda itmāmihi*.

[28] HŪD, III, S. 295-6.

[29] HŪD, II, S. 155.

[30] HŪD, IV, S. 293, Z. 1.

[31] HŪD, III, S. 18.

[32] HŪD, I, S. 87.

[33] Siehe J. VAN ESS: *Anfänge muslimischer Theologie*. Beirut/ Wiesbaden 1977 (BTS.14.), S. 56, Ḥasan al-Baṣrī: die Rechtleitung annehmen (*aḫaḏa*) oder "ausschlagen" (*taraka*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000261

Frevel unter dem Frevel (*kufr dūna kufr wa ẓulm dūna ẓulm wa fisq dūna fisq*)".[34] Für den ungläubigen Polytheisten und den ungläubigen Heuchler spricht er von Unglauben über Unglauben und Unglauben unter Unglauben (*kufr fawqa kufr wa kufr dūna kufr*); für den polytheistischen Frevler und den heuchlerischen Frevler (*fāsiq mušrik wa fāsiq munāfiq*) von Frevel über Frevel und Frevel unter Frevel (*fisq fawqa fisq wa fisq dūna fisq*).[35]

Man sieht hier, daß der *kufr* der Heuchler "eine Fehlhaltung gegenüber Gott als dem Souverän"[36] ist.

b) Das Geschick des Menschen im Jenseits

Es gibt viel Interessantes darüber in Hūds Kommentar. Davon werde ich hier nur einige Punkte erwähnen, in denen er gegen "die Partei der Zweifler" (*al-firqa al-šākka*)[37] und gegen die Fürbitte (*šafāʿa*) polemisiert. So über 11, *Hūd*, 108: "Was aber die Glückseligen anlangt, so sollen sie ins Paradies kommen und ewig darinnen verweilen, solange die Himmel und die Erde dauern, es sei denn, daß dein Herr es anders wolle". Es sagt Hūd: "Hier wird erwähnt, was die zweifelnde Partei erdichtet hat, die behauptet, daß es Leute gibt, die in die Hölle eintreten und daß sie dann dank der Fürbitte aus ihr herauskommen. Das ist die Stelle [wo sie diese Lehre erwähnen] und das ist die Stelle, wo man sie widerlegt (*wa ḏukira hā hunā mā ftarat bihi l-firqa al-šakka min anna qawman yadḫulūn al-nār, ṯumma yaḫruǧūn minhā bi-l-šafāʿa, fa-inna hāḏā mawḍiʿuhu wa mawḍiʿu l-radd ʿalayhim*)".[38] Genauso tut er es über 15, *Ḥiǧr*,2: "Oftmal werden die Ungläubigen wünschen Muslime gewesen zu sein", wo er schreibt: "Die zweifelnde Partei legt diesen Vers so aus, daß sie die richtige Auslegung nicht treffen (*ʿalā ġayri taʾwīlihi*) [...]. Sie sagen, damit wären Leute von den Unitariern gemeint, die in die Hölle gehen und die die Leute der Hölle verunglimpfen; sie sagen zu ihnen: jene waren Muslime, und das hat ihnen nichts geholfen. Da wird der Herr gegen die Leute der Hölle zornig, und Er läßt sie [das heißt, diese Muslime] von der Hölle herauskommen, das ist, was sie behaupten, um sie ins Paradies eintreten lassen [...]. Das ist lauter verleumderische Erfindung gegen Gott und die Verneinung Seiner Offenbarung".[39]

Im Gegensatz dazu, über 19, *Maryam*, 87: "Fürbitte soll dann nur der finden, der mit dem Erbarmer einen Bund schloß", hat er keine der fünf Traditionen von Anas, Abū Hurayra usw. übernommen, die im *tafsīr* des Ibn Sallām sind. Er spricht überhaupt nicht

---

[34] HŪD, I, S. 474.

[35] HŪD, *ibid.*

[36] Siehe VAN ESS: *op. cit.* (Anm. 15), II, S. 228.

[37] Wahrscheinlich die Sunniten, die die Ausnahmeformel anwenden und die sagen: "Ich bin ein Gläubiger, wenn Gott es will" und die an die Fürbitte des Propheten für die Muslime glauben, die eine Zeit in die Hölle kommen. Vgl. hierzu M. TALBI: *Al-Irǧāʾ ou de la théologie du salut à Kairouan au IIIe/IXe siècle*. In: A. DIETRICH (Hrsg.): *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*. Göttingen 15-22 August 1974. Göttingen 1976 (*Abh. Ak. W. Gött.*, Philos.-Hist. Kl., 3. F., 98.), S. 348-63, hier: S. 358: *al-šukkāk*.

[38] HŪD, II, S. 250.

[39] HŪD, II, S. 340.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000262

von der Fürbitte, und er verweist nur an seine vorige Auslegung von Bund (ʿ*ahd*).[40]

Mit den "Leuten der Trennung" (*ahl al-firāq*), ein Ausdruck, dem ich bis jetzt dreimal in diesem Kommentar begegnet bin, könnten die Azraqiten[41] oder eine andere radikale ḫāriğitische Gruppe gemeint sein. So über 9, *Tawba*, 54: "[...] nur mit Trägheit das Gebet verrichten und nur widerwillig spenden" schreibt er (auch im Bezug auf 2,88 und 4,155): "In all diesen Versen gibt es einen Beweis gegen die Leute der Trennung (*ahl al-firāq*), denn, wenn die Heuchler Ungläubige wären, wäre die Verpflichtung des heiligen Krieges ihnen nicht auferlegt, für den sie den Entschluß nicht gefaßt hatten, so wie das Spenden [für den heiligen Krieg]".[42]

In diesem *tafsīr* findet man auch viel Material über das Geschick der Kinder im Jenseits.[43]

c) Die Anthropomorphismen[44] und die Menschenhandlungen[45]

Die theologische Orientierung Hūds in diesen beiden Bereichen ist die der Muʿtaziliten, aber mit weniger Nachdruck und Wiederholungen.[46]

5. Zusammenfassung

Zum Schluß ist zu sagen, daß dieser Kommentar nicht nur für die Theologie und das Recht der Ibāḍiten wichtig ist, sondern auch für das Traditionsmaterial, das man in ihm findet. Der Großteil dieses Materials ist zwar schon in dem Kommentar Yaḥyā b. Sallāms enthalten, aber die Art und Weise, in der Hūd es behandelt, die Traditionen, die er in seinem Kommentar nicht übernommen hat, sind auch kostbare Zeugen für die theologischen Debatten, besonders in Baṣra und in Qayrawān.

---

[40] HŪD, III, S. 29.

[41] Siehe SHAHRASTANI: *Livre des religions et des sectes*. Traduction avec introduction et notes par DANIEL GIMARET ET GUY MONNOT. Leuven/Paris 1986, I, S. 377-78, über Nāfiʿ b. al-Azraq, zweite These, Ed. W. CURETON (London 1846), S. 90: *annahu akfara l-qaʿadata, wa huwa awwalu man aẓhara l-barāʾata mina l-qaʿadati ʿani l-qitāli, wa in kāna muwāfiqan lahu ʿalā dīnihi, wa akfara man lam yuhāğir ilayhi.*

[42] HŪD, II, S. 140: *wa fi hāḏihi l-āy kullihā ḥuğğā ʿalā ahl al-firāq anna law kāna l-munāfiqūn mušrikīn lam yufraḍ ʿalayhim al-ğihād allaḏī lam yuqirrū bihi wa lā nafaqa*. Siehe auch HŪD, II, S. 159, 163, alle über 9, *Tawba*.

[43] HŪD, III, S. 113, *ad* 30, *Rūm*, 30; III, S. 323-24

[44] Besonders HŪD, I, S. 92, *ad* 2, *Baqara*, 29; III, S. 33, *ad* 20, *Ṭāhā*, 5; IV, S. 174, *ad* 41, *Fuṣṣilat*, 11; III, S. 215, *ad*. 25, *Furqān*, 59; I, S. 232, *ad* 2,245; IV, S. 146, *ad* 39, *Zumar*, 67; IV, S. 349-400, *ad* 68, *Qalam*, 42.

[45] HŪD, I, S. 189, *ad*. 2,24: das Handlungsvermögen ist gleichzeitig mit dem Handeln (*al-istiṭāʿa maʿa l-fiʿl*); vgl. VAN ESS: *op. cit.* (Anm. 15), II, S. 205; I , S. 409-10; HŪD, I, S. 83, *ad* 2,7.

[46] Siehe dazu GILLIOT: *Le Commentaire coranique* ... (Anm. *).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000263

Wertvoll oder nutzlos? Gedanken zum Umgang mit den frühen imamitischen Traditionssammlungen

Von PAUL SANDER, Göttingen

Wenn man sich mit anderen Islamwissenschaftlern über die jeweiligen Arbeitsgebiete unterhält und dabei bekennt, daß man sich unter anderem mit Ḥadīṯ-Sammlungen beschäftigt, so erntet man bisweilen erstaunte bis mitleidige Reaktionen. Diese werden dann häufig damit begründet, daß der Umgang mit dem Ḥadīṯ aufgrund zahlreicher Schwierigkeiten sehr unangenehm sei. Zum einen sei nie so recht klar, inwieweit die in den Sammlungen präsenten Ḥadīṯe überhaupt authentisch seien, zum anderen steckten die Sammlungen derart voller Widersprüche, daß eine Untersuchung kaum eindeutige Ergebnisse zeitigen könne.

Diese Schwierigkeiten sind kaum zu leugnen; dennoch bleibt festzustellen, daß es zahlreiche Wissenschaftler gegeben hat und gibt, die sich davon nicht haben abschrekken lassen, sondern vor allem die sunnitischen Ḥadīṯ-Sammlungen intensiv erforscht haben. Als weniger erforscht müssen allerdings die Traditionssammlungen der Schiiten gelten, wie ja insgesamt Religion und Recht der Schiiten bis vor kurzem relativ selten Gegenstand umfassender Untersuchungen waren. Insofern liegt es auf der Hand, daß die folgenden Ausführungen das Thema der Verwertbarkeit der imamitischen – also zwölferschiitischen – Traditionssammlungen nur anreißen können.

Daher ist es sinnvoll, sich auf zwei frühe Werke zu konzentrieren, nämlich die Sammlungen al-Barqīs und al-Kulainīs. Al-Kulainī ist von beiden der allgemein sehr viel bekanntere; er lebte zu Beginn des 10. Jh.s in Qom, dann in Bagdad, wo er sein Werk, den *Kāfi fi ʿilm ad-dīn* vollendete.[1] Er wurde schnell zu einer maßgeblichen Autorität in Fragen der Tradition, und sein *Kāfi* zählt zu den vier kanonischen Büchern der Imamiten.[2] Einer seiner Vorläufer war Abū Ǧaʿfar al-Barqī, der im 9. Jahrhundert in Qom lebte.[3] Seine Traditionssammlung, das *Kitāb al-Maḥāsin* ("Über die trefflichen Eigenschaften"), wurde wegen ihres Titels in der Regel als Adab-Werk klassifiziert, der uns erhaltene Teil beschäftigt sich jedoch zu einem großen Teil mit religiösen Fragen. Das *Kitāb al-Maḥāsin* ist in sich wenig stringent, die Anordnung der Über-

---

[1] Abū Ǧaʿfar Muḥammad ibn Yaʿqūb al-Kulainī; gestorben vermutlich 329/ 941. Der *Kāfi*, der ausgesprochen umfangreich ist, ist in verschiedene Teile gegliedert, deren erster – und in unserem Zusammenhang interessanter – die *Uṣūl* sind. – Abū Ǧaʿfar Muḥ. al-Kulainī: *Kitāb al-Kāfi fi ʿilm ad-dīn*. 8 Bde. Ed. ʿALI AKBAR AL-ǦAFFĀRI. Teheran 1381/ 1961.

[2] Ob al-Kulainī seine große Bedeutung schon zu Lebzeiten oder erst nach seinem Tod erlangte, ist umstritten; vgl. W. MADELUNG: *al-Kulaynī*. in: EI², Bd. 5, S. 363.; F. SEZGIN in: GAS, Bd. I, S. 540.

[3] Abū Ǧaʿfar Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḫālid al-Barqī; gestorben um 277/ 890. Sein *Kitāb al-Maḥāsin* geht möglicherweise in Teilen schon auf seinen Vater zurück; vom Gesamtwerk ist nur ein Siebentel erhalten. – Aḥmad ibn Muḥ. al-Barqī: *Kitāb al-Maḥāsin*. Ed. ǦALĀL AD-DĪN AL-ḤUSAINĪ. Teheran 1370 H.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000264

lieferungen folgt keinem detaillierten Konzept. Im Gegensatz dazu ist der *Kāfī* al-Kulainīs als ein systematisches Kompendium für Fragen der Theologie und des Rechts aufgebaut, al-Kulainī bezieht mindestens einmal sogar selber Stellung in Form eines kommentierenden Exkurses. Trotz dieser Unterschiede besteht jedoch kein Zweifel an der Kontinuität der Entwicklung von al-Barqī zu al-Kulainī, denn zahlreiche Traditionen zitieren beide fast gleich, ja al-Kulainī beruft sich bei vielen Traditionen sogar auf al-Barqī als seinen Gewährsmann. Mit dem *Kitāb al-Maḥāsin* und dem *Kāfī fī ʿilm ad-dīn* liegen also die beiden frühesten für uns greifbaren imamitischen Traditionssammlungen vor.[4]

Im folgenden werden die beiden eingangs genannten Schwierigkeiten, die Frage der Authentizität und das Problem der Widersprüchlichkeit, an diesen beiden Traditionssammlungen illustriert, aber auch – zumindest ansatzweise – hinterfragt.

Die Frage der *Authentizität* ist schon bei den sunnitischen Ḥadīṯ-Werken schwer zu beantworten, obwohl diese ja nur auf eine Person, den Propheten Muḥammad, zurückgeführt werden. Noch problematischer stellt sie sich auf den ersten Blick bei den Imamiten, denen – wenn man den zwölften und entrückten Imam nicht mitrechnen will – neben Muḥammad elf weitere Personen als Quellen autoritativer Aussagen zur Verfügung stehen. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß diese Tatsache nicht zu einer übermäßigen Komplizierung führt. Denn zum einen sind nicht alle Imame gleichermaßen als Quellen der Überlieferung genannt, der wesentliche Teil der Traditionen geht vielmehr auf drei Imame zurück. Zum anderen aber führt die Vielzahl der Imame, da sie sich in einer fortlaufenden Kette manifestiert, zu einer größeren zeitlichen Nähe des Traditionssammlers zum angenommenen Ursprung der Traditionen. Wenn al-Barqī beispielsweise von ʿAlī ar-Riḍā, dem 8. Imam, überliefert, der im Jahr 818 n. Chr. gestorben ist, so trennen ihn von dessen Lebenszeit nur etwa 70 Jahre.

Besonders aufschlußreich, was die Authentizität angeht, sind naturgemäß diejenigen Traditionen, die als Beleg für die Legitimität der Imamenreihe, wie die Imamiten sie lehren, dienen können, denn diese Reihe war im Verlauf der frühen imamitischen Geschichte keineswegs unumstritten.[5] Es liegt also von vornherein der Verdacht nahe, daß hier Traditionen nachträglich verändert oder gar erfunden wurden, um genau diese Reihenfolge der Imame als etwas absolut Sicheres und Gottgegebenes erscheinen zu lassen.

---

[4] Zum unterschiedlichen Charakter der beiden Traditionssammlungen, zur Frage der Kontinuität und zum Problem der Zugehörigkeit al-Barqīs zur Zwölferschia vgl. P. SANDER: *Zwischen Charisma und Ratio. Entwicklungen in der frühen imāmitischen Theologie*. Berlin 1994, S. 123 ff.

[5] Zu den zahlreichen Divergenzen und Aufspaltungen aufgrund von Meinungsverschiedenheiten über die Imamenreihe vgl. allgemein H. HALM: *Die Schia*. Darmstadt 1988, S. 22 ff. Die Unsicherheiten bezüglich der Nachfolgefrage des jeweils anerkannten Imams sind keineswegs nur auf die Anfänge der Schia beschränkt. Noch die Nachfolge des 8. Imams, ʿAlī ar-Riḍā, war unter den Imamiten durchaus umstritten; vgl. J. VAN ESS: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Bd. III. Berlin 1992, S. 196 f. Naturgemäß war der frühe Tod des 11. Imams, al-Ḥasan al-ʿAskarī, der keinerlei allgemein anerkannten Nachfolger hinterließ, noch einmal Ursache einer gewissen Ratlosigkeit unter den Imamiten, wie die Reihe der Imame fortzusetzen sei; vgl. HALM: *op. cit.*, S. 41.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000265

Betrachten wir eine Tradition bei al-Barqī, die sich mit diesem Thema beschäftigt:[6]

> Der 6. Imam Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq erläutert einem Fragesteller die religiösen Pflichten, zu denen seiner Ansicht nach auch der Gehorsam gegenüber den Imamen gehört. Auf die Frage, wer diese Imame denn seien, nennt er ʿAlī, al-Ḥasan, al-Ḥusain, ʿAlī ibn al-Ḥusain und Muḥammad ibn ʿAlī, also die ersten fünf Imame. Sein Gegenüber fragt ihn, wie es denn mit ihm selber stehe, er aber weicht aus und gibt auch auf hartnäckige Nachfragen keine klare Antwort. Er gibt zwar zu verstehen, daß die Reihe keineswegs mit seinem Vater Muḥammad ibn ʿAlī geendet habe, gibt sich selbst aber nicht explizit als der aktuelle Imam zu erkennen.

Es ist bemerkenswert, daß Ǧaʿfar hier bei al-Barqī seine eigene Position, und damit auch die Position seiner Nachfolger, derart im unklaren läßt. Diese Tatsache gewinnt an Bedeutung noch, wenn man weiß und bedenkt, daß die genannte Tradition die ausführlichste Erwähnung der Imamenreihe bei al-Barqī enthält; an keiner anderen Stelle wird die Imamenreihe über Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq hinausgeführt. Dabei steht außer Zweifel, daß al-Barqī auch die Nachfolger Ǧaʿfars als Imame anerkannt hat, da er doch beispielsweise unter Berufung auf ʿAlī ar-Riḍā, den Enkel Ǧaʿfars, überliefert. Was hätte also für ihn nähergelegen, als diese seine Überzeugung durch entsprechende Traditionen zu stützen? Daß er dies nicht tut, läßt an die Echtheit der vorliegenden Tradition glauben. Aber noch etwas anderes spricht dafür: Diese Tradition beleuchtet schlaglichtartig die Situation Ǧaʿfars, wie wir sie auch aus anderen Quellen kennen. Zwar will er den Anspruch, der legitime Imam zu sein, nicht wirklich aufgeben, er hält es allerdings für zu gefährlich, sich als solcher ausdrücklich und öffentlich zu erkennen zu geben. Aus anderen Quellen wissen wir, daß Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq zur Zeit des ʿabbāsidischen Umsturzes von einigen seiner Anhänger zum Anwärter auf den Kalifenthron proklamiert wurde, daß er selber aber nichts unternahm, um seinerseits diesen Anspruch zu unterstützen.[7] Er war also offensichtlich klug und vorsichtig genug, seine Chancen realistisch zu beurteilen und sich daher aus der Sache herauszuhalten. Dieselbe Vorsicht spricht auch aus der vorliegenden Tradition, und sie mag umso begründeter gewesen sein, als Ǧaʿfar, der ja aufgrund des für ihn erhobenen Anspruchs als potentieller Konkurrent der ʿAbbāsiden zu gelten hatte, sich der Aufmerksamkeit des Herrschers sicher sein durfte.

Daß al-Barqī Traditionen dieser Art relativ zuverlässig überliefert, soll noch an einem anderen Beispiel verdeutlicht werden:[8]

> Unter Berufung auf Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq wird berichtet: ʿAlī und al-Ḥasan betreten eine Moschee. Dort begegnen sie einem Mann, der ʿAlī drei knifflige, spekulative Fragen stellt:
>
> 1. Wo bleibt die Seele eines Menschen, wenn dieser schläft?
> 2. Wie kommt es, daß ein Kind seinem Vater ähnelt?

---

[6] Al-Barqī: *op. cit.* (Anm. 3), S. 288, Nr. 433.

[7] Vgl. z.B. HALM: *op. cit.* (Anm. 5), S. 32.

[8] Al-Barqī: *op. cit.* (Anm. 3), S. 332 f., Nr. 99.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000266

3. Wie kommen Erinnern und Vergessen zustande?

ʿAlī antwortet auf diese Fragen jedoch nicht selber, sondern delegiert die Beantwortung an seinen Sohn al-Ḥasan, der dann auch alle drei Fragen richtig und ausführlich beantwortet:

1. Wenn der Mensch schläft, so hängt seine Seele am Wind, und der Wind wiederum hängt an der Luft. Wenn nun Gott den Menschen abberufen will, so zieht die Luft am Wind und der Wind an der Seele (so daß der Mensch stirbt). Wenn Gott dem Menschen die Seele aber an ihren angestammten Platz zurückgeben will, so zieht die Seele am Wind und der Wind an der Luft, und so kehrt die Seele an ihren Platz zurück.

2. Wenn der Mann seiner Gattin mit ruhigem Herzen und ruhigem Körper beiwohnt, so wird sein Kind ihm ähnlich. Ist er dagegen unruhigen Herzens und körperlich aufgeregt, so ähnelt das Kind entweder seiner väterlichen oder seiner mütterlichen Verwandtschaft.

3. Das Herz weiß prinzipiell um die Wahrheit, diese ist aber aktuell verhüllt. Wenn Gott will, daß das Herz sich erinnert, so fällt die Hülle.

Daraufhin sagt der Mann zu al-Ḥasan: "Ich bekenne, daß es keinen Gott außer Gott allein gibt und daß Muḥammad sein Diener und Gesandter ist. Und ich bekenne, daß dein Vater der bevollmächtigte Nachfolger (*waṣīy*) Muḥammads ist, so wie du der bevollmächtigte Nachfolger deines Vaters bist und al-Ḥusain dein bevollmächtigter Nachfolger ist, bis hin zum letzten von ihnen."[9]

Das Bekenntnis zu den Imamen ist hier nur ein Teil der Tradition, zudem ein Teil, der nicht im Vordergrund steht, denn den weitaus größeren Abschnitt der Tradition nehmen die Antworten al-Ḥasans auf die drei Prüfungs-Fragen ein.[10] Dennoch: Auch wenn das Bekenntnis zunächst nicht das wichtigste an dieser Überlieferung ist, so hätte es sich für al-Barqī doch angeboten, die ja als solche ohnehin der Fälschung verdächtige nachträgliche Prophezeiung auszudehnen, und er hätte den Mann gleich das Bekenntnis bis hin zu Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq (auf den er diese Tradition ja zurückführt) oder zumindest bis zu dessen Vater ablegen lassen können. Daß er dies nicht tut, spricht für eine gewisse Wahrhaftigkeit beim Überliefern. Diese tritt noch klarer zutage, wenn wir dieselbe Tradition in der Wiedergabe al-Kulainīs lesen, der sie im übrigen unter Berufung auf al-Barqī als Gewährsmann zitiert, sie aber anders als dieser auf Muḥammad al-Ǧawād, den 9. Imam, zurückführt:[11]

Der Anfang bis hin zur Delegierung der Fragen von ʿAlī an al-Ḥasan ist weitgehend gleich, bis auf die Tatsache, daß al-Kulainī sehr viel mehr Einzelheiten mitteilt (z.B. daß es sich um die Moschee in Mekka handelt). Entscheidend ist aber, daß al-Kulainī die Antworten auf die drei Fragen übergeht und lediglich lapidar erwähnt: "Da gab ihm al-Ḥasan die Antwort." Umso ausführlicher fällt dafür das anschließende Glaubensbekenntnis des Mannes aus, denn er bekennt sich nicht nur zu ʿAlī und seinen Söhnen, sondern zur gesamten Imamenreihe der Zwölfer-Schiiten, einschließlich des zwölften Imams, von

---

[9] Oder: "(So fuhr er fort,) bis er zum letzten von ihnen kam."

[10] Allerdings sind dieser Tradition bei al-Barqī andere Überlieferungen benachbart, die die Imamenreihe zum Inhalt haben. Für al-Barqī war demnach dieses Thema der entscheidende Anlaß, die Tradition zu zitieren.

[11] Al-Kulainī: *op. cit.* (Anm. 1), Bd. I, S. 525 f., Nr. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000267

dem er erwartet, daß er die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen werde, so wie sie jetzt mit Ungerechtigkeit erfüllt sei.

Daß eine derart umfassende Prophezeiung kaum als authentisch gelten kann, versteht sich von selbst, die Ausschmückung mit zusätzlichen Details ist ein weiteres Indiz für die wachsende Entfernung vom Original. Dennoch ist der Vergleich zwischen den beiden Versionen der gleichen Tradition lohnend. In den vielleicht sechzig Jahren, die zwischen den beiden Traditionssammlungen liegen, hat sich das Weltbild der Imamiya grundlegend gewandelt. Die Tradition, wie al-Barqī sie wiedergibt, ist ursprünglich zum Teil anders ausgerichtet, nämlich auf die Lösung der drei spekulativen Fragen. Aber schon al-Barqī sieht die Überlieferung vor allem im Zusammenhang mit der Legitimierung der Imamenreihe. Es ist jedoch auffällig, wie vergleichsweise zurückhaltend das Bekenntnis zu den ersten Imamen ausfällt: diese Zurückhaltung spiegelt die Situation der Imamiya und ihrer Imame zu deren Lebzeiten wider, als es keineswegs opportun war, allzu laut und öffentlich seine Ansprüche als Imam anzumelden, wenn einem Leib und Leben lieb war. Wir haben es hier also mit einem typischen Fall der von den Imamiten propagierten *taqīya*, der Verschwiegenheit und Verstellung in Glaubensdingen, zu tun.

Ganz anders der historische Kontext al-Kulainīs: Ihn interessieren die Fragen und ihre Antworten nicht, sie dienen ihm nur als Vehikel einer ganz anderen Botschaft.[12] Zu seiner Zeit muß man auch nicht um das Leben der Imame fürchten, denn sie weilen nicht mehr unter den Menschen; man muß aber plausibel machen, daß der letzte Imam entrückt wurde und noch lebt, denn dieser Glaube will sich unter den Imamiten nur langsam durchsetzen.[13] Das ganz offene Bekenntnis zu den Imamen paßt also in seine Zeit, wäre aber zu Lebzeiten der Imame so nicht formuliert worden, wie wir gesehen haben. Dies gilt natürlich in verstärktem Maße für die Prophezeiung von der Entrükkung und Wiederkunft des zwölften Imams, die ein Jahrhundert früher noch gar nicht aktuell sein konnte. Nicht nur die Prophezeiung als solche also, sondern die gesamte Tendenz und Absicht entlarvt die Wiedergabe al-Kulainīs als unecht. Interessant ist aber, daß al-Kulainī sich bei seiner Version sogar auf al-Barqī als Gewährsmann beruft. Ihm mußte doch klar sein, daß die Unterschiedlichkeit der beiden Versionen bei jedem Vergleich auffallen würde. Möglicherweise ist er daher einfach davon ausgegangen, daß die noch bei al-Barqī geübte *taqīya* für ihn nicht mehr bindend sei und daß er daher das Recht habe, den bei seinem Gewährsmann nur angedeuteten Sachverhalt voll auszuformulieren und so das dort Gemeinte zu treffen. Vielleicht muß man aber auch eine bewußte Manipulation al-Kulainīs oder eines der Mittelsmänner zwischen ihm und al-Barqī annehmen. Dadurch ließe sich dann auch die Übertragung der Überlieferung von Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq auf Muḥammad al-Ǧawād erklären, die ja ganz offensichtlich

---

[12] Möglicherweise war ihm auch der Inhalt der Fragen und Antworten aufgrund ihres hochspekulativen Charakters suspekt zu einer Zeit, in der die Imamiya sichtlich um ihre Anerkennung als theologisch und juristisch seriöse Glaubensrichtung und daher um Abgrenzung von den gnostisch angehauchten Lehren der sogenannten *ġulāt* bemüht war.

[13] Vgl. HALM: *op. cit.* (Anm. 5), S. 53.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000268

nur dem Zweck der Legitimierung dieses Imams dienen kann.

Das eben vorgeführte Beispiel ist nun relativ eindeutig und damit leicht zu durchschauen. Häufig ist die Lage selbstverständlich diffiziler, und die Ungenauigkeiten, wenn nicht gar Fälschungen, kommen subtiler daher. Wenn man vom Inhalt her die Authentizität beurteilen will, so trifft man bei beiden, al-Barqī und al-Kulainī, auf viele Traditionen, die allzu absichtsvoll klingen, um uns wirklich an ihre Echtheit glauben zu lassen. Daneben finden sich aber auch bei beiden zahlreiche Überlieferungen, die Situationen wiedergeben, die dem historischen Kontext, wie wir ihn ansonsten kennen, weitgehend entsprechen.

In den Fragen, die das Imamat betreffen, ist die Authentizität der Traditionen häufig eher fraglich, dafür folgen die Aussagen der Überlieferungen weitgehend einer einheitlichen Linie. Dies läßt sich auch dadurch erklären, daß die eindeutige Klärung der Imamatsfrage im Interesse sowohl der Imame als auch ihrer Anhänger liegt, weil beide Seiten sich dadurch ihrer Identität versichern und ihre Ansprüche legitimieren können. Nicht immer aber ist die Interessenlage der Imame und ihrer Anhänger derart eindeutig, bisweilen treten Divergenzen auf, und diese sind einer der Gründe für die anfangs erwähnten *Widersprüche* zwischen einzelnen Überlieferungen. Ein solcher Widerspruch ergibt sich beispielsweise in der Frage, ob der Mensch aus eigenem Antrieb gläubig bzw. ungläubig wird oder ob Gott den Menschen zum Glauben bzw. Unglauben quasi zwingt. Zu diesem Thema bieten al-Barqī und al-Kulainī zahlreiche Traditionen, in denen sich zwei gegensätzliche Ansichten manifestieren. Auf der einen Seite stehen Überlieferungen, die eine relativ große Nähe zu muʿtazilitischen Vorstellungen erkennen lassen:

> In diesen Traditionen[14] werden beispielsweise einschlägige Koranverse, in denen von der Rechtleitung des Menschen durch Gott die Rede ist, dahingehend interpretiert, daß dies keinerlei Zwang durch Gott impliziere. Wenn es im Koran heiße:[15] "Wir führen ihn [den Menschen] den rechten Weg, ob er nun dankbar oder undankbar ist!", so sei damit gemeint, daß Gott den Menschen wissen lasse, was gut und richtig bzw. böse und falsch sei, daß es aber dem Menschen überlassen sei, dieses Wissen anzunehmen oder abzulehnen. "Rechtleitung" sei also lediglich ein Ausdruck für die Erklärungen und Gebote Gottes. Zu diesen Erklärungen und Vorschriften sei Gott im übrigen verpflichtet, da der Mensch von sich aus nicht zum Erwerb der entsprechenden Kenntnisse imstande sei.[16] Wenn Gott ihm nun die Erfüllung seiner Gebote auferlegen wolle, so müsse er sie ihm zunächst offenbaren und erläutern. Denn Gott belaste niemanden mit etwas, was dieser nicht leisten könne.

Neben diese Überlieferungen, die in der Frage des Glaubens und der Erfüllung der göttlichen Gebote den freien Willen des Menschen und die Verpflichtung Gottes zu einer absoluten Gerechtigkeit betonen, treten aber zum anderen Traditionen, die

---

[14] Al-Barqī: *op. cit.* (Anm. 3), S. 276, Nr. 389 f.; al-Kulainī: *op. cit.* (Anm. 1), Bd. I, S. 163, Nr. 3.

[15] Sure 76, 3.

[16] Al-Barqī: *op. cit.* (Anm. 3), S. 276 f., Nr. 391 f.; al-Kulainī: *op. cit.* (Anm. 1), Bd. I, S. 163, Nr. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000269

eindeutig deterministisch ausgerichtet sind:

> So ermahnt Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq einen seiner Anhänger:[17] "Haltet euch von den Leuten fern und versucht nicht, irgendjemanden zu eurer Sache zu bekehren! Denn wenn sich alle Bewohner der Himmel und Erden zusammentäten, um einen Menschen rechtzuleiten, den Gott in die Irre führen will, so vermöchten sie es nicht!" Umgekehrt sei es ebensowenig möglich, jemanden in die Irre zu führen, den Gott rechtleiten wolle.
>
> Noch stärker in diese Richtung führt die Aussage einer anderen Tradition,[18] daß Glaube und Unglaube schon bei der Erschaffung des Menschen in diesem grundgelegt seien. Gott habe die Imame nämlich aus dem Stoff des höchsten Himmels geschaffen, ebenso die Herzen ihrer Anhänger. Deren Körper habe er aber aus weniger erhabenem Stoff geschaffen. So komme es, daß die Herzen der Schiiten ihren Imamen zugeneigt seien. Parallel dazu habe er die Feinde der Imame aus dem Stoff der tiefsten Hölle gemacht, ebenso die Herzen ihrer Anhänger, so daß diese jenen folgen müßten.[19]

Der Gegensatz zwischen der Lehre von der Willensfreiheit und den prädestinatianischen Aussagen, der hier aufscheint, macht eine eindeutige theologische Zuordnung der Traditionssammlungen in dieser Frage unmöglich. Diese Widersprüchlichkeit der Traditionen ist in gewisser Weise charakteristisch, sie tritt noch deutlicher zutage, wenn man bedenkt, daß die genannten und zitierten Traditionen fast ausnahmslos auf Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq zurückgeführt werden.[20] Das legt die Vermutung nahe, daß hier von den Sammlern der Überlieferungen nicht nachträglich harmonisiert und geglättet wurde, sondern daß beide Vorstellungen, so wie die Traditionen sie wiedergeben, in der frühen Imamiya vorhanden waren, obwohl sie theologisch nicht miteinander zu vereinbaren sind. Es spricht aber auch einiges dafür, daß die beiden Aussagen für die frühen Imamiten – bis hin zu al-Barqī – möglicherweise gar nicht so gegensätzlich klangen.[21] Genau darin aber mag ein Schlüssel liegen, der die Widersprüchlichkeit der Überlieferungen zumindest teilweise erklären hilft:

Die Ablehnung der Prädestination ist eine klare theologische Aussage, die gedacht ist als ein Beitrag der Imamiten, in diesem Fall also des Imams Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, zur aktuellen theologischen Diskussion. Diese theologische Tendenz in der Imamiya mag ihre Wurzeln in der Opposition gegen die Umayyaden haben, die ihr Regime durch die

---

[17] Al-Barqī: *op. cit.* (Anm. 3), S. 200, Nr. 34; al-Kulainī: *op. cit.* (Anm. 1), Bd. I, S. 165, Nr. 1.

[18] Al-Barqī: *op. cit.* (Anm. 3), S. 132, Nr. 5; al-Kulainī: *op. cit.* (Anm. 1), Bd. II, S. 4, Nr. 4.

[19] Bei al-Barqī findet sich nur die erste Hälfte der Tradition, erst bei al-Kulainī wird sie quasi symmetrisch. Dieser führt sie anders als al-Barqī nicht auf Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, sondern auf dessen Vater Muḥammad al-Bāqir zurück.

[20] Al-Barqī zitiert alle genannten Traditionen als Aussagen Ǧaʿfars, al-Kulainī weicht in einem Fall ab (s.o. Anm. 19).

[21] Al-Kulainī, der stärker theologisch denkt, empfindet die Widersprüche schon. Er versucht jedoch, das Vertreten zweier einander widersprechender Positionen als ein eigenes theologisches Programm zu präsentieren. In seiner Traditionssammlung nämlich wird die Ablehnung sowohl der Prädestinationslehre als auch der absoluten Willensfreiheit des Menschen als eine Art goldener Mittelweg zwischen zwei in ihrer Absolutheit falschen Extrempositionen dargestellt. Sicher sind die Widersprüche in ihrer Genese damit nicht zu erklären, fraglich bleibt jedoch, ab wann die Imamiya eine solche theologische Mittelposition für sich reklamiert hat. Vgl. dazu SANDER: *op. cit.* (Anm. 4), S. 151 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000270

Prädestinationslehre zu rechtfertigen suchten.[22]

Das Vertreten prädestinatianischer Positionen dagegen scheint weniger ein nach außen gerichtetes Theologumenon zu sein, sondern eher der geistigen und seelischen Stärkung der eigenen Anhänger zu dienen. Denn wie soll man diesen glaubhaft machen, daß sie den einzig wahren Glauben haben, wenn die Glaubensgemeinschaft gleichzeitig so vergleichsweise erfolglos ist? Als Erklärung für die Verstocktheit der anderen liegt da die göttliche Vorherbestimmung nahe, wie ja schon das Beispiel Muḥammads zeigt.[23] Über diese Erklärung hinaus bieten die entsprechenden Aussagen den eigenen Anhängern noch eine den Glauben an die Imame festigende und gleichzeitig die Gemüter beruhigende Heilsgewißheit, denn sie dürfen sich ja letztendlich bereits als erlöst betrachten, da sie von Anfang an von Gott dazu ausersehen wurden.

Der Widerspruch zwischen den beiden Aussagen läßt sich also zwar nicht auflösen, aber doch durch die ganz unterschiedliche jeweilige Zielrichtung erklären. Insofern ist er durchaus aufschlußreich, denn er verdeutlicht, in welch widersprüchlicher Situation sich die Imame bzw. die anderen Leitfiguren der Imamiya befanden, wenn sie einerseits ihre Außenwirkung auf die Nicht-Schiiten zu bedenken hatten, andererseits aber ihre Funktion als Führer und geistiges Haupt ihrer eigenen Glaubensgemeinschaft zu erfüllen suchten. Und obwohl die Widersprüche die Zuordnung beispielsweise Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiqs zu einer bestimmten theologischen Richtung nahezu unmöglich machen, so zeigen doch die einzelnen Überlieferungen auf, welche theologischen Gedanken zumindest in Ansätzen in der Imamiya vorhanden waren und so die spätere theologische Entwicklung ermöglichten.

Al-Barqī hat seine Sammlung vermutlich noch zu Lebzeiten der letzten Imame abgefaßt, allein daher ist es schon wahrscheinlicher, daß seine Überlieferungen authentisch sind. Aber auch die Form seiner Sammlung, in denen die einzelnen, oft auch einander widersprechenden Traditionen unverbunden und unkommentiert nebeneinander stehen, spricht dafür, daß er nicht tendenziös gesammelt oder gar seine Überlieferungen verfälscht hat. Bei al-Kulainī zeigt sich dagegen durchaus der Versuch, Widersprüche zu glätten, bestimmte Tendenzen zu verfolgen und sogar durch einen eigenen Kommentar zu untermauern. All dies läßt die Sammlung in sich zwar logischer erscheinen, macht sie aber hinsichtlich der Authentizität der Überlieferungen nur fragwürdiger.

Wer also mehr über die theologischen Ansichten eines Mannes wie al-Kulainī wissen möchte und daher ein vergleichsweise stringenteres Opus bevorzugt, wird mit dem *Kāfī* zufriedener sein. Wer sich aber für das religiöse Leben zur Zeit der Imame in all seinen Facetten und mit seiner ganzen Widersprüchlichkeit interessiert, für den

---

[22] Eine solche Deutung wird von zahlreichen Forschern vertreten, lag offenbar aber auch für spätere Imamiten schon nahe; vgl. *ibid.*, S. 213.

[23] Diese Problematik wird im Koran reflektiert; vgl. z.B. Sure 10, 99 f.: "Wenn Gott es wollte, würden alle, die auf der Erde sind, gläubig werden. Meinst du etwa, du könntest die Menschen zwingen, gläubig zu werden? Keiner Seele ist es möglich, gläubig zu werden, es sei denn mit der Erlaubnis Gottes!" Vgl. dazu: R. PARET: *Mohammed und der Koran*. Stuttgart ^{5}1980, S. 108-110; T. NAGEL: *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*. München 1983, S. 276 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000271

bietet das *Kitāb al-Maḥāsin* al-Barqīs manche positive Überraschung. Insgesamt müssen wir uns vielleicht fragen, ob die Konzentration auf die Theologie, wie wir sie bei der Untersuchung von Religionen häufig üben, der jeweiligen Religion wirklich gerecht wird. Das religiöse Leben der Gläubigen – und auch das ihrer geistigen Führer – wird oft von ganz anderen Faktoren als der Theologie bestimmt. Insofern ist es zwar richtig, die imamitischen Traditionssammlungen unter theologischen Gesichtspunkten eher vorsichtig und skeptisch zu betrachten, aber was das Studium des religiösen Lebens im allgemeinen angeht, so bergen sie viele – noch ungehobene – Schätze.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000272

Ohne Scheich kein Reich
Scheibaniden und Naqšbandīs in der Darstellung von Maḥmūd ibn Walī

Von FLORIAN SCHWARZ, Tübingen

Zahlreiche Geschichten in hagiographischen und historischen Texten aus dem Mittelasien des 16. und 17. Jh.s illustrieren die enge Bindung des Herrschers an einen Scheich, die sich als Schülerschaft des herrscherlichen Adepten bei einem Sufi-Meister darstellt. Seit dem 13. Jh. hatten Bindungen zwischen Herrschern und Scheichen immer festere Formen angenommen.[1] Im Jahrhundert der Scheibaniden verstärkte sich der Trend der Patronage von Scheichen durch Herrscher, für den im vorangegangenen timuridischen Jahrhundert als glänzender Exponent des gesellschaftlichen Einflusses von Sufis der Naqšbandī-Scheich Ḫwāǧa ʿUbaidallāh Aḥrār gestanden hatte, und fand seinen Niederschlag auch in offizieller höfischer Geschichtsschreibung, so daß man zugespitzt von einer "Hagiographisierung" der mittelasiatischen Historiographie seit 1500 sprechen könnte. Als Beispiele mögen Muḥammad Ḥaidar Duġlats *Tārīḫ-i Rašīdī* (vollendet 952/1545), *Tārīḫ-i Saiyid Rāqim* von Šaraf ad-Dīn ibn Nūr ad-Dīn (Ende 17./ Anf. 18. Jh.) und *Baḥr al-asrār fī manāqib al-aḫyār* von Maḥmūd ibn Walī stehen.[2]

Ohne Scheich kein Reich – so läßt sich ein Kapitel über die Scheiche Mittelasiens im 16. und frühen 17. Jh. in der Universalchronik *Baḥr al-asrār fī manāqib al-aḫyār* von Maḥmūd ibn Walī zusammenfassen, einer der wichtigsten Quellen zur Geschichte Mittelasiens dieser Epoche.[3] Die Grundaussage, durch die Maḥmūd ibn Walī dieses

---

[1] Vgl. für den Kontext des mongolischen und nach-mongolischen Mittelasien J. PAUL: *Scheiche und Herrscher im Khanat Čaġatay*. In: Der Islam 67 (1990), S.278-321, und die in Anm. 8 angeführte Literatur zu Ḫwāǧa ʿUbaidallāh Aḥrār.

[2] Einen Überblick über die historischen Quellen zu Mittelasien vom 16. bis zum frühen 19. Jh. bietet jetzt B. A. ACHMEDOV: *Istoriko-geografičeskaja literatura Srednej Azii XVI-XVIII vv. (pis'mennye pamjatniki)*. Taškent 1985.

[3] Maḥmūd ibn Walī, der Bibliothekar des toqaytimuridischen (aštarḫānidischen) Herrschers von Balḫ, Naḏr Muḥammad Ḫān (1015-1051/1606-1642 und 1057-1061/1647-1651), verfaßte dieses Werk im Auftrag des Herrschers zwischen 1044 und 1050/1634-1640. Maḥmūd ibn Walī entstammte einer Familie, die behauptete, von dem gleichen Saiyid Burhān ad-Dīn Qılıč abzustammen wie die Saiyids von Kāsān, zu denen Aḥmad-i Kāsānī zählte (s.u.). *Baḥr al-asrār*, f. 142b. *Baḥr al-asrār* ist nur unvollständig überliefert, und lediglich der Abschnitt über Indien ist publiziert. Vgl. B. A. AKHMEDOV: *The* Baḥr al-asrār *of Maḥmūd b. Valī and its study in the USSR and elsewhere*. In: Journal of Asian History 25 (1991), S.163-180. Teil Vier des sechsten Buches behandelt die Geschichte der Toqaytimuriden (Aštarḫāniden) und ihrer Vorgänger und bietet reiches prosopographisches Material besonders für das 17. Jh. Dieser Teil ist in der unikalen Londoner HS India Office Ethé 575 erhalten. Das hier behandelte Kapitel (*dāstān*) umfaßt ff. 140a-158a und ist überschrieben: *tibyān-i baʿḍī az mašāyiḫ-u ʿulamā ka dar ān faḍā-yi ğānfizā mağālis-i ifāda wa maḥāfil-i istifāda ba-wuğūd-i masʿūd-i-šān az*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000273

Kapitel seines Werkes einleitend motiviert, lautet: es gebe immer einerseits politische Herrscher und zum anderen besonders herausragende Scheiche und Gelehrte; die ersteren sorgten für die rechte, Sicherheit gewährleistende Ordnung, doch die letzteren sicherten die Festigkeit des Fundaments, auf dem die Macht der Herrschenden ruht, und sorgten dadurch für deren Bestand.[4] Es lohnte kaum, die Aussage Maḥmūd ibn Walīs aufzugreifen, wenn dieser sie nicht zur Ordnungsgrundlage seines Kapitels über die mittelasiatischen Scheiche gemacht hätte und seine Aussage im historischen Kontext des scheibanidischen Mittelasien dokumentierte. So ist es denn auch nicht die These Maḥmūds an sich, sondern die Tatsache, daß er sie so selbstverständlich und explizit in seine höfische Chronik integriert, die einen näheren Blick auf dieses Kapitel rechtfertigt.

Zunächst untermauert Maḥmūd ibn Walī seine Feststellung, indem er von den vorislamischen *mulūk al-ʿağam* über die Abbasiden, Saffariden, Samaniden etc. bis zu den Ğingiziden, Timuriden ("Kūrkānīyān") und Scheibaniden die ihm für die jeweiligen Dynastien wichtig erscheinenden Scheiche aufzählt.[5] Nach der Untermauerung seiner These durch diese "Dokumentation" beginnt Maḥmūd mit einer detaillierten Beschreibung der heiligmäßigen Personen, die speziell mit den mittelasiatischen Herrschern seit Timur verbunden waren.

Die Reihe der Scheiche, die Maḥmūd ibn Walī den frühen Timuriden – Timur, Šāhruḫ, Uluġ Beg, wie er sie ausdrücklich anführt – zugesellt, repräsentieren – mit einer Ausnahme[6] – die zu Maḥmūds Zeit bereits kanonisch gewordene *silsila* der Naqšbandīya von Bahā' ad-Dīn Naqšband selbst über dessen *ḫalīfa*s ʿAlā' ad-Dīn ʿAṭṭār, Muḥammad Pārsā, Niẓām ad-Dīn Ḫāmūš zu Yaʿqūb Čarḫī. Diese Vereinnahmung der frühen Timuriden für die Naqšbandīya ist verdächtig. Eine irgendwie organisierte, bevorzugte Verbindung zwischen Timuriden und Naqšbandīya (oder Ḫwāğagān) ist für die erste Hälfte des timuridischen Jahrhunderts meines Erachtens

---

bidāyat-i salṭanat-i Šībāniyān tā al-ān zīb-u zīnat dārad ("Über einige der Scheiche und Gelehrten, die in dieser Gegend die festlichen Versammlungen seit Beginn der Herrschaft der Scheibaniden bis heute [Mitte 17. Jh.] schmücken").

[4] *Čināṅča dar har ʿahd-u āwān silk-i manāẓim-i amn-u amān dar har quṭrī az aqṭār-i ğahān ba-wuğūd-i masʿūd-i ğamʿī az sāyisān-i nāfiḏ-i firmān manūṭ-u marbūṭ ast hamčinīn silsila-yi dawām-i daulat-u ṭabāt-i šaukat-i wālīyān-i maḏkūra ba-ḥuḍūr-u šuhūd-i barḫī az wufūd-i ḫawāṣṣ az mašāyiḫ-u ʿulamā wa fuḍalā mabnī wa mubtanī ḫwāhand būd.* (*Baḥr al-asrār*, f. 140b).

[5] *Baḥr al-asrār*, f. 141a. – Die Verknüpfung zwischen den jeweiligen Herrscherfamilien und "ihren" Scheichen beschreibt Maḥmūd mit Begriffen, die zum Teil charakteristisch für das Naqšbandīya-Konzept vom Verhältnis Meister – Schüler sind. Die Abbasiden etwa profitierten vom *tawağğuh* einer ganzen Reihe von bekannten Personen, und auch die Scheibaniden genossen die Wirkung von *tawağğuh* ihrer jeweiligen Scheiche. Vgl. F. MEIER: *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*. Istanbul 1994, Index s.v.; MEIER umschreibt den Begriff mit "Aufmerksamkeit, die man jemand zuwendet, erwartend oder beeinflussend. Sie kann sich auf den Lehrer oder sonst auf Autoritäten richten, auch auf verstorbene, aber auch vom Meister auf den Schüler gehen" (*ibid.*, S. 42).

[6] Nämlich Saiyid Baraka.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000274

schwerlich nachzuweisen.[7] Maḥmūd ibn Walī macht denn auch gar nicht den Versuch dazu. Erst mit dem nächsten Glied der Naqšbandī-*silsila* betritt er festeren Boden. Das enge Zusammenwirken des timuridischen Herrschers Abū Saʿīd (855-873/1451-1469) mit Ḫwāǧa ʿUbaidallāh Aḥrār (806-896/1404-1490), dem neben ʿAbd ar-Raḥmān Ǧāmī bekanntesten mittelasiatischen Vertreter der Naqšbandīya, ist historisch gut dokumentiert,[8] ebenso wie die Familienloyalität der späteren Timuriden – Maḥmūd ibn Walī nennt etwa Bābur – zu den Nachkommen von Ḫwāǧa Aḥrār, die als Aḥrārīya das Erbe des Ḫwāǧas von dem Dorf Ḫwāǧa Kafšīr nahe Samarqand aus weiterführten.

Der Übergang zu den Nachfolgern der Timuriden in Mittelasien, den Scheibaniden, zwingt Maḥmūd ibn Walī zu einem kleinen Umweg. Muḥammad Šībānī Ḫān brachte zunächst die Verehrung seiner Vorfahren für die Scheiche eines im Dašt-ı Qıpčaq aktiven Zweiges der Kubrawīya[9] nach Transoxanien mit. Nur am Rande ist bei Maḥmūd ibn Walī von einer Hinwendung des Muḥammad Šībānī Ḫān zu "einigen der *ḫulafā-yi aḥrārīya*" die Rede.[10] Um den Hauptstrang der Naqšbandī-*silsila* wieder zu

---

[7] Dies wird in Ausdehnung einer vorsichtigen Hypothese von JEAN AUBIN bisweilen behauptet, so von B. FORBES MANZ: *The rise and rule of Tamerlane*. Cambridge [1]1989, S. 17; Vgl. aber jetzt D. LE GALL: *Missionaries, pilgrims and refugees : the early transmission of the Naqshbandiyya to the Ottoman lands*. In: H. ELBOUDRARI (ed.): *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*. Le Caire 1993, 225-240, v.a. S.226. – Die Naqšbandīya-*silsila* in dieser Form scheint mir ein Produkt des frühen 10./16. Jh.s zu sein; die Rolle ist noch zu untersuchen, die dabei die Systematisierung und mundgerechte Aufbereitung des hagiographischen Materials zu Ḫwāǧa Aḥrār und seinen Vorgängern und Gefährten, v.a. der (unpublizierten) *Silsilat al-ʿārifīn wa-taḏkirat aṣ-ṣiddīqīn* von Muḥammad-i Qāḍī (st. 921/1516) durch FAḪR AD-DĪN ʿALĪ KĀŠIFĪ (*Rašaḥāt ʿain al-ḥayāt*. Lithographie Lucknow 1892), spielte.

[8] Und gründlich aufgearbeitet, vgl. in jüngster Zeit insbesondere J.-A. GROSS: *The Economic Status of a Timurid Sufi Shaykh. A Matter of Conflict or Perception?* In: Iranian Studies 21 (1988), S.84-104, sowie J. PAUL: *Die politische und soziale Bedeutung der Naqsbandiyya in Mittelasien im 15.Jahrhundert*. Berlin [u.a.] 1991.

[9] Vgl. D. DEWEESE: *The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia*. In: Iranian Studies 21 (1988), S. 45-83. DERS.: *Bâbâ Kamâl Jandî and the Kubravî Tradition among the Turks of Central Asia*. In: Der Islam 71 (1994), S. 58-94. – Es fällt auf, daß die Yasawīya, deren großer Einfluß auf Muḥammad Šībānī Ḫān sich auch in seinem čaġataiischen Diwan niederschlug, in diesem Kontext keine Erwähnung findet. Vgl. dazu jetzt A. J. E. BODROGLIGETI: *Yasavī Ideology in Muḥammad Shāybānī* (sic) *Khān's Vision of an Uzbek Islamic Empire*. In: Journal of Turkish Studies 18 (1994) [= Festschrift Annemarie Schimmel], S. 41-57.

[10] *Baḥr al-asrār*, f. 141a. Zwei weitere Scheiche werden unmittelbar vor den nicht weiter spezifizierten *ḫulafā-yi aḥrārīya* angeführt, die vielleicht zu diesen zu zählen sind: bei Ḫwāǧa Šaiḫ dürfte es sich um den nach 1510 gestorbenen engen Vertrauten von Ḫwāǧa Aḥrār, Maulānā Šaiḫ handeln (vgl. PAUL: *op. cit.* [Anm. 8], Index s.v.), bei Ḫwāǧagā-yi Samarqandī um einen der beiden Söhne von Ḫwāǧa Aḥrār. Bezeichnenderweise wird Muḥammad Yaḥyā, der zweite Sohn, nicht erwähnt, obwohl es seine Nachkommen waren, die in den ersten Jahrzehnten des 10./16. Jh.s mühsam ihr Recht auf das Erbe Ḫwāǧa Aḥrārs wieder durchsetzen konnten. Er gehörte zu den Opfern der weitreichenden Maßnahmen, in deren Verlauf Muḥammad Šībānī Ḫān bei seiner ersten Besetzung Samarqands zum Jahreswechsel 905-906/Sommer 1500 die wichtigen Ämter neu besetzte und das Vermögen der alten Amtsträger und Notablen konfiszierte, darunter auch das der Söhne von Ḫwāǧa Aḥrār. Muḥammad Yaḥyā wurde kurz darauf auf dem Weg ins Mekkanische Exil von Amiren des Ḫāns ermordet. Ġiyāṯ ad-Dīn Muḥammad Ḫwāndamīr: *Ḥabīb as-siyar*. Ed. Ǧ. HUMĀʾĪ. Teheran 1333/1954, Bd. 4, S.279 f.; Ẓahīr ad-Dīn Muḥammad Bābur: *The Bābur-nāma in English*. Übers. von A. BEVERIDGE. Reprint London 1969, S. 128 (s.a. 906 H.); Muḥammad Ṣāliḥ: *op. cit.* (Anm. 9), Kap. XIX, S. 90 ff.; *Rašaḥāt* (Anm. 7), S. 325 ff. Vgl. PAUL: *op. cit.* (Anm. 8), S. 231 f., mit weiterer Literatur.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000275

erreichen, schließt Maḥmūd ibn Walī die Herrscherfolge der Scheibaniden kurz: er konstruiert rückblickend für das 16. Jh. eine bruchlose, geradlinige Herrscherfolge in Transoxanien von ʿUbaidallāh ibn Maḥmūd (Ḫān 940-946/1533-1540) bis ʿAbdallāh II. ibn Iskandar (Ḫān 991-1006/1583-98), er destilliert die im Rückblick legitim erscheinende Herrscherfolge zweier scheibanidischer Familienzweige aus der Vielzahl der konkurrierenden scheibanidischen Apanage-Herren.[11] Es sind dies für die erste Hälfte des 16. Jh.s der von Šāh Budāġ abstammende Zweig, vertreten durch ʿUbaidallāh Ḫān, und für die zweite Jahrhunderthälfte der von Ǧānī Beg abstammende Zweig, vertreten durch Iskandar Ḫān und dessen Sohn ʿAbdallāh II.

Maḥmūd ibn Walī schreibt dem aus der Šāh-Budāġ-Linie stammenden ʿUbaidallāh Ḫān die Knüpfung von festen Banden mit den Erben von Ḫwāǧa Aḥrār zu, allerdings nach dem Vorbild seines Vaters Maḥmūd, des Bruders von Muḥammad Šıbānī Ḫān (*ba-dastūr-i wālid-i ḫwīš Maḥmūd Sulṭān*)[12]. Maḥmūd ibn Walī nennt – wie auch andere Quellen – als den Scheich, in dessen Dienst (*ḫidmat*) sich ʿUbaidallāh begab, Muḥammad-i Qāḍī (st. 921/1527), einen *ḫalīfa* von Ḫwāǧa Aḥrār und entscheidenden Konstrukteur des Wiederaufstiegs der Aḥrārīya nach der Katastrophe von 1500.

Von ʿUbaidallāh Ḫān und der Šāh-Budāġ-Linie geht Maḥmūd ibn Walī direkt auf die Ǧāni-Beg-Linie über: Ǧānī Begs Sohn Iskandar Ḫān, wiederum nach dem Vorbild der früheren Sultane (*ba-āyīn-i salāṭīn-i pīšīn*), wird *murīd* des Maulānā Ḫwāǧagī Aḥmad-i Kāsānī, genannt Maḫdūm-i Aʿẓam (st. 949/1542), einem *ḫalīfa* von Muḥammad-i Qāḍī, der ursprünglich aus Kāsān im Fergana-Tal stammte und zu Ǧānī Begs (st. 935/1529) Lebzeiten nach Dahbīd nw. von Samarqand umsiedelte, weshalb seine Nachkommen als Dahbīdīya bezeichnet werden. In diesem Zusammenhang weist Maḥmūd ibn Walī ausdrücklich auf die *silsila* hin, die den Maḫdūm-i Aʿẓam über Ḫwāǧa Aḥrār mit Bahā' ad-Dīn Naqšband verband.

Maḥmūd ibn Walī widmet sich etwas ausführlicher den Nachkommen und Anhängern von Aḥmad-i Kāsānī, um dann bei einem seiner Schüler ausführlicher zu verweilen: Muḥammad Islām Ḫwāǧa Ǧūybārī (st. 971/1563), der berühmte Scheich aus einer alten, bereits unter den Samaniden bezeugten Bucharer Gelehrtenfamilie, dessen weltliche Geschäfte durch das erhaltene Familienarchiv und die zahlreichen mit ihm und seinem Sohn in Verbindung stehenden Bauten in Buchara gut bekannt sind.[13] Als seinen *murīd* nennt Maḥmūd ibn Walī Iskandar Ḫāns Sohn, den zukünftigen Khan

---

[11] Für einen Überblick über Herrschaftsorganisation und politische Geschichte der Scheibaniden sei auf R. MCCHESNEY: *Central Asia. VI. In the 10th-12th/16th-18th Centuries.* In: EIr, Bd. 5, S. 176a-192a, und besonders *Table 26: The Abulkhairid/Shibanid Dynasty*,verwiesen.

[12] *Baḥr al-asrār*, f. 141a.

[13] Zu seiner Person immer noch V. L. VJATKIN: *Šejchi Džujbari : I. Chodža Islam.* In: *V. V. Bartol'du turkestanskie druz'ja, učeniki i počitateli.* Taškent 1927, S. 3-19. P. P. IVANOV: *Chozjajstvo džujbarskich šejchov: k istorii feodal'nogo zemlevladenija v Srednej Azii XVI-XVII vv.*. Moskva/ Leningrad 1954.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000276

ʿAbdallāh II.,[14] die bedeutendste Herrscherpersönlichkeit unter den Scheibaniden im 16. Jh. Maḥmūd ibn Walī betont, bereits Iskandar Ḫān habe, obwohl eigentlich ein *ḫalīfa* von Aḥmad-i Kāsānī, nach dessen Tod bisweilen das Zusammensein (*ṣuḥbat*[15]) mit Ḫwāǧa Ǧūybārī gesucht. Damit wird eine bemerkenswerte Umlenkung der Naqšbandī-*silsila* durch Ḫwāǧa Ǧūybārī legitimiert, in deren Ergebnis das Zentrum der transoxanischen Naqšbandīya von Samarqand nach Buchara, dem neuen Herrschersitz von ʿAbdallāh seit 964/1557 wanderte. Die erfolgreichen Bemühungen von Muḥammad Islām Ḫwāǧa Ǧūybārī, das Erbe seines Lehrers Aḥmad-i Kāsānī zu übernehmen, trugen zu einer Spaltung der Dahbīdīya bei, deren Folgen lange zu spüren blieben.[16]

Maḥmūd ibn Walī versucht bis hierher, der Naqšbandī-Tradition durch Rückführung in timuridische Zeit, ja auf Timur selbst, größeres Gewicht zu verleihen und zugleich dadurch die Herrschaft der Ǧānī-Beg-Linie, v.a. ʿAbdallāh II., in die legitimationskräftige timuridische Tradition zu stellen. Doch tritt bei Maḥmūd ibn Walī ein zweiter, nicht der Naqšbandīya zugehöriger Scheich auf, der die besondere Aufmerksamkeit des zukünftigen Khans ʿAbdallāh erhielt: Qāsim Šaiḫ, ein Vertreter der ʿAzīzān, einer Yasawī-*silsila*.[17] Wir erfahren, wie sich ʿAbdallāh nach seiner Eroberung von Buchara im Jahr 964/1557 zu Qāsim Šaiḫ in Karmīna begab, um in demütiger Haltung – zu Fuß neben seinem Pferd, mit einer Schnur um den Hals – seine Leitung zu erbitten. Zwei Jahre später errichtete ʿAbdallāh in Karmīna einen großen Konvent (*ḫānaqāh*) für Qāsim Šaiḫ. Man darf einen Zusammenhang damit vermuten, daß sich ʿAbdallāh's ganze Aufmerksamkeit nach der Einnahme von Buchara auf Samarqand richtete, das von Angehörigen eines rivalisierenden Scheibaniden-Zweigs beherrscht wurde, wobei Karmīna durch seine Lage zwischen Buchara und Samarqand von großer strategischer Bedeutung war.

Der Fall von Qāsim Šaiḫ läßt vermuten, daß die lokale Bedeutung eines Scheichs aus Sicht des seine Unterstützung suchenden Herrschers mindestens ebenso wichtig war wie seine Stellung in einer *silsila*. Daher soll ein kurzer Blick auch auf die Topographie der oben angeführten Herrscher-Scheich-Verbindungen geworfen werden. Die Mitglieder der verschiedenen Zweige der scheibanidischen Herrscherfamilie teilten sich das beherrschte Land in persönlichen Apanagen, die ursprünglich vom Khan frei

---

[14] *Baḥr al-asrār*, f. 143b.

[15] Vgl. zur Bedeutung der *ṣuḥba* in der Naqšbandīya MEIER: *op. cit.* (Anm. 5), Index s.v.

[16] V.a. in Ostturkestan, wo sich die Nachkommen des jüngeren Sohnes von Kāsānī, Isḥāq Walī, durchsetzten.

[17] *Baḥr al-asrār*, ff. 144b-145a. Die Patronage der ʿAzīzān durch die Scheibaniden geht jedoch schon auf Muḥammad Šībānī Ḫān zurück, der bereits als Flüchtling vor seinen Rivalen im Dašt-i Qıpčaq am Hof des timuridischen Statthalters in Buchara, ʿAbd al-ʿAlī Tarḫān, *murīd* des Vor-Vorgängers von Qāsim Šaiḫ, Ǧamāl ad-Dīn ʿAzīzān, wurde. *Tārīḫ-i Saiyid Rāqim*, f. 76a. Zudem war Karmīna ja die Apanage des Ǧānī-Beg-Zweiges gewesen, so daß die Verehrung ʿAbdallāhs für die ʿAzīzān wohl auch auf Familientradition beruhte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000277

vergeben wurden, wobei sich schon im Verlauf des ersten Viertels des 10./16. Jh.s ein recht stabiles Grundmuster der Aufteilung der Territorien unter den einzelnen Familienzweigen herausgebildet hatte. ʿUbaidallāhs Vater Maḥmūd, auf den sich ʿUbaidallāh in seiner Zugehörigkeit zu Muḥammad-i Qāḍī und der Aḥrār-Gruppe berufen haben soll, hatte bis zu seinem Tod 909/1504 die Apanage Buchara inne, die dann ʿUbaidallāh übernahm. Andiğān und damit das Fergana-Tal war die Apanage von Ğānī Beg.[18] In ihren jeweiligen Apanagen haben die beiden Sultane auch die Kontakte zu den Scheichen geknüpft, denen auch ihre Erben verbunden blieben. Muḥammad-i Qāḍī, der zu Lebzeiten von Ḫwāğa Aḥrār dessen Kontaktperson zu Taschkent und Fergana und den dortigen mongolischen und timuridischen Herrschern gewesen war, war auch nach dem Tod des Ḫwāğa zunächst in Taschkent geblieben. Als Ende 908/1503 in Zug der Eroberungen von Muḥammad Šıbānī Ḫān Taschkent teilweise zerstört wurde, zog Muḥammad-i Qāḍī jedoch nach Buchara.[19] Von Muḥammad Ḥaidar Duġlat ist zu erfahren, daß Muḥammad-i Qāḍī hier zu diesem Zeitpunkt Protektion durch Maḥmūd Sulṭān fand und dadurch zum Bleiben bewogen wurde.[20] Fergana, die Domäne von Ğānī Beg, war dominiert durch die seit dem 13. Jh. bezeugten Scheiche von Kāsān, denen Ḫwāğagī Aḥmad-i Kāsānī, der Maḫdūm-i Aʿẓam, entstammte. Daß die Verbindung zu Aḥmad-i Kāsānī in die Zeit Ğānī Begs in Fergana zurückreicht, legt der Chronist seines Enkels ʿAbdallāh II., Ḥāfiẓ Taniš Buḫārī, nahe: Ğānī Beg habe seinen Lehrer Aḥmad-i Kāsānī einfach mit der ganzen Familie aus dem Fergana-Tal nach Dahbīd nordwestlich von Samarqand in seine neue Apanage Karmīna und Miyānkāl, also das Zarafšān-Tal zwischen Samarqand und Buchara, umzusiedeln geheißen.[21] In Miyānkāl residierte auch Ğānī Begs Sohn Iskandar,[22] den Maḥmūd ibn Walī als Schüler des Scheichs aus Kāsān anführt. In beiden Fällen sind also – wie auch im Fall der Protektion von Qāsim Šaiḫ in Karmīna durch ʿAbdallāh – ursprünglich Familienloyalitäten zu lokalen Scheichen oder Scheichfamilien ausschlaggebend,

---

[18] So schon in der frühesten Apanageliste, die allerdings nur aus einer späten Kompilation aus der ersten Hälfte des 18. Jh.s bekannt ist, dem *Tārīḫ-i Qipčāqḫānī* des Ḫwāğamqulī Beg. Vgl. J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT: *Une liste ottomane de princes et d'apanages abu'l-khayrides*. In: Cahiers du monde russe et sovietique 11, 1970, S. 423-453, S. 425 f., wo sie auf ca. 1503 datiert wird. Ğānī Beg residierte bis zu seiner Vertreibung durch die mit Babur verbündeten Duġlat-Amire und den Čaġatai Saʿīd Ḫān im Frühjahr 917/1511 in Andiğān. Muḥammad Ḥaidar Duġlat: *A History of the Moghuls of Central Asia being the Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar Dughlát*. Übers. von E. DENISON ROSS, ed. N. ELIAS, London 1898, S. 132. Möglicherweise hatten aber schon früher er oder seine Söhne Anrechte auf Miyānkāl und das Umland von Samarqand (Suġd-i Samarqand).

[19] *Ibid.*, S. 212.

[20] *Ibid.*, S. 213. – Muḥammad-i Qāḍī zog sich nach der katastrophalen Niederlage der Uzbeken gegen Šāh Ismāʿīl 916/1510 nach Fergana zurück, wo er bis zu seinem Tod 921/1516 blieb.

[21] Ḥāfiẓ Taniš ibn Mīr Muḥammad Buḫārī: *Šaraf-nama-ji Šachi (Kniga Šachskoj Slavy)*. Faks.-Ed. und Übers. von M. A. SALACHETDINOVA. Bd. 1. Moskva 1983, f. 35b/ S. 91.

[22] Und andere Söhne von Ğānī Beg seit spätestens Frühjahr 918/1512. *Ibid.*, Bd. 1, f. 33a/ S. 86 f. Furīnkand (Āfarīnkand, heute das Dorf Primkent zwischen Samarkand und Ištychan) nennt eine Apanage-Liste von Beginn der 1530er als Sitz von Iskandar. BACQUÉ-GRAMMONT: *op. cit.* (Anm. 18), S. 430.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000278

nicht, wie Maḥmūd ibn Walī im Rückblick glauben läßt, eine vorgegebene *silsila* der Naqšbandīya, auf deren jeweilige Vertreter Muḥammad-i Qāḍī bzw. Aḥmad-i Kāsānī die frühen scheibanidischen Sultane und Khane zwangsläufig angewiesen gewesen wären.

Man sollte daher im Mittelasien des 16. Jh.s nicht von einer engen Verbindung zwischen scheibanidisch-uzbekischen Herrschern einerseits und der Naqšbandīya als geradliniger Fortsetzerin der frühen Ḫwāǧagān andererseits sprechen, die etwa durch das alleinige Wirken von Ḫwāǧa Aḥrār und seinen Nachfolgern initiiert worden wäre oder gar eine bis zu Timur bzw. Bahā' ad-Dīn Naqšband zurückreichende Tradition fortsetzte. Die Quellen – nicht nur Maḥmūd ibn Walī, sondern gerade auch hagiographische Werke – wollen diesen Eindruck zwar vermitteln, doch lassen sie zugleich eine Patronage lokaler Kulte erkennen, die von herrschenden Mitgliedern des scheibanidischen Clans oder einzelnen ihrer Amire subventioniert wurden; sei es auf lokaler Ebene im Rahmen ihrer Apanage, sei es wie im Fall von ʿAbdallāh II. an ihrem Herrschersitz für das gesamte uzbekische Dominium.[23]

Diese Patronage durch den Herrscher, die dem Scheich und seiner Gruppe ihre Wirkungsmöglichkeit beschert, ist jedoch umgekehrt in einem Schüler-Verhältnis des Herrschers zu seinem Heiligen formuliert. Sie war nicht auf Mitglieder einer auf Bahā' ad-Dīn Naqšband zurückgehenden *silsila* beschränkt. Aber die Tendenz zu einer "Naqšbandisierung" von Nicht-Naqšbandī-Gruppen im 16. Jh. ist klar erkennbar. Hier war durch das Wirken von Ḫwāǧa Aḥrār ein Vorbild geschaffen, das aufgrund der engen persönlichen Bindungen von Aḥrār an Taschkent und Fergana auch auf diese nördlichen Teile des uzbekischen Dominiums ausstrahlte. Sie kam in besonderem Maße zum Tragen, als sich die nun zwischen Samarqand und Buchara apanagierten Nachkommen Ǧānī Begs im Verlauf der ersten Jahrhunderthälfte der gerupften Aḥrārīya – der geistigen Nachfolger und leiblichen Nachkommen Ḫwāǧa Aḥrārs – annahmen. Dem politischen Erfolg ihrer herrscherlichen Adepten in Miyānkāl und Karmīna verdankt Ḫwāǧa Aḥrārs *silsila* ihren großen Einfluß im 16. Jh. und darüber hinaus.

Muḥammad Islām Ḫwāǧa Ǧūybārī leitete dann – unter der Protektion des neuen "starken Mannes" im scheibanidischen Mittelasien, ʿAbdallāh ibn Iskandar – die *silsila* auf seine Person um und verlegte dadurch das Zentrum der transoxanischen Naqšbandīya von Samarqand nach Buchara und vom Grab des Ḫwāǧa Aḥrār zum Familiengrab der eigenen Vorfahren im Dörfchen Čār Bakr nahe der neuen Hauptstadt ʿAbdallāhs. Damit wurde eine besondere Blüte der Naqšbandīya in Mittelasien eingeleitet. Tatsächlich scheint Ḫwāǧa Ǧūybārī zumindest zeitweise nicht ganz erfolglos versucht zu haben, ein Monopol für die Vertretung der Naqšbandī-*silsila* aufzubauen,

[23] Ähnliche persönliche – statt in diesem Falle stammesgebundene – Loyalitäten zwischen uzbekischen Amiren und einzelnen scheibanidischen Clans bzw. deren Mitgliedern stellt MCCHESNEY: *op. cit.* (Anm. 11), S. 178a, fest.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000279

obgleich zahlreiche andere Zweige an verschiedenen Orten Mittelasiens weiterwirkten. In der hagiographischen Darstellung von Ḫwāǧa Ǧūybārī werden seine exklusiven Verbindungen mit Herrschern von Kāšǧar bis Ḫurāsān aufgezählt, darunter auch mit dem Herrn von Samarqand, Ǧawānmard ʿAlī. Doch ist es gerade in diesem Fall bemerkenswert, wie ʿAbdallāh Ḫān im Konflikt mit seinem Samarqander Konkurrenten auf den lokalen Scheich der Yasawīya-ʿAzīzān in Karmīna, Qāsim Šaiḫ, vertraute, der in den Quellen gleichberechtigt neben dem Naqšbandī Ḫwāǧa Ǧūybārī erscheint.

Die enge Verbindung mit dem Herrscher in Buchara barg, wie Maḥmūd ibn Walīs Schilderung des Schicksals der hochgeehrten Nachkommen des Ḫwāǧa Ǧūybārī vermuten läßt, auch eine gewisse Gefahr für die protegierten Scheichs: die Enkel und Urenkel des Ḫwāǧa Ǧūybārī wurden vollständig in den Hofdienst vereinnahmt; sie endeten größtenteils als Ehemänner von hochadeligen Witwen aus politischen Ehen.[24] Ḥāfiẓ Taniš Buḫārī hatte noch über Ǧānī Beg berichtet, wie er zwar als großzügiger Mäzen die Gelehrten und Dichter gnädig mit Privilegien versah, wie er aber andererseits den Scheichen als demütiger Bittsteller gegenübertrat. Wie anders klingt es, wenn Maḥmūd ibn Walī über die Nachkommen des Ḫwāǧa Ǧūybārī spricht, die nun ihrerseits die gnädige Wertschätzung und Privilegien durch die toqaytimuridischen Herrscher in Buchara und Balch genießen; was hebt sie da noch über die Dichter und Gelehrten hinaus?

Maḥmūd ibn Walīs Darstellung steht in der Tradition der späten scheibanidischen Geschichtsschreibung, die die Dinge aus der Sicht des Ǧānī-Beg-Zweiges und dessen erfolgreichsten Vertreters ʿAbdallāh II. sieht. Daher dominiert bei ihm die von den Ǧānībegiden protegierte Linie der Naqšbandīya, die eine Verknüpfung von mehreren Strängen darstellt: der von Ḫwāǧa Aḥrār in Samarqand weitergeführten *silsila* des Bahā' ad-Dīn Naqšband; der lokalen, ursprünglich nicht mit der Naqšbandīya verbundenen Scheiche von Kāsān im Fergana-Tal, die im Territorium der ersten Apanage von Ǧānībeg wirkten, vertreten durch Ḫwāǧagī Aḥmad-i Kāsānī "Maḫdūm-i Aʿẓam"; und schließlich – unter dem Einfluß des in Buchara residierenden ʿAbdallāh II. – einer Bucharer Gelehrten- und Grundbesitzer-Familie, vertreten durch Muḥammad Islām Ḫwāǧa Ǧūybārī. Diese drei Scheich-Traditionen werden von Maḥmūd ibn Walī zu einem einzigen Strang geformt, zu einer *silsila* von heiligmäßigen Männern, zu *der* mittelasiatischen Naqšbandīya des 16. Jh.s, die die spirituelle Patronage der Mitglieder einer als ebenso geradlinig gezeichneten "scheibanidischen Dynastie" übernahmen. Die legitimatorische Bedeutung dieser Sicht für den Auftraggeber des Maḥmūd ibn Walī, des toqaytimuridischen Herrschers in Balch, ist evident: die bruchlose An-

[24] *Baḥr al-asrār*, f. 144b. Zwei seiner Söhne, die beide später in Indien starben, waren – nacheinander – mit derselben Tochter des Toqaytimuriden Ǧānī Muḥammad verheiratet; ein dritter Sohn war mit der Witwe des Kāšǧarer Sultan Ḥaidar verheiratet, die ihrerseits eine Tochter des Toqaytimuriden Dīn Muḥammad Ḫān war; beide Söhne von ihm, Urenkel von Ḫwāǧa Ǧūybārī also, waren im Hofdienst; einer war mit der Witwe des Qazaqen Tursun Sultan ibn Čalım von Taschkent (ermordet 1627) verheiratet, die ihrerseits eine andere Tochter von Ǧānī Muḥammad war.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000280

knüpfung an das Erbe der Timuriden und Scheibaniden. Doch wenngleich sie erst bei Maḥmūd ibn Walī so explizit formuliert wird, geht sie auf die Zeit ʿAbdallāhs, in die zweite Hälfte des 10./16.Jh.s, zurück; man findet sie etwa bei Hāfiẓ Taniš Buḫārī angedeutet. Diese Darstellung hat das Bild von der mittelasiatischen Naqšbandīya auch in der Forschung geprägt. Es dürfte daher eine lohnende Aufgabe sein, systematisch die in nicht geringem Umfang erhaltene mittelasiatische hagiographische Literatur nicht nur auf Mitglieder der Naqšbandīya, sondern auch anderer mystischer Orden und Gruppierungen zu untersuchen und die Karrieren der zahllosen, zu nicht so großer Prominenz gelangten Scheiche und Zweige zu den politischen Entwicklungen des 16. Jh.s mit seinen vielen Brüchen in Beziehung zu setzen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000281

Eine neue Quelle zur Stadtgeschichte von Damaskus
Zur Alltagsgeschichte der Ḥadīṯwissenschaft

Von STEFAN LEDER, Halle

Stadtgeschichte, unter den Gesichtspunkten der politisch-wirtschaftlichen und technisch-kulturellen Organisation städtischer Zentren ist ein relativ junges Gebiet der Geschichtswissenschaft der islamischen Welt. Erst seit einigen Jahrzehnten aufgegriffen, hat dieses Thema inzwischen eine systematische Behandlung erfahren und reiche Erträge erbracht, die mittlerweile in keiner historischen Gesamtschau mehr fehlen dürfen. Die Fragestellung zielt auf den großen Komplex der sozialen Beziehungen und ist bemüht, auch da, wo sich keine Angaben zu den materiellen Verhältnissen gewinnen lassen, die Darstellung der Geschichte mit lebensweltlichen Aspekten zu konkretisieren und damit eine Perspektive zu gewinnen, die sich in den historischen Wissenschaften auf anderen Gebieten längst etabliert hat. Die allmähliche Ausweitung des Forschungsinteresses auf die verschiedenen Aspekte der materiellen Kultur, der städtischen Organisationsform und Gesellschaft ist für alle Regionen der islamischen Welt zu beobachten. Während Topographie und Baugeschichte seit alters erkundet wurden, wie zum Beispiel mit der *Description de Damas* von H. SAUVAIRE dokumentiert ist,[1] hat sich seit den Arbeiten von – um nur Beispiele zu nennen – NICOLA ZIYADEH und EUGEN WIRTH eine Forschungsrichtung durchgesetzt, die in I. M. LAPIDUS' *Muslim Cities* einen frühen, viel zitierten "Klassiker" gefunden hat.[2] Mittlerweile liegen für nahezu alle urbanen Zentren im Nahen Osten jeweils eigene Forschungserträge vor.

Die Voraussetzung für diese Forschungsrichtung sind Quellen, denen sich die gewünschten Auskünfte direkt entnehmen oder aus denen sie sich indirekt ableiten lassen. Für den ägyptisch-syrischen Raum bieten die umfänglichen Chroniken und Biographien seit der Mamluken-Zeit reiche Materialien zu Verwaltungswesen und Baugeschichte, zu persönlichen Lebensumständen und sozialen Erscheinungen; außerdem bieten sich eine von persönlichen Kenntnissen und Erlebnissen mitbestimmte Historiographie,[3] juristische Gutachten, Stiftungsurkunden – im Original oder in der

---

[1] Gedruckt in neun Teilen; in: JA 3, 4, 5, 6, 7 (1894-1896).

[2] N. A. ZIYADEH: *Urban Life in Syria Under the Early Mamluks*. Beirut 1953. E. WIRTH: *Die orientalische Stadt. Ein Überblick aufgrund jüngerer Forschungen zur materiellen Kultur*. In: Saeculum 26 (1975) S. 45-94. I. M. LAPIDUS: *Muslim Cities in the Middle Ages*. Cambridge (Mass.) 1967.

[3] Z.B. bei: Ibn al-ʿAdīm: *Buġyat aṭ-ṭalab fī taʾrīḫ Ḥalab*.1-11. Ed. SUHAIL ZAKKĀR. Damaskus 1408/1988; Abū Šāma, ʿAbdarraḥmān b. Ismāʿīl (st. 665/1268): *Kitāb ar-Rauḍatain fī aḫbār al-daulatain*. 1-2. Kairo 1287/1870-1288/1871; ders.: *Ḏail ʿalā l-rauḍatain*. Ed. M. ZĀHID IBN AL-ḤASAN AL-KAUṬARĪ. Kairo 1947; as-Saḫāwī, ʿAbdarraḥmān (st. 902/1497): *aḍ-Ḍauʾ al-lāmiʿ li-ahl al-qarn at-tāsiʿ*. 1-12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000282

Überlieferung erhalten – und Dokumente aus Kanzlei- und Verwaltungswesen der historischen Forschung an, und mit der osmanischen Zeit beginnen Katasterdokumente und Einnahmeregister der Provinzialregierungen und andere Dokumente reichlich zu fließen.

Hier nun soll eine weitere Art von Dokumenten vorgestellt werden; sie betreffen Damaskus in der Aiyubiden- und Mamlukenzeit und finden sich in der Form von Hörervermerken auf arabischen Handschriften. Diese geben mannigfaltige Auskünfte zu Unterrichtswesen und populärem religiösem Brauchtum, zu individuellen Laufbahnen im Lehrbetrieb, zu Abstammungen und Verwandtschaften, zur Bau- und Nutzungsgeschichte von Moscheen, von Stiftungsgebäuden und Privathäusern; sie bieten auf diese Weise Einblicke in die Struktur des öffentlichen Raumes und geben den Blick frei auf Kultur und Lebenszusammenhänge zumindest eines Teils der damaligen Gesellschaft. Es ist allerdings auch hier, wie bei der Arbeit mit Dokumenten immer, nicht einfach, die Fülle der Einzelheiten in einen – von den Dokumenten ja gar nicht intendierten – Zusammenhang zu stellen und einer systematischen Betrachtung zuzuführen. Da die Auswertung noch ganz am Anfang steht, muß die folgende Darstellung mehr als wünschenswert dem Verweis auf Einzelbeispiele verhaftet und von einer systematischen Betrachtung entfernt bleiben. Dennoch kann dieser erste und unfertige Bericht aus der Werkstatt doch schon einen Eindruck von der Vielfalt der konkreten Bedingungen und alltagsweltlichen Zusammenhänge vermitteln, welche die religiösen Wissenschaften, und – in Ausweitung dieser Perspektive – das religiös-soziale Leben, bestimmten; an einigen Beispielen soll deutlich werden, was sich aus diesen Dokumenten herausarbeiten läßt.

Hörerzertifikate, die sich auf zahlreichen arabischen Handschriften finden, waren schon gelegentlich Gegenstand der Untersuchung und Auswertung, so vor allem in den Arbeiten von GEORGE VAJDA. Ich habe mich an anderer Stelle ausführlich mit dem Gegenstand befaßt[4] und möchte deshalb hier die Vorstellung auf das Notwendigste beschränken: Es handelt sich um Dokumente, die in formeller Weise die Lektüre von Texten vor einem dazu berechtigten Meister attestieren. Die Ausführung dieser Zertifikate, die nach einem bestimmten Formular den vorsitzenden Meister, den Vorleser, den Schreiber, die Zuhörer sowie Ort und Datum der Veranstaltung nennen, bringt mit sich, daß ihnen zahlreiche Daten zu Personennamen, Versammlungsorten und Veranstaltungszeiten zu entnehmen sind. Diesen letzten Gesichtspunkten gilt hier unsere Aufmerksamkeit.

Der Zweck dieser Veranstaltungen, so wie er sich aus den Dokumenten erschließen läßt, war ein doppelter. Die Lesungen galten der Überlieferung von Texten der Traditionsliteratur nach den akademischen Regeln der Zeit. Außerdem dienten die Lesungen

---

[4] G. VAJDA: *La transmission du savoir en Islam (VIIe-XVII siècle)*. London 1983 (Variorum Reprints). ST. LEDER: *Dokumente zum Ḥadīṯ in Schrifttum und Unterricht aus Damaskus im 6./12.Jhdt.* In: Oriens 34 (1994), S. 57-75; DERS.: *Hörerzertifikate als Dokumente für die islamische Lehrkultur des Mittelalters.* In: R. KHOURY (Hrsg.): Urkunden und Urkundenformulare im Orient und klassischen Altertum. Heidelberg 1997, im Druck.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000283

der Verbreitung von Ḥadīṯ-Materialien auch im Laienpublikum und dabei ebenso der Darstellung, ja der Inszenierung der Traditionswissenschaft, insofern die Veranstaltungen Gelegenheit boten, die Lektüre unter Wahrung einer möglichst eindrucksvollen Autorisierung in großem Rahmen zu zelebrieren.

Die Verfahrensweise, Texte vor einem Meister zur Lesung zu bringen und dies zu beglaubigen, war besonders in den religiösen Wissenschaften ausgeprägt, und innerhalb dieses Bereiches wiederum in ganz besonderem Maße in Damaskus; in besonderer Fülle sind diese Einträge aus der Zeit zwischen 1150 und 1350 erhalten. Nach meiner Schätzung liegen für den genannten Zeitraum zwischen 3500 und 4000 zum Teil sehr umfängliche Dokumente vor, die Tausende von Personen- und Hunderte von Ortsnamen nennen. Das Veranstalten von Lesungen und ihr Besuch waren damals ein sehr verbreiteter Brauch. Häufig finden sich kurze Texte von nur wenigen Seiten mit mehr als zwanzig Einträgen versehen, welche zusammen mehr Seiten füllen als der Text selbst. Aber auch manche umfängliche Texte, die für Lesungen in mittellange Abschnitte geteilt wurden, sind an den Rändern mit Hörervermerken gefüllt. Nicht selten werden in einzelnen Einträgen mehr als dreißig, zuweilen weit mehr als hundert Personen mit vollem Namen genannt.

Diese Aufzeichnungen, die auch von Abschrift zu Abschrift mitkopiert wurden, bilden eine Fundgrube für philologische Fragen nach Textgeschichte und -überlieferung; sie stellen auch eine bislang noch nicht beachtete primäre Quelle für die historische Forschung dar. Um dies zu verdeutlichen, greife ich erste Ergebnisse aus der Auswertung von rund 1360 Hörerzertifikaten aus dem genannten Zeitraum auf.[5] Der Bereich der Personennamen, mit Berufs- und Herkunftsbezeichnungen, ausführlichen Angaben zu weitverzweigten Verwandtschaftsverhältnissen auch über die – in den biographischen Quellen gemeinhin nicht erscheinende – mütterliche Linie, mit Hinweisen auf Lebensalter und Werdegang, soll im folgenden unberücksichtigt bleiben, um den Blick auf die Bedeutung und Entwicklung dieser Veranstaltungen zu konzentrieren. Dabei sollen im wesentlichen drei Fragen näher betrachtet werden: Was ist aus den Versammlungsorten zu ersehen, welche Rolle spielt die *madrasa* im Verlauf der Entwicklung? Was ist über den Zusammenhang zwischen Lehrstätten und Lehrenden in Erfahrung zu bringen? Gab es unterschiedliche Typen von Leseveranstaltungen?

Eine große Zahl der auf den Tag genau, zuweilen unter Nennung der Tageszeit, datierten Dokumente verzeichnen die Orte der Veranstaltungen: Moscheen, Schulen und private Orte. Häufig werden zusätzlich detaillierte Angaben gemacht, den genauen Treffpunkt in den großen Moscheen betreffend oder zur Lage privater Häuser und wenig bekannter Lehrstätten. Eine Überraschung mag sein, daß private Orte, Häuser, aber auch Gärten der vorsitzenden Meister weit außerhalb der Stadt, sehr häufig für Lesungen

---

[5] ST. LEDER/ YĀSĪN MUḤAMMAD AS-SAWĀS/ MA'MŪN AṢ-ṢĀĞARĞĪ: *Mu'ğam as-Samā'āt ad-Dimašqīya (1150-1350)*. Damaskus 1996. (Publication d'Institut Français d'Etudes Arabes). – Die Menge der dabei erfaßten Daten umfaßt mehr als 13 000 Nennungen von Personen und über 200 Angaben zu verschiedenen Versammlungsorten; alle in den Dokumenten enthaltenen Angaben sind in analytischen Indices aufgeführt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000284

genutzt wurden. Dies verweist nicht etwa auf die Bedeutung von Komfort und Annehmlichkeit bei Lehrveranstaltungen, wie man neidvoll meinen könnte, sondern spiegelt die Tatsache, daß auch die hochspezialisierte Ḥadīṯ-Kunde in den Schulen nicht ihr eigentliches Zentrum hatte. Auch wird hier deutlich, daß die für jeden Muslim, gleich ob Mann oder Frau, gültige Verpflichtung, alle den Gottesdienst betreffenden Bestimmungen zu studieren,[6] sowie der hohe ethische Wert, der dem frommen Studium beigemessen wurde,[7] nicht nur Theorie, sondern, im gegebenen chronologischen und räumlichen Rahmen, Bestandteil einer selbstverständlichen und weitgeübten Lebensweise war.

Damaskus erlebt in der Zeit von Nūr ad-Dīn Maḥmūd ibn Zankī, der Aiyubiden und Bahri-Mamluken eine rege Bautätigkeit an Schul-, Grab- und Moscheebauten. Das Aufkommen der *madrasa*, deren Anfänge auch in Damaskus bis in die Salğuqen-Zeit zurückzuverfolgen ist,[8] hat seit der Mitte des 12. Jh.s zu einer beeindruckenden Vielzahl von Lehrstätten geführt. Die durch Stiftungen alimentierten Schulen boten zahlreichen Gelehrten – und Studenten – Unterhalt und förderten ein Aufblühen der religiösen Wissenschaften. Die numerische Zunahme von alimentierten Gelehrten dürfte einerseits die Verbreitung der Inhalte sunnitischer Gelehrsamkeit und damit der sunnitischen Glaubenslehre auch im Sinne der neuen Machthaber gefördert haben; zudem wurde durch die Befreiung von den Erfordernissen des Erwerbslebens gewiß einem Prozeß der Professionalisierung Vorschub geleistet.[9] Die Förderung der sunnitischen Schulen durch Nūr ad-Dīn und späterhin durch die Aiyubiden ist als Ausdruck einer Religionspolitik zu verstehen, die Dynastie und Vertreter der Religion im Abwehrkampf gegen die christlichen Eindringlinge zusammenzuführen trachtete.[10] Dennoch kann man nicht von der Wiederbelebung der religiösen Studien als Ergebnis eines von der Machtelite gesteuerten Prozesses sprechen. Ganz deutlich wird in unseren Zeugnissen, daß die Traditionskunde nicht von einer in den Mauern der Akademien wirkenden Elite getragen wurde, sondern außerhalb der Schulen nach den Regeln der gelehrten Überlieferung von zahlreichen Fachleuten und gebildeten Laien betrieben und von bestallten Professoren nach außen getragen wurde. In unseren Dokumenten relativiert sich die Bedeutung der *madrasa* dadurch, daß der große Bereich der informellen Anteile

---

[6] AL-ĀĞURRĪ, AL-ḤUSAIN B. ʿABDALLĀH: *Aḫlāq al-ʿulamāʾ*. Beirut 1405/1985, S. 30; Burhān ad-Dīn az-Zarnūğī: *Taʿlīm al-mutaʿallim fī ṭarīq at-taʿallum*. Ed. ṢALĀḤ MUḤAMMAD AL-ḤIYAMĪ/ NADĪR ḤAMDĀN. Damaskus-Beirut 1407/1987, S. 29-35.

[7] AL-ĀĞURRĪ: *op. cit.* (Anm. 6), *Bāb ḏikr mā ǧāʾa bihī as-sunan wal-āṯār min faḍli l-ʿulamāʾ*, S. 11 ff.; Abū Laiṯ as-Samarqandī: *Bustān al-ʿārifīn*. Beirut (Dār al-maʿrifa) o.J., (zusammen mit *Tanbīh al-ġāfilīn*), *Fī ṭalab al-ʿilm*, S. 303 f.

[8] J. E. GILBERT: *Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the ʿUlamāʾ in Medieval Damascus*. In: SI 52 (1980), S. 105-134, 115.

[9] *Ibid.*, S. 122, 125.

[10] R. ST. HUMPHREYS: *Politics and Architectural Patronage in Ayyubid Damascus*. In: C. E. BOSWORTH et al. (eds.): *The Islamic World From Classical to Modern Times, Essays in Honor of Bernard Lewis*. Princeton 1989, S. 151-174, 166.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000285

am Lehrbetrieb herausgestellt wird.[11] Die besondere Struktur der religiösen Gelehrsamkeit, deren Betrachtung nicht auf den Wettbewerb um die von Machthabern vergebenen Ämter reduziert werden darf, ist ein wichtiges gesellschaftliches Momentum dieser Zeit.

Gelehrsamkeit und formelle Unterrichtung in Tradition und Recht sind bekanntlich älter als Schulbauten und fanden in alter Zeit in Privathäusern, in Moscheen und an anderen frei zugänglichen Orten ihren Platz. Diesen Brauch spiegeln auch die Hörerzertifikate, welche in der 2. Hälfte des 12. Jh.s ausgestellt sind; Schulen spielen, obgleich sie existierten, wie wir aus den Quellen wissen und in unseren Dokumenten seit Ende des 13. und mit dem 14. Jh. vielfach belegt finden, noch eine vergleichsweise geringe, und eigentlich unangemessen geringe Rolle. Wohl aus diesem Grunde ist zu beobachten, daß von den Haushalten der Aiyubiden – und der für sie tätigen Emire – nicht nur Bauten und Förderungen ausgingen, welche die Verbindung zu den Vertretern der religiösen Gelehrsamkeit stärkten, sondern daß einzelne Angehörige der weitverzweigten Aiyubidenfamilie die Beziehung zwischen den Trägern der Herrschaft und der Gelehrsamkeit personalisierten, indem sie dem Vorbild der frommen Gelehrten nacheiferten und, außerhalb von Schule und Amt, mit ihrem Wirken Erfolg und Beachtung fanden.

Diese Situation spiegelt sich in vielen Einzelheiten, die, wie oben angekündigt, hier nur in einen ersten, vorläufigen Zusammenhang gebracht werden können. So fällt auf, daß der uns vor allem als Autor des *Taʾrīḫ Madīnat Dimašq* bekannte Ibn ʿAsākir (st. 571/1176) zwar dem von Nūr ad-Dīn (st. 569/1174) gestifteten Dār al-Ḥadīṯ vorstand,[12] es aber vorzog, Traditionstexte außerhalb, nämlich in der Umaiyaden-Moschee[13] und im Garten seiner Neffen[14] zur Lesung zu bringen, d.h. der Lesung von Texten vorzusitzen. Bei einem der vorgetragenen Texte[15] handelte es sich übrigens um die von ihm

---

[11] Auf diesen Gesichtspunkt verweist auch MICHAEL CHAMBERLAIN in seiner breitangelegten und materialreichen Studie (*Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*. Cambridge 1994, S. 80). Seine Behandlung der *ʿulamāʾ* läßt aber die notwendige Unterscheidung zwischen einer populären religiösen Gelehrsamkeit und dem Milieu der beamteten Professorenschaft nicht deutlich genug werden.

[12] Sibṭ Ibn al-Ǧauzī: *Mirʾāt az-zamān fi taʾrīḫ al-aʿyān*. 8,1-2. Haiderabad 1370-71/1951-52, S. 337; an-Nuʿaimī: *al-Dāris fi taʾrīḫ al-madāris*. Ed. ĞAʿFAR AL-ḤASANĪ. 1-2. Damaskus 1988, 1, S. 100; vgl. Abū Šāma (*Rauḍatain...*, Anm. 3), 1, S. 10.

[13] Hs. 1879, *risāla* 3, *samāʿ* 2, im Šaʿbān 559, *samāʿ* 3 im Šaʿbān 570; Hs. 1592, *risāla* 3, *samāʿ* 4 im Ramaḍān 569. Die Belegstellen der *samāʿāt* beziehen sich auf die Handschriften des Dār al-kutub aẓ-Ẓāhirīya, jetzt untergebracht in der Maktabat al-Asad, Damaskus. Die Registriernummer folgt der Angabe im Gesamtkatalog von ṢALĀḤ MUḤAMMAD AL-ḤIYAMĪ, MUṬĪʿ AL-ḤĀFIẒ: *al-Fihris al-ʿāmm li-maḫṭūṭāt Dār al-Kutub aẓ-Ẓāhirīya*. Damaskus 1407/1987. Da die meisten Materialien aus Sammelhandschriften stammen, wird der Einzeltext *(risāla)* mit der Numerierung angegeben, welche bei der Katalogisierung dieser Handschriften festgelegt wurde (YĀSĪN MUḤAMMAD AS-SAWĀS: *Fihris maḫṭūṭāt Dār al-Kutub aẓ-Ẓāhirīya, al -Maǧāmīʿ*, 1-2. Damaskus 1403-1407/1983-1986; DERS.: *Fihris Maǧāmīʿ al-Madrasat al-ʿUmarīya fi Dār al-Kutub aẓ-Ẓāhirīya bi-Dimašq*. Kuweit 1408/1987). Die Nummer des Hörervermerkes schließlich ist im *Muʿǧam as-Samāʿāt ad-Dimašqīya* (wie Anm. 5) vermerkt; dort sind auch alle Einzelheiten zu Datum, Ort, Veranstalter, Zuhörern und Seitenangaben erfaßt.

[14] Hs. 1592, risāla 3, samāʿ 3, im Raǧab 565.

[15] Hs. 1592, risāla 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000286

selbst zusammengestellten "40 Ḥadīṯe über den Ansporn zum *ǧihād*".

Eine Neigung, Texte an Orten zur Lesung zu bringen, die ein großes Maß an Öffentlichkeit garantierten, läßt sich an einem anderen Beispiel beobachten: Barakāt ibn Ibrāhīm al-Ḫušūʿī (st. 598/1201),[16] ein bekannter Gelehrter, der auch in der Ḫātūnīya-Schule,[17] gestiftet für eine Ehefrau Nūr ad-Dīns, las,[18] suchte für eine andere Lesung desselben Textes den Torbau des Osttores (*al-Bāb al-Šarqī*) auf.[19] Zur Erklärung dieses Verhaltens ist wohl auf den Charakter oder den Zweck dieser Art von Lesungen zu verweisen, wie gleich unten noch deutlicher wird.

Beliebt blieb, auch in der Hochzeit der *madrasa*, die Lesung in der Umaiyaden-Moschee, deren Nutzung als ein großräumiges, multifunktionales Zentrum für – unter anderem – Schulung und Gelehrsamkeit aus den Bemerkungen GEORGE MAKDISIS bekannt ist[20] und in unseren Dokumenten deutlich und lebendig wird. Seit alters gab es hier feste, formelle Zirkel und Lehrstätten, die, ohne von Mauern umgeben zu sein, an bestimmte Orte in der Moschee gebunden waren, wie zum Beispiel der Zirkel der Ḥanbaliten (*ḥalqat al-ḥanābila*); mein frühester Beleg aus den Dokumenten stammt aus dem Jahre 577/1180,[21] doch läßt sich an-Nuʿaimī, der Hauptquelle für die Geschichte der Damaszener Schulen, entnehmen, daß diese Einrichtung schon vor 546/1151-52 bestanden haben muß.[22] Eine eigene Bewandtnis hatte es mit der sogenannten *zāwiya* des Ġazālī, der nach seiner Ankunft in Damaskus hier Platz genommen hatte, bis sich bei den *mutaṣauwifūn* des Ḫānqāh as-Sumaisāṭīya herumgesprochen hatte, wer er war.[23] In der Folgezeit wurde diese Stelle im Nordwesten des Gebetshauses eine Lehrstätte, die an bestimmte Gelehrte vergeben wurde und in den Hörervermerken der ersten Hälfte des 13. Jh.s mehrfach auftaucht.[24] Lehrstätten *in* der Moschee, die auch als Schulen bezeichnet wurden, wie die Madrasat Ibn Munaǧǧā,[25] blieben auch nach der Errichtung vielzähliger Schulbauten erhalten und durch verschiedene Gelehrte, nicht nur durch die Inhaber der zugehörigen Lehrämter, in Benutzung.[26] Neben festen Einrichtungen dieser Art war die Umaiyaden-Moschee zudem durch zahlreiche Orte gegliedert, an denen man sich zu regelmäßigen Lehr- und Lesezirkeln traf: "unter der Adler-Kuppel", "beim Schrein des ʿUṯmān" oder "des Zain al-ʿĀbidīn", "des Ibn ʿUrwa", "an der Ruhestätte des Hauptes des Propheten Zakarīyā" oder einfach "auf der Matte des Šaiḫs" sind einige

---

[16] LEDER: *op. cit.* (*Dokumente*..., Anm. 4), S. 70.

[17] Ibn Šaddād: *al-Aʿlāq al-ḫaṭīra fi ḏikr umarāʾ aš-Šām wal-Ǧazīra, Taʾrīḫ madīnat Dimašq*. Ed. SĀMĪ AD-DAHHĀN. Damaskus 1375/1956, S. 205; an-Nuʿaimī (*Dāris*... Anm. 12), 1, S. 507-518.

[18] Hs. 3817, risāla 7, samāʿ 8, im Ramaḍān 595; Hs. 1592, risāla 3, samāʿ 5, im Rabīʿ I 624.

[19] Hs. 3817, risāla 7, samāʿ 10, im Šaʿbān 596.

[20] G. MAKDISI: *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in the Islam and the West*. Edinburgh 1981, S. 19 f.; die Darstellung fußt im wesentlichen auf den Angaben bei an-Nuʿaimī (*Dāris*... Anm. 12).

[21] Hs. 1039, risāla 9, samāʿ 4.

[22] An-Nuʿaimī (*Dāris*... Anm. 12), 2, S. 114.

[23] Ibn Šaddād (*Aʿlāq*... Anm. 17), S. 246-247; an-Nuʿaimi (*Dāris*... Anm. 12), 1, S. 413.

[24] Hs. 1088, risāla 3, samāʿ 17, im Rabīʿ I 626; Hs. 1139, risāla 1, samāʿ 16, ohne Datum.

[25] Ibn Šaddād (*Aʿlāq*... Anm. 17), S. 84; an-Nuʿaimī (*Dāris*... Anm. 12), 2, S. 120.

[26] Z.B. Hs. 3739, risāla 4, samāʿ 1, im Ǧumādā II 669.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000287

der wiederkehrenden Bezeichnungen.[27]

Die Umaiyadenmoschee muß man sich für dieser Zeit als einen viel und vielfältig genutzten Raum vorstellen, in dem die verschiedenen Riten ihre festen Plätze fanden, wie aus den Bezeichnungen *al-maqṣūra al-ḥanafīya* ("Abteilung der Hanafiten") oder *miḥrāb al-ḥanābila*[28] deutlich wird, und den sich zahlreiche Unterrichtsveranstaltungen teilten. Eine weitere Ausdehnung erhielt der Raum durch der Moschee angegliederte Lehrstätten, wie die von Nūr ad-Dīn gestiftete Madrasa al-Kallāsa, die durch einen eigenen Zugang mit der Moschee verbunden und als dieser zugehörig (*min al-ǧāmiᶜ*) betrachtet wurde.[29] Diese Schule, innerhalb derer wieder eine eigene Lehrstätte für Ḥadīṯ ausgewiesen war – az-Zāwiyat (oder Dār al-ḥadīṯ) al-Fāḍilīya,[30] eingerichtet von dem Kanzleichef Saladins, dem berühmten al-Qāḍī al-Fāḍil[31] – wurde über den ganzen hier betrachteten Zeitraum hinweg für Lesungen frequentiert und trug somit zur häufigen Nennung der Umaiyaden-Moschee bei. In diesem Zusammenhang ist auch ein Sufihospiz zu nennen, der Ḫānqāh des Sumaisāṭī, der Mitte des 11. Jh.s durch Ausbau des alten Wohnhauses des Umaiyadenkalifen ᶜUmar ibn ᶜAbdalᶜazīz entstand und durch eine Tür direkt mit der Moschee verbunden wurde;[32] dieser Ort wurde später – bis in das 14. Jh. – für Lesungen der Traditionsliteratur genutzt.[33]

Die Einrichtung von Hospizen mag in der Zeit von Šīrkūh (st. 564/1169), dem Onkel Saladins, dessen ar-Ribāṭ al-Asadī in den Quellen beiläufig erwähnt[34] und in unseren Dokumenten belegt ist,[35] noch der Bedeutung von Damaskus als Bollwerk gegen die Kreuzfahrer geschuldet sein. Doch begegnet das *ribāṭ* später, wie in der vom Aiyubiden-Herrscher und Nachfahren Saladins Nāṣir ad-Dīn Yūsuf ibn al-Malik al-ᶜAzīz Muḥammad (st. 659/1261)[36] gestifteten Schule[37] oder in der Stiftung des

---

[27] Siehe *Fihris al-mawāḍiᶜ wal-amkina*. In: *Muᶜǧam as-Samāᶜāt ad-Dimašqīya* (Anm. 5), unter *Ǧāmiᶜ Dimašq*.

[28] Dieser wurde erst im Jahre 617 eingerichtet, siehe Abū Šāma (*Ḏail*... Anm. 3), S. 105.

[29] Ibn Ǧubair: *ar-Riḥla*. Ed. W. WRIGHT/ M. J. DE GOEJE. Leiden 1907 (E. J. W. Gibb Memorial Series. 5.), S. 267; Ibn Šaddād (*Aᶜlāq*... Anm. 17), S. 76-79; an-Nuᶜaimī , 1, S. 447-451; D. SACK: *Entwicklung und Struktur einer orientalisch-islamischen Stadt*. Mainz 1989, 1, S. 18.

[30] An-Nuᶜaimī (*Dāris*... Anm. 12), 1, S. 89. Belegt in Hörervermerken Hs. 3803, risāla 3, samāᶜ 16 im Muḥarram 631, 21; Hs. 3757, risāla 1, samāᶜ 6, im Ṣafar 651.

[31] Aḍ-Ḏahabī: *Siyar aᶜlām an-nubalāᵓ*. 1-25. Beirut 1401/1981-1409/1988, 21, S. 338, mit weiteren Quellenangaben; vgl. A. H. HELBIG: *al-Qāḍī al-Fāḍil – Der Wezir Saladins*. Berlin 1902.

[32] Ibn Šaddād (*Aᶜlāq*... Anm. 17), S. 191; an-Nuᶜaimī (*Dāris*... Anm. 12), 2, S. 151-161.

[33] Hs. 955, risāla 2, samāᶜ 15, im Rabīᶜ II 672; Hs. 1137, risāla 1, samāᶜ 32, im Ǧumādā II 713.

[34] Ibn Šaddād (*Aᶜlāq*... Anm. 17), S. 196; an-Nuᶜaimī (*Dāris*... Anm. 12), 2, S. 194.

[35] Hs. 1139, risāla 4, samāᶜ 6, im Ǧumādā 687.

[36] Aḍ-Ḏahabī: *al-ᶜIbar fi ḫabar man ġabar*. 1-5. Ed. Ṣ. AL-MUNAĞĞID, FUᵓĀD SAIYID. Kuwait 1960-66, 5, S. 256 f.

[37] Ribāṭ al-Malik an-Nāṣir fī Dār al-ḥadīṯ an-Nāṣirīya. Ibn Ṭūlūn: *al-Qalāᵓid al-ǧauharīya fī tārīḫ aṣ-ṣāliḥīya*. 1-2. Ed. MUḤAMMAD A. DUHMĀN. Damaskus 1401/1981-1982, S. 148; an-Nuᶜaimī (*Dāris*... Anm. 12), 1, S. 115-122; M. MEINECKE: *Der Survey des Damaszener Altstadtviertels aṣ-Ṣāliḥīya*. In: Damaszener Mitteilungen 1 (1983), S. 190-241, Nr. 90. Hörervermerk Hs. 955, risāla 9, samāᶜ 34, im Ramaḍān 669.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000288

Staatsbeamten und *raʾīs* Ibn al-Qalānisī (st. 729/1329)[38], als Bestandteil von Schulen und erscheint deshalb als Lehrstätte in den Hörervermerken.[39]

Veranstaltungen in Privathäusern und Gärten blieben über den gesamten hier betrachteten Zeitraum üblich, und erst im 14. Jh. häuft sich der Gebrauch von Schulen. Bei Lesungen, die in den Schulen abgehalten wurden, erscheinen aber oft nicht die dort bestallten Professoren als die Meister, welche der Lesung kraft ihres früher erworbenen Überlieferungsrechtes vorsaßen. So finden wir z.B., hochbetagt und erblindet, wenige Monate vor seinem Tod, ʿAbdarraḥmān ibn Naṣr aṣ-Ṣāliḥī,[40] im Rabīʿ I des Jahres 724/März 1324,[41] bei einer Lesung in der Asadīya-Schule,[42] obgleich er eigentlich als Professor an der Fatḥīya wirkte.[43] Manchmal läßt sich der Zusammenhang zwischen der Lehrstätte und dem Gelehrten klären; in einer der ältesten Schulen der Stadt, in der von Muğāhid ad-Dīn, einem kurdischen General des Nūr ad-Dīn, gestifteten schafiitischen Schule,[44] sind nur Lesungen bei dem bekannten Gelehrten und Oberrichter ʿAbdaṣṣamad ibn Muḥammad Ibn al-Ḥarastānī (st. Ḏū l-Ḥiğğa 614/März 1218) belegt. Von Amts wegen unterrichtete er aber zu dieser Zeit[45] an einer anderen Schule, der ʿAzīzīya;[46] in der Muğāhidīya aber pflegte er, so läßt sich den biographischen Quellen entnehmen, Gerichtssitzungen abzuhalten.[47] Eine mögliche, und hoffentlich nicht zu weitgehende Folgerung aus dieser Beobachtung ist, daß für die Leseversammlungen der Ḥadīṯkunde nicht das Lehramt entscheidend war, sondern die Verbindung zum Publikum und die Bindung an Ort und bestimmte Abläufe wichtiger waren.

Es gibt allerdings auch Gegenbeispiele. An der Ḥadīṯ-Schule (Dār al-Ḥadīṯ) al-ʿĀlima,[48] die von Amat al-Laṭīf,[49] Tochter des an-Nāṣiḥ al-Ḥanbalī (st.634/1236)[50] und Bedienstete einer Schwester Saladīns, Rabīʿa Ḫātūn,[51] gestiftet wurde, sind nur

---

[38] Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī: *ad-Durar al-kāmina fi aʿyān al-miʾa aṯ-ṯāmina*.1-4. Beirut o.J. (Nachdr. Kairo), 2, S. 75 f.

[39] Ribāṭ Ibn al-Qalānisī. Ibn Ṭūlūn: (*Qalāʾid*... Anm. 37), S. 85 f., 191f.; an-Nuʿaimī (*Dāris*... Anm. 12), 1, S. 96; MEINECKE: *op. cit.* (Anm. 37), Nr. 43. Hörervermerk Hs. 3777, risāla 20, samāʿ 12, im Ḏū l-Ḥiğğa 734.

[40] Ibn Ḥağar: (*Durar*... Anm. 38), 2, S. 349.

[41] Hs. 955, risāla 9, samāʿ 68.

[42] Ibn Šaddād (*Aʿlāq*... Anm. 17), S. 262; an-Nuʿaimī (*Dāris*... Anm. 12), 1, S. 152-158.

[43] *Ibid.*, 1, S. 560 f.

[44] Ibn Šaddād (*Aʿlāq*... Anm. 17), S. 186, 232; an-Nuʿaimī (*Dāris*... Anm. 12), 1, S. 451-455; SACK: *op. cit.* (Anm. 29), 1, S. 47.

[45] Hs. 1088, risāla 14, samāʿ 19, im Muḥarram 614; Hs. 2, 3817, risāla 15, samāʿ 4, im Ḏū l-Ḥiğğa 613.

[46] An-Nuʿaimī (*Dāris*... Anm. 12), 1, S. 382-398.

[47] Zu ʿAbdaṣṣamad b. Muḥammad Ibn al-Ḥarastānī: Abū Šāma (*Ḏail*... Anm. 3), S. 106, aḏ-Ḏahabī (*Siyar*... Anm. 31), 22, S. 80-84, mit weiteren Quellenangaben.

[48] Ibn Ṭūlūn (*Qalāʾid*... Anm. 37), S. 140; an-Nuʿaimī (*Dāris*... Anm. 12), 2, S. 112.

[49] Ibn Kaṯīr: *al-Bidāya wan-nihāya*. Beirut (Dār al-Kutub al-ʿIlmīya) 1407/1987, 13, S. 182. Zu ihrer Turba siehe MEINECKE: *op. cit.* (Anm. 37), Nr. 82.

[50] Nāṣiḥ ad-Dīn ʿAbdarraḥmān ibn Naǧm ibn ʿAbdalwahhāb aš-Šīrāzī: Abū Šāma (*Ḏail*... Anm. 3), S. 164; aḏ-Ḏahabī: *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*. Haiderabad 1376/1956, S. 1419; *al-ʿIbar*... (Anm. 36), 5, S. 138.

[51] UMAR RIḌĀ KAḤḤĀLA: *Aʿlām an-nisāʾ fi ʿālamai al-ʿarab wal-Islām*. 1-5. (9. Aufl.) Beirut 1409/1989, 1, S. 443 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000289

Lesungen bei dem dort bestallten *muḥaddiṯ*, Ibn Hāmil al-Ḥarrānī, belegt.[52] Amat al-Laṭīf, die, wohl infolge ihrer Vertrauensstellung beim Herrscherhaus, zu erstaunlichem Reichtum gelangte, soll auch Rabīʿa Ḫātūn zur Stiftung der Schule aṣ-Ṣāḥiba veranlaßt haben, an welcher dann ihr Vater, an-Nāṣiḥ, als Professor eingesetzt wurde.[53] Der Regelfall aber ist das Abhalten von Lesungen durch eine Art von Gastrecht genießende Gelehrte. In der Mismārīya-Schule,[54] deren Gründung durch einen Kaufmann – typisch für die Schulen der Ḥanbaliten in Damaskus – in die Zeit vor der zengidischen Einnahme der Stadt zurückgeht und die sich fest in der Hand der Gelehrten-Familie Ibn Munaǧǧā[55] befand, sind Lesungen der Zainab, Tochter des Makkī al-Ḥarrānī, beurkundet. Ihr Unterricht, der auch in ihrem Wohnhaus stattfand, wurde von zahlreichen Studenten besucht, wie in der biographischen Quelle erwähnt und durch die Dokumente bestätigt wird.[56] Wie hier im Falle von Zainab ist die Tätigkeit von Frauen in der Traditionskunde seit der Mitte des 13. Jh.s durch Damaszener Hörerzertifikate vielfach belegt.[57] ʿUMAR AL-KAḤḤĀLA hat dieser Erscheinung für sein Lexikon bekannter Frauen, *Aʿlām an-nisāʾ*, einen wesentlichen Teil der Materialien zu verdanken.

Bevor wir näher auf den Personenkreis eingehen, der in diesen Dokumenten sichtbar wird, ist aber noch eine wichtige Veränderung im Kulturleben und im Stadtbild von Damaskus zu erwähnen, die sich gegen Ende des 12. Jh.s vollzog. Wir verlassen damit die Lehrstätten aus der Frühzeit der Medresen-Stadt Damaskus, denen die Mehrzahl der bisherigen Beispiele zugehört, und nehmen die Vorstadt am Qāsyūn-Berg in den Blick. Seit 580 erscheinen Hörervermerke, die, ohne genauere Ortsangabe, Lesungen auf diesem Berg festhalten. Sie sind mit dem Wirken der Gelehrten-Familie der Maqdisī verbunden; ihre Flucht aus Palästina nach Damaskus und ihr Auszug aus der Stadt an den Abhang des Qāsyūn führte bekanntlich zu der Gründung der Vorstadt aṣ-Ṣāliḥīya,[58]

---

[52] Muḥammad ibn ʿAbdalmunʿim Ibn Hāmil al-Ḥarrānī (st.671/1272-72): aḏ-Ḏahabī *(Taḏkirat...* Anm. 50), S. 1463; al-Yāfiʿī: *Mirʾāt al-ǧinān wa-ʿibrat al-yaqẓān fī maʿrifat mā yuʿṭabar min ḥawādiṯ az-zamān.* 1-4. Kairo 1413/1993 (Nachdruck der Ausgabe Haiderabad 1337), 4, S. 172. Hörervermerke Hs. 3817, risāla 10, samāʿ 11, im Rabīʿ II 664; Hs. 1139, risāla 1, samāʿ 29, im Muḥarram 665; Hs. 1178, risāla 22, samāʿ 20, im Ṣafar 666; Hs. 1139, risāla 4, samāʿ 32, im Ǧumādā II 667.

[53] Ibn Ṭūlūn (*Qalāʾid...* Anm. 37), S. 237-241; MEINECKE: *op. cit.* (Anm. 37), Nr. 15.

[54] Ibn Šaddād (*Aʿlāq...* Anm. 17), S. 245; an-Nuʿaimī (*Dāris...* Anm. 12), 2, S. 114-120; SACK: *op. cit.* (Anm. 29), 1, S. 32.

[55] H. LAOUST: Le hanbalisme sous les mamlouks bahrides. In: REI 28 (1960) S. 1-70, 38-40.

[56] Zainab bint Makkī al-Ḥarrānī ibn ʿAlī ibn al-Kāmil (st. 688/1289), al-Yāfiʿī (*Mirʾāt...* Anm. 52), 4, S. 207 f. Hörervermerke Hs. 1088, risāla 4, samāʿ 5, im Ǧumādā I 688 und Hs. 3818, risāla 12, samāʿ 7, Ǧumādā II 688; sie muß also, wenn al-Yāfiʿīs Angabe richtig ist, in der zweiten Hälfte des Jahres 688 gestorben sein.

[57] Im *Muʿǧam as-Samāʿāt ad-Dimašqīya* (Anm. 5) ist unter den bei Lesungen Anwesenden ein hoher Anteil an Frauen – schätzungsweise 10-15% – verzeichnet, und zahlreiche Sitzungen fanden unter der Leitung weiblicher Gelehrter statt; siehe *ibid.* z.B. Umm Ḫair Sitt al-ʿArab bint Yaḥyā ibn Qāymāz, Ḥadīǧa bint ʿAbdarraḥmān, Fāṭima bint Sulaimān ibn ʿAbdalkarīm al-Anṣārī, Karīma bint ʿAbdalwahhāb, Zainab bint Aḥmad ibn al-Kāmil und viele andere mehr. Vgl. auch A. NÈGRE: *Les femmes savantes chez Ḏahabī.* In: BEO 30 (1978), S. 119-126.

[58] LEDER: *op. cit.* (*Dokumente...* Anm. 4), S. 59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000290

die im Laufe des 13. Jh.s zu einer wahren Schulstadt werden sollte. Die Hörervermerke nun spiegeln recht deutlich, daß diese Entwicklung, die das Bild von Damaskus bis heute prägt, erst Jahrzehnte nach dem Beginn der Siedlung am Berge sichtbare Ergebnisse zeitigte; dies gilt nicht nur für den Beginn der Stiftungstätigkeit, sondern auch für die von den Maqdisīs selbst geschaffenen Quartiere, die erst mit dem Beginn des 13. Jh.s in präzisen Angaben zu Veranstaltungsorten in den Dokumenten erscheinen.

Wenn auch das Wirken der Maqādisa als Traditionarier, Rechtsgelehrte und ḥanbalitische Charismatiker im einzelnen hier nicht interessieren soll, ist doch hervorzuheben, daß zeitgleich mit dem Wirken der Maqādisa, und – wie noch zu einem späteren Zeitpunkt zu beweisen sein wird – ganz wesentlich durch sie hervorgerufen, eine Vertiefung und insbesondere Verbreitung von Ḥadīṯ-Studien erfolgte, die das kulturelle Leben der Stadt in starkem Maße prägte. Die Hörerzertifikate belegen seit dem ausgehenden 12. Jh. eine Vervielfachung von Textlesungen und bezeugen einen großen Zustrom an Laienpublikum zu diesen Veranstaltungen.

Die Bedeutung der durch einen *šaiḫ* autorisierten Lesung von Texten der Traditionsliteratur ist eine alte Praxis – der älteste mir bekannte Beleg aus Damaszener Handschriften stammt aus dem Jahre 333/944-45;[59] die große Beteiligung an der "Jagd" nach Überlieferungsberechtigungen und das Verlangen breiter Bevölkerungsschichten, an diesen Veranstaltungen teilzunehmen, scheint jedoch eine Eigenheit dieser Zeit zu sein. Die Traditionskunde wurde von den besitzenden Schichten nicht nur großzügig gefördert, Angehörige der Herrscherhäuser, besonders der Aiyubiden, beteiligten sich sogar daran. So erscheint das Haus von al-Malik al-Muḥsin, eines Sohnes von Saladin,[60] als Veranstaltungsort,[61] und ihn selbst finden wir, wohl im Rahmen einer Studien- und Pilgerreise nach Mekka, als Vorleser in Ǧidda;[62] seine Tochter Fāṭima befaßte sich als Fachfrau mit der Traditionskunde und gab in ihrem Hause Lesungen.[63] In der aiyubidischen Stiftungsschule al-Muršidīya, eingerichtet von der Tochter von al-Malik al-Muʿaẓẓam ʿĪsā b. al-ʿĀdil,[64] pflegte ein Nachfahre von al-Malik al-ʿĀdil, nämlich ʿAbdalqādir ibn al-Malik al-Muġīṯ,[65] Lesungen vorzusitzen.[66] Die Veranstaltungen

---

[59] Hs. 3868, risāla 1: Aḥmad ibn Ḥanbal: *Kitāb al-Ašriba, Riwāyat al-Baġawī*. ed. ṢUBḤĪ AS-SAMARRĀNĪ. Beirut 1405/1985, S. 11 f.

[60] Aḥmad ibn Ṣalāḥ ad-Dīn Yūsuf ibn Aiyūb (st. 634/1236), al-Munḏirī: *at-Takmila li-Wafayāt an-naqala*. 1-6. Ed. BAŠŠĀR ʿAUWĀD MAʿRŪF. 4. Aufl. Beirut 1408/1988, Bd. 3, Nr. 2693; aḏ-Ḏahabī (*Siyar*... Anm. 31), 23, S. 203.

[61] Hörervermerk Hs. 3755, risāla 23, samāʿ 6, im Ramaḍān 599.

[62] Hs. 1088, risāla 13, samāʿ 2, im Šaʿbān 605.

[63] St. 678/1279-80, Ibn al-ʿImād: *Šaḏarāt aḏ-ḏahab fī aḫbār man ḏahab*. 1-8. Kairo 1351, 5, S. 362; KAḤḤĀLA: *op. cit.* (*Nisā*'... Anm. 51), 4, S. 32, Todesjahr fälschlich 661 angegeben; Hörervermerke Hs. 3777, risāla 21, samāʿ 4, 5, Rabīʿ I und Ramaḍān 673.

[64] Ibn Ṭūlūn (*Qalā'id*... Anm. 37), S. 229-233; an-Nuʿaimī (*Dāris*... Anm. 12), 1, S. 576; MEINECKE: *op. cit.* (Anm. 37), Nr. 72.

[65] ʿAbdalqādir ibn al-Malik al-Muġīṯ ʿAbdalʿazīz ibn al-Malik al-Muʿaẓẓam ʿĪsā ibn al-Malik al-ʿĀdil (st. 713/1313-14), Ibn Ḥaǧar: (*Durar*... Anm. 38), 2, S. 390.

[66] Hs. 955, risāla 9, samāʿ 1, 2, 7, 32, 70, 79.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000291

zogen viele Zuhörer an und waren keine einfachen Gelehrtensitzungen; in einem Falle (*samāʿ* 7) wurde insgesamt 73 Zuhörern eine Sitzung präsentiert, der zusammen sechs Meister – an erster Stelle unser Aiyubide – vorsaßen.

Sitzungen dieser Art sind gegen Ende des 13. Jh.s, der Zeit der Hochblüte der Damaszener Ḥadīṯkultur, mehrfach zu beobachten, blieben aber dennoch wohl außergewöhnliche und viel beachtete Gelegenheiten. Für die Freitagsmoschee am Qāsyūn-Berg, al-Ǧāmiʿ al-Muẓaffarī, sind zahlreiche solcher Prachtveranstaltungen dokumentiert, denen mehrere Meister gleichzeitig vorsaßen. So finden wir im Ramaḍān des Jahres 696/1200 ein Großaufgebot von dreizehn *šuyūḫ* der Maqādisa, die alle gemeinsam einer mit sechzig Zuhörern gut besuchten Lesung vorsaßen.[67] Gewiß wirkte eine solche Veranstaltung als feierliche Vorführung, wobei die Bedeutung der Ḥadīṯwissenschaft in der zeitgenössischen Gesellschaft ebenso wirkungsvoll zur Geltung kam, wie die in der Maqdisī-Familie versammelte Kompetenz; denn die vorsitzenden Meister sollten den betreffenden Text zu einem früheren Zeitpunkt zumindest durch Anwesenheit bei einer Lesung aufgenommen haben.

Veranstaltungen dieser Art, in der mehrere Meister gleichzeitig den Vorsitz führten, können vielleicht als eine Form von Steigerung eines Typus von Sitzungen gelten, dessen Charakter durch die große Zahl der Teilnehmer geprägt wurde. Unter der Führung der Maqdisīs sind Lesungen mit mehr als 120 Anwesenden schon seit Anfang des 13. Jh.s belegt, so im Šaʿbān 604/ Febr.-März 1208, in dem auch das erste Mal von der Schule der Maqādisa die Rede ist.[68] Versammlungen dieser Größe[69] lassen erkennen, daß die formelle Überlieferung des Textes, die nur für wenige interessant sein konnte, hinter das populäre und von unseren Ḥanbaliten kräftig geförderte Anliegen zurücktreten konnte, an dem verdienstlichen Tun einer Ḥadīṯlesung teilzunehmen und damit eine religiöse Übung zu vollziehen. Diese Erscheinung ist auch für Fälle belegt, in denen nicht die Namen aller Anwesenden auf der Kopie erhalten sind; so zeigt – beispielsweise – die Bemerkung unter einem *samāʿ*-Eintrag an, daß der Sitzung weitere Personen beigewohnt hätten, deren Namen im originalen Zertifikat enthalten, hier aber nicht kopiert wurden, "weil sie nicht mit der Absicht einer späteren Weiterüberlieferung" zugegen gewesen waren (*lam yakun lahum ġarḍun fī r-riwāya*).[70]

Dieser für das Damaskus des beschriebenen Zeitraumes typischen Auffassung der Ḥadīṯlesung als Gottesdienst treten eine Reihe anderer sozialer Erscheinungen zur Seite. Zu den Aspekten der Ḥadīṯlesung als Ritus gehört, daß sich offensichtlich gerne die Mitglieder einer Familie zur Teilnahme versammelten, und nicht selten finden wir, gewiß mit Bedacht gewählt, unter den Funktionsträgern einer Sitzung Angehörige der verschiedenen Generationen einer Familie; einmal sind sogar der Vorsitzende, der

---

[67] Hs. 955, risāla 9, samāʿ 17.

[68] Hs. 3828, risāla 9, samāʿ 8.

[69] Hs. 1039, risāla 5, samāʿ 5, fol. 60a-b, im Rabīʿ II 681, 122 Anwesende.

[70] Hs. 3759, risāla 1, samāʿ 16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000292

Vorleser und der Schreiber eines *samāʿ* auf drei verschiedene Generationen verteilt.[71] Auch die Bedeutung der Lesung für die Ausbildung und professionelle Tätigkeit der Traditionarier wird aus den Dokumenten erhellt. Schreiber einer Kopie, die sie dann als "ihr" Exemplar der akademischen Überlieferung zuführen wollten, waren darauf bedacht, die Abschrift dem Träger der Überlieferung ihrer Vorlage vorzulesen.[72] Es wurde gern gesehen, daß Vorsitzende einer Lesung bei früherer Gelegenheit auf derselben Handschrift schon als Anwesende oder Vorleser verzeichnet waren.

In der Regel kursierte ein Exemplar unter mehreren *šuyūḫ* einer Generation, die sie an verschiedenen Orten zu Gehör brachten. Nur ausnahmsweise läßt sich beobachten, daß Texte immer oder ganz überwiegend von ein- und demselben Meister zu Gehör gebracht wurden.[73] Zuweilen befanden sich Handschriften für einige Zeit in der Hand nur eines Gelehrten. Aus Serien von Einträgen lassen sich dann verschiedene Aufenthaltsorte, so bei der Belagerung des Crac de Chevalier[74] oder in Begleitung des Militärgouverneurs von Damaskus bei einem Jagdausflug, verfolgen,[75] und wir werden Zeugen zweier Sommerreisen von Damaskus nach Baʿlabakk, unterbrochen von Lesungen in Dörfern des Wādī Baradā und darüber im frischen Gebirge.[76]

Damit sind die Möglichkeiten zur Erkundung der Alltagsgeschichte der Traditionskunde und ihres Wirkens noch längst nicht erschöpft. Als allgemeinstes Ergebnis läßt sich formulieren, daß das Geschäft des Ḥadīṯ – es war wohl eines! – von vielen formellen und informellen Regeln bestimmt war und einen breiten Raum in der Gelehrten- und Volkskultur dieser Zeit einahm. Diese Kultur ist gemeint, wenn Werke wie der *Taʾrīḫ* des Abū Zurʿa (st. 893) oder der *Taʾrīḫ Baġdād* ihre Darstellung – mit einem fast ideologischen Alleinvertretungsanspruch – auf die Traditionsgelehrten konzentrieren; einen Einblick in die Lebendigkeit und Lebensnähe dieser Kultur gewinnen wir weniger aus den biographischen Quellen als aus unseren Hörerzertifikaten.

---

[71] Hs. 3778, risāla 8, samāʿ 8, im Šawāl 775.

[72] Zum Beispiel Hs. 1178, risāla 22, samāʿ 17, im Šawāl 634; Vorleser ist Muḥammad ibn ʿAbdalmunʿim ibn ʿAmmār Ibn Ḥāmil al-Ḥarrānī (wie Anm. 52), der späterhin selbst viele Male Lesungen des Textes leitete. Zu diesem Verfahren siehe auch LEDER: *op. cit.* (*Hörerzertifikate...* Anm. 4).

[73] *Ibid.* S. 10 (Anm. 47).

[74] *Ibid.* S. 7 (Anm. 34).

[75] Hs. 1139, risāla 1, samāʿ 13, im Ḏū l-Qaʿada 665.

[76] *Ḥadīṯ Ibn Šāḏān*; Stationen in: Ābil as-Sūq und Baʿlabakk im Muharram 664/Sept./Okt. 1265, und in al-Fīğa, az-Zabadānī und Baʿlabakk im Jahre 665.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000293

Arabische Berichte des 9. bis 13. Jh.s über Nordeuropa

Von HERBERT EISENSTEIN, Wien

Wenn arabische Geographen Gebiete außerhalb des eigentlichen islamischen Bereichs behandeln, bilden nicht zuletzt Merkwürdigkeiten – über die Jahrhunderte hinweg tradiert – einen Teil ihrer realen Vorstellungswelt. Besonders bemerkenswerte Aussagen finden sich zu Ostasien und zu Afrika südlich der Sahara, und es sind häufig Inseln, von denen und deren Bewohnern zumindest Ungewöhnliches berichtet wird.[1]

Ein aus islamischer Sicht fremdes, entlegenes und inselreiches Gebiet ist das von Nordeuropa. In der Folge sollen die arabischen Berichte über diesen Bereich kurz zusammengefaßt, interpretiert und damit gezeigt werden, welches Bild von einem außerislamischen Gebiet sich so ergeben konnte. Zwei Begrenzungen sind allerdings nötig: eine zeitliche – es wurden lediglich Autoren bis ins 13. Jh. herangezogen, bis zu dessen Ende aber alle wesentlichen Berichte bereits vorgegeben sind – und eine räumliche – wonach im wesentlichen das Gebiet des heutigen Skandinavien einschließlich Dänemarks behandelt wird, benachbarte Gebiete nur gestreift,[2] und an Inseln nur einige namentlich genannte berücksichtigt werden.[3]

---

[1] Vgl. dazu etwa A. MIQUEL: *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle. Tome II. Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger.* Paris–La Haye 1975 (Civilisations et Sociétés. 37.), S. 483 ff. Zu Südostasien vgl. etwa H. MŽIK: *Parageographische Elemente in den Berichten der arabischen Geographen über Südostasien.* In: DERS. (Hrsg.): *Beiträge zur historischen Geographie, Kulturgeographie, Ethnographie und Kartographie, vornehmlich des Orients.* Leipzig–Wien 1929 [Festschrift E. OBERHUMMER], S. 172-202.

[2] Ausgeklammert werden für das Vorliegende insbesondere die Völkerschaften der Slawen, Russen und Waräger im (Nord-)Osten. Zum sehr weit gefaßten Begriff "Slawen" in der arabischen Literatur, der auf so gut wie alle hellhäutigen Völker Europas – auch des Nordens – Anwendung finden kann, bei al-Bīrūnī etwa auch auf "Deutsche" und "Sachsen" bzw. Süd- und Norddeutsche, vgl. A. ZEKI VALIDI: *Die Nordvölker bei Biruni.* In: ZDMG 90 (1936), S. 38-51, darin S. 38, und T. LEWICKI: *Die Vorstellungen arabischer Schriftsteller des 9. und 10. Jahrhunderts von der Geographie und den ethnischen Verhältnissen Osteuropas.* In: Der Islam 35 (1960), S. 26-41, darin S. 40 f. Zur Liste der slawischen Stämme lt. al-Mas'ūdīs *Murūǧ aḏ-ḏahab* vgl. T. LEWICZKI: *Die Namen der slawischen Völker in den Werken der frühmittelalterlichen arabischen Schriftsteller.* In: GY. KÁLDY-NAGY (Ed.): *The Muslim East, Studies in Honor of Julius Germanus.* Budapest 1974, S. 39-51, darin S. 47 ff. Zu *Rūs* als Bezeichnung für Skandinavier und Wikinger vgl. P. B. GOLDEN: *Rūs.* In: EI², Bd. 8, S. 619.

[3] Einschlägige Stellen aus arabischen Werken zu Nordeuropa sind bereits zusammengefaßt in A. SEIPPEL (Ed.): *Aḫbār umam al-maǧūs min al-Arman wa-Warnak wa-r-Rūs.* Osloae 1896-1928 (Rerum Normannicarum Fontes Arabici) (Repr. Bagdad o.J.), darin bes. 6. *Bāb*, S. 122-148.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000294

Grundsätzlich hatten die arabischen Autoren Schwierigkeiten mit Geographie und Topographie Nordeuropas.[4] Die Ostsee gilt – ohne klare Abgrenzung zur Nordsee – naheliegenderweise als Teil des "Äußeren Meeres" bzw. des "Umgebenden Ozeans",[5] ist aber in manchen Darstellungen über einen Fluß mit dem Schwarzen Meer verbunden, wie es insbesondere die Karten des sogenannten "Islam-Atlas" zeigen.[6] Irrige Informationen gehen aber bereits auf griechische Quellen zurück, wobei die Hauptquelle auch für Nordeuropa Klaudios Ptolemäus' Geographie (2. Jh. n. Chr.) ist.

Nahezu die gesamte arabische Literatur zum Thema kennt den Berichtskomplex rund um die nordeuropäische Insel Thule (arab. *Ṯūlī/ Tūlī*)[7], deren Besonderheit ja ist, daß hier das Ende der bewohnten Erde gesehen wird, wobei die Tage bis zu 20 Stunden dauern. Al-Ḫuwārizmī (m. ca. 232/847) und Ibn Sarābiyūn (m. n. 288/902) – die zwar Mittel- und Nordeuropa gegenüber Ptolemäus um einiges verzerrt darbieten,[8] trotzdem aber natürlich fest auf dem ptolemäischen Weltbild basieren – kennen auch eine Stadt auf der Insel mit der hypothetischen Lesung **Aṭlī*[9], also mit den gleichen Konsonanten wie *Ṯūlī* /Thule selbst. Die Namensform dieser Stadt lautet dann ab Ibn Ḫurradāḏbih

---

[4] Vgl. ZEKI VALIDI: *op. cit.* (Anm. 2), S. 46; A. SAMARRAI: *Some geographical and political information on Western Europe in the medieval Arabic sources.* In: MW 62 (1972), S. 304-322, darin S. 310 auch zum näheren Europa.

[5] Vgl. LEWICKI: *op .cit.* 1960 (Anm. 2), S. 32.

[6] Vgl. H. EISENSTEIN: *Die Darstellung Europas auf mittelalterlichen arabischen Weltkarten.* In: W. SCHARFE (Hrsg.): *6. Kartographiehistorisches Colloquium Berlin 1992, Vorträge und Berichte.* Berlin 1994, S. 119-127, darin bes. S. 119 f.

[7] Al-Ḫuwārizmī: *Kitāb Ṣūrat al-arḍ ... Das Kitāb ṣūrat al-arḍ des Abū Ǧaʿfar Muḥammad ibn Mūsā al-Ḫuwārizmī.* Hrsg. ... v. H. v. MŻIK. Leipzig 1926, S. 87; Ibn Sarābiyūn: *Kitāb ʿAǧāʾib al-aqālīm as-sabʿa ... Das Kitāb ʿaǧāʾib al-aḳālīm as-sabʿa des Suhrāb.* Hrsg. ... v. H. v. MŻIK. Leipzig 1930 (Bibliothek arabischer Historiker und Geographen. 5.), S. 70; vgl. SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 124; al-Masʿūdī: *Kitāb at-Tanbīh wa-l-išrāf. Kitâb at-Tanbîh wa'l-Ischrâf auctore al-Masûdî.* (ED.) M. J. DE GOEJE. Lugduni Batavorum ²1967 (Bibliotheca Geographorum Arabicorum. 8.), S. 25; vgl. SEIPPEL: *op. cit* (Anm. 3), S. 126; Übs. B. CARRA DE VAUX (Tr.): *Maçoudi. Le livre de l'avertissement et de la revision.* Paris 1896, S. 41; al-Bīrūnī: *Kitāb at-Tafhīm li-awāʾil ṣināʿat at-tanǧīm. The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology ...* The Translation ... by R. R. WRIGHT. London 1934, S. 139 f.; vgl. SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 129. Weitere Stellen *ibid.*, S. 126, 129 u. 131. Zur Grundlage vgl. Klaudios Ptolemaios: *Geōgraphikē hyphēgēsis. Claudii Ptolemaei Geographia.* (Ed.) C. F. A. NOBBE. Leipzig 1843-1845 (Ndr. Hildesheim 1966), Buch 2, Kap. 3, § 32 u. Buch 8, Kap. 3, § 3. Die Thule-Berichte gehen auf den Seefahrer Pytheas von Massalia aus dem 4. Jh. v. Chr. zurück, vgl. K. ZIEGLER u. W. SONTHEIMER (Hrsg.): *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike ...* 5 Bde. München 1964-1975, Bd. 4, Sp. 1272 (Pytheas 4.) u. Bd. 5, Sp. 799 (Thule).

[8] Vgl. R. EKBLOM: *Idrīsī und die Ortsnamen der Ostseeländer.* In: Namn och Bygd 19 (1931), S. 1-84, darin S. 10; R. WIEBER: *Nordwesteuropa nach der arabischen Bearbeitung der Ptolemäischen Geographie von Muhammad B. Mūsā Al-Ḫwārizmī.* Walldorf 1974 (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients. 23.), S. 140. Zu Differenzen vgl. schon W. SPITTA: *Die Geographie des Ptolemaeus bei den Arabern.* In: *Abhandlungen und Vorträge des fünften internationalen Orientalisten-Congresses, gehalten zu Berlin im September 1881, 1. Hälfte, Abhandlungen und Vorträge der semitischen und afrikanischen Section.* Berlin 1882, S. 19-28.

[9] Al-Ḫuwārizmī: *op. cit.* (Anm. 7), S. 151. Ibn Sarābiyūn: *op. cit.* (Anm. 7), S. 185; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 125.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000295

*Tūliya[10]. Von ihr wird gesagt, daß sie von Schiffen nicht mehr angesteuert und daß nichts von ihr ausgeführt wird. Und ab nun verzeichnen manche Autoren sowohl die Insel als auch diese nicht-ptolemäische Stadt Thule.[11] Versuchte Identifizierungen sowohl der Insel als auch der Stadt scheinen allerdings müßig. Folgt man Ptolemäus, könnte es sich – bei einer realen Existenz von Thule – am ehesten um eine der Shetland-Inseln (vielleicht um Mainland) handeln.[12] Aber auch Island und Mittel-Norwegen sind als Entsprechungen genannt worden.[13] Und bei der Stadt Thule müssen selbst Versuche einer Identifizierung versagen.[14] Es scheint hier am ehesten eine bloße Versetzung der hypothetischen Insel vorzuliegen.[15]

Ein zweiter Komplex, der schon bei den frühesten Autoren erscheint, ist der der Amazonen-Inseln. Diese tauchen aber nach ihren frühen Nennungen[16] erst wieder mit al-Idrīsī ab dem 6./12. Jh. auf, jetzt jedoch mit zusätzlichen Aussagen.[17] Es handelt sich dabei um zwei Inseln, von denen die eine nur von Männern, die andere nur von Frauen bewohnt ist, wobei die Männer einen Monat im Jahr mit ihren Frauen zusammentreffen. In der griechischen Tradition leben die Amazonen zwar zwei Monate lang mit einem Nachbarvolk zusammen und sind im Osten der Welt anzusiedeln, aber auch eine Verlegung des Motivs in den äußersten Norden der bewohnten Welt darf nicht wundernehmen, zumal das Siedlungsgebiet der Amazonen auch in der griechischen Tradition

---

[10] Ibn Ḫurradāḏbih: *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik. Kitâb al-Masâlik wa 'l-Mamâlik (Liber viarum et regnorum) auctore Abu 'l-Kâsim Obaidallah ibn Abdallah ibn Khordâdbeh* ... (Ed.) M. J. DE GOEJE. Lugduni Batavorum [2]1967 (Bibliotheca Geographorum Arabicorum. 6.), darin arab. S. 1-183 (Text) u. S. 1-144 (Übs.), darin S. 93; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 122.

[11] Al-Masʿūdī: *Kitāb Murūǧ aḏ-ḏahab wa-maʿādin al-ǧauhar. Maçoudi. Les Prairies d'Or.* Texte et trad. par C. BARBIER DE MEYNARD et PAVET DE COURTEILLE. 9 Bde. Paris 1861-1877, Bd. 1, S. 275 (Stadt); SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 126 (Stadt und Insel); Yāqūt: *Kitāb Muʿǧam al-buldān. Jacut's Geographisches Wörterbuch* ... Hrsg. v. F. WÜSTENFELD. 6 Bde. Leipzig 1866-1870. Bd. 1, S. 500; eine weitere Stelle in SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 129 f. Nicht-ptolemäisch ist auch der namenlose Fluß auf Thule, vgl. WIEBER: *op. cit.* (Anm. 8), S. 106 f. u. 139.

[12] Vgl. *ibid.*, S. 88 f.; MIQUEL: *op. cit.* (Anm. 1), S. 495 f.

[13] Vgl. ZIEGLER/ SONTHEIMER, *op. cit.* (Anm. 7), Bd. 5, S. 799.

[14] Vgl. WIEBER: *op .cit.* (Anm. 8), S. 126 f.

[15] Vgl. auch Übs. CARRA DE VAUX: *op. cit.* (Anm. 7), S. 98, Anm. 2.

[16] *Ǧazīrat *Amzānūs/*Amrānus/*Amrātus* etc.; vgl. al-Ḫuwārizmī: *op. cit.* (Anm. 7), S. 89. Ibn Sarābiyūn: *op. cit.* (Anm. 7), S. 70 f.; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 125. Weitere Belege vgl. in MIQUEL: *op. cit.* (Anm. 1), S. 494.

[17] Al-Idrīsī: *Kitāb Nuzhat al-muštāq fi iḫtirāq al-āfāq. al-Idrīsī ... Opus geographicum sive "Liber ad eorum delectationem qui terras peragrare studeant"* ...(Ed.) A. BOMBACI et al. Neapoli – Romae 1970-1978, Indices (fasc. nonus) 1984, S. 955; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 137; Übs. P.-A. JAUBERT: *La Géographie d'Édrisi* ... Trad. de l'arabe ... 2 Bde. Paris 1836-1840 (Recueil de Voyages et de Mémoires. 5-6.) (Ndr. Amsterdam 1975), Bd. 2, S. 433: *Ǧazīratā *Amzanyūs/*Amzānūs* etc.; Ibn Saʿīd: *Kitāb al-Ǧuġrāfiyā.* (Ed.) I. AL-ʿARABĪ. Bairūt 1970, S. 201; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 139: *Ǧazīrat an-nisāʾ* und *Ǧazīrat ar-riǧāl.* Vgl. auch A. F. MEHREN: *Fremstilling af de islamitiske folks almindelige geographiske kundskaber* ... In: Annaler for Nordisk Oldkyndighed og Historie 1857, S. 3-229, darin S. 187 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000296

von Nordost-Kleinasien – wo ihr Staat gelegen haben sollte – immer weiter nach Osten verschoben wurde.[18]

Es hat natürlich nicht an Versuchen gefehlt, auch diese sagenhaften Inseln zu identifizieren, wobei insbesondere die Åland-Inseln als mögliche Entsprechung genannt worden sind.[19] Und in dem Drange, Angaben aus al-Idrīsī unbedingt als tatsächliche Sachverhalte erklären zu wollen, wurde darauf hingewiesen, daß es sich bei den Angaben zu den Amazonen-Inseln um einen Reflex von Sommerweiden handeln müsse, zu denen das Vieh auf bestimmte Inseln gebracht und nur von Frauen begleitet würde, während die Männer zur Feldarbeit auf dem Hauptland zurückblieben.[20] Dies scheint aber eine Überbewertung zu sein, da man wohl von einer Variation des alten Amazonen-Motivs ausgehen darf – auch wenn vor der estnischen Küste tatsächlich eine Insel existiert, deren Benennung Naissaare "Insel der Frauen" bedeutet.[21] Die Vorstellung einer Frauen-Insel existiert im übrigen auch aus dem Bereich des "östlichen", d.h. des Chinesischen Meeres, worüber auch Marco Polo berichtet hat.[22]

In diesem Zusammenhang sei auch die im Norden anzunehmende "Stadt der Frauen" genannt,[23] deren Bewohnerinnen – wie die Amazonen – Kriege führen und männliche Sklaven halten, mit denen sie für Nachwuchs sorgen, wobei sie aber nur die Mädchen am Leben lassen. Als Gewährsmann für diesen Bericht gilt der Reisende aṭ-Ṭarṭūšī (vgl. unten).[24] Zu dieser "Stadt der Frauen" ist die Vermutung ausgesprochen

---

[18] Vgl. ZIEGLER/ SONTHEIMER: *op. cit.* (Anm. 7), Bd 1, S. 291 f. Zu den in griechischen Darstellungen angenommenen Heimatländern der Amazonen vgl. etwa W. BLAKE TYRRELL: *Amazons. A study in Athenian Mythmaking*. Baltimore – London 1984, S. 55 ff.

[19] Vgl. J. LELEWEL: *Géographie du Moyen Age*. Atlas, 4 Bde, Épilogue. Bruxelles 1850-1857, Bd. 3-4, S. 176; EKBLOM: *op. cit.* (Anm. 8), S. 53 f.; O. J. TUULIO (TALLGREN): *Du Nouveau sur Idrīsī.. Sections VII 3, VII 4, VII 5 ... éd. critique, traductions, études*. Helsinki 1936 (Studia Orientalia. VI 3.), S. 146 f.

[20] Vgl. EKBLOM: *op. cit.* (Anm. 8), S. 54 f.

[21] Vgl. O. J. TALLGREN-TUULIO u. A. M. TALLGREN: *Idrīsī. La Finlande et les autres pays baltiques orientaux (Géographie, VII 4.), éd. critique ..., traduction, étude ...* Helsingforsiae 1930 (Studia Orientalia. III), S. 140. Wie an anderen Orten des Ostseeraums, wurde im übrigen auch auf dieser Insel eine arabische Münze gefunden, vgl. *ibid.*

[22] Vgl. Ibn Saʿīd: *op .cit.* (Anm. 17), S. 260 f., Anm. 346. Zu einer Fraueninsel lt. Ibn Waṣīf-Šāh vgl. MIQUEL: *op. cit.* (Anm. 1), S. 493 ff. Lt. al-Muqaddasī: *Kitāb Aḥsan at-taqāsīm fi maʿrifat al-aqālīm. Descriptio imperii moslemici auctore ... al-Moqaddasi.* (Ed.) M. J. DE GOEJE. Lugduni Batavorum ³1967 (Bibliotheca Geographorum Arabicorum. 3.), S. 13, existiert im Indischen Ozean ein Staat von 1700 Inseln, der von einer Frau regiert wird, vgl. Übs. A. MIQUEL: *al-Muqaddasī: Aḥsan at-taqāsīm fi maʿrifat al-aqālīm (La meilleure répartition pour la connaissance des provinces)*. Trad. part., annotée. Damas 1963, S. 36 f.

[23] Al-Qazwīnī: *Kitāb āṯār al-bilād wa-aḫbār al-ʿibād. Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie. Zweiter Theil ... Die Denkmäler der Länder ...* Hrsg. v. F. WÜSTENFELD. Göttingen 1849 (Ndr. Wiesbaden 1967), S. 404; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 149; vgl. M. KOWALSKA: *The sources of al-Qazwīnī's āthār al-bilād*. In: Folia Orientalia 8 (1966 [1967]), S. 41-88, darin S. 76 f. Ibn Saʿīd: *op. cit.* (Anm. 17), S. 201; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 139.

[24] Zu diesem Reisenden und seinem Bericht vgl. A. A. EL-HAJJI: *Ibrāhīm ibn Yaʿqūb at-Ṭurṭūshī. Andalusian traveller*. In: IC 40 (1966), S. 39-46; bes. aber P. ENGELS: *Der Reisebericht des Ibrāhīm ibn Yaʿqūb (961/966)*. In: A. v. EUW u. P. SCHREINER (Hrsg.): *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000297

worden, daß ihre "Existenz" aus einer volksetymologischen Umdeutung einer Bezeichnung für Finnland resultieren könnte.[25]

Interessant ist allerdings das vollständige Verschwinden eines dritten topographischen Lexems aus der ptolemäischen Geographie, nämlich das von Skandia (*Sqandiyā'*). Lediglich al-Ḫuwārizmī und Ibn Sarābiyūn nennen diese vermeintliche Insel,[26] deren Name in den Bezeichnungen Skandinavien und Skåne/Schonen heute noch erhalten ist. Unter den späteren arabischen Autoren hat aber keiner auf diese Benennung zurückgegriffen.

Thule, die Amazonen-Inseln und Skandia sind Teile der islamischen Vorstellung vom nordeuropäischen Bereich, die auf griechischen Traditionen fußen. Tatsächlich neue und umfangreichere Berichte mit realistischeren Informationen setzen erst mit dem 12. Jh. ein. Zwar hatte schon al-Bīrūnī (m. 442/1050) im *Kitāb Taḥdīd nihāyat al-amākin* von der Polarfahrt eines Warägers berichtet,[27] und in der persischen Übersetzung seines *Kitāb at-Tafhīm* erscheint eine "Stadt der Waräger" im hohen Norden, die **Balīd/*Baland* heißen soll (es wurde vorgeschlagen, darin Lappland zu sehen).[28] Er hat also offenbar wenigstens vereinzelte zusätzliche Informationen über Nordeuropa besessen. Aber eine ausführlichere Darstellung unseres Bereichs setzt erst mit al-Idrīsī (m. 560/1166) ein, gefolgt von Ibn Saʿīd (m. 685/1286), einem der wenigen Autoren, die al-Idrīsī auch zitieren.

Al-Idrīsī unterscheidet an größeren Einheiten im Norden Europas die Inseln Dänemark und Norwegen, daneben noch – als Land – Finnland. Dänemark (**Dārmarša*) ist als rund, mit vier Hauptstädten, vielen Dörfern und Ankerplätzen beschrieben,[29] Norwegen (**Nurbāġa*) als groß, aber nahezu leer,[30] Finnland (**Finmārk/*Fīmārk*) – worin

---

und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. Bd. I. Köln 1991, S. 413-422. Übs. und Zusammenfassungen der Berichte vgl. in G. JACOB: *Ein arabischer Berichterstatter aus dem 10. Jahrhundert über Fulda, Schleswig, Soest, Paderborn und andere deutsche Städte ...* Berlin 1891; DERS.: *Zwei arabische Reiseberichte über Deutschland aus der Zeit Kaiser Otto des Grossen.* In: Studien in arabischen Geographen 4, Berlin 1892, S. 127-176; DERS.: *Arabische Berichte von Gesandten an germanische Fürstenhöfe aus dem 9. und 10. Jahrhundert ...* Berlin–Leipzig 1927 (Quellen zur deutschen Volkskunde. 1.); B. LEWIS: *The Muslim Discovery of Europe.* New York–London 1982, S. 94 f.

[25] Vgl. JACOB: *op. cit. (Arabische Berichte...* Anm. 24), S. 30, Anm. 6.

[26] Al-Ḫuwārizmī: *op. cit.* (Anm. 7), S. 88. Ibn Sarābiyūn: *op. cit.* (Anm. 7), S. 70; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 125. vgl. WIEBER: *op. cit.* (Anm. 8), S. 94 ff. Zur Grundlage vgl. Ptolemaios: *op. cit.* (Anm. 7), Buch 8, Kap. 6 § 4.

[27] Vgl. ZEKI VALIDI: *op. cit.* (Anm. 2), S. 47 f.

[28] Al-Bīrūnī: *Kitāb at-Tafhīm... op. cit.* (Anm. 7), S. 121; dazu ZEKI VALIDI: *op. cit.* (Anm. 2), S. 47.

[29] Al-Idrīsī: *op. cit.* (Anm. 17), S. 949 f.; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 134 f.; Übs. JAUBERT: *op. cit.* (Anm. 17), Bd. 2, S. 427 f. u. TH. NÖLDEKE: *Ein Abschnitt aus dem arabischen Geographen Idrisi.* In: Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat 7/3 (1873), S. 1-12, darin S. 5 f.

[30] Al-Idrīsī: *op. cit.* (Anm. 17), S. 951 f.; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 135 f.; Übs. JAUBERT: *op. cit.* (Anm. 17), Bd. 2, S. 429 f. u. NÖLDEKE: *op. cit.* (Anm. 29), S. 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000298

möglicherweise Nord-Norwegen und Nord-Schweden als inkludiert zu denken sind[31] – als ein Land mit vielen Dörfern und Schafherden, aber mit nur zwei größeren Städten[32] in denen im allgemeinen Åbo/Turku und das eigentlich schwedische Kalmar gesehen werden.[33] "Im allgemeinen" deshalb, weil hinsichtlich der Identifizierung der Orte aus al-Idrīsī – und ein gleiches gilt für die Flüsse – mit Einheiten aus der nordischen Topographie bestenfalls ein gewisser Konsens erzielt wurde. Grundsätzlich sind zu so gut wie jedem Ort zahlreiche Vorschläge einer Identifizierung in Umlauf. Selbst so scheinbar eindeutige Gleichsetzungen wie von **as-Sīla* mit Sylt bzw. einer Stadt auf dieser Insel[34] oder **Lundwīna* mit dem schwedischen Lund[35] – das al-Idrīsī zumindest aus historischer Sicht nicht ganz zu Unrecht unter seine sieben Orte auf Dänemark[36] aufnimmt, da Südschweden bis zum Frieden von Roskilde 1658 dänischer Besitz war – sind nicht unangefochten geblieben. Noch weit mehr gilt dies für Städte wie **Ǧarta* (das auch mit anderen Graphemen erscheint), für das Lübeck, Ystad an der Südküste Schwedens, Danzig, Stralsund und andere Orte als Entsprechung vorgeschlagen wurden,[37] oder für **Alba* (?), hinter dem sich Oliva, Elbing oder – wiederum – die Stadt

---

[31] Vgl. etwa TALLGREN-TUULIO: *op. cit.* (Anm. 21), S. 77. TUULIO (TALLGREN): *op. cit.* (Anm. 19), S. 79 f. u. 119 ff. unterscheidet zwischen **Fīmārk* als Nord-Skandinavien und **Finmārk* als (Südwest-) Finnland.

[32] Al-Idrīsī: *op. cit.* (Anm. 17), S. 953 f.; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 136; Übs. JAUBERT: *op. cit.* (Anm. 17), Bd. 2, S. 431 f. u. NÖLDEKE: *op. cit.* (Anm. 29), S. 7.

[33] So LELEWEL: *op. cit.* (Anm. 19), Bd. 3-4, S. 180 f.; H. HOLMA: *Mainitseeko arabialainen maantieteen kirjoittaia Idrīsī Turun kaupungin nimen?* In: Journal de la Société Finno-Ougrienne 34 (1917), S. 1-17; TALLGREN-TUULIO: *op. cit.* (Anm. 21), S. 52; TUULIO (TALLGREN): *op. cit.* (Anm. 19), S. 102 f. zu **Abūra/*Abūḍa/*Abraza* etc. bzw. **Qalmār*. Allerdings handelt es sich an anderer Stelle lt. TALLGREN-TUULIO: *op. cit.* (Anm. 21), S. 52 u. TUULIO (TALLGREN): *op. cit.* (Anm. 19), S. 127 bei **Qalmār* um das finnische Kalainen/Kalanti bzw. das historische Kaladia.

[34] Zu ersterem vgl. LELEWEL: *op. cit.* (Anm. 19), Bd. 3-4, S. 175; zu letzterem H. EISENSTEIN: *Sylt und Tondern in der arabischen Geographie von al-Idrīsī (1154)*. In: Nordfriesisches Jahrbuch N.F. 28 (1992), S. 95-108; abweichende Identifizierungen *ibid.*, S. 99.

[35] Vgl. etwa EKBLOM: *op. cit.* (Anm. 8), S. 36 f. Zu einer Identifizierung von **Landwīna* mit Fünen vgl. etwa TUULIO (TALLGREN): *op. cit.* (Anm. 19), S. 93 f. Vielleicht ist **Lundwīna* identisch mit **Lund-Šauḍan* ?; al-Idrīsī: *op. cit.* (Anm. 17), S. 950; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 134; Übs. JAUBERT: *op. cit.* (Anm. 17), Bd. 2, S. 429; zu letzterem vgl. EKBLOM: *op. cit.* (Anm. 8), S. 45 (Südspitze von Öland) u. TUULIO (TALLGREN): *op. cit.* (Anm. 19), S. 98 f. ("Lund von Schonen").

[36] Bei den fünf weiteren Orten – durchwegs an der Küste – handelt es sich um **Ṭurḍīra, *Ḫūr/*Ḥaun, *Wandilsqāḍa, *Harš-Hant/Nas* und **Sīsabūlī* (jeweils mit zahlreichen Varianten in den einzelnen Mss); al-Idrīsī: *op. cit.* (Anm. 17), S. 949 f.; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 134. Zu den Identifizierungen mit Tønder/Tondern, Hover/Fluß Hover Aa, Skagen, Horsens und Schleswig vgl. bes. LELEWEL: *op. cit.* (Anm. 19), Bd. 3-4, S. 175 (anstelle *Ḫūr: Ḫ-w-w* = Ringkøbing); EKBLOM: *op. cit.* (Anm. 8), S. 31 ff.; TUULIO (Tallgren): *op. cit.* (Anm. 19), S. 89 ff.

[37] Vgl. LELEWEL: *op. cit.* (Anm. 19), Bd. 3-4, S. 178 f. (Danzig); EKBLOM: *op. cit.* (Anm. 8), S. 44 (Ystad oder andere); TUULIO (TALLGREN): *op. cit.* (Anm. 19), S. 95 ff. (Lübeck oder eine benachbarte Stadt); weiters etwa MEHREN: *op. cit.* (Anm. 17), S. 209 (Gotland).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000299

Lübeck verbergen mögen[38] – um Beispiele von der südlichen Ostseeküste beizubringen.

Zusätzliche Orte verzeichnet al-Idrīsī noch auf seinen Karten. Unter diesen kann *ʿ*Ušlū* wohl zu Recht mit Oslo gleichgesetzt werden, die beiden anderen in Norwegen verzeichneten können aber bestenfalls auf Grund oberflächlich ähnlicher Lautungen zugewiesen werden.[39] Eine weitere Stadt in Norwegen nennt noch Ibn Saʿīd: **Barġādnā*, die Hauptstadt der Insel, die bei ihm "Große Slawen-Insel" heißt,[40] und die grundsätzlich mit al-Idrīsīs Norwegen identisch zu sein scheint. Bei der Stadt handelt es sich sicherlich um die damalige norwegische Residenzstadt Bergen.[41] Im Gegensatz zu den Ausführungen al-Idrīsīs leben aber auf der Insel selbst laut Ibn Saʿīd – trotz des strengen Frostes – viele Menschen, die angeblich *mağūs* und Feueranbeter geblieben sein sollen.

Eine Stadt im Norden findet sich auch bei al-Qazwīnī (m. 682/1283): das große **Šilīšwīq*, offenbar Schleswig, mit zumeist Sirius-Anbetern als Einwohnern.[42] Die sehr prominenten und häufig in der Sekundärliteratur anzutreffenden Aussagen zur Stadt und ihren Bewohnern – besonders zu deren häßlichem Gesang – gehen wie der bereits genannte Bericht über die "Stadt der Frauen" wiederum auf den Reisenden aṭ-Ṭartūšī zurück, der in den 60er Jahren des 10. Jh.s von Spanien über Frankreich nach Deutschland und ins Slawengebiet gereist und auch – in Magdeburg ? – mit Kaiser Otto I. zusammengetroffen sein soll. Aṭ-Ṭartūšīs Angaben sind zwar nicht unumstritten akzeptiert,[43] trotzdem bleibt sein Bericht die einzige auf persönlicher Kenntnis beruhende arabische Beschreibung des nichtmuslimischen Europa in vorosmanischer Zeit – wenn man von einer weiteren Quelle absieht. Bei dieser handelt es sich um den Bericht von

---

[38] Vgl. LELEWEL: *op. cit.* (Anm. 19), Bd. 3-4, S. 180 (Elbing); EKBLOM: *op. cit.* (Anm. 8), S. 30 f. (Lübeck bzw. der Fluß Elbe); TUULIO (TALLGREN): *op. cit.* (Anm. 19), S. 104 f. (Oliva oder Elbing ?).

[39] Vgl. EKBLOM: *op. cit.* (Anm. 8), S. 39 ff. u. TUULIO (TALLGREN): *op. cit.* (Anm. 19), S. 107 f. (unter den Identifizierungen Trondheim); andere Identifizierungen bei LELEWEL: *op. cit.* (Anm. 19), Bd. 3-4, S. 176. Die Insel liegt bei al-Idrīsī im übrigen in Ost-West-Richtung.

[40] Ibn Saʿīd: *op. cit.* (Anm. 17), S. 202; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 140. Zu **Barğān*, einem flachen Land im 7. Klima, dessen heidnische, den "Franken" ähnliche Bewohner die Slawen bekämpfen, vgl. al-Qazwīnī: *op. cit.* (Anm. 23), S. 412; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 141.

[41] Vgl. MEHREN: *op. cit.* (Anm. 17), S. 211, auch zur Entsprechung mit al-Qazwīnī's **Barğān* (vgl. Anm. 40).

[42] Al-Qazwīnī: *op. cit.* (Anm. 23), S. 404; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 140; Übs. in JACOB: *op. cit. (Ein arabischer Berichterstatter...* Anm. 24), S. 12 f.; ENGELS: *op. cit.* (Anm. 24), S. 422; H. EISENSTEIN: *Die arabische Kartographie unter besonderer Berücksichtigung von Nordeuropa und Schleswig.* In: D. UNVERHAU/ K. SCHIETZEL (Hrsg.): Das Danewerk in der Kartographiegeschichte Nordeuropas. Neumünster 1993, S. 79-94, darin S. 84.

[43] Zur Literatur vgl. in Anm. 24. Zu umstrittenen Topoi vgl. ENGELS: *op. cit.* (Anm. 24); *ibid.*, S. 417 die Zurückweisung eines Zusammentreffens aṭ-Ṭarṭūšīs mit Papst Johannes XII. in Rom, wie in A. A. EL-HAJJI: *aṭ-Ṭurṭūshī, the Andalusian traveller, and his meeting with Pope John XII.* In: Islamic Quarterly 11 (1967), S. 129-136 postuliert. Der Name Kaiser Ottos ist bei al-Qazwīnī nicht, wohl aber bei al-Bakrī (als **Hūtuh*) überliefert, vgl. JACOB: *op. cit. (Arabische Berichte* ... Anm. 24), S. 3, u. ENGELS: *op. cit.* (Anm. 24), S. 415.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000300

Yaḥyā ibn al-Ḥakam al-Ġazāl,[44] der – ebenfalls von Spanien aus – schon in der Mitte des 9. Jh.s zum "König der Normannen" gesegelt sein soll, fast zur gleichen Zeit, als im Osten Sallām at-Turğumān zum Alexanderwall aufbricht.[45] Al-Ġazāls Reiseziel wird im allgemeinen mit Irland identifiziert;[46] es hat aber nicht an Versuchen gefehlt, es auch im Hofe von Erik I. (Horich), König in Jütland (reg. 813-854, seit 840 in Seeland und Schonen), zu sehen.[47] Der von Ibn Diḥya (m. 633/1235) in seinem *al-Muṭrib* überlieferte Bericht enthält zahlreiche romantische und poetische Aspekte und scheint vielleicht doch eher literarisch als authentisch zu sein.

Aber selbst die Identifizierung von **Šilīšwīq* mit Schleswig ist nicht ganz so eindeutig. Eventuell ist – einer Analyse des Inhalts folgend – hierin Wollin bzw. das ehemalige Jomsburg zu sehen.[48] Wie sich überhaupt auf Grund verschiedener Lesungen (noch dazu aus verschiedenen Manuskripten mit verschiedenen Graphemen), differierender Interpretationen von Namen, einer verschieden gewichteten Bewertung der im allgemeinen lapidaren Beschreibungen, unterschiedlicher Auffassungen von der Zuverlässigkeit der Entfernungsangaben sowie einer Einbeziehung oder Vernachlässigung der Karten von al-Idrīsī gerade zu den nordeuropäischen Ortsnamen zwangsläufig jeweils zahlreiche Identifikationen ergeben müssen.

Die Bedeutung des al-Idrīsī-Textes zu Nordeuropa – dessen Angaben ebenso wie die Ibn Saʿīds sicherlich auf mündliche Informationen zurückgehen – liegt vor allem darin, daß sie die frühesten Belege zu einzelnen Toponymen überhaupt darstellen können, wie es bei **Ṭurḏīra* der Fall ist, dessen Identifizierung mit dem süddänischen Tønder/Tondern allgemein akzeptiert ist und dessen arabischer Beleg ca. 60 Jahre älter ist als die früheste Verzeichnung in einer einheimischen Urkunde.[49] Einen noch weit früheren Beleg für eine Stadt könnte al-Ḫuwārizmī bieten, der eine nicht auf Ptolemäus zurückgehende Lokalität auf Jütland nennt – wenn der Name der Stadt auch nur einigermaßen zuverlässig zu lesen wäre.[50]

---

[44] Vgl. JACOB: *op. cit.* (*Arabische Berichte* ... Anm. 24), S. 36 ff.; SAMARRAI: *op. cit.* (Anm. 4), S. 313 f.; LEWIS: *op. cit.* (Anm. 24), S. 93 f.; bes. A. FABRICIUS: *L'ambassade d'al-Ghazal auprès du roi des Normands.* In: *Actes du Huitième Congrès International des Orientalistes, tenu en 1889 à Stockholm et à Christiania*, Section I: Sémitique (A), 1er fasc. Leide 1891, S. 119-131.

[45] Zu dieser Expedition vgl. L. E. WILSON: *The wall of Alexander against Gog and Magog; and the expedition sent out to find it by the Khalif Wāthiq in 842 A.D.* In: AM Introd. Vol. (1921) [Hirth Anniversary Vol.], S. 575-612.

[46] Vgl. etwa SAMARRAI: *op. cit.* (Anm. 4), S. 314.

[47] Vgl. etwa FABRICIUS: *op. cit.* (Anm. 44), S. 128 f.

[48] Vgl. bes. A. HÆGSTAD: *Har at-Tartuschi besøgt Hedeby (Slesvig)?* In: Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie (1964), S. 82-92.

[49] Vgl. EISENSTEIN: *op. cit.* (*Sylt und Tondern* ... Anm. 34), S. 99, u. Literatur dort.

[50] *ĀrāXXāsā*, al-Ḫuwārizmī: *op. cit.* (Anm. 7), S. 36, Nr. 523; vgl. WIEBER: *op. cit.* (Anm. 8), S. 129 ff. mit drei Möglichkeiten der Identifizierung, darunter Wollin. Zu Bezügen auf Wollin bzw. Jomsburg vgl. Anm. 48 u. JACOB: *op. cit. (Arabische Berichte...* Anm. 24), S. 14, Anm. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000301

Auffallend ist bei al-Idrīsī das Fehlen einer Beschreibung von Schweden als Gebiet. Lediglich die Stadt *Zuwāda ist verzeichnet,[51] gelegen an der Südküste der Ostsee, in der man ein disloziertes Schweden erkennen könnte, sofern man nicht – mit einer Lesung *Ruwāna/*Ruʾāna – eine Identifizierung mit Rügen bevorzugt, bzw. mit der alten slawischen, auf dieser Insel gelegenen Siedlung Arkona[52], die 1168 vom dänischen König Valdemar I. erobert wurde. Man hat aber auch das 40 km nördlich von Göteborg gelegene Lödöse, das im 12. Jahrhundert Münzort war, als Gleichsetzung bemüht.[53] Sehr wohl bringt al-Idrīsī jedoch Städtebezeichnungen bei, die eindeutig schwedische Orte reflektieren: In *Siqṭūn ist sicherlich das alte Sigtuna zu sehen,[54] eine der bedeutendsten Städte Schwedens, ehe sie 1187 von Esten zerstört wurde, und in *Qalmār die Stadt Kalmar.[55] Ebenso wie Kalmar ist das bereits angesprochene "Åbo" als schwedische Stadt interpretiert worden: als Uppsala,[56] die Königsstadt der vorchristlichen Svear. Und der Fluß *Quṭlū (var. *Qaṭarlū) ist vielleicht tatsächlich der Götaälv,[57] der bei Göteborg in das Skagerrak mündet. Sieht man diesen Fluß allerdings nicht als Teil eines zu weit nach Süden versetzten Schweden, ist auch eine Identifizierung mit der Weichsel möglich.[58]

Über die Bevölkerung Norwegens geben al-Idrīsī und Ibn Saʿīd zwei Berichte: zunächst einen allgemeinen, nämlich daß der Lebensunterhalt der Bewohner dort wegen des Regens und der Stürme gering ist, die Feldfrüchte unreif geerntet werden und das Getreide wegen der geringen Sonneneinstrahlung an Feuern getrocknet werden muß.[59] Und zweitens einen Bericht über ein wunderbares Volk, dessen Angehörigen die Köpfe direkt – ohne Hals und Nacken – auf den Schultern sitzen und die das Innere ausgehöhlter Bäume bewohnen und sich von Eicheln ernähren.[60] Dieser letztgenannte Bericht ist im übrigen ein typisches Beispiel dafür, wie Orte und Berichte zu einzelnen Orten

---

[51] Al-Idrīsī: *op. cit.* (Anm. 17), S. 950; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 135.

[52] Vgl. EKBLOM: *op. cit.* (Anm. 8), S. 42 ff. (Götaland/ Süd-Schweden); TUULIO (TALLGREN): *op. cit.* (Anm. 19), S. 103 f. (alle drei genannten Möglichkeiten).

[53] Vgl. EKBLOM: *op. cit.* (Anm. 8), S. 48.

[54] Vgl. LELEWEL: *op. cit.* (Anm. 19), Bd. 3-4, S. 179 f.; TUULIO (TALLGREN): *op. cit.* (Anm. 19), S. 101 ff.; lt. EKBLOM: *op. cit.* (Anm. 8), S. 47 f. liegt im Text grundsätzlich eine Vertauschung von Sigtuna und Kalmar vor.

[55] Vgl. Anm. 33 u. 54.

[56] Vgl. EKBLOM: *op. cit.* (Anm. 8), S. 52 (Lesung *Ubzara).

[57] Vgl. *ibid.*, S. 46, u. TUULIO (TALLGREN): *op. cit.* (Anm. 19), S. 99 ff. (einschließlich des Mälar-Systems).

[58] So etwa Übs. JAUBERT: *op. cit.* (Anm. 17), Bd. 2, S. 429; MEHREN: *op. cit.* (Anm. 17), S. 200.

[59] Al-Idrīsī: *op. cit.* (Anm. 17), S. 951; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3): S. 135; Übs. JAUBERT: *op. cit.* (Anm. 17), Bd. 2, S. 429. Ibn Saʿīd: *op. cit.* (Anm. 17), S. 202; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3): S. 139.

[60] Al-Idrīsī: *op. cit.* (Anm. 17), S. 952; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3): S. 139 f.; Übs. JAUBERT: *op. cit.* (Anm. 17), Bd. 2, S. 429 f., Ibn Saʿīd: *op. cit.* (Anm. 17), S. 202; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 139 f., lt. al-Idrīsī.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000302

vertauscht werden.[61] Denn von Autoren des 14. und 15. Jh.s wird dieses Volk bereits in Dänemark angesiedelt.[62] Für al-Bīrūnī und Yāqūt (m. 626/1229) waren die Bewohner des Nordens aber ohnehin nur Wilde und bestenfalls als menschenähnlich zu bezeichnen.[63]

Auch für den nördlichen Ozean sind – wie für alle Meere – Inseln in größerer Zahl durch die arabischen Autoren ausgewiesen. Britannien, Irland, das als Insel vorgestellte Schottland und andere, die als Teile der Shetland-Inseln oder der Färöer identifiziert wurden, werden hier ausgeklammert.[64] Festzuhalten ist, daß sich bei nahezu allen wiederum Probleme mit der Identifizierung ergeben, selbst bei Britannien, das gelegentlich mit der Bretagne verwechselt werden kann.[65] In Zusammenhang mit Nordeuropa seien noch Island hervorgehoben, das al-Idrīsī in einem See-Itinerar führt,[66] und aus Ibn Saʿīd die *Ǧazīrat as-sanāqir al-bīḍ*, die "Insel der weißen Falken", nach Tieren benannt, die selbst nach Ägypten geliefert wurden.[67]

Aufschlüsse über Nordeuropa könnten noch in arabischen Werken erwartet werden, die über die Herkunftsländer importierter Waren berichten. Denn schließlich wurden besonders Felle, Ambra und Fischprodukte, ebenso Holz und Metalle aus Nord- und Osteuropa bezogen.[68] Doch auch hier bleiben die Herkunftsbezeichnungen ungenau. Die Autoren des sogenannten "Islam-Atlas" haben in ihren Büchern zwar auf das Vorkommen von Gütern und Rohstoffen großen Wert gelegt – allerdings referieren sie nicht über außerislamische Gebiete. Und so schreibt Ibn Ḥauqal (m. n. 362/973) im *Kitāb Ṣūrat al-arḍ* auch nur allgemein von Flüssen, die den Slawengebieten benachbart sind und zum Golf fließen, von denen aus Biberfelle nach Spanien geliefert werden.[69]

---

[61] Zu dieser "Methode" vgl. MŽIK: *op. cit.* (Anm. 1), S. 200 f.

[62] Etwa Ibn Šabīb (8./14. Jh.) und Ibn al-Wardī (9./15. Jh.), vgl. SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 147.

[63] Al-Bīrūnī: *op. cit.* (*Kitāb at-Tafhīm*... Anm. 7), S. 139 f. u. Yāqūt: *op. cit.* (Anm. 11), Bd. 1, S. 500 (im konkreten Falle in Zusammenhang mit Thule).

[64] Zu größeren Inselgruppen und Inseln bei al-Idrīsī vgl. etwa D. M. DUNLOP: *R-slanda in al-Idrisi.* In: The Scottish Historical Review 34 (1955), S. 95-96 (**Raslānda* = Färöer) u. R. RUBINACCI: *The island of ash-Shāṣland in al-Idrīsī's geography.* In: OM 60 (1980), S. 273-277 (**aš-Šāṣland* = Shetland-Inseln); zu Grönland (?) vgl. S. STANG: *Greenland: a map and a myth from the Middle East.* In: Annual Newsletter of the Scandinavian Institute of Asian Studies 16 (1982), S. 21-32.

[65] Vgl. etwa H. EISENSTEIN: *Zu drei nordeuropäischen Tieren aus Ibn Saʿīd's Geographie.* In: AO 54 (1993), S. 53-61.

[66] Al-Idrīsī: *op. cit.* (Anm. 17), S. 948; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 133 (**Raslānda*/ **Islānda*); vgl. dazu auch Anm. 64.

[67] Ibn Saʿīd: *op. cit.* (Anm. 17), S. 200; SEIPPEL: *op. cit.* (Anm. 3), S. 138. Zu den Vögeln (Gerfalken) vgl. EISENSTEIN: *op. cit. (Zu drei nordeuropäischen Tieren...* Anm. 65), S. 57 ff.

[68] Vgl. G. JACOB: *Der Nordisch-baltische Handel der Araber im Mittelalter.* Leipzig 1887 (Ndr. Amsterdam 1966); N. DANIEL: *The Arabs and Mediaeval Europe.* London–New York ²1979, S. 9; LEWIS: *op. cit.* (Anm. 24), S. 91.

[69] Ibn Ḥauqal: *Kitāb Ṣūrat al-arḍ. Opus geographicum auctore Ibn Ḥauḳal* ... Ed. J. H. KRAMERS. Lugduni Batavorum ³1967 (Bibliotheca Geographorum Arabicorum. 2.), S. 392; Übs. J. H. KRAMERS et G. WIET: *Ibn Hauqal. Configuration de la terre (Kitab surat al-ard). Introd. et trad.* 2 Bde. Beyrouth–Paris 1964, S. 382.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000303

Auch wenn aus dieser Angabe auf das Ostsee-Gebiet geschlossen werden darf, bleibt es eine Schlußfolgerung. Und wenn al-Bīrūnī in seinem "Steinbuch" als Fundstätte des Bernsteins das "Meer der Slawen" nennt, so ist auch hiermit naheliegenderweise der Ostsee-Bereich gemeint.[70]

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß in der arabischen geographischen Literatur zwar etliches an Informationen zu Nordeuropa vorliegt, bei der Bestimmung von Örtlichkeiten aber große Unsicherheiten bestehen bleiben; weiters, daß eine Informations-Trennlinie festzustellen ist, die die Berichte in zwei Gruppen teilt: solche auf griechischer Basis mit den Komplexen um Thule und die Amazonen-Inseln, die auch in späterer Zeit noch gerne wiedergegeben werden, und solche, die ab dem 12. Jh. – eventuell mit Vorläufern im 11. – gänzlich neues Material beibringen, die präziser und detaillierter sind, trotzdem aber von Sagenhaftem durchdrungen bleiben, und schließlich, daß es im Berichtszeitraum keine muslimischen Besucher in Nordeuropa im engeren Sinne gegeben hat, schon gar nicht solche, die vorgegebene Angaben verifiziert hätten.[71] Später wurden überdies einzelne Berichte anderen Lokalitäten zugeordnet, so daß die für den Leser interessanten, d.h. aber auch die kuriosen und merkwürdigen Inhalte im Vordergrund stehengeblieben sind.

So mußte Nordeuropa ein fremdes und sagenumwobenes Gebiet bleiben, und der "mittelalterliche Eiserne Vorhang" zwischen dem Islam und Europa – wie B. LEWIS das fehlende gegenseitige Wissen umeinander und den minimalen Kulturaustausch untereinander genannt hat[72] – konnte nicht fallen. Denn auch europäische Orientreisende haben einem mangelnden Austausch von Informationen und einer gegenseitigen Unkenntnis nicht abhelfen können. Schon gar nicht in der Zeit der Kreuzzüge. Zwar sind auch unter den nordischen Kreuzfahrern einige sehr berühmt geworden, besonders König Sigurd I. von Norwegen (reg. 1103-1130, bis 1123 in der norwegischen Süd-Region), der seine dreijährige Kreuzfahrt ab 1107 mit einer Armada von Schiffen unternommen[73] und sich dadurch den Beinamen Jorsalfarer ("Jerusalemfahrer") dauerhaft erworben hat. Zur Vermehrung des gegenseitigen Wissens voneinander und zum besseren Verständnis füreinander haben aber auch sie alle nichts beigetragen.

---

[70] Al-Bīrūnī: *Kitāb al-Ğamāhir fi maʿrifat al-ǧawāhir*. Ed. F. KRENKOW. Ḥaidarābād 1355/1936-37, S. 211, lt. al-Kindī. Vgl. ZEKI VALIDI: *op. cit.* (Anm. 2), S. 43. Zum Bernstein bei orientalischen Autoren vgl. K. G. JACOB: *Neue Beiträge zum Studium des kaspisch-baltischen Handels im Mittelalter. I.* In: ZDMG 43 (1889), S. 353-387.

[71] Erst unter den Osmanen, ab dem späten 15. Jh., finden sich zunehmend persönliche Berichte von Muslimen über Teile Europas; Kauffahrten und Gesandtschaften aus dem Osmanischen Reich, dem Iran und Marokko nehmen erst ab dem 16. Jh. zu; vgl. LEWIS: *op. cit.* (Anm. 24), S. 97 u. 110 f.

[72] *Ibid.*, S. 89.

[73] Vgl. etwa ST. RUNCIMAN: *A History of the Crusades*. 3 Bde. Harmondsworth–Victoria 1951-1954, Bd. 2, S. 92. König Erik I. Ejegod von Dänemark (reg. 1095-1103) ist bereits auf der Hinreise auf Zypern verstorben, vgl. etwa J. DANSTRUP og H. KOCH (Hrsg.): *Danmarks historie*. Bd. 3. København 1963, S. 99.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000304

Miskawaih – ein Kronzeuge bujidischer Fremdherrschaft?

Von GERHARD HOFFMANN, Leipzig/Kiel

Der Einzug der Bujiden in Bagdad brachte Mitte des 10. Jh.s in die jahrhundertelange arabische Näherung an "Fremdes" neue Momente, die bis heute auf unterschiedliche Resonanz stoßen.

So kennzeichnet unter national-arabischen Aspekten ʿA. ʿA. AD-DŪRĪ, Nestor neuerer arabischer Sozialgeschichte, die "bujidische Überwältigung" (*at-taġallub al-buwaihī*),[1] die "fremde Machtergreifung" (*at-tasalluṭ al-aǧnabī*) als den Beginn der "Zeiten fremder Herrschaft in den arabischen Ländern" (*ʿuhūd as-saiṭara al-aǧnabīya fi l-bilād al-ʿarabīya*).[2] I. ʿA. ṬARAḤĀN sah im Despotismus von "Neumuslimen/ Klienten, die keine Araber waren" (*mawālī min ġair al-ʿarab*)[3] eine deutliche Zäsur mit weitreichenden historischen Folgen. Die schiitischen Neigungen der Bujiden hätten Bürgerkrieg geschürt und – so S. ZAKKĀR – die "nationale Einheit der Gemeinschaft/Nation" (*al-wiḥda al-waṭanīya li-l-umma*)[4] zerstört. T. ʿA. AD-DŪRĪ betont Kontinuität, weil die vorhergehenden Auseinandersetzungen um die Position des Ober-Emirs (*amīr al-umarāʾ*) die Machtergreifung des Militärs (*tasalluṭ ʿaskarī*) befestigt und damit der bujidischen Besetzung (*iḥtilāl buwaihī*)[5] den Weg frei gemacht hätten. Gleichzeitig konnten "Fremde" (*aǧānib*), wie Ṣ. ʿABD AL-ḤAMĪD konstatiert, von den Bestrebungen regionaler Herrscher nach Eigenständigkeit profitieren.[6] M. A. SHABAN meint hingegen, daß die dailamitisch-iranische Bewegung keine nationalistischen Züge tragen konnte, weil die Bujidenfürsten die arabische Kultur adaptierten,[7] und H. BEN ABDALLAH sieht die Bujiden geradlinig den historischen Realitäten jener Epoche angepaßt,[8] ihre Herkunft spielte demnach keine besondere Rolle.

---

[1] ʿA. ʿA. AD- DŪRĪ: *Taʾrīḫ al-ʿIrāq al-iqtiṣādī fi l-qarn ar-rābiʿ al-hiǧri.* 2.Aufl. Beirut 1974, S. 39.

[2] ʿA. ʿA. AD- DŪRĪ: *Muqaddima fi t-taʾrīḫ al-iqtiṣādī al-ʿarabī.* Beirut 1969, S. 87 f.; dt.: A. DURI: *Arabische Wirtschaftsgeschichte. Aus dem Arabischen übersetzt von* JÜRGEN JACOBI. Zürich-München 1979, S. 107 f.

[3] I. ʿA. ṬARAḤĀN: *an-Nuẓum al-iqṭāʿīya fi š-šarq al-ausaṭ fi l-ʿuṣur al-wusṭā.* Kairo 1968, S.10.

[4] S. ZAKKĀR: *Taʾrīḫ al-ʿarab wa-l-Islām munḏu mā qabla l-mabʿaṯ wa ḥattā suqūṭ Baġdād.* Beirut 1975, S. 324.

[5] T. ʿA. AL- DŪRĪ: *ʿAṣr imārat al-umarāʾ fi l-ʿIrāq 342-334 h./936-946 m. Dirāsa siyāsīya iqtiṣādīya iǧtimāʿīya.* Bagdad 1975, S. 379, 386.

[6] Ṣ. ʿABD AL-ḤAMĪD: *Maʿārik al-ʿarab al-ḥāsima.* Beirut 1967, S. 16 f.

[7] M. A. SHABAN: *Islamic History. A New Interpretation.* Bd. 2: *A.D. 750-1055 (A.H. 132-448).* Cambridge u.a. 1976, S. 159.

[8] H. BEN ABDALLAH: *De l'iqta' étatique à l'iqta' militaire. Transition économique et changements sociaux à Baghdad, 247-447 de l'Hégire / 861-1055 ap.J.* Uppsala 1986, S. 49.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000305

Auch in der internationalen Diskussion werden unterschiedliche Gewichtungen deutlich. So stellte E. ASHTOR fest, Mitte des 10. Jh.s wären Araber und Zivilisten von der Spitze der sozialen Hierarchie verdrängt und die neue soziale Ordnung eines feudalen Regimes sei während der Bujidenzeit durch die Türken im Nahen Osten oktroyiert worden.[9] W. MADELUNG folgert, daß der bujidische Anspruch auf die Herrschaft – *daula* – der Dailamiten eine Herausforderung für das Abbasidenkalifat und für die Vorherrschaft der Araber bedeutet habe.[10] C. CAHEN sah in der Übertragung von Ehrentiteln an die Bujiden durch die Kalifen im Jahre 945 sowohl den Beginn einer neuen Ära unter einer der "nationalen" muslimischen Dynastien als auch die Fortsetzung traditioneller Militärherrschaft des 10. Jh.s.[11] Nach H. BUSSE läßt sich im Irak die Geschichte der Bujiden als Kampf zwischen Arabertum und Persertum verstehen.[12] T. NAGEL warnt davor, die iranischen Neigungen der Bujiden zu überschätzen, die in erster Linie Militärführer waren und sich im unruhigen Irak zu behaupten hatten.[13] C. E. BOSWORTH verweist darauf, daß die Zivilverwaltung unter den bujidischen Emiren weitgehend von ihren persischen und arabischen Sekretären und Beamten abhing.[14]

Wie unterschiedlich auch die Akzente gesetzt werden, all diesen Überlegungen ist gemeinsam, daß sie sich in hohem Maße auf Miskawaih und sein historisches Hauptwerk[15] stützen.

Der aus dem iranischen Rayy stammende Miskawaih (etwa 932 bis 1030) findet Anerkennung als herausragender Vertreter jenes neuen Typs von Gelehrten, die aus den Reihen der *kuttāb* stammten und praktische Tätigkeit mit wissenschaftlicher Arbeit verbanden.[16] Als Sekretär und Bibliothekar bei bekannten Bujidenwesiren wie al-Muhallabī (950-963), Abū l-Faḍl Ibn al-ʿAmīd (951-970) und dessen Sohn Abū l-Fatḥ Ibn al-ʿAmīd (970-976) in Rayy, später Vertrauter und schließlich Wesir des berühmtesten Bujiden ʿAḍud ad-Daula (in Fars 949-983, im Irak 978-983) im Irak war

---

[9] E. ASHTOR: *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages.* Berkeley u.a. 1976, S. 168, 180 f.

[10] W. MADELUNG: *The Assumption ot the Title Shāhānshāh by the Būyids and the "Reign of the Daylam (Dawlat al-Daylam)".* In: JNES 28 (1969), S. 96 f.

[11] C. CAHEN: *Buwayhids.* In: EI², Bd. 1, S.1350; DERS.: *Tribes, Cities, and Social Organisation.* In: *The Cambridge History of Iran,* Bd. IV, S. 307.

[12] H. BUSSE: *Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945-1055).* Beirut 1969, S. VIII.

[13] T. NAGEL: *Buyids.* In: *Encyclopaedia Iranica,* Bd. IV, S. 584.

[14] C. E. BOSWORTH: *Military Organisation under the Buyids of Persia and Iraq.* In: C. E. BOSWORTH: *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia.* London 1977, III, S. 144.

[15] Abū ʿAlī Aḥmad b. Muḥammad Miskawaih: *Kitab Taǧārib al-umam.* In: *The Eclipse of the ʿAbbasid Caliphate. Original Chronicles of the Fourth Islamic Century. Edited, Translated and Elucidated* by H. F. AMEDROZ and D. S. MARGOLIOUTH, Bde. I-II (arab.), IV-V (engl.). Oxford 1921*.
*im folgenden: MISK

[16] Vgl. M. ARKOUN: *Miskawayh.* In: EI², Bd. 7, S. 143 f.(mit bibliographischen Angaben); F. ROSENTHAL: *A History of Muslim Historiography.* Leiden 1952, S. 141 f.; H. KENNEDY: *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century.* London-New York 1986, S. 369; B. RADTKE: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam.* Beirut 1992, S. 156.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000306

Miskawaih in den Kreisen der arabisch-persischen Aristokratie ebenso zu Hause wie unter bekannten muslimischen Intellektuellen seiner Zeit.

Aufmerksamer Beobachter der Entwicklung des 10. Jh.s, verbindet er in seinen Gedanken zur profanen "Geschichte als Lehrmeisterin der Fürsten und Völker"[17], die unter den muslimischen Historikern – nach dem Urteil G. E. v. GRUNEBAUMs – mit der "sachgerechten Analyse der Fernwirkungen politischer Handlungen so gut wie allein" dastehen,[18] Anforderungen an eine gute Regierung mit bemerkenswerten wirtschafts-, sozial- und verwaltungsgeschichtlichen Aussagen.

Hier soll interessieren, wie Miskawaih "fremde" Tendenzen unter den Bujiden reflektiert hat.

Was die Dominanz der schiitischen Bujidenemire über die Abbasidenkalifen betrifft, die vielen sunnitisch geprägten Autoren suspekt erschien, bleibt unser Autor zurückhaltend. Nicht bei ihm, sondern erst beim späteren Ibn al-Aṯīr finden sich Hinweise, daß der erste Bujide im Irak, Muʿizz ad-Daula, die Ernennung eines Aliden zum Kalifen erwogen habe und nur von einem klugen Berater davon abzuhalten gewesen sei.[19] Miskawaihs Bemerkungen zu unterschiedlichen Konstellationen von "Bürgerkriegen" (*fitan*) in Bagdad zeigen deutlich eine immer brüchige Balance zwischen schiitischen Dailamiten und sunnitischen Türken im Militär, wobei unser Autor durchaus Hoffnungen der Schiiten in der Bevölkerung auf die Dailamiten wie solche der Sunniten auf die Türken konstatiert.[20]

Dem arabisch-islamischen Orient neu und fremd war ganz sicher die erstmalige Übernahme des altiranischen/sasanidischen Titels *šāhānšāh* durch Bujidenemire in Iran, vielleicht schon durch ʿAlī b. Būya, ʿImād ad-Daula (934-949), auf jeden Fall seitens des berühmten ʿAḍud ad-Daula. W. MADELUNG bemerkt, daß es sich bei der Annahme des *šāhānšāh*-Titels lange Zeit um ein auf *Iran* begrenztes Phänomen handelte, das durch innerbujidischen Streit um die führende Position in der Familie ebenso genährt wurde wie vom Drang dieser aus einfachsten Verhältnissen emporgekommenen Emir-Familie, sich ihrer dailamitischen und gilitischen Söldner-Gefolgschaft zu versichern und sich damit gegenüber dem alten dailamitischen Adel zu behaupten.[21] Bemerkenswert in unserem Zusammenhang ist, daß die *šāhānšāh*-Titulatur bei den frühen Bujiden im Irak, auch in ihren Beziehungen zu den Kalifen, kaum eine Rolle

---

[17] BUSSE: *op. cit.* (Anm. 12), S. 1.

[18] G. E. v. GRUNEBAUM: *Der Islam im Mittelalter*. Zürich-Stuttgart 1963, S. 361; vgl. auch S. 549 f., Anm. 46.

[19] Ibn al Aṯīr: *al-Kāmil fī t-taʾrīḫ*. Ed. C. J. TORNBERG, Leiden 1851 ff., Bd. VIII, S. 339, 453; vgl. M. M. ḤAMMĀDA: *al-Waṯāʾiq as-siyāsīya wa-l-idārīya al-ʿāʾida li-l-ʿuṣūr al-ʿabbāsīya al-mutatābiʿa 247-656 h./ 861-1258 m.* Beirut 1982, S. 359; A. M. ḤASSANAIN: *Īrān wa-l-ʿIrāq fī l-ʿaṣr as-salǧūqī*. Beirut 1982, S. 18, verweist nach Gerüchten bei Ibn al-Aṯīr sogar auf den Gedanken einer Amtsübertragung an die Fatimiden; ähnlich auch ZAKKĀR: *op. cit.* (Anm. 4), S. 319.

[20] MISK II, S.91 f., 308; V, S. 94 f.; vgl. BUSSE: *op .cit.* (Anm. 12), S. 405 ff.; NAGEL: *op. cit.* (Anm. 13), S. 579 ff.; MISK II, S. 222-228; V, S. 234-242, nennt als Grund für das Zögern der Bujiden, sich am *ǧihād* gegen Byzanz zu beteiligen, die Unterstützung des *ǧihād* durch Sunniten aus Chorasan.

[21] MADELUNG: *op. cit.* (Anm. 10), S. 85 ff., 92, 106 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000307

spielte. Miskawaih hat diese Frage selbst in bezug auf den von ihm hochgeschätzten ʿAḍud ad-Daula völlig und möglicherweise ganz bewußt ausgeklammert.[22]

Erstmalig gelangte mit den Bujiden eine Erbherrschaft (*ḥukm wirāṯī*)[23] von Emiren in das Zentrum des Kalifates. Miskawaih verfolgt die Führungskämpfe innerhalb der Dynastie, mit deutlicher Parteinahme für ʿAḍud ad-Daula in dessen Auseinandersetzung mit ʿIzz ad-Daula Baḫtiyār (967-978).[24] Familienfehden als Konsequenz dieser Erbherrschaft trugen sicher zur Schwächung der bujidischen Konföderation bei, solche Machtkämpfe hatten jedoch im islamischen Vorderen Orient lange Traditionen und besitzen – wie A. ʿADWĀN bestätigt[25] – durchaus Parallelen bei den arabischen Zeitgenossen der Bujiden, den Hamdaniden in Nordmesopotamien und Syrien.

Mit der bujidischen Militärherrschaft und ihren negativen wirtschaftlichen Folgen, zumindest im Irak, bleibt die Frage, ob seit Mitte des 10. Jh.s eine weitere Zurückdrängung der Zivilverwaltung zugunsten des Militärs und die Intensivierung der Auseinandersetzungen zwischen Dailamiten und Türken im Militär neue Entwicklungen unter "fremdem" Einfluß geprägt haben. Miskawaih läßt zwar keinen Zweifel daran, daß die Beschränkung der kalifalen Zivilverwaltung, vor allem hinsichtlich der Finanz- und Steueradministration gegenüber dem Militär, seinem Ideal einer gerechten, auf Ausgleich bedachten Regierung diametral entgegenstand. Andererseits berichtet er aber, daß die ihm vertrauten bujidischen Wesire, d.h. Beamte arabischer und persischer Herkunft, zuweilen lobenswerte Maßnahmen durchsetzen konnten und die sicher sporadische Zusammenführung von Zivil- und Militärverwaltung in ihren Händen sich durchaus positiv auf die wirtschaftliche Stabilisierung und die Lebenslage der Untertanen auswirkte.[26] Die erheblichen dailamitisch-türkischen Spannungen im Militär besaßen bekanntlich eine lange Vorgeschichte. Dailamitische Fußkrieger hatten als Söldner bereits vor den Bujiden in Mesopotamien eine große Rolle gespielt; einer ihrer Führer, Kūrtakīn, wurde im Jahr 941 für einige Monate sogar *amīr al-umarāʾ*.[27] Verschiedene militärische Bündnisse vor der bujidischen Eroberung gingen mit erheblichen Differenzen zwischen den Dailamiten-Fußkriegern und den im Irak zu deren Ergänzung dringend benötigten türkischen Reitern einher.[28]

Kernpunkt sozialhistorischer Neuerungen der Bujidenära war zweifellos die Durchsetzung einer neuen Form des *iqṭāʿ* . Arabische Historiker der Gegenwart bezeichnen

---

[22] Vgl. *ibid.*, S. 90, 99; CAHEN: *op. cit.* (*Buwayhids*, Anm.11), S. 1352.

[23] AD-DŪRĪ: *op. cit.* (*Muqaddima...* (Anm. 2), S. 87.

[24] MISK II, S. 231, 350 f.; V, S. 244 f., 380 ff.

[25] A. ʿADWĀN: *ad-Daula al-ḥamdānīya*. Tripolis 1981, S. 198.

[26] MISK II, S. 127-129, 279, 281 f.; V, S.130-133, 298, 300 ff.

[27] ZAKKĀR: *op. cit.* (Anm. 4), S. 293, sieht die Dailamiten schon vor der Bujidenzeit als herrschende Kräfte im Irak.

[28] Vgl. BOSWORTH: *op .cit.* (Anm. 14), S. 154 ff.; ZAKKĀR: *op .cit.* (Anm. 4), S. 324, bezeichnet dagegen die Nutzung des türkischen Elements im Militär als großen Fehler.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000308

diese Form des *iqṭāʿ* als *iqṭāʿ ǧaišī* oder *iqṭāʿ ʿaskarī*.[29]

In relevanten Passagen der *Taǧārib al-umam* verwendet Miskawaih den Terminus *iqṭāʿ* ohne weiteren Zusatz. Darüber hinaus wird deutlich, daß die neuen Ansätze militärischer Versorgung in einigen wirtschaftlich desolaten Landstrichen von Mesopotamien/Ḫūzistān verwirklicht wurden, nicht aber in solchen iranischen Provinzen wie dem ökonomisch offenbar wesentlich stabileren Fārs mit seiner Hauptstadt Šīrāz.[30] Nach Miskawaih traf Muʿizz ad-Daula vor der entscheidenden Schlacht mit den Hamdaniden im Frühjahr 946 auf eine Revolte seiner Dailamiten. Er mußte ihnen die Auszahlung ihrer Bezüge (*amwāluhum*) zu den festgelegten Zeiten versprechen, vergab aber – offenbar aus der Notlage geboren – gleichzeitig an seine Offiziere, sein Gefolge (*ḫawāṣṣ*) und an seine türkischen Söldner als Soldersatz/Gehaltszuweisung erstmalig *iqṭāʿāt*. Dabei handelte es sich um Boden aus den Domänen des Kalifen und verborgener Personen wie des letzten vorbujidischen *amīr al-umarāʾ*, Ibn Šīrzād, sowie um die Rechte der Staatskasse auf Güter von Untertanen, d.h. auf Grundsteuer (*ḫarāǧ*). Die dafür zur Verfügung gestellten Teile des Sawad umfaßten allerdings nicht einmal die Gegenden um Basra, Wasit und die Marschen, *baṭāʾiḥ*.[31]

Diesem Bericht fügt Miskawaih plastische Eindrücke von den negativen Wirkungen solcher an das Militär gewährter *iqṭāʿāt* hinzu. Niedrige Ertragswerte (*ʿibar*) wurden den Berechnungen zugrunde gelegt; die *iqṭāʿ*-Inhaber (*muqṭaʿūn*) bestachen Wesire und Vermittler; *muqṭaʿūn* erhielten für unprofitable *iqṭāʿāt* neue. Kultivierung und landwirtschaftliche Nutzfläche gingen zurück, nicht zuletzt wegen des zunehmenden Verfalls von Kanälen und Schleusen, obwohl die *iqṭāʿ*-Inhaber zu deren Instandhaltung verpflichtet waren.[32] Staatliche Steuerbeamte (*ʿummāl*) verloren zunehmend die Kontrolle, die Möglichkeiten ziviler Steuerpacht (*ḍamān*) wurden erheblich reduziert, Verwaltungsdiwane geschlossen. *Iqṭāʿ*-Inhaber ließen das Land von Gardisten (*ġilmān*) und Beauftragten (*wukalāʾ*) verwalten. Diese wirtschafteten jedoch zumeist in ihre Taschen, ihr Vermögen wurde deshalb von ihren Herren des öfteren konfisziert. Die *iqṭāʿ*-Inhaber leisteten nur selten Abgaben an den Staat. Kleine Landeigentümer (*tunnāʾ*) waren bei der um sich greifenden Unsicherheit entweder gezwungen, ihren Grund und Boden zu verlassen oder ihn an einen *muqṭaʿ* zu übergeben, ein Vorgang, der von ihrer Seite als "Zufluchtnahme" (*talǧīʾa, iltiǧāʾ*), von seiten des *muqṭaʿ* als "Schutz" (*ḥimāya*) angesehen wurde.[33] Die dienstgebundenen, nichtvererbbaren *iqṭāʿāt*

---

[29] AD-DŪRĪ: *op. cit.* (*Muqaddima...* Anm. 2), S. 87; S. TAQĪ AD-DĪN: *al-Malāmiḥ al-ḥuqūqīya li-niẓām al-iqṭāʿ aš-šarqī fī d-daula al-islāmīya fī l-ʿaṣr al-wasīṭ.* In: aṭ-Ṭarīq H. 4, 1979, S. 160; ZAKKĀR: *op. cit.* (Anm. 4), S. 323.

[30] MISK II, S. 96; V, S.100; vgl. B. SPULER: *Iran in frühislamischer Zeit.* Wiesbaden 1952, S. 447 ff.

[31] MISK II, S. 96, V, S. 99 f.; vgl. T. SATO: *The Iqṭāʿ System of Iraq under the Buwayhids.* In: Orient (Tokyo) 18 (1982), S. 85 f.; BOSWORTH: *op. cit.* (Anm. 14), S. 155; andere Autoren behaupten die Gewährung von *iqṭāʿāt* an Dailamiten; vgl. BEN ABDALLAH: *op. cit.* (Anm. 8), S. 49; SHABAN: *op. cit.* (Anm. 7), S. 164 f.

[32] MISK II, S. 97; V, S. 101 f.

[33] MISK II, S. 97 f.; V, S. 102; SATO: *op. cit.* (Anm. 31), S. 91 ff., nimmt jedoch traditionelle Erfahrungen der *ġilmān-kuttāb* an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000309

fungierten de facto als ein an der Quelle empfangener Sold und fielen zunächst vor allem in die Hände *türkischer* Offiziere und Söldner. Dailamitische Söldner blieben zumindest bis in das letzte Viertel des 10. Jh.s mehr oder weniger erfolgreich um Barzahlung des Soldes bemüht.[34] Allerdings dürften auch einige dailamitische Offiziere bereits zu einem frühen Zeitpunkt *iqṭāʿāt* erhalten haben. Stärker war jedenfalls die von Miskawaih festgehaltene Tendenz, angesehenen Dailamiten (*wuǧuh min ḫawāṣṣ ad-Dailam*) Distrikte zur Verwaltung zu übertragen, wo sie freies, privates Bodeneigentum als *ṭuʿma*, nicht aber *iqṭāʿāt* erhielten.[35]

Daß diese Anfänge der *iqṭāʿāt*-Gewährung an das Militär den Notwendigkeiten der oftmals leeren Staatskasse entsprangen, bestätigen auch ʿA. ʿA. AD-DŪRĪ und S. TAQĪ AD-DĪN. Gleichzeitig berufen sie sich jedoch auf die Fortwirkung einer rückständigen dailamitischen Tradition. Im Sinne alter dailamitischer Stammesauffassung (*naẓra qabalīya*) – so ʿA. ʿA. AD-DŪRĪ – habe diese Tradition auf die Verteilung des Bodens unter den Eroberern als bewegliche Beute (*ġanīma*) abgezielt und islamische Auffassungen vernachlässigt.[36]

Der Nachweis dafür dürfte bei der Quellenlage[37] schwerfallen. Dem stehen wohl auch die Berichte Miskawaihs über die Barzahlung des Soldes für Dailamiten und die deutliche Bevorzugung türkischen Militärs bei der Vergabe von *iqṭāʿāt* sowie über die Fortexistenz einer Reihe von vorbujidischen Finanzmechanismen entgegen. Dazu gehörte, daß *iqṭāʿāt* weiterhin an Herrscher und Mächtige, an Zivilbeamte und selbst an Rebellenführer gewährt, Ämter an Zahlungskräftige verkauft, Steuern ganzer Distrikte verpachtet sowie bei zivilen Würdenträgern, selbst beim Kalifen Konfiskationen vorgenommen wurden.[38] Daneben kam es zu ersten Ansätzen einer Verschmelzung der Aufgaben von Offizieren, Steuerpächtern und Gouverneuren, welche die späteren militärisch-administrativen *iqṭāʿāt* der Seldschukenära vorwegnahmen.[39]

Zur gleichen Zeit führte die schwierige wirtschaftliche Lage, begleitet von einer Ineffizienz der Finanzverwaltung in Mesopotamien/Ḫūzistān, dazu, daß Söldner ihre Bezüge an den landwirtschaftlichen Steuerquellen selbst eintrieben. Miskawaih hält fest, daß Muʿizz ad-Daula nach Niederwerfung eines Aufstandes des Dailamitenführers Rūzbihān 345 A.H. (956/57) die Türken gegen die Dailamiten ermutigt hat und so die

---

[34] SATO: *op. cit.* (Anm. 31), S. 87, mit Beispielen für die Zeit nach Miskawaih aus Ibn al-Aṯīr und Ibn al-Ǧauzī.

[35] MISK II, S. 98; V, S. 102 f.; SATO: *op. cit.* (Anm. 31), S. 94.

[36] AD-DŪRĪ: *op. cit.* (*Ta'rih* ... Anm. 1), S. 42; vgl. TAQĪ AD-DĪN: *op. cit.* (Anm. 29), S. 160.

[37] Vgl. die Bemerkungen zu den Quellen über die sozialen Verhältnisse bei den Dailamiten von V. MINORSKY: *Daylam*. In: EI², Bd. 2, S. 191 ff.

[38] MISK II, S. 98 f., 188 f., 241 f., 285 ff.,308; V, S. 103 f., 205, 256, 304 ff., 330; vgl. BOSWORTH: *op. cit.* (Anm. 14), S. 161;. AD-DŪRĪ: *op. cit.* (*Ta'rih*... Anm. 1), S. 261-274, listet die *muṣādarāt* nach Miskawaih auf und sieht sie interessanterweise als eine Art Einkommenssteuer, *šibh ḍarība daḫl*, an.

[39] MISK II, S. 173 f., 293 f.; V, S. 186 ff., 313 ff.; vgl. C. CAHEN: *L'évolution de l'iqta du IXe au XIIIe siècle: contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales*. In: Annales 8 (1953), S. 39 ff.; A. K. S. LAMBTON: *Reflections on the Iqṭāʿ*. In: G. MAKDISI (Hrsg.): *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*. Leiden 1965; S.358 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000310

Türken Geld (*amwāl*) fordern, Distrikte (*aʿmāl*) okkupieren und die Steuerbeamten (*ʿummāl*) belästigen ließ. Des weiteren entsandte er türkische Söldner zur Soldeintreibung (in Geld oder Naturalien, *tasbīb*) nach Wasit, Basra und Ahwaz. Gruppe um Gruppe (*ṭabaqa*) zog aus, um die Löhnung für sich und die bei Muʿizz ad-Daula zurückgebliebenen Gefährten einzutreiben, einem *ġulām* wurden täglich 10 Dirhem, einem *naqīb* 20 Dirhem als Besoldung (*rātib*) bewilligt. Zweifellos nur als eine zeitweilige Maßnahme gedacht, öffnete dieses Verfahren, so Miskawaih, das Tor des Unheils (*bāb min al-fasād*).[40] Die türkischen Söldner nahmen bewußt eine Verzögerung der Abgaben in Kauf, damit sie länger an dem neuen Ort bleiben konnten, und nutzten ihren Sold zum Handel. Die Steuerbeamten ihrerseits waren froh, nicht den Gesamtbetrag auf einmal zahlen zu müssen, so daß Söldner nicht selten zwei bis drei Jahre in der jeweiligen Gegend geblieben sein sollen, währenddessen sie bei Handelsaktionen die Wege zoll- und steuerfrei nutzen konnten.[41] Gleichzeitig erwarben einige Söldner Grundbesitz, indem sie den "Schutz" (*ḥimāya*) kleiner Bodeneigentümer übernahmen. Sie dehnten solchen "Schutz" auch auf Kaufleute und andere Hilfesuchende aus und diskreditierten damit die Steuerbeamten immer stärker. Ergebnis dessen war schließlich, daß die Söldner dazu übergingen, die Untertanen zu unterjochen (*istaʿbadū an-nās*).[42]

Hier erscheint die persönliche Soldeintreibung, *tasbīb*, als ein indirekter Weg zum *iqṭāʿ*. Dieser Weg sollte aber wohl nicht mit der direkten Verleihung von *iqṭāʿāt* gleichgesetzt werden, denn türkische Söldner erreichten erst durch ihre militärische Präsenz solche Positionen, daß es ihnen über "Schutz"-Praktiken gelang, allmählich *iqṭāʿāt* zu usurpieren.

Gleichzeitig blieben Bujidenemire aber um die Zurückführung von *iqṭāʿāt* in Staatseigentum bemüht. Miskawaih registriert für 356 A.H. (966/67) in der Regierungszeit des ʿIzz ad-Daula Baḫtiyār, daß dieser seine Hände sowohl nach den *iqṭāʿāt* seines türkischen Oberkommandeurs Sebüktigin als auch seiner Dailamitenchefs ausstreckte.[43] Nicht zuletzt deshalb machten Türken und Dailamiten nach langen Kämpfen untereinander zeitweilig gemeinsame Sache, die Dailamiten erreichten schließlich ein Drittel einmaliger Zusatzlöhnung (*rizqa*), Militärführer bestanden auf Zusatzzahlungen und Beförderungen. Die *iqṭāʿ*-Inhaber konnten schließlich ihre Bodenstücke behalten oder tauschen. Der neue Wesir Abū l-Faḍl ʿAbbās versprach, mit allen Mitteln Forderungen des Militärs zu befriedigen, und nahm seine Zuflucht zur Konfiskation bei Höflingen sowie zur Erhöhung der regulären Bodensteuer. Einfache Dailamiten erhielten Barzahlung, Türken trieben wieder ihren Sold in den ihnen zugewiesenen Landstrichen ein, türkische und dailamitische Militärführer erstrebten

---

[40] MISK II, S. 174; V, S. 187 f.; zum *tasbīb* bei al-Ḫwārizmī vgl. SATO: *op. cit.* (Anm. 31), S. 94.

[41] MISK II, S. 174; V, S. 188; vgl. BUSSE: *op. cit.* (Anm.12), S. 340; SATO: *op. cit.* (Anm. 31), S. 95, hält allerdings die Beteiligung von Türken am Handel für eine Fehlinterpretation der Aussagen Miskawaihs.

[42] MISK II, S.174; V, S. 188.

[43] MISK II, S. 234 f.; V, S. 249 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000311

austauschbare *iqṭāʿāt*.[44]

Hinweise auf *iqṭāʿ*-Gewährung an dailamitische Söldner finden sich erst für das Ende des 10. Jh.s, d.h. in der Zeit nach ʿAḍud ad-Daula und dem Ende der Chronik Miskawaihs. Die Steuerpacht *(ḍamān)* ging weiter zurück und fiel an Gouverneure *(wulāt,)*, *iqṭāʿ*-Inhaber erreichten Gouverneursämter.[45]

In der Frage, ob die sozialhistorische Entwicklung im 10. Jh. mehr von Kontinuität oder von einschneidenden, "fremdbedingten" Zäsuren mit den Bujiden geprägt war, neigt Miskawaih mehr der Kontinuität zu. Das über lange Zeiträume gewachsene vielfältige Beziehungsgeflecht zwischen Eigentums-, Besitz- und Nutzungsrechten an Grund und Boden sowie der Bodensteuer erfuhr nach seiner Darstellung allerdings wichtige Weiterungen, vor allem hinsichtlich der *iqṭāʿāt*.

Pragmatische, zeitbedingte Notwendigkeiten bei der Befriedigung von Ansprüchen des Militärs dürften in erster Linie dieses Beziehungsgeflecht ergänzt haben, ohne daß es "fremder" Einflüsse oder der Aufpflanzung eines "feudalen Regimes" von außen bedurft hätte.

---

[44] MISK II, S. 236 f.; V, S. 250 ff.

[45] Abū Šuǧāʿ Muḥammad b. al-Ḥusain ar-Rūḏrāwarī: *Ḏail kitāb taǧārib al-umam*; Hilāl aṣ-Ṣābī: *Taʾrīḫ*. In: *The Eclipse of the ʿAbbasid Caliphate. Original Chronicles of the Fourth Islamic Century. Edited, Translated and Elucidated* by H. F. AMEDROZ and D. S. MARGOLIOUTH. Oxford 1921, Bd. III (arab.), S. 137, 283 f., 294 f., 364; Bd. VI (engl.), S. 141, 301 ff., 313 ff., 392; vgl. SATO: *op. cit.* (Anm. 31), S. 87, 96 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000312

Trade Relations between Syria and Northern Arabia under the Umayyads *

By NICOLA A. ZIADEH, Beirut

1.

Late in the fifth and early sixth centuries Indian Ocean trade and trade routes converged on Ceylon (Sri Lanka). Merchandise coming from India, China by sea and Indonesia, which included spices, aromatics, *materia medica* and silks, were routed from the island through the two main western channels: the Arab (Persian) Gulf and the Red Sea.

The routes following the first ended, in the first step, in the markets of the Sassanid empire, which in turn forwarded such consignments to the major cities of the Byzantine empire and lands west.

The Red Sea route, on the other hand, had a number of intermediary stations before the various commodities reached their real markets in the Mediterranean. These were the markets of Southern Arabia, particularly Aden, Mocha and Sana; there was the Ethiopian Kingdom of Axum on the hither side of Bāb al-Mandab. But the Red Sea faced, at that particular time, the presence of pirates, who made sea traffic fairly hazardous. This was due to the failure of the Byzantine administrators of Egypt to keep the sea routes safe for traders.

Commercially the Sassanid authorities were doggedly keen on keeping the silk trade under their own control. Silk, in its various forms – threads, fabrics or clothes –, was the most desired single item in the Byzantine empire and, by then, in many parts of the Christian West. The cloth with its crimson dye had become the insignia of sovereigns and princes and, as well, the princes of the Church.

Byzantine sovereignity over Egypt had, by then, ceased to be effective. Thus it had no say in the Red Sea trade. Anxious to receive silk through channels not under the Sassanids because of the high tariffs demanded on it, Byzantium tried to secure its need through Axum. But this attempt failed. We are not sure whether some sort of unspoken arrangement was concluded between the Sassanids and the rulers of Axum that the former would have a monopoly of silk, leaving for the latter the freedom to deal with

* This paper is based on a number of studies on the trade of Bilād al-Shām prepared by the author on various occasions. Some were published in books (see bibliography, ZIADEH) or in journals. Two studies are in the process of going to the press. The gist of the present paper was presented at the Seminar of Arabian studies, Oxford, 1994.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000313

other kinds of merchandise. Axum could then transport goods to Egypt via a circuitous and dangerous, thus expensive, land route.

Yaman stood to gain from carrying whatever goods came to the area from Ceylon, on Yamani ships or otherwise, and from the frankincense and myrrh which originated in Southern Arabia and a few things which came from Socotra such as tortoise shell and dragon's blood.

The issue that demands consideration now is the role of the Yamani-Syrian trade and its routes. By that time the camel had become a beast of burden, a matter of great importance for the development of commerce in the area, as those new beasts of burden could travel long distances and thus be an important factor in the new system emerging. Trade has existed between the lands of Yaman and the north, but it must have been sporadic and carried along short tracks, because the donkey could not do more.[1]

But, a donkey or camel, some sort of organization was needed. First, caravans had to be protected against marauding tribes; and secondly, rest stations and markets need be provided so that traders could exchange, en route, their goods with local products.

For sometime past Mecca had become the central market for the neighbouring tribes – from the Ḥijāz, from Kinda, from the Red Sea coast and Medina. Annual fairs were held at numerous places (ʿUkāẓ, Majanna, Dhū l-Majāz and others). Probably as a sign of civility in these fairs, literary circles were held there, and poetry was recited, with, apparently, some sort of competition in the air. (The *muʿallaqāt*, if we were to accept the traditional tales, were the product of such sessions.) Another factor gave Mecca its especial position – it had already possessed the principal shrine in the area – the Kaaba.

Quṣayy, the leader of Quraysh, the paramount tribe in the area, took two steps to ensure for his city and its people the role of real protector of the caravans and their routes. On the one hand, he invited the various tribes to bring their gods (*āliha*) into the Kaaba, thus binding them to the principle of collective defence. The tribes continued to have their own local shrines, and the local deities themselves were bound by loyalty to the Quraysh forms of worship. In other words, what had been understood as the *ḥimā* ("sacred land") of Mecca was expanded now to include a larger area in space and for a longer duration.

The second step concerned protection. Duties in this field were capably handled. The fairly strong tribes were assigned especial duties of protection and could thus participate in the commercial privileges granted to Quraysh, although on a smaller scale. The lesser tribes contributed to the expenses of the duties of protection and of the provisioning of water, food and other facilities to both pilgrims and merchants. Against this the merchants of the lesser tribes were allowed to join the caravan. So the vacuum which existed

---

[1] BULLIET 1975, p. 34-35; GROOM 1981, cc. 2, 9, and 10; KISTER 1965a, p. 113-163; KISTER 1965b, p. 272-276; KISTER 1968, p. 143-169; LOPEZ 1945, p. 1-42; SHABAN 1971, p. 2; ZIADEH 1989, p. 84-111; ZIADEH forthcoming.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000314

along the land route between Yaman and Syria and which for sometime had been a bone of contention between Byzantium (through Axum) and the Sassanids and which neither could fill was the prize of Meccan-Quraysh efforts and organization. It must be remembered that Hāshim (the great grandfather of the Prophet and the grandson of Quṣayy) was himself, like many of his own tribe, seriously interested and practically engaged in trade; thus they knew the secrets of the profession.

Hāshim, who seems to have had serious business connections within the larger area, managed, through his personal effort and possible assistance lent to him by his brothers and sons, to conclude agreements and treaties with interested partners to the north. Such agreements were concluded with Byzantine-federated kings of Banū Ghassān and others, with Yamani chiefs and even with Ethiopian magnates.

Locally the most important of these agreements was that of Ahl al-Ḥums, which bound a number of the more influential tribes to Quraysh. Thus the leadership of Mecca was established beyond any doubt.[2]

The advent of Islam and Muhammad's preaching did not effect the Meccan trade much. But his *hijra* to Medina in 622 began to tell on these matters. He waged an economic, mainly commercial war on the Meccans both through his *ghazawāt* and his alliances with various tribes and townships. The immediate effect was not disastrous, but it was disturbing.

More serious in disrupting the caravan routes and trade in the wake of the death of the Prophet (632) were the *ridda*-wars and the venture of conquest. It is true that caravans still moved, but they were in the service of the war (of conquest) effort. Besides, men, in large numbers, were recruited for the expanding wars, so that man-power was not available for the old civilian activities of the fairs and markets.

The civil strife and eventually the war which came in its wake led to a further disruption of life in the central areas of the land of Islam – the Ḥijāz, Syria and Iraq. The arrival of the Umayyads (41-132/661-750) eventually gave the area breathing space and brought great wealth to its people. On the one hand there were two periods under the new regime which allowed rulers and ruled to attend to ordinary affairs of life: the caliphate of Muʿāwiya and his son Yazīd (41-64/661-683) and the days of ʿAbd al-Malik and his successors (65-125/685-743). It was also under these caliphs that the Arab conquests reached their apogee (very small areas were added after that). This gave the merchants unlimited scopes of activities; besides, wealth from booty and treaties and from confiscated hidden treasures poured into the coffers of the caliphs, their commanders and, eventually, to many beneficiaries.

---

[2] ʿABBĀS 1990, p. 163-171; KISTER 1965a, p. 113-163; AR-RASHĪD 1984, p. 223; SHABAN 1971, p. 2-7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000315

2.

During the period under discussion, there were two areas, within the Arab-Islamic empire, namely Syria and the Ḥijāz, and one close neighbour, the Byzantine empire, which were comparatively rich and which had an economic absorptive capacity of exceptional dimensions. Syria, with the official seat of the government in Damascus, had also numerous sub-capitals used by various Umayyad caliphs: al-Jābiya, in the Jawlān area, by Muʿāwiya; Jerusalem by ʿAbd al-Malik; al-Mafjar, north of Jericho, by Hishām, his son, (winter); al-Ṣinnabra by al-Walīd b. Yazīd; al-Ramla by Sulaymān; al-Ruṣāfa by Hishām (summer) and Ḥarrān by the last caliph Muḥammad b. Marwān. This meant the existence of numerous courts where courtiers of all kinds, permanently or temporarily, had to be provided for. Besides, wealthy groups developed in Syria as a result of the flow of money into the area – from booty, from treaty charges and eventually trade and commerce.[3]

Al-Ḥijāz had lost a great deal when the capital was transferred to Kūfa by ʿAlī. But the Umayyad caliphs, generally speaking, followed a policy of appeasement towards Ḥijāzi leaders in order to gain their support, and thus largesses were heaped on many of them. Besides, the pilgrimage, which brought to the people of Mecca and Medina some income, helped in raising the standard of their living. The luxurious life many prominent Ḥijāzis led is a witness to this situation. The palaces which decorated many a town in the Ḥijāz is significant evidence of their wealth.[4]

Here we have two rich areas, ready to enjoy life and ready to pay for its joys. They just needed the goods – Syria and the Ḥijāz. The Byzantine empire, with an ancient, richly endowed capital, Constantinople, and with neighbouring markets ready to receive merchandise carried thence from far and wide was another highly purchasing area ready for payment of price or exchange with its own productions. These thirsty markets could be supplied with their needs by neighbouring areas which produced a variety of food-stuffs and manufactured goods.

Egypt was rich in cereals, rice, vinegar and bananas, in addition to which the country produced first rate linen cloth, hides, woollens, mats and ropes. Syria itself was rich in agricultural products, such as olives, fruits, wheat, honey and wines. Its manufactures included cottons and silks. Besides, Damascus swords, copper utensils and gold ornaments had a long standing fame in many a market both at home and abroad.[5]

Within the realm of the Umayyad empire there were also numerous areas whose

---

[3] Al-Muqaddasī 1906, p. 157, 167; SARFE 1987, p. 155-167; ṬŪQĀN 1979, passim; ZIADEH 1989, p. 166-167; ZIADEH 1990, p. 49, 51, 57-61, 66.

[4] HITTI (et al.) 1986, p. 288-303; JABBŪR 1935, p. 29-116; JABBŪR 1939, p. 38-40, 55-68, 109-136; ṬŪQĀN 1979, p. 132-134.

[5] Al-Muqaddasī 1906, p. 203-204.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000316

manufacturers could supply demands of different kinds. Fārs and Khūzistān in south-western modern Iran had always been a distinguished area for cotton and silk cloth, richly decorated with gold threads; such materials were the heart desire of wealthy ladies, because they added to their beauty and attraction.[6]

The land of the Rūm, i.e. the Byzantines, according to Ibn al-Faqīh could supply markets with excellent cows, oxen, horses and sheep. Besides, it was known for its styrax and corals. Above all there were slaves, especially white slaves, which came from the commercial centres of Europe through the lands of Byzantium. Slaves were one of the most desired luxury goods in the realm.[7]

Besides, there were the aromatics, the spices, the frankincense, precious stones and other merchandise which came from the various coasts of the Indian Ocean; this would include black slaves, which found their way to many a big establishment in the area.[8]

3.

In these circumstances it was only natural that the areas considered above should exchange their products, as well as commodities available from other sources; it would be as well that Syria should act as the pivot between the various areas concerned. Al-Ḥijāz is more likely to have stronger economic, particular trade ties with Syria, both as purveyor of its needs and as a recipient of surplus merchandise. The position of Syria prepared it for this role, and its configuration permitted north-south as well as west-east routes to develop as to serve the interests of caravans and other forms of trade and commerce.

Most of the products of Syria ended in the Ḥijāz, which provided markets for them. Besides, a fairly large number of artisans, particularly builders and artists, found their way to that part of the world to help construct the palaces which rich people built.

Horses, in fairly large numbers, found their way from Asia Minor through Syria to the Peninsula. I beg to suggest that some such animals were eventually shipped, with local horses from Oman, to India, which was a first rate market for such horses.

The main routes which traders followed under the Umayyads did not differ much from those used under later governments. Hence, although our information belongs mainly to a later period, we may accept it as accumulative information expressing practices of old as well as new:

1. Pilgrims' route from northern Syria began at Qinnisrīn and went via Ḥamā – Ḥimṣ – Damascus – Adhriʿāt – ʿAmmān – Tabūk – Madāʾin Ṣāliḥ (al-Ḥijr) – Wādī al-Qurā – Medina and finally Mecca.

---

[6] Ibn Ḥawqal 1939, p. 231, 239, 260-261; al-Iṣṭakhrī 1961, p. 64, 92, 99.

[7] Ibn al-Faqīh 1973, p. 176.

[8] LOMBARD 1971, p. 194-203.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000317

2. Egyptian pilgrims' route began from Fusṭāṭ (later Cairo) and, after passing ʿAqaba, could follow the coast of the Red Sea to the south or could take an easterly direction through Wādī al-Qurā and thus join the Damascus route to the holy cities.
3. Postal route from the north: from Qinnnisrīn southwards through Ḥamā – Ḥimṣ – Damascus – ar-Ramla – Ghazza – al-Faramāʾ to Fusṭāṭ.[9]

Numerous lateral routes connected the Syrian ports with the principal cities in the interior in a manner which has not changed from time immemorial, although means of transport have undergone a great deal of change. These routes may be summed up thus:
1. Suwaydiyya (Seleucia) – Antioch – Aleppo
2. Lādhiqiyya – Ḥamā
3. Ṭarābulus – Ḥimṣ
4. Beirut – Damascus
5. Sidon – Damascus and the Ḥawrān
6. Tyre – Southern Lebanon
7. Acre – Haifa, through Marj ibn ʿĀmir, to Baysān and the Ḥawrān
8. Jaffa – Jerusalem
9. Ghazza – Beersheba and beyond.

The Syrian merchant had always had an access to western markets through his own ports and sometimes with his own ships, but quite often through ships of others. At the time of the Umayyads it was the turn of other peoples' ships to do the job, mainly through Byzantine shipping.

One may add a few observations in connection with these routes:
1. The areas extending from Damascus to the southern parts of Jordan were not as thinly populated then as they have been in recent times. This situation seems to have existed from Roman times down to the Umayyad period, with concentrations of populations from a village up to a small township.
2. Recent archaeological excavations have been revealing numerous such concentrations under the Umayyads (continuation of similar earlier congregations). Example: Umm al-Jimāl, Jarash, Irbid (Arbilla?), Faḥl (Pella), Mādabā Maʿīn and Ḥusbān.
3. Al-Azraq was a point of departure for a route heading south east to Taymāʾ and al-Jawf (Dawmat al-Jandal). This route had been in use probably from the times of the Chaldeans. Its use depended on circumstances prevailing in the region at large.[10]
4. The Umayyad castles in the steppe and semi-desert areas of Jordan and Syria must have had some commercial value in the minds of people who built them.[11]

---

[9] DARĀDIKA 1989, p. 437-439 (detailed study in p. 427-461); Ibn Khuradādhbeh 1889, p. 77-78, 98, 150, 153-155.

[10] ZIADEH 1994, p. 43, n. 30.

[11] ṬŪQĀN 1979, passim; ZIADEH 1994, p. 143-146.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000318

5. The tribes living along the more barren parts of the routes must have been properly appeased as to leave the pilgrim and the trader alone. This could properly be considered as something already in existence in pre-Islamic days when Quraysh mastered the caravan trade. After all, the early caliphs of the Umayyads and their men were descendants of the trade chiefs who had mastered and administered the caravans in those parts of the land.

Thus trade and commerce were actively pursued in the area, and this richly endowed its participants. Along these routes articles of trade moved from one place to another. Corn and olives and olive oil were carried to Arabia. Horses of Anatolia were, as we have just mentioned, sent to the Arabian markets and from there further to India.[12] Slaves came with the Rādhāniyya traders from Europe, but they were also carried to the lands of the caliphate via Byzantium.[13]

Bibliography

ʿAbbās, I.
1990 *Tārīkh Bilād al-Shām.* Vol. 1. ʿAmmān.

Boulnois, L.
1966 *Silk Road.* New York.

Bulliet, R.
1975 *The Camel and the Wheel.* Cambridge, Mass.

Darādika, S.
1989 *Ṭarīq al-ḥajj al-Shāmī fi l-ʿahd al-Umawī.* In: Bakhīt (ed.): *al-Muʾtamar al-duwalī al-rābiʿ li-tārīkh Bilād al-Shām.* ʿAmmān, p. 427-461.

Ibn al-Faqīh
Mukhtaṣar Kitāb al-Buldān. Fr. Translation al-Hamadānī. Damas 1973.

Groom, N.
1981 *Frankincense and Myrrh.* London.

Hadidi, A. (ed.)
1982 Studies in the History and Archaeology of Jordan. Amman.

Hāshim, S. O.
1989 *al-Ṣaqāliba bi-Bilād al-Shām fi zaman al-Umawiyyīn.* In: Bakhīt (ed.): *al-Muʾtamar al-duwalī al-rābiʿ li-tārīkh Bilād al-Shām.* ʿAmmān, p. 218-284.

[12] *Ibid.*, p. 146-164.

[13] Hāshim 1989, p. 218-284.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000319

Ibn Ḥawqal
Kitāb Ṣūrat al-arḍ. Ed. Leiden 1939.

HITTI, P. K. (et al.)
1986 *Tārīkh al-ʿArab.* Beirut.

al-Iṣṭakhrī
al-Masālik wa-l-mamālik. Ed. AL-ʿAINĪ. Cairo 1961.

JABBŪR, J. S.
1935 *ʿUmar ibn Abī Rabīʿa.* Vol. I. Beirut.
1939 *ʿUmar ibn Abī Rabīʿa.* Vol. II. Beirut.

Ibn Khuradādhbeh
al-Masālik wa-l-mamālik. Ed. Leiden 1889.

KISTER, M. J
1965a *Mecca and Tamim.* In: JESHO 8, p. 113-163.
1965b *The Market of the Prophet.* In: JESHO 8, p. 272-276.
1968 *Al-Hira. Some Notes on Its Relations with Arabia.* In: Arabica 15, p. 143-169.

LOMBARD, M.
1971 *L'Islam dans sa première grandeur.* Paris.
1974 *Les metaux dans l'ancien monde du Ve au XIme siècle.* Paris.

LOPEZ, R. S.
1945 *Silk industry in the Byzantine Empire.* In: Speculum 20, p. 1-42.

Al-Muqaddasī
Aḥsan al-taqāsīm fi maʿrifat al-aqālīm. Ed. Leiden 1906.

AR-RASHĪD, N. BIN S.
1984 *al-Jazīra al-ʿArabiyya qabla l-Islām.* Al-Riyāḍ (Dirāsāt tārīkh al-Jazīra al-ʿArabiyya. No. 2).

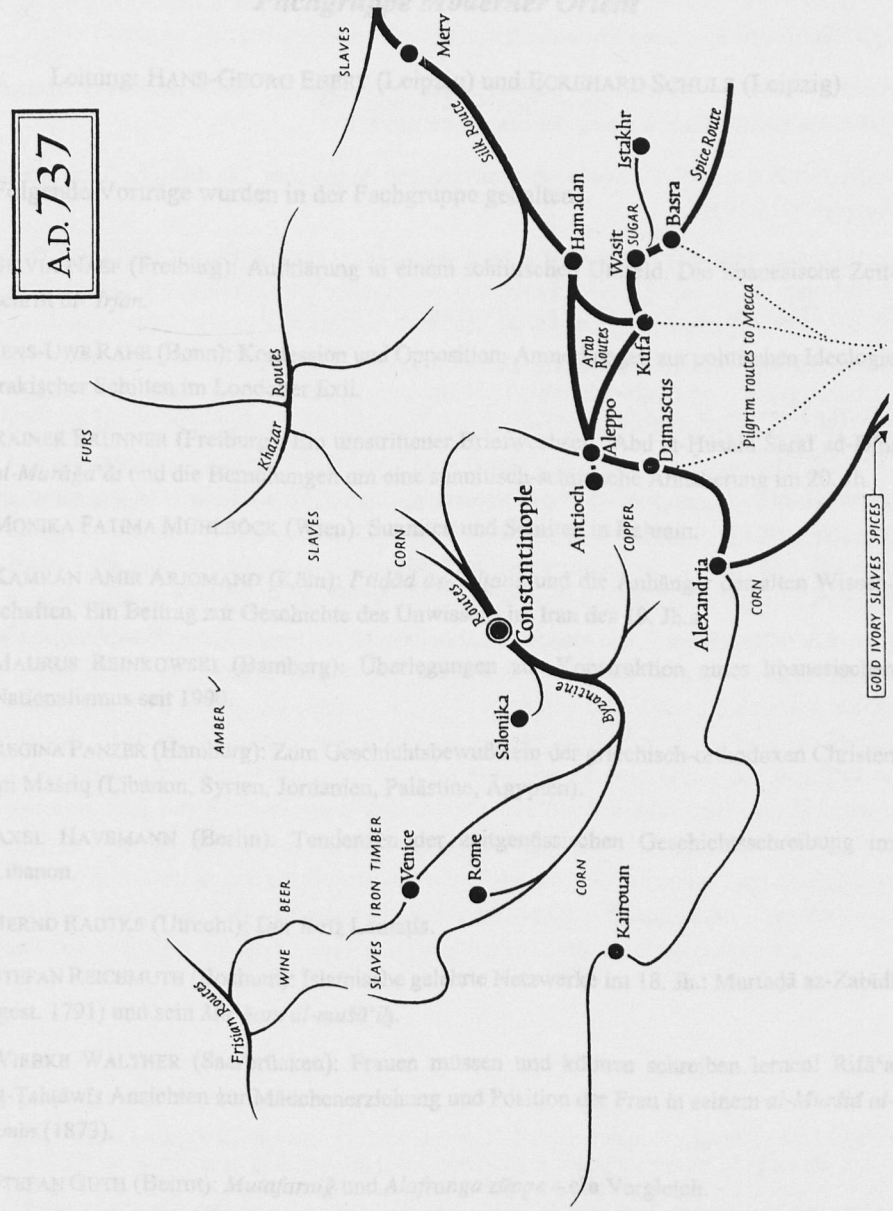
SARFE, M.
1987 *Le Hawran Byzantin à la Veille de la conquête Musulmane.*

SHABAN, M. A.
1971 *Islamic History 600-750.* Cambridge.

ṬŪQĀN, F. A.
1979 *al-Ḥayr.* ʿAmmān.

ZIADEH, N. A.
1989 *Shāmiyyāt.* London.
1990 *al-Usṭūl al-ʿarabī fi ayyām al-Umawiyyīn.* In: *Buḥūth fi tārīkh Bilād al-Shām.* ʿAmmān, p. 37-86.
1994 *ʿArabiyyāt.* London.
(forthcoming) *Mashriqiyyāt.* London.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000320


A.D. 737
SLAVES
Merv
Silk Route
Hamadan
Istakhr
Spice Route
Basra
Wasit
SUGAR
Kufa
Arab Routes
Pilgrim routes to Mecca
Aleppo
Damascus
Antioch
FURS
Khazar Routes
SLAVES
CORN
Routes
Constantinople
COPPER
Alexandria
CORN
GOLD IVORY SLAVES SPICES
AMBER
Salonika
Byzantine
IRON TIMBER
Venice
Rome
CORN
Kairouan
SLAVES
BEER
WINE
Frisian Routes

Fachgruppe Moderner Orient

Leitung: HANS-GEORG EBERT (Leipzig) und ECKEHARD SCHULZ (Leipzig)

Folgende Vorträge wurden in der Fachgruppe gehalten:

SILVIA NAEF (Freiburg): Aufklärung in einem schiitischen Umfeld. Die libanesische Zeitschrift *al-ʿIrfān*.

JENS-UWE RAHE (Bonn): Konfession und Opposition: Anmerkungen zur politischen Ideologie irakischer Schiiten im Londoner Exil.

RAINER BRUNNER (Freiburg): Ein umstrittener Briefwechsel: ʿAbd al-Ḥusain Šaraf ad-Dīns *al-Murāǧaʿāt* und die Bemühungen um eine sunnitisch-schiitische Annäherung im 20. Jh.

MONIKA FATIMA MÜHLBÖCK (Wien): Sunniten und Schiiten in Bahrain.

KAMRAN AMIR ARJOMAND (Köln): *Iʿtiḍād as-Salṭana* und die Anhänger der alten Wissenschaften. Ein Beitrag zur Geschichte des Unwissens im Iran des 19. Jh.s.

MAURUS REINKOWSKI (Bamberg): Überlegungen zur Konstruktion eines libanesischen Nationalismus seit 1990.

REGINA PANZER (Hamburg): Zum Geschichtsbewußtsein der griechisch-orthodoxen Christen im Mašriq (Libanon, Syrien, Jordanien, Palästina, Ägypten).

AXEL HAVEMANN (Berlin): Tendenzen der zeitgenössischen Geschichtsschreibung im Libanon.

BERND RADTKE (Utrecht): Der *Ibrīz* Lamaṭīs.

STEFAN REICHMUTH (Bochum): Islamische gelehrte Netzwerke im 18. Jh.: Murtaḍā az-Zabīdī (gest. 1791) und sein *Muʿǧam al-mašāʾiḫ*.

WIEBKE WALTHER (Saarbrücken): Frauen müssen und können schreiben lernen! Rifāʿa aṭ-Ṭahṭāwīs Ansichten zur Mädchenerziehung und Position der Frau in seinem *al-Muršid al-amīn* (1873).

STEFAN GUTH (Beirut): *Mutafarniǧ* und *Alafranga züppe* – ein Vergleich.

HERMANN KANDLER (Komotini): Am Rande des Orients – Muslime in Westthrakien (Griechenland) und ihre Beziehungen zu ihren christlichen Mitbürgern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000323

MARTIN STROHMEIER (Freiburg): Bemerkungen zu einigen kurdischen Zeitungen am Beginn des 20. Jh.s.

DIETRICH REETZ (Berlin): Die Hijrat der Bauern aus Nordindien nach Afghanistan im Jahre 1920: Politik, Religion oder regionale Identität.

ANGELA PARVANTA (Bamberg): Bačča-i Saqqā' – afghanischer Robin Hood oder Räuber? Ḫalīlullāh Ḫalīlīs Neubewertung der Ereignisse von 1929.

ALBRECHT FUESS (Köln): Zwischen Internierung und Propaganda. Die deutsche Gemeinde in Ägypten 1919-1939.

HANS-GEORG EBERT (Leipzig): Das Pflichttestament in arabischen Rechtsordnungen.

SILVIA TELLENBACH (Freiburg): Zum Umweltrecht in der Türkei.

HEIKO SCHUSS (Bochum): Islamische Finanzwirtschaft.

GÜNTER BARTHEL (Leipzig): Wassermangel im Vorderen Orient – Konfliktstoff mit wachsender Dimension.

MICHAEL A. KÖHLER (Brüssel/Bonn): Privatsektor und Zivilgesellschaft: Unternehmer als Katalysator des politischen Pluralismus?

BIRGIT MARTIN (Mainz): Islam, Geschlecht und Migration im Nordsudan.

HANNE SCHÖNIG (Beirut): Traditionelle Schönheitsmittel der Jemenitinnen. Anmerkungen zur Terminologie.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000324

Konfession und Opposition: Anmerkungen zur politischen Ideologie irakischer Schiiten im Londoner Exil

Von JENS-UWE RAHE, Bonn

I.

Das Verhältnis von Konfession und Opposition, genauer: von konfessionsbezogenem Denken und oppositionellen Zielen, ist ein zentrales Problem in der politischen Ideologie irakischer Schiiten. Der Grund dafür ist die ungleiche Machtverteilung im Irak zwischen Sunniten und Schiiten. Schon unter osmanischer Herrschaft waren die Schiiten – damals wie heute knapp über die Hälfte der Bevölkerung – weitgehend von Regierung und Verwaltung ausgeschlossen. Dabei blieb es nach Gründung der irakischen Monarchie im Jahre 1921: Mit König Faiṣal übernahm eine osmanisch geschulte, sunnitische Elite die Staatsführung, und sie zeigte wenig Neigung, die Macht mit den Schiiten zu teilen.[1] Auch die Revolution von 1958 und die Machtergreifung der Baʿṯ-Partei 1968 änderten nichts an der politischen Diskriminierung der Schiiten. Bis heute regiert in Bagdad eine sunnitische Minderheit, an deren Spitze der Clan von Präsident Ṣaddām Ḥusain steht.

Die Machtverteilung entlang konfessioneller Grenzen über Jahrzehnte hinweg hat zu einem latenten, manchmal offenen Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten geführt. Die Ursachen dieses Konflikts sind primär sozialer, wirtschaftlicher und machtpolitischer Natur, weniger religiöser.[2] Eine religiöse Dimension erhält der Konflikt erst dadurch, daß die Konfessionen zum identitätsstiftenden Merkmal von Interessengruppen werden. Historisch hat sich die Opposition der Schiiten auf unterschiedliche Weise artikuliert: in den dreißiger Jahren in Form von Stammesunruhen am Mittleren Euphrat, in den fünfziger Jahren durch starken Zulauf zur Kommunistischen Partei und seit den sechziger Jahren besonders im Rahmen der islamischen Bewegung.

---

[1] Der Anteil schiitischer Kabinettsmitglieder stieg von 17,7 Prozent im ersten Jahrzehnt der Monarchie (1921-32) auf 34,7 Prozent im letzten Jahrzehnt (1947-58); er betrug im Schnitt 27,7 Prozent. Vgl. die Tabelle bei H. BATATU: *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq. A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists, and Free Officers.* Princeton 1978, S. 47.

[2] Vgl. hierzu M. FAROUK-SLUGLETT und P. SLUGLETT: *Some Reflections on the Sunni/Shi'i Question in Iraq.* In: Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies 5 (1978), S. 79-87; sowie J.-U. RAHE: *Die iraqischen Sunniten und Schiiten aus deutscher Perspektive (1927-41): Ein konfessioneller Konflikt?* In: P. HEINE (Hrsg.): *Al-Rafidayn. Jahrbuch zu Geschichte und Kultur des modernen Iraq.* Bd. 2. Würzburg 1993, S. 67-82.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000325

Die islamische Bewegung irakischer Schiiten[3] entstand Ende der fünfziger Jahre im Umfeld des schiitischen Gelehrten Sayyid Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr. Sie war eine Reaktion der *ʿulamā'* auf den für sie bedrohlichen Erfolg des Kommunismus unter den Schiiten. Zunächst zielte die Bewegung auf eine Vertiefung des religiösen Bewußtseins in der Bevölkerung, langfristig aber auf einen umfassenden Wandel von Gesellschaft und Staat. Ende der siebziger Jahre, beflügelt durch die Islamische Revolution im Iran, nahm sie den bewaffneten Widerstand gegen das Baʿṯ-Regime auf. Heute bildet die Bewegung, die sich aus mehreren islamistischen Gruppen[4] zusammensetzt, neben Kurden und arabischen Nationalisten eine Säule der irakischen Opposition.

Schon Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr als Vordenker und Mitbegründer der islamischen Bewegung erkannte die begrenzte Legitimität und Anziehungskraft einer schiitisch gefärbten Opposition in einem Land, dessen Bevölkerung zu rund 40 Prozent aus sunnitischen Arabern und Kurden besteht. Kurz vor seinem Tod – er wurde im April 1980 im Auftrag der Regierung hingerichtet – rief er Sunniten und Schiiten auf, gemeinsam gegen das System zu kämpfen. Er anerkannte die ersten beiden Kalifen, Abū Bakr und ʿUmar, deren Herrschaft nach schiitischer Lehre nicht rechtmäßig war, als "Verteidiger" des Islams und charakterisierte das Regime ausdrücklich als "nicht sunnitisch".[5]

Ein Beispiel für die konfessionellen Grenzen oppositioneller Zusammenarbeit hat der Volksaufstand (*intifāḍa*) im März 1991 geliefert: Unmittelbar nach Ende der Kampfhandlungen des Zweiten Golfkriegs erhob sich die Bevölkerung im schiitischen Südirak – und kurz darauf in Kurdistan – spontan gegen die Führung in Bagdad; die organisierte Opposition hatte daran keinen Anteil. Dann aber strömten Glaubenskämpfer (*muǧāhidūn*) des im Teheraner Exil ansässigen Obersten Rates der Islamischen Revolution im Irak (*al-Maǧlis al-Aʿlā li-ṯ-Ṯaura al-Islāmīya fī l-ʿIrāq*) in die aufständischen Gebiete und verbreiteten hier islamische Spruchbänder sowie Poster von Ḫumainī und dem Maǧlis-Präsidenten Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ḥakīm.[6] In Basra sollen sie eine "islamische Republik" ausgerufen haben. All dies gab der Revolte einen radikalen, partikularistischen Anstrich, der Nicht-Islamisten bzw. sunnitische Bürger zurückschrecken ließ. Überdies bot sich so dem Regime ein willkommener Anlaß, den Aufstand als "ausländische Verschwörung" darzustellen und mit einer

---

[3] Diese Formulierung, die den Sprachgebrauch der islamischen Aktivisten selbst berücksichtigt (arab.: *al-ḥaraka al-islāmīya*), übernehme ich von J. N. WILEY: *The Islamic Movement of Iraqi Shi'as*. Boulder 1992.

[4] Unter islamistischen Gruppen verstehe ich solche, die den Islam als politische Ideologie verstehen und sich aktiv für eine Umsetzung dieser Ideologie in Staat und Gesellschaft einsetzen.

[5] Zur Vermittlung aṣ-Ṣadrs zwischen Sunniten und Schiiten vgl. A. BARAM: *The Radical Shi'ite Opposition Movements in Iraq*. In: E. SIVAN/ M. FRIEDMAN (Hrsg.): *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*. New York 1990, S. 107-112.

[6] Vgl. hierzu F. ʿABD AL-JABBAR: *Why the Intifada Failed*. In: F. HAZELTON (Hrsg.) für CARDRI (Committee Against Repression and for Democratic Rights in Iraq): *Iraq since the Gulf War. Prospects for Democracy*. London 1994, S. 108-109. Sowie K. MAKIYA: *Cruelty and Silence. War, Tyranny, Uprising and the Arab World*. London 1993, S. 90.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000326

explizit antischiitischen Kampagne darauf zu reagieren.[7] Auf den Panzern, die Mitte März Nadschaf zurückeroberten, stand angeblich geschrieben: "Keine Schiiten mehr ab heute!" (*lā šīʿa baʿd al-yaum*!) Hunderte *ʿulamāʾ* wurden [8]inhaftiert, Bibliotheken geplündert und religiöse Stätten zerstört. Die Austrocknung der Marschen im irakisch-iranischen Grenzgebiet wurde forciert, und das Baʿṯ-Organ Aṯ-Ṯaura in Bagdad diffamierte die Schiiten als "primitiv" und "unirakisch".

Vor diesem Hintergrund stellt sich mit erhöhter Aktualität und Brisanz die Frage nach dem Zusammenhang von Konfession und Opposition in der politischen Ideologie irakischer Schiiten. In welchem Maße definieren sich irakisch-schiitische Organisationen seit 1991 konfessionell, und welche konfessionellen Aspekte enthält ihre Programmatik? Diese Fragen habe ich am Beispiel irakisch-schiitischer Exilgruppen in London untersucht, und zwar auf der Grundlage von Zeitungsartikeln, Broschüren und Vortragstexten, die der Selbstdarstellung dieser Gruppen in der Öffentlichkeit dienen. Die besondere Situation des Exils, zumal in einem europäischen Land, ist bei der Beurteilung des Materials zu berücksichtigen. Die britische Hauptstadt bietet sich an für eine solche Studie, weil in Großbritannien eine stattliche Gemeinde von bis zu 70 000 Irakern lebt.[9] Sie können sich relativ frei organisieren und artikulieren. Deshalb – aber auch, weil es den Interessen westlicher Regierungen seit der Golfkrise 1990/91 entsprach – hat sich London neben Teheran und Damaskus zu einem Zentrum der irakischen Opposition entwickelt.

II.

Die irakische Gemeinde in Großbritannien besteht zu einem erheblichen Teil aus politischen Flüchtlingen. Sie haben ihr Land in mehreren Wellen verlassen, beginnend mit dem Exodus der Juden 1950/51. Es folgten vor allem Monarchisten nach der Revolution 1958, Kommunisten nach den Staatsstreichen der Baʿṯ-Partei 1963 und 1968 sowie Schiiten und Islamisten während des irakisch-iranischen Krieges (1980-88).[10] Der Zweite Golfkrieg und das internationale Handelsembargo gegen den Irak haben den Emigrationsstrom bis heute nicht abreißen lassen. Die ersten religiös motivierten Vereinigungen von Irakern im britischen Exil waren islamische Studentenverbände in den siebziger Jahren. Seit Mitte der achtziger Jahre entstanden dann,

---

[7] Zur Reaktion des Regimes vgl. MAKIYA: *op. cit.* (Anm. 6), S. 96-102; sowie Y. NAKASH: *The Shi'is of Iraq*. Princeton 1994, S. 279-280.

[8] Im Rahmen meiner Magisterarbeit: *Irakische Schiiten im Londoner Exil. Eine Bestandsaufnahme ihrer Organisationen und Untersuchung ihrer Selbstdarstellung (1991-1994)*. Würzburg 1996 (*Al-Rafidayn. Jahrbuch zu Geschichte und Kultur des modernen Iraq*. Hrsgg. von P. HEINE. Bd. 4.).

[9] Eine verläßliche Statistik gibt es nicht. Die Iraker selbst schätzen ihre Zahl auf mindestens 100 000. Weit darunter liegen die Ergebnisse des Zensus von 1991 und die Zahlen der Einwanderungsbehörde im Home Office. Meine Schätzung von bis zu 70 000 Irakern in Großbritannien, von denen zwei Drittel im Großraum London leben, stützt sich sowohl auf die amtlichen Zahlen als auch auf Angaben britischer und irakischer Hilfsorganisationen für Flüchtlinge.

[10] Mehrere Interviews mit Irakern in London. Vgl. außerdem: *An unsettled minority*. In: The Economist, 8. Sept. 1990, S. 63.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000327

bedingt durch die steigende Zahl an Flüchtlingen, religiöse Zentren: registrierte *charitable organizations* mit Gebetssälen, Schulen und Bibliotheken, meist geleitet von *ʿulamāʾ* aus prominenten Familien wie al-Ḥakīm, aṣ-Ṣadr, Baḥr al-ʿUlūm und al-Ḫūʾī. Parallel etablierten sich islamistische Gruppen, Ableger der islamischen Bewegung, in London – allerdings informell, galten sie doch im Westen noch als Terrororganisationen. Erst als sich die westlichen Regierungen 1990 infolge der Besetzung Kuwaits durch den Irak von Bagdad distanzierten, konnte die irakische Opposition in Europa an die Öffentlichkeit treten.

Heute existieren in London fünf größere religiöse Einrichtungen irakischer Schiiten: drei Gemeindezentren, eine Ḥusainīya und ein Lehrinstitut.[11] Daneben sind mindestens fünf politische Gruppen aktiv, darunter Zweige der drei wichtigsten Kräfte der irakisch-islamischen Bewegung: die Partei des Islamischen Rufes (*Ḥizb ad-Daʿwa al-Islāmīya*), der Oberste Rat der Islamischen Revolution im Irak und die Organisation der Islamischen Aktion (*Munaẓẓamat al-ʿAmal al-Islāmī*). Hinzu kommt der parteilose Religionsgelehrte Sayyid Muḥammad Baḥr al-ʿUlūm. Als Mitglied im dreiköpfigen Präsidentschaftsrat des Irakischen Nationalkongresses (INC)[12] repräsentiert er seit 1992 die schiitische Bevölkerungsgruppe in diesem Dachverband der Opposition. Auffällig ist die enge Kooperation zwischen religiösen Zentren und Oppositionsgruppen: Vier der fünf Einrichtungen sind mit politischen Organisationen oder Persönlichkeiten assoziiert; sie dienen jeweils als Treffpunkt einer bestimmten Gruppe. Eine Ausnahme ist die quietistisch, also unpolitisch, orientierte Ḫūʾī-Stiftung (*Muʾassasat al-Imām al-Ḫūʾī al-Ḫairīya*). Sie aber hat sich in den vergangenen Jahren selbst zunehmend oppositionell engagiert.

Ideologisch lassen sich die Organisationen irakischer Schiiten in London mit aller Vorsicht in zwei Strömungen unterteilen: auf der einen Seite ein moderates und nach eigener Definition demokratisches Lager, auf der anderen ein radikal-revolutionäres Lager.[13] Zu den Moderaten rechne ich die Ḫūʾī-Stiftung, den Gelehrten Baḥr al-ʿUlūm, einen Teil der Daʿwa und die 1991 von der Daʿwa abgespaltene Bewegung der Islamischen Kader (*Ḥarakat al-Kawādir al-Islāmīya*). Im Lager der Radikalen finden wir die Mehrheit der Daʿwa, den Mağlis und Munaẓẓamat al-ʿAmal. Tendenziell neigen die Moderaten zu einem demokratisch-pluralistischen System westlicher Prägung, während die Radikalen einen revolutionären Wandel der Gesellschaft anstreben, der in die Errichtung eines sogenannten islamischen Staates münden soll. Interessanterweise korrespondiert die Einteilung in Moderate und Radikale mit deutlichen Differenzen im

---

[11] Meine Bestandsaufnahme irakisch-schiitischer Organisationen in London basiert auf 14 Interviews mit Vertretern dieser Organisationen. Außerdem habe ich zahlreiche Hintergrundgespräche mit Exiliraker geführt.

[12] Der Irakische Nationalkongreß (INC, arab.: *al-Muʾtamar al-Waṭanī al-ʿIrāqī*) ist der wichtigste Dachverband irakischer Oppositionskräfte. Er wurde 1992 mit Hilfe der USA gegründet und bezog Quartier im kurdischen Ṣalāḥ ad-Dīn sowie in London. Der INC fordert ein demokratisches System im Irak und eine föderalistische Lösung für Kurdistan.

[13] Die Schaffung solcher Kategorien aus westlicher Perspektive mag problematisch erscheinen. Andererseits wird sie von vielen irakischen Islamisten bestätigt und mit demselben Vokabular beschrieben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000328

konfessionsbezogenen Denken.

III.

Der Zusammenhang von Konfession und Opposition in der politischen Ideologie irakischer Schiiten in London manifestiert sich auf verschiedene Weise. Er kommt direkt zum Ausdruck, wenn sich eine Gruppe explizit schiitisch definiert, sei es durch ihre Namensgebung, durch Betonung schiitischer Glaubensinhalte oder durch Vertretung exklusiv schiitischer Interessen. Subtiler äußert er sich, wenn eine Gruppe nicht offen schiitisch auftritt, zugleich aber radikal-schiitische Ziele verfolgt. Ein solches Ziel ist die politische *marǧaʿīya*. Traditionell bedeutet das schiitische Prinzip der *marǧaʿīya*, daß sich der gläubige Laie in religiösen Fragen auf das Urteil eines theologisch qualifizierten "Vorbilds" (*marǧaʿ at-taqlīd*, wörtl.: "Quelle der Nachahmung") verläßt. Dieses Prinzip wollen schiitische Islamisten ausdehnen auf die Politik – Ergebnis wäre eine Beaufsichtigung des Staates durch die *ʿulamāʾ*. Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr hat 1979 einen Verfassungsentwurf[14] vorgelegt, in dem der *muǧtahid al-muṭlaq*, der anerkannteste Rechtsgelehrte, als höchste politische Instanz vorgesehen ist. Dieser *muǧtahid* oder *marǧaʿ* soll nicht nur die Legislative auf ihre Vereinbarkeit mit dem Islam überprüfen, sondern auch weitreichende Kompetenzen in der Exekutive erhalten, zum Beispiel den Oberbefehl über die Streitkräfte. So würde er zu einer Autorität über den drei traditionellen Gewalten. Die Konzeption ist naturgemäß wenig geeignet, Zuspruch bei den Sunniten zu finden, die das *marǧaʿīya*-Prinzip nicht kennen.

Zunächst möchte ich kurz auf die radikale Strömung eingehen, die sich insgesamt der politischen Ideologie aṣ-Ṣadrs verpflichtet fühlt. Ihre älteste Organisation – und gewissermaßen die Schule aller anderen – ist die Daʿwa-Partei. Sie wurde 1957/58 unter Mitwirkung aṣ-Ṣadrs in Nadschaf gegründet. Im Schrifttum der Daʿwa wird die Existenz verschiedener Konfessionen im Irak heruntergespielt. Das offizielle Parteiprogramm von 1992, *Barnāmiǧunā*[15], bezeichnet die irakische Bevölkerung, einschließlich der Kurden, konsequent als muslimisch: *šaʿbunā al-muslim*, *aš-šaʿb al-ʿirāqī al-muslim*, *al-kurd al-muslimūn*. Betont wird die "islamische Identität" der Iraker, nicht ihre konfessionelle Vielfalt. Insofern bemüht sich die Partei um die Sammlung aller islamischen, ja sämtlicher oppositionellen Kräfte.

Schiitischer präsentiert sich die Daʿwa in ihrem Exilorgan *Ṣaut al-ʿIrāq* ("Die Stimme Iraks"), das sich speziell an die Parteiklientel richtet. Ein Leitartikel aus Anlaß des schiitischen Trauermonats Muḥarram verknüpft die Tradition von Kerbela, wo der Überlieferung nach der dritte Imam al-Ḥusain von umayyadischen Truppen getötet

---

[14] M. B. AṢ-ṢADR: *Lamḥa fiqhīya tamhīdīya ʿan mašrūʿ dustūr al-Ǧumhūrīya al-Islāmīya fi Īrān*. Beirut 1979. Zusammengefaßt und analysiert wird die Schrift bei C. MALLAT: *The renewal of Islamic law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*. Cambridge 1993, S. 69-75. Siehe auch R. H. DEKMEJIAN: *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*. Syracuse 1985, S. 132-133.

[15] Ḥizb ad-Daʿwa al-Islāmīya: *Barnāmiǧunā. Al-bayān wa-l-barnāmiǧ as-siyāsī li-Ḥizb ad-Daʿwa al-Islāmīya*. London 1992.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000329

wurde, mit dem Widerstand gegen das Baʿṯ-System:

> "Die ewige Schlacht von aṭ-Ṭaff[16] wird unser Volk weiter mit dem Geist des Widerstands und der Ablehnung aller Unterdrücker speisen. Auch künftig werden die Rufe al-Ḥusains – Friede sei mit ihm! – in den Herzen der standhaften Glaubenskämpfer die Entschlossenheit stärken und die Kraft und den Willen beleben."[17]

Indem sich die Daʿwa auf den Imam al-Ḥusain beruft, demonstriert sie ein ausgeprägtes schiitisches Selbstverständnis. Denn die Ereignisse von Kerbela, die den historischen Konflikt der Schiiten mit sunnitischen Machthabern vorzeichneten, haben für das Schiitentum konstitutiven Charakter.[18] Aus dem Mythos von Kerbela bezieht die Partei Legitimation und Motivation. Andererseits vermeidet es der Artikel, die Kriegsparteien – weder von damals noch von heute – als Sunniten und Schiiten zu identifizieren; vielmehr wird der Imam al-Ḥusain als Vorbild für die ganze irakische Bevölkerung präsentiert.

Unklar bleibt, wie die Daʿwa zur politischen *marǧaʿīya* steht. In *Barnāmiǧunā* plädiert sie für ein parlamentarisches System auf Grundlage des islamischen Prinzips der Beratung (*šūrā*)[19]. Die Frage, welche Rolle die *ʿulamā'* im Staat übernehmen sollen, wird nicht thematisiert. Mitglieder lassen jedoch durchblicken, daß Teile der Partei, darunter führende Funktionäre, die politische *marǧaʿīya*, wie aṣ-Ṣadr sie skizziert hat, befürworten.[20] So propagiere die parteiinterne Literatur noch immer Ḫumainīs Doktrin der "Regierung des Rechtsgelehrten" (*wilāyat al-faqīh*). Im öffentlichen Diskurs dagegen wird diese Frage ausgeklammert – vermutlich aus Rücksicht auf die Wirkung bei weniger radikalen bzw. nicht-schiitischen Oppositionsgruppen.

Betrachten wir nun etwas genauer die moderate Strömung. Hier stoßen wir auf ein offen artikuliertes schiitisches Selbstverständnis. Der Religionsgelehrte Baḥr al-ʿUlūm, der seit 1980 in London lebt und ein Gemeindezentrum leitet, macht sich explizit zum Anwalt der Schiiten. In seinen Schriften und Vorträgen bezeichnet er die schiitische Bevölkerung im Irak als Mehrheit (*ġālibīya*, *aġlabīya* und *akṯarīya*). Diese Mehrheit befinde sich in der Rolle einer unterdrückten Minderheit (*aqallīya muḍṭahada*).[21] Dafür macht Baḥr al-ʿUlūm allerdings nicht die Sunniten verantwortlich. Seine Anklage gilt der irakischen Regierung. Daß die Iraker in konfessionellen und ethnischen Mustern dächten, sei eine Folge der Diktatur, die von der Betonung dieser Kategorien profitiere. Damit will der Gelehrte das Argument entkräften, Ṣaddāms eiserne Faust sei eine

---

[16] Aṭ-Ṭaff heißt die Örtlichkeit bei Kufa, wo im Jahre 680 der Imam al-Ḥusain und seine Begleiter von umayyadischen Truppen getötet wurden.

[17] *Al-Iftitāḥīya: Hayhāt minnā aḍ-ḍilla*. In: Ṣaut al-ʿIrāq, 15. Juni 1993 (No. 132), S. 1.

[18] Vgl. H. HALM: *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*. München 1994, S. 28.

[19] Der islamische Begriff *šūrā* steht im Mittelpunkt der modernen Debatte um ein islamisch-politisches System. Ursprünglich bedeutet er ein moralisches Gebot für die Muslime, sich gegenseitig zu beraten. Heute wird das *šūrā*-Prinzip oft als islamische Grundlage politischer Mitbestimmung interpretiert.

[20] Interviews mit einem Funktionär und einem Ex-Funktionär der Daʿwa-Partei.

[21] Vgl. M. BAḤR AL-ʿULŪM: *Al-ʿIrāq: Al-akṯarīya tataḥawwal ilā aqallīya muḍṭahada*. London 1994 (Redemanuskript), S. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000330

Garantie für die irakische Einheit. Er behauptet umgekehrt, daß gerade das Regime eine konfessionalistische Politik (*siyāsa ṭā'ifiya*) betreibe, die den nationalen Konsens zerstöre.[22]

Ein wichtiger Aspekt im konfessionsbezogenen Denken irakischer Schiiten ist die Abgrenzung von der Islamischen Republik Iran. Dieses Anliegen, das für die ganze islamische Bewegung Iraks gilt – mit Ausnahme des Maǧlis –, wird besonders vom gemäßigten Lager unterstrichen. Dazu Baḥr al-ʿUlūm:

> "With the undermining of Najaf as the ultimate guide of world Shiism, signs of tension emerged between the Shia and the international community, which ultimately led to the widespread conviction that the Shia are a community of blind fanatics. This conviction was only strengthened by the success and evolution of the Islamic Revolution in Iran, causing many international institutions to identify terrorism with Shiism."[23]

Mit Aussagen wie dieser versucht Baḥr al-ʿUlūm, ein positives Bild der irakischen Schiiten zu vermitteln. Dahinter steht die Absicht, auf internationaler Ebene die Bereitschaft zum Schutz des schiitischen Südiraks zu fördern. Mögliche Maßnahmen wären die Errichtung einer Sicherheitszone nach Vorbild des *safe haven* in Kurdistan auch im Südirak oder die Entsendung von UN-Menschenrechtsbeobachtern dorthin.[24] Als politisches System favorisiert der Gelehrte eine demokratische Ordnung, die er aus islamischen Prinzipien wie der "Statthalterschaft des Menschen" für Gott auf Erden, der Beratung (*šūrā*) und dem "Recht, verschieden zu sein" herleitet.[25] Im Mittelpunkt seiner politischen Ideologie steht die "Souveränität der *umma*": ihr göttlich legitimiertes Recht, sich selbst zu regieren. Hinweise auf eine Führungsfunktion der *ʿulamāʾ* im Staat finden sich nicht bei Baḥr al-ʿUlūm.

Dem Gelehrten ideologisch nahestehend ist die Ḫūʾī-Stiftung. Auch sie tritt[26] unbefangen als schiitische Interessenvertretung auf; bereits im Namen gibt sie sich als karitative Organisation des 1992 verstorbenen *marǧaʿ* Sayyid Abū l-Qāsim al-Ḫūʾī zu erkennen. Legitimation bezieht sie aus der Autorität al-Ḫūʾīs, der als einer der weltweit am meisten respektierten *ʿulamāʾ* gilt. Seiner quietistischen Haltung ist auch die Stiftung verpflichtet. Ihre Aufgabe besteht darin, die sozialen, humanitären und kulturellen Projekte al-Ḫūʾīs zu verwalten. Doch darüber hinaus hat sie sich seit 1991, seit der *intifāḍa* und ihrer Niederschlagung durch die Regierung, politisch betätigt.

Im Frühjahr 1993 veranstaltete die Stiftung in London vier Tagungen zum Thema

---

[22] *Vgl. ibid.*, S. 3.

[23] DERS.: *Najaf's Leadership Role and the Safe Haven in Southern Iraq*. London 1993 (Manuskript), S. 3.

[24] Vgl. *ibid.*, S. 4.

[25] Vgl. DERS.: *Islam, Democracy and the Future of Iraq*. London 1993 (Manuskript), S. 2.

[26] Muʾassasat al-Imām al-Ḫūʾī al-Ḫairīya: *Al-Khoei Foundation. Concept and Projects*. O. O. 1992, S. 5-10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000331

"Die Krise der Schiiten Iraks" (*azmat šīʿat al-ʿIrāq*).[27] Über einhundert schiitische *ʿulamāʾ*, Islamisten sowie säkularistisch denkende Politiker und Intellektuelle diskutierten unter Ausschluß der Öffentlichkeit über die Lage der Schiiten im Irak. Das Konzept dahinter erläutert der PR-Chef der Stiftung, der erklärte Islamist Laiṯ Kubba, in einem zusammenfassenden Konferenzbericht:

> "Die Schiiten sind ein 'Körper', dessen Glieder die *marǧaʿīya*, die Parteien und die Milizen sind, die *ḥauza*, die Stämme und die Intellektuellen. Diese Glieder arbeiten in unterschiedlichem Maße zusammen, doch selten sind sie vollständig. Meistens verbrauchen sie sich bei ihren Aktionen, weil es an Koordination mangelt und der gemeinsame Glaube an das Ziel fehlt. Die Schia mit all ihren Elementen hat sich weder vereinigt, noch besitzt sie ein klar definiertes Ziel."[28]

Laut Kubba ist der Schiismus

> "(...) keine Rasse oder Klasse. Er wird auch nicht durch Geburt erworben. Letztlich handelt es sich um eine Loyalität und Zugehörigkeit sowie – aufgrund der Unterdrückung – um ein tägliches Gefühl (*šuʿūr yaumī*), das der Schiit im Irak empfindet, selbst wenn er nicht religiös oder loyal ist [gegenüber dem Schiismus]."[29]

Um den Schiismus zu bestimmen, wählt die Stiftung statt religiöser oder historischer Kriterien ein gesellschaftliches, im Grunde ein politisches Merkmal: die Unterdrükkung durch den Staat. Mit dieser sozio-politischen Definition von irakischem Schiismus wendet sie sich an eine breite schiitische Öffentlichkeit. Fördert die Stiftung somit, wie es ihr Kritiker vorwerfen, den konfessionellen Konflikt?

Im Hause al-Ḫūʾī hält man dagegen, daß die konfessionelle Sensibilität unter Irakern längst eine Tatsache sei und daß sie heute, statt ignoriert zu werden, offen thematisiert und in Bahnen gelenkt werden müsse. Dazu schreibt Sayyid Yūsuf al-Ḫūʾī, ein Enkel des Ayatollahs:

> "Die offene Rede über die Krise der Schiiten Iraks und das Bekenntnis zur schiitischen Identität bedeuten mitnichten eine Herabsetzung der Identität der anderen noch das Schüren von Zwietracht. (...) Wir fordern keine konfessionalistische Verfassung, sondern den Schutz der Freiheit des Individuums und der gesellschaftlichen Institutionen im Rahmen des einen Vaterlandes sowie den Schutz der zivilen, politischen und religiösen Rechte für alle Konfessionen."[30]

Das Bekenntnis zur irakischen Einheit soll den Vorwurf des Konfessionalismus ent-

---

[27] Am 16. und 23. Januar, 1. Mai und 17. Juli 1993. Von den Teilnehmern wurden rund 50 Arbeitspapiere vorgetragen, die veröffentlicht worden sind in: Al-Mausim (Quartalsschrift über Archäologie und islamische Tradition, hrsg. v. M. S. AṬ-ṬURAIḤĪ, Kufa-Akademie, Niederlande), No. 14, 1993, und No. 18, 1994.

[28] L. KUBBA: *Azmat šīʿat al-ʿIrāq*. London 1994 (Manuskript), S. 37. Die Stiftung wollte den Bericht 1996 als Buch herausgeben.

[29] *Ibid.*, S. 9-10.

[30] Y. AL-ḪŪʾĪ: *Azmat šīʿat al-ʿIrāq. Aḳṭarīyat aš-šaʿb al-aḳṭar ḥirmānan*. In: An-Nūr (Monatsmagazin der Ḫūʾī-Stiftung), Juli 1994 (No. 37), S. 20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000332

kräften. Im Rahmen einer nationalen, freiheitlich-rechtsstaatlichen Ordnung, so das Argument, sei konfessionelles Bewußtsein keine Bedrohung der Andersgläubigen.

Gemäß dieser Logik vertritt die Stiftung unbefangen die Interessen der schiitischen Bevölkerung. Vor allem hat sie sich für einen *safe haven* im Südirak eingesetzt sowie für die Entsendung von Menschenrechtsbeobachtern in die Region.[31] Nachdruck verleiht sie ihren Anliegen durch eine intensive Lobby- und Öffentlichkeitsarbeit, wobei sich der Standort London als vorteilhaft erweist. Weiter hat die Ḫū'ī-Stiftung eine Modifizierung der Wirtschaftssanktionen gegen den Irak gefordert[32] und nicht zuletzt die Absetzung Ṣaddām Ḥusains.[33] Erklären läßt sich das oppositionelle Engagement der an sich unpolitischen Organisation durch die prekäre Situation der schiitischen Institutionen in Nadschaf: Nachdem das Regime im Anschluß an die März-*intifāḍa* den betagten Imam al-Ḫū'ī verschleppte und ihn bis zu seinem Lebensende unter Hausarrest stellte, nach Verhaftungen von *'ulamā'* und Enteignungen religiöser Institute, hält die Stiftung die schiitischen Zentren im Irak für existenziell bedroht. Sollte sich die Lage eines Tages verbessern, so ist denkbar, daß sich die Stiftung wieder aus der Politik zurückzieht. Denn eine politische Rolle der *marǧa'īya* ist mit der Lehre und Praxis des *marǧa'* al-Ḫū'ī nicht vereinbar.

IV.

Die Untersuchung ausgewählter Textpassagen zeigt, daß Konfession und Opposition in der politischen Ideologie irakischer Schiiten miteinander verwoben sind. Folgende Beobachtungen möchte ich festhalten:

1. Die traditionelle islamische Bewegung Iraks, wie die Da'wa-Partei sie verkörpert, will konfessionelle Differenzen herunterspielen. Andererseits ist sie nicht bereit, die Vision einer politischen *marǧa'īya* aufzugeben. Somit untergräbt sie selbst ihren national-islamischen Ansatz.

2. Im Gegensatz zur radikalen Strömung gibt sich das moderate Lager, wie Baḥr al-'Ulūm und die Ḫū'ī-Stiftung es repräsentieren, als schiitische Interessenvertretung. Es definiert den Schiismus als Teilhabe an einer gesellschaftlich-politischen Krise. Das erhöhte schiitische Identitätsgefühl soll eingebettet werden in einen übergeordneten irakischen Patriotismus und in ein demokratisches System, dessen Beschreibung freilich ungenau bleibt.

3. Der konfessionelle Aspekt der moderaten Ideologie läßt sich als schiitischer Regionalismus bezeichnen. Die Ziele dieser Strömung beziehen sich nicht auf religiöse Inhalte, sondern auf regionale Interessen: Es geht um den Schutz des Südiraks vor den Repressalien der Regierung. Schiitisch ist diese Politik insofern, als sie sich für

---

[31] Vgl. *Marsh Arabs Threatened with Annihilation*. In: Dialogue (monatliches Faltblatt des von der Ḫū'ī-Stiftung finanzierten Public Affairs Committee for Shi'a Muslims), Aug. 1992, S. 1.

[32] Vgl. L. KUBBA: *Reviewing UN Sanctions Against Iraq*. In: Al-Noor (englischsprachiges Monatsmagazin der Ḫū'ī-Stiftung), April 1994 (No. 34), S. 3.

[33] Vgl. zum Beispiel *Towards a New Policy in Iraq*. In: Dialogue, Aug. 1994, S. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000333

Schiiten einsetzt. Katalysator für diesen schiitischen Regionalismus waren der Volksaufstand von 1991 und die Vergeltungskampagne der Regierung, die klare anti-schiitische Züge trug.

4. Das konfessionsbezogene Denken irakischer Schiiten in London ist ausgeprägt. Es bedeutet jedoch keine schiitische, antiwestliche Radikalisierung, sondern geht einher mit einer Hinwendung zu politischem Pragmatismus und zu demokratischen Normen. Die Lehren der jüngeren irakischen Geschichte – und die Erfahrungen des Exils im Westen – scheinen immer mehr Schiiten davon zu überzeugen, daß ein demokratisches System der sicherste Garant sein könnte für eine gerechte Partizipation der schiitischen Bevölkerung am politischen Leben im Irak von morgen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000334

Sunniten und Schiiten in Bahrain *

Von MONIKA FATIMA MÜHLBÖCK, Wien

Der Inselstaat Bahrain wird seit Dezember 1994 von schweren Unruhen heimgesucht. Politische Frustration in der Bevölkerung, gepaart mit Unnachgiebigkeit und Repressionen seitens der Herrscherfamilie sowie einer einhergehenden Wirtschaftskrise, kennzeichnet die derzeitige heikle Lage.

Auf Bahrain leben derzeit etwa 550.000 Menschen, wovon ca. 350.000 Bahrainis sind. Die rund 200.000 Ausländer kommen in erster Linie aus Indien, Pakistan, den Philippinen und Europa, vor allem Großbritannien.

Der Anteil der Schiiten an der einheimischen Bevölkerung wird von amtlicher Seite mit 35 Prozent angegeben, tatsächlich liegt er bei 60 bis 70 Prozent.[1]

Die Schiiten sind mehrheitlich Ǧaʿfariten, die auf den sechsten Imam der Imāmiten Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq zurückgehen, währenddessen die einheimischen Sunniten überwiegend Mālikiten – wie die Herrscherfamilie Āl Ḫalīfa – und Ḥanbaliten sind.[2]

Die Āl Ḫalīfa scheinen in der Geschichte des Landes erst ab der 2. Hälfte des 18. Jh.s auf; zuvor wechselten einander persische und arabische, im 16. Jh. auch portugiesische Einflüsse ab.[3]

Die Āl Ḫalīfa stammen wie ihre Cousins, die Āl Ṣabāḥ, von den Banū ʿUtba, einem Zweig des bedeutenden Stammes der ʿAnaza, ab.

Sie haben ihren Ursprung in al-Ḥaddār, einem Ort, der sich im Gebiet des Ǧabal Ṭuwayq im südlichen Naǧd befindet. Wahrscheinlich sind sie gegen Ende des 17. Jh.s zusammen mit den Āl Ṣabāḥ und den Āl Ǧalāhima nach Katar gezogen und haben sich in dieser Gegend mit der Seefahrt vertraut gemacht, bevor sie nach Norden segelten und sich in der Nähe von Umm Qaṣr, an der heutigen kuwaitisch-irakischen Grenze, niederließen. Dort wurden sie jedoch von den Osmanen wegen Räuberei und Piraterie vertrieben.

Während die Āl Ṣabāḥ in Kuwait Fuß fassen konnten, zogen die Āl Ḫalīfa im Jahre 1766 von Kuwait nach az-Zubāra, das am Meer im Nordwesten der Halbinsel Katar liegt. Von dieser Ansiedlung aus eroberten sie Bahrain im Jahre 1783.[4]

---

* Stand September 1995.

[1] Vgl. *The Middle East and North Africa 1995*. London 1994, S. 314 und S. 316, und Austria Presse Agentur 18. Dezember 1994 (APA 208) und 16. Jänner 1995 (APA 007) und F. CHIPAUX: *Les troubles persistent à Bahreïn.* ... In: Le Monde, Paris, 31. März 1995, S. 5.

[2] EI², Bd. 1 (1960), S. 941.

[3] *Ibid.*, S. 941-944, und K. S. SALIBI: *A History of Arabia*. Delmar, N.Y. 1980, S. 139 f.

[4] EI², Bd. 1 (1960), S. 482, und A. M. ABU-HAKIMA: *The Modern History of Kuwait. 1750-1965.* London 1983, S. 3-5, und EI², Bd. 5 (1986), S. 573, und EI², Bd. 4 (1978), S. 953.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000335

Ab 1820 begann Großbritannien seinen Einfluß aufgrund der Unterzeichnung einer Reihe von Verträgen mit den Āl Ḫalīfa geltend zu machen, und im Jahre 1914 stellte sich Bahrain ganz unter britische Oberhoheit. Man wollte so osmanischen und persischen Ansprüchen auf den Archipel begegnen.[5]

Im August 1971 wurde Bahrain unabhängig. Der Emir des Landes, Scheich ʿĪsā b. Salmān Āl Ḫalīfa, ratifizierte am 6. Dezember 1973 die 109 Paragraphen umfassende Verfassung. Am 7. Dezember 1973 fanden die ersten und bisher einzigen Parlamentswahlen statt. 30 Volksvertreter wurden unter 114 Kandidaten bestimmt; politische Parteien waren nicht zugelassen. Aus den Wahlen ergab sich eine annähernd gleiche Stärke konservativer, gemäßigter und radikaler Kräfte in der Nationalversammlung (*al-Maǧlis al-Waṭanī*) .

1974 kam es zu Unruhen und Streiks, motiviert zum Teil durch hohe Inflationsraten, vor allem jedoch durch die Weigerung der Regierenden, die in der Konstitution zugesagte Zulassung von Gewerkschaften zu akzeptieren. Als die Streiks sich 1975 fortsetzten, kam es zu einer Verfassungskrise, da die Volksvertreter der Nationalversammlung sich weigerten, ein von der Regierung vorgelegtes Staatssicherheitsgesetz zu verabschieden.[6]

Diese neun Punkte beinhaltende Gesetzesvorlage war bereits am 22. Oktober 1974 vom Emir, dem Ministerpräsidenten und dem Innenminister als Mitgliedern der Āl Ḫalīfa unterzeichnet worden. Nach diesem Eklat verfügte der Emir am 26. August 1975 die Auflösung der Nationalversammlung.[7]

Mit einer Verhaftungswelle, der konsequenten Einhaltung des neuen Staatssicherheitsgesetzes und Zwangsexilierungen versuchte die Obrigkeit die Lage unter Kontrolle zu bringen.

Im Dezember 1981 unternahmen islamistische Kräfte einen Putschversuch gegen die Herrscherfamilie. Diese schloß unverzüglich nach dem Komplott einen Sicherheitspakt mit Saudi-Arabien. Seither werden Mitglieder der schiitischen Bevölkerungsmehrheit, die im Verdacht stehen, Verbindungen in den Iran zu haben, dorthin vertrieben. Entlassene politische Häftlinge, sogar ganze Familien werden – im wahrsten Sinne des Wortes – zusammengetrieben, ihrer bahrainischen Pässe und Identitätskarten beraubt und anschließend gezwungen, kleine Boote in Richtung Iran zu besteigen, gleichgültig ob sie das Land kennen oder Farsi beherrschen. Manchmal werden diese Unerwünschten von den Behörden mit falschen Dokumenten ausgestattet, die besagen, daß sie im Iran zur Welt kamen und iranische Staatsangehörige sind.

Zahlreichen bahrainischen Bürgern, die einige Zeit unfreiwillig im Ausland ver-

---

[5] EI², Bd. 1 (1960), S. 942 und S. 944, und EI², Bd. 4 (1978), S. 953 f.

[6] M. MÜHLBÖCK: *Die Entwicklung der Massenmedien am Arabischen Golf.* Heidelberg 1988, S. 44 f., und F. H. LAWSON: *Arabian Peninsula States. Bahrain, Kuwait, Oman, Qatar, Saudi Arabia, and the United Arab Emirates.* In: F. TACHAU (ed.): *Political Parties of the Middle East and North Africa.* London 1994, S. 71, und H. MAULL: *Bahrain.* In: U. STEINBACH/ R. HOFMEIER/ M. SCHÖNBORN (Hrsg.): *Politisches Lexikon Nahost.* München 1981, S. 72 f.

[7] *1975. The State Security Law Rejected by Parliament.* In: Voice of Bahrain, London, 43 (Juli 1995), S. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000336

bracht haben und oft mehrmals versuchen, in ihr Heimatland zurückzukehren, verweigern die Behörden die Einreise. Einige erhalten nach längerem Hin und Her am Flughafen in Bahrain anstelle ihrer abgelaufenen Pässe neue bahrainische Reisedokumente, die jedoch nur für ein Jahr und bisweilen für nur zwei oder drei Länder der Erde – Syrien, die Vereinigten Arabischen Emirate und/oder Saudi-Arabien – Gültigkeit aufweisen. Diese Art von Ausweispapieren scheint nur den Zweck zu haben, die Abschiebung aus Bahrain zu erleichtern, um den Verbannten die Einreise in einen der im Dokument eingetragenen Staaten zu ermöglichen.[8]

Obgleich es seit Mitte der siebziger Jahre bis Dezember 1994 zu keinen größeren Unruhen kam, gärte es – im übertragenen Sinn – fortwährend unter der Oberfläche.

In den siebziger und achtziger Jahren erfolgte eine gewaltige Aufstockung der Sicherheitskräfte, von denen ein Teil paramilitärische Verbände sind. Man geht davon aus, daß die Einheiten derzeit etwa 13.000 Mann ausmachen; im Vergleich dazu beläuft sich die Gesamtstärke der aus Freiwilligen bestehenden Armee – das Heer, die Marine und die Luftwaffe umfassend – auf rund 8.100 Angehörige (Stand Juni 1994).[9]

Nachdem im Dezember 1987 ca. 100 Personen des Plans, den Emir zu ermorden, und der Besetzung diverser staatlicher Einrichtungen sowie der amerikanischen Botschaft bezichtigt worden waren, veröffentlichte die Regierung eine Verordnung, die den Schiiten Bahrains die Aufnahme in die Streitkräfte des Landes verbietet.1[10]

Aber bereits vor dieser Maßnahme war es für Schiiten nur mit exzellentem Leumund und entsprechenden Verbindungen möglich, in derartige Positionen zu gelangen.

Bei den Sicherheitskräften – einschließlich den paramilitärischen Einheiten – sind Schiiten grundsätzlich nicht in der Lage, Arbeit zu finden.[11] Um die Überwachung von öffentlichen Einrichtungen bis hin zu ihren Palastanlagen sicherzustellen, warb und wirbt die Herrscherfamilie Abertausende von Söldnern, vornehmlich aus Belutschistan, an.

Ein weiterer erschwerender Umstand für die angeblich rund 20 bis 30 Prozent arbeitssuchenden Bahrainis ist die sogenannte Politik der " Freien Visa" . Es wurde üblich, daß Mitglieder der Herrscherfamilie und von ihnen protegierte Personen große Kontingente an Visa ausstellen lassen und somit offiziell als Sponsoren fungieren. Diese ein Jahr ohne Arbeitsgarantie gültigen Sichtvermerke – die übrigens sehr begehrt sind – werden zum Einzelpreis von ca. 1000 Bahrainische Dinar, das entspricht knapp

---

[8] MAULL: *op. cit.* (Anm. 6), S. 73, und LAWSON: *op. cit.* (Anm. 6), S. 72, und G. BARTHEL/ K. STOCK (Hrsg.): *Lexikon Arabische Welt. Kultur, Lebensweise, Wirtschaft, Politik und Natur im Nahen Osten und Nordafrika.* Wiesbaden 1994, S. 674, und AMNESTY INTERNATIONAL: *Jahresbericht 1993.* Frankfurt a. M., August 1993, S. 98-100, und AMNESTY INTERNATIONAL: *Bahrain. Banned from Bahrain: forcible exile of Bahraini nationals.* In: AI Index: MDE 11/04/93 (Dezember 1993), S. 1 f., und AMNESTY INTERNATIONAL: *Jahresbericht 1994.* Frankfurt a. M., August 1994, S. 106-108.

[9] *Brigadier Ian Henderson. An Officer, but is he a gentleman?* In: Aussendung Bahrain Freedom Movement, London, [1995], und *The Middle East and North Africa 1995.* London 1994, S. 320.

[10] LAWSON: *op. cit.* (Anm. 6), S. 72 f.

[11] Austria Presse Agentur 18. Dezember 1994 (APA 208) und CHIPAUX: *op. cit.* (Anm. 1), S. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000337

5000 Deutsche Mark, an Ausländer verkauft.[12]

Eine außergewöhnliche allgemeine Teuerungswelle, vor allem nach dem zweiten Golfkrieg im Jahre 1991, trägt zur Verschlechterung der wirtschaftlichen Umstände bei.

Angesichts dieser Anhäufung von Problemen unterbreiteten bereits am 15. November 1992 sechs Persönlichkeiten des Landes – sowohl sunnitischer als auch schiitischer Ausrichtung – dem Emir eine Petition, die von 300 bahrainischen Bürgern mitunterzeichnet wurde und u.a. das Ersuchen um Wiedereinführung der Nationalversammlung beinhaltete. Das Schreiben wurde als aussichtlos zurückgewiesen.

Zwei Jahre später verfaßte die nunmehr vergrößerte Gruppe von Universitätsprofessoren, Ärzten und Geistlichen – unter ihnen der angesehene schiitische Rechtsgelehrte Scheich ʿAbd al-Amīr Manṣūr al-Ǧamrī – eine neuerliche Bittschrift an den Herrscher. Um die Bedeutung dieses Anliegens zu bekräftigen, unterschrieben an die 25.000 Menschen das Papier. Einer der führenden Personen dieser landesweiten Unterschriftenaktion war der erst 29jährige Scheich ʿAlī Salmān, Vorbeter einer Moschee in der Hauptstadt al-Manāma. Er und weitere Helfer wurden am 5. Dezember 1994 in ihren Wohnungen verhaftet. Noch am gleichen Tag brachen die schweren Unruhen aus. Am 15. Jänner 1995 wurde der schiitische Geistliche zusammen mit zwei älteren Rechtsgelehrten abgeschoben. Die Behörden stellten ihnen Tickets über Dubai nach Damaskus aus; die drei änderten die Destination und trafen am 17. Jänner 1995 in London ein, wo sie um politisches Asyl ansuchten.[13]

Da die Regierung die Kontrolle zu verlieren schien, forderte sie von Saudi-Arabien Unterstützung an. Bereits um den 10. Jänner 1995 trafen schätzungsweise 4.000 Mann der saudi-arabischen Nationalgarden in Bahrain ein.[14]

Von Dezember 1994 bis Sommer 1995 kam es fast täglich zu Demonstrationen in den mehrheitlich von Schiiten bewohnten Ortschaften und Stadtteilen. Dabei wurden Autoreifen angezündet und Sabotageakte gegen öffentliche Einrichtungen wie Banken, Elektrizitätsanlagen usw. verübt. Geschäfte und Gebäude von Bahrainis, die der Kollaboration mit der Obrigkeit verdächtigt werden oder in deren Gunst stehen, waren Ziele von Verwüstungen und Brandanschlägen. Jugendliche, sogar Frauen und Mädchen gingen mit Eisenstangen und Steinschleudern gegen die Sicherheitskräfte vor. Diese wiederum beantworteten die Tumulte häufig mit Einsätzen von Hubschraubern

---

[12] CHIPAUX: *op. cit.* (Anm.1), S. 5, und M. A. FAKHRO: *The Uprising in Bahrain. An Assessment.* In: Vortragsunterlagen Konferenz " Gulf/2000" . Bellagio, Italien 25.-27. Juli 1995, S. 13.

[13] *Bahrain. Background to the Present Crisis.* In: Aussendung Bahrain Freedom Movement, London, [März oder April 1995], und *Bahrain Translation of the Petition being circulated in Bahrain since October 1994.* In: Aussendung Bahrain Freedom Movement, London, [1995], und AMNESTY INTERNATIONAL: *Bahrain. A Human Rights Crisis.* In: AI Index: MDE 11/16/95 (September 1995), S. 9 f., und Austria Presse Agentur 18. Dezember 1994 (APA 208) und AMNESTY INTERNATIONAL: *Jahresbericht 1995.* Frankfurt a. M., August 1995, S. 107 f., und *Chronology of Pro-Democracy Uprising.* ... In: Voice of Bahrain, London, 38 (Februar 1995), S. 2, und Austria Presse Agentur 15. April 1995 (APA 155).

[14] Austria Presse Agentur 13. Jänner 1995 (APA 503), und *Saudi Intervention Sets-Off Alarms in the Gulf.* ... In: Voice of Bahrain, London, 38 (Februar 1995), S. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000338

aus der Luft, unter Verwendung von Schußwaffen, Tränengas und Granaten.[15]

Einen Höhepunkt erreichte die Konfrontation am 1. April 1995, als die Symbolfigur der Bewegung, der 58jährige Scheich al-Ğamrī, in seinem Haus in der Ansiedlung Banī Ğamra, westlich von al-Manāma gelegen, zusammen mit 18 Familienmitgliedern unter Hausarrest gestellt und am 15. April 1995 verhaftet wurde.[16]

Opferbilanz unter der Bevölkerung:

Mindestens 14 Tote, viele Verletzte und Gefolterte.

1995 wurde in Bahrain von 4.000 bis 5.000 Häftlingen gesprochen. Da die Gefängnisse im Land bereits im Frühjahr gänzlich überfüllt waren, wurden verhaftete Demonstranten in Sportstätten und provisorisch angelegten Lagern interniert, um dann in die gefürchteten Strafanstalten nach Saudi-Arabien transportiert zu werden.

Mitte August 1995 wurden die ersten 150 Gefangenen entlassen. Bis Ende September kamen weitere 600 Personen frei, unter ihnen Scheich al-Ğamrī.[17]

In Gesprächen mit schiitischen Bahrainis kommt immer wieder zum Ausdruck, daß sie nichts gegen die sunnitischen Landsleute einzuwenden hätten, und diese wissen das auch. Die Herrscherfamilie versuche jedoch mit allen Mitteln, einen Keil zwischen beide Volksgruppen zu treiben, da die Schiiten bei den Regierenden nicht beliebt sind.[18]

Tatsächlich haben sich jene sunnitischen Bevölkerungsteile, die nicht Günstlinge der Āl Ḫalīfa sind, im genannten Zeitraum an den Aktionen in irgendeiner Form beteiligt oder sich neutral verhalten.

Daß der Gegensatz zwischen den sunnitischen Zugezogenen und den schiitisch-persisch beeinflußten Bewohnern des Archipels nie überwunden wurde, ist dem Regierungsstil der Herrscherfamilie zuzuschreiben und zeitigt Legitimationsschwierigkeiten, wie wir sie in keinem der anderen Emirate der Golfregion vorfinden.[19]

Bahrain dürfte in der nächsten Zeit eine unruhige Phase bevorstehen, da es den Anschein hat, daß die Āl Ḫalīfa nicht zum Einlenken bereit sind.

---

[15] Siehe u.a. Austria Presse Agentur 19. Dezember 1994 (APA 397), 20. Dezember 1994 (APA 500), 6. Jänner 1995 (APA 294), 13. Jänner 1995 (APA 503), 30. März 1995 (APA 001), 2. April 1995 (APA 327), 15. April 1995 (APA 155), und *Arrests in Bahrain.* ... In: Gulf News, Dubai, 3. April 1995, S. 1, und ... *More arrests in Bahrain.* In: Khaleej Times, Dubai, 3. April 1995, S. 6, und siehe: Voice of Bahrain, London, Ausgaben 37 (Jänner 1995); 38 (Februar 1995); 39 (März 1995); 40 (April 1995); 41 (Mai 1995); 42 (Juni 1995); 43 (Juli 1995); 44 (August 1995); 45 (September 1995), und siehe auch BAHRAIN FREEDOM MOVEMENT: *Images of Uprising. Pictures of Bahrain's Constitutional Movement.* London, Juli 1995, S. 8, 9, 12, 13, 14, 15, 22, 23, 28, 31, 34, 35, 44.

[16] Austria Presse Agentur 15. April 1995 (APA 155) und AMNESTY INTERNATIONAL: *Willkürliche Verhaftungen/ Drohende Folter/ Staatlicher Mord.* In: AI Index: MDE 11/02/95 (6. April 1995) und AI Index: MDE 11/03/95 (24. April 1995), und siehe: Voice of Bahrain, London, 42 (Juni 1995), S. 2.

[17] Austria Presse Agentur 4. Jänner 1995 (APA 379), 30. März 1995 (APA 001), 9. Mai 1995 (APA 124), und siehe: Voice of Bahrain, London, Ausgaben 39 (März 1995), S. 3; 41 (Mai 1995), S. 2; 45 (September 1995), S.1; 46 (Oktober 1995), S.1 und AMNESTY INTERNATIONAL: *Bahrain. A Human Rights Crisis.* In: AI Index: MDE 11/16/95 (September 1995), S. 12.

[18] Siehe auch CHIPAUX: *op. cit.* (Anm. 1), S. 5.

[19] Siehe auch MAULL: *op. cit.* (Anm. 6), S. 70.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000339

Der *Ibrīz* Lamaṭīs

Von BERND RADTKE, Utrecht

Sieht man sich in der Literatur der arabischsprachigen Sufik des 18.-20. Jh.s um, so stößt man wiederholt auf Zitate aus einem Buch, das den Titel *al-Ibrīz min kalām sayyidī ʿAbdalʿazīz* trägt. Es wird z.B. im *Rimāḥ ḥizb ar-raḥīm* al-Ḥāǧǧ ʿUmars (1793-1864) über sechzigmal genannt.[1] MICHEL CHODKIEWICZ teilt mit, daß fast in jeder *zāwiya* der heutigen arabischsprachigen Welt eine Kopie des *Ibrīz* zu finden ist.[2] Es handelt sich also um eine grundlegende Schrift der modernen Sufik, zumindest der westlichen, arabischsprachigen.

Der Autor ist Aḥmad b. al-Mubārak al-Lamaṭī, der 1742 starb. Schon Brockelmann nennt ihn.[3] Wie der Titel zeigt, geht es in dem Buch nicht um Lehren und Meinungen Lamaṭīs, sondern seines Lehrers. Das war ʿAbdalʿazīz b. Masʿūd ad-Dabbāġ aus Fez, der von 1090-1131-2/1679-1718-9 lebte.[4] Lamaṭī begann seine Aufzeichnungen im Jahr 1129/1717 und setzte sie nach dem Tod des Meisters fort.[5]

Wie viele Handschriften des Buches existieren, ist kaum festzustellen. Es gibt viele Drucke, der früheste erschien in Kairo 1278/1861. Einen bedeutenden Fortschritt stellt die zweibändige Edition von Muḥammad ʿAdnān aš-Šammāʾ dar, die 1984-86 in Damaskus erschien. Sie bietet einen guten Text mit gelehrten Anmerkungen und ausführlichen Registern. – Zu erwähnen ist ferner eine moderne türkische Übersetzung des *Ibrīz* von Celal Yıldırım, die 1979 in Istanbul erschien.[6]

Dabbāġ war zwar scherifischer Herkunft, aber *ummī*, ungelehrt, unbelehrt, was Lamaṭī zu wiederholten Malen betont.[7] Allerdings konnte er lesen und schreiben. [8] Wenn keine Inkonsequenz Lamaṭīs vorliegt, bedeutet *ummī* in diesem Fall nicht Analphabet, sondern nur "ohne höhere theologische Ausbildung". Daß er einen Orden, eine *ṭarīqa*, die Ḫaḍiriyya, gegründet habe, ist spätere Konstruktion, bzw. ein Mißverständnis des Wortes *ṭarīqa*, das hier besser mit "geistige Tradition" übersetzt werden sollte. In der Tat will

---

[1] Die Zitate sind aufgeführt in RADTKE 1995b, S. 85 f.

[2] CHODKIEWICZ 1991, S. 46; CHODKIEWICZ 1992, S. 46; vgl. auch die Bemerkung O'FAHEY 1990, S. 43, Anm. 47.

[3] GAL, G II, 462 f.; S II, 704.

[4] Dazu auch RADTKE 1997b, S. 264 f..

[5] *Ibid.*, S. 265.

[6] *Eş-Şeyh Abdülazîz Debbâğ Hazretleri El-Ibriz. Mütercim Celâl Yıldırım.*

[7] *Ibrīz* 1, S. 33, 69, 231, 316, 317, 334, 363, 378; *Ibrīz* 2, S. 27.

[8] *Ibrīz* 1, S. 371, 372, 373, 374, 417.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000340

Dabbāġ seine Hauptlitanei von Ḫaḍir selbst erhalten haben,[9] und noch der berühmte Aḥmad b. Idrīs führt als eine seiner Affiliationen die Ḫaḍiriyya an, die ihn mit Dabbāġ verbindet.[10]

Der Text des *Ibrīz* enthält größtenteils Äußerungen von Dabbāġ. Manchmal schiebt Lamaṭī längere eigene Ausführungen ein. Das Buch hat zwölf Kapitel sehr unterschiedlicher Länge, dazu kommt eine *muqaddima* mit der Vita Dabbāġs.[11] Am umfangreichsten sind zwei Kapitel des ersten Bandes mit Koran- und *ḥadīṯ*-Kommentaren.[12] Zu erwähnen ist ferner ein Kapitel über den sogenannten *dīwān aṣ-ṣāliḥīn*,[13] die Versammlung des geistlichen Weltregiments in der Höhle des Berges Ḥirāʾ bei Mekka,[14] ferner je ein Kapitel über das Scheichtum[15] und das Novizentum[16]. Ein weiteres wichtiges Kapitel ist das neunte, das die Erleuchtung – *fatḥ* – behandelt.[17]

Lamaṭī war ein gebildeter Theologe. Seine Zitate aus anderen Autoren zeigen, daß er eine solide *madrasa*-Ausbildung genossen hatte.[18]

Grundgedanken und -begriffe des *Ibrīz* sind u.a. *ḏāt* und *rūḥ*, *fatḥ* und *ṭarīqa Muḥammadiyya* bzw. Muḥammadologie. *Ḏāt* ist der Mensch – so, wie er sinnlich wahrgenommen werden kann, der Mensch als leiblich-seelisch-geistige Einheit.[19] Sehr oft ist *ḏāt* jedoch nur der Mensch als Leib, dann meist *ḏāt turābiyya* genannt.[20] Auf keinen Fall bezeichnet *ḏāt* das höhere geistige Wesen, etwa einen geistigen oder göttlichen Wesenskern.[21] Geprägt ist das *ḏāt* durch das Blut, das in 366 Adern fließt. In

---

[9] *Ibrīz* 1, S. 52.

[10] *Letters* S. 64 f.; RADTKE/O'FAHEY/O'KANE 1996, S. 151 f.

[11] *Ibrīz* 1, S. 39-120.

[12] *Ibrīz* 1, S. 125-318; *Ibrīz* 1, S. 325-434.

[13] *Ibrīz* 2, S. 5-45.

[14] CHODKIEWICZ 1986, S. 113; auch RADTKE 1992a, S. 116 f.

[15] *Ibrīz* 2, S. 47-113.

[16] *Ibrīz* 2, S. 115-182. – Das sechste Kapitel enthält u.a. einen Kommentar zur *Rāʾiyya* Šarīšīs, einem Lehrgedicht im Metrum *ṭawīl* über das Novizentum (*Ibrīz* 2, S. 119-160). Der Autor, Aḥmad b. Muḥammad aš-Šarīšī, geboren 581/1185 in Salé, gestorben 641/1243 im Fayyūm in Ägypten (GAL, S I, 802), wurde in Baghdad Schüler des Abū Ḥafṣ ʿUmar as-Suhrawardī, des Verfassers des berühmten sufischen Handbuchs *ʿAwārif al-maʿārif* und Gründers des Ordens der Suhrawardiyya (539/1145-632/1234; vgl. GRAMLICH 1978, S. 2 f.). Die *Rāʾiyya* Šarīšīs ist eine Zusammenfassung der Lehren der *ʿAwārif* über die Beziehung Scheich – Novize. Dieses Lehrgedicht wurde, wie Lamaṭī mitteilt, im Westen sehr geschätzt (*Ibrīz* 2, S. 161-3). Es gibt u.a. einen langen Kommentar von Aḥmad b. Yūsuf al-Fāsī vom Beginn des 17. Jh.s, der zusammen mit dem Text der *Rāʾiyya* in einem Kairiner Druck von 1316/1898 vorliegt (GAL, S II, 701 f). Wir haben somit ein Zeugnis für das direkte Wirken der Suhrawardiyya in den fernen Westen – also über Ägypten hinaus (zur Wirkung der Suhrawardiyya in Ägypten vgl. u.a. RADTKE 1995c, S. 56-59). Bisher weiß man ja Genaueres nur über die Ausbreitung der Suhrawardiyya nach Osten, nach Persien und Indien (GRAMLICH 1978, S. 14; TRIMINGHAM 1971, S. 35-37).

[17] Hier S. 330 f.

[18] Eine Analyse der von ihm zitierten Quellen findet man in RADTKE 1997b, S. 129-156.

[19] Von den Hunderten von Belegen sei nur *Ibrīz* 1, S. 74 genannt.

[20] Z. B. *Ibrīz* 1, S. 402.

[21] Dazu hier Anm. 64.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000341

ihnen leben sich die niederen Seeleneigenschaften aus, deren Träger die Seele, *nafs*, ist. Sie spielt bei Dabbāġ jedoch nicht die hervorragende Rolle wie bei vielen anderen Mystikern; dasselbe gilt für den Trieb, *hawā*. Der erleuchtete Mystiker kann das Meer der inneren Triebe, Leidenschaften usw. als ein loderndes Feuer wahrnehmen.[22]

Kosmologisch gesehen gehört das *ḏāt* zum finsteren Teil der Welt, dem *ẓalām*.[23] Es ist im normalen Menschen durch eine Scheidewand, *ḥiǧāb*, vom höheren Wesensteil, dem *rūḥ*, getrennt.[24] Dieser gehört zur Welt des Lichtes, *nūr* – genauer: er entstammt der Welt der Engel, *al-malaʾ al-aʿlā*.[25] Das befähigt ihn, wie die Engel, zur Gottesschau, *mušāhada*,[26] und Träger der höheren menschlichen Fähigkeiten Wissen, *ʿilm*, und Vernunft, *ʿaql*, zu sein.[27] Der *rūḥ* verläßt nach dem Tod das *ḏāt* und lebt im *barzaḫ*, der Zwischenwelt,[28] deren Beschreibung Lamaṭī ein eigenes Kapitel widmet.[29] Vom *barzaḫ* aus begeben sich die auserwählten Gottesfreunde mit den Propheten zusammen zum *dīwān aṣ-ṣāliḥīn* in der Höhle des Berges Ḥirāʾ, um des geistlichen Regimentes der Welt zu walten.[30]

Auch der Prophet Muḥammad besteht aus *ḏāt* und *rūḥ*.[31] Aber *ḏāt* und *rūḥ* sind bei ihm besonderer Art und stehen in einem anderen Verhältnis zueinander als bei den normalen Menschen. Das *ḏāt* des Propheten ist *ṭāhira*, *šarīfa*, *kāmila*[32], es befindet sich bereits in der Welt im Zustand der Paradiesbewohner, hat also einen unverweslichen, lichthaften Leib,[33] obwohl auch es ursprünglich aus Staub ist.[34] Der Prophet ist ganz *ḏāt* und *rūḥ*, die Scheidewand – *ḥiǧāb* – zwischen ihnen ist für ihn aufgehoben.[35] Der *rūḥ* lebt im *ḏāt* des Propheten wie etwa die Liebe in der Seele des Menschen, d.h. er durchdringt es völlig.[36] Daher besitzt das *ḏāt* des Propheten auch eine besondere Kraft, die zu Gott hinzieht und nicht, wie das *ḏāt* gewöhnlich, zur Erde, zur Finsternis.[37]

Durch die im *ḏāt* des Propheten wirkende, besondere Lichtkraft ist er der Mittler zwischen der Schöpfung und Gott. Einerseits ergießen sich ohne Unterbruch auf es

---

[22] *Ibrīz* 2, S. 54 f.

[23] *Ibrīz* 1, S. 266 ff.; sowie das ganze 3. Kapitel, *Ibrīz* 1, S. 441-489.

[24] *Ibrīz* 2, S. 266; *Ibrīz* 1, S. 218.

[25] *Ibrīz* 2, S. 69.

[26] *Ibrīz* 2, S. 112, 288, 326.

[27] *Ibrīz* 1, S. 158.

[28] *Ibrīz* 2, S. 318

[29] 10. Kapitel, *Ibrīz* 2, S. 305-320.

[30] *Ibrīz* 2, S. 17.

[31] *Ibrīz* 1, S. 115.

[32] *Ibrīz* 1, S. 280 und oft.

[33] *Ibrīz* 1, S. 169, 214.

[34] *Ibrīz* 1, S. 402.

[35] *Ibrīz* 1, S. 152, 154.

[36] *Ibrīz* 1, S. 151, 152.

[37] *Ibrīz* 1, S. 400.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000342

göttliche Lichter, andererseits vermittelt das *ḏāt* des Propheten sie weiter an die Geschöpfe.[38]

Aber der Prophet ist nicht nur Mittler, sondern auch Ausgangspunkt der gesamten Weltschöpfung. Sein Licht war das erste Geschöpf, und aus diesem Licht entfaltete sich die gesamte andere Schöpfung.[39] Dadurch ist die Schöpfung durch ein System von Lichtfäden vernetzt, deren Zusammenspiel von den erleuchteten Mystikern wahrgenommen werden kann.[40]

Der Prophet kann, so wie er ist, in Fleisch und Blut, also wie er als *ḏāt* ist, noch nach seinem Tod wahrgenommen werden. Von einer Auferstehung des Propheten jedoch, wie etwa bei Suyūṭī,[41] hören wir bei Lamaṭī bzw. Dabbāġ nichts. Die nach-todliche Wahrnehmung des Propheten ist einmal im Traum, *manāman*, als Bild möglich, andererseits aber auch im Wachzustand, *yaqẓatan*, und zwar im letzteren Fall – also *yaqẓatan* – auf zwei Arten: Man kann entweder ein Bild, eine Erscheinungsform, *ṣūra*, des Propheten sehen oder das *ḏāt* des Propheten selbst. Das ist jedoch nur dem erleuchteten Mystiker möglich.

Diese Schau des Propheten im Wachzustand, *ruʾyat/ mušāhadat an-nabī yaqẓatan*, – etwas, wovon vor allem in der späteren Sufik die Rede ist[42] – ist möglich, weil das *ḏāt* des Propheten ein Licht besitzt, das die ganze Welt erfüllt. Ich zitiere den zentralen Text des *Ibrīz,* der auch in das *Rimāḥ* al-Ḥāǧǧ ʿUmars aufgenommen wurde:[43]

> "Wer den Herrn des Seins im Traum sieht, der kann das auf zweierlei Art. Bei der ersten Art bedarf der Traum keiner Deutung, denn er sieht den Propheten in dem Zustand, in dem er sich in der Welt befand, in dem ihn die Prophetengenossen sahen. Geschieht dieses Sehen jedoch durch einen, der erleuchtet ist ..., dann ist das, was er sieht, das reine, edle *ḏāt* des Propheten. Ist er nicht erleuchtet, dann kann ihm das auch widerfahren, was aber selten geschieht; meistens sieht er nur das Bild des *ḏāt* (*ṣūrat ḏātihī*), nicht das *ḏāt* selbst (*ʿayn ḏātihī*), denn das *ḏāt* des Propheten kann verschiedene Formen annehmen, in denen es an vielen Orten im Traum und im Wachzustand gesehen werden kann. Denn das *ḏāt* des Propheten hat ein Licht, das von ihm losgelöst ist und die ganze Welt erfüllt. Es gibt keinen Ort, an dem nicht das edle Licht des Propheten ist. In diesem Licht erscheint das *ḏāt* des Propheten so, wie die Form des Gesichts im Spiegel erscheint. Das Licht des Propheten ist also gleichsam wie ein Spiegel, der die ganze Welt erfüllt, und was sich darin abzeichnet, das ist das *ḏāt*. Daher kann der eine den Propheten im Osten, der andere im Westen, der eine im Süden, der andere im Norden, unzählige andere ihn an anderen Orten sehen – und alle zur selben Zeit. Jeder sieht ihn wirklich bei sich, weil das Licht des Propheten, in dem sich das *ḏāt* abzeichnet, bei jedem ist. Sieht der Erleuchtete (*al-maftūḥ*

---

[38] *Ibrīz* 1, S. 130.

[39] *Ibrīz* 2, S. 189; auch zitiert *Rimāḥ* 2, S. 121; dazu auch RADTKE 1992a, S. 121 f.; RADTKE 1995a, S. 150.

[40] *Ibrīz* 1, S. 361.

[41] Dazu MEIER 1985, S. 43; MEIER 1992, 2, S. 820.

[42] Dazu RADTKE in Vorbereit.[2]; RADTKE 1996, S. 355-359.

[43] *Rimāḥ* 1, S. 223; auf die Stelle hat bereits MEIER 1985, S. 46; 1992, 2, S. 823, hingewiesen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000343

ʿalayhi) die Gestalt (*ṣūra*) des Propheten bei sich, dann folgt er ihr mit seinem geistigen Tiefsichtvermögen (*baṣīra*) und dringt durch das Licht der Gestalt hindurch bis zum *ḏāt* des Propheten selbst."[44]

Die letzten Sätze des Zitats leiten über zum nächsten Paar von Grundbegriffen, *fatḥ* und *ṭarīqa Muḥammadiyya* – wobei gesagt werden muß, daß der Begriff *ṭarīqa Muḥammadiyya* im *Ibrīz* nicht gebraucht wird. Inhaltlich scheint mir seine Verwendung jedoch durchaus berechtigt zu sein.[45]

Das Ziel des mystischen Pfades ist *fatḥ*, die Erleuchtung. Sie kann nur durch einen Scheich und unter seiner Anleitung ereicht werden,[46] denn der Weg führt – wie auch bei anderen – vom Scheich über den Propheten zu Gott.[47] – Über die Vorbedingungen des *fatḥ*, den Pfad, Askese, Seelendressur usw., wird wenig gesagt. Diese Dinge werden vorausgesetzt. Bei der Erleuchtung, die gewöhnlich erst nach dem Tod des Scheichs erreicht wird,[48] werden zwei Arten unterschieden: der normale *fatḥ*[49] und der große, umfassende, *al-fatḥ al-kabīr*. Die erste Stufe ist, daß der Novize in sein Inneres herabsteigt, in die Finsternisregion seiner Adern, der Träger der niederen Charaktereigenschaften, um sie zu läutern.[50] Gelingt das, so kann er die erste Stufe der Erleuchtung erreichen: Die Geheimnisse des materiellen Kosmos eröffnen sich (*futiḥa*) ihm.[51] Seine Sinnesorgane werden fähig, den gesamten sinnlichen Kosmos wahrzunehmen.[52] Da dieser Kosmos, also Erden- und Sternenwelten, zur Seite der Finsternis (*ẓalām*) gehört,[53] handelt es sich nur um einen *fatḥ ẓulmānī*,[54] eine Erleuchtung, die auch die Ungläubigen erlangen können, die noch keinerlei Erkenntnisgewißheit verschafft.[55] Nur dem gläubigen Muslim eröffnet sich der geistige Kosmos: Er schaut die Engel, die Propheten, die Geister der Gottesfreunde, das Paradies, die Hölle, den *barzaḫ* – und das ist dann der *fatḥ kabīr*, die große Erleuchtung.[56] Aber auch jetzt sind noch Irrtümer möglich. So kann z. B. der durch *fatḥ* ermöglichte geistige Umgang mit Jesus den Erleuchteten dazu verleiten, vom Islam

---

[44] *Ibrīz* 1, S. 280.

[45] Eine Monographie wäre sehr erwünscht; vorerst O'FAHEY/RADTKE 1993, S. 64-71; RADTKE 1992b, S. 74; MEIER 1985, S. 43; RADTKE 1994a, S. 59; RADTKE 1994b, S. 914 ff.; RADTKE in Vorbereit.[7]; RADTKE 1996, S. 355.

[46] *Ibrīz* 1, S. 81; zitiert *Rimāḥ*, 1, S. 163; zum Ganzen auch RADTKE 1995c, S. 50.

[47] *Ibrīz* 2, S. 152, 287 f.; dazu auch RADTKE 1995a, S. 152, Anm. 39.

[48] *Ibrīz* 2, S. 83, 294.

[49] *Ibrīz* 1, S. 109, spricht Dabbāġ von einem frühen, beschränkten *(ḍayyiq) fatḥ*.

[50] *Ibrīz* 2, S. 54 f.

[51] *Ibrīz* 1, S. 398 ff.; *Ibrīz* 2, S. 55, 275 ff.

[52] *Ibrīz* 2, S. 298; dazu auch RADTKE 1995a, S. 151; RADTKE 1992a, S. 114.

[53] *Ibrīz* 1, S. 399.

[54] Das 9. Kapitel (*Ibrīz* 2, S. 269-304) handelt über die zwei Arten der Erleuchtung: *fatḥ nūrānī* und *fatḥ ẓulmānī*.

[55] *Ibrīz* 1, S. 399.

[56] *Ibid.*; *Ibrīz* 2, S. 275, 301, 304.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000344

abzufallen und Christ zu werden.[57]

Sicherheit und eigentliche Erleuchtung stellen sich erst ein, wenn der Mystiker alle materiellen und geistigen Welten durchschritten hat und der *ruʾyat an-nabī yaqẓatan/ mušāhadat aḍ-ḍāt aš-šarīfa* gewürdigt wird.[58] Nach diesem Erlebnis ist er fortan vor Irrtum geschützt (*maʿṣūm*)[59] und allwissend.[60] Sein Wissen ist dem aller anderen, auch und vor allem dem der Theologen und *fuqahāʾ* weit überlegen. Er ist die eigentliche, unfehlbare Quelle der Rechtsauslegung.[61]

Anthropologisch gesehen bedeutet der *fatḥ*, daß die Scheidewand zwischen *ḍāt* und *rūḥ* aufgehoben wird – der Erleuchtete erlangt somit einen Zustand, der dem des Propheten gleicht.[62]

Um zur Schau des Propheten im Wachzustand zu gelangen, bedarf es einer besonderen Einstellung. Sie beschreibt Dabbāġ so:

> "Sein Denken beschäftigt sich immer mit diesem edlen Propheten, so daß er nie seinen Gedanken entschwindet. Seine Beschäftigungen bringen ihm den Propheten nicht aus dem Sinn. Man sieht ihn essen – aber seine Gedanken sind mit dem Propheten, man sieht ihn trinken – seine Gedanken sind beim Propheten. Selbst wenn er schläft, sind seine Gedanken beim Propheten."[63]

Das erinnert an die klassische Definition von *ṭarīqa Muḥammadiyya* von Muḥammad b. ʿAlī as-Sanūsī, die dieser aus einer Schrift des 1702 gestorbenen Ḥasan b. ʿAlī al-ʿUġaymī zitiert:

> "Die Grundlage dieses Weges" – gemeint ist die *ṭarīqa Muḥammadiyya* – "ist das Versinken des Inneren seines Anhängers[64] in der Betrachtung von Muḥammads *ḍāt*,[65] wobei er äußerlich mit Wort und Tat eifrig seine Nachfolge betreibt, die Zunge mit Segenssprechungen über ihn beschäftigt und sich dem in den meisten Zeiten, bei Zurückgezogenheit und bei öffentlichem Auftreten, widmet, bis die Verehrung des Propheten ihn im Herzen so beherrscht und im Innersten so durchdringt, daß er schon beim Hören seines Namens erbebt, sein Herz von seiner Schau überwältigt wird und ihm die figürlichen Erscheinungen des Propheten vor die Augen seines inneren Blickes treten"[66] –

---

[57] *Ibrīz* 1, S. 400.

[58] *Ibid.*; *Ibrīz* 2, S. 277.

[59] *Ibrīz* 2, S. 301.

[60] *Ibrīz* 1, S. 110: Dabbāġ ist allwissend.

[61] *Ibrīz* 2, S. 97; RADTKE 1994b, S. 920.

[62] *Ibrīz* 1, S. 218.

[63] *Ibrīz* 2, S. 285; auch zitiert *Rimāḥ* 1, S. 220.

[64] *Mabnā hāḍihī ṭ-ṭarīqa ʿalā stiġrāqi bāṭini ṣāḥibihā fi šuhūd ḍātihī ṣlʿm.* Das ist die weitaus beste Lesart dieses Satzes, der soviel Verwirrung angerichtet hat; dazu RADTKE 1992b, S. 74, ftn 9. Mein Emendationsversuch hat sich somit zwar als notwendig, aber als viel zu kompliziert erwiesen.

[65] Hier Anm. 31 und RADTKE 1992b, a.a.O.

[66] *Manhal* S. 49, -1 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000345

ṭarīqa Muḥammadiyya wird also durchaus nicht als Orden, sondern als ein Weg, eine Verfahrensweise verstanden.[67] Die Schau des Propheten ist die größte Wonne (*laḏḏa*), die der Mensch überhaupt erleben kann.[68] Sie übertrifft sogar die des Paradieses,[69] denn sie führt den Mystiker weiter zum letzten Ziel, zur Schau – *mušāhada* – Gottes.[70]

So weit diese notgedrungen kurze Skizze der Grundkonzepte des *Ibrīz*. Die Quellen und direkten Abhängigkeiten seines Systems liegen, wie ich zugeben muß, für mich noch weitgehend im dunkeln. Manches könnte an Ibn al-ʿArabī erinnern, aber die gesamte Metaphysik Ibn al-ʿArabīs, die *waḥdat-al-wuǧūd*-Problematik, ein Begriff wie *ḥaqīqa Muḥammadiyya,* fehlt. Wir wissen über die Geistesgeschichte der Sufik nach Ibn al-ʿArabī noch immer herzlich wenig – zumindest was die arabischsprachige Mystik angeht.

Einige abschließende Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte des *Ibrīz*: Die "Bibel" der Tiǧāniyya, ʿAlī Ḥarāzim Barrādas *Ǧawāhir al-maʿānī*, geschrieben ca. 80 Jahre nach dem *Ibrīz*, enthält nur ganze fünf Zitate aus dem *Ibrīz*[71] – also ganz im Gegensatz zur zweiten Bibel der Tiǧāniyya, dem *Rimāḥ* al-Ḥāǧǧ ʿUmars.[72] Ein Grundbegriff der Tiǧāniyya ist *fayḍ*,[73] der im *Ibrīz* nicht auftritt. Dafür wird das verb *saqā*, bzw. *suqiya* gebraucht.[74] – Deutlich ist der Einfluß der Gedankenwelt und des Vokabulars des *Ibrīz* bei Aḥmad b. Idrīs, was schon dadurch plausibel ist, daß er eine seiner Affiliationen auf Dabbāġ zurückführt.[75] Was ich damit andeuten will: Wenn man von einer "neosufischen Bewegung"[76] spricht, so sollte man sich bewußt sein, daß die Lehre dieser Bewegung individuell sehr unterschiedliche Ausformungen hat.

LITERATUR

CHODKIEWICZ, M.
1986 *Le sceau des saints*. Paris.
1991 *The Diffusion of Ibn ʿArabī's Doctrine*. In: Journal of the Muḥyiddin Ibn ʿArabī Society 9, S. 36-57.
1992 *Un océan sans rivage*. Paris.

---

[67] Hier Anm. 45.

[68] *Ibrīz* 2, S. 286.

[69] *Ibid.* und S. 291.

[70] *Ibrīz* 2, S. 287.

[71] *Ǧawāhir al-maʿānī* 1, S. 55, S. 174 (zweimal), 214; 2, S. 62.

[72] Hier Anm. 1.

[73] Dazu RADTKE in Vorbereit.[1].

[74] Von den vielen Belegen nenne ich nur *Ibrīz* 2, S. 54.

[75] Hier Anm. 10.

[76] Dazu u.a. RADTKE 1994a, S. 61 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000346

Ǧawāhir al-maʿānī
ʿAlī Ḥarāzim Barrāda: *Ǧawāhir al-maʿānī*. Beirut 1393/1973.

GRAMLICH, R.
1978 *Die Gaben der Erkenntnisse des ʿUmar as-Suhrawardī*. Wiesbaden.

Letters The Letters of Aḥmad b. Idrīs. Ed. by E. THOMASSEN and B. RADTKE. London 1993.

Manhal Muḥammad b. ʿAlī al-Sanūsī: *al-Manhal ar-rawī*. Beirut 1968.

MEIER, F.
1985 *Eine Auferstehung Mohammeds bei Suyūṭī*. In: Der Islam 62, S. 20-58.
1992 *Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*. 1-3. Istanbul-Stuttgart (BTS. 53a-c.).

O'FAHEY, R. S.
1990 *Enigmatic Saint*. London.

O'FAHEY, R. S./ RADTKE, B.
1993 *Neo-Sufism Reconsidered*. In: Der Islam 70, S. 52-87.

RADTKE, B.
1992a *Lehrer – Schüler – Enkel. Aḥmad b. Idrīs, Muḥammad ʿUṯmān al-Mīrġanī, Ismāʿīl al-Walī*. In: Oriens 33, S. 94-132.
1992b *Between Projection and Suppression. Some Considerations concerning the Study of Sufism*. In: *Shīʿa Islam, Sects and Sufism*. ed. F. DE JONG. Utrecht, S. 70-82.
1994a *Erleuchtung und Aufklärung: Islamische Mystik und europäischer Rationalismus*. In: WI 34, S. 48-66.
1994b *Ijtihād and Neo-Sufism*. In: Asiatische Studien 48, S. 909-921.
1995a *Ismāʿīl al-Walī. Ein sudanesischer Theosoph des 19. Jahrhunderts*. In: Der Islam 72, S. 148-155.
1995b *Studies on the Sources of the Kitāb Rimāḥ ḥizb al-raḥīm of al-ḥājj ʿUmar*. In: Sudanic Afrika 6, S. 73-113.
1995c *Von Iran nach Westafrika*. In: WI 35, S. 37-69.
1996 *Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal*. In: WI 36, S. 326-364.
1997a *Zwischen Traditionalismus und Intellektualismus. Geistesgeschichtliche und historiografische Bemerkungen zum Ibrīz des Aḥmad b. al-Mubārak al-Lamaṭī*. In: *Built on Solid Rock. Studies in Honour of Professor Ebbe Egede Knudsen on the Occasion of his 65th Birthday April 11th 1997*. ELIE WARDINI (ed.). Oslo, S. 240-267.
1997b *Ibrīziana: Themes and Sources of a Seminal Sufi Work*. In: Sudanic Africa 7, S.113-158.
In Vorbereit.[1] *Was steht in den Ǧawāhir al-maʿānī? Versuch einer Ehrenrettung.*
In Vorbereit.[2] *Möglichkeiten der Kritik am Neo-Sufism.*

RADTKE, B./ O'FAHEY, R. S./ O'KANE, J.
1996 *Two Sufi Treatises of Aḥmad Ibn Idrīs*. In: Oriens 35, S. 143-178.

Rimāḥ Al-Ḥāǧǧ ʿUmar b. Saʿīd al-Fūtī: *Rimāḥ ḥizb ar-raḥīm ʿalā nuḥūr ḥizb ar-raǧīm*. Kairo 1393/1973.

TRIMINGHAM, J. SP.
1971 *The Sufi Orders in Islam*. London.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000347

Zwischen Internierung und Propaganda
Die deutsche Gemeinde in Ägypten 1919–1939 *

Von ALBRECHT FUESS, Köln

Quellenlage

Die erste Hauptquelle des Verfassers für seine Untersuchung über die Geschichte der deutschen Gemeinde im Ägypten der Zwischenkriegszeit waren 50 Gerichtsfälle mit deutscher Beteiligung, die der Verfasser in den Ausgaben des "Journal des Tribunaux Mixtes" und der "Gazette des Tribunaux Mixtes" fand, die von Anwälten der "Gemischten Gerichte" (*al-maḥākim al-muḫtaliṭa*) herausgegeben wurden. Die "Gemischten Gerichte"[1] verhandelten in der Zwischenkriegszeit zivil- und handelsrechtliche Fälle, in die Ausländer verwickelt waren. Die "Gemischten Gerichte" wurden 1875 auf Betreiben des damaligen Khediven Ismāʿīl eingerichtet. Gerichtssprache war französisch. Die Mehrzahl der Richter stellten Nichtägypter. Strafrechtliche Prozesse mit ausländischer Beteiligung fielen weiterhin in den Zuständigkeitsbereich der jeweiligen Konsulargerichte. Denn bis zum damaligen Zeitpunkt waren alle Gerichtsfälle, an denen Europäer in Ägypten mitwirkten, wegen der Bestimmungen der sogenannten "Kapitulationen" vor Konsulargerichten verhandelt worden und blieben der ägyptischen Jurisdiktion entzogen. Die "Kapitulationen" sicherten den Ausländern auf Grund alter Verträge und gewachsener Rechte besondere Privilegien im rechtlichen und wirtschaftlichen Bereich. Das bedeutendste Privileg war sicherlich die Steuerfreiheit für Ausländer.[2]

Die zweite Hauptquelle bildeten die Berichte, die aus den deutschen diplomatischen Vertretungen in Ägypten an das Auswärtige Amt in Berlin gesendet wurden, und die der Verfasser im Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn einsah.

---

* Der vorliegende Beitrag ist die Kurzfassung meiner Magisterarbeit: *Die deutsche Gemeinde in Ägypten 1919-1939*, die 1996 im LIT-Verlag, Hamburg, als 8. Band der Reihe "Hamburger Islamwissenschaftliche und Turkologische Arbeiten und Texte" (HITAT) erschienen ist.

[1] Die Gerichte hießen gemischt, weil an den Fällen, die sie verhandelten, Angehörige verschiedener Staaten beteiligt waren.

[2] Der Terminus "Kapitulation" leitet sich vom lateinischen *capitula* "Artikel" her, woraus sich die Verträge, die vom Osmanischen Reich mit europäischen Potentaten abgeschlossen worden waren, zusammensetzten. Die "Kapitulationen" blieben bis zur Konferenz von Montreux 1937 in Kraft. Siehe: J. Y. BRINTON: *The Mixed Courts of Egypt*. Revised Edition. London 1968, S.1. Im Arabischen lautet der Begriff "Kapitulationen" *al-imtiyāzāt al-aǧnabīya* (wörtl.: "ausländische Privilegien"). Siehe auch: G. BAER: *Imtiyāzāt; Modern Egypt*. in: EI², Bd. 3 (1971), S. 1193-1195.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000348

Das süße Leben: Die Deutschen in Ägypten bis Ende des Ersten Weltkrieges

Fast alle Deutschen kamen angelockt von dem Baumwollboom der sechziger Jahre des 19. Jh.s nach Ägypten, als die ägyptische Baumwollwirtschaft sehr stark vom amerikanischen Bürgerkrieg profitierte, der den baumwollproduzierenden amerikanischen Süden auf Jahre hinaus vom Weltmarkt fernhielt. Es war die Zeit der Suezkanaleröffnung (1869) und der ehrgeizigen Projekte des Khediven Ismāʿīl, der versuchte, mit dem Bau der Kairiner Neustadt das Hausmannsche Paris zu kopieren.[3] Aber als Ismāʿīl 1878 seinen berühmten Ausspruch :"Mon pays n'est plus en Afrique, nous faisons partie de l'Europe actuellement"[4] tat, wußte er nicht, wie schnell Ägypten, das sich schon länger in immer stärkerer finanzieller Abhängigkeit zu Europa befand, ein Teil Europas werden würde. 1882 besetzten die Briten Ägypten, um den Seeweg nach Indien unter ihre Kontrolle zu bringen. Ismāʿīl hatte versucht, Ägypten auf den Weg nach Europa zu bringen, doch Europa hatte die Abkürzung genommen und war selbst gekommen.

Die Aussicht auf Reichtum veranlaßte vor allem deutsche Kaufleute, sich in Ägypten niederzulassen. So befanden sich 1875 1.100 Deutsche in Ägypten.[5]

Der wohl bekannteste "Deutschägypter" war Rudolf Heß. Sein Großvater, Christian Heß, der 1836 im nordbayerischen Wunsiedel geboren wurde, eröffnete 1865 seine eigene Export-Import Firma in Alexandria, die später die Söhne Fritz und Adolf fortführten. Rudolf wurde am 26. April 1894 als Sohn des Fritz Heß geboren und ging in Alexandria auf die deutsche Schule. 1908 kam er als Internatsschüler in das evangelische Paedagogium bei Godesberg am Rhein. Danach besuchte er Ägypten nur noch vorübergehend, ehe er sich als Freiwilliger für den Ersten Weltkrieg meldete und dann 1920 in die NSDAP eintrat.[6]

Die Deutschen in Ägypten – die zumeist Kaufleute oder Handwerker waren – führten mit Hilfe der "Kapitulationen" dasselbe privilegierte Leben wie die übrigen europäischen Minderheiten.

Nach Kriegseintritt des Osmanischen Reiches in den Ersten Weltkrieg an der Seite Deutschlands verkündete Großbritannien in Ägypten am 18. Dezember 1914 das britische Protektorat, da Ägypten offiziell noch Teil des Osmanischen Reiches war. Damit befanden sich die noch verbliebenen Deutschen plötzlich im "Feindesland". Und

---

[3] Siehe dazu: M. SCHARABI: *Kairo. Stadt und Architektur im Zeitalter des europäischen Kolonialismus*. Tübingen 1989.

[4] Moniteur Égyptien, 24.8.1878, hier zitiert nach: A. SCHÖLCH: *Der arabische Osten im neunzehnten Jahrhundert*. In: U. HAARMANN (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt*. München ²1991, S. 391.

[5] *Livre d'Or, Cinquantenaire des Tribunaux de la Réforme*. Alexandria 1926, hier zitiert nach: M. HOYLE: *Mixed Courts of Egypt*. London 1991, S. 9. KLEINE gibt für 1881 948 Deutsche und für 1894 1.100 Deutsche an. Siehe: M. KLEINE: *Deutschland und die ägyptische Frage 1875-1890*. Diss. Münster 1979, S. 25. MEYER spricht für 1914 von 1.847 Deutschen, doch liegt diese Zahl, verglichen mit den vorangehenden, wohl ein wenig hoch. Siehe: E. MEYER: *Deutschland und Ägypten*. Stuttgart, Berlin 1915, S.19. Zum Vergleich: Griechen: 34.600; Franzosen: 17.000; Italien: 13.906; Österreich-Ungarn: 6.300; England: 6.000; Holland: 220. Siehe: *Livre d'Or, Cinquantenaire des Tribunaux de la Réforme*. Alexandria 1926, hier zitiert nach: M. HOYLE: *Mixed Courts of Egypt*. London 1991, S. 9.

[6] R. MANVELL/ H. FRAENKEL: *Hess, a Biography*. London 1971, S.17, Anm. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000349

es war noch die geringste Auswirkung, daß "unsere" Rue d'Allemagne in Alexandria, in der sich die deutsche Schule befand, in Anspielung auf den deutschen Angriff auf Belgien "von privater Seite in Rue de Belgique umgetauft worden war", wie sich die ehemalige Lehrerin der deutschen Schule in Alexandria, Hedwig Giercke, erinnerte.[7] Viel schwerer wogen für die deutsche Kolonie die Zwangsmaßnahmen der britischen Militärverwaltung. Deutsches Vermögen wurde konfisziert. Die Briten verhafteten Deutsche, die noch in Ägypten geblieben waren, und internierten sie auf Malta.

Sind Deutsche Ausländer zweiter Klasse? Der deutsch-ägyptische Vertrag von 1925

Im Versailler Vertrag mußte Deutschland am 28.6.1919 rückwirkend vom 4. August 1914 das britische Protektorat über Ägypten anerkennen und auf die "Kapitulationen" verzichten.[8]

Die Situation änderte sich, als der britische Hochkommissar Edmund Allenby am 28. Februar 1922 die berühmte "Declaration to Egypt" verkündete, nach der das britische Protektorat über Ägypten beendet und Ägypten von nun an unabhängig sei. Die Verlautbarung war die britische Reaktion auf die nationalistischen Unruhen von 1919 unter der Führung von Saʿd Zaġlūl. Großbritannien behielt sich aber in Fragen der äußeren und inneren Sicherheit und bei der Kontrolle des Suezkanals ein Interventionsrecht vor.[9]

Trotz dieser einseitigen "Unabhängigkeitserklärung" wurde den Deutschen die freie Einreise erst im Oktober 1923 wieder erlaubt[10], denn bis zum 5. Juli 1923 war das Kriegsrecht in Ägypten noch in Kraft.[11] Langsam kamen jetzt wieder deutsche Rückkehrer nach Ägypten, die ihre alten Positionen wieder einnehmen wollten.[12]

Doch die Deutschen waren nun nicht mehr Nutznießer der "Kapitulationen" und fühlten sich daher gegenüber den anderen Europäern zurückgesetzt. Alfred Kaufmann, der vor dem Ersten Weltkrieg Pfarrer in Alexandria war, beschrieb die Stimmung unter den Deutschen folgendermaßen: "Nach dem Vertrag von Versailles wurden diese Kapitulationsvorrechte nun für die Angehörigen der früheren Feindstaaten in Ägypten aufgehoben. Diese Anpassung der Deutschen auf die Stufe der Eingeborenen und ihre rechtliche Unterstellung unter die Landesoberhoheit bedeutete für die Deutschen eine nicht nur kränkende, sondern auch tatsächlich fühlbare, mit wirtschaftlichen und moralischen Nachteilen verbundene Zurücksetzung gegenüber den Angehörigen der

---

[7] H. GIERCKE: *Kriegserlebnisse einer deutschen Lehrerin in Ägypten.* In: E. MEYER (Hrsg.): *Deutsche Arbeit und deutsche Kriegserlebnisse in Ägypten.* Frankfurt 1916, S. 17.

[8] Reichs-Gesetzblatt Nr. 140, Berlin 1919, Gesetz über den Friedensschluß zwischen Deutschland und den alliierten und assoziierten Mächten, S. 911 ff.

[9] H. MEJCHER: *Der arabische Osten im zwanzigsten Jahrhundert 1914-1985.* in: HAARMANN (Hrsg.): *op. cit.* (Anm. 4), S. 464.

[10] ĞIRĞIS SALĀMA: *Taʾrīḫ at-taʿlīm al-aġnabī fi Miṣr.* Kairo 1960, S.91.

[11] Journal des Tribunaux Mixtes Nr. 449, 3.2.1926 (*La liquidation des biens ennemies et l'abrogation de la loi martiale. Aff. L.S. Hargreaves ès-q. c. R. Soc. Fritz Feinstein et fils.*)

[12] 1923 gab es 123 Deutsche in Ägypten, deren Anzahl bis 1926 wieder auf über 400 anstieg. Siehe: A. KAUFMANN: *Vom Deutschtum in Ägypten einst und jetzt.* In: Der Auslandsdeutsche 9/6 (1926), S. 179.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000350

anderen Staaten."[13]

Deutschland vertrat ab 1922 gegenüber der ägyptischen Regierung den Standpunkt, der deutsche Verzicht auf die "Kapitulationen" habe nur für das britische Protektorat Ägypten gegolten. Ein unabhängiges Ägypten müsse den Deutschen ihre alten Privilegien zumindest bis zur endgültigen Regelung der "Kapitulationsfrage" wieder einräumen.[14]

Diese Frage belastete die deutsch-ägyptischen Beziehungen vor allem im Jahre 1924. Die Deutschen verhandelten mit dem ersten Kabinett der Wafd unter Sa'd Zaġlūl. Doch eines der Hauptziele der Wafd war die Abschaffung der "Kapitulationen" für alle Ausländer, und sie war daher gegenüber den Deutschen zu keinerlei Zugeständnissen bereit.

Die Lage änderte sich mit dem Rücktritt der Regierung Zaġlūl im Zusammenhang mit der Ermordung des britischen Generalgouverneurs (*sirdār*) des Sudan, Sir Lee Stack, im November 1924 in Kairo.[15]

Die neue, palastnahe ägyptische Regierung unter Aḥmad Zīwar[16] war für Verhandlungen mit dem deutschen Gesandten Mertens offen. Am 16. Juni 1925 schlossen der Gesandte Mertens und der ägyptische Ministerpräsident Zīwar den deutsch-ägyptischen Vertrag. In ihm verzichteten die Deutschen endgültig auf die "Kapitulationen".[17] Dafür übertrug ihnen die ägyptische Seite bis zur endgültigen Regelung der Kapitulationsfrage provisorisch wieder die Konsulargerichtsbarkeit, deren Verhandlungen aber auf ägyptischem Boden stattfinden mußten.[18]

Obwohl der deutsch-ägyptische Vertrag den Deutschen die Konsulargerichtsbarkeit provisorisch zurückgab, zementierte er den Status der Deutschen in Ägypten als "Ausländer zweiter Klasse", denn die übrigen Kapitularmächte genossen weiterhin die Privilegien.

---

[13] *Ibid.*, S. 180.

[14] AA (= Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Bonn), R-77668, Pol. Abt. III, Politik 2, Bd. 1: Politische Beziehungen Ägyptens zu Deutschland, Berlin, den 15.4.1922, Auswärtiges Amt an die Gesandtschaft Kairo (Leitlinien für die deutsch-ägyptischen Verhandlungen).

[15] Die britische Regierung stellte nach der Ermordung Sir Lee Stacks der Regierung Zaġlūl ein scharfes Ultimatum, nach der diese 500.000 Pfund Entschädigung zahlen, alle ägyptischen Truppen aus dem Sudan abziehen und die Garantie abgeben sollte, künftig die britischen Beamten in den ägyptischen Ministerien zu belassen. Sa'd Zaġlūl zog eine Demissionierung der Unterwerfung vor. Siehe: MEJCHER: *op. cit.* (Anm. 9), S. 465.

[16] Aḥmad Zīwar entstammte laut Unterlagen des Auswärtigen Amts einer alten albanischen Adelsfamilie, die mit Muḥammad ʿAlī nach Ägypten gekommen war. Siehe: AA, R-77669, Politik 2, Bd. 2: Politische Beziehungen Ägyptens zu Deutschland, Berlin, den 24.10.1924, (Aufzeichnung für den Empfang des Königlich Egyptischen Ministerpräsidenten Ahmed Ziver Pascha).

[17] G. BLANCHARD: *Notes sur la convention entre l'Allemagne et l'Égypte du 16 Juin 1925.* In: Renseignements coloniaux. Suppléments au Bulletin du comité de l'Afrique française 1926, S. 169-174. Journal des Tribunaux Mixtes Nr. 354, 26.6.1925 (*Le rétablissement des Tribunaux Consulaires Allemands*).

[18] Bis zum Ersten Weltkrieg war das Reichsgericht in Leipzig Sitz des deutschen Konsulargerichtes. Siehe: O. v. MOHL: *Fünfzig Jahre Reichsdienst.* Bd II: *Ägypten.* Leipzig 1922, S. 134.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000351

Die Entschädigungsfrage

Alle deutschen Ägyptenheimkehrer beschäftigte die Frage nach einer Entschädigung der Verluste, die sie im Ersten Weltkrieg erlitten hatten.

Die Liquidation des deutschen Vermögens in Ägypten wurde vom britischen "Public Custodian", dem Zwangsverwalter der Feindgüter, auch nach Kriegsende fortgesetzt und dem deutschen Reparationskonto gutgeschrieben. Nur das Eigentum deutscher Diplomaten blieb verschont. Bei Ausrufung der ägyptischen "Unabhängigkeit" 1922 bestand die britische Seite auf einem sogenannten Indemnitätsgesetz, nach dem der "Public Custodian" seine Arbeit so lange fortsetzen konnte, bis das gesamte deutsche Vermögen liquidiert sein würde.[19]

Erst am 22. Februar 1926 erschien im "Journal Officiel" eine kleine Notiz, die die Freigabe aller noch nicht liquidierten deutschen Güter bekanntgab.[20] Doch handelte es sich dabei meist nur um finanzielle Forderungen deutscher Firmen an ägyptische Schuldner, die der "Public Custodian" nicht hatte eintreiben können.[21]

Als man auf deutscher Seite sah, daß man vom "Public Custodian" keine Freigabe, geschweige denn eine Entschädigung deutschen Besitzes erhalten könne, strengte der "Bund der Auslandsdeutschen" gegen die ägyptische Regierung einen Musterprozeß an. Die Prozeßkosten von 15.000 bis 20.000 Goldmark stellten zur Hälfte das Reichsministerium der Finanzen und das Auswärtige Amt zur Verfügung.[22] Die Verbindung des Auswärtigen Amtes mit dem Prozeß blieb mit Hinblick auf die gleichzeitig stattfindenden Gespräche über einen deutsch-ägyptischen Vertrag geheim.

Den Prozeßhintergrund bildete die Frage, ob die Entscheidung des ägyptischen Ministerrates vom 6. August 1914, die äußere Verteidigung Großbritannien anzuvertrauen, rechtmäßig und mit den "Kapitulationen" zu vereinbaren gewesen sei. Als Kläger trat der Deutsche Heinrich Finck auf, der für seine enteignete Buchhandlung eine Entschädigung von 22.000 £.E. (Livres Égyptiennes = Ägyptische Pfund) verlangte. Das Urteil vom 24. November 1924 des "Gemischten Gerichtes" in Kairo bezeichnete den Ministerratsbeschluß des 6. August 1914 als tatsächliche Kriegserklärung und als Akt einer souveränen Regierung, der daher nicht gerichtlich verfolgt werden könne. Alles was danach passiert sei, sei dann unter die Verantwortung der britischen Militärverwaltung gefallen.[23]

Die deutsche Kolonie in Ägypten mußte sich nun endgültig mit ihren finanziellen

---

[19] AA, R-77751, Pol. Abt. III, Rechtswesen 19,1, Bd. 2: Beschlagnahme deutschen Eigentums in Ägypten anläßlich des Weltkrieges. Deutsche Gesandtschaft z. Zt. Alexandrien, den 26.9.1922, Schroetter an AA.

[20] *Ibid.*, Bd. 3: Beschlagnahme deutschen Eigentums in Ägypten anläßlich des Weltkrieges. Kairo, den 11.3.1926, Mertens an AA.

[21] *Ibid.*, Bd. 3: Beschlagnahme deutschen Eigentums in Ägypten anläßlich des Weltkrieges. Kairo, den 15.9.1925, Rechtsanwalt Eschenbach an Industrie und Handelskammer Wiesbaden.

[22] *Ibid.*, Bd. 2 : Beschlagnahme deutschen Eigentums in Ägypten anläßlich des Weltkrieges. Berlin, den 30.6.1924, der Reichsminister der Finanzen an AA.

[23] Journal des Tribunaux Mixtes Nr. 265, 1.12.1924 (*Les Allemands contre le Gouvernement Égyptien. Aff. H. Finck c. ministère de l'Intérieur. Tribunal Civil Mixte du Caire, Présidence de M. F. Giraud*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000352

Ansprüchen an Deutschland wenden.[24]

Anfang 1926 folgten die Abschlußbescheide an die Betroffenen. Hugo Lindemann, der vor dem Ersten Weltkrieg zu den wohlhabendsten Kaufleuten in Ägypten zählte, erhielt bei einem anerkannten Schadensanspruch von 20 Millionen Mark eine Entschädigung von 460.000 Reichsmark, die zudem teilweise nur als Darlehen ausgezahlt wurde.[25] Es ist kein Wunder, daß Hugo Lindemann bei einer solch geringen Entschädigungssumme nach dem Weltkrieg niemals wieder richtig auf die Beine kam und seine Vorkriegsstellung nicht mehr erreichte.

Insgesamt herrschte in der deutschen Kolonie das Gefühl vor, von der Heimat im Stich gelassen worden zu sein. Am 4.3.1927 bekundeten 20 deutsche Kaufleute aus Alexandria ihren Unmut über das Entschädigungsverfahren in einem offenen Brief an das Auswärtige Amt. Darin hieß es: "Die Deutschen Alexandrias sehen ein, daß ihnen nicht alles Verlorene vom Reich ersetzt werden könne. Sie sehen aber nicht ein, warum gerade die Auslandsdeutschen im Vergleich zu den übrigen Volksgenossen bis jetzt so unverhaeltnismäßig schwer zu leiden hatten, und sie bitten deshalb das Reich ernstlich und nachdrücklich, ihren Entschädigungsforderungen endlich die gerechte Regelung zu Teil werden zu lassen, auf die sie Anspruch haben."[26]

Normalität: Die Deutschen in Ägypten von 1925-1933

Nach Abschluß des deutsch-ägyptischen Vertrages und der für die deutsche Kolonie unbefriedigenden Klärung der Entschädigungsfrage trat für die Deutschen in Ägypten eine Phase der Normalisierung ein. Große deutsche Firmen wie AEG, Siemens und IG-Farben gründeten ihre Niederlassungen in Ägypten. 1928 riefen deutsche und österreichische Kaufleute die "Vereinigte Deutsche und Oesterreichische Handelskammer für Ägypten" in Kairo ins Leben.[27]

Doch trotz der Stabilisierung der Lebensverhältnisse in Ägypten fand die Weimarer Republik in der Kolonie keine große Anhängerschaft. So bemerkte der deutsche Gesandte Mertens zur Feier zum Verfassungstag der Weimarer Republik am 11. August 1926: "Ferner ist nicht zu verkennen, dass ein großer Teil der hiesigen Deutschen politisch den Rechtsparteien angehört und den Tag der Weimarer Republik als Festtag ablehnt." Daher konnte Mertens nur zwanzig deutsche Gäste am Verfassungstag in der

---

[24] W. SCHWANITZ: *Deutsche in Kairo und Alexandrien über die Ägypter, Amerikaner, Briten, Franzosen, Russen, Japaner und Juden (1919-1939).* In: W. SCHWANITZ (Hrsg.): *Jenseits der Legenden. Araber, Juden Deutsche.* Berlin 1994, S. 71.

[25] AA, R-77752, Pol. Abt. III, Rechtswesen 19,1, Bd. 3: Beschlagnahme deutschen Eigentums in Ägypten anläßlich des Weltkrieges, Berlin, den 16.1.1926, Reichsfinanzministerium an Hugo Lindemann.

[26] AA, R-77752, Pol. Abt. III, Rechtswesen 19,1, Bd. 3: Beschlagnahme deutschen Eigentums in Ägypten anläßlich des Weltkrieges, Alexandrien, den 4.3.1927, deutsche Kolonie Alexandrien an AA.

[27] *Vereinigte Deutsche und Oesterreichische Handelskammer für Ägypten: Jahresbericht 1929.* Kairo 1930, S. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000353

Gesandtschaft begrüßen, obwohl er achtzig erwartet hatte.[28]

Die stärkere wirtschaftliche Aktivität der Deutschen drückte sich in einer wachsenden Zahl von Prozessen vor den "Gemischten Gerichten" aus, von denen hier nur einer kurz angerissen werden soll.

In diesem Prozeß fand sich Kaiser Wilhelm II., "Ex-König von Preußen", vor den "Gemischten Gerichten" wieder. Er kam zwar nicht persönlich, sondern ließ sich durch einen Anwalt vertreten, aber der frühere deutsche Kaiser ist der wohl prominenteste Deutsche, in dessen Auftrag jemals vor den "Gemischten Gerichten" verhandelt wurde. Die Vorgeschichte zu dem Prozeß war folgende: Der ägyptische Staatsbürger Nicolas Adjouri hatte im November 1921 in Berlin ein Haus erworben. Auf dem Gebäude lagen 5 Hypotheken, zahlbar an Seine Ex-Majestät Wilhelm II., die Adjouri während der Inflation ordnungsgemäß bezahlte. Doch am 16. Juli 1925 wurde in Deutschland ein neues Gesetz verabschiedet, das rückwirkend die Werte von Hypotheken, die während der Inflation eingelöst wurden, um 25 % ihres Goldwertes anhob. Nach diesem Gesetz hatte Adjouri 5.710,50 Goldmark an Wilhelm II. nachzuzahlen. Doch Adjouri war mittlerweile nach Ägypten zurückgekehrt und weigerte sich, der finanziellen Forderung des Ex-Kaisers nachzukommen. Wilhelm II. verklagte ihn vor der ersten Kammer des Zivilgerichtes der "Gemischten Gerichte" in Kairo zu der Zahlung des fraglichen Betrages. In der ersten Instanz gewann Wilhelm II., da das Gericht unterstrich, in diesem Falle gelte das Deutsche Recht.[29] Das Urteil der zweiten Instanz widersprach dieser Ansicht, indem es ausführte, eine rückwirkende Gesetzesänderung gelte in allen Ländern, die zu dieser Zeit eine Inflation durchlaufen hätten, als gefährlich für die öffentliche Ordnung. Dies sei auch der Standpunkt der Gesetze der "Gemischten Gerichte", und nach deren Recht sei hier zu entscheiden.[30]

Der "Kairoer Judenprozeß"

Die nationalsozialistische Machtergreifung in Deutschland hatte starke Auswirkungen auf die Deutschen in Ägypten. Alfred Heß, der Bruder von Rudolf Heß, hatte nach seiner Rückkehr 1926 die Ortsgruppe Kairo gegründet und ab Herbst 1933 die Landesgruppe Ägypten aufgebaut. Vor 1933 besaß die NSDAP ganze 17 Mitglieder in Ägypten. Im Laufe des Jahres 1933 kamen weitere 197 sogenannte "Märzgefallene" hinzu, so daß nun 214 Personen Parteimitglieder waren. Zum Vergleich: Die Gesamtzahl der Reichsdeutschen in Ägypten betrug nach den Akten der Auslands-

---

[28] AA, R-77735, Pol. Abt. III, Politik 25, Bd. 1: Deutschtum im Ausland, San Stefano, den 18.8.1926, Mertens an AA.

[29] Journal des Tribunaux Mixtes Nr. 1121, 21.5.1930 (*Application à un débiteur égyptien de la Loi allemande du 16 Juillet 1925 portant revalorisation partielle des créances hypothécaires reglées en marks papier. Aff. S.M. Guillaume II, ex-roi de Prusse c. Nicolas Adjouri*).

[30] *Ibid.*, Nr. 1895, 1.4.1935 (*L'application par les Tribunaux égyptiens de la Loi allemande du 16 Juillet 1925 dite de revalorisation et l'exequatur en Égypte des jugements allemands. Aff. S.M. ci-devant Roi de Prusse et Consorts c. Nicolas Adjouri*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000354

organisation der NSDAP am 30.6.1937 1.178 Personen.[31]

Nach Bekanntwerden der Zwangsmaßnahmen gegen Juden in Deutschland kam es zwischen Mitte März und Ende April 1933 zu landesweiten jüdischen Protestaktionen, an denen sich viele der 70.000 bis 80.000 ägyptischen Juden beteiligten. Die jüdischen Führer beschlossen, einen Boykott deutscher Waren auszurufen, der 1933 sehr effektiv durchgeführt wurde.[32]

Angeregt durch den deutschen Gesandtschaftsrat Pilger, verbreitete der "Deutsche Verein in Kairo" als Reaktion auf den Boykott der Juden eine Broschüre unter dem Titel: "Die Judenfrage in Deutschland".[33] Das Pamphlet stellte unter anderem dar, Juden seien in geistigen Berufen in Deutschland völlig überrepräsentiert. Sie seien zu produktiver Arbeit nicht fähig und lebten daher auf Kosten der wirklich werktätigen Bevölkerung. Außerdem enthielt die Broschüre eine Statistik, die belegen sollte, daß Juden sehr viel öfter zu Geisteskrankheit neigten als Nichtjuden. Dies sollte als Beweis für die Degeneration der Juden dienen.[34]

Die jüdische Seite, repräsentiert durch den italienischen Wechselagenten Umberto Jabès, reichte daraufhin bei den "Gemischten Gerichten" eine Klage gegen den Vorsitzenden des "Deutschen Vereins in Kairo", W. van Meeteren, ein, der die Broschüre publiziert hatte. Die Anklage lautete auf Beleidigung, Verbreitung von Rassenhaß und Störung der öffentlichen Ordnung.[35]

Der kommende Prozeß und die Suche nach einem Verteidiger waren Gegenstand einer Besprechung am 30. August 1933 in der Wilhelmstraße in Berlin, zu der das Auswärtige Amt auch Vertreter des Reichsministeriums für Aufklärung und Propaganda einlud.[36]

Als Ergebnis dieses Treffens wurde Wolfgang Diewerge, der Abteilungsleiter der Rechtsabteilung des "Kampfbundes des gewerblichen Mittelstandes", vom Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda mit der vorbereitenden Unterstützung des Prozesses beauftragt.[37]

Diewerge verfaßte ein mehrseitiges Gutachten über "die pressemäßige Unterstützung des Kairo-Prozesses". Das Ziel der Pressearbeit sei es, in Deutschland über die Kampfesweise des internationalen Judentums aufzuklären, die Auslandsdeutschen in ihrem Wirtschaftskampf zu bestärken und den Ägyptern die Augen über die jüdische

---

[31] H.-A. JACOBSEN: *Nationalsozialistische Außenpolitik 1933-1938*. Frankfurt-Berlin 1968, S. 661, S. 665.

[32] G. KRÄMER: *Minderheit, Millet, Nation? Die Juden in Ägypten 1914-1952*. Wiesbaden 1982, S.261.

[33] AA, R-77670, Pol. Abt. III, Politik 2, Band 3: Politische Beziehungen Ägyptens zu Deutschland, Kairo, den 24.5.1933, Pilger an AA.

[34] W. DIEWERGE: *Als Sonderberichterstatter zum Kairoer Judenprozeß. Gerichtlich erhärtetes Material zur Judenfrage*. München 1935, S, 47 f.

[35] AA, R-77670, Pol. Abt. III, Politik 2, Bd. 3: Politische Beziehungen Ägyptens zu Deutschland, Berlin, den 24.8.1933, Anlage zu: AA an Reichsministerium für Aufklärung und Propaganda.

[36] *Ibid.*

[37] *Ibid.*, Berlin, den 29.9.1933, Diewerge an Prüfer.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000355

Hetze zu öffnen.[38]

Von seiten des deutschen Gesandten von Stohrer kam zudem die Idee auf, durch die Androhung eines Boykotts ägyptischer Baumwolle die ägyptische Regierung zu einem entschlosseneren Vorgehen gegen die jüdischen Protestaktionen zu bewegen.[39] Am 28. Oktober 1933 rief der Arbeitsausschuß der Deutschen Baumwollspinnerverbände die deutschen Verarbeiter von Baumwolle zum generellen Boykott ägyptischer Baumwolle auf.[40] Die ägyptische Seite, der das Auswärtige Amt versicherte, es sei selbst völlig überrascht von dem Aufruf, versprach daraufhin, energischer gegen die Juden vorzugehen, denn man wollte den guten deutschen Kunden nicht verlieren. Deutschland kaufte 1933 immerhin 10% der ägyptischen Baumwolle.[41]

In der ägyptischen Presse kam es zu starken Reaktionen, die aber nicht auf den möglichen Boykotteur Deutschland abzielten, sondern auf die Juden in Ägypten, die mit ihren Handlungen die ägyptische Volkswirtschaft zugrunde richteten.[42] Der Baumwollboykott wurde dann nicht wirksam, aber der deutschen Seite war es gelungen, durch die Boykottankündigung die ägyptische Regierung für sich einzunehmen. Zum Zeitpunkt des aktuellen Prozeßbeginns am 22. Januar 1934 hatte die jüdische Bewegung schon viel von ihrem ursprünglichen Elan eingebüßt. Für die Verteidigung des Vorsitzenden des "Deutschen Vereins in Kairo" war eigens der Professor für Internationales Privat- und Prozeßrecht an der Universität Münster, der Reichstagsabgeordnete Friedrich Grimm, erschienen.[43] Die Anwesenheit Grimms und Diewerges zeigte das enorme Interesse der Verantwortlichen des Dritten Reiches, den Ausgang des Verfahrens in einen Erfolg münden zu lassen.[44]

---

[38] *Ibid.*, Berlin, den 29.9.1933, Wolfgang Diewerge: Gutachten: "Die pressemäßige Unterstützung des Kairo-Prozesses". Ab 1951 konnte man den zwischenzeitlichen SS-Standartenführer Wolfgang Diewerge als persönlichen Assistenten des FDP-Landesvorsitzenden Friedrich Middlehauve in Nordrhein-Westfalen antreffen. Siehe: M. KITTEL: *Die Legende von der "Zweiten Schuld". Vergangenheitsbewältigung in der Ära Adenauer.* Berlin-Frankfurt/Main 1993, S. 243.

[39] AA, R-77670, Pol. Abt. III, Politik 2, Bd. 3: Politische Beziehungen Ägyptens zu Deutschland, Bulkeley, den 13.7.1933, von Stohrer an AA.

[40] *Ibid.*: Berlin, den 28.10.1933, Arbeitsausschuß der Deutschen Baumwollspinnerverbände.

[41] *Ibid.*: Berlin, den 10.11.1933, Légation de S.M. Le Roi d'Égypte, Berlin, Note Verbale.

[42] Siehe: al-Balāġ, 10.11.1933; al-Ǧihād, 10.11.1933; as-Siyāsa, 10.11.1933.

[43] Friedrich Grimm (1888-1959) hatte seine Karriere als Anwalt 1914 in Essen begonnen. Von 1933-1945 war er Mitglied des Reichstages. Nach dem Krieg ließ er sich ab 1949 wieder als Anwalt in Freiburg im Breisgau nieder und schrieb 1953 ein Buch mit dem bezeichnenden Titel: "Politische Justiz, eine Krankheit unserer Zeit." Siehe: CHR. ZENTNER/ F. BEDÜRFTIG (Hrsg.): *Das große Lexikon des Dritten Reiches.* München 1985, S.226.

[44] Anscheinend hat sich das Duo Grimm und Diewerge in den Augen des Propagandaministeriums bewährt, denn in der Folgezeit beteiligen sich Grimm und Diewerge zumindest noch einmal an einem sehr bedeutenden Prozeß für das Dritte Reich im Ausland. Dabei handelte es sich um den Gustloffprozeß in der Schweiz 1936. Wilhelm Gustloff (1895-1936), der Landesgruppenleiter der Auslandsorganisation der NSDAP, war am 4.2.1936 von dem jüdischen Studenten Frankfurter in Davos erschossen worden. Grimm trat für die Witwe Gustloffs als Nebenkläger auf. Diewerge übernahm die propagandamäßige Betreuung des Falles. Frankfurter erhielt 18 Jahre Haft und durfte 1945 nach Palästina ausreisen. Siehe: ZENTNER/ BEDÜRFTIG (Hrsg.): *op. cit.* (Anm. 43), S.184, S.226, S. 233. W. DIEWERGE: *Ein Jude hat geschossen. Augenzeugenbericht vom Mordprozeß David Frankfurter.* München 1937.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000356

Dazu kam es dann auch, denn die ägyptische Regierung nahm auf Grund von Geheimabsprachen mit der deutschen Gesandtschaft den größtmöglichen Einfluß auf das Prozeßgeschehen.[45] So endete das Verfahren, das mehreren Quellen zufolge den größten Zuschauerandrang hervorgerufen hatte, den die "Gemischten Gerichte" jemals erlebt hatten, damit, daß die Klage des Juden Umberto Jabès nicht zugelassen wurde. Er könne sich in seiner Eigenschaft als italienischer Jude, der in Ägypten wohne, nicht von einer Broschüre beleidigt fühlen, die sich mit den Juden in Deutschland befasse.[46]

Die deutschen Offiziellen stellten den Ausgang des Prozesses als einen Sieg Deutschlands hin. Wegen der deutlichen zahlenmäßigen Unterlegenheit der deutschen Kolonie gegenüber der jüdischen Minderheit fühlten sie sich als David im Kampf gegen Goliath. Sie übersahen dabei gerne, daß der deutsche David statt einer Schleuder die gesamte Propagandamaschinerie des Dritten Reiches in der Hand hielt.

Erneute Internierung im Zweiten Weltkrieg

Bis zum Beginn des Zweiten Weltkrieges blieb es ruhig um die deutsche Gemeinde in Ägypten. Sie profitierte von der zunehmenden Wirtschaftskraft Deutschlands. 1938 war Deutschland Ägyptens zweitwichtigster Handelspartner nach Großbritannien.

Doch bei Kriegsausbruch übernahm Großbritannien, wie im britisch-ägyptischen Vertrag von 1936 festgelegt, die äußere Verteidigung Ägyptens, und wie im Ersten Weltkrieg wurden die noch im Lande verbliebenen Deutschen verhaftet und in das Lager al-Fayid bei Alexandria eingewiesen, wo sie während des Rommelfeldzugs im Sommer 1942 kurzzeitig auf ihre Befreiung hofften. Doch die deutschen Truppen mußten sich nach der Niederlage bei al-ʿAlamain wieder zurückziehen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg kamen zwar wieder Deutsche nach Ägypten, doch sollte es in Ägypten nicht wieder zum Aufleben der deutschen Kolonie kommen, wie sie in der Zwischenkriegszeit bestanden hatte. Experten, die von deutschen Firmen geschickt oder vom ägyptischen Staat gerufen worden waren und sich nur während befristeter Vertragszeiten in Ägypten aufhielten, ersetzten die alteingesessenen deutschen Kaufmanns- und Handwerksfamilien, deren Wurzeln in die zweite Hälfte des 19. Jh.s zurückgereicht hatten.[47]

---

[45] AA, R-77671, Pol. Abt. III, Politik 2, Bd. 4: Politische Beziehungen Ägyptens zu Deutschland, Kairo, den 6. Februar 1934, Bericht über den Kairoer Judenprozeß von Fritz Dahm.

[46] Journal des Tribunaux Mixtes Nr. 1697, 24.1.1934; Nr. 1698, 26.1.1934 (*L'antisémitisme en justice. Aff. Umberto Jabès c. W. van Meeteren et A. Safarowsky*).

[47] E. HESSE/ R. HORN: *100 Jahre deutsche Schule in Kairo*. In: F. H. KOCHWASSER/ H. R. ROEMER (Hrsg.): *Araber und Deutsche: Begegnungen in einem Jahrtausend*. Tübingen 1974. S. 448.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000357

Das Pflichttestament in arabischen Rechtsordnungen

Von HANS-GEORG EBERT, Leipzig

I. Zur Rechtslage und Problemstellung

Die gewillkürte Erbfolge (*al-waṣīya*) und die gesetzliche Erbfolge (*al-mawārīṯ* bzw. *al-farāʾiḍ*) im islamischen Rechtsverständnis wurzeln vor allem in den Koranversen II:180-182, V:106-108 sowie IV:7-8, 11-15 und 176.[1] Diese Aussagen regeln jedoch die Erbfolge weder umfassend noch eindeutig, so daß es der Berücksichtigung der *sunna*, vor allem aber der mehr oder weniger detaillierten rechtlichen Interpretation und Ausgestaltung bedarf. Die gewillkürte Erbfolge, auf die in diesem Papier eingegangen werden soll, gilt ebenso wie die gesetzliche Erbfolge, das Familienrecht sowie einige andere kleinere Bereiche wie etwa *waqf* (Religiöse Stiftung) und *hiba* (Schenkung) als Bestandteil des Personalstatuts (*al-aḥwāl aš-šaḫṣīya*). Der letztere Begriff wurde von MUHAMMAD QADRĪ PĀŠĀ (gest. 1888) in seiner Kompilation *Kitāb al-Aḥkām aš-šarʿīya fi l-aḥwāl aš-šaḫṣīya*[2] aus dem Jahre 1875 verbreitet und bezeichnet heute entweder das gesamte Personalstatut oder aber Teile desselben, besonders das Familienrecht.

Al-aḥwāl aš-šaḫṣīya im allgemeinen und *al-waṣīya* im besonderen sind in den arabischen Ländern von den Bestimmungen der *šarīʿa* entscheidend geprägt. Das betrifft die Staaten, die ausschließlich die *šarīʿa* der jeweiligen Rechtsschule als gültig erachten oder nur bestimmte Einzelfragen durch moderne Rechtsakte regeln, aber auch Staaten, die über ein kodifiziertes Gesetz nach westlichem Muster verfügen.

Die kodifizierte gewillkürte Erbfolge der arabischen Länder basiert auf drei gesetzlichen Varianten:

1. Ein eigenständiges Gesetz zum Testament: Ägypten (Gesetz Nr. 71 von 1946 über die Veröffentlichung des Gesetzes zum Testament)[3] in Verbindung mit den Bestim-

---

[1] Dazu ausführlich: ʿA. AL-Ğ. AṬ-ṬAIYIB: *Maʿa l-qurʾān al-karīm. Āyāt al-mawārīṯ wa-l-waṣīya*. Al-Qāhira 1988.

[2] Dt. Übersetzung: *Eherecht, Familienrecht und Erbrecht der Mohammedaner nach dem hanefitischen Ritus*. Wien 1883.

[3] *Qānūn raqm 71 li-sana 1946 bi-iṣdār qānūn al-waṣīya*. In: *al-Mīrāṯ wa-l-waṣīya wa-l-wilāya ʿalā n-nafs wa-l-māl*. Al-Qāhira 1986, S. 19-40.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000358

mungen zum Testament im Zivilgesetzbuch Nr. 131 von 1948 (Art. 815-917);[4]

2. Regelungen zum Testament im Rahmen von Gesetzen zum Personalstatut, z. T. in Verbindung mit den von Ägypten übernommenen Bestimmungen des entsprechenden Zivilgesetzbuches:[5]

Algerien (Familiengesetz Nr. 84-11 vom 9.6.1984; Art. 184-201);[6]

Irak (Gesetz über das Personalstatut Nr. 188 von 1959 <i. d. F. der Veränderungsgesetze Nr. 11/1963, 21/1978, 72/1979, 160/1979, 57/1980, 156/1980, 189/1980, 125/1981>; Art. 64-85);[7]

Jemen (Präsidialbeschluß über das Gesetz Nr. 20 von 1992 zum Personalstatut vom 29.3.1992; Art. 227-298);[8]

Jordanien (Provisorisches Gesetz zum Personalstatut Nr. 61 von 1976 <i. d. F. Nr. 25/1977>; Art. 182);[9]

Kuwait (Gesetz Nr. 51 von 1984 über das Personalstatut; Art. 213-336);[10]

Marokko (Personenstandsgesetz <*al-mudauwana*> vom 20.2.1958; Buch V: Art. 173-216);[11]

Syrien (Gesetzesverordnung Nr. 59 über das Gesetz zum Personalstatut vom 17.9.1953 <i. d. F. des Gesetzes Nr. 34 vom 31.12.1975>; Art. 207-259);[12]

Tunesien (Personenstandsgesetz <*al-maǧalla*> vom 19.6.1959; Buch 12: Art. 171-199);[13]

3. Einzelne Bestimmungen zum Testament im Rahmen des Zivilgesetzes (Libyen).[14]

In Libanon existieren kodifizierte Regelungen in bezug auf das Testament nur für die drusische Gemeinschaft. Der mālikitische Gesetzesentwurf zum Personalstatut für

---

[4] *Al-Qānūn al-madanī*. Al-Qāhira 1986, S. 184-185.

[5] Das ägyptische Zivilgesetzbuch – von ʿA. AR-R. AS-SANHŪRĪ (gest. 1971) erstellt – wurde mit nur geringfügigen Veränderungen in Algerien (1975), Irak (1951), Libyen (1953) und Syrien (1949) übernommen, in Jordanien (1976) und Kuweit (1980) weitgehend berücksichtigt.

[6] Journal Officiel de la République Algérienne, Nr. 24, Alger 12.6.1984, S. 623-624. Die Bestimmungen zu *tanzīl* (Art. 169-172) sind dem 3. Buch (Erbschaft) zugeordnet.

[7] *Mausūʿat at-tašrīʿāt al-ʿarabīya*. Ed. by M. YŪNIS and N. SAʿĪD. Al-Qāhira Stand: 1.1.1983, *mulḥaq* 1: al-ʿIrāq.

[8] *Al-Ǧumhūrīya al-Yamanīya. Wizārat aš-šuʾūn al-qānūnīya*. Ṣanʿāʾ 1992, S. 38-50.

[9] Al-Ǧarīda ar-rasmīya, Nr. 2668, ʿAmmān 1. 12. 1976.

[10] Al-Kuwait al-yaum, al-Kuwait, Nr. 1570 (1984). Die Artikel beziehen sich auf die gesetzliche und die gewillkürte Erbfolge. Dieses kuwaitische Gesetz findet in den folgenden Ausführungen keine Beachtung.

[11] Bulletin Officiel du Royaume du Maroc, Rabat 20.2.1959. An dieser Stelle sei bereits darauf hingewiesen, daß sich die Aussagen zum Pflichttestament aber im 6. Buch (Art. 217-297) befinden: Bulletin Officiel du Royaume du Maroc, Rabat 4.4.1958 (in arabischer Sprache).

[12] *Mausūʿat at-tašrīʿāt*... (Anm. 7), Bd. 8 (Sūriyā).

[13] Journal Officiel de la République Tunisienne, Nr. 34, Tunis 23 et 26 juin 1959.

[14] Siehe Anm. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000359

die Emirate Abū Ẓabī und Dubai aus dem Jahre 1979 enthält zwar in den Art. 420 bis 500 Bestimmungen der gewillkürten Erbfolge, trägt aber keinen rechtsverbindlichen Charakter.[15]

Summa summarum: Der Grad der Kodifizierung testamentarischer Regelungen ist im Vergleich zu anderen Bereichen des Personalstatuts gering.[16]

Grundsätzlich genießt der Erblasser Testierfreiheit, die jedoch gemäß *šarīʿa* an zwei Bedingungen gebunden ist:

1. Ohne Einwilligung der gesetzlichen Erben kann der Erblasser nur über ein Drittel seines Vermögens testamentarisch verfügen (*al-waṣīya fī ṯ-ṯulṯ*)[17] und
2. ein Testament kann nicht ohne Einwilligung der übrigen gesetzlich Erbberechtigten zugunsten eines solchen errichtet werden (*lā waṣīya li-wārit*).[18]

Ausgehend von Koran II:180 und verschiedenen *aḥādīṯ*[19] lassen sich – was die Bewertung des Testaments von der Verpflichtung her angeht – drei verschiedene Bedeutungsebenen unterscheiden:

1. Die Klassifizierung eines Testaments hinsichtlich der Vermächtnisnehmer und des Inhalts in
a) pflichtgemäß (*wāǧiba*), etwa in bezug auf die ausstehende Almosensteuer oder ein Gelübde (*naḏr*);
b) empfehlenswert (*mandūba*), etwa in bezug auf karitative Leistungen;
c) erlaubt (*mubāḥa*), etwa zugunsten von unbescholtenen Personen;
d) verpönt (*makrūha*), etwa zugunsten von Sündern und Frevlern sowie
e) verboten (*ḥarāma*), etwa bei einem Testament, welches eine Sünde (*maʿṣiya*) enthält.[20]

2. Die generelle Klassifizierung eines in bezug auf Vermächtnisnehmer und Inhalt tadelsfreien Testaments in
a) erlaubt (*mubāḥa*), so wie eine Mehrheit der muslimischen Juristen der Auffassung zuneigt, daß die koranischen Vorschriften zur gesetzlichen Erbfolge die Vorschriften

---

[15] *Mašrūʿ qānūn al-aḥwāl aš-šaḫṣīya*. O. O. und o. J., S. 124-147. Im Rahmen dieses Aufsatzes soll der Entwurf Berücksichtigung finden.

[16] Bei der Angabe von Artikeln aus Gesetzen handelt es sich im folgenden – soweit nicht anders angegeben – um die vorstehenden Gesetze.

[17] Nach šāfiʿitischer Auffassung wird dieses Drittel zum Zeitpunkt des Todes des Erblassers festgelegt. Vgl. ʿA. M. Ǧ. MAĞNĪYA: *Testament und Vermächtnis in den fünf Schulen des islamischen Rechts*. In: Spektrum Iran. Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur (Bonn) 5/2 (1992), S. 12.

[18] Im Art. 37 des ägyptischen Gesetzes wird die sunnitische Auffassung zugunsten der zwölferschiitischen geändert (Begrenzung auf ein Drittel ohne Zustimmung der übrigen Erbberechtigten).

[19] Vgl. z. B. *Muḫtaṣar saḥīḥ muslim*. Bairūt/Dimašq 1987 (6. Aufl.), S. 259-260.

[20] M. ʿAQILA: *Niẓām al-usra fī l-islām*. Al-Ǧuzʾ aṯ-ṯānī wa-l-ǧuzʾ aṯ-ṯāliṯ. ʿAmmān 1983, S. 326-327. Vgl. Y. QĀSIM: *al-Waǧīz fī l-mīrāṯ wa-l-waṣīya*. Al-Qāhira 1991, S. 245-248.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000360

zur gewillkürten Erbfolge über die erwähnten Bedingungen hinaus abrogieren;[21]
b) erlaubt, rechtlich zulässig (*ǧāʾiza*), so wie der Begründer der šāfiʿitischen Rechtsschule, Muḥammad bin Idrīs aš-Šāfiʿī (gest. 820), in seinem *Kitāb al-Umm* feststellt[22] sowie
c) *farḍ* (Pflicht), gleichbedeutend mit *wāǧiba*, so wie der andalusische Gelehrte Ibn Ḥazm (gest. 1064) – zunächst als Anhänger des šāfiʿitischen *maḏhab* in seinem *Kitāb al-Muḥallā*,[23] später als bedeutender Vertreter der Ẓāhirīya – ein Testament zugunsten nicht gesetzlich erbberechtigter Verwandter charakterisiert.[24]
Obwohl unterschiedliche Termini verwendet werden, unterscheiden sich die Auffassungen inhaltlich kaum voneinander.

3. Das Pflichttestament (*al-waṣīya al-wāǧiba*)
a) im obenerwähnten Sinne und
b) im Sinne einer konkreten erbrechtlichen Konstellation, die – würde entsprechend den Bestimmungen der gesetzlichen Erbfolge entschieden – dem islamischen Prinzip der Billigkeit und Gerechtigkeit (*ʿadāla*) widerspräche.
Wenn in den gültigen relevanten Rechtsakten das Pflichttestament Erwähnung findet, dann in der letzteren Bedeutung.

Nach den Regeln der gesetzlichen Erbfolge werden im Erbfall die Enkel des Erblassers (bzw. die weiteren Deszendenten) von dessen Söhnen vollständig ausgeschlossen. Mithin könnten auch diejenigen Enkelkinder, deren Elternteil in der Linie des Erblassers bereits vor diesem verstorben ist, keinerlei Ansprüche auf den Nachlaß ihres Großvaters bzw. ihrer Großmutter erheben. Das würde diese Enkelkinder im Verhältnis zu den übrigen Enkelkindern, die später im Rahmen der gesetzlichen Erbfolge den gesamten oder einen Teil des Nachlasses des Großvaters bzw. der Großmutter erben, ungerechtfertigterweise benachteiligen. Das Pflichttestament soll eben dieses Problem lösen.

II. Lösungsvarianten in arabischen Rechtsordnungen

Ausgangspunkt für die Fixierung des Pflichttestaments in arabischen Rechtsordnungen ist die ägyptische Formulierung in den Art. 76 bis 79 des erwähnten Gesetzes Nr. 71 von 1946. Die übrigen arabischen Länder orientieren sich an dieser Regelung, ohne sie

---

[21] J. L. ESPOSITO: *Women in Muslim Family Law*. Syracuse, NY 1982, S. 65.

[22] *Kitāb al-Umm*. Taʾlīf Muḥammad bin Idrīs aš-Šāfiʿī. Al-Muǧallad aṭ-ṭānī. Al-Ǧuzʾ aṭ-ṭānī. Bairūt o. J., S. 98.

[23] ʿAlī bin Aḥmad bin Ḥazm: *al-Muḥallā*. Al-Muǧallad as-sādis. Bairūt o. J., S. 314.

[24] Vgl. ʿA. AL-M. AṢ-ṢAʿĪDĪ: *al-Mīrāṯ fi š-šarīʿa al-islāmīya wa-š-šarāʾiʿ as-samāwīya wa-l-waḍʿīya*. Al-Qāhira 1991, S. 82-84. Hier wird auf die Kategorien *mandūba* und *wāǧiba* verwiesen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000361

indes zu kopieren. Art. 76 legt den Kreis derjenigen Personen fest, die in den Genuß des Pflichttestaments kommen können (*al-mustaḥaqqūn li-l-waṣīya al-wāǧiba*). Er umfaßt zwei Gruppen:

a) die Kinder von Töchtern (*aṭ-ṭabaqa al-ūlā min aulād al-banāt*) und

b) die Kinder von Söhnen (*aulād al-abnā'*) sowie von männlichen agnatischen Deszendenten (*aulād aẓ-ẓuhūr*), d. h. Abkömmlinge des Sohnes, des Sohnessohnes usw. Der nähere Deszendent schließt dabei den entfernteren Deszendenten aus.

Die Höhe des Wertes, der gemäß Pflichttestament übertragen wird, richtet sich nach dem Anteil, der dem verstorbenen Elternteil bzw. Aszendenten zustünde, wenn er noch leben würde – begrenzt auf maximal ein Drittel des Nachlasses. Eine solche "Kappungsgrenze" – wie es in der modernen Fachsprache heißen würde – ergibt sich unmittelbar aus den islamischen Prinzipien für das Testament. Für die Summen über das Drittel hinaus können nur die Bestimmungen des freiwilligen Testaments (*waṣīya iḫtiyārīya* oder *waṣīya tabarru'īya*) Anwendung finden (Art. 77). Falls sich das Pflichttestament auf mehrere Personen eines gemeinsamen Aszendenten bezieht, so steht weiblichen Anspruchsberechtigten der halbe Anteil männlicher Anspruchsberechtigter zu, wie das im islamischen Erbrecht im allgemeinen und im Art. 19 des ägyptischen Gesetzes Nr. 77 von 1943 über die Erbschaft im besonderen verankert ist.

Neben den dargelegten Besonderheiten sind für das Pflichttestament weitere Bedingungen (*šurūṭ*) in bezug auf den Vermächtnisnehmer und den verstorbenen Elternteil (bzw. Großvater) maßgebend:

a) der Vermächtnisnehmer darf nicht selbst gesetzlicher Erbe (*wārit*) sein (Art. 76);

b) er darf nicht bereits zu Lebzeiten des Erblassers eine entsprechende Entschädigung (*'iwaḍ*) in Höhe des Pflichtanteils erhalten haben (Art. 76);[25]

c) der Elternteil des Vermächtnisnehmers, welcher vor dem Erblasser verstorben ist, darf nicht durch einen Hinderungsgrund (*māni'*: etwa vorsätzliche Tötung, aber auch Verschiedenheit der Religion – *iḫtilāf ad-dīn*) von der (theoretischen) Erbschaft ausgeschlossen sein (Art. 76). Analog gilt dies für das Verhältnis von Vermächtnisnehmer und verstorbenem Elternteil[26] und für das Verhältnis von Vermächtnisnehmer und Erblasser, obwohl das Kriterium der Verschiedenheit der Religion im Art. 17 nicht expressis verbis genannt ist;

d) der Vermächtnisnehmer muß zum Zeitpunkt des Todes des Erblassers leben sowie

e) der Elternteil des Vermächtnisnehmers muß vor dem Erblasser verstorben sein (Art. 76).

Ein solches Pflichttestament geht nach Art. 78 allen anderen Testamenten voran, d. h. aus dem Drittel des Nachlasses ist zuvörderst das Pflichttestament zu realisieren.

---

[25] Das gilt nicht für Geschenke des Erblassers an den Elternteil zu Lebzeiten.

[26] Y. QĀSIM: *op. cit.* (Anm. 20), S. 264.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000362

Die syrische Regelung im Art. 257 des Gesetzes zum Personalstatut vom 17.9.1953 (i. d. F. des Gesetzes Nr. 34 vom 31.12.1975) weicht in zwei wesentlichen Punkten von der beschriebenen ägyptischen ab:
1. Der Kreis der *mustaḥaqqūn li-l-waṣīya al-wāǧiba* wird auf die Kinder von Söhnen sowie von männlichen agnatischen Deszendenten reduziert und
2. der per Pflichttestament übertragene Wert entspricht dem gesetzlichen Erbanteil am (theoretischen) Erbteil des Vaters in bezug auf dessen Aszendenten.

Das jordanische Gesetz zum Personalstatut Nr. 61 von 1976 (Art. 182) folgt im ersten Punkt der syrischen Variante, im zweiten Punkt der ägyptischen.[27]

Art. 74 des irakischen Gesetzes zum Personalstatut Nr. 188 von 1959, der per Gesetz Nr. 72 von 1979 eingefügt wurde, ist inhaltlich mit der ägyptischen Variante weitgehend deckungsgleich, ohne jedoch die praktisch kaum relevanten Bestimmungen zu den übrigen männlichen agnatischen Deszendenten zu sanktionieren. Noch enger lehnt sich der Gesetzesentwurf zum Personalstatut für die Emirate Abū Ẓabī und Dubai in den Art. 494 bis 497 an die ägyptische Formulierung an.

Das jüngste der hier behandelten Gesetzesakte, das jemenitische Personalstatut aus dem Jahre 1992, ergänzt die im Prinzip mit der ägyptischen Regelung übereinstimmenden Aussagen zum Pflichttestament in zwei Elementen (Art. 259-260):
a) Für die Vermächtnisnehmer bzw. den Schwiegersohn des Erblassers wird die Bedürftigkeit (d. h. die Armut) als Voraussetzung der *waṣīya wāǧiba* festgeschrieben sowie
b) die Kinder (des verstorbenen Sohnes oder der verstorbenen Tochter) sollen materiell gleichgestellt werden, egal, ob sie verheiratet sind oder sich in einer Ausbildung befinden. Falls der Erblasser kein entsprechendes Testament errichtet hat, ordnet der Richter einen Ausgleich aus der Hinterlassenschaft an.

In den mālikitisch geprägten Maghrebländern Algerien, Marokko und Tunesien begegnet der Gesetzgeber dem Problem einer möglichen ungerechtfertigten Diskriminierung von Deszendenten einerseits durch das Pflichttestament (Marokko, Tunesien), andererseits durch das Rechtsinstitut des *tanzīl* (Algerien, Marokko). Während die tunesische *maǧalla* (Art. 191-192) die ägyptische Variante favorisiert, aber – ähnlich wie der Irak – die übrigen männlichen agnatischen Deszendenten ausschließt, folgt die marokkanische *mudauwana* (Art. 266-269) – im übrigen nicht nur in dieser Frage – dem syrischen Personalstatut, ohne aber die Rangfolge der Testamente expressis verbis festzulegen. Die algerische *tanzīl*-Regelung in den Art. 169-172 vermischt die syrische Variante des Pflichttestaments in bezug auf den Kreis der möglichen Vermächtnisnehmer mit der ägyptischen Variante in bezug auf den zu

---

[27] L. WELCHMAN: *The Development of Islamic Family Law in the Legal System of Jordan.* In: The International and Comparative Law Quarterly (London) 37/4 (Oct. 1988), S. 880.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000363

übertragenden Wert.[28] Die Enkel des Verstorbenen haben gemäß Art. 172 auch dann keinen Anspruch auf den testamentarischen Pflichtanteil, wenn sie ihren Vater bereits in der Höhe dieses Pflichtanteils beerbt haben. Ein umfassenderes Verständnis liegt der *tanzīl*-Regelung in den Art. 83/3 sowie 212 bis 215 des marokkanischen Personalstatuts zugrunde. Sie basiert auf dem ausdrücklichen, islamisch legitimierten Verbot der Adoption (*tabannin*). Einer Person wird mittels *tanzīl* der erbrechtliche Rang eines Kindes zugewiesen (Art. 83/3),[29] ohne indes eine Abstammung (*nasab*) zu begründen.[30] Ein solcher Vermächtnisnehmer (*munazzal*) könnte nach Art. 212 und 215 auch das Enkelkind (oder die Enkelkinder) eines verstorbenen Sohnes sein, welcher bzw. welche – im Gegensatz zu Art. 267 – auf diese Weise den gesamten Sohnesteil erhalten würde(n).

III. Schlußfolgerungen

Das Pflichttestament in den hier untersuchten arabischen Rechtsordnungen offenbart deutliche Merkmale der gesetzlichen Erbfolge. Es ist nicht an eine bestimmte Form (*ṣīġa*) gebunden, die der Erblasser zu respektieren hat, sondern wird kraft Gesetzes errichtet. Darüber hinaus erfolgt die Verteilung des testamentarischen Pflichterbes an die Anspruchsberechtigten nach den Kriterien der gesetzlichen Erbfolge. Andererseits unterscheidet sich das Pflichttestament von der gesetzlichen Erbfolge in mehreren Punkten, so in der möglichen Erfüllung der *waṣīya wāǧiba* vor dem Tode des Erblassers durch eine entsprechende Entschädigung und in den Modalitäten des Ausschlusses (*ḥaǧb*).[31] Dennoch scheint eine stärkere Affinität zu den *mawārīṯ* zu bestehen, obwohl lediglich das algerische Familiengesetz und die marokkanische *mudauwana* die Paragraphen zum Pflichttestament (bzw. in Algerien zum *tanzīl*) dem Kapitel zur gesetzlichen Erbfolge subsumieren.

Angesichts der sozialen Konflikte in den heutigen arabischen Ländern und des sehr weitmaschigen Netzes sozialer Sicherungen seitens der meisten arabischen Staaten bleibt das Pflichttestament nicht nur vom theoretischen Standpunkt der islamischen Gerechtigkeit, sondern auch in praktisch-sozialer Hinsicht von Bedeutung. Dieser Tatsache trugen auch die Justizminister der Länder der Arabischen Liga Rechnung, die bereits im Jahre 1977 in Rabāṭ beschlossen hatten, die Gesetze zum Personalstatut zu

---

[28] Vergleichbar mit der jordanischen Regelung.

[29] Vgl. J. J. NASIR: *The Islamic Law of Personal Status*. London, Dordrecht, Boston ²1990, S. 273.

[30] Im ägyptischen Gesetz Nr. 77 von 1943 über die Erbschaft (Art. 41) und in anderen Personalstatutsgesetzen der arabischen Staaten ist das Anerkenntnis (*iqrār*) eines Kindes verankert, was jedoch mit dem marokkanischen *tanzīl* nicht gleichbedeutend ist.

[31] Y. QĀSIM nennt als weiteren Punkt für die Übereinstimmung von Pflichttestament und gesetzlicher Erbfolge die Pflicht der Annahme des Anteils, als Unterschied zudem die Wirkung der gesetzlichen Erbfolge per se. Y. QĀSIM: *op. cit.* (Anm. 20), S. 258-259.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000364

vereinheitlichen. Im Jahre 1985 legte eine Kommission einen entsprechenden Gesetzesentwurf vor (*mašrūʿ qānūn ʿarabī muwaḥḥad li-l-aḥwāl aš-šaḫṣīya*), der jedoch bislang keine reale Aussicht auf Annahme hat. In den Art. 235 bis 238 wird im wesentlichen die ägyptische Variante des Pflichttestaments (wiederum ohne Berücksichtigung der weiteren männlichen agnatischen Deszendenten) vorgeschlagen.[32]

Das Pflichttestament beseitigt keineswegs die negativen Wirkungen, die dem islamischen Erbrecht insgesamt immanent sind und zwei Problemkreise tangieren:
1. die komplizierte Handhabung der schwer überschaubaren Normen und die damit einhergehende mangelnde Rechtssicherheit und Rechtskenntnis der Bevölkerung und
2. die zunehmende Landfragmentation, die von NASIM BARHAM exemplarisch in Jordanien untersucht wurde und zu einem hohen Prozentsatz (58% gemäß NASIM BARHAM) auf die Erbschaft (und damit auch auf das Pflichttestament) zurückgeführt werden muß.[33]

Die Bestimmungen zum Pflichttestament in arabischen Ländern widerspiegeln zugleich die Konflikte um eine durchgreifende Modernisierung des Rechts in einem islamischen sozio-kulturellen Umfeld. Die Normen der gewillkürten und gesetzlichen Erbfolge bleiben auch in Zukunft ein wesentliches Einflußgebiet der *šarīʿa* und der *ʿulamāʾ*.

---

[32] A. IBRĀHĪM: *Intiqāl mā kāna yamlukuhu al-insān ḥāla ḥayātihi ilā ġairihi baʿd al-maut*. Al-Qāhira 1987, S. 1055-1064.

[33] N. BARHAM: *Landfragmentation in Jordanien – Ursachen und Konsequenzen*. In: Orient (Opladen) 35/2 (1994), S. 274.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000365

Zum Umweltrecht in der Türkei

Von SILVIA TELLENBACH, Freiburg

Das Umweltrecht ist ein neues Rechtsgebiet, für alle Länder der Welt. Noch vor 25 Jahren sprach kein Mensch von der Umwelt, den Problemen, die ihre extensive Nutzung bereitete. Erst seit Anfang der siebziger Jahre entstand langsam und schrittweise ein Problembewußtsein für diese Fragen und damit das Bedürfnis, rechtliche Regelungen zu finden. Hier hatten eigentlich alle Länder der Welt neu anzufangen, und es gibt wohl kaum ein Rechtsgebiet, bei dem gleich vom Entstehen an so vielfältige Möglichkeiten der internationalen Kommunikation genutzt werden konnten, sei es durch die Kenntnisnahme von Literatur, sei es durch den direkten persönlichen Austausch von Wissenschaftlern und Praktikern auf Kongressen und bei anderen Gelegenheiten. Wurde irgendwo ein Lösungsmodell erarbeitet, so konnte es rasch in anderen Ländern zumindest in den beteiligten Fachkreisen bekannt und diskutiert werden. So könnte man erwarten, daß es im Umweltrecht international gesehen viele Ähnlichkeiten gibt. Das ist auch sicher der Fall. Auf der anderen Seite traf jedoch das Problem Umwelt und die rechtliche Regelung von Umweltproblemen in den verschiedenen Ländern auf recht verschiedene Voraussetzungen. Das betrifft einmal die geographischen, politischen und wirtschaftlichen Grundstrukturen, man denke etwa an unterschiedliche natürliche Voraussetzungen, z.B. Binnenstaaten und Küstenstaaten, verschiedene Rohstoffvorkommen, verschieden hoher Industrialisierungsgrad. Außerdem natürlich gab es bereits in den Ländern unterschiedliche rechtliche Instrumentarien, die zur Bewältigung der bisherigen Situationen geschaffen waren und die jetzt möglicherweise zu umweltrechtlichen Zwecken verwendet und dabei mehr oder weniger umfunktioniert werden konnten oder werden mußten. Man denke etwa, daß im türkischen Recht das Nachbarrecht im Umweltschutzbereich deswegen eine so relativ bedeutsame Rolle spielen konnte, weil der Begriff des Nachbarn schon frühzeitig von der Rechtsprechung so ausgeweitet worden war, daß er nicht nur den unmittelbar angrenzenden Nachbarn, sondern eben jeden erfaßte, der von einer Immission betroffen war.[1] So finden wir in den verschiedenen Ländern der Welt bei vielen Gemeinsamkeiten im Lösungsvorrat im Umweltschutzrecht eben doch ganz charakteristische Züge vor, die ein Recht von dem Recht anderer Staaten unterscheiden und charakterisieren. Dabei muß man natürlich immer sehen, daß derartige Situationen nur Momentaufnahmen

[1] 8. Zivilsenat des Obersten Gerichtshofs v. 9.5.1968, E. 2551/K.2741.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000366

sind, die in Abständen immer wieder zu überprüfen sind.

Wenn wir nun das türkische Umweltrecht von außen, insbesondere aus Deutschland kommend, betrachten, so können wir natürlich nicht in alle Details gehen, sondern nur einiges herausgreifen.

Zunächst hat die Türkei einen Umweltschutzartikel in der Verfassung (Art. 56). Dabei mag es sicher eine Rolle gespielt haben, daß die Türkei sich 1982, als Umweltschutzfragen auf die Tagesordnung kamen, gerade eine Verfassung gegeben hat. Die Neuerarbeitung mag die Aufnahme eines Verfassungsartikels erleichtert haben; ob er als nachträgliche Änderung so leicht aufgenommen worden wäre, mag dahingestellt sein. Das Recht ist im Bereich Wirtschaftliche und Soziale Grundrechte angesiedelt, zusammen mit dem Recht auf Gesundheit, und es ist auffällig, daß es mehrere Stoßrichtungen hat. Einmal hat der Bürger ein Recht auf eine gesunde Umwelt; jedem Recht korrespondiert jedoch eine Pflicht, und diese Pflicht, die Schaffung einer gesunden Umwelt, wird nicht nur etwa dem Staat auferlegt, sondern auch den Bürgern. Eingeschränkt wird aber dieses Recht wie alle Rechte im Abschnitt Wirtschaftliche und Soziale Grundrechte durch den verfassungsrechtlichen Vorbehalt des Art. 65, in dem klipp und klar und ehrlich ausgesprochen wird, daß diese Rechte nur im Rahmen der wirtschaftlichen Leistungsmöglichkeiten bestehen, eine Einschränkung, die zwar in jedem Staatswesen eigentlich existiert, aber eben oft doch nur verhüllt.

Aber diese Vorschrift ist nicht die einzige mit Umweltbezug in der Verfassung. Auffallend ist der Stellenwert, der dem Schutz des Waldes gewidmet ist (Art. 169), der ja immerhin – was den Fremden, die fast nur die Küsten der Türkei besuchen, selten klar wird, was aber derjenige nachvollziehen kann, der einmal mit dem Autobus von Istanbul nach Ankara gefahren ist – etwa ein Viertel der Oberfläche der Türkei bedeckt und nicht nur wegen des Wirtschaftsfaktors Holz, sondern auch wegen seines Schutzes gegen Erosionen von größter Bedeutung ist. Auch die Verpflichtung des Staates, dafür zu sorgen, daß Boden nicht durch Erosion verloren geht (Art. 44) und daß Äcker, Wiesen und Weiden nicht zerstört werden (Art. 45) können als Verfassungsvorschriften mit umweltschützendem Charakter angesehen werden.

Wenn wir jetzt das Gebiet der einzelnen Rechtsgebiete Zivilrecht – Strafrecht – Verwaltungsrecht betrachten, so ist festzustellen, daß dem Verwaltungsrecht – wie international auch sonst zu beobachten – der weitaus größte Bereich des Umweltrechts zufällt, das Zivilrecht ebenfalls in einigen Gebieten eine erhebliche Bedeutung hat, das Strafrecht dagegen doch sehr zurücktritt.

Das türkische Recht hat zwar seit 1983 ein zentrales Umweltgesetz (Ges.Nr. 2872 v. 9.8.1983). Dieses ist aber alles andere als umfassend. Einmal enthält es nur 34 Artikel, was schon zeigt, daß seine Regelungen begrenzt sein müssen, zweitens verweist es in erheblichem Umfange auf ausfüllende Verwaltungsverordnungen, die zwar ursprünglich binnen eines Jahres erlassen werden sollten, die zu erlassen jedoch fast 10 Jahre dauerte – die letzte Verordnung, eine der wichtigsten, über Umgang mit che-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000367

mischen Stoffen erging erst 1993. Das bedeutete aber, daß auch der Bereich, der mit dem Umweltgesetz abgedeckt werden sollte, noch lange Zeit nach dem Erlaß des Gesetzes nicht abgedeckt werden konnte.

Unabhängig davon fanden und finden sich zahlreiche umweltrechtlich relevante Vorschriften in anderen Gesetzestexten, darüber hinaus waren und sind auch andere als die unmittelbaren Umweltbehörden dafür zuständig; auch das ist international zu beobachten. Ein Faktor für die Zersplitterung, der bei uns in Deutschland von Belang ist, nämlich die föderalistische Struktur, tritt allerdings in der zentralistisch organisierten Türkei nicht auf.

Viele dieser Gesetze, die schon aus der ersten Zeit der Türkischen Republik stammen, sprechen Umweltfragen an, die schon lange – nur nicht unter dem Begriff Umweltschutz – im Leben der Gesellschaft eine Rolle spielten, so z.B. Fragen der Müllbeseitigung, die bereits im Dorfgesetz (Ges.Nr. 442 v. 18.3.1340/1924) vorkommt; ferner ist besonders im landwirtschaftlichen Bereich eine große Regelungsdichte feststellbar. Aber auch neue Spezialgesetze zum Umweltschutz sind vorhanden, wenn auch in geringerer Anzahl, wie z.B. das Nationalparkgesetz (Ges.Nr. 2873 v. 9.8.1983). Trotz dieser Zersplitterung bemüht sich die Türkei, soviel wie möglich im zentralen Umweltgesetz mit den dazugehörigen Verordnungen zu erfassen, die die jeweils einzelne Materie regeln.

Es scheint jedoch ernste Kritik an dem Umweltgesetz zu geben, und eine umfassende Umarbeitung des Umweltgesetzes ist in Arbeit.

Auffallend für den deutschen, weniger aber z.B. für den französischen Betrachter ist ein Bereich, der im türkischen Recht beim Umweltrecht behandelt wird, nämlich das Baurecht. Im türkischen Recht fallen dabei einige Gesetze auf, die eigentlich spezielle Baugesetze sind, aber zum Schutz besonderer Naturschätze erlassen worden sind, nämlich das Ufergesetz (Ges.Nr. 3621 v. 4.4.1990) und vor allem das Bosporusgesetz (Ges.Nr. 2960 v. 18.11.1983), die regeln, wie Kultur-und Naturschätze zu schützen sind und in welcher Art am Ufer und am Bosporus Bebauungen vorgenommen werden dürfen. Eine Besonderheit des türkischen Rechts stellt auch das Gesetz zum Schutz von Kultur- und Naturschätzen dar (Ges.Nr. 28 v. 21.7.1983). Die Türkei ist ein Jahrtausende altes Kulturland, in dem es viele Zeugnisse untergangener Siedlungen gibt, die mit der Landschaft verwachsen sind und diese geprägt haben, man denke nur etwa an die Felsenreliefs von Yazılıkaya oder die Hethiterhauptstadt Hattuşa. So ist es naheliegend, daß sich der Gesetzgeber des Schutzes und Erhalts derartiger Natur- und Kulturgüter besonders angenommen hat. Art. 9 des Gesetzes verbietet jede Art von Eingriff, Wiederbenutzung oder Nutzungsänderung von unbeweglichen Kultur- und Naturgütern, die nicht nach bestimmten Richtlinien von den zuständigen Umweltschutzräten genehmigt worden ist. Hier ist außer Geldstrafe sogar Freiheitsstrafe von 2–5 Jahren vorgesehen, die verdoppelt wird, wenn die Tat begangen wurde, um das Natur- oder Kulturgut außer Landes zu schmuggeln (Art. 65, Abs. a).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000368

Zu erwähnen ist hier auch die Möglichkeit der Schaffung besonderer Umweltschutzgebiete durch Ministerratsbeschluß in Gebieten, die durch ihre Naturschönheiten, ihre historischen Denkmäler oder ihren ökologischen Wert besonderen Schutz und Pflege verdienen, wie z.B. die Gebiete um Fethiye und Gökova oder die wegen ihrer Schildkröten berühmt gewordene Bucht von Dalyan. In diesen Gebieten herrschen vor allem auch striktere Regelungen für die Bebauung.

Die Zielsetzung des türkischen Umweltrechts ist es, Umweltverschmutzung zu verhindern, sie gegebenenfalls zu beseitigen, am besten ihr von vornherein vorzubeugen, kurz mit der Umwelt in einer Art und Weise umzugehen, die der Verantwortung für künftige Generationen Rechnung trägt, wie im Umweltgesetz (Art. 1) gesagt wird.

Dazu bedient es sich sowohl planungs-, leistungs-, wie auch eingriffsrechtlicher Instrumente. Das planungsrechtliche Element wird vor allem darin sichtbar, daß Eingriffe in die Umwelt, z.B. durch Errichtung eines Betriebes, an eine Bewilligung der zuständigen Behörden gebunden wird. Dabei können auch übergreifende Gesichtspunkte in eine Planung eingestellt werden. Bei Schadstoffemissionen in die Luft z.B. sieht die Verordnung von 1986[2] vor, daß Grenzwerte für die Belastung der Luft insgesamt, sowie für einzelne Betriebe festgelegt werden; es ist aber auch möglich, daß für bestimmte stark industrialisierte Gebiete und sonstige behördlich festgesetzte Gebiete eine zulässige Gesamtemission festgelegt werden kann, die die Betriebe zusammen nicht überschreiten dürfen. Eine Frage, zu der international recht verschieden Stellung bezogen wird, ist der Fall, was zu geschehen hat, wenn die Verwaltung eine rechtswidrige Erlaubnis erteilt hat und der Bürger dementsprechend handelt; in der Türkei ist die Frage ebenfalls noch umstritten.

Das leistungsrechtliche Element wird z.B. in dem Fonds zur Vermeidung von Umweltverschmutzung sichtbar (Art. 17-19 Umweltgesetz). Aus diesem Fonds können langfristige Kredite von bis zu 20 Jahren Laufzeit gegeben werden, um bis zu 45 % der Ausgaben zur Verminderung oder Beseitigung von Umweltverschmutzung zu zahlen. Der Fonds enthält eine Reihe von Einkünften gem. Art. 18, darunter auch die nach dem Umweltgesetz vorgesehenen Geldstrafen. Das eingriffsrechtliche Element zeigt sich z.B. in der Möglichkeit von Betriebsschließungen, einer verhältnismäßig häufig vorgesehenen Sanktion.

Eine Behörde verhängt in der Regel jedoch nicht sofort Sanktionen wegen einer Umweltverschmutzung. Typisch ist vielmehr, daß eine Behörde dem Betrieb – um einen solchen handelt es sich meistens – eine Frist zur Abhilfe setzt. Für die Verstöße, die während dieser Frist geschehen, werden keine Sanktionen verhängt (Art. 15 Umweltgesetz). Läuft jedoch die Frist ab, ohne daß die Beanstandung abgestellt worden ist, so sieht das Gesetz vor, daß der Betrieb je nach Art des Verstoßes teilweise oder ganz, befristet oder unbefristet stillgelegt wird. In Fällen von Gesundheitsgefahr für die

[2] *Hava Kalitesinin Korunması Yönetmeliği* v. 2.11.1986.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000369

Bevölkerung jedoch gilt hier eine Ausnahme. Das Ministerium für Gesundheit und Sozialfürsorge ordnet aus eigener Initiative oder auf Antrag des Gesundheitsministeriums die teilweise oder völlige Stillegung vorläufig an, in Eilfällen kann sogar die oberste örtliche Verwaltungsbehörde eine solche Verfügung treffen (Art. 16 Umweltgesetz).

Eine schwer einzuschätzende Angelegenheit ist, wieweit die Verwaltung mit informellen Mitteln, also etwa Vereinbarungen mit einem Betrieb, befristeten Duldungen etc., Probleme löst.

In den ersten Jahren hatte das Umweltgesetz nicht sauber zwischen der Verantwortlichkeit für das Ergreifen von vorbeugenden Umweltschutzmaßnahmen und der Haftung für entstandene Umweltschutzschäden getrennt. So gab es intensive Diskussionen darüber, ob, wo und in welchem Maße Entlastungsbeweise möglich sein sollten. Diese Situation wurde erst durch eine Änderung des Umweltgesetzes von 1988 geklärt. Jetzt hat der Verursacher bzw. der potentielle Verursacher einer Umweltverschmutzung die Aufwendungen für die Verhinderung, Verminderung und Bekämpfung von Umweltverschmutzung zu tragen. Trifft er die erforderlichen Maßnahmen nicht, so sorgt die zuständige Behörde im Wege der Ersatzvornahme dafür und fordert die Kosten von dem Verursacher ein. Hiergegen und nur hiergegen steht ihm der Entlastungsbeweis offen, wenn er nachweisen kann, daß er alle notwendigen Maßnahmen bereits selbst getroffen hat (Art. 3 e Umweltgesetz), also praktisch dann, wenn die Behörde bei ihrem Vorgehen die Situation falsch eingeschätzt hatte. Ist jedoch eine Umweltverschmutzung tatsächlich eingetreten, so haftet der Verschmutzer ohne Entlastungsmöglichkeit (Art. 28 Umweltgesetz). Während sich die Literatur schon lange zu einer reinen Gefährdungshaftung bekannt hat, hat sich die Rechtsprechung lange nicht eindeutig geäußert, bis sie schließlich 1991 im Sinne einer reinen Gefährdungshaftung Stellung bezog.[3] Das Gesetz sieht für diese Haftung keine Höchstgrenzen vor. Auch eine Pflichtversicherung für Umweltschäden wird nicht geschaffen. Die einzige Möglichkeit, einen Schädiger vor einem möglichen wirtschaftlichen Ruin wegen einer Haftung für Umweltschäden zu bewahren, ist die bemerkenswerte Haftungsbeschränkung nach Art. 43 Obligationengesetz. Nach dieser Vorschrift kann der Richter den Umfang einer Haftung nach Billigkeitsgesichtspunkten herabsetzen.

Vom Strafrecht als Instrument des Umweltschutzes scheint der türkische Gesetzgeber ähnlich wie der französische Gesetzgeber wenig zu halten. Im Umweltgesetz sind zwar Strafvorschriften vorgesehen, aber sie sind fast durchweg Verwaltungsstrafrecht; die vorgesehenen Strafen sind Geldstrafen und Betriebsschließung. Strafbar sind sowohl Personen und Betriebe wie aber auch Schiffe, bei denen sich die Strafe nach der Größe richtet (Art. 20-22 Umweltgesetz). Hier hat möglicherweise das kanadische Recht Pate gestanden, in dem es entsprechende Regelungen gibt. Auffällig ist ferner die

[3] 4. Zivilsenat des Obersten Gerichtshofs v. 14.11.1991, E. 9069/K. 9436.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000370

Zweiteilung bei den Betrieben. Die Strafhöhe richtet sich danach, ob der Betrieb seiner Größe nach buchführungspflichtig war oder nicht (Art. 20 II, 21 II Umweltgesetz). Welche Abschreckungswirkung die Geldstrafen haben mögen, selbst wenn das türkische Recht mittlerweile Geldstrafen an die Inflation anpaßt, sei dahingestellt. Problematisch sind hier einige Fragen, die im Strafrecht gelöst sind, aber deren Lösungen nicht unmittelbar auf das Verwaltungsrecht anwendbar sind. Vor allem durch die nicht immer eindeutigen Zuständigkeiten für die Verhängung einer Verwaltungstrafe ist es möglich, daß zwei verschiedene Verwaltungsbehörden den gleichen Verstoß bestrafen (Art. 24 Umweltgesetz), so daß hier das Verbot der Doppelbestrafung nicht konsequent gilt. Auch die meisten Nebengesetze, die Umweltverstöße sanktionieren, sehen Verwaltungsstrafen vor. Kriminalstrafen jedenfalls gibt es im Umweltgesetz nur für falsche Angaben gegenüber Kontrollbehörden (Art. 12, 26 Umweltgesetz), wohl wegen der Ähnlichkeit mit den Urkundenfälschungsdelikten und schließlich auch aus dem amerikanischen Recht vertraut. Kriminalstrafen mit Umweltbezug in Nebengesetzen sind zwar eher selten. Es gibt aber auch hier wieder eine auffallende Ausnahme: das Waldgesetz (Ges.Nr. 6831 v. 31.8.1956). Verstöße gegen das Waldgesetz gehören nach der Statistik mit zu den häufigsten Delikten im türkischen Strafrecht überhaupt,[4] und das Waldgesetz, das heute gilt, stammt aus den fünfziger Jahren, ist also keineswegs ein neues Gesetz. Noch auffallender ist, daß in der Verfassung ausdrücklich festgestellt wird, daß Verstöße gegen das Waldgesetz zu den wenigen Straftatbeständen gehören, deren Täter nicht amnestiert werden dürfen (Art. 169 III). Bemerkenswert sind Vorschriften, die das Fehlverhalten von Beamten unter Strafe stellen (ein etwa in Deutschland recht umstrittenes Thema), so das Erteilen einer rechtswidrigen Bauerlaubnis oder Abbruchserlaubnis im Gesetz über Kultur- und Naturschätze (Art. 65 c) u.a., vor allem aber auch Art. 230, 240 StGB.[5] Für die Deutschen ist eine derart geringe Rolle des Strafrechts im Umweltbereich auffallend, denn die Bundesrepublik hat seit 1980 im Strafgesetzbuch selbst eine Reihe von Tatbeständen, die nicht nur mit Geldstrafen, sondern auch mit erheblichen Freiheitsstrafen versehen sind und gerade jetzt wieder verschärft wurden. Dabei setzt man verstärkt auf den Gedanken auch von Freiheitsstrafen, denn Geldstrafen, so meint man, würden zu einer Nutzen-Kosten-Rechnung führen; wenn der zu erwartende Gewinn höher ist als die zu erwartende Geldstrafe, so leistet man sich eben den Verstoß. Einige Jahre Gefängnis dagegen ist für einen tatendurstigen Manager ein unbequemer Aufenthaltsort, und man hofft, daß er dafür Sorge trägt, ihn nicht aufsuchen zu müssen.

Von besonderer Bedeutung ist heute als Umweltverschmutzer die Industrie. Im

---

[4] Nach Zwangsvollstreckungs- und Konkursdelikten, Scheckstraftaten, Verkehrsdelikten, Körperverletzungen und Diebstahl liegen sie, was die Häufigkeit betrifft, in der letzten veröffentlichten Justizstatistik für 1993 mit 39727 Anklagen an 6. Stelle.

[5] Allgemeine Auffangtatbestände für fahrlässige und vorsätzliche Amtspflichtverletzungen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000371

türkischen Umweltrecht wird hier erst ganz allmählich das Instrumentarium bereitgestellt, um dieser Gefahr zu begegnen. Zunächst konnte hier allgemein eine alte Vorschrift, nämlich Art. 269 ff. Gesundheitsgesetz (Ges.Nr. 1593 v. 24.4.1930), instrumentalisiert werden. Ähnlich wie in Frankreich in dem Gesetz über die *installations classées* werden Einrichtungen, die für die Gesundheit der Bevölkerung gefährlich sein können, in drei Gruppen eingeteilt – nämlich Einrichtungen, die sich nur weit entfernt von Wohngebieten, in Industriegebieten oder besonders abgeteilten Gebieten befinden dürfen, ferner Einrichtungen, die sich nur dann in der Nähe von Wohngebieten befinden dürfen, wenn besondere Maßnahmen getroffen worden sind, um eine Gesundheitsgefährdung zu vermeiden und schließlich Einrichtungen, die sich zwar in der Nähe menschlicher Wohnungen befinden dürfen, aber ständig kontrolliert werden. Ihre Errichtung ist erlaubnispflichtig, wobei bei Betrieben der Gruppe 1 das Ministerium für Gesundheit und Sozialhilfe und für die Gruppen 2 und 3 die obersten örtlichen Behörden die Erlaubnis erteilen. 1968 erging hierzu eine Verordnung, die die Voraussetzungen für eine Erlaubnis detaillierter regelte und die Gegebenheiten der modernen Welt schon stärker im Blick haben konnte. Danach waren in dem Genehmigungsverfahren genau darzulegen, welche Einrichtungen zum Schutz der umliegenden Einwohner getroffen werden sollten bzw. bereits getroffen worden sind, ferner Art und Ausmaß der Immissionen aus Schornsteinen, Lärm, Feuergefährdung, Art der Abfallbeseitigung. Das Umweltgesetz von 1983 sah bereits vor, daß bei der Einrichtung von Betrieben eine Umweltverträglichkeitsprüfung vorgenommen werden sollte (Art. 10), aber erst 1993 erging die dazugehörige Verordnung, die derartige Prüfungen genauer ermöglichte.[6]

Umweltschädigende Abfallbeseitigung und umweltschädigender Umgang mit Chemikalien wurde zwar ebenfalls mit dem Umweltgesetz in den Blick genommen, aber auch hier wurde erst 1991 die Verordnung zur Beseitigung von Müll[7] erlassen, die sich aber wiederum in erster Linie mit Hausmüll befaßt, und erst 1993 die Verordnungen für den Umgang mit Chemikalien[8] und für den Umgang mit medizinischen Abfällen[9], die eine Umsetzung ermöglichten. Bis dahin waren doch erhebliche Lücken deutlich. Für die Abfallbeseitigung mußte man auf das Gemeindeverwaltungsgesetz (Ges.Nr. 1580 v. 3.4.1930), das Dorfgesetz von 1340/1924 und das Großstadtverwaltungsgesetz (Ges.Nr. 3030 v. 27.6.1984) zurückgreifen. Alle drei machten die Gemeinde für die Müllbeseitigung verantwortlich, aber erst das Großstadtverwaltungsgesetz von 1984 unterschied zwischen Hausmüll und Industriemüll. Im übrigen war die Abfallbeseitigung in städtischen Polizeiverordnungen geregelt. – Auch der Schutz der

---

[6] *Çevresel Etki Değerlendirilmesi Yönetmeliği* v. 7.2.1993.

[7] *Katı Atıkların Kontrolü Yönetmeliği* v. 14.3.1991.

[8] *Zararlı Kimyasal Madde ve Ürünlerin Kontrolü Yönetmeliği* v. 11.7.1993.

[9] *Tıbbı Atıkların Kontrolü Yönetmeliği* v. 20.5.1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000372

Gewässer hat sich erst sehr allmählich entwickelt. Bereits Art. 242 Gesundheitsgesetz verbietet die Errichtung von Anlagen, die Gewässerverschmutzung verursachen, sowie das Einleiten von Fabrikabwässern an Stellen, an denen Bedenken technischer Art bestehen; die geringen Strafvorschriften des Art. 282 Gesundheitsgesetz bringen aber keine Wirkung hervor. Die wichtigste Vorschrift war lange Zeit das Gesetz über Gewässerprodukte (Ges.Nr. 1380 v. 22.3.1971), das die Einleitung von Stoffen bzw. das Errichten von Anlagen, die eine solche Einleitung mit sich brachten, verbot, wenn sie für die Meeresprodukte oder ihre Konsumenten Schaden mit sich bringen. Geschützt ist also nicht die Qualität des Wassers oder die Gesundheit derer, die das Wasser benutzen, an sich, sondern nur das, was in irgendeiner Weise mit der Meeresproduktion in Zusammenhang steht. Auffallend ist die Strafschärfung für Besitzer von Fabriken, Werkshallen, Betrieben und dergleichen. Erst das Umweltschutzgesetz mit der hier 1988 ergehenden Verordnung schützt hier stärker.[10] Jede Verunreinigung von Gewässern wird hier an eine Erlaubnis gebunden, deren Erteilung einerseits von Menge und Qualität der Einleitung, andererseits von der Qualität des betreffenden Gewässers abhängt. Erst hier werden auch detaillierte Vorschriften über die Einleitung von Industrieabwässern getroffen (Art. 31).

Beim Rechtsschutz ist festzustellen, daß der Zivilrechtsweg für Nachbarklagen offensteht, und zwar wie 1989 höchstrichterlich entschieden wurde, auch gegen juristische Personen des öffentlichen Rechts,[11] was in einem Land mit vielen staatlichen Wirtschaftsbetrieben von erheblicher Bedeutung ist. Außerdem kann der Verwaltungsrechtsweg beschritten werden, und zwar nicht nur, wenn jemand selbst geschädigt ist, sondern auch, wenn er nur von einer Umweltverschmutzung Kenntnis erlangt hat. Klagebefugt sind nicht nur Einzelpersonen, sondern auch Verbände etc. (Art. 30 Umweltgesetz). Um so auffälliger ist es, daß die Bürgerbeteiligung in vorangehenden Verwaltungsverfahren keine Rolle spielt. Bürgeranhörungen z.B. sind jetzt erst in der Verordnung über die Umweltverträglichkeitsprüfung vorgesehen. Bisher scheint sich die Bürgerbeteiligung eher im außerrechtlichen Bereich der Demonstrationen einen Weg zu suchen.

Das türkische Umweltrecht hat sich in den letzten Jahren rasch entwickelt und ist noch in weiterer Entwicklung begriffen. Man merkt ihm deutlich an, daß seine Urheber vor allem mit dem französischen, aber auch mit dem amerikanischen und kanadischen Recht vertraut sind. Die Durchsetzung in der Praxis dürfte jedoch für die Türkei, wie für Deutschland und viele andere Länder, das wichtigste Problem sein.

---

[10] *Su Kirliliği Kontrolü Yönetmeliği* v. 4.9.1988.

[11] 14. Zivilsenat des Obersten Gerichtshofs v. 16.6.1989, E. 2993/K.5876 (Yargıtay Kararları Dergisi 16 [1990], S. 86 ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000373

Wassermangel im Vorderen Orient – Konfliktstoff mit wachsender Dimension

Von GÜNTER BARTHEL, Leipzig

In den letzten Jahren nahm die Zahl der akademischen Konferenzen, der wissenschaftlichen Publikationen sowie politischer und wirtschaftlicher Aktivitäten zu, die sich im engeren wie im weiteren Sinn mit der Problematik der Wasserreserven auf unserem Globus im allgemeinen und der gleichen Fragestellung bezogen auf Nordafrika und Westasien im besonderen befaßten und befassen.[1]

Dies mag auf den ersten Blick verwundern, ist doch die Weltoberfläche zu 71% mit Wasser bedeckt und gibt es doch auf unserem blauen Planeten rund 1,4 Mrd. Kubikkilometer Wasser, aber – und hier beginnt die Crux – nur etwa 2,5% von dieser Menge sind Süßwasser. Diese nüchterne Prozentzahl in eine faßbare Größenordnung umgerechnet, bedeutet, daß den Erdenbewohnern jedes Jahr 40.900,0 Kubikkilometer erneuerbares Wasser zur Verfügung stehen, d.h. 7.700,0 Kubikmeter pro Kopf und Jahr. Hinter dieser globalen Zahl verbergen sich jedoch gewaltige Unterschiede von Kontinent zu Kontinent, von Region zu Region und von Land zu Land. Während viele Staaten Lateinamerikas, der Karibik, Nordamerikas und Ostasiens ein Überangebot an Wasser registrieren, leiden andere Länder an einem ausgesprochenen Defizit an diesem wichtigen Rohstoff. Und am benachteiligtsten in dieser Frage war, ist und bleibt die Region des Vorderen Orients und Nordafrikas. Von den eingangs angesprochenen 40.900,0 Kubikkilometer Süßwasser auf der ganzen Welt finden sich ganze 300 Kubikkilometer respektive 0,73% des Weltaufkommens in diesem geographischen Großraum. Nun besagen 0,73% an sich nur sehr wenig über den Stellenwert dieser Ziffernfolge. Erst der Bezug zu einer anderen mathematischen Größe macht das Zahlenspiel in seiner ganzen Dimension verständlich, denn im Nahen Osten und Nordafrika, d.h. unter Einschluß der Türkei, Irans und Israels, lebten 1992 346,1 Mio. Menschen, demnach 6,36% der Weltbevölkerung. Und diese 6,36% der Weltbevölkerung müssen mit 0,73% der Weltsüßwasserreserven vorliebnehmen und damit

---

[1] *Water in the Middle East – legal, political and commercial Implications*. Conference of the School of Oriental and African Studies, London, 19.-20. November 1992; *Mensch – Wasser*. Hrsgg. von der Deutschen Stiftung Weltbevölkerung. Hannover 1995; U. ULFKOTTE: *Von der Bedeutung des Wassers im Nahen Osten – Kohl, Hussein und Rabin würdigen das Wasserprojekt in der jordanischen Wüste*. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Frankfurt/ Main 6.6.1995 (Nr. 129), S. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000374

haushalten.[2]

Aus dem Beziehungsgeflecht zwischen Geographie, Klima, Bevölkerung, Wasserhaushalt und Ökonomie ergibt sich, daß 53% der Bevölkerung des Vorderen Orients und Nordafrikas in Ländern mit unzureichendem Wasseraufkommen von weniger als 1.000 Kubikmetern pro Kopf und Jahr und 18% in Ländern mit einem knappen Wasseraufkommen zwischen 1.000 und 2.000 Kubikmetern pro Kopf und Jahr leben. Umgekehrt ergibt sich daraus, daß lediglich 29% der Menschen in Nordafrika und Nahost in Ländern beheimatet sind, in denen ein ausreichendes Wasseraufkommen von mehr als 2.000 Kubikmetern pro Kopf und Jahr anzutreffen ist.[3]

Welche Konsequenzen sich aus dem Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein von Wasser ergeben, läßt sich mühelos aus den Statistiken über die agrikole Nutzung der einzelnen Staatsterritorien ablesen. Während in Deutschland der Anteil der landwirtschaftlichen Nutzfläche am Gesamtareal bei rund 55% liegt, stehen Ägypten nur 3,5%, Saudi-Arabien nur 0,5% und Kuweit gar nur 0,2% der Gesamtfläche für die landwirtschaftliche Bewirtschaftung zur Verfügung. Lediglich Irak verweist mit 12,6% Anteil der landwirtschaftlichen Nutzfläche am Gesamtterritorium auf eine günstigere Relation.

Diese Zahlen reflektieren schlaglichtartig die Gegebenheiten arider und semiarider Gebiete, die sich oft genug mit den unwirtlichen Bildern scheinbar pflanzenloser und menschenleerer Areale in Verbindung bringen lassen. Dies ist jedoch nicht nur eine Frage der Optik, denn hinter ihr verbergen sich dramatische Problemfelder, die sich am ehesten mit den Worten *Wassermangel* und *Wassernot* umreißen lassen.[4]

Aus dem bisher skizzenhaft Ausgeführten resultieren einige Erkenntnisse, die bereits an dieser Stelle kursorisch zusammengefaßt werden sollen:

1. Der Nahe Osten und Nordafrika verfügen als Region über die geringsten Süßwasservorkommen auf der Welt in absoluten Zahlen.

2. Den Menschen im Nahen Osten und in Nordafrika stehen, im Weltmaßstab gesehen, die geringsten Mengen an Trinkwasser pro Kopf und Jahr zur Verfügung.

---

[2] *Entwicklung und Umwelt. Weltentwicklungsbericht 1992*. Washington (Weltbank) 1992, S. 60; vgl. P. BEAUMONT/ G. H. BLAKE/ J. M. WAGSTAFF: *The Middle East. A geographical study*. London, New York, Sydney, Toronto 1976, S. 80-104; C. GISCHLER: *Water resources in the Arab Middle East and North Africa*. Cambridge 1979, S. 17 ff.; E. SALAMEH: *Wasserressourcen der arabischen Länder. Merkmale, Möglichkeiten und Zukunftsaussichten*. Projektstelle UNCED des Deutschen Naturschutzringes und des Bundes für Umwelt und Naturschutz Deutschland. Bonn 1992, S. 6 ff.

[3] *Entwicklung und Umwelt* ... (Anm. 2), S. 60.

[4] *Miyāh aš-šarq al-awsaṭ: iš'āl ḥarb ǧadīda am itfā' kull al-ḥurūb?* In: al-'Ālam, Rabat 6.10.1991, S. 3; vgl. N. BESCHONER: *Water and instability in the Middle East. An analysis of environmental, economic and political factors influencing water management and water disputes in the Jordan and Nile basins and Tigris-Euphrates region*. International Institute for Strategic Studies, Adelphi Paper No. 273. London 1992, S. 32-45; T. NAFF/ R. C. MATSON (ed.): *Water in the Middle East. Conflict or Cooperation?* Boulder 1984, S. 27 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000375

3. Rund drei Viertel der Bewohner dieser Region müssen jährlich pro Kopf mit einer Wassermenge für ihre Bedürfnisse und die Nachfrage aus Industrie und Landwirtschaft auskommen, die unter jener magischen Grenze von rund 1.800 Kubikmeter pro Kopf und Jahr liegt, die gemeinhin als notwendig erachtet wird.

4. Die genannten Durchschnittswerte erfahren eine drastische Zuspitzung, wenn in die Betrachtung einfließt, daß nur die Türkei, der Südsudan und partiell der Libanon über ein ausreichendes Süßwasserdargebot in Gestalt von Flüssen, Seen und Grundwasser verfügen, während alle anderen Staaten der Region in dieser Frage als benachteiligt eingestuft werden müssen.

5. Die ganze Dramatik ergibt sich jedoch erst aus der Beachtung der Tatsache, daß das explosionsartige Wachstum der Bevölkerung die Schere zwischen Wasserangebot, das im wesentlichen konstant bleibt, und Wassernachfrage, die permanent wächst, unaufhörlich auseinanderbiegt. Allein der Hinweis auf die Existenz von 53 Mio. Arabern 1930 und von 236 Mio. Arabern 1991 genügt, um den Ausführungen den Verdacht von Kassandrarufen zu nehmen.

Auch dem Propheten Muhammad, man möge die kleine Abschweifung verzeihen, war diese Problematik bewußt, natürlich nicht in ihrer heutigen Größenordnung, aber zumindest mit Blick auf den Wassermangel in der Wüste und die Sehnsucht der Beduinen sowie der Karawanenführer nach sorgenfreier Wasserversorgung. Da auch er die irdischen Bedürfnisse seiner Anhänger nicht zu stillen vermochte, stellte er ihnen wenigstens für das Paradies genügend Flüssigkeit in Aussicht. Nicht ohne Grund wurde im Koran sein Versprechen verewigt, daß die Frommen das auf Erden Vermißte im Paradies im Überfluß vorfinden werden. In Sure 47, Vers 13, heißt es: "Siehe, Allah führt diejenigen, welche glauben und das Rechte tun, in Gärten, durcheilt von Bächen .." und in Sure 47, Vers 16, wird das Paradies konkret beschrieben: "In ihm (dem Paradies - G.B.) sind Bäche von Wasser, das nicht verdirbt, und Bäche von Milch, deren Geschmack sich nicht ändert, und Bäche von Wein, köstlich den Trinkenden ..."[5]

Nach diesem, die Komplexität der Probleme nur andeutenden Exkurs in den nahöstlichen und nordafrikanischen Wasserhaushalt seien im folgenden anhand von zwei länderbezogenen Fallstudien die bisherigen Aussagen vertieft.

Zum ersten gilt die Konkretisierung Saudi-Arabien. Ein Land, das nicht nur als Hüter der heiligen Stätten des Islam und als Erdölproduzent häufig mit Superlativen in Verbindung gebracht wird. Wie zu sehen sein wird, bieten sich Superlative auch mit Blick auf die Wasserwirtschaft an, aber nicht jede technische Leistung und nicht jeder ökonomische Erfolg verdienen positive Prädikate aus ökologischer Sicht.

Für Saudi-Arabien galt bis zu seinem mit Petrodollar gespeisten Aufbruch in die Neuzeit wie für alle vorindustriellen Gesellschaften, daß es ein Wasserproblem in

[5] *Der Koran*. Aus dem Arabischen übersetzt von MAX HENNING. Leipzig 1968, S. 458-459.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000376

unserem heutigen Verständnis nicht gab. Bevölkerungszahl und Wasserverbrauch standen mit dem Dargebot der Natur mehr oder weniger im Einklang; das Verhältnis von Ökonomie, Demographie und Ökologie zeigte sich relativ ausbalanciert. Noch bis zur Zeit vor dem 1. Weltkrieg beschränkte sich der Wasserverbrauch im Reiche der Sa'ūds auf 20 bis 40 l pro Tag und Kopf. 1971 verbrauchte ein Einwohner der Hauptstadt Ar-Riyad schon 133 l pro Tag, 1979 waren es bereits 271 l pro Tag und 1984 sage und schreibe 600 l pro Tag. Werden hierzu noch die von Landwirtschaft und Industrie in Anspruch genommenen Wassermengen hinzuaddiert, dann lag der Wasserverbrauch in Ar-Riyad bei 2740 l pro Kopf und Tag.[6] Diese Zahlen sind Ausdruck ökonomischer und ökologischer Verschwendung, die ihresgleichen sucht.

Um diese Meinung zu unterlegen sei angeführt, daß ein Deutscher zu Beginn unseres Jahrhunderts – fast vergleichbar mit einem Beduinen – auch nur 40 l pro Kopf und Tag verbrauchte und heute lediglich durchschnittlich 145 l Wasser am Tag verwendet, wohlgemerkt – und dies verdient durchaus der Unterstreichung – in einem Land mit ausreichendem Wasserangebot.[7]

Für Interessierte sei am Rande eingeblendet, daß der Wasserverbrauch in den fünf neuen Bundesländern von 220 l pro Kopf und Tag zu DDR-Zeiten auf heute 112 l pro Kopf und Tag zurückging. Ein plastisches Beispiel für die erzieherische Wirkung des Geldes, die zur Folge hat, daß der Wassernutzer seinen sinnvollen bzw. sinnlosen Umgang mit dem Wasser sofort im eigenen Portemonnaie spürt.[8]

Doch davon kann in Saudi-Arabien nicht die Rede sein. Die realen Kosten für die Bereitstellung von sauberem Trinkwasser werden z.B. von den Wasserwerken in Ar-Riyad mit 12 DM pro Kubikmeter angegeben. Abgegeben wird das Wasser an den Privatverbraucher jedoch für lediglich 0,50 DM pro Kubikmeter, und Landwirtschaft und Industrie erhalten das kostbare Naß sogar kostenlos. Mit anderen Worten, der Staat kann es sich scheinbar auf Grund seines Erdölreichtums leisten, den Wasserverbrauch seiner Landeskinder in einem für mitteleuropäische Vorstellungen kaum faßbaren Umfang zu subventionieren.[9]

Diese Generosität hat vielerlei Folgen. Einerseits zeugt sie – aber nur auf den ersten Blick – von einer sozialen Komponente, die aber auf der Kehrseite einen ausgesprochen großzügigen Umgang mit dem Rohstoff Wasser impliziert. Andererseits, und dies ist die makroökonomische Seite der Medaille, führt die kostenlose Bereitstellung von

---

[6] P. BEAUMONT: *Water and development in Saudi Arabia*. In: Geographical Journal (London) 143/1 (1977), S. 42-60; Middle East Economic Digest, London 1.6.1990, S. 18.

[7] B. HARENBERG (Hrsg.): *Die Bilanz des 20. Jahrhunderts*. Dortmund ³1994, S. 277.

[8] C. P. MÜLLER: *"Du mußt den Brunnen graben, bevor du Durst hast"*. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Frankfurt/Main 25.10.1994 (Nr. 248), S. 9-10.

[9] K. SCHLIEPHAKE: *Wasser am Arabisch/Persischen Golf – natürliches Potential und Krisenfaktor*. In: Orient (Hamburg) 33/2 (1992), S. 236-237.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000377

Wasser für alle gewerblichen Bereiche zu totalen Verzerrungen in allen Kostenrechnungen sowie Bilanzen und damit zur Unrentabilität jeglicher Produktion im Vergleich zum Weltmaßstab, mit Ausnahme der Erdölförderung und -verarbeitung.

Diese Behauptung sei in aller Kürze am Beispiel der Getreideproduktion bewiesen, die in den letzten beiden Dezennien in Saudi-Arabien einen stürmischen Aufschwung nahm. Wurde die Weizenernte 1975 mit einem Ergebnis von 5000 t ausgewiesen, so stieg die Produktion über 250000 t 1982, 1,3 Mio. t 1984 bis auf 4,1 Mio. t 1993. Ein schwer und teuer erkaufter Erfolg auf der Stufenleiter hin zum bedeutendsten Weizenexporteur des Vorderen Orients. Jede Tonne Weizen verdankt nämlich ihre Produktion und ihren Absatz allein der Tatsache, daß der saudische Staat gewaltige Subventionen tätigte; bis 1985 stützte er jede geerntete Tonne Weizen mit dem Sechsfachen und ab 1985 mit dem Dreifachen des Weltmarktpreises.[10]

So gesehen verbirgt sich natürlich hinter der sensationellen Ertragssteigerung im Falle der Weizenproduktion kein Geheimnis und kein Wunder, denn bei kostenloser Bereitstellung von Bewässerungswasser, bei garantierter Abnahme durch den Staat und bei Stützungszahlung in genannter Höhe wären sicherlich auch anderenorts solche Resultate zu erzielen. Doch dieser nicht in Abrede zu stellende Erfolg ist – wie schon konstatiert – nicht nur teuer, sondern er ist auch unverantwortlich erkauft. Zum Zwecke der Ausdehnung der Weizenproduktion wurden in großem Stil unterirdische, fossile Wasservorkommen erschlossen und genutzt. Dies stellt mit den heutigen technischen Mitteln der Brunnenbohrung kein Problem dar, aber ihre Erneuerung ist nicht gewährleistet. Die unterirdischen Reservoire, entstanden über Jahrtausende, erschöpfen sich durch den derzeitigen Raubbau, und schon die nächste Generation kann auf diese Quellen im doppelten Sinne des Wortes nicht mehr zurückgreifen. D.h. die gegenwärtige Wirtschaftspolitik Saudi-Arabiens verletzt ein Grundprinzip nachhaltiger Entwicklung in sträflicher Weise, da es schon heute absehbar ist, daß die zukünftigen Generationen nicht mehr mit diesen Wasserreserven rechnen können und andere nicht in Sicht sind.[11]

Doch die Frage, ob es zu dieser Wirtschaftspolitik aus marktwirtschaftlicher Perspektive eine Alternative gibt, ist nicht oder nur schwer zu beantworten. Denn die Realisierung der einfachen Forderung nach Verkauf des Wassers zumindest zu den Gestehungskosten und nach Beschränkung des Verbrauchs auf das Maß absehbarer

---

[10] *Agriculture: cultivating a new image.* In: The Middle East (London) März 1985, S. 46-50; T. KOSZINOWSKI: *Saudi-Arabien 1993.* In: T. KOSZINOWSKI/ H.MATTES (Hrsg.): *Nahost Jahrbuch 1993. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Nordafrika und dem Nahen und Mittleren Osten.* Opladen 1994, S. 141.

[11] G. BARTHEL/ H. MÜLLER: *Soziale Transformationsprozesse in Kuweit und Saudi-Arabien.* In: G. BARTHEL/ H. NIMSCHOWSKI (Hrsg.): *Die Araber an der Wende zum 21. Jahrhundert.* Berlin 1987, S. 121.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000378

Erneuerung würde bedeuten, daß der gesamte Wirtschaftsmechanismus in Saudi-Arabien zusammenbrechen müßte. Der Ruf nach Rückkehr in die Beduinenzelte und nach Gestaltung des täglichen Lebens im Stile der Großväter wird wohl auch kein Echo auslösen. Bleibt als Antwort nur die unbefriedigende Sentenz, daß auch Saudi-Arabien seine wirtschaftliche Zukunft an seinem Potential ausrichten muß und nicht an seiner künstlich verzerrten Finanzkraft.

Analogien zu Saudi-Arabien drängen sich – wenn auch auf niedrigerem Niveau – hinsichtlich von Wasserverschwendung und falsch verstandener Preisgestaltung für die Bereitstellung von Süßwasser auch mit Blick auf Jordanien auf. Zwar sind die Wasserpreise in Jordanien stark gestaffelt, aber unter dem Strich wird nicht kostendeckend gearbeitet, und der Zwang zur Sparsamkeit beschränkt sich lediglich auf Appelle. Jene jordanischen Bauern, die in den Wüstengebieten nahe der Grenze zu Saudi-Arabien Weizen anbauen und ernten, erhalten das Wasser kostenlos vom Staat aus Brunnenbohrungen zur Verfügung gestellt und können überdies mit einem garantierten Abnahmepreis in Höhe von 235 US-Dollar pro Tonne Weizen rechnen. Die jordanischen Bauern, die ihre Tätigkeit auf den Osthängen des Jordantales angesiedelt haben, müssen sechs Fils pro Kubikmeter für die Beschaffung des kostbaren Naß veranschlagen – bei Gestehungskosten von fünfzig Fils, d.h. zwei von sechzehn Pfennigen. Nur die Bürger der Hauptstadt Amman spüren in Ansätzen die Logik des Zusammenhanges zwischen Produktion und Verbrauch, denn sie müssen immerhin fast vierzig Prozent der Gestehungskosten, die sich Anfang der neunziger Jahre auf 1 Dinar beliefen, über den Wasserpreis aus dem eigenen Portemonnaie bestreiten. Doch insgesamt verbleibt auch für Jordanien das ernüchternde Fazit, daß die bisherige Preispolitik den leichtsinnigen Umgang mit dem Wasser eher begünstigte denn stoppte.[12]

Als zweites Fallbeispiel sei die Wasserproblematik im Gebiet des heutigen Israel und im Westjordanland herausgegriffen. Den meisten unserer Zeitgenossen verstellten bislang Meldungen unserer Medien über wirtschaftliche Expansion in Israel sowie Not und Gewalt in den besetzten Gebieten einerseits, und die Nachrichten über Fortschritte bzw. Hemmnisse bei den Friedensgesprächen zwischen Israelis und Arabern andererseits den Blick dafür, daß auch nach einer politischen Lösung der über Jahrzehnte angestauten Probleme auch zukünftig genügend Zündstoff für neue Auseinandersetzungen vorhanden sein wird. Einer der konfliktträchtigsten Faktoren wird die Verfügungsgewalt über die Ressource Wasser sein.

Ein Blick auf die Wasserbilanz Israels zeigt folgende Strukturierung: Nur 20% seines Wasserverbrauchs deckt Israel aus eigenem Grundwasseraufkommen in der israelischen Küstenebene. Weitere 20% entnimmt Israel aus den Grundwasserschichten

---

[12] R. LUYKEN: *Wasser ist Frieden – Kein Wasser ist Krieg*. In: Die Zeit, Hamburg 20.12.1991 (Nr. 52), S. 14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000379

der Westseite der besetzten Gebiete. Und ganze 60% werden dem See von Genezareth, auch Tiberias-See oder Yam Kinneret genannt, entnommen. Zwar ist er seit der Besetzung der Golan-Höhen 1967 scheinbar ein israelisches Binnengewässer, das aber vom Jordan durchflossen wird, der durch die Überbeanspruchung infolge der einseitigen Wasserentnahme heute nur noch als Rinnsal das Tote Meer erreicht.[13]

Angesichts dieser Zahlen drängen sich eine Reihe von Fragestellungen auf, die zumindest den Glanz und die Bewunderung, die blühende Gärten, fruchtbare Kibbuzim und Sprinkleranlagen made in Israel zu Recht auslösen, in einem anderen Licht erscheinen lassen. Kann man – um nur eine Frage zu stellen – wirklich unzweifelhaft erreichte Fortschritte und Leistungen preisen, wenn die Erfolge wasserseitig auch auf Kosten der Nachbarn gehen?

Die Antwort wird wohl nicht eindeutig ausfallen. Schon gar nicht, wenn man die Situation im besetzten Westjordanland genauer unter die Lupe nimmt. Schon wenige Stunden nach der Eroberung der damals jordanischen Gebiete im Jahre 1967 erließen die Kommandanten der Militärverwaltung eine Vielzahl von Gesetzen und Verordnungen, die die lückenlose Verfügungsgewalt über die unterirdischen Wasservorkommen sicherten. So darf bis heute kein Palästinenser ohne israelische Zustimmung einen Brunnen graben, während den israelischen Siedlern in dieser Richtung keinerlei Zwänge auferlegt sind. Die von ihnen genutzte moderne Technik hatte überdies eine Absenkung des Grundwasserspiegels und ein Austrocknen vieler arabischer Brunnen zur Folge. Als Konsequenz der nunmehr fast dreißigjährigen Besetzung ergibt sich heute, wenige Stunden vor Ausdehnung der Autonomie auf das ganze Westjordanland ein ernüchterndes Bild. Den ungefähr 100 000 israelischen Siedlern in den besetzten Gebieten stehen pro Jahr rund 100 Mio. Kubikmeter Wasser zur Verfügung, d.h. rund 1000 Kubikmeter pro Person und Jahr. Demgegenüber müssen fast 1 Mio. Palästinenser mit nur 137 Mio. Kubikmeter Wasser pro Jahr auskommen, demzufolge mit lediglich 137 Kubikmeter pro Kopf und Jahr. Wen wundert es in Kenntnis dieser Zahlen, daß sich die israelischen Siedlungen mit grünem Rasen und mit Swimmingpools präsentieren, während z.B. die bewässerte Anbaufläche der palästinensischen Bauern von 27% der landwirtschaftlich genutzten Fläche 1967 auf 4% 1994 zurückgegangen ist.[14]

Es liegt für jeden Kenner der Materie auf der Hand, daß die im Verlauf der

---

[13] Zahlenangaben auf der Basis der Äußerungen von Abdur-Rahman Tamimi von der Palestine Hydrological Group. In: Guardian Weekly, London 29.12.1991.

[14] A. HOTTINGER: *Wasser als Konfliktstoff. Eine Existenzfrage für Staaten des Nahen Ostens.* In: Europa-Archiv (Bonn) Folge 6 (1992), S. 154; vgl. J. KHOURI: *Arab water security: a regional strategy.* horizon 2030. Water Resources Division, Arab Center for Studies of Arid Zones and Dry Lands. Damaskus 1990, S. 14 ff.; A. AL-KHASAWNEH: *The international law commission and Middle East waters.* Paper presented at the Conference "Water in the Middle East – legal, political and commercial Implications" of the School of Oriental and African Studies, London, 19.-20.11.1992 (Ms.), S. 2 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000380

Nahostfriedensverhandlungen so oft strapazierten Sicherheitsfragen in Wirklichkeit zu einem hohen Prozentsatz Wasserfragen sind, und daß deren Stellenwert täglich wächst. Arabische Autonomie und spätere Unabhängigkeit werden dazu führen, daß die Palästinenser nicht nur ein Mitspracherecht über ihre Wasservorkommen einklagen, sondern daß sie früher oder später eine gleichberechtigte Verfügungsgewalt anstreben werden.

Verhandlungen über diesen Gegenstand sind komplexer und komplizierter Natur. Auf der einen Seite ist einleuchtend, daß die Palästinenser auf ihre Rechte auch am lebensspendenden und -erhaltenden Naß nicht verzichten können, wollen sie nicht von Anfang an eine Entwicklung hin zu mehr Prosperität für die Menschen und die Wirtschaft verspielen. Auf der anderen Seite wäre es naiv zu glauben, daß die Israelis ihre Ansprüche auf fremdes Wasser ganz aufgeben würden. Dies wäre nämlich – und hier drängen sich durchaus Parallelen zu Saudi-Arabien auf – ohne jeden Zweifel mit dem Zusammenbruch großer Teile der israelischen Agrikultur und mit einer deutlichen Reduzierung des Lebensstandards der gesamten Bevölkerung verbunden. Eine Annahme, die den Bestand des Staates Israel in seinen Grundfesten erschüttern würde und demzufolge wohl als unrealistisch einzustufen ist.

Für die Richtigkeit dieser Überlegungen wird gerade der heutige Tag die entsprechenden Beweise bereithalten. Während die deutschsprachigen Orientalisten in Leipzig debattieren, unterzeichnen Israel und die PLO in Washington das nach zähen Verhandlungen in Taba paraphierte Abkommen über die Ausweitung der palästinensischen Selbstverwaltung auf das Westjordanland. Vorausgesetzt, daß die Informationen der Nachrichtendienste glaubwürdig sind, wird Israel "die Wasserversorgung palästinensischer Gebiete um 28 Millionen Kubikmeter erhöhen. Eine darüber hinausgehende Steigerung wird von der verfügbaren Gesamtmenge abhängig gemacht. Zu deren Verwaltung wird ein gemeinsames Wasser-Komitee geschaffen."[15]

Zwei Anmerkungen zu diesem Zitat lassen sich bereits heute vortragen. Erstens ist es sprachlich und rechtlich unangebracht, Israel die Rolle der gewährenden Seite zuzusprechen, da Israel ohnehin nur "verteilt", was es seit 1967 mit militärischen Mitteln unter Kontrolle hält. Und zweitens verfestigt sich der Verdacht, daß für einflußreiche Gruppierungen in Israel die Autonomie nur eine neue Vokabel ist, um ihre Dominanz gegenüber dem palästinensischen Territorium zu verfestigen. Der israelische Außenminister Schimon Peres referierte die Grundzüge des Vertragstextes vorab nicht ohne Stolz und erklärte: "Aus dem Abkommen ergibt sich, daß Israel weiterhin über 73 Prozent des Bodens in den (besetzten) Gebieten, über 97 Prozent der Sicherheitskräfte

[15] AP-127, vom 24.09.1995, S. 2; vgl. *Die Kernpunkte des palästinensisch-israelischen Abkommens.* In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Frankfurt/Main 26.9.1995 (Nr. 224), S. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000381

und 80 Prozent der Wasservorkommen verfügen wird."[16] Daß dies auf Dauer nicht die Lösung sein kann, die vor allem die Palästinenser erwarten, liegt auf der Hand und bedarf wohl keines Kommentars.

Doch die angesprochene Komplexität des israelisch-palästinensischen Wasserdisputs greift weit über die Grenzen ihrer beiden Territorien hinaus; involviert sind unmittelbar auch noch der Libanon, Syrien und insbesondere Jordanien.

So ist beispielsweise der Verdacht nur schwer auszuräumen, daß die Südlibanesische Armee seit 1982 nicht nur einen Sicherheitspuffer zwischen Israel und den Libanesen und den in diesem Land lebenden Palästinensern darstellt, sondern daß diese Truppen u.a. auch den Litani und den Hasbani, zwei wasserreiche Gebirgsflüsse, zugunsten zukünftiger israelischer Wasseroptionen im Visier haben. Aktuell in Mitleidenschaft gezogen sind jedoch vor allem die Jordanier. Nicht allein die Reduzierung der Wasserführung des Jordan durch die oben bereits angesprochene Wasserentnahme im See von Genezareth schlägt zu Buche. Vielmehr ist die Verschärfung der Wasserprobleme in Jordanien in besonderem Maße der Wasserentnahme seitens der Israelis aus dem Jarmuk zu danken. Die Israelis pumpen das Wasser aus dem Jarmuk in den Tiberias-See, so daß der parallel zum Jordan gebaute Ghor-Kanal nicht mehr genügend Bewässerungswasser aus dem Jarmuk in die East-Ghor-Senke zu lenken vermag. Gravierendste Folge ist der Fakt, daß die bewässerte Fläche auf der Ostseite des Jordan zwischen 1991 und 1995 um zwei Drittel reduziert werden mußte.

Der Rückgang der landwirtschaftlichen Produktion und die Zunahme der Arbeitslosigkeit im jordanischen Agrarsektor waren die sichtbaren Nachwirkungen.

Inwieweit die Implementierung der im Artikel 6 des Friedensvertrages zwischen Israel und Jordanien hinsichtlich der Wasserfrage vereinbarten Grundsätze zu einer Beseitigung bisherigen Unrechts und zur Erhöhung des Wasserdargebots für Jordanien führen wird, ist gegenwärtig noch nicht voll zu überschauen. Auf jeden Fall ist es unangebracht, den Eindruck zu erwecken, als ob "Jordanien jährlich insgesamt 215 Mio. cbm Wasser von Israel erhält"[17], weil Israel nicht verteilen kann, was es zwar de facto kontrolliert, was ihm aber völkerrechtlich niemals gehörte.

Die Darlegungen zu diesem Problemfeld nähren die Prognose, daß die Wasserfrage auch nach Unterzeichnung gewichtiger, auf den Frieden in der Region orientierender Dokumente weiterhin spannungsgeladene Konfliktbereiche offenhält. Ob man die düstere Prophezeiung von ALAIN GRESH, der in einem kritischen Artikel dieser Tage meinte: "Der Nahe Osten ist im Haß erstarrt – die 'Neue Weltordnung' bedeutet hier

---

[16] Financial Times, London 15.8.1995.

[17] E. FRANZ: *Jordanien 1994.* In: T. KOSZINOWSKI/ H. MATTES (Hrsg.): *Nahost Jahrbuch 1994. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Nordafrika und dem Nahen und Mittleren Osten.* Opladen 1995, S. 104.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000382

bloß noch mehr Willkür, Gewalt und Ungleichheit"[18], in sein Weltbild integriert, sei dahingestellt, aber für saturierte Zufriedenheit über das bislang Erreichte und in Teilaspekten durchaus optimistisch Stimmende ist in der Tat kein Platz.

Mit diesen Beispielen möge die konkrete Demonstration ausklingen. Nicht jedoch, ohne auf andere Sorgenkinder im Bereich der Wasserwirtschaft hingewiesen zu haben. So betreibt die libysche Führung mit der 1991 eingeweihten ersten Phase des Projektes "Großer Fluß" ein gewagtes Spiel mit den Grundwasserressourcen im Raum der Oase Kufra. Noch weitreichendere Implikationen bergen hydroenergetische Bauvorhaben an Flüssen, die für mehrere Länder von existentieller Bedeutung sind. Gemeint sind die 21 Staudämme an den Oberläufen von Euphrat und Tigris in der Türkei, die den Wasserdurchlauf nach Syrien und Irak verringern werden. Die Gefahr besteht, daß die Anliegerstaaten mit dem Wasserdurchlaß erpreßt werden können. Dies ist u.a. auch für Ägypten ein Damoklesschwert, wenn ins Kalkül einbezogen wird, daß der Sudan und Äthiopien durch eigene Dammbauten den Wasserhaushalt des Nils arg durcheinander bringen könnten.

Ergänzend zu den fünf eingangs genannten Gesichtspunkten bieten sich an dieser Stelle noch einige Schlußfolgerungen an,[19] die durchaus zur Verallgemeinerung anregen:

1. In Nordafrika und im Vorderen Orient besteht mit Blick auf das Wasser ein sich zuspitzender Widerspruch dergestalt, daß zunehmend mehr Wasser verbraucht wird als die Wasserressourcen langfristig hergeben. Dieser Widerspruch ist nur durch seine Negation aufzuheben, d.h. es darf zukünftig nur noch so viel Wasser genutzt werden, wie die natürliche Bilanz zuläßt.

2. In Nordafrika und im Nahen Osten ist eine latente Wasserkrise auszumachen. Diese Wasserkrise ist in erster Linie eine Verteilungskrise: einige Länder verfügen über Wasser im Übermaß, die Masse der Staaten leidet unter Wassermangel. Durch vernünftige Regelungen zur zwischenstaatlichen Aufteilung läßt sich eine gerechtere Verteilung für alle Bewohner der Region erreichen, und die düstere Prophezeiung des jordanischen Kronprinzen Hassan, daß "der nächste Krieg im Nahen Osten ... um das Wasser geführt (werden) wird", ließe sich ad absurdum führen.[20]

3. Die arabischen Staaten und ihre islamischen Nachbarn sowie Israel haben in ihrem Denken noch immer nicht im vollem Umfang verinnerlicht, daß auch hinsichtlich des Wassers die entscheidende conditio sine qua non die Abkehr von der Kon-

---

[18] A. GRESH: *Erstarrung in Nahost*. In: Le Monde diplomatique, Paris 15.9.1995, Beilage, S. 1.

[19] Siehe hierzu auch: J. C. STARR/ D. C. STOLL (ed.): *The politics of scarcity. Water in the Middle East*. The Center for Strategic and International Studies. Boulder 1988, S. 47 ff.; M. WOLFFSOHN: *Wasser für den Frieden*. In: Die politische Meinung (Osnabrück) 36 (1991), S. 61-67.

[20] Zitiert in: U. ULFKOTTE: *Kampf ums Wasser*. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Frankfurt/M. 30.12.1993 (Nr. 303), S. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000383

frontation und die Hinwendung zum Kompromiß sowie zur Kooperation ist. Es zeigt sich, daß die bisherige Wasserpolitik vorrangig auf Vorherrschaft und Machterhalt abzielte und nicht, wie eigentlich notwendig, auf sorgsamen Umgang mit den ohnehin spärlichen Reserven und auf Beachtung der berechtigten Ansprüche aller Beteiligten. Ein Blick auf die bisherigen Ergebnisse der Kommission Wasserverteilung, die ihr Mandat im Rahmen der arabisch-israelischen Friedensverhandlungen 1991 in Madrid erhielt und seither siebenmal tagte, zeigt, daß sich die Gesprächspartner der Problematik durchaus bewußt sind, doch bei allen Teilnehmern fehlte bislang die Bereitschaft, Konsequenzen zuerst im eigenen Haus zu ziehen.

4. Alle Länder des Vorderen Orients und Nordafrikas müssen abgehen vom Kurs der Wasservergeudung und -verschmutzung. Durch Weitergabe der Kosten an die Verbraucher, den Übergang zur flächendeckenden Abwasserreinigung, die Abdichtung des Leitungsnetzes, den Aufbau einer regionalen Zusammenarbeit usw. ist als primäre Zielstellung die Wassereinsparung durchzusetzen.

5. und letztens. Den Regierungen der angesprochenen Länder obliegt es mehr denn je, durch eigene innovative Lösungen und synergetische Effekte neue Angebote zur Bereitstellung von sauberem Trinkwasser zu unterbreiten. Die moderne Technik könnte via Nutzung der Sonnenenergie und der Meerwasserentsalzung durchaus zu einem Faktor der Wasserwirtschaft werden und bestehende Engpässe überwinden helfen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000384

Fachgruppe Iranistik

Leitung: JÜRGEN PAUL (Halle)

Folgende Vorträge wurden in der Fachgruppe gehalten:

GREGOR SCHOELER (Basel): Die "Lücke" in der nationalen Tradition Irans.

ERIKA GLASSEN (Freiburg): Extreme Positionen der Ḥāfiẓ-Deutung.

BIRGITT HOFFMANN (Bamberg): Khomeinis Gedichte. Poetische Selbstdarstellung im Kontext islamischer Mystik.

ASYA ASBAGHI (Berlin): Die semantische Entwicklung arabischer Wörter im Persischen.

KATAJUN AMIRPUR (Bamberg): Die zeitgenössische Diskussion um die *marǧa'īya* weiblicher Rechtsgelehrter in Iran.

MONIKA DAHNCKE (Hamburg): Struktur und Wandel einer iranischen Oppositionsgruppe.

MOHSEN ZAKERI (Frankfurt a.M.): Das sogenannte Pahlawi-Buch "Kārmand" und die moderne Wissenschaft.

KAMRAN EKBAL (Bochum): Daena-Ḥūriyya: Zoroastrische Elemente in den Schriften Bahā'u'llāhs.

CHRISTL CATANZARO (München): Michael Klapps *Reisetagebuch des Nasreddin-Schah* – Plagiat oder Fiktion?

ROXANE HAAG-HIGUCHI (Bamberg): Ein Fremder im eigenen Land: Die Erinnerungen von Ḥāǧǧ Sayyāḥ (ca. 1836-1925), als Reisebericht gelesen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000385

Die "Lücke" in der nationalen Tradition Irans *

Von GREGOR SCHOELER, Basel

I

Es ist eine auffällige Tatsache, daß die "nationale Tradition" Irans[1] – die wahrscheinlich um die Mitte des 6. Jh.s im (verlorenen) mittelpersischen *Ḫʷadāy-nāmag* zum ersten Mal systematisch schriftlich zusammengestellt wurde und uns in Bearbeitungen arabischer und persischer Historiker[2], vor allem aber in Firdausīs *Šāh-nāma,* vorliegt – von den Dynastien der Meder, Achämeniden (ca. 700-331 v. Chr.) und Seleukiden (311-2. Jh. v. Chr.) sowie ihren Reichen gar nichts oder so gut wie gar nichts weiß[3] und daß ihr auch von den Parthern (Arsakiden) (247 v. Chr.-226 n. Chr.) kaum mehr als ein paar Namen bekannt sind.[4] Erst die Sasaniden (226-651) kennt die nationale Tradition Irans ziemlich genau; und erst ab etwa 400 n. Chr. (nach Yazdegird I. [392-421]) hat man "im allgemeinen gute, zum Teil sehr gute Kunde".[5]

Es ist also festzustellen, daß "die tatsächliche Geschichte Persiens bis zum Aufkommen der Sasaniden den islamischen Historikern und Firdausī fast ganz entgangen ist"[6]. Wenn ein islamisch-persischer Gelehrter wie al-Bīrūnī (973-ca. 1050) dennoch eine ziemlich genaue Liste der Achämenidenherrrscher gibt, so geht diese Liste nachweislich auf *nicht*-iranische, d. h. auf graeco-babylonische, durch syrische und jüdische

---

* Ich danke Herrn Prof. Dr. Bert Fragner, Bamberg, der mir in seinem Diskussionsbeitrag wertvolle Anregungen und wichtige bibliographische Hinweise gab. Mein ganz besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Rüdiger Schmitt, Saarbrücken, der die Arbeit gründlich durchgesehen, mit vielen weiterführenden Anmerkungen versehen und die Umschrift der Wörter aus iranischen Sprachen vereinheitlicht hat, sowie meinen Basler Kollegen, den Herren Professoren Dr. Rudolf Wachter und Dr. Bruno Jacobs, die das Manuskript einer abschließenden Sichtung unterzogen.

[1] Unter der "nationalen Tradition" versteht man die einheimische säkulare Geschichtsüberlieferung Irans. – Zu diesem Begriff und seiner Abgrenzung von der "religiösen Tradition" Irans s. unten S. 386 mit Anm. 86.

[2] Aṭ-Ṭabarī, Ḥamza al-Iṣfahānī, al-Yaʿqūbī, al-Masʿūdī, aṯ-Ṯaʿālibī, Gardīzī u. a.; s. hierzu YARSHATER 1983b, S. 359 ff.

[3] Die Seleukiden sind entweder völlig unbekannt oder werden mit den Parthern unter dem Begriff *mulūk aṭ-ṭawāʾif* ("Teilkönige") zusammengefaßt; vgl. NÖLDEKE 1879, S. 3, Anm. 1, und EI², s.v. *Mulūk al-ṭawāʾif.*

[4] Zu den zumeist nicht-authentischen Nachrichten, die die arabischen und persischen Historiker über die Arsakiden berichten, s. Anm. 33.

[5] NÖLDEKE 1879, S. XVII f., Zitat S. XVIII; s. auch VON GUTSCHMID 1880b, S. 723, und YARSHATER 1983b, S. 476 f. – Siehe unten S. 381 f.

[6] So YARSHATER 1976, S. 49.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000387

Schriftsteller vermittelte Quellen zurück.[7] Diese Tradition hat aber keinerlei Einfluß auf die einheimische Geschichtsüberlieferung Irans ausgeübt und wurde überhaupt vom Hauptstrom der islamischen historischen Literatur ignoriert.

An die Stelle der historischen Dynastien der Meder und Achämeniden treten in der einheimischen iranischen Geschichtsüberlieferung mythische und sagenhafte Herrschergeschlechter. Die nationale Tradition berichtet zunächst über eine Reihe von mythischen weltbeherrschenden Urkönigen, die Pišdadiden, dann über ein Geschlecht von (zumeist) sagenhaften iranischen Königen, die Kayaniden.[8] Den Übergang zur historischen Dynastie der Arsakiden (die der nationalen Tradition – wie gesagt – nur durch eine dürre Namenliste bekannt ist) bilden zwei Dārā, die zu den Kayaniden gezählt werden, und Iskandar, also der historische Alexander der Große, der als Halbperser und Halbbruder des jüngeren Dārā gilt. Über den jüngeren Dārā (den historischen Dareios III.) und Iskandar wissen die muslimischen Historiker und Firdausī freilich eingehend zu berichten; jedoch gehen praktisch alle diese Berichte auf den griechischen Alexanderroman des Pseudo-Kallisthenes zurück.[9] Dieser Roman ist wohl erst in spätsasanidischer Zeit ins Mittelpersische übersetzt worden; ins *Ḫʷadāy-nāmag* hat sein Stoff wahrscheinlich noch nicht Eingang gefunden.[10] – Die Geschichten über Dārā und Iskandar sind also ein Fremdkörper in der nationalen Tradition Irans.

Über die Parther (Arsakiden) hat die einheimische Überlieferung merkwürdigerweise etwas mehr bewahrt, als ihr selbst bewußt ist. H. RAWLINSON[11], J. MARQUART[12] und TH. NÖLDEKE[13] hatten schon im vorigen Jahrhundert bemerkt, daß Gestalten, die die Namen von historischen Arsakiden des 1. Jh.s n. Chr. tragen, namentlich Gōdarz (wohl Gotarzes II.; Mitte 1. Jh. n. Chr.), sein Sohn Gēw (entspricht Gotarzes' Vater Ge[14]) und Mīlād (möglicherweise Gotarzes' Rivale Meherdates oder ein anderer Partherkönig dieses Namens) am Hof der mythischen Kayaniden (ab Kai Kā'ūs) auftreten, wo sie als Helden und Berater der kayanidischen Könige fungieren. Durch diese Erkenntnis wird aber die Feststellung, daß die einheimische Tradition über die Parther kaum Kenntnisse hat, nur wenig eingeschränkt. Denn zum einen war man sich ja nicht bewußt, daß es sich bei Gōdarz, Gēw und Mīlād eigentlich um Arsakiden

---

[7] Vgl. hierzu und zum Folgenden *ebd.*, bes. S. 51-53.

[8] Siehe hierzu die Monographie von CHRISTENSEN 1931 und DERS. 1936; weiterhin den kurzen Überblick über beide Dynastien und die wichtigsten mit den Herrschern verknüpften Ereignisse bei YARSHATER 1983b, S. 370 ff., sowie die ausführliche Darstellung YARSHATERs *ebd.*, S. 420 ff.

[9] Der *Name* Dārā ist allerdings altüberliefert; vgl. NÖLDEKE 1890, S. 34, Anm 1, und unten S. 387.

[10] NÖLDEKE 1920, S. 18; YARSHATER 1983b, S. 472; 377. – Siehe auch unten S. 388 mit Anm. 97.

[11] RAWLINSON 1839, S. 114-116.

[12] MARQUART 1895, S. 635-645.

[13] NÖLDEKE 1892, S. 29-34; DERS. 1920, S. 7 f. – Siehe auch BARTHOLD 1944, S. 129 f., BOYCE 1954, S. 49 ff., und YARSHATER 1983b, S. 457 ff.

[14] Der historische Ge ist Gotarzes' Vater; die Sage hat das Verwandtschaftsverhältnis also umgekehrt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000388

handelt, und zum anderen ist es sehr fraglich, inwieweit sich in den von ihnen handelnden Überlieferungen tatsächliche Ereignisse der parthischen Geschichte wiedererkennen lassen.[15] Wir können also füglich von einer Lücke in der einheimischen Tradition Irans sprechen, einer Lücke, in die die Geschichte der Meder, Achämeniden und Seleukiden so gut wie ganz und weitgehend auch die der Parther fällt. Diese Lücke ist umso merkwürdiger, als wir – einerseits – feststellen müssen, daß gerade "die glänzendste Periode der Geschichte des Landes, als dieses bestimmenden Einfluß erlangte und die Vorherrschaft über den größeren Teil der alten Welt ausübte"[16], aus dem Bewußtsein der Iranier geschwunden ist, und wir – andererseits – sicher wissen, daß bestimmte Gestalten und Ereignisse der Meder- und Achämenidenzeit schon in der Achämenidenzeit *sagenbildend* gewesen sind.[17] Wir kennen z. B. "episch gehaltene Erzählungen" (NÖLDEKE) über Kyros durch antike Schriftsteller (Herodot, Xenophon und vor allem Ktesias).

II

Über diese Lücke hat sich die Wissenschaft natürlich Gedanken gemacht. Während TH. NÖLDEKE in der Vorrede zu seiner Ṭabarī-Übersetzung[18] kurz und bündig feststellte: "Von den Reichen der Meder und der eigentlichen Perser hatte diese Ueberlieferung keine Kunde" und in seinem Buch *Das Iranische Nationalepos*[19] in ähnlicher Weise bemerkte: "Über sie (sc. die Parther) hatte man eben keine eingehende Tradition", haben sich in jüngerer Zeit vor allem MARY BOYCE und EHSAN YARSHATER eingehender mit dem Problem befaßt und es einer Lösung ein großes Stück näher gebracht.

M. BOYCE[20] ist der Ansicht, die Sagen von den *ostiranischen* Kayaniden seien während der gesamten Partherzeit – und noch darüber hinaus bis weit in die Sasanidenzeit hinein – auf den *Nordosten* Irans, also ihre eigentliche Heimat, beschränkt geblieben. Dort seien an den Höfen parthischer Herrscher *epische Gesänge* über die Kayaniden, deren Wirken in ein "heroisches Zeitalter" fiel, von einer Spielmannschaft gepflegt worden, die daneben auch die Ruhmestaten der eigenen Dynastie, der Arsakiden, besungen habe. Die ostiranischen Sagen und Gesänge hätten sich erst dann auch in den

---

[15] Vgl. BOYCE 1954, S. 49, Anm. 3; auch BARTHOLD 1944, S. 129 f. – J. C. COYAJEE hat in seinem Aufsatz (1932) versucht, in diesen Episoden eine ganze Reihe von Ereignissen aus der parthischen Geschichte zu identifizieren; doch wird man M. BOYCE recht geben müssen, die diesem Versuch bescheinigt, daß er "vielleicht nicht in einem genügend kritischen Geist" unternommen wurde (a.a.O.).

[16] YARSHATER 1976, S. 49.

[17] Siehe NÖLDEKE 1920, S. 2; CHRISTENSEN 1936, S. 107-140, und YARSHATER 1983b, S. 388-391; auch etwa GERSHEVITCH 1968, S. 10. – Es ist allerdings fraglich, ob es in Westiran eine so blühende Heldenepik wie in Ostiran gegeben hat; vgl. YARSHATER 1983b, S. 389.

[18] NÖLDEKE 1879, S. XVII.

[19] DERS. 1920, S. 13.

[20] Siehe ihre Aufsätze 1955, bes. S. 474 ff., 1954 und 1957.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000389

Westen verbreitet, als die aus der Persis stammenden Sasaniden sich dazu entschlossen, das Material als Teil ihrer nationalen Geschichte aufzuzeichnen. So hätten sich die persischen Sammler in der Mitte des 6. Jh.s in den Nordosten Irans begeben müssen, um an die Stoffe heranzukommen. "Hätten ... [sie] das Material, das sie brauchten, vor ihrer eigenen Haustür gefunden, so hätten sie sich wahrscheinlich nicht weiter umgesehen"[21].

Das vorherrschende Interesse für den zarathustrischen Nordosten habe dann zur Konsequenz gehabt, daß die "persischen" Spielleute ihre eigenen alten Geschichten vernachlässigten. So fielen die historischen Traditionen der Persis, die von den Medern und Achämeniden handelten, in Vergessenheit. – M. BOYCE erklärt somit die "Lücke" durch mehr oder weniger bewußte Vernachlässigung der alten Überlieferungen über die Meder und Achämeniden durch die Sasaniden und ihre Spielleute, denen Sagen über die Achämeniden noch gegen Ende der Sasanidenzeit bekannt gewesen sein müßten.

Gegen M. BOYCEs Auffassung hat E. YARSHATER[22] u. a. zu bedenken gegeben, daß die Sammler in der Sasanidenzeit, wenn sie tatsächlich noch eigene mündliche Traditionen über die westiranische (persische) Geschichte gehabt hätten, diese wohl kaum zugunsten der parthischen aufgegeben hätten.[23] Nach YARSHATER müssen sich die ostiranischen Mythen und Sagen, die durch das häufige Vorkommen dieser Herrscher in den Yašts des *Avesta* eine religiöse Sanktion erhalten und praktisch zur Kirchengeschichte der Zarathustrier geworden waren – ein Kayanide, Vīštāspa-Guštāsp, war ja Zarathustras Gönner[24]–, lange vor dem Aufkommen der Sasaniden, in parthischer Zeit, im Kielwasser der Religion in den Süden und Westen des Landes verbreitet haben. Als sich die Bevölkerung dort zur "guten Religion" bekehrte, begann sie sich auch mit deren "historischen" Traditionen zu identifizieren. Ihre eigenen – jetzt meistenteils als "heidnisch" gebrandmarkten – Geschichten und Sagen, also namentlich die Traditionen über Meder und Achämeniden, traten nach und nach zurück und gerieten während

---

[21] BOYCE 1955, S. 474.

[22] Siehe seine Arbeiten 1985, bes. S. 203 ff. und die englische Zusammenfassung, S. 15 ff.; 1983b, S. 389 f.; 1971, S. 517 ff.; 1976, S. 49 ff.

[23] Weiterhin macht YARSHATER 1983b, S. 390 f., gegen die BOYCEsche Auffassung geltend, daß die Belege der *armenischen* Quellen – die Form der Namen Šavarš, entsprechend Siyāvuš, und Spandarat, entsprechend Isfandiyār (beides Helden aus der iranischen Heldensage) – *parthische* Charakteristika aufweisen. Wenn aber die kayanidischen Sagen in parthischer Zeit nach Armenien gelangen konnten – was auch M. BOYCE (1955, S. 472 f.) zugibt –, so bestehen nach YARSHATER kaum Zweifel daran, daß sie in derselben Periode auch in Medien und Persien eingeführt wurden. (Zu den parthischen Lehnwörtern im armenischen Wortschatz vgl. R. SCHMITT 1987.) Außerdem weist YARSHATER auf die vielen Spuren westlicher und südlicher Anpassungen in den östlichen Sagen hin (Identifizierung von Čaēčasta mit einem See in Aserbeidschan, Auftreten der Persis und Staḫrs in den Sagen von Pišdadiden und Kayaniden), was darauf hindeute, daß diese Sagen schon lange vor ihrer Aufzeichnung durch die Sasaniden im Süden und Westen Irans zirkuliert haben müssen.

[24] Siehe unten S. 386.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000390

der langdauernden Partherzeit vollends in Vergessenheit.[25] Dies konnte umso eher geschehen, als man zur Zeit der Verbreitung der zarathustrischen Religion keine Geschichtsschreibung hatte und man während der Partherzeit verlernte, Urkunden in altpersischer oder sonstiger Keilschrift zu lesen. Als die Sasaniden an die Macht kamen, hatten sie nach YARSHATER keinerlei Erinnerung an die Achämeniden mehr.

Soweit YARSHATERs Auffassung, die sich von der BOYCEschen also vor allem dadurch unterscheidet, daß er die Verbreitung der ostiranischen Mythen und Sagen in den Süden und Westen – und entsprechend das In-Vergessen-Fallen der dort heimischen persischen Sagen – sehr viel früher, nicht erst gegen Ende der Sasanidenzeit, sondern in der Partherzeit, ansetzt.[26] Die Auffassung YARSHATERs scheint sich in der Iranistik gegenüber der BOYCEschen inzwischen allgemein durchgesetzt zu haben.[27] In der Tat ist es bei all dem, was man über die Wanderfreudigkeit von Sagenstoffen, sogar über Sprachgrenzen hinaus, weiß – deutsche Sagen von Siegfried und Dietrich von Bern gelangten ja trotz der Sprachbarriere bis nach Norwegen und Island[28] –, höchst unwahrscheinlich, daß die ostiranischen Sagen sich nicht schon spätestens in der Zeit der über ganz Iran herrschenden Parther, die diese Sagen ja förderten, auch in den Westen verbreitet haben sollen.

III

Im folgenden soll versucht werden, das Problem der Lücke in der nationalen Tradition Irans in eine existierende allgemeine Theorie über die Struktur mündlicher Überlieferung einzuordnen und diese merkwürdige "historische Amnesie" (wie YARSHATER sagt) mit Hilfe dieser Theorie zu erklären. Die Erklärung wird es auch ermöglichen,

---

[25] Die Kayanidensagen "verbreiteten sich während der Partherzeit in den Süden und Westen und absorbierten oder ersetzten örtliche Legenden" (YARSHATER 1983b, S. 390).

[26] M. BOYCEs Auffassung von der späten Verbreitung der ostiranischen Mythen in den Süden und Westen war schon früher auf Kritik gestoßen. Bereits W. B. HENNING hatte sie darauf hingewiesen, daß der griechische Historiker Ktesias (Anfang des 4. Jh.s v. Chr.) den Namen des falschen Bardiya durch Sphendadatēs ersetzt, also durch jenen Namen, der später Isfandiyār lautet und einem der größten Helden der Kayaniden zukommt (vgl. BOYCE 1957, S. 12, Anm. 2.). Nach HENNING kann das aber nur bedeuten, daß der Ruhm des Kayaniden Spantadāta im achämenidischen Persien um 400 v. Chr. sich bereits verbreitet hatte. – YARSHATER 1983b, S. 388, ergänzt diese Beobachtung durch die Feststellung, daß die elamitischen in Persepolis gefundenen Tafeln eine Anzahl von Personennamen enthalten, die aus der östlichen iranischen Tradition bekannt sind (z. B. Yama = Yima = Ǧamšēd).

[27] Siehe etwa WIESEHÖFER 1986, S. 180 f. mit Anm. 30; GRAY 1987, S. 10, und bes. GNOLI 1989, S. 122 ff. – Wenn GNOLI, *ebd.*, S. 123, bemerkt: "The more or less marked absence of Achaemenians and Arsacids in Iranian national history reveals ... the existence of a leitmotiv which from the Avestan traditions, especially of the *Yašts,* meanders all the way down to the *Xwadāy-nāmag* ...", so trifft er diese Feststellung hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt des von ihm behandelten Phänomens der "Ideologie des Arianismus".

[28] M. BOYCE selbst zieht bei Gelegenheit – und zwar an einer bestimmten Stelle ihres Aufsatzes 1954 (S. 50, Anm. 5), wo sie, sicher zu Recht, eine gemeinsame mündliche Tradition für das "avestische" Volk, die Achämeniden, die Arsakiden und die Sasaniden postuliert – die in der Forschung wohlbekannte Wanderfreudigkeit dieser Heldensagen als Argument heran.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000391

vorliegende richtige Teilergebnisse zu präzisieren.

Im Sommer 1987 hatte ich Gelegenheit, an einem Kolloquium über das Thema "Vergangenheit in mündlicher Überlieferung"[29] teilzunehmen, das in Augst bei Basel stattfand.[30] Gemeinsamer Ausgangspunkt für alle Referate wie für die Gespräche war das Buch des Ethnologen JAN VANSINA, *Oral Tradition as History*. Es zeigte sich nun, daß bestimmte Erkenntnisse über Struktur und Modalität mündlicher Überlieferung, die VANSINA am ethnologischen Material (vor allem für afrikanische Stämme) aufgezeigt hat,[31] verallgemeinert werden können, d. h. daß dieselbe Struktur der Erzählung über Vergangenheit in ganz unterschiedlichen Verhältnissen analog oder ganz ähnlich wiederkehrt, z. B. in der ältesten griechischen Geschichte, in frühen römischen Geschichtswerken und in mittelalterlichen Ursprungssagen. Bei dieser Erzählstruktur handelt es sich um eine dreifach gegliederte Vorstellung von der Vergangenheit: Über die Vorzeit finden wir reiche Informationen, nicht aus wirklicher historischer Erinnerung heraus, sondern als Schöpfungs- und Ursprungsmythen und als Berichte über Kulturheroen. Ausführlich wird auch über die jüngere und jüngste Vergangenheit (die "rezente Zeit") erzählt. Dazwischen ist eine Lücke in den Berichten, entweder ein regelrechter Hiatus oder ein paar Namen, "die mit einigem Zögern gegeben werden"[32]. Man kann diese Erzählstruktur also durch die Form einer Sanduhr veranschaulichen.

Es ist unmöglich, hier nicht an die Struktur der iranischen historischen Überlieferung zu denken. Erinnert sei daran, daß Firdausī – nach den ausführlichen Berichten über die mythischen Pišdadiden, die iranischen Kulturheroen und den ebenso eingehenden Berichten über die sagenhaften Kayaniden – die Dynastien der Meder und Achämeniden völlig übergeht und die Periode der Parther in ganzen 23 Doppelversen abfertigt. Dazu sagt er:

k-az-ēšān ǧuz-az nām na-šnīda am
na dar nāma-i ḫusravān dīda am
"Denn ich habe von ihnen nichts (weiter) als die Namen gehört
(und) habe im 'Buch der Könige' nichts von ihnen gesehen" (VII, 116, 65).

Firdausī kennt nicht mehr als neun Namen von Arsakiden (Ašk, Šāpūr, Gōdarz, Bēžan, Narsī, Ōrmuzd, Āraš, Ardavān, Bahrām)[33], die übrigens alle – abgesehen vom Stifter

---

[29] Die Referate liegen inzwischen in einem Band dieses Titels gedruckt vor; s. Literaturverzeichnis.

[30] Vgl. hierzu und zum Folgenden die Ausführungen des Herausgebers, J. VON UNGERN-STERNBERG, in der Einleitung zu dem Band *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*.

[31] VANSINA 1985, S. 23.

[32] *Ebd.*

[33] Bei den arabischen und persischen Historikern finden sich gelegentlich mehr Namen – bei Ḥamza al-Iṣfahānī sind es 15; s. die Liste bei VON GUTSCHMID 1861, S. 676 (= 1889-94, 3, S. 24). – Zu den – zumeist nicht-authentischen – Nachrichten über die Arsakiden bei den Historikern vgl. den genannten Aufsatz VON GUTSCHMIDs und neuerdings YARSHATER 1983b, S. 378 und 473 ff. – VON GUTSCHMID stellt u. a. fest, daß man schon zur Zeit der Abfassung des *Ḫ'adāy-nāmag* "nur sehr magere historische Nachrichten [über die Arsakiden] besaß (1861, S. 679 = 1889-94, 3, S. 28); er stellt sich die

und Eponym der Dynastie, Ašk (Arsakes) – Herrschern der nachchristlichen Zeit angehören.[34]

Die Lücke nennt VANSINA *floating gap* ("fließende Lücke"), "da die Grenze, die man in der Zeitrechnung erreicht, sich mit dem Sterben der Generationen [und dem Erlöschen ihrer Erinnerungen] verschiebt"[35]. Die Lücke entsteht deshalb, weil "über eine bestimmte Zeittiefe hinaus ... die Chronologie nicht mehr gehalten werden kann." So kann es geschehen, daß "die Berichte sich vermischen und in die Ursprungsperiode *zurückprojiziert* werden – in typischer Weise unter einem Kulturheroen..."[36].

Es ist wiederum unmöglich, hier nicht an das bereits oben angesprochene Phänomen zu denken, daß nämlich gewisse Partherherrscher, namentlich Gōdarz, Gēw und Mīlād, die in Wirklichkeit im ersten nachchristlichen Jahrhundert lebten, sozusagen in Verkleidung und unerkannt, als Helden am legendären Kayanidenhof auftreten. NÖLDEKE hatte – in aller Vorsicht – diesen Umstand damit zu erklären versucht, daß "durch Einfluss grosser Geschlechter Arsacidischer Herkunft, welche durch die ganze Zeit der Sāsāniden hindurch ihre reichsfürstliche Würde und Macht behalten haben, deren Ahnen in die Nationalgalerie hineingebracht worden sind"[37]. Dagegen will M. BOYCE[38], gefolgt von E. YARSHATER[39], eher an eine nicht-absichtliche, unbewußte Vermischung der beiden Sagenkomplexe denken. Ganz im Sinne unserer Theorie – allerdings ohne sie zu kennen – erklärt sie die Vermischung aus "den für die späteren Stadien einer langen mündlichen Überlieferung charakteristischen Simplifizierungen", "wobei die Dichter dazu kommen, die Helden verschiedener Zyklen zusammenzubringen und ihre Geschichten zu amalgamieren"[40]. Als Beispiel nennt sie u.a. das mittelhochdeutsche Nibelungenlied, in dem ja Dietrich von Bern, der historische Ostgotenkönig Theoderich (gest. 526), am Hofe Etzels, des historischen Hunnenkönigs Attila (gest. 453), erscheint.

Es stellt sich hier die Frage, ob den beiden verschiedenen Gruppen von Parthern in der nationalen Tradition – den (auch) in Firdausīs "Liste" genannten und als solche

---

Aškanierchronik als ein "dürres Namenregister vor", das man immer mehr zu "beleben" bestrebt war (S. 682 = S. 32). Man versuchte z. B. durch Ausdeutung der Beinamen der Herrscher Nachrichten über sie zu gewinnen.

[34] Vgl. auch YARSHATER 1983b, S. 476, der im Gefolge NÖLDEKEs (1920, S, 7) darauf hinweist, daß die Arsakidenlisten in islamischen Quellen, obwohl sie die Namen einiger bekannter Herrscher wie Ašk, Balāš (fehlt bei Firdausī), Gōdarz und Ardavān enthalten, nicht der Liste des arsakidischen Hauptzweiges entsprechen. "Am wahrscheinlichsten haben sich in den islamischen Quellen die Namen von Herrschern verschiedener arsakidischer Zweige gemischt, während viele andere in Vergessenheit gefallen sind" (YARSHATER a.a.O.).

[35] VANSINA 1985, S. 23.

[36] *Ebd.*, S. 24.

[37] NÖLDEKE 1920, S. 8; 1892, S. 30 f.

[38] BOYCE 1954, S. 50 f.; 1955, S. 474.

[39] YARSHATER 1983b, S. 459.

[40] BOYCE 1954, S. 50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000393

bezeichneten Arsakidenherrschern und den an den Kayanidenhof versetzten, *nicht* als Arsakiden erkannten Helden – auch zwei unterschiedliche (mündliche) Traditionen entsprechen. Dies ist ganz offenbar tatsächlich der Fall: Während die letzteren der heldenepischen Überlieferung zuzuordnen sind, gehört die Namenliste wohl einer in der Sasanidenzeit festgelegten chronologischen Tradition an. Da man in der Sasanidenzeit zeitgenössische Chroniken oder authentische Königslisten aus der parthischen Epoche nicht besaß, wird diese chronologische Tradition – nach einer Vermutung S. H. TAQIZADEHs[41] – auf ungeschriebenen und konfusen Erinnerungen der zoroastrischen Priesterschaft an große Namen und Ereignisse aus der Partherzeit beruhen. Ganz ähnlich nimmt M. BOYCE als Quelle für die Kenntnis der Arsakidennamen "verworrene Königslisten" und "kurze mündliche Chroniken" an.[42] Diese müssen irgendwann in der Sasanidenzeit in Schriftform gebracht worden sein; nachdem man in dieser Epoche damit begonnen hatte, die zeitgenössischen Regenten und ihre Chronologie listenmäßig zu verzeichnen (s. unten S. 381 f.), wird man irgendwann aus antiquarischem Interesse heraus auch das Bedürfnis empfunden haben, diese Liste nach rückwärts zu verlängern. – Eine verblassende und konfuse Erinnerung, nicht ein sasanidischer "Antagonismus" gegenüber der Vorgängerdynastie,[43] ist für das mangelnde Wissen von den Arsakiden in der späteren Sasanidenzeit verantwortlich![44]

Um eine Rückprojektion – oder doch eine sehr ähnliche Erscheinung – handelt es sich auch bei der Verlängerung des Gegensatzes zwischen Iran und "Tūrān" (das man sich irgendwo in Turkestan dachte) in die mythische Vorzeit hinein. In typischer Weise wird diese Feindschaft, die als ein Grundgedanke beträchtliche Teile der nationalen Tradition durchzieht, mit einem in der Vorzeit spielenden Ereignis begründet: der

---

[41] TAQIZADEH 1947, S. 38 f.

[42] BOYCE 1968, S. 58.

[43] Wie YARSHATER 1983b, S. 473, will. Allerdings relativiert YARSHATER seine Feststellungen hierüber im weiteren Verlauf seiner Behandlung der Frage wieder etwas (vgl. folgende Anm.). – Ähnlich schon Rypka 1959, S. 160.

[44] Ein solcher Antagonismus mag zeitweise bestanden haben und sich in dem abfälligen Ton und der negativen Haltung zeigen, die *einige* in der Sasanidenzeit über die Partherherrschaft verbreitete Geschichten erkennen lassen (vgl. YARSHATER 1983b, S. 474 f.), doch kann diese Tendenz unmöglich so weit gegangen sein, daß man versuchte, noch vorhandene Kenntnis über die Partherzeit bewußt auszulöschen und die Namen der Herrscher durcheinanderzubringen oder gar in Vergessenheit fallen zu lassen. Außer den zoroastrischen Priestern, die den Parthern wohlgesonnen waren, gab es die ganze Sasanidenzeit hindurch zahlreiche Geschlechter arsakidischer Abkunft, die als Reichsfürsten einflußreich blieben (s. NÖLDEKE 1920, S. 8) und das Gedenken an ihre Vorfahren, sicher so gut es ging, bewahrten und hochhielten. Dem entspricht, daß sich neben negativen Berichten über die Arsakiden sowohl in islamischen wie in zarathustrischen Quellen auch ausgesprochen positive Berichte über sie finden (was auch YARSHATER zugibt; vgl. 1983b, S. 474 ff.). – Der beste Beweis dafür, daß es tatsächlich keine bewußte Unterdrückung der Erinnerung an die Parther durch die Sasaniden gegeben hat, daß es sich bei der mangelnden Kenntnis von ihnen in der Sasanidenzeit vielmehr um verblassende Erinnerung handeln muß, ist m. E. darin zu sehen, daß man zur Zeit der Abfassung des *Ḫʷadāy-nāmag* auch über die Sasaniden zwischen Ardašīr I. und Yazdegird I. außer den Namen und der Regierungszeit fast nichts wußte; s. dazu unten S. 382 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000394

Ermordung Ērağs, des Sohnes Farēdūns und Erben Irans, durch seine Brüder Tūr und Salm, die Erben Tūrāns bzw. des Westens (Byzanz). Es handelt sich also um eine Ursprungssage. Nun werden allerdings die Tūⁱriia (>Tūr) schon in Yašt 13 (*Fravardīn Yašt*), 143, als eine Völkergruppe genannt und den Aⁱriia (Ariern; so nannten sich die Iranier selbst, vgl. Ērağ[45]) und den Saⁱrima (> Salm) sowie zwei weiteren Völkergruppen gegenübergestellt. Möglicherweise war mit diesen Namen auch schon in alter Zeit eine Teilungssage verknüpft.[46] Jedoch sind die Tūⁱriia und die Saⁱrima im *Avesta* gerade nicht Turanier bzw. Türken und Griechen im späteren Sinne, sondern wahrscheinlich *iranische* Völkergruppen.[47] Die Sage von der Dreiteilung der Welt, so wie sie im *Šāh-nāma* und in allen anderen vom *H̱ʷadāy-nāmag* abhängigen Werken gestaltet ist, spiegelt also die politische Situation der Parther- und Sasanidenzeit wider, wo Iran im Westen der griechisch-römischen Welt (meist feindlich) gegenüberstand und im Nordosten von den einander ablösenden Einfällen der "tūrānischen" Steppenvölker (Saken, [2. Jh. v. Chr.]; Alanen [1. Jh.], Chioniten [4. Jh.], Hephthaliten [5./6. Jh.], Türken [ab Mitte 6. Jh.]) heimgesucht wurde. Die spätere Vorstellung von der Aufteilung der Welt in diese drei Teile hat sich also wahrscheinlich an die *Avesta*-Stelle angehängt bzw. eine frühere damit verknüpfte Teilungssage überformt, wobei die Namen Tūⁱriia und Ērağ, bei denen man später die Turanier und die Iranier assoziierte, die Aufhänger waren.[48]

Ereignisse der *"rezenten" Zeit*, die allzu weit zurückliegen, werden in mündlicher Überlieferung in der Regel einfach vergessen.[49] Sie fallen mithin in die "Lücke", die sich mit fortschreitender Zeit nach vorn verschiebt. – Damit scheint mir nun auch die einfachste und plausibelste Erklärung für jene so auffällige "historische Amnesie" gegeben zu sein, mit der wir es hier zu tun haben. Wir kommen sogleich darauf zurück.

IV

Zuvor sei jedoch noch auf die jüngere und jüngste Vergangenheit, so wie sie sich in der einheimischen Geschichtsüberlieferung Irans darstellt, eingegangen. Nach dem

---

[45] Herr Kollege Rüdiger Schmitt macht mich darauf aufmerksam, daß der Name Ērağ, obwohl er als erstes Element den Arier-Namen enthalten mag, nicht unmittelbare Fortsetzung von Aⁱriia ist; im Gegensatz zum Namen Tūr, der die unmittelbare Fortsetzung von Tūⁱriia ist.

[46] Die Teilung der Welt unter die drei Söhne Farēdūns wird in dem erhaltenen *Avesta* direkt nicht berichtet, wohl aber in dem in frühislamischer Zeit redigierten *Dēnkard* in der Zusammenfassung des verlorenen avestischen *Čihrdād Nask*, vgl. YARSHATER 1983b, S. 428. Die Teilungssage selbst mag also altüberliefert sein; jedoch bezog sie sich ursprünglich mit Sicherheit nicht auf die Teilung der Welt in Iran, Tūrān und Byzanz.

[47] Vgl. CHRISTENSEN 1931, S. 30; DERS. 1936, S. 29; BOYCE 1975, S. 104 f.; HERZFELD 1986, S. 19 f.; YARSHATER 1983b, S. 428 f.

[48] Weitere hierher gehörige Beispiele für sasanidische Rückprojektionen s. bei YARSHATER 1983b, S. 402 ff.

[49] VANSINA 1985, S. 23 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000395

Modell VANSINAs sind hier "reiche Informationen"[50] zu erwarten. Und in der Tat finden wir solche auch für die Sasanidenzeit, insbesondere für deren letzte zwei Jahrhunderte, also etwa ab 400 n. Chr. (nach Yazdegird I.; reg. 392-421).[51] Allerdings fließen die Informationen hierfür *so* reichlich und die Chronologie ist *so* gut, daß man für diese jüngste Periode neben der mündlichen auch eine schriftliche Überlieferung, eine Art zeitgenössischer Chronistik oder doch eine Vorstufe hierzu, annehmen muß. NÖLDEKE sagt denn auch, daß es in der späteren Sasanidenzeit "mindestens Verzeichnisse der Regenten mit Angabe der Regierungsjahre und sonstige kurze Notizen"[52] gegeben haben müsse. SH. SHAHBAZI hat jüngst präzisiert, daß man sich bei der Redaktion des *Ḫwadāy-nāmag* wohl auf "archivale Texte" und "Berichte von zeitgenössischen Ereignissen durch professionelle Schreiber"[53] stützen konnte. Ab Ḫusrau Anōšīrvān (531-579) läßt sich die Existenz solcher Verzeichnisse durch eine griechische Quelle[54] sogar belegen. – Jedenfalls liegt die Diskrepanz zwischen der vollständigen und in der Reihenfolge richtigen Abfolge der Sasanidenherrscher einerseits und der unvollständigen und konfusen Arsakidenliste andererseits – die eben nicht auf zeitgenössischer Chronistik beruhen kann, sondern erst viel später, nämlich in der Sasanidenzeit, aus einer bereits verdunkelten Erinnerung an die Namen geflossen sein muß (s. oben S. 379 f.) – auf der Hand.

Die Annahme eines Nebeneinanderherlaufens mündlicher und schriftlicher Überlieferung vermag die scheinbar anomale Struktur der einheimischen Geschichtsüberlieferung über die Sasanidenzeit[55] in hervorragender Weise zu erklären. Diese stellt sich nämlich, genauer betrachtet, wie folgt dar:[56] Wir erhalten reiche Informationen über den Stifter der Dynastie, Ardašīr (reg. 226-241)[57], und zwar sind diese Informationen teils ganz und gar sagenhaft (so überwiegend im *Kār-nāmag ī Ardašīr*[58] sowie im

---

[50] *Ebd.*, S. 23.

[51] NÖLDEKE 1879, S. XVII f.; vgl. auch VON GUTSCHMID 1880b, S. 723, und YARSHATER 1983b, S. 476 f.

[52] NÖLDEKE 1920, S. 12; s. auch 1879, S. XVI.

[53] SHAHBAZI 1990, S. 209 f.; vgl. auch BOYCE 1968, S. 57 ff., und YARSHATER 1983b, S. 391 ff.

[54] "Auf alle Fälle wissen wir durch [den Historiker] Agathias (6. Jh.), daß zur Zeit Chosrau's I. sorgfältig aufbewahrte *Persikoi bibloi* = *basilika apomnēmoneumata* (4,30), *basilikai diphterai* (2,27) existierten, worin die Sāsanidischen Könige mit ihrer Chronologie verzeichnet standen" (NÖLDEKE 1920, S. 13).

[55] YARSHATER 1983b, S. 476, äußert sich über diese scheinbar anomale Struktur wie folgt: "The accounts of the early Sasanians in Islamic and Pahlavi sources are less detailed and factual than is to be expected of a dynasty which kept records at court and had a well-developed scribal and administrative system."

[56] Hierzu und zum Folgenden vgl. NÖLDEKE 1879, S. XVII f., und neuerdings YARSHATER 1983b, S. 476 f.

[57] Und z. T. wohl auch noch über dessen Nachfolger Šāpūr, vgl. VON GUTSCHMID 1880b, S. 723.

[58] Siehe die Übersetzung des Werkes von NÖLDEKE (1878b); vgl. auch die Einleitung NÖLDEKEs zu seiner Übersetzung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000396

Ḫʷadāy-nāmag und in den von ihm abhängigen Quellen, z. B. Firdausī[59]), teils enthalten die Berichte aber auch "vortreffliche historische Angaben" (so der aṭ-Ṭabarīs[60]). Von den folgenden Königen bis einschließlich Yazdegird I. (392-420) sind sehr wenig Einzelheiten bekannt.[61] "Von da an hatte man dann .. im Allgemeinen gute, zum Theil sehr gute Kunde"[62] (was Sagenbildung und romanhafte Ausgestaltungen der Viten einzelner späterer Herrscher, z. B. Bahrām Gōrs [reg. 420-438], oder anderer bedeutender Persönlichkeiten, wie Bahrām Čōbīns [st. 591][63], nicht ausssschließt).

Unter dem Blickpunkt der *mündlichen* Überlieferung ist festzustellen, daß sich hier die Sanduhrstruktur sozusagen im kleinen noch einmal wiederfindet: Reiche Sagen über die Anfänge, insbesondere den Stifter der Dynastie – keine oder kaum Informationen über die Könige zwischen ihm und Yazdegird I. (Lücke) – von da an bis zum letzten Sasaniden ausführliche, im allgemeinen immer historischer werdende Berichte.[64] – Unter dem Blickpunkt der *Schriftlichkeit* läßt sich feststellen, daß über den Dynastiegründer wahrscheinlich ein zeitgenössisches historisches Werk vorlag,[65] auf jeden Fall aber mehr authentische Aufzeichnungen existiert haben müssen als über seine (wohl als weniger bedeutsam empfundenen) Nachfolger; daß deren Namen sowie Regierungsdaten aber zumindest listenmäßig erfaßt gewesen sein müssen und daß diese Herrscherlisten nach Yazdegird I., und erst recht ab Ḫusrau Anōšīrvān, ausführlicher wurden und sich zu regelrechten Chroniken gestalteten (d. h. zahlreiche historische Einzelheiten enthielten). Als zarathustrische Priester (so M. BOYCE[66]) oder Schreiber (so E. YARSHATER[67]) gegen Ende der Sasanidenzeit begannen, die nationale Überlieferung Irans im *Ḫʷadāy-nāmag* systematisch zusammenzustellen, konnten sie sich

---

[59] Firdausī: *Šāh-nāme* VII, S. 119 ff.; vgl. NÖLDEKE 1879, S. XVII f.; auch VON GUTSCHMID 1880b, S. 723 f., und zuletzt YARSHATER 1983b, S. 476 f.

[60] Aṭ-Ṭabarī: Annales, I, S. 814 ff.; Übers. in NÖLDEKE 1879, S. 1 ff.; vgl. NÖLDEKEs Einleitung, S. XVIII. – YARSHATER 1983b, S. 477, nimmt sicher zu Recht an, daß aṭ-Ṭabarīs Bericht über den ersten Sasaniden auf einer unabhängigen (historischen) Geschichte Ardašīrs beruht, die ihren Weg in die islamische Tradition fand. – Siehe hierzu schon VON GUTSCHMID 1880b, S. 723 f.

[61] Das fehlende Wissen um Fakten wird, wie NÖLDEKE 1879, S. XVII f., gezeigt hat, durch rhetorische Darstellung der Huldigungsszenen, Thronreden der Könige usw. zu verdecken gesucht.

[62] *Ebd.*, S. XVIII; vgl. VON GUTSCHMID 1880b, S. 722 ff. und YARSHATER 1883b, S. 476 f.

[63] Vgl. VON GUTSCHMID 1880b, S. 724.

[64] Wären nicht die reichen Sagen über den Stifter der Dynastie, so würde sich die Lücke in der einheimischen Geschichtsüberlieferung Irans fast durchgehend von den Medern bis zu Yazdegird I. erstrecken. – Man ist versucht, weiter zu spekulieren: Falls ab Beginn der Sasanidenzeit nicht eine schriftliche Überlieferung hinzugekommen wäre, durch die zumindest Namen und Regierungszeit der Herrscher genau festgehalten wurden, so hätte die einheimische Überlieferung von den Regenten zwischen Ardašīr I. und Yazdegird I. nur eine verworrene oder gar keine Kenntnis gehabt, etwa eine solche wie von den Arsakiden.

[65] Vgl. Anm. 60.

[66] BOYCE 1968, S. 58 f.

[67] YARSHATER 1983b, S. 394.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000397

u.a. auch auf dieses schriftliche Material[68] stützen.

V

Aber zurück zur Erklärung jener "historischen Amnesie", die uns hier vor allem beschäftigt. Wie wir sahen, reicht die nationale Tradition der spätsasanidischen Iranier, soweit sie die historische Zeit betrifft, im wesentlichen nicht über das erste Jahrhundert n. Chr. zurück: Sie kennt gerade noch die Namen einiger Arsakiden dieses Jahrhunderts, womit sie sich – geht man von einer Sammlung des *Ḫʷadāy-nāmag* um die Mitte des 6. Jh.s aus – immerhin 500 Jahre zurückerinnert. Unter diesen Umständen ist es nur natürlich, daß sie auch die Arsakiden vor der Zeitenwende kaum und die Seleukiden (fast) gar nicht kennt, geschweige denn die Achämeniden und Meder. Man braucht also gar nicht, wie YARSHATER und in seinem Gefolge auch WIESEHÖFER und GNOLI[69] dies tun, eine Verdrängung "heidnischer" persischer Achämenidensagen durch ostiranische, nun Kirchengeschichte gewordene Pišdadiden- und Kayanidensagen anzunehmen, um die fragliche "Amnesie" zu erklären. Die alten südwestiranischen Geschichten und Sagen wurden in der Persis wohl einfach deshalb vergessen, weil zu viel jüngeres Überlieferungsgut sich an sie angesetzt und nach und nach die möglicherweise noch vorhandenen Reste absorbiert hatte. Insbesondere die Namen der Meder- und Achämenidenherrscher[70] und ihrer Dynastien gerieten dabei in Vergessenheit. Die "fließende Lücke" hatte sich zur Zeit der Sammler im 6. Jh. zeitlich bis etwa ins 1. Jh. n. Chr. vorgeschoben.[71]

In einem Einzelaspekt, nämlich der schwindenden Kenntnis des Namens des größten Achämenidenherrschers, Kyros, können wir das Wachsen der Lücke zwischen der frühen nachchristlichen Partherzeit (1. Jh.) und dem Beginn der Sasanidenzeit (3. Jh.) vielleicht sogar beobachten.[72] Der Arsakide Artabanos II. berief sich laut Tacitus[73] im Jahre 35 n. Chr. bei Gebietsansprüchen gegenüber Rom auf das Reichsgebiet der Achämeniden, wobei er Kyros namentlich genannt haben soll.[74] – Dagegen zeigte Ardašīr, der erste Sasanidenherrscher, laut Cassius Dio[75] bei entsprechenden iranischen Gebietsansprüchen gegenüber Rom zwar noch eine vage Kenntnis von einem "vergan-

---

[68] BOYCE nimmt noch die Weisheitsliteratur als schriftliche Quellen des *Ḫʷadāy-nāmag* an; s. BOYCE 1968, S. 58 f.

[69] Vgl. Anm. 27.

[70] Mit einer oder zwei Ausnahmen; s. unten S. 387 f.

[71] Zu beachten aber das in Anm. 64 Gesagte.

[72] Zum Folgenden s. WIESEHÖFER 1986 und YARSHATER 1971.

[73] *Annales* 6, 31. Die Stelle ist übersetzt bei WIESEHÖFER 1986, S. 182.

[74] Sicher ist dies freilich nicht. Der Name Kyros kann dem Artabanos auch von Tacitus in den Mund gelegt worden sein; vgl. Anm. 77.

[75] 80, 3, 4. Übers. wiederum bei WIESEHÖFER 1986, S. 182, sowie bei YARSHATER 1971, S. 517. – Ähnliches ergibt sich auch aus aṭ-Ṭabarī: *Annales*, I, 814; Übers. in NÖLDEKE 1879, S. 3 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000398

genen (südwest)iranischen Großreich und dessen geographischen Enden in Ost und West"[76], doch scheint er kein Wissen von dem Namen des großen Achämeniden mehr gehabt zu haben.[77] Bei den Sammlern des *Ḫʷadāy-nāmag* (6. Jh.) war die Kenntnis dieses Namens dann jedenfalls völlig geschwunden, und das historische südwestiranische Großreich war für sie völlig in dem mythischen Reich der Kayaniden aufgegangen.

Wenn aber zu Beginn der Sasanidenära noch eine vage Kenntnis von einem vergangenen "persischen" Großreich vorhanden war, so können in dieser Zeit auch noch jene Sagen, die der griechische Historiker Ktesias (Anfang des 4. Jh.s v. Chr.) über Geburt, Jugend und Emporkommen des Begründers dieses Reiches berichtet,[78] in der Persis erhalten geblieben und mit dieser Figur verknüpft gewesen sein, wobei man den Namen und die Dynastie des Herrschers, also Kyros und die Achämeniden, nicht mehr gekannt zu haben braucht. Eine mögliche Übertragung dieser Sagen vom Begründer des altpersischen Großreiches, Kyros, auf den Stifter des neupersischen Großreiches, Ardašīr[79] – eine These, die als erster E. VON GUTSCHMID vertreten hat[80] –, müßte dann in der frühen Sasanidenzeit, noch zu Ardašīrs Lebenszeit oder bald danach, erfolgt sein. – Es ist allerdings zu bedenken, daß die Motive dieser Sage in der iranischen Königssage auch sonst vorkommen, z. B. in den Berichten über Kai Ḫusrau,[81] und so die – bestechende – Annahme der Übertragung von dem einen "persischen" Reichsgründer auf den anderen nicht zwingend ist.

VI

Nun scheint die oben vorgeschlagene Erklärung der "Lücke" – durch einfaches Vergessen wegen des zu großen zeitlichen Abstandes – so naheliegend zu sein, daß man sich

---

[76] So WIESEHÖFER 1986, S. 185.

[77] Wenn der Geschichtsschreiber Herodian (6, 2, 2; vgl. auch 6, 4, 5; Übers. der Stelle bei WIESEHÖFER 1986, S. 182, und YARSHATER 1971, S. 517) – und nur er – den Ardašīr den achämenidischen König in diesem Zusammenhang dennoch erwähnen läßt, so wird er, wie WIESEHÖFER, S. 183, wahrscheinlich gemacht hat, "selbst die ihm geläufigen achaimenidischen Namen eingesetzt haben und zitierte Ardašīr eben nicht wörtlich." – YARSHATER 1971, S. 525, ist ähnlicher Auffassung.

[78] *Persika,* 2. – Siehe auch Anm. 80.

[79] Sie finden sich im *Kār-nāmag ī Ardašīr* (s. folgende Anm.) und ähnlich auch bei Firdausī in dessen Bericht über den ersten Sasanidenherrscher (VII, 119 ff.) wieder.

[80] VON GUTSCHMID 1880a, S. 586 f. (= 1889-94, 3, S. 133 f.): "Der Held ist ein Hirtensohn aus Persis; aus Träumen, die seinen Aeltern zu Theil werden, weissagen Traumdeuter seine zukünftige Grösse; in seiner Jugend kommt er an den Hof nach Medien und muss hier durch eine eigenthümliche Schicksalsfügung Knechtesdienste tun; ihre Höhe erreicht die Handlung mit der Flucht des Helden in seine Heimath Persis: sobald er entflohen ist, erklären die Astrologen, daß, wenn der Flüchtling nicht innerhalb einer bestimmten Frist eingeholt würde, er unfehlbar das Königtum erlangen werde, was auch geschieht. Das ist in kurzen Zügen die 'Geschichte' Ardaschīrs [im *Kār-nāmag*], es ist aber auch genau die des Kyros in der ... Sage, wie sie Ktesias giebt."– Siehe auch NÖLDEKE 1920, S. 2.

[81] Firdausī: *Šāh-nāme,* III, S. 158 ff.; siehe hierzu YARSHATER 1983b, S. 388 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000399

wundern mag, daß die Forschung bisher noch nicht darauf gekommen ist. Daß dies so ist, liegt wohl daran, daß ein höchst gewichtiger Umstand unserer Erklärung zunächst zu widersprechen scheint: die Tatsache nämlich, daß die Kayanidensagen, die ja aus noch älterer Zeit stammen als die Geschichten über die Achämeniden, im Gegensatz zu diesen eben *nicht* vergessen wurden, sondern erhalten geblieben sind.

Obwohl die Kayaniden wahrscheinlich eine – jedenfalls zum größten Teil – sagenhafte Dynastie sind, die im "heroischen Zeitalter" Irans angesiedelt ist, gibt es unter ihnen mit Sicherheit zumindest doch *eine historische Figur*, nämlich den Zarathustra-Gönner Vīštāspa/Guštāsp[82], der vielleicht im 7./6. Jh. v. Chr., wahrscheinlicher aber Jahrhunderte früher, gelebt hat.[83] Die Verbindung eines Kayaniden mit dem Religionsstifter hat bekanntlich bewirkt, daß Vīštāspa samt seinen – heidnischen – Vorfahren (den frühen Kayaniden) in der religiösen Tradition erwähnt wird.[84] Vīštāspa wird in den Gāthās, Zarathustras eigenen Gesängen, viermal genannt. Er trägt dort den Titel Kavi (>Kai), und der Prophet bezeichnet ihn als seinen Gefolgsmann und Verbündeten.[85]

Es ist hier daran zu erinnern, daß es in Iran *zwei* Stränge historisch-sagenhafter Überlieferung gegeben hat: Neben der von Spielleuten und Geschichtenerzählern gepflegten säkularen sog. *nationalen* Tradition einher lief die von den Priestern getragene *religiöse* Tradition.[86] Zahlreiche Anspielungen auf die sagenhaften Könige – aber nur selten eingehendere Berichte – finden sich in den Yašts des *Avesta*. Einen Abriß der mythischen und sagenhaften Geschichte Irans bringt das erst in islamischer Zeit verfaßte *Dēnkard,* insbesondere dessen VII. Buch; auch andere religiöse Werke in Pahlavī, an erster Stelle einige Kapitel aus dem *Bundahišn,* sind hier zu nennen.

---

[82] Vgl. hierzu CHRISTENSEN 1931, S. 1 und 27, YARSHATER 1983b, S. 466 ff.; auch etwa EI², s.n. *Kayānids.*

[83] Zur – sehr umstrittenen – Chronologie Zarathustras vgl. etwa BOYCE 1975, S. 181 ff., bes. S. 190 f. – Aber die Diskussion ist weiterhin im Fluß.

[84] Siehe CHRISTENSEN 1931, S. 23 ff., 69 ff.; GERSHEVITCH 1968, S. 23; BOYCE 1975, S. 105; BOYCE 1954, S. 46 f.

[85] Siehe YARSHATER 1983b, S. 466, und CHRISTENSEN 1931, S. 3 und 9.

[86] Siehe CHRISTENSEN 1931, bes. S. 35 ff., BOYCE 1954, S. 45 ff. und zusammenfassend YARSHATER 1983b, S. 395 ff. – CHRISTENSEN scheint die Unterscheidung zum ersten Mal exakt durchgeführt und auch die heute eingebürgerte Terminologie ("nationale" und "religiöse Tradition") eingeführt zu haben. Indessen kritisieren BOYCE und YARSHATER zu Recht seine 1931, S. 38-41, vertretene (später freilich etwas modifizierte) These, daß die säkulare Tradition der Sasanidenzeit so gut wie vollständig von der priesterlichen Tradition (d.h. von heute verlorenen Teilen des *Avesta*) abhängig sei (vgl. BOYCE 1954, S. 45 f., Anm. 6) sowie seine noch 1936, S. 33 f. (vgl. 1931, S. 41), ausgesprochene Ansicht, daß die nationale Tradition ein Produkt erst der Sasanidenzeit sei (vgl. hierzu YARSHATER 1983b, S. 396). – Demgegenüber ist die neuere Forschung der Auffassung, daß es sich um zwei seit der ältesten Zeit koexistierende, von unterschiedlichen Trägern getragene mündliche Traditionen handelt. – Zum Durchbruch hat dieser Auffassung M. BOYCE verholfen; s. vor allem BOYCE 1954, S. 45 f.; GERSHEVITCH 1968, S. 25 f., und YARSHATER 1983b, S. 394 ff., sind ihr gefolgt. – Indessen hatte schon NÖLDEKE (1920, S. 2) die Möglichkeit eines Nebeneinanderherlaufens zweier derartiger Traditionsstränge seit der "Zeit, wo das Avestā entstand" erwogen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000400

Das *Avesta* wurde zwar wahrscheinlich bis in die Sasanidenzeit hinein ebenfalls rein mündlich tradiert[87], aber es war eine mündliche Überlieferung, die sich von derjenigen der Epen und Sagen grundsätzlich unterschied: Die Priester hatten – im Gegensatz zu den Spielleuten und Erzählern – von einem sehr frühen Zeitpunkt an eine *Technik*, eine *Methode* des genauen Tradierens für die heiligen Texte entwickelt (mechanisches Auswendiglernen; evtl. mnemotechnische Mittel), die eine nahezu *wortwörtliche* Bewahrung über Jahrhunderte hinweg, vielleicht sogar beinahe anderthalb Jahrtausende lang, ermöglichte.[88]

So wurden die mythischen Vorzeitgeschichten – oder jedenfalls ihre Grundzüge und die wichtigsten Namen – doppelgleisig weitergegeben: von den Priestern in einer wortwörtlichen, knapperen, religiösen, und von den Spielleuten und Erzählern in einer freieren, episch-breiten, säkularen, eben der "nationalen" Tradition. Obwohl z. B. die Abfolge der Kayanidenherrscher in beiden Traditionssträngen genau übereinstimmt, sind die Überlieferungen ansonsten keineswegs völlig deckungsgleich.[89] In der religiösen Tradition gibt es z. B. in der Gesellschaft der Kayaniden keine "verkleideten" Arsakiden; und auch die sog. Sīstān-Sage (die Geschichten über Sāl, Sām, Rustam usw.) ist in sie, anders als in die nationale Tradition, nicht aufgenommen und mit der kayanidischen Königssage vermengt worden.[90] Jedoch haben über Jahrhunderte hinweg gegenseitige Befruchtungen zwischen religiöser und nationaler Tradition stattgefunden.[91]

So waren in der nationalen Überlieferung die Berichte über die mythische Vorzeit vor Vergessen und ganz großen Veränderungen geschützt; anders als die Berichte über die historische Zeit – insbesondere auch die über die Persis – die eben *nicht* ständig von einer nebenher laufenden religiösen Überlieferung gestützt wurden.

VII

Damit sind aber zugleich auch die eine oder zwei scheinbaren Ausnahmen von der Regel erklärt, daß die nationale Überlieferung nicht nur die Dynastie und die mit ihr verknüpften Ereignisse und Sagen, sondern auch die Namen sämtlicher Achämenidenherrscher vergessen hat. Denn die beiden Dārā, deren Name ja regelrecht aus altpersisch Dārayavauš entstanden ist und der mithin altüberliefert sein muß,[92] kannte die

---

[87] Siehe BAILEY 1943, S. 149-176; HOFFMANN/ NARTEN 1989, S. 34 ff., und BOYCE 1968, S. 33 f.

[88] Vgl. BAILEY 1943, bes. S. 158 ff., 172 ff.; HOFFMANN/ NARTEN 1989, S. 88, auch S. 34 ff.

[89] Vgl. NÖLDEKE 1878a; YARSHATER 1983b, S. 412 ff. – Die Unterschiede zwischen beiden Traditionen behandelt ein Aufsatz von SPIEGEL (1891).

[90] YARSHATER 1983b, S. 454 und 458.

[91] BOYCE 1957, S. 31; vorsichtig auch GERSHEVITCH 1968, S. 26.

[92] NÖLDEKE 1890, S. 34, mit Anm. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000401

religiöse Überlieferung, wie Erwähnungen in *Ardā Virāz, Dēnkard* und sonst zeigen, noch in der Sasanidenzeit.[93] Den jüngeren Dārā (Dareios III.) kannte sie als unglücklichen Gegner des bösen Alexander. Von letzterem wußte man, daß er die Einheit des iranischen Reiches zerstört hatte, und die Überlieferung behauptete,[94] daß er zarathustrische Priester umgebracht und Feuertempel sowie religiöse Schriften vernichtet hatte.[95]

Von diesen Ereignissen hatte die *nationale* Überlieferung in der Sasanidenzeit keine eingehende Kunde mehr, höchstens noch – wohl durch Vermittlung der religiösen Tradition – eine ganz vage Kenntnis. Als aber der griechische Alexanderroman des Pseudo-Kallisthenes gegen Ende der sasanidischen Ära ins Pahlavī übersetzt wurde,[96] konnte man die darin vorkommenden Geschichten von Dārā und Alexander sofort den aus der religiösen Tradition bekannten "richtigen" Personen zuordnen. Da der religiösen wie der nationalen Überlieferung die Dynastie der Achämeniden unbekannt war, wurde Dārā samt seinem Vater Dārā kurzerhand ans Ende der Kayanidendynastie angehängt. Gleichzeitig wurde ihr Reich – das Reich der Achämeniden – für identisch gehalten mit dem Reich der Kayaniden. Alexander wurde unter dem Einfluß des Romans von einem bösen zu einem guten Herrscher, von einem fremden Eroberer zu einem Halbperser und Halbbruder Dārās.[97] Die religiöse Überlieferung hat freilich dieses Alexanderbild, das in der islamischen neupersischen Literatur dominiert – man denke an Firdausī und Niẓāmīs Alexanderbuch – niemals akzeptiert.

---

[93] Vgl. *ebd.* und CHRISTENSEN 1931, S. 147.

[94] So der Anfang des *Ardā Virāz, Dēnkard,* 437, und *Gr. Bundahišn*, 214; s. die englische Übersetzung der betreffenden Stellen von BAILEY 1943, S. 151 ff., sowie die italienische Übersetzung in PAGLIARO/BAUSANI 1968, S. 32 f.

[95] Zum Alexanderbild bei den Persern s. ABEL 1966, bes. S. 120 f.; YARSHATER 1983b, S. 377; neuerdings WIESEHÖFER 1986, S. 181 mit Anm. 35 und 36. – Siehe auch schon SPIEGEL 1871-78, 2, S. 582, und bes. DARMESTETER 1878, S. 91. – Daß GNOLI, z. B. 1987, S. 88, und öfter (s. *ebd.*, Anm. 30) gegen die communis opinio der Forschung die Dämonisierung Alexanders nicht schon in der Partherzeit (und früher), sondern erst in der Sasanidenzeit geschehen sein läßt, halte ich für abwegig.

[96] Siehe Anm. 10.

[97] Siehe die in Anm. 95 genannte Literatur. – Das geänderte Alexanderbild ist noch nicht für das *Ḫ'adāy-nāmag* anzunehmen, in das der Stoff des Alexanderromans wegen des völlig anderen Alexanderbildes nicht eingegangen sein dürfte. "Das Chodhāināme sagte von dem Macedonier gewiss nur wenig und urteilte über ihn so ungünstig wie es die priesterliche Litteratur tut" (NÖLDEKE 1920, S. 18). – Auch YARSHATER 1983b, S. 472, hält es im Gefolge NÖLDEKEs für unwahrscheinlich, daß vieles von dem Alexanderroman Aufnahme in das *Ḫ'adāy-nāmag* selbst fand, "da der zarathustrische Antagonismus gegen Alexander stark war", und stellt dann nur fest, daß beide Aspekte der Geschichte Alexanders in sasanidischer Zeit nebeneinander herliefen. – Wie dem auch sei, nachweisbar ist, daß es eine (negative) Erinnerung an Alexander in der *religiösen* einheimischen Tradition gab und daß eingehendere Kenntnisse, zusammen mit einem positiven Bild von ihm, erst wieder durch den griechischen Roman nach Iran kamen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000402

LITERATUR

(In das nachfolgende Verzeichnis sind einige Werke und Aufsätze aufgenommen worden, die der vorliegenden Arbeit zwar nicht direkt als Quelle gedient haben und zitiert wurden, aber doch mit ihrem Thema in Zusammenhang stehen.)

ABEL, A.
1966 *La figure d'Alexandre en Iran.* In: Atti del Convegno sul tema *La Persia e il mondo greco-romano.* Rom (Ac. Naz. dei Lincei.), S. 119-134.

BAILEY, H. W.
1943 *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books.* Oxford.

BARTHOLD, W.
1944 *Zur Geschichte des persischen Epos.* Dtsch. von H. H. SCHAEDER. In: ZDMG 98, S. 121-157.

BOYCE, M.
1954 *Some Remarks on the Transmission of the Kayanian Heroic Cycle.* In: *Serta Cantabrigiensia.* Wiesbaden, S. 45-52.
1955 *Zariadres and Zarēr.* In: BSOAS 17, S. 463-477.
1957 *The Parthian Gōsān and Iranian Minstrel Tradition.* In: JRAS, S. 10-45.
1968 *Middle Persian Literature.* In: HO 1968 (s.d.), S. 32-66.
1975 *A History of Zoroastrianism.* Vol. 1: *The Early Period.* In: HO 1975 (s.d.).
1983 *Parthian Writings and Literature.* In: *The Cambridge History of Iran.* Vol. 3, 2 (s.d.), S. 1151-1165.

The Cambridge History of Iran
1983 *The Cambridge History of Iran.* Vol. 3, 1-2: *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods.* Ed. E. YARSHATER. Cambridge, London etc.

CHRISTENSEN, A.
1931 *Les Kayanides.* Kopenhagen (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser 19, 2.).
1936 *Les Gestes des rois dans les traditions de l' Iran antique.* Paris.
1944 *Ferdausi et l'épopée nationale de la Perse.* In: *Hazāra-i Firdausī* (s. d.), S. 16-26.

COYAJEE, J. C.
1932 *The House of Gotarzes: A Chapter of Parthian History.* In: JASB 28/10, S. 207-224.

DARMESTETER, J.
1878 *La Légende d'Alexandre chez les Parses* In: Mélanges d'Histoire et de Philologie. Paris (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. 35me Fasc.), S. 83-99.

DAVIDSON, O. M.
1985 *The Crown-Bestower in the Iranian Book of Kings.* In: *Papers in Honour of Professor Mary Boyce,* (s.d.), S. 61-148.
1994 *Poet and Hero in the Persian Book of Kings.* Ithaca und London.

DULĘBA, W.
1987 *The Epos and History on the Example of the Story of Feridun in Šāhnāme.* In: Folia Orientalia 24, S. 159-172.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000403

Firdausī: *Šāh-nāme*
Firdausī: *Šāh-nāme*. Hrsgg. v. J. E. BERTELS u. a. Bd. 1-9. Moskau 1963-1971.

DE FOUCHÉCOUR, C.-H.
1976 *Une lecture du Livre des Rois de Ferdowsi.* In: Studia Iranica 5, S. 171-202.

FRAENKEL, S.
1891 [Anzeige:] NOELDEKE, TH.: *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*. In: ZDMG 45, S. 309-330.

GERSHEVITCH, I.
1968 *Old Iranian Literature.* In: HO 1968 (s. d.), S. 1-30.

GNOLI, G.
1987 *Ēr Mazdēsn. Zum Begriff Iran und seiner Entstehung im 3. Jahrhundert.* In: *Transition Periods* ... (s. d.), S. 83-100.
1989 *The Idea of Iran. An Essay on its Origins*. Rom (Serie Orientale Roma. 62.).

GRAY, B.
1987 *Continuity in Iran.* In: *Transition Periods* ... (s. d.), S. 9-13.

VON GUTSCHMID, A.
1861 *Zur Geschichte der Arsakiden.* II. *Über Quellen und Glaubwürdigkeit von Mīrchōnd's Geschichte der Ashkānischen Könige.* In: ZDMG 15, S. 670-689.
1880a [Anzeige:] *Geschichte des Artachšīr i Pāpakān, aus dem Pehlewī übersetzt ... von Th. Nöldeke.* In: ZDMG 34, S. 585-587.
1880b [Anzeige:] *Bemerkungen zu Tabari's Sasanidengeschichte, übers. von Th. Nöldeke.* In: ZDMG 34, S. 721-748.
1889-94 *Kleine Schriften.* Hrsg. v. F. RÜHL. Bd. 1-5. Leipzig.

HANAWAY, W.
1990 *Alexander and the question of Iranian identity.* In: *Iranica Varia* (s.d.), S. 93-103.

Hazāra-i Firdausī
Hazāra-i Firdausī. Teheran 1944.

HERZFELD, E.
1932 *Die iranische Heldensage.* In: Archaeologische Mitteilungen aus Iran 4, S.113-116.

1986 *Das Schahname und die Geschichte*. Hrsg. und übers. aus dem Pers. von H. CANUS-KREDÉ. In: Iranistische Mitteilungen 16/2, S. 2-32.

HO
1968 *Handbuch der Orientalistik.* 1. Abt., IV. Bd.: *Iranistik*, 2. Abschn.: *Literatur.* Lief. 1. Leiden/Köln.
1975 *Handbuch der Orientalistik.* 1. Abt., VIII. Bd.: *Religion*, 1. Abschn. Lief. 2, Heft 2 A. Leiden/Köln.

HOFFMANN, K./ NARTEN, J.
1989 *Der Sasanidische Archetypus. Untersuchungen zu Schreibung und Lautgestalt des Avestischen*. Wiesbaden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000404

Iranica Varia
1990 *Iranica Varia. Papers in Honour of Professor Ehsan Yarshater*. Leiden (Acta Iranica. 3me série. Textes et mémoires. Vol. 16.).

Kār-nāmag s. NÖLDEKE 1878b.

KIRSTE, J.
1896 *Ueber das Khodāi-nāme*. In: WZKM 10, S. 323-326.

KLIMA, O.
1968 *Wie sah die persische Geschichtsschreibung in der vorislamischen Periode aus?* In: ArOr 36, S. 213-232.

LEWY, H.
1944 *The Genesis of the Faulty Persian Chronology*. In: JAOS 64, S. 197-214.

MARQUART, J.
1895 *Beiträge zur Geschichte und Sage von Erān*. In: ZDMG 49, S. 628-672.

NÖLDEKE, TH.
1878a *Kajânier im Awestâ*. In: ZDMG 32, S. 570-572.
1878b [*Kár-nāmag*] *Geschichte des Artachšīr-i Pāpakān*. In: Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen 4, S. 22 ff.
1879 *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen*. Leiden.
1890 *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*. In: Denkschriften der Wiener Ak., Phil.-Hist. Cl., Bd. 38, Abh. 5. Wien.
1892 *Persische Studien*. II. SB Kais. Ak. Wiss. Phil.-Hist. Cl. Bd. 126. Wien.
1920 *Das Iranische Nationalepos*. Berlin und Leipzig ²1920.
1944 *Ein Beitrag zur Schahname-Forschung*. In: *Hazāra-i Firdausī* (s. d.), S. 58-63.

PAGLIARO, A. / BAUSANI, A.
1968 *La Letteratura Persiana*. Nuova ed. Florenz und Mailand.

Papers in Honour of Professor Mary Boyce
1985 *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*. Leiden (Acta Iranica. 2me série. Vol. 10).

La Persia nel Medioevo
1971 *La Persia nel Medioevo*. Atti del Convegno Internazionale... Rom (Ac. Naz. dei Lincei. Anno CCCLXVIII).

RAWLINSON, H.
1839 *Notes on a march from Zohāb at the foot of Zagros* ... In: Journal of the Royal Geographical Society 9, S. 114-116.

RYPKA, J.
1959 *Iranische Literaturgeschichte*. Leipzig.

SCHMITT. R.
1987 *Iranian Influence in Armenian*. In: EIr II, S. 445 ff., s. v. *Armenia*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000405

SHAHBAZI, A. SH.
1990 *On the X^{v}adāy-nāmag.* In: *Iranica Varia* (s. d.), S. 208-229.

SPIEGEL, F.
1871-78 *Erānische Alterthumskunde.* Bd. 1-3. Leipzig.
1891 *Awestā und Shāhnāme.* In: ZDMG 45, S. 187-203.

STOREY, C. A.
1992 *Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey.* Vol. V, Part 1: *Poetry to ca. A. D. 1100*, by F. DE BLOIS. London..

aṭ-Ṭabarī
Muḥammad b. Ǧarīr aṭ-Ṭabarī: (*Annales.*) *Taʾrīḫ ar-rusul wal-mulūk* . Ed. M. J. DE GOEJE et al. Serie I-III. Leiden 1879-1901.

TAQIZADEH, S. H.
1947 *The "Era of Zoroaster".* In: JRAS, S. 33-40.

Transition Periods in Iranian History
1987 *Transition Periods in Iranian History.* Ed. B. FRAGNER. Löwen (Studia Iranica. Cahier 5).

VANSINA, J.
1985 *Oral Tradition as History.* London.

Vergangenheit in mündlicher Überlieferung
1988 *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung.* Hrsgg. v. J. VON UNGERN-STERNBERG und H. REINAU. Stuttgart (Colloquium Rauricum. 1).

WIESEHÖFER, J.
1986 *Iranische Ansprüche an Rom auf ehemals achaimenidische Territorien.* In: Archäologische Mitteilungen aus Iran N. S. 19, S. 177-185.

YARSHATER, E.
1971 *Were the Sasanians Heirs to the Achaemenids?* In: *La Persia nel Medioevo* (s.d.), S. 517-533.
1976 *Lists of the Achaemenid Kings in Biruni and Bar Hebraeus.* In: E. YARSHATER (Ed.:) *Biruni Symposium.* Columbia University [New York] (Persian Studies Series No. 7), S. 49-65.
1983a *Iranian Common Beliefs and World-View.* In: *The Cambridge History of Iran.* Vol. 3, 1 (s.d.), S. 343-358.
1983b *Iranian National History.* In: *ebd.,* S. 359-477.
1985 *Či-rā dar Šāh-nāma az Pādišāhān-i Mād-u Haxāmanišī ḏikrī nīst?* In: Iran Nameh 3, S. 191-213 (pers.) (engl. Zusammenfassung S. 15-17).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000406

Extreme Positionen der Ḥāfiẓ-Deutung

Von ERIKA GLASSEN, Freiburg

Hier soll kein Überblick über die Ḥāfiẓ-Forschung geboten werden. Da ich gerade dabei bin, mich in die modernere iranische Ḥāfiẓ-Rezeption und -Forschung einzuarbeiten, möchte ich vielmehr einige vorläufige Beobachtungen mitteilen, die mir bei der noch recht unsystematischen Lektüre aufgefallen sind und die auf einer allgemeinen Ebene vor allem mit dem auch in der westlichen Ḥāfiẓ-Forschung immer wieder behandelten und hier bislang ungelösten Problem der Inkohärenz des Ghasels (d.h. der fehlenden thematischen Einheit und inneren Logik: *tawānī-yi maʿnāʾī*, *insiǧām-i manṭiqī*, *ittiḥād-i maẓmūnī*) bei Ḥāfiẓ und auch mit der Mehrdeutigkeit (*ihām*) in Zusammenhang stehen.

Viele iranische Ḥāfiẓ-Kenner sind sich mit der westlichen Ḥāfiẓ-Forschung darüber einig, daß zumindest auf den ersten Blick in der überwiegenden Mehrheit der Ghaselen keine thematische Einheit oder innere Logik zu erkennen ist. Diese Frage hat nicht etwa die westliche Forschung erst aufgeworfen, sondern nach einer Anekdote, die der Historiker Ḫwāndāmīr in seinem *Ḥabīb as-siyar* (930/1524) überliefert hat, war es schon der Mäzen des Ḥāfiẓ, Šāh Šuǧāʿ, selbst ein Poet, der Hāfiẓ kritisierte und sagte:

> " 'In keiner einzigen Eurer Ghaselen gibt es vom Eingangsvers (*maṭlaʿ*) bis zum Schlußvers (*maqṭaʿ*) ein einheitliches Thema (*bar yak minwāl wāqiʿ našuda*), sondern in jedem Ghasel handeln drei, vier Verse vom Wein, zwei, drei Verse über *taṣawwuf* und ein, zwei Verse über die Eigenschaft (*ṣifat*) des/der Geliebten (*maḥbūb*). Und Vielfarbigkeit (*talawwun*) in einem Ghasel widerspricht der Methode der Redekünstler (*ṭarīqat-i bulaġāʾ*).' Ḫwāǧa Ḥāfiẓ entgegnete: 'Was der erhabene Schah zu sagen geruhte, ist ganz und gar richtig und wahr, aber trotzdem (*maʿ ḏālik*) sind die Gedichte (*šiʿr*) des Ḥāfiẓ in allen Weltgegenden (*āfāq*) berühmt, während die Verse (*naẓm*) anderer Leute (*ḥarīfān-i dīgar*) ihren Fuß nicht aus dem Stadttor von Schiras gesetzt haben.' "

Der Rest der Anekdote soll uns hier nicht weiter interessieren, nur so viel: Der Poet Šāh Šugāʿ fühlte sich beleidigt und wollte Ḥāfiẓ wegen seiner Frechheit eins auswischen. Er ließ ihn wegen eines Verses, aus dem man herauslesen konnte, daß Ḥāfiẓ nicht an das Jüngste Gericht glaube, durch eine *fatwā* von den *fuqahāʾ* verketzern. Doch Ḥāfiẓ konnte sich durch einen anderen Vers glücklich aus der Affäre ziehen.[1]

---

[1] Ḫwāndāmīr, Ġiyāṯ ad-dīn b. Humām ad-dīn Muḥammad: *Ḥabīb as-siyar*. 4 Bde. Teheran 1954. Siehe III (4), S. 315 f. Auch zitiert bei QĀSIM ĠANĪ/ MUḤAMMAD QAZWĪNĪ: *Baḥṯ dar āṯār-u afkār-u aḥwāl-i Ḥāfiẓ yā tārīḫ-i Fārs-u muẓāfāt-u iyālāt-i muǧāwara dar qarn-i haštum*. Teheran 1321š/1361q/1942, s. Seite *sā*. Eine leicht abgewandelte Version bei Nūrullah Šūštarī: *Maǧālis al-muʾminīn*. Teheran 1375

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000407

Die Antwort des Ḥāfiẓ ist für uns enttäuschend. Er gibt ganz ausdrücklich die inkohärente Themenvielfalt zu. Das tue aber der poetischen Qualität seiner Dichtung keinen Abbruch, das beweise ja seine Berühmtheit, brüstet er sich. Er läßt leider seine Zuhörer und uns im unklaren darüber, *ob* ein und welches Kalkül hinter dieser Themenvielfalt steckt und ob er glaubt oder ahnt, daß er gerade *deshalb* berühmt ist. Er sagt *maʿ ḏālik* "trotzdem".

Bekanntlich hat die westliche Ḥāfiẓ-Forschung bei der Diskussion des Inkohärenz-Problems ein ganzes Spektrum von Theorien angeboten. Eine Assoziationstechnik erkennt LESCOT, die Fokaltheorie stammt von WICKENS, von Leitmotivtechnik spricht SCHAEDER und von Kontrapunktik ARBERRY usw.[2]

Auch westlich geprägte iranische Forscher haben sich mit diesen Theorien befaßt oder andere mit einleuchtenden Argumentationen entwickelt. Darum geht es mir hier aber nicht in meinen Überlegungen. Ich möchte die westliche Ḥāfiẓ-Forschung auch ganz beiseite lassen. Es geht mir vielmehr um das Phänomen der Inkohärenz an sich, das als eines der Wesensmerkmale der Ḥāfiẓ-Ghaselen unumstritten ist, und darum, wie die Iraner damit und mit der Vieldeutigkeit umgehen.

Unumstritten ist auch, daß Ḥāfiẓ über alle Maßen berühmt und beliebt war und bis heute ist im persischen Sprachraum. Wenn man Ḥāfiẓ sagt, meint man aber selten die historische Persönlichkeit des Dichters (über die wenig verläßliche Informationen überliefert sind), sondern sein Buch, seinen Dīwān, d.h. die nach seinem Tode aufgezeichnete Sammlung seiner Ghaselen, wobei die im Dīwān *auch* überlieferten anderen Gedichtformen weniger Interesse finden. Im Gegensatz zu anderen persischen Dichtern (man denke an Firdausī, Rūmī, ʿAṭṭār, Niẓāmī, Ǧāmī) hat Ḥāfiẓ eigentlich wenig produziert. Der Dīwān ist ein handliches Buch, das man überall mitnehmen kann; so an die 500 Ghaselen gelten als authentisch.

Den Dīwān gibt es daher in vielen verschiedenen Ausgaben, angefangen von volkstümlichen Drucken mit schwülstigen Bildern, über reprographisch vervielfältigte handgeschriebene Exemplare bekannter Kalligraphen, subjektiv ausgewählte und angeordnete Ausgaben gelehrter Ḥāfiẓ-Kenner, gedruckte Wiedergaben irgendeiner der "ältesten" Handschriften und endlich Editionen nach mehreren oder allen bekannten alten Handschriften ohne oder mit kritischem Apparat. Jeder Perser besitzt also "seinen" von ihm besonders – ob begründet oder unbegründet – geschätzten Ḥāfiẓ.[3]

(2 Bde. in 1) (verfaßt vor 1019q/1610), II, S. 119.

[2] Zusammenfassend über diese verschiedenen Theorien siehe J. RYPKA: *Iranische Literaturgeschichte*. Leipzig 1959, S. 263-265, und J. CHR. BÜRGEL (ausgew. und hrsgg.): *Muhammad Schams Ad-Din Hafis – Gedichte aus dem Diwan*. Stuttgart 1977, S. 17.

[3] Es gibt zwei nützliche Bibliographien, die im Zusammenhang mit dem 600jährigen Jubiläum erschienen sind: MIHRDĀD NĪKNĀM: *Kitābšināsī-yi Ḥāfiẓ*. Teheran 1367/1988 (Širkat-i intišārāt-i ʿilmī wa farhangī. 212.). Darin über die Ausgaben des Dīwān: S. 1-30; ABŪ L-QĀSIM RĀDFAR: *Ḥāfiẓ-pažūhān wa Ḥāfiẓ-pažūhī*. Teheran 1368/1989 (Maǧmūʿa-yi zabān wa adabiyāt-i fārsī. 3.) Darin über Ausgaben: S. 247-263. – Die beiden kritischen Ausgaben, die bislang vorliegen, sind: MUḤAMMAD QAZWĪNĪ/ QĀSIM

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000408

Traditionell sind die Dichter-Dīwāne bekanntlich alphabetisch nach den Endreimen angeordnet. Einzelne Verse sind also relativ einfach auffindbar. Neuerdings gibt es aber auch mindestens eine Ausgabe, in der der Herausgeber (SĪRŪS NĪRŪ) die Gedichte nach Ḥāfiẓ' Lebensphasen geordnet hat. Dieser Dīwān mit dem Titel *Ganǧ-i Murād* wurde aber von iranischen Kritikern erbarmungslos verrissen, er gehöre in die Rumpelkammer. Der Versuch, eine "seelische oder dichterische Entwicklung" durch eine chronologische Anordnung der Ghaselen nachvollziehen zu können, wie es die westliche Forschung wohl begrüßen würde, fand in Iran keinen Anklang.[4]

Andererseits wurden die (ohnehin ja thematisch unzusammenhängenden) Ghaselen auseinandergenommen und die einzelnen Verse des gesamten Dīwāns nach bestimmten thematischen Kategorien geordnet. Diese Ausgabe unter dem Titel *Ǧamʿ-i Parīšān* ("Sammlung des Verstreuten") hat ʿALĪ AKBAR RAZZĀZ 1989 in zwei Bänden herausgebracht.[5] Eine in Iran neue Spezies sind kurz oder ausführlich meist im mystischen Sinne kommentierte Ḥāfiẓ-Ausgaben oder Anthologien.[6]

Wie eine Analyse der ältesten Handschriften ergeben hat, war, da kein Autograph vorhanden ist und auch die von dem Freund des Ḥāfiẓ, Muḥammad Gulandām, angeblich besorgte erste Kompilation anscheinend nicht authentisch überliefert wurde, die Handschriften-Situation von der ersten Überlieferungsphase an verwirrend, was sicher durch die Beliebtheit und die ungewöhnlich weite Verbreitung des Dīwāns mit bedingt war. Der Dīwān war schon gegen Ende des 15. Jh.s ein Bestseller und ist es eigentlich durch die Jahrhunderte geblieben.[7]

Das alles hat auch mit dem Thema der Inkohärenz (*nāpaiwastagī*, *parākandagī*, *parīšānī*, *pāšānī*) zu tun. Denn das Fehlen der thematischen Einheit und inneren Logik des einzelnen Ghasels bedingte die Unabhängigkeit des einzelnen Verses und begünstigte damit die Vertauschbarkeit der Abfolge der Verse. Auch gab es von Anfang an

---

ĠANĪ: *Dīwān-i Ḫwāǧa Šams ad-dīn Muḥammad Ḥāfiẓ Šīrāzī*. 1320/1942 (mit vielen Nachdrucken, in Nastaʿlīq-Schrift); PARWĪZ NĀTIL ḪĀNLARĪ: *Dīwān-i Ḥāfiẓ*. 2 Bde. Teheran 1362/1983.

[4] SĪRŪS NĪRŪ: *Ganǧ-i Murād*. Teheran. Nāšir: Intišārāt-u taḥqīqāt-i sarzamīn 1362/1984. Die harsche Kritik stammt von MĀŠĀ'ALLĀH ĀĠUDĀNĪ: *Nāmurādī dar šināḫt-i Ḥāfiẓ*. In: Našr-i dāniš 4/2, wieder abgedruckt in NAṢRULLĀH PŪRĠAWĀDĪ (Hrsg): *Dar bāra-yi Ḥāfiẓ, barguzīda-yi maqālahā-yi našr-i dāniš*. 2. Bd. ²1370/1991, S. 234-252.

[5] ʿALĪ AKBAR RAZZĀZ: *Ǧamʿ-i Parīšān. Ṭabaqa-bandī-yi maužūʿī-yi ašʿār-i Ḥāfiẓ*. (wīrāsta-yi BAHĀ'UDDĪN ḪURRAMŠĀHĪ). 2 Bde. Teheran: Intišārāt-i ʿilmī 1368/1989.

[6] Um nur wenige zu nennen: BAHĀ'UDDĪN ḪURRAMŠĀHĪ: *Ḥāfiẓnāma*. 2 Bde. Teheran: Intišārāt-i surūš 1366/1987; MUḤAMMAD ʿALĪ ZĪBĀYĪ: *Šarḥ-i ṣad ġazal az Ḥāfiẓ*. Teheran: Intišārāt-i pāžang 1367/1988; RAḤĪM ḌŪ N-NŪR: *Dar Ġustaǧū-yi Ḥāfiẓ*. 2 Bde. 2. durchges. Auflage. Teheran 1367/1988; SAYYID AḤMAD BIHIŠTĪ ŠĪRĀZĪ: *Šarḥ-i Ġunūn. Tafsīr-i maužūʿī-yi Dīwān-i Ḫwāǧa Šams ad-dīn Muḥammad Ḥāfiẓ Šīrāzī*. Teheran 1371/1992; ʿALĪ SAʿĀDATPARWAR: *Ǧamāl-i Āftāb*. (iqtibās az ʿALLĀMA SAYYID MUḤAMMAD ḤUSAIN ṬABĀṬABĀ'Ī). (bisher) 3 Bde. Teheran 1368/1989–1372/1993.

[7] Siehe dazu E. GLASSEN: *The Reception of Hafiz: Textual Transmission in a Historical Perspective*. In: M. GLÜNZ/ J. CHR. BÜRGEL (Ed.): *Intoxication. Earthly and Heavenly. Seven Studies on the Poet Hafiz of Shiraz*. Bern 1991 (Schweizer Asiatische Studien/ Etudes Asiatiques Suisses. Studienheft 12.), S. 41-52.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000409

viele Varianten. Das bedeutet, alle die vielen Ḥāfiẓ-Ausgaben, die heute in Umlauf sind, unterscheiden sich in Einzelheiten beträchtlich voneinander. Wenn auch iranische Gelehrte inzwischen verhältnismäßig verläßliche Editionen vorgelegt haben,[8] auf die sich die Forschung stützen kann, so werden doch auch alle anderen Ausgaben immer wieder nachgedruckt und von den breiten Schichten der Ḥafiẓ-Liebhaber häufig vorgezogen.

Das 600jährige Ḥāfiẓ-Jubiläum, von der UNESCO gefördert und mit einem internationalen Kongreß 1988 in Schiras gefeiert, hat in der Islamischen Republik Iran einen wahren Ḥāfiẓ-Boom hervorgerufen. Das Phänomen der Popularität des Dīwāns bei allen Schichten der Bevölkerung – vom Taxifahrer bis zum Šāh und Āyatullāh – ist bekannt und wurde immer wieder beschrieben.

Wenn Iraner über die Gründe dafür nachdenken und diese schriftlich fixieren, trifft man z.B. auf folgende Formulierungen:

> "Die Essenz (*'uṣāra*) der nationalen Kultur und Literatur und der islamischen Epoche Irans ist in dem Geist (*ḏihn*) des Ḥāfiẓ gespeichert, und obwohl nur einige Tropfen davon in seine Gedichte eingesickert sind, ist der Dīwān der erhabenste Erscheinungsort *(taǧallī-gāh)* der Kultur Irans und das vollkommenste Beispiel (*namūna*) der literarischen Denkungsart unserer Nation (*ṭarz-i tafakkur-i adabī-yi īn millat*)".[9]

Oder ein anderes Zitat:

> "Ḥāfiẓ ist der reine Prototyp eines klugen kunstbegabten muslimischen Iraners, und dieses Typische kommt am besten in seiner Kunst zum Ausdruck. Daher ist sein Dīwān das Herzensbuch (*dilnāma*), Seelenbuch (*rūḥnāma*) und der iranische Lebens- und Weltspiegel. *Ḥāfiẓ ḥāfiẓa-yi māst* – 'Ḥāfiẓ ist unser Gedächtnis'."[10]

Diese Zitate verraten eine totale Identifizierung des Iraners mit Ḥafiẓ; der Dīwān spiegelt also die iranische Mentalität. Es sind nicht etwa vereinzelte Äußerungen. Gerade in Aufsätzen und Büchern neueren Datums treffen wir immer wieder auf Variationen dieser Identifikationsfloskel.

Wenn also die Vorliebe, Inkohärenz und Mehrdeutigkeit zu kultivieren, zu den typischen Wesensmerkmalen des Ḥāfiẓ gehört, muß sie auch in der Mentalität der Iraner dominant sein, da diese sich ja mit Ḥāfiẓ distanzlos identifizieren. Aus den Antworten prominenter iranischer Ḥāfiẓ-Kenner, die 1988 von der Redaktion der Zeitschrift Kaihān-i Farhangī[11] u.a. gefragt wurden, warum Ḥāfiẓ nach ihrer Meinung

---

[8] Siehe Anm. 3.

[9] RA'DI ĀḎĀRAḪŠĪ: *'Ilal-i šuhrat-i dīrpā-yi Ḥāfiẓ*. In: SA'ĪD NIYĀZ KIRMĀNĪ (Ed.): *Ḥāfiẓ-šināsī*. Bd. 12. Teheran 1369/1990, S. 126.

[10] BAHĀ'UDDĪN ḪURRAMŠĀHĪ: *Ḏihn-u zabān-i Ḥāfiẓ*. [2]1362/1983, S. 25.

[11] Kaihān-i Farhangī 5/8 (Nov. 1988): *Iqtirāḥ*. S.8-33. Es wurden folgende Fragen gestellt: *Ba naẓar-i šumā Ḥāfiẓ čigūna īn ǧāygāh-i walā-rā dar ḏihn wa zandagī-yi mā Īrānīyan yāfta ast? Agar hwāhīd faqaṭ yak ġazal az Ḥāfiẓ bar guzīnīd, ki inṣāfan kārī-st dušwār, ān ġazal kudām ast? Ba'ẓī az muḥaqqiqān bar ānand ki ġazalhā-yi Ḥāfiẓ bar ḫilāf-i sāyir-i ġazalsarāyān-i pīš az ū yā mu'āṣir bā ū*

diesen hohen Platz im Denken und Leben der Iraner erlangt habe, geht denn auch hervor – obwohl die Phänomene verschieden akzentuiert und gewertet werden –, daß es gerade die Unabhängigkeit der Verse im Ghasel und ihre Vieldeutigkeit ist, die den Dīwān zum Lebensbuch (*zandagī-nāma*) der Iraner gemacht hat. Also nicht, wie Ḥāfiẓ in der von Ḫwāndāmīr überlieferten Anekdote sagt "trotzdem", sondern gerade "deshalb" ist er bewundernswert und beliebt. D.h. Inkohärenz und Vieldeutigkeit werden von der überwältigenden Mehrheit der Iraner keineswegs problematisch oder gar negativ aufgefaßt, sondern durchaus positiv. Dafür werden auch Gründe angegeben.

1. In der privaten Begegnung des Iraners mit dem Dīwān, die fast täglich durch Omenstechen (*tafaʾul*, *fāl giriftan*) geschieht, wird die Freiheit, aus einem Ghasel den einzelnen Vers, der gerade zu der jeweiligen psychischen Situation paßt, herausgreifen zu können und wegen der Vielfalt der Deutungsmöglichkeiten auch eine subjektive Antwort auf die eigenen Probleme zu bekommen, keineswegs als verwirrend, sondern als tröstlich empfunden.[12]

2. Es gibt eine bekannte literaturhistorische Erklärung. Ḥāfiẓ hat durch eine literarische Revolution (*inqilāb*), die Unabhängigkeit (*istiqlāl*) des einzelnen Verses von der logisch fortschreitenden Gebundenheit in den Gesamtzusammenhang eines Ghasels durchgesetzt.[13]

3. Nun komme ich endlich zu einer der extremen Positionen, die im Titel meines Beitrags angekündigt werden. Ich möchte es sehr pointiert ausdrücken: Die literarische Revolution, deren Führer Ḥāfiẓ war, war eine islamische Revolution aus dem Geiste des Qurʾān für das persische Ghasel.

Über das Thema "Hāfiẓ und der Qurʾān" wurde zwar schon früher viel geschrieben – das liegt nahe, wenn man den Beinamen (Ḥāfiẓ) ernst nimmt. Unser Dichter kannte den Qurʾān auswendig und hat sich sein Leben lang mit dem heiligen Buch des Islams befaßt. Mir scheint aber, die Tendenz, dem Dīwān einen dem Qurʾān vergleichbaren Status zu verleihen (und ihn dadurch nahezu unangreifbar zu machen), hat in den letzten Jahren zugenommen. Das beruht aber nicht allein darauf, daß auch in der Islamischen Republik in jedem iranischen Haus, selbst wenn sonst keine Bücher

---

insiğām-i maʿnāyī wa-ittiḥād-i maẓmūnī nadārad. Īn naẓar čigūna arzyābī mīkunīd? Āyā ba dast dar āmadan-i fāl-i Ḥāfiẓ iʿtiqād dārīd...? Az miyān-i ṭabʿhā wa taṣhīḥhā-yi muḥtalif-i Dīwān-i Ḥāfiẓ kudām-rā bīštar mīpasandīd wa čirā? Si aṣar-i barğasta ki dar zamīna-yi Ḥāfiẓ-pažūhī niwišta šuda ast yād kunīd? Ba naẓar-i šumā ğāy-i či taḥqīqī dar zamīna-yi Ḥāfiẓ-pažūhī ḫālī-st?

[12] In diesem Sinne äußern sich u.a. im Kaihān-i Farhangī (s. Anm. 11): ABŪ L-ḤASAN MUḤAṢṢIṢ S. 15, ʿIṢMAT SATTĀRZĀDA, S. 21, MUHĪNDUḪT ṢADĪQIYĀN, S. 22, ʿALI AKBAR KĀWA, S. 22, ʿALI MŪSAWĪ GARMARŪDĪ, S. 22, MIHRDĀD USTĀ, S. 32.

[13] Diese These vertritt vor allem BAHĀʾUDDĪN ḪURRAMŠĀHĪ, in Kaihān (s. Anm. 11), S.10-11, und ausführlicher in dem vieldiskutierten Aufsatz *Qurʾān wa-uslūb-i hunarī-yi Ḥāfiẓ* ("Der Koran und die künstlerische Form bei Ḥāfiẓ"). In: ḪURRAMŠĀHĪ: *op. cit.* (Anm. 10), S. 1-26. In dieser Auflage befaßt er sich in einem Vorwort mit kritischen Stimmen zu seinen Thesen. Auch MUḤAMMAD ĞAWĀD ŠAQĀQĪ spricht in Kaihan, S. 22, ausdrücklich von der Revolution (*istiqlāl*) bei Ḥāfiẓ und dem Unabhängigmachen der Verse (*mustaqill sāḫtan-i abyāt*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000411

vorhanden sind, neben dem Qur'ān der Dīwān seinen Platz haben darf. In diesen Rahmen gehört etwa eine persönliche Äußerung des iranischen Staatspräsidenten Ḫāmana'ī, der in dem Referat, mit dem er den internationalen Ḥāfiẓ-Kongreß in Schiras 1988 eröffnete, erzählte, daß seine Mutter von ihrem Vater, der ein ernster, der Askese zugewandter (*zāhid*) Religionsgelehrter in Mašhad war, dessen Dīwān geerbt hatte und er (Ḫāmana'ī) als Kind mit diesem Dīwān seines Großvaters vertraut wurde. Es gab viele handschriftliche Randbemerkungen in diesem Exemplar, und eine fand er besonders bemerkenswert. Sein Großvater hatte an den Rand geschrieben: "Dieses Ghasel habe ich auf unserem Schiff zwischen Karachi und einem anderen Ort während der Pilgerreise nach Mekka gelesen." Sein gelehrter frommer Großvater habe also selbst auf der Pilgerreise aus einem Ḥāfiz-Gedicht Nutzen ziehen können.[14]

Das konkrete Nebeneinander von Dīwān und Qur'ān auf dem Regal oder im Gepäck jedes Iraners und die Nutzung als Omenbuch wird also auch von der hohen schiitischen Geistlichkeit gutgeheißen. Doch das meinte ich nicht, wenn ich von dieser Tendenz zur Gleichstellung der beiden "Bücher" gesprochen habe. Auch nicht, was eng dazugehört, nämlich der immer wieder beschworene heilige Rang des Dichters und seines Dīwāns als *lisān al-ġaib* ("Zunge der verborgenen Welt"), also die prophetischen Qualitäten des Ḥāfiẓ, auf die der Dichter ja in manchen Versen selber anspielt, und auch nicht die recht zahlreichen Fragmente arabischer Qur'ān-Zitate oder persischer Paraphrasen derselben im Dīwān, die inzwischen akribisch gesammelt und nachgewiesen wurden, sind dabei die Argumente.[15]

Es ist vielmehr die *formale* Ähnlichkeit zwischen Qur'ān und Dīwān und das daraus resultierende vergleichbare Rezeptionsverhalten der Leser, worauf neuerdings immer häufiger verwiesen wird. Denn den Anstoß für die Revolution, die der Ghaselendichter Ḥāfiẓ bewirkte, erhielt er durch das Vorbild des heiligen Buches. Sure und Āya verhalten sich wie Ghasel und Bait zueinander.

ʿABD AL-ʿAẒĪM ṢĀʿĪDĪ, ein Schüler des 1979 von der Gruppe Furqān ermordeten Āyatullāh Muṭahharī (ṢĀʿĪDĪ hat auch die Vorträge Muṭahharīs über Ḥāfiẓ unter dem Titel *Tamāšāgah-i Rāz*, 1980, herausgegeben), schreibt 1983:

> " Ḥāfiẓ hat wirklich 50 Jahre seines etwas über sechzigjährigen Lebens mit dem Studium und der Lehre des Qurʿāns verbracht, so lange, bis er in der Rhetorik, der Form (*ṣūrat*), der Struktur (*sāḫtamān*) seines Ghasels ganz unter dem Einfluß der Prosa (*naṯr*) und Reimprosa (*sağʿ*) des Qur'āns stand. Und wenn seine Ghaselen weniger vom Stil der alten

---

[14] ḪAŻRAT-I ĀYATULLĀH ḪĀMANA'Ī: *Matn-i kāmil-i suḫanrānī*. In: ʿABD AL-ḤUSAIN ZARRĪNKŪB (Hrsg): *Suḫan-i Ahl-i dil*. Maǧmūʿa-yi maqālāt-i kongra-yi bain al-milal-i buzurgdāšt-i Ḥāfiẓ. Teheran 1369/1990, S. 11.

[15] Siehe: MURTAŻĀ ŻIRĠĀMFAR: *Ḥāfiẓ wa-Qur'ān. Taṭbīq-i abyāt-i Ḥāfiẓ bā āyāt-i Qur'ān*. Teheran 1345/1966. In den oben (Anm. 6) aufgeführten Kommentaren werden die Koranzitate, auf die der Dichter in seinen Versen anspielt, jeweils nachgewiesen. Aber in Kaihan (s. Anm. 11), S. 32, beklagt MUḤAMMAD ḤUSAIN MAŠĀYIḪ FARĪDUNĪ, daß trotz allem Gerede darüber ein eingehendes Werk über den Einfluß des Qur'ān auf Ḥāfiẓ bislang fehle.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000412

persischen Ghaselendichtung beeinflußt sind, sondern ihre Form von dem Stil der qur'ānischen Verse und Suren übernommen haben, bedeutet das, daß das Fehlen der sinnvollen thematischen Einheit (*'adm-i paiwand-i ma'ānī*), das auf den ersten Blick und beim ersten Lesen der Suren des Qur'āns jedem Leser auffällt und ihn anzieht (*ğalb mīkunad*), auch in den Ghaselen des Ḥāfiẓ beobachtet wird. Manchmal sehen wir, daß der Ḫwāğa in einem Ghasel in verschiedenen Versen sich jeweils mit unterschiedlichen, vielfältigen Themen befaßt. Diese Art ist vollständig aus der Redeweise (Darstellungsform – *šīwa-yi bayān*) des heiligen Qur'āns übernommen ... und ebenso wie im heiligen Qur'ān jede *āya* in der Gesamtheit der Sure ganz für sich allein ihre Unabhängigkeit (*istiqlāl-i mafhūm wa ma'nā*) in Sinn und Bedeutung besitzt, so im Dīwān ... jedes *bait* ... im Ghasel."[16]

Obwohl ich vermute, daß diese Idee, nämlich die formale Struktur des Qur'āns habe den Anstoß gegeben zu der Revolution, die bei Ḥāfiẓ zur Unabhängigkeit des Verses im Ghasel geführt hat, zuerst von BAHĀ AD-DĪN ḪURRAMŠĀHĪ 1982 in aller Ausführlichkeit entwickelt wurde,[17] habe ich hier das Zitat von ṢĀ'IDĪ vorgezogen, der, wie mir scheint, in seinen Anschauungen viel radikaler religiös profiliert ist. Er sieht in Ḥāfiẓ nicht nur den vollkommenen *'ārif*, sondern auch den Zwölferschiiten, indem er Verse zum Beleg heranzieht, die in der Ausgabe von ḪĀNLARĪ fehlen. Mit leidenschaftlichem Pathos weist er auch den Vorwurf zurück, Ḥāfiẓ sei Panegyriker gewesen.[18] ḪURRAMŠĀHĪ (geb. 1945), einer der produktivsten Ḥāfiẓforscher der Gegenwart, vertritt eher einen gemäßigten Standpunkt, und er zitiert auch westliche Orientalisten, etwa ARBERRY's Kontrapunktik-Theorie in diesem Zusammenhang.[19]

Aber beide sind Kronzeugen für die extreme Position einer postrevolutionären iranischen Ḥāfiẓ-Deutung, die die Unabhängigkeit der Verse im Ghasel, die Inkohärenz, als formales ästhetisches Mittel preisen und wertschätzen und nachweisen, daß es unter dem Einfluß des Qur'āns von Ḥāfiẓ in die persische Poesie eingeführt wurde. Durch diese Imitation der formalen Elemente des Qur'āns wurde das persische Ghasel sozusagen islamisiert, und der tägliche Umgang mit Qur'ān und Dīwān kultivierte ein vergleichbares Rezeptionsverhalten der persischen Leser und prägte Mentalitätsstrukturen, in denen z.B. Inkohärenz einen positiven Wert darstellt.

Genau da kann ich anknüpfen, um kurz noch eine diametral entgegengesetzte Position vorzustellen, die nie viele Anhänger unter den Iranern gefunden hat und heutzutage wohl gar nicht mehr vertreten wird. Ich weiß es nicht.

Ihr militanter Exponent war AḤMAD KASRAWĪ (1890-1945). Er genoß in seiner Geburtsstadt Tabriz zunächst eine religiöse Erziehung, wurde dann zum Anhänger der

---

[16] 'ABD AL-'AẒĪM ṢĀ'IDĪ: *Bā Ḥāfiẓ tā Kahkašān-i 'Irfān wa-Aḫlāq*. Teheran: Intišārāt-i nūr-i Fāṭima 1362/1983, S. 102.

[17] Siehe Anm. 13.

[18] ṢĀ'IDĪ: *op. cit.* (Anm. 16), S. 87-97.

[19] ḪURRAMŠĀHĪ: *op. cit.* (Anm. 10), S. 13-14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000413

Verfassungsbewegung (1908), zum Antikleriker und zum polemischen Gesellschaftskritiker auf allen Ebenen des religiösen, politischen und kulturellen Lebens. Seine historischen Abhandlungen werden heute noch geschätzt.[20] Unter KASRAWĪs Schriften interessieren uns hier nur seine kulturkritischen Pamphlete. KASRAWĪ war für jemanden, der im iranischen Kulturbereich aufgewachsen ist, fast erschreckend amusisch, er hatte gar keine poetische Ader. So sind seine wilden Angriffe auf die klassische persische Dichtung, und vor allem auf Ḥāfiẓ, ganz grob polemisch und haben mit Literaturkritik nichts zu tun.

KASRAWĪ war Moralist, er wollte die iranische Gesellschaft (der 30er und 40er Jahre), die er für korrupt, verlogen, faul und verderbt hielt, verändern. Er suchte nach den Ursachen für diesen beklagenswerten Zustand und machte neben der herrschenden Religion die klassische persische Poesie dafür verantwortlich. Der Dīwān des Ḥāfiẓ, den jeder Iraner so reichlich konsumierte, war für ihn eine Droge, die die Köpfe vernebelte, Trägheit verbreitete und das eigene Nachdenken verhinderte. Die Ghaselen waren für ihn sinnentleertes, zusammenhangloses Gefasel, die einzelnen Verse nur durch Reime verknüpft, die der Dichter vorher als Gerüst zusammengestellt hatte, wobei er erst hinterher den darin mündenden Vers bastelte. Das versuchte KASRAWĪ allen Ernstes an Beispielen zu beweisen. Das war auch seine oberflächliche Erklärung für die Inkohärenz des Ghasels.[21]

KASRAWĪ weigerte sich auch, die für ihn augenscheinlichen Widersprüche oder Dunkelheiten in den Versen durch Interpretation aufzulösen und zu erhellen. Die Interpretationssucht der Perser lehnt er als bāṭinitisches Erbe ab. Für ihn mußte ein Gedicht auf einer Ebene klar und verständlich gute, nützliche Lehren enthalten. Die Mehrdeutigkeit habe die iranische Nation krank gemacht. Die Iraner könnten nicht mehr zwischen Gut und Böse unterscheiden. Daher ließen sie sich durch Lob oder Tadel anderer leicht verführen.[22]

---

[20] Allgemeinere Arbeiten über KASRAWĪ: WILLIAM CONVERSE JR. STALEY: *The Intellectual Development of Aḥmad Kasravi*. Princeton University, Ph.D., 1966. E. JUNG: *Aḥmad Kasrawi. Ein Beitrag zur Ideengeschichte Persiens im 20. Jahrhundert*. Dissertation Freiburg i. Br. 1976. ʿABD AL-ʿALI DASTĠAIB: *Naqd-i Āṯār-i Aḥmad Kasrawī*. Teheran: Intišārāt-i Pāzand 1357/1978.

[21] Diese kulturkritischen Pamphlete sind auf Englisch resümiert: MOHAMMAD ALI JAZAYERY: *Aḥmad Kasravī and the Controversy over Persian Poetry*. 1: *Kasravī's Analysis of Persian Poetry*. In: International Journal of Middle East Studies 4 (1973), S. 190-203; 2: *The Debate on Persian Poetry between Kasravī and his Opponents*. In: International Journal of Middle East Studies 13 (1981), S. 311-327. – AḤMAD KASRAWĪ: *Ḥāfiẓ či mīgūyad?* Teheran 1322/1943-44; [4]1335/1956-57, S. 2-7. Ich habe eine Kopie des Werkchens Prof. Dr. Ulrich Haarmann, Kiel, zu verdanken. Leider läßt sich nicht eruieren, um welche Auflage es sich handelt.

[22] AḤMAD KASRAWĪ: *Bīmārī-yi guzāriš* ("Die Krankheit der Interpretation"). In: Paimān 3 (1314-15/1935-7), S. 15-23. Siehe JAZAYERY: *op. cit.* (Anm. 21 [1981]), S. 327. In *Ḥāfiẓ či mīgūyad?* (KASRAWĪ: *op. cit.* [Anm. 21]), S. 24-27, listet KASRAWĪ die Irrlehren (*badāmūzīhā*) des Ḥāfiẓ auf. – Übrigens hat auch der große pakistanische Philosoph MUḤAMMAD IQBĀL in der übermäßigen Ḥāfiẓ-Lektüre eine Gefahr für die muslimische Gesellschaft gesehen. Zwischen KASRAWĪs und IQBĀLs Auffassungen lassen sich Parallelen finden. Siehe dazu A. SCHIMMEL: *Ḥāfiẓ and his Critics*. In: Studies in Islam 16/1 (1979), S. 26. Auch auf dem Jubiläumskongreß in Schiras 1988 hat ein Pakistani in einem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000414

Ich kann hier nicht auf die übrigen kritischen Argumente eingehen, mit denen KASRAWĪ Ḥāfiẓ abkanzelte. Er suchte eine historische Erklärung für das wirre, widersprüchliche Weltbild, das nach seinemVerständnis im Dīwān erscheine und bis heute die Hirne der Millionen von Ḥāfiẓverehrern verkleistere (dieser Exkurs über die Zeitverhältnisse und die Entwicklung der Sufik in der Mongolenzeit ist vielleicht noch der lesenswerteste Abschnitt in dem kleinen Buch KASRAWĪs: *Ḥāfiẓ či mīgūyad?* "Was sagt Ḥāfiẓ?"[23]).

Für den Moralisten KASRAWĪ gibt es nur eindeutige Kategorien wie: Gut und Böse, Nützlich und Schädlich. Diese gelten auch für die Dichtung. Für ihn ist Ḥāfiẓ jemand, der Schlechtes lehrt (*badāmūzī*) und dessen Poesie unnütz ist, ja sich durch die Jahrhunderte schädlich auf die iranische Mentalität ausgewirkt habe.

Wenn man KASRAWĪs Polemik ernst nehmen will, so wohl doch nicht als Ḥāfiẓ-Deutung, man müßte die Analyse eher der Sozialpsychologie überlassen. Man müßte fragen: Sind Inkohärenz und Vieldeutigkeit, im Übermaß durch Poesie konsumiert, mentalitätsprägende Phänomene; kann man in diesem Zusammenhang werten? Denn einig sind sich die Vertreter beider Positionen doch wohl darin, Ḥāfiẓ *west* in den Herzen und Hirnen der Iraner.

KASRAWĪ wurde 1945 im Teheraner Justizpalast von islamischen Eiferern ermordet; u.a. wurde ihm vorgeworfen, den Qur'ān geschmäht und verbrannt zu haben. Zu diesem Verbrechen hat er sich nie bekannt, er hat es sicher auch nicht begangen. Aber er hat den fast genauso heiligen Dīwān des Ḥāfiẓ mit einem kleinen Kreis von Anhängern als schädliches Buch verbrannt, das hat ihm die gesamte iranische Nation übelgenommen. Ihren Ḥāfiẓ lassen sich die Iraner nicht nehmen.

Da sich aus seinem Dīwān auch durchaus ketzerische Ideen herauslesen ließen, mußte Ḥāfiẓ schon zu Lebzeiten auf der Hut sein. Heute in der Islamischen Republik Iran kümmert sich selbst der Staatspräsident darum, daß dem Dīwān nichts geschieht. Der Dīwān rückt auch immer mehr in die Nähe des heiligen Buches, da nun Inkohärenz und Vieldeutigkeit (*tafsīr-paḏīrī*) als vom Qur'ān übernommene Eigenschaften abgesegnet werden konnten.[24]

Vortrag über Iqbāl die Ḥāfiẓ-Schelte angedeutet. Siehe GAUHAR NAUŠĀHĪ: *Iqbāl wa Ḥāfiẓ*. In: ZARRĪNKŪB (Hrsg.): *op. cit.* (Anm. 14), S. 781-790.

[23] KASRAWĪ: *op. cit.* (Anm. 21), S. 10-19.

[24] Sicher kann auch der kleine Dīwān des Revolutionsführers Imām Ḫumaynī, der in der Phase der Jubiläumsfeiern für Ḥāfiẓ entstanden ist und ganz in der Tradition der klassischen Ghaselendichtung steht (dazu das Referat von Birgitt Hoffmann), als eine Art Rückendeckung für Ḥāfiẓ gelten. HAŻRAT-I IMĀM ḪUMAYNĪ: *Sabū-yi ʿIšq. Ġazalhā-yi ʿĀrifāna. Aš'ār az sāl-i 1365 tā 1368 (1986-1989) surūda šuda ast.* Intišārāt-i ṣadā wa-sīmā-yi Ǧumhūrī-yi Islāmī-yi Īrān (posthum erschienen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000415

Die zeitgenössische Diskussion um die *marǧa ʿīya* weiblicher Rechtsgelehrter in Iran

Von KATAJUN AMIRPUR, Bamberg

Der folgende Beitrag thematisiert die Ausbildung von Frauen zu Gelehrten des islamischen Rechts und zeichnet die Diskussion nach, die gegenwärtig unter schiitischen Theologen über die Relevanz dieses Studiums geführt wird. Das Studium der weiblichen Mullahs, das sie mit der Erlaubnis zum *iǧtihād*, dem Erstellen von Rechtsgutachten, abschließen, unterscheidet sich in nichts von dem ihrer männlichen Kollegen. Die erste *muǧtahida* der neueren Geschichte Irans war Ḥāǧī Ḫānum Noṣrat Amīn (gest. 1984), bekannt unter dem Namen Bānū-ye Īrān. Sie wurde 1887 in Isfahan geboren und studierte islamische Wissenschaften bei einigen der berühmtesten Gelehrten ihrer Zeit, so z.B. Philosophie und islamisches Recht bei Mīr Sayyed ʿAlī Naǧaf-Ābādī. Von ihm erhielt sie auch die Erlaubnis zum *iǧtihād*, die von weiteren berühmten schiitischen Rechtsgelehrten wie Ayatollah Šeiḫ ʿAbdolkarīm Qomī, Ayatollah Sayyed Moḥammad Yazdī und Ayatollah Širāzī bestätigt wurde.

Zu ihren Lebzeiten hatte sie viele Schüler und gründete in ihrer Heimatstadt Isfahan ein Mädchengymnasium und die *Maktab-e Fāṭeme*, eine Schule, in der hauptsächlich religiöse Wissenschaften unterrichtet werden. Hauptwerk der Bānū-ye Īrān ist ein fünfzehnbändiger Korankommentar, der den Koran als mystischen Schatz untersucht, und darüber hinaus ein Werk über *aḫlāq* (Ethik) und *aḥkām* (Gesetze), das heute an einigen theologischen Hochschulen Isfahans als Unterrichtswerk verwendet wird. Ihre Grabstätte in Isfahan, ein stilisierter *ḥiǧāb*, ist noch heute eine Wallfahrtsstätte für viele iranische Muslime, Männer wie Frauen.

Wahrscheinlich wird Frau Amīn nicht als große Gelehrte in die Geschichte der Wissenschaft eingehen, aber in Iran steht ihr Name dafür, daß auch Frauen die Möglichkeit haben, sich in religiösen Wissenschaften auszubilden. Sie hat mit ihrem Vorbild in den Augen vieler dem Einzug der Frau in die theologischen Hochschulen den Weg geebnet.

Wenn auch Frauen prinzipiell die Ausbildung zur Rechtsgelehrten offensteht, so unterscheidet sich doch ihr Studienabschluß in seiner gesellschaftlichen Relevanz von dem der Männer. Die Erlaubnis zum *iǧtihād* setzt die entscheidende Zäsur, denn eine Frau darf zwar selbständig Rechtsurteile aufstellen, sie kann jedoch nicht von den Gläubigen zur "Quelle der Nachahmung" (*marǧaʿ at-taqlīd*), zur Entscheidungsinstanz in Fragen des islamischen Rechts, gewählt werden. Eine Frau, die den *iǧtihād*-Grad erreicht hat, darf nur für sich selbst Rechtsgutachten erstellen, und damit legitimiert ihr Studium sie im Gegensatz zu dem ihrer männlichen Kommilitonen nicht, auf Fragen gesellschaftspolitischen Interesses Einfluß zu nehmen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000416

Der Einfluß der islamischen Revolution in Iran

Unweigerlich hat die islamische Revolution dazu beigetragen, daß das Ansehen einer religiösen Ausbildung bei Teilen der Bevölkerung wuchs und das Studium der Rechtswissenschaften an Zulauf gewann. Darüber hinaus darf man nicht vergessen, daß der Unterricht in diesen Schulen kostenlos und die Aufnahmebedingungen weniger streng sind, was in einem Land, in dem sich jährlich eine Million Absolventinnen und Absolventen der Oberschulen um hunderttausend Studienplätze bewerben und in dem der Staat beide Ausbildungen gleichwertig nebeneinander anerkennt, ein wichtiger Aspekt ist. In manchen Schulen, wie in der von der Märtyrerstiftung (*Bonyād-e mostażʿafīn*) finanzierten theologischen Hochschule für Frauen *Ǧāmeʿat az-zahrā* in Qom, genießen die Familienangehörigen von Märtyrern ein Vorzugsrecht bei der Studienplatzvergabe.

In Anbetracht dieser Bedingungen und der bedeutenden Positionen, die heute in Iran den Gelehrten des islamischen Rechts offenstehen, ist eine heftige Diskussion um die Frage entbrannt, wieso Frauen nicht zur Quelle der Nachahmung werden können.

Die *marǧaʿīya* der Frau

Allgemein werden zum Verbot der *marǧaʿīya* der Frau dieselben Argumente herangezogen wie zum Verbot der Ausübung des Richteramtes durch Frauen. Der Artikel 20 der iranischen Verfassung schreibt die Gleichberechtigung von Mann und Frau "nach dem islamischen Standard" und Artikel 163 die Festlegung der Voraussetzungen für das Richteramt unter Beachtung der koranischen Vorschriften vor. Der islamische Standard bzw. die Stellung der Geschlechter zueinander wird generell in der iranischen Verfassung durch Vers 34 der vierten Sure festgelegt: "Die Männer stehen über den Frauen [...]."[1] Unter Berufung auf diese Koransure und Sure 2,228 wird Frauen das Richteramt versagt. Darüber hinaus wird diese Sure zur Begründung des Verbots, eine Frau zur Quelle der Nachahmung und zum obersten Rechtsgelehrten (*walī al-faqīh*) zu wählen, herangezogen. Ayatollah ǦAVĀDĪ ʿĀMOLĪ, der die einflußreiche Position des Freitagspredigers von Qom innehat, erläutert, wieso die Mitarbeit in diesen Ämtern eine zu schwere Bürde für die Frau ist:

> "There are many kinds of administrative work that are suited to women, but *velayat* [to rule] and *valy budan* [to be a ruler], and governing are a different category of activities. There is no impediment to women taking charge of the administration of women's affairs, in fact they enjoy the right of priority there. Similarly should a woman ever achieve the high rank of learning that would entitle her to be called a *faqih* then she may be allowed to go to consultative arena such as *Shorayeh Negahban*, the Council of the Guardians, or the *Majlis*. But it is indicated that the six leading *faqih* are amongst the leading men and that is because they are capable of tolerating hardships and it is not necessary for men and women to keep mixed company. It may be, however, that the views of leading religious

[1] Übers. nach R. PARET: *Der Koran*. Stuttgart 1979.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000417

women are, on occasion, sought."[2]

Frauen könnten zwar nicht selbst *marğaʿ at-taqlīd* werden; es stünde ihnen jedoch offen, andere Quellen der Nachahmung auszubilden. ĞAVĀDĪ ʿĀMOLĪ geht nicht darauf ein, auf welche Weise dies zu bewerkstelligen sei, zumal es in theologischen Hochschulen nicht üblich ist, daß Frauen Männer unterrichten. Die einzige verbleibende Möglichkeit wäre unter den vorgegebenen Bestimmungen die Instruktion durch Bücher:

> "It is possible for a woman to reach the very pinnacle of wisdom and learning without becoming a *marjaʿ taqlid*, source of emulation, but her pupils can become *marjaʿ taqlid* and that is how it is. ... It is obvious that the leader of Muslims must be a man.".[3]

Die Lektüre verschiedener "praktischer Abhandlungen" (*ar-risāla al-ʿamalīya*) zeigt jedoch, daß einige Groß-Ayatollahs auch Frauen als Quelle der Nachahmung akzeptieren. Unter den "Gesetzen der Nachahmung" (*aḥkām at-taqlīd*), einem Kapitel der praktischen Abhandlungen, werden die Voraussetzungen aufgezählt, die die Quelle der Nachahmung erfüllen muß. Es sind dies im Regelfalle: Volljährigkeit, Vernunft, Anhängerschaft der Zwölferschia, gesetzliche Geburt und Gerechtigkeit. Manche Gelehrte, u.a. Ḫomeinī, Makārem Šīrāzī, Ḫū'ī, Golpāyegānī und Arākī, machen zur Bedingung, daß der *marğaʿ* leben muß, und berufen sich auf den Grundsatz *lā qaula li-l-mayyit*, der jedoch nicht von allen Gelehrten anerkannt wird. Für diesen Zusammenhang ist wichtig, daß bei den Groß-Ayatollahs Ḫomeinī, Nāṣer Makārem Šīrāzī, Ḫū'ī, Golpāyegānī, Arākī, Yazdī, Boruğerdī, Montaẓerī an erster Stelle als Bedingung genannt wird, daß die Quelle der Nachahmung ein Mann sein muß. Bei Ayatollah Ḫalḫālī wird dies nicht zur Bedingung gemacht, und auch in einigen älteren praktischen Abhandlungen berühmter Rechtsgelehrter taucht dieses Dogma nicht auf, so z.B. bei Mīrzā Šīrāzī, Abū Ḥasan Eṣfahānī, Sayyed Mortażā, Mīrzā Qomī und Šeiḫ Anṣārī. Interessanterweise fehlt der Grundsatz, daß der *marğaʿ* ein Mann sein muß, auch in manchen Schriften Ḫomeinīs, z.B. in *Safīnat an-naǧāh* und dem Werk *Taḥrīr al-wasīla*, einer älteren, ausführlichen praktischen Abhandlung Ḫomeinīs.

Die Diskussion im nachrevolutionären Iran

Weil die Argumente für und gegen die *marğaʿīya* der Frau sich nicht zuordnen lassen zu den "Progressiven" und "Traditionalisten" der iranischen politischen Szene und das Beispiel nicht für Schematisierungen dienlich ist, werde ich im folgenden vor allem einen Diskurs vorstellen, ohne dabei ausführlich auf die einzelnen Protagonisten einzugehen. Das Beispiel der Diskussion um die *marğaʿīya* der Frau verdeutlicht die Unzulänglichkeit von Kategorisierungen im iranischen Kontext und zeigt, daß die Geistlichkeit in Iran keinen monolithischen Block bildet. Unter den Befürwortern der

---

[2] ĞAVĀDĪ ʿĀMOLĪ: *Zan dar āyine-ye ğalāl va ğamāl*. In: Zan-e rūz 1374 (1992), zit. nach: H. OMID: *Islam and post-revolutionary state in Iran*. Basingstoke 1994, S. 61.

[3] *Ibid.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000418

marǧaʿīya der Frau finden sich sogenannte "Fundamentalisten" wie Ayatollah Ḫalḫālī, der in den Anfangsjahren der Revolution zweifelhaften Ruhm als Schlächter von Teheran erlangt hat, neben den als religiöse Aufklärer (*roušanfekrān-e dīnī*) bekannten Geistlichen Šabestarī und Moḥaqqeq-Dāmād, dem ehemaligen Obersten Regierungsrevisor. Andere "Progressive" wie Groß-Ayatollah Nāṣer Makārem Šīrāzī, der wegen seiner revolutionären Thesen über die Stellung der Frau und seiner Ablehnung der *wilāyat al-faqīh* als monopolisierte Herrschaft der Geistlichen bekannt wurde, lehnen die *marǧaʿīya* der Frau ganz entschieden ab. Dasselbe gilt für den ehemals designierten Nachfolger Ḫomeinis, Ayatollah Montaẓeri, der durch seine Kritik an den Menschenrechtsverletzungen und der Zensur Aufsehen erregt hat. Das Beispiel eignet sich nicht zur Klassifizierung, sondern zeigt lediglich ihre Unzulänglichkeit. Im folgenden soll deshalb vor allem auf die Argumente der beiden Parteien eingegangen werden, die zeigen, daß in der Islamischen Republik eine kontroverse und auf beiden Seiten innerislamisch geführte Diskussion zu diesem Thema stattfindet.

Vorab ist festzustellen, daß die Frage der *marǧaʿīya* der Frau nicht durch ein in der Islamischen Republik rechtskräftiges Gesetz geregelt ist. Diejenigen, die sie ablehnen, verweisen auf die traditionelle Handhabe, die keine weiblichen Quellen der Nachahmung kennt, denn es war in der Vergangenheit aus sozio-kulturellen Gründen eine Ausnahmeerscheinung, wenn Frauen in die obersten Ränge der Wissenschaft vordrangen. In der öffentlichen Diskussion werden von den Gegnern der *marǧaʿīya* der Frau die Argumente übernommen, die auch das Verbot der Ausübung des Richteramtes durch die Frau begründen. Im folgenden Abschnitt soll die wissenschaftliche Diskussion der Gelehrten der theologischen Hochschulen vorgestellt werden, wie sie in einem Artikel der juristischen Fachzeitschrift der theologischen Hochschule von Qom nachgezeichnet wird.[4] Sein Verfasser, Ayatollah MOḤAMMAD ḤASAN NAǦAFĪ, nennt alle Argumente, die in der rechtswissenschaftlichen Diskussion gegen die *marǧaʿīya* der Frau vorgebracht werden, und versucht, sie zu widerlegen. Er selbst ist ein Befürworter der *marǧaʿīya* der Frau.

Seiner Argumentation stellt er voran, daß es im Islam drei Arten von Geboten und Gesetzen gebe. Erstens die Gesetze, die für Mann und Frau gleichermaßen und ohne Unterschied gelten, zweitens die Gebote, die nur für den Mann oder die Frau gelten, und drittens die Bestimmungen, von deren Bürde die Frau zwar befreit, es ihr aber zur Ehre gereiche und lobenswert sei, wenn sie sie auf sich nähme. Seiner Meinung nach gehört die *marǧaʿīya* der Frau zur ersten Art von gesetzlichen Bestimmungen.

1. Frauen in Wissenschaft und Lehre

Zuerst verweist Ayatollah NAǦAFĪ darauf, daß es im Islam für Mann und Frau gleichermaßen verpflichtend sei, sich dem Wissenserwerb zu widmen, denn so wie der Islam keine Klassen kenne, mache er auch in der Lehre keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen. Dies verdeutliche die Prophetentradition: "Der Erwerb von Wissen ist

[4] M. NAǦAFĪ: *Zan va marǧaʿīyat*. In: *Kāveši dar feqh va ʿolūm-e vābaste-ye qorān*, Qom 1994.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000419

Pflicht für jeden Muslim und jede Muslima" (*ṭalab al-ʿilm fāriḍa ʿalā kull muslim wa muslima*). Beispiele gelehrter Frauen gebe es in der islamischen Geschichte genug; daraus könne geschlossen werden, daß Wissenschaft von alters her auch Frauen zugänglich war. Wenn man in der islamischen Welt akzeptiere, daß Frauen Gelehrte des islamischen Rechts werden und den *iǧtihād*-Grad erreichen, so müsse man ihnen auch erlauben, ihre religiösen Ansichten in Rechtsgutachten zu äußern. Scheinbar stehe außer Frage, daß die Frau prinzipiell die Fähigkeit besitze, Rechtsgutachten zu erstellen, sonst müsse man ihr folgerichtig auch verbieten, sie für sich selbst zu erstellen.

Er formuliert weiter, daß an vielen Stellen im Koran, wo es um Rechte und Pflichten geht, Mann und Frau gleichermaßen angesprochen seien. Zuweilen werde jedoch spezifiziert, und eine Reihe von Pflichten würden der Frau nicht auferlegt, um sie zu schonen, was aber nicht heiße, daß es ihr verboten sei, diese Verpflichtung auf sich zu nehmen. Verboten sei nur, was ausdrücklich als Verbot formuliert sei.

2. "Die Männer stehen über den Frauen..."

Die Gegner der *marǧaʿīya* der Frau begründen ihr Verbot mit der oben bereits zitierten Koransure: "Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben" (4; 34).[5] Diese Sure wird dahingehend interpretiert, daß Männer über Frauen eine Art Vormundschaft genießen, und wenn eine Frau für einen Mann Quelle der Nachahmung ist, werde dieser Grundsatz angegriffen. NAĞAFĪ führt dagegen an, daß unter Einbezug des Nachsatzes "wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen gemacht haben" völlig klar werde, daß sich diese Sure lediglich auf das häusliche Leben beziehe; wegen der körperlichen Überlegenheit der Männer sei in diesem speziellen Zusammenhang die Vorschrift gerechtfertigt. Zum Erstellen einer *fatwā* bedürfe es jedoch keiner körperlichen Kräfte, und deshalb sei die Sure nicht auf die Problematik der *marǧaʿīya* der Frau anwendbar. Außerdem bedeute das Erstellen einer *fatwā* keine "Herrschaft über den Mann", denn der Rechtsgelehrte erkläre lediglich, was Recht und Unrecht sei und wie der Gläubige sich verhalten müsse, um nicht gegen das Recht zu verstoßen. Die Herrschaft werde vom Recht selbst ausgeübt, und nicht von der Person, die das Recht auslege. Darüber hinaus sei, selbst wenn man den Vers als Verbot der Bevormundung des Mannes durch die Frau außerhalb des Hauses auffasse und das Erstellen von Rechtsgutachten für Bevormundung hielte, nicht geklärt, wieso Frauen nicht wenigstens für andere Frauen Quelle der Nachahmung sein dürften.

3. Ableitung aus dem Verbot des Richteramts

Das nächste Argument, das NAĞAFĪ außer Kraft zu setzen versucht, ist die Ableitung der Unmöglichkeit der *marǧaʿīya* aus dem Verbot, Richter zu werden. Das Argument

[5] Übers. nach PARET: *op. cit.* (Anm.1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000420

der Gegner der marǧaʿīya der Frauen lautet:

> "Wenn es für den Schiedsspruch zwischen Menschen, wo es sich um Detailfragen und spezielle Gesetze handelt, zur Bedingung gemacht wurde, daß der Richter ein Mann ist, wie kann dies dann für das Erstellen von Rechtsgutachten, bei denen es um allgemeine Rechtsentscheidungen und Angelegenheiten geht, die das ganze Volk betreffen, nicht zur Bedingung gemacht worden sein?"[6]

Laut NAǦAFĪ geht der Ausschluß der Frauen vom Richteramt auf eine Überlieferung zurück, die keine eindeutige Interpretation zuläßt. Imam Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq hat, auf das Richteramt hin befragt, zur Antwort gegeben: *unẓirū man kāna minkum* " schaut, wer unter euch ist" und *wa lākin unẓirū illā raǧulin minkum* "aber seht euch um nach den Männern unter euch".NAǦAFĪ argumentiert, daß aus dieser Tradition keine Begrenzung des Richteramtes auf Männer abzuleiten ist, denn die einzige Begründung sei die Verwendung des Wortes *raǧul* und das maskuline suffigierte Personalpronomen *kum*. Es seien damit im Arabischen aber normalerweise Mann und Frau gemeint. Da es zur Zeit Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiqs nur männliche Richter gegeben habe, sei außerdem nicht verwunderlich, wenn in der Überlieferung nur Männer angesprochen würden. Ein allgemeines Verbot lasse sich jedoch nicht daraus ablesen. Außerdem werde gerade von Imam Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq im Volksmund der Ausspruch überliefert: "Gott schütze uns vor der Zeit, in der es keine weiblichen Rechtsgelehrten mehr gibt." Selbst wenn das Richteramt den Männern vorbehalten sein sollte, bestehe ein großer Unterschied zwischen dem Ausüben dieses Amtes und dem Erstellen eines Rechtsgutachtens, "denn es ist möglich, daß das Verbot zum Ausüben des Richteramtes durch die Frau mit ihrer zarten Seele und ihrem von Liebe und Zuneigung vollen Herzen begründet wird [...]".[7] Gegen das Erstellen von Rechtsgutachten könne man jedoch solche Einwände nicht vorbringen: Es handelt sich, so NAǦAFĪ, um völlig verschiedene Fälle, und die Begründung des einen könne nicht für den anderen gelten.

4. Ableitung aus dem Verbot der Herrschaft

Andere Gegner leiten das Verbot der *marǧaʿīya* der Frau aus dem Verbot der Herrschaft (*wilāya*) ab, denn sie verstehen die *marǧaʿīya* als eine Art Herrschaft. Das Verbot der Herrschaft der Frau wird im rechtswissenschaftlichen Diskurs begründet mit einer Tradition des Propheten, die lautet: "Eine Gemeinschaft, die ihre Angelegenheiten einer Frau übergibt, wird niemals Erlösung erfahren" *(lan yaflaḥ qaumu walī amrihim imraʾatun)*. NAǦAFĪ führt in diesem Zusammenhang als Gegenargument an, daß diese Überlieferung eine sehr schwache Tradentenkette (*isnād*) habe und nicht in allen bedeutenden schiitischen Traditionssammlungen enthalten sei. Lediglich Šaiḫ aṭ-Ṭūsī führe sie in seinem *Kitāb al-Ḫilāf* zur Begründung der Ablehnung der Herrschaft der Frau an. Von den anderen Rechtsgelehrten sei sie daraufhin blind übernommen

---

[6] NAǦAFI: *op. cit.* (Anm. 6), S. 40.

[7] *Ibid.*, S. 41.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000421

worden. Eine Reihe sunnitischer Gelehrter hätte dieses *ḥadīṯ* jedoch wegen seiner schwachen Tradentenkette abgelehnt. Darüber hinaus werde, so NAĞAFĪ, bei einer inhaltlichen Untersuchung deutlich, daß die Tradition unmöglich vom Propheten stammen könne, da sie mit seinem Handeln und seinen Äußerungen in ähnlichen Situationen nicht in Einklang stünde. Das *ḥadīṯ* widerspräche außerdem dem Koran, der eine Reihe von Frauen nenne, die zur Zeit des Propheten gelebt und die Leitung einer Gemeinde innegehabt hätten. Diese Frauen werden im Koran lobend erwähnt, und da Traditionen, die dem Koran inhaltlich widersprächen, in der Rechtswissenschaft nicht als Rechtsquelle akzeptiert würden, habe das zitierte *ḥadīṯ* keine Argumentationskraft. Darüber hinaus widerspräche die Überlieferung dem Vers "Gläubige Männer und Frauen sind füreinander Beschützer" (*wa-l-mūʾminūn wa-l-mūʾmināt baʿḍuhum aulīyāʾ baʿḍin*), dem man entnehmen könne, daß Gott Frauen eine wichtige Rolle in der Gesellschaft zugesprochen hat und sie sogar die Regierungsverantwortung innehaben sollten.

5. Ableitung aus dem Verbot des Vorbetertums

Eine weitere offizielle Begründung für die Ablehnung der *marğaʿīya* der Frau ist ein Analogieschluß aus dem Verbot des Vorbetertums für Frauen. Der Koran besage, daß Frauen nicht das Amt des Vorbeters einnehmen dürften; daraus folge, daß es nicht rechtmäßig sei, Frauen zur Quelle der Nachahmung zu wählen. NAĞAFĪ erwidert, daß das erste Verbot darauf zurückgehe, daß Männer sich nicht konzentrieren könnten, wenn Frauen ihnen beim Gebet vorstünden und sie sie während der Predigt ansehen müßten. Ansonsten gebe es keine sinnvolle Begründung für das Verbot, und die beiden Fälle stünden in keinerlei Zusammenhang zueinander, denn weibliche Quellen der Nachahmung lebten zurückgezogen, gäben Unterricht, erstellten Rechtsgutachten und stünden in keinem direkten Kontakt zu Männern, weil sie sie weder unterrichteten noch ihnen vorbeteten. Wenn man diese Begründung auch nicht gelten lassen wolle, so könne man doch keinesfalls das eine Verbot aus dem anderen ableiten, denn schließlich sei es Frauen gestattet, anderen Frauen vorzubeten. Weibliche Rechtsgelehrte dürften hingegen nicht einmal für andere Frauen *fatāwā* ausstellen, womit bewiesen sei, daß der Analogieschluß aus dem Verbot des Vorbetertums der Frauen keine Begründung für das Verbot der *marğaʿīya* der Frau böte.

6. Der Konsens der Gelehrten

Häufig wird auch der Konsens (*iğmāʿ*) der Gelehrten als Begründung angeführt. Šahīd aṯ-Ṯānī (1506-1558) war der erste, der in diesem Zusammenhang von einem Konsens sprach. In seinem rechtswissenschaftlichen Kommentar (*šarḥ-e lomʿe*) betrachtete er die Voraussetzungen, die der *marğaʿ* zu erfüllen hat. Sie lauten: Volljährigkeit (*bolūġ*), Vernunft (*ʿaql*), Glaube (*īmān*), Gerechtigkeit (*edālat*) und eheliche Geburt (*pākzādī*). Außerdem müsse die Quelle der Nachahmung ein Mann sein (*ẕokūrat*). Viele islamische Rechtsgelehrte waren der Ansicht, daß Šahīd aṯ-Ṯānī den Konsens der Gelehrten wiedergäbe. Ein Gelehrter der Nachfolgegeneration, Šeiḫ Ğaʿfar Šūštarī (gest.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000422

1612), schrieb unter Berufung auf Šahīd aṯ-Ṯānī in seiner praktischen Abhandlung:

> "Es ist nicht erlaubt, eine Frau zur Quelle der Nachahmung zu wählen, entsprechend der Ansicht, über die laut Šahīd aṯ-Ṯānī ein Konsens besteht. Einen anderen Grund gibt es nicht."[8]

NAĞAFĪ behauptet jedoch, daß es nie zu einer Konsensfindung gekommen sei; schon immer habe Uneinigkeit über die Frage der *marǧaʿīya* geherrscht, und es gebe keinerlei Quellen, die auf eine Konsensfindung schließen ließen. Damit weist NAĞAFĪ das Konsens-Argument als nicht erwiesen zurück.

Zum Abschluß argumentiert NAĞAFĪ, daß, wenn Frauen auch die Pflicht zum Kampf und zum *al-amr bi-l-maʿrūf wa an-nahy an al-munkar* ("das Gute gebieten und das Böse verbieten") obliege, es sehr unlogisch scheine, daß Gott und der Prophet sie gerade aus dem Tätigkeitsfeld als Quelle der Nachahmung hätten ausschließen wollen.

Der gesellschaftliche Kontext

NAĞAFĪ kommt nach ausführlicher Erläuterung der Argumentationslücken zu dem Schluß, daß alle Einwände einer echten Grundlage entbehrten und folglich abzulehnen seien. Der Artikel stellt alle wesentlichen in diesem Zusammenhang in die innerirani-sche Diskussion eingebrachten Argumente und Gegenargumente vor und ist vor allem deshalb interessant, weil er veranschaulicht, wie diese Fragestellung in den Mittelpunkt des Interesses gerückt ist, gerade nach der islamischen Revolution, die das Studium der religiösen Wissenschaften von Frauen stark gefördert hat und sich nun mit der Frage nach der Relevanz eines Studiums, das solchen Grenzen unterliegt, konfrontiert sieht.

Der iranische Staatspräsident Rafsanǧānī antwortet ausweichend auf die Frage nach dem Sinn der Ausbildung von Frauen und hält die *marǧaʿīya* nicht für das primäre Ziel der Ausbildung:

> "Diese Frauen [die an den theologischen Hochschulen studieren] können eine wichtige Kraft für die islamische Gesellschaft sein. Sie können dann [nach ihrem Studium] in der Gesellschaft als Lehrerinnen und Rechtleitende für Frauen tätig werden. Wenn sich diese Schicht von Studierten, die es im Moment unter den Männern gibt, auch unter den Frauen herausbildet, kann sie wichtige Veränderungen in der Gesellschaft herbeiführen."[9]

Obwohl sich durchaus Tätigkeitsfelder für die Frauen ergeben, die das Studium der religiösen Wissenschaften absolviert haben – sie werden heutzutage in Iran als Vorbeterinnen, Lehrerinnen in theologischen und weltlichen Hochschulen oder Predigerinnen tätig –, waren viele Geistliche, die ich während eines Forschungsaufenthalts in Iran über die Problematik befragt habe, der Ansicht, daß der Ausschluß der Frau von der *marǧaʿīya* nicht ihrer Position innerhalb der iranischen Gesellschaft entspreche. Der Rechtsgelehrte Moḥaqqeq-Dāmād begründete diese Auffassung damit, daß man

---

[8] Zitiert nach: *ibid.*, S. 46.

[9] Rafsanǧānī, Interview. In: Ḥouze 11 (1986), S. 55.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000423

Gesetze ändern müsse, wenn die Veränderungen der Zeit und des Ortes dies geböten (*taġyīr-e aḥkām bar asās-e zamān va makān*), denn das schiitische Recht erkenne die Nützlichkeit für die Gemeinde (*maṣlaḥa*) als Grundlage des Rechts an:

> "Was immer für die Gesellschaft sinnvoll und nützlich ist, läßt sich mit den Grundlagen des Rechts vereinbaren, und die Gesetze *(aḥkām)* müssen den Bedingungen der Gesellschaft angepaßt werden. Da die Vernunft (*ʿaql*) Grundlage des islamischen Rechts ist, können die nötigen Veränderungen herbeigeführt werden. Das schiitische Recht gebietet, daß, wenn zwei Imame sich widersprechende Lehrmeinungen vertreten haben, man gemäß der *fatwā* handeln muß, die die Verhältnisse der Zeit, in der wir leben, besser widerspiegelt und beantwortet, d.h. es wird der Zeit und den Veränderungen, die sie mit sich bringt, größte Bedeutung beigemessen. Das nennen wir *iğtihād*. Und eben dieser *iğtihād* muß heute Frauen die Möglichkeit geben, Richterinnen und *marāgiʿ at-taqlīd* zu werden."

Der Artikel NAĞAFĪs legt Zeugnis davon ab, daß Frauen sich anschicken, die Männerdomäne Hochschule zu erobern. Festzuhalten bleibt, daß das Verbot der *marğaʿīya* der Frau keineswegs unumstritten ist, sondern viele Gegner hat. Es handelt sich dabei nicht um einen eindeutig durch das islamische Recht geklärten Fall, sondern um ein Beispiel dafür, zu welchen unterschiedlichen Ergebnissen Interpreten des islamischen Rechts kommen können. Außerdem verdeutlicht die beschriebene Diskussion die potentielle Geschmeidigkeit des islamischen Rechts und die Bandbreite der Auslegungs- und Interpretationsmöglichkeiten. Neben seiner gesellschaftlichen Brisanz vermag das Diskussionsbeispiel auch einen Eindruck zu geben von der Tradition des dialektischen Argumentierens, das die theologischen Hochschulen pflegen, und sie zeugt vor allem davon, welchen Stellenwert die Frage der *marğaʿīya* der Frau gewinnen kann, wenn die Position der oder des Rechtsgelehrten nicht mehr nur wissenschaftliche, sondern auch politische Relevanz hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000424

Michael Klapps *Reisetagebuch des Nasreddin-Schah* – Plagiat oder Fiktion?

Von CHRISTL CATANZARO, München

Am 21. Ṣafar 1290 (19. April 1873) brach Nāṣer ud-dīn Schah mit zahlreichem Gefolge zu seiner ersten Europareise auf, die viereinhalb Monate dauern und ihn durch Rußland, das Deutsche Reich, Belgien, England, Frankreich, die Schweiz, Italien, Österreich und das Osmanische Reich führen sollte. Das Reisetagebuch dieser Reise *Safarnāme-ye Nāṣer ud-dīn šāh be farang*[1] wurde noch im selben Jahr den Nationen vorgelegt, deren Gast der Schah gewesen war. Bereits im folgenden Jahr erschienen eine englische Übersetzung[2] sowie *Rūznāme. Reisetagebuch des Nasreddin-Schah*,[3] das von sich selbst behauptet, die deutsche Übersetzung des *Safarnāme* zu sein. Ein Vergleich nach formalen, sprachlich-stilistischen und inhaltlichen Kriterien zeigt jedoch schnell, daß das *Reisetagebuch* apokryph ist. Zu dieser Feststellung kam schon P. HORN im Jahre 1901.[4] Umso erstaunlicher ist es, daß das Buch 1969 eine Neuauflage erfahren hat[5] und der Herausgeber H. LEICHT, der Orientalistik studiert haben soll,[6] das *Reisetagebuch* als historische Quelle präsentiert:

> "Vor der historischen Kulisse des europäischen Imperialismus zeichnet Nasreddin den Alltag der Fürstenhöfe, aber auch des Volkes auf, kommentiert, vergleicht mit seiner eigenen Umgebung und stellt kritische Überlegungen an, inwieweit er sich hier Anregungen für etwaige Reformen in seinem Land, das die Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit noch nicht überschritten hatte, holen kann."[7]

Damit läßt sich wohl der Inhalt des apokryphen deutschen *Reisetagebuchs* umschreiben, das über weite Strecken der Reflexion über in den Augen des Ich-Erzählers vermeintlich Besonderes und Andersartiges gewidmet ist, nicht jedoch der des persi-

---

[1] Nāṣer ud-dīn šāh: *Safarnāme-ye Nāṣer ud-dīn šāh be farang*. Tehrān 1362.
* = im folgenden: *Safarnāme*

[2] J. W. REDHOUSE: *The Diary of H.M. the Shah of Persia, During his Tour Through Europe in A.D. 1873*. London 1874.

[3] *Rūznāme. Reisetagebuch des Nasreddin-Schah. (Nach der persischen Handschrift.)*. Leipzig 1874.*
* = im folgenden: *Reisetagebuch*

[4] P. HORN: *Geschichte der persischen Litteratur*. Leipzig 1901, S. 213.

[5] H. LEICHT (Hrsg.): *Ein Harem in Bismarcks Reich. Das ergötzliche Reisetagebuch des Nasreddin Schah*. Tübingen und Basel 1969. Das Buch ist laut VLB (Verzeichnis lieferbarer Bücher) 95/96 noch immer im Buchhandel erhältlich. Seit 1983 erscheint es jedoch nicht mehr im Erdmann-, sondern im Thienemann-Verlag, Stuttgart.

[6] H. D. LEICHT (Hrsg.): *Ibn Battuta. Reisen ans Ende der Welt. 1325-1353. Das größte Abenteuer des Mittelalters*. Tübingen 1974, S. 1.

[7] DERS.: *op. cit.* (*Ein Harem in Bismarcks Reich*... Anm. 5), S. 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000425

schen Originals, das sich zumeist auf die Schilderung des Besuchsprogramms und recht stereotype Landschaftsbeschreibungen beschränkt und das H. LEICHT nicht gekannt haben dürfte. Da er an der Universität Teheran gearbeitet[8] und gelehrt[9] haben soll, darf man voraussetzen, daß er mindestens Grundlagenkenntnisse des Persischen besaß. Eigentlich müßte ihm dann auch aufgefallen sein, daß das auf der dem Frontispiz gegenüberliegenden Seite abgedruckte Titelblatt nicht von dem hier fraglichen Tagebuch der ersten Europareise Nāṣer ud-dīn Schahs, sondern von dem seiner Kerbelā-Reise stammt. Bleibt zu vermuten, daß es sich hierbei um eine Wahl des Verlags handelte, auf die der Herausgeber keinen Einfluß hatte.

Es genügt, die ersten Seiten des *Reisetagebuchs* zu lesen, um zu wissen, daß es inhaltlich nicht viel mit dem *Safarnāme* gemein hat: es beginnt mit den Worten "Alhamdulilah! Ich habe wieder Erde unter und das grausame Giaurenmeer hinter mir. Waren das Heimsuchungen meines geheiligten Leibes!"[10] und schildert im folgenden ausführlich und in den schillerndsten Farben, wie der Schah und seine Reisegefährten auf der Überfahrt über das Kaspische Meer seekrank wurden. Das persische Äquivalent wird man vergeblich suchen: unter dem Eintrag vom 15. Rabīʿ ul-avval findet sich lediglich die nüchterne Feststellung, daß außer dem Schah und wenigen seiner Getreuen alle seekrank wurden. Und obwohl das Unwetter die ganze Nacht andauerte, gelang es dem Schah sogar ein wenig zu schlafen.[11] Eine Stelle, die dem Verfasser des *Reisetagebuchs* als Vorlage gedient haben könnte, findet sich unter dem Eintrag vom 12. Raǧab: auf der Rückfahrt über das Kaspische Meer geriet das Schiff erneut in ein Unwetter - und dieses Mal wurde auch dem Schah unwohl. Außerdem berichtet er in diesem Zusammenhang davon, daß sich seine Begleiter, von Brechreiz und Erbrechen geschwächt, in die nächstbeste Ecke hinwarfen und keine Kraft mehr hatten, wieder aufzustehen.[12] Zu einer Formulierung wie der folgenden ist es indes ein weiter Weg:

> [man] "führte mich eine Treppe hinab in den Salon des Schiffes. Da lagen schon [...] alle so elenden Zustandes, daß sie ihr "Kurbam schaevem" (Ich will dein Opfer sein) nur in Begleitung der Reisspeisen, die sie kürzlich erst zu sich genommen, aus dem Munde bringen konnten. Unten im Salon kam auch das Elend über mich und Guscht und Pillaw (Reisspeise) machten den Weg, den sie eben in den gesegneten Magen gemacht, wiederum zurück und ich lag hülflos hingestreckt auf dem Teppiche. [... die] schönen Teppiche haben wir ihnen so übel zugerichtet, daß sie wohl bis zur europäischen Reise eines meiner Nachfolger werden zu scheuern haben."[13]

Ein solch expliziter und minutiöser Vergleich kann und soll hier freilich nicht für jede Stelle geleistet werden. Es geht uns im folgenden vor allem darum, das *Reisetagebuch*

---

[8] DERS.: *op. cit.* (*Ibn Battuta*...Anm. 6), S. 1.

[9] H. LEICHT: *Heinrich Schliemann. Der Entdecker von Troja und Mykene*. München 1990, S. 1.

[10] *Reisetagebuch*, S. 3.

[11] *Safarnāme*, S. 13 f.; REDHOUSE: *op. cit.* (Anm. 2), S. 21.

[12] *Safarnāme* , S. 250 f.; REDHOUSE: *op. cit.* (Anm. 2), S. 424 f.

[13] *Reisetagebuch*, S. 4 f. und 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000426

und seine Charakteristika vorzustellen. Das *Safarnāme* soll lediglich als Folie dienen, vor deren Hintergrund das *Reisetagebuch* betrachtet wird.

Durch einen glücklichen Zufall ist es mir gelungen, den Verfasser des *Reisetagebuchs*, das als vorgebliche Übersetzung anonym erschienen war, zu identifizieren: der Bibliothekar, der das Buch seinerzeit in der Bayerischen Staatsbibliothek katalogisiert hat, vermerkte auf dem entsprechenden Quartblatt den Namen des Verfassers. Zwei Literaturlexika bestätigen diese Angabe: sie verzeichnen das *Reisetagebuch* als Werk MICHAEL KLAPPS.[14] Dieser wurde am 15. Februar 1834 in Prag geboren.[15] Nach dem Studium der Philosophie in Prag ging er 1855 nach Wien.[16] In den Jahren 1856 bis 1859 war er Theaterreferent der "Theater-Zeitung",[17] von 1860 bis 1866 Redakteur des Feuilletons der "Ostdeutschen Post".[18] 1867 ging er als Korrespondent der "Gartenlaube" zur Weltausstellung nach Paris, 1868 als Spezialkorrespondent der "Neuen Freien Presse" nach Spanien.[19] 1870, nach seiner Rückkehr nach Wien, war er Mitbegründer der "Montags-Revue", deren Redaktion er bis 1877 leiten sollte.[20] Bis zu seinem Tod am 26. Februar 1888 lebte er als freier Schriftsteller in Wien.[21] Sein Erstlingswerk *Komische Geschichten aus dem jüdischen Volksleben* von 1859[22] und der 1870 erschienene Band *Zweierlei Juden*[23] legen Zeugnis ab von seiner jüdischen Abstammung.[24] Die *Bilder vom Marsfelde* von 1868[25] und die *Revolutionsbilder aus Spanien* aus dem darauffolgenden Jahr[26] sind im Anschluß an seine Reisen nach Paris bzw. Spanien entstanden. Ob er auch das Wissen zu den Büchern, die sich mit dem Deutschen Reich,[27] Venedig,[28] Rom,[29] England und Irland[30] beschäftigen, durch eigene Anschauung gewinnen konnte, ist mir leider nicht bekannt, darf aber mit hoher Wahrscheinlichkeit angenommen werden. Zu seinem größten Erfolg wurde sein letztes Werk

---

[14] A. HINRICHSEN: *Das literarische Deutschland.* ²1891 (laut *Deutsches Biographisches Archiv* 655, 78); F. BRÜMMER: *Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.* Bd. III. Leipzig ⁶1913, S. 476.

[15] HINRICHSEN: *op. cit.* (Anm. 14).

[16] F. BRÜMMER: *Deutsches Dichter-Lexikon.* Bd. I. Eichstätt u. Stuttgart 1876, S. 436.

[17] C. VON WURZBACH: *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich.* Bd. 12. Wien 1864, S. 10.

[18] BRÜMMER: *op. cit.* (*Deutsches Dichter-Lexikon* ... Anm. 16), S. 436.

[19] *Ibid.*

[20] DERS.: *op. cit.* (*Lexikon der deutschen Dichter*... Anm. 14), S. 476.

[21] *Ibid.*

[22] M. KLAPP: *Komische Geschichten aus dem jüdischen Volksleben.* Berlin 1859.

[23] DERS.: *Zweierlei Juden. Erzählungen.* Wien 1870.

[24] WURZBACH: *op. cit.* (Anm. 17), S. 10.

[25] M. KLAPP: *Bilder vom Marsfelde. Blätter der Erinnerung, allen Besuchern der Industrie-Ausstellung zu Paris im Jahre 1867 gewidmet.* Troppau 1868.

[26] DERS.: *Revolutionsbilder aus Spanien.* Hannover 1869.

[27] DERS.. *Vom grünen Tisch. Bilder, Figuren und Geschichten aus den deutschen Spielbädern.* Berlin 1866.

[28] DERS.: *Aus dem befreiten Venedig. Tagebuch aus der Zeit der Königsfeste.* Berlin 1867.

[29] DERS.: *Aus der Stadt des Concils. Bilder ohne Heiligenschein.* Berlin 1870.

[30] DERS.: *In London und unter den Feniern. Englische und irische Bildchen.* Troppau 1869.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000427

Rosenkranz und Güldenstern, ein Lustspiel in vier Aufzügen,[31] das am 3. Dezember 1878 am Burgtheater uraufgeführt wurde[32] und bis 1888 ein Repertoirestück dieser Bühne blieb.[33]

Ob KLAPP das *Safarnāme*, dessen englische Übersetzung oder den Bericht SCHÖNFELDs[34] kannte, kann nicht eindeutig entschieden werden. Um sich über die Reiseroute und den Ablauf des Besuchs- und Besichtigungsprogramms zu informieren, dürfte KLAPP nicht auf fremde Quellen angewiesen gewesen sein. Schließlich war er Zeitgenosse des Geschehens, und es mag ihm über weite Strecken die ausführliche Lektüre der verschiedenen Tageszeitungen für die Kompilation seines Werkes genügt haben.[35] In Wien ist er schließlich selbst Augenzeuge von des Schahs und seiner Begleiter Gebaren geworden.[36] Indes erweist er sich auch auf Gebieten, die in der damaligen Presse überhaupt nicht behandelt, verzerrt oder falsch dargestellt wurden oder lediglich Verständnislosigkeit hervorriefen, als Kenner persischer Kultur und Sitte. Anhand der gelegentlich eingestreuten persischen Begriffe, die offensichtlich der Authentifizierung des *Reisetagebuchs* dienen sollten, läßt sich eindeutig beweisen, daß er die fraglichen Informationen den 1865 erschienenen landeskundlichen Notizen JAKOB EDUARD

---

[31] DERS.: *Rosenkranz und Güldenstern. Lustspiel in 4 Aufzügen*. Wien 1885 (die Österreichische Nationalbibliothek, Spezialsammlung Theatermuseum, besitzt ein Textbuch mit handschriftlichen Korrekturen des Autors).

[32] H. VON SONNENTHAL (Hrsg.): *Adolf von Sonnenthals Briefwechsel*. Bd. I. Stuttgart u. Berlin 1912, S. 193, Anm. 3.

[33] W. KOSCH: *Deutsches Literatur-Lexikon*. Bd. II. Bern [2] 1953, S. 1284; laut R. LOTHAR: *Das Wiener Burgtheater* (Ort und Jahr sind mir leider unbekannt, da mir nur eine Photokopie vorliegt, die mir das Wiener Burgtheater freundlicherweise hat zukommen lassen), S. 241, wurde das Stück zum letzten Mal am 7. Oktober 1908 aufgeführt und erlebte insgesamt 116 Aufführungen.

[34] Ein Mitglied der österreichischen Suite, die dem Schah bei seinem dortigen Aufenthalt beigestellt worden war, verfaßte ein offizielles Tagebuch: *Nasr-ed-din's des Schah von Persien Aufenthalt in Österreich im Hochsommer 1873. Tagebuch, geführt von einem Augenzeugen* (handschriftliche Kladde, im Besitz des Instituts für Geschichte und Kultur des Nahen Orients der Ludwig-Maximilians-Universität München).* Die von E. KRÜGER (*Die Reisetagebücher Nāṣir ad-Dins - ein autobiographisches Zeugnis?* In: WI 14 (1973), S. 171-191) aufgestellte Vermutung, Generalmajor Freiherr von Schönfeld sei der Autor dieses Berichts gewesen (S. 176), läßt sich weiter erhärten, wenn nicht beweisen: der Ich-Erzähler wurde dem Schah in Franzensfeste unmittelbar nach Graf de Crenneville, dem Leiter der Suite, vorgestellt. Nach ihm kam Major Križ an die Reihe (unter dem Eintrag vom 28. Juli; das Tagebuch weist keine Seitenzählung auf). Die Aufstellung der zur Suite befohlenen Herren (zu Beginn des Tagebuchs, noch ohne Datierung) bringt Generalmajor Freiherr von Schönfeld an zweiter Stelle, nach Graf de Crenneville. Ihm folgt zwar in der Hierarchie zunächst Major Fürst Lobkowitz, doch dieser trat, wie im Anschluß an die Aufstellung erklärt wird, seinen Dienst erst in Laxenburg an. Als nächster rangiert Major Križ, der in Abwesenheit Lobkowitz' bei der Vorstellung gleich nach Schönfeld an die Reihe kam. Als Graf de Crenneville die Suite am 1. August verließ, übernahm der Ich-Erzähler "das Commando". Diese Tatsache liefert nicht nur einen weiteren Beweis dafür, daß er den zweithöchsten Rang innehatte, also mit Generalmajor Freiherr von Schönfeld zu identifizieren ist, sondern erklärt auch, warum der Bericht von ihm und nicht vom Leiter der Suite verfaßt wurde.
* = im folgenden SCHÖNFELD

[35] Im *Reisetagebuch* finden sich Hinweise darauf, daß er den Schah-Besuch tatsächlich anhand von Zeitungen verfolgt hat. So liefert er konkrete Informationen über die Berichterstattung in den Petersburger (S. 20), Londoner (S. 146 u. 160 f.), Pariser (S. 181) und Schweizer (S. 225) Medien.

[36] Die von M. KLAPP und J. HERZOG in Wien herausgegebene "Montags-Revue" berichtete in insgesamt drei Artikeln über den Schah-Besuch, einer der Artikel ("Montags-Revue" IV./32 vom 11. August 1873, S. 2-4) wurde von KLAPP verfaßt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000428

POLAKS,[37] des vormaligen Leibarztes Nāṣer ud-dīn Schahs, entnommen hat.

Das *Reisetagebuch* zeichnet ein wohl größtenteils realistisches Bild Nāṣer ud-dīn Schahs und seiner Zeit. Die Hoffnungen, der Schah könnte aus den europäischen Verhältnissen lernen und, wieder nach Hause zurückgekehrt, entsprechende Reformen anstrengen, wurden enttäuscht. Die europäischen Beobachter sahen sich einem Mann gegenüber, der diese Reise, die durchaus Möglichkeiten zum Auf- und Ausbau diplomatischer Beziehungen geboten hätte, als Vergnügungsreise betrachtete, von Protokoll und Etikette noch nie etwas gehört zu haben schien und sich auch sonst recht eigentümlich benahm. KLAPP läßt gar den Eindruck entstehen, der Schah habe sich manchmal absichtlich daneben benommen. Vor allem beim Essen genießt sein Ich-Erzähler die – kindliche – Freude am Entsetzen der anderen:

> "Ich ließ die Stech- und Stoßwerkzeuge, mit welchen sie sich bewaffnen, sein liegen und führte meine geübten Finger [...] in die Kaebek- (Rebhuhn), Murgabi- (Enten) und Kizilulu- (Forellen) Schüssel ganz ungenirt. [...] und ich tupfte mit Vergnügen zuerst an all dem herum, ehe ich es mit den Fingern zerriß und zum Munde führte. Wie sie mich alle ansahen mit weitgeöffneten Augen! Es war sehr drollig! [...] Sie essen so spaßhaft gravitätisch, diese Giaurengroßen, haben, anstatt in voller Bequemlichkeit sich dem Genusse hinzugeben, eine Unmasse von Orden auf der Brust und dem Magen liegen, stecken in Uniformen, die sie beengen, und sitzen unvortheilhaft [...] auf langlehnigen Stühlen, die ein Muster von Tapezierarbeit, aber auch ein Muster von Unbequemlichkeit, wahre Körperquäler sind."[38]

Zunächst scheint sich KLAPP hier nur über Nāṣer ud-dīn Schah lustig zu machen, genauer betrachtet ist aber das Verhalten der europäischen Gastgeber nicht minder erheiternd. Im Gegensatz zu den meist recht einseitigen Darstellungen in den Zeitungen der Zeit mag seine Sichtweise manchen Leser dazu angeregt haben, darüber nachzudenken, ob europäische Sitten und Gebräuche dem Schah nicht genauso exotisch erscheinen mußten, wie er es für die Europäer war.

Das Verhältnis des Schahs zu Frauen – im *Safarnāme* stillschweigend übergangen – war nicht nur Lieblingsthema der damaligen Presse, sondern wurde auch im *Reisetagebuch* ausführlich behandelt. Immer wieder betont der Ich-Erzähler, daß Frauen für Orientalen nur Ausgangspunkt sinnlicher Freuden seien, in den Harem gehörten und in der Öffentlichkeit nichts zu suchen hätten. Die europäischen Frauen sind so beständig Anlaß zu Kritik: daß sie doch überall dabei sein müssen und, was ihn noch mehr ärgert, überall mitreden müssen. Nur vordergründig stört er sich hingegen an ihrer Freizügigkeit: auf dem Ball, der zu seinen Ehren in Petersburg veranstaltet wurde, sah er

> "Frauen, die ihre "Zierde" durchaus nicht zu verbergen suchten. [...] An Beschauern fehlt es diesen gezeigten Reizen natürlich nicht, nnd [sic!] die Männer haben Recht, wenn sie

---

[37] J. E. POLAK: *Persien. Das Land und seine Bewohner*. Leipzig 1865. In dem genannten Artikel in der "Montagsrevue" (Anm. 36) bezeichnet KLAPP das Buch als "trefflich" (S. 3, untere Hälfte, rechte Spalte) und dessen Autor als seinen "wackeren Freund" (S. 2, untere Hälfte, rechte Spalte), er könnte also seine bei der Lektüre gewonnenen Erkenntnisse im Gespräch vertieft haben.

[38] *Reisetagebuch*, S. 28 f.; vgl. auch S. 19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000429

> der ertheilten Aufforderung gründlich nachkommen, und so sah ich sie auch zumeist dort, wo die Formationen einladend waren, die tiefsten Blicke thun. Mir widerstrebte es anfangs, das Gleiche zu thun, bald aber nahm auch ich meine Lorgnette und that es den Andern wacker nach."[39]

Nun wissen wir von SCHÖNFELD, daß der Schah Frauen durchaus nicht abgeneigt war und sie wirklich eingehend, nachgerade frech, zu mustern pflegte. Sogar die Tatsache, daß er dabei von seiner Sehhilfe Gebrauch machte, findet sich bei SCHÖNFELD belegt.[40] An anderer Stelle widerspricht er hingegen ganz explizit einigen Gerüchten über den Schah, die von der Sensationspresse in die Welt gesetzt wurden. KLAPP verteidigt Nāṣer ud-dīn Schah zwar nicht konkret gegen die über ihn verbreiteten Gerüchte, aber er übt allgemein scharfe Kritik an der Praxis seiner Journalisten-Kollegen, die – so läßt er den Eindruck entstehen – oft von Dingen berichteten, die sie überhaupt nicht wissen konnten:

> "Was diese Aehle Kaelaem (Leute von der Feder) nicht Alles wissen! Sie haben gezählt, was ich an Geld mitgebracht [...], kennen den Werth eines jeden meiner Steine und wissen, was ich zu ihrem Herrscher auf der Eisenbahn gesagt habe – Alles, Alles ist ihnen kund geworden. Sie haben sogar das Regiment Soldaten gesehen, das ich von Teheran nicht mitgebracht, und meine Weiber, die ich zu Hause gelassen."[41]

Die Wiener Presse schreibe besonders "viel des Unsinnigen und Unwahren", vor allem über des Schahs Verhältnis zu den Frauen:

> "Die einen wissen, daß ich eine Tänzerin der Frengishauptstadt Paris in meinem Gefolge habe und daß diese als Gulambetscheh (Page) einhergehe. Andere wieder sehen zwei verschleierte Frauen sich zu mir allabendlich ins Schloß schleichen. Die dritten wissen sogar, daß ich an einer Tochter Laxenburgs Gefallen gefunden und diese mit mir in mein Enderun nach Iran zu nehmen gedenke."[42]

Auch SCHÖNFELD weiß von "Skandal und Hetz", die von den "Wiener=Blätter[n] minderer Sorte, die bekanntlich mit den fremden Gästen nicht sehr glimpflich umgingen," verbreitet wurden.[43]

Die Berichte in der von KLAPP mitherausgegebenen "Montags-Revue" heben sich von den Berichten der übrigen Presse ab. Anstatt über die kleinen und großen Skandale im Zusammenhang mit dem Schahbesuch wird der Leser über den desolaten Zustand des Landes informiert, das "nicht einmal den Vergleich mit einem der Staaten dritten Ranges in Europa aushält".[44] Entsprechend lautet auch das Resümee des ersten Artikels

---

[39] *Ibid.*, S. 46 f.

[40] SCHÖNFELD (Anm. 34), Eintrag vom 28. Juli.

[41] *Reisetagebuch*, S. 20.

[42] *Ibid.*, S. 261.

[43] SCHÖNFELD (Anm. 34), Eintrag vom 1. August. Ein Gerücht über eine Liebesnacht des Schahs mit einer Wiener Prostituierten sollte J. ROTH als Stoff für seinen Roman *Die Geschichte von der 1002. Nacht* (Bilthoven 1939, Neuauflage Amsterdam und Köln 1981) dienen.

[44] "Montags-Revue" (Anm. 36) IV./31 (4. August 1873), S. 2, linke Spalte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000430

vom 4. August 1873: "die orientalische Pracht in der Erscheinung des Schah darf nicht täuschen über den wirklichen Zustand Persiens."[45] In einem zweiten Artikel vom 11. August 1873 mit dem Titel "Der Schah, England und die Concession des Baron Reuter" wird die These aufgestellt, die Europareise des Schahs sei eine "Geschäftsreise" gewesen, er sei "nach England gekommen, um eine starke Reclame für die Concession und den Concessionär zu machen", was allerdings "nicht [...] sonderlich geglückt sei". Zur Begründung heißt es, daß eben "heutzutage Persien nicht das vorzüglichste der Länder unter dem Besten der Herrscher sei".[46] Ein dritter Artikel, ebenfalls vom 11. August 1873, stammt aus der Feder KLAPPs und beschäftigt sich mit der Person Nāṣer ud-dīn Schahs. Er kommt zu dem Schluß, daß man den Schah "auf [der] Weltausstellung, auf [der] Juwelenabtheilung derselben" hätte ausstellen sollen.

> "Daß [sic!] wäre besser gewesen, als ihn als Potentaten [...] reisen zu lassen. Seien wir offen: weder haben wir eine Freude an ihn [sic!], noch er seine Freude an uns haben können."[47]

Das *Reisetagebuch* läßt den Eindruck entstehen, daß daran weniger der Schah als vielmehr seine europäischen Gastgeber schuld waren. In oft seitenlangen Exkursen werden, für gewöhnlich ausgehend von einem konkreten Ereignis, allgemeine Beobachtungen, An- und Einsichten des Ich-Erzählers dargestellt. Dabei fehlt ein Vergleich der europäischen mit den in Iran herrschenden Verhältnissen so gut wie nie. Für den naiven Leser, der das *Reisetagebuch* tatsächlich für ein Werk Nāṣer ud-dīn Schahs hält, sieht es so aus, als ob der Schah den Vergleich benutze, um an der Lage in Iran Kritik zu üben. In Wirklichkeit ist es KLAPP, der den Vergleich benutzt, um die Zustände in Europa, namentlich den Klerus, allen voran den Papst, und die Regierungssysteme der unterschiedlichen, vom Schah bereisten Länder lächerlich zu machen und zu kritisieren. Lediglich mit Kritik an seinem eigenen Land hält er sich zurück. Wie recht er mit seiner Vorsicht hatte, zeigt die Tatsache, daß er sich bei Hofe durch einen Artikel über ein Mitglied des Kaiserhauses so unbeliebt machen sollte, daß er sein Theaterstück *Rosenkranz und Güldenstern* anonym beim Burgtheater einreichen mußte und während der gesamten Spielzeit sein Name nicht genannt wurde, selbst nach seinem Tode nicht.[48] Ein anderes Lustspiel lehnte das Wiener Burgtheater mit der folgenden Begründung ab:

> "Ich bedauere, Ihnen, geehrter Herr, das beim k. k. Hofburgtheater eingereichte Lustspiel als zur Aufführung ungeeignet zurückschicken zu müssen. Sie selbst haben sich gewiß im Ernst dessen Annahme nicht versprochen, da eine Satire auf die Diplomatie, gespickt mit zahlreichen persönlichen Anspielungen [...] und mit Karikaturen, deren Originale mit

---

[45] *Ibid.*, S. 3, linke Spalte.

[46] "Montags-Revue" (Anm. 36) IV./32 (11. August 1873), S. 2, linke Spalte–S. 2, rechte Spalte.

[47] *Ibid.*, S. 2, untere Hälfte, linke Spalte.

[48] LOTHAR: *op. cit.* (Anm. 33), S. 241. Laut KOSCH: *op. cit.* (Anm. 33), S. 1284, handelte es sich um einen "seinerzeit vielbeachteten Artikel über die Kaiserin Elisabeth", der ihn zur persona ingrata werden ließ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000431

Händen zu greifen sind, auf dem Burgtheater selbstverständlich zu den Unmöglichkeiten gehört."[49]

Unter solchen Umständen war ein fiktives Tagebuch natürlich hervorragend dazu geeignet, Gesellschaftssatire zu üben und sich dabei jedweder Verantwortung für das Gesagte zu entziehen.

Abschließen möchte ich nicht wie E. KRÜGER mit der "Warnung vor einem schlechten Doppelgänger",[50] sondern vielmehr einladen zur Lektüre dieses Buches, das, um zumindestens insofern H. LEICHT recht zu geben, ergötzlich zu lesen ist und unter dem richtigen Winkel betrachtet durchaus interessante Informationen über die damalige Zeit enthält.

[49] F. VON DINGELSTEDT: *Aus der Briefmappe eines Burgtheaterdirektors*. Wien 1925, S. 297.
[50] KRÜGER: *op. cit.* (Anm. 34), S. 190.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000432

Fachgruppe Turkologie und Zentralasienwissenschaften

Leitung: ERIKA TAUBE (Leipzig)

Folgende Vorträge wurden in der Fachgruppe gehalten:

NEJAT GÖYÜNÇ (Istanbul): Einige osmanisch-türkische Urkunden über die Abū Rīše, eine *šeyḫ*-Familie der Mawālī im 16. Jh.

BÖRTE SAGASTER (Berlin): Ein Fürstenwalder Türke: Achmed Talib. Die türkische Schüler- und Lehrlingsverschickung nach Deutschland im 1. Weltkrieg.

CLAUDIA RÖMER (Wien): Zu widersprüchlichen Beurteilungen eines Rechtsstreits durch die Kanzlei des Beglerbegi von Buda, Arslan Paša, im Jahr 1565.

SLOBODAN ILIC (Heidelberg): Mulḥid Waḥdatī, ein bosnischer Ketzer des 16. Jh.s.

CHRISTOPH K. NEUMANN (Istanbul): İllel und Hilal – Die Vornamen der Istanbuler Minderheiten.

KÄTHE URAY-KŐHALMI (Budapest): Burgen und Lager der zentralasiatischen Nomaden.

PER SÖRENSEN (Leipzig): Die Bewahrung des schriftlichen Erbes von Bhutan.

KLAUS-DIETER MATHES (Kathmandu): Vordergründige und höchste Wahrheit im *gŹan ston*-Madhyamaka.

ERIKA TAUBE (Leipzig): Die mongolischsprachigen Branntweinlieder in der Tradition der Tuwiner von Cengel.

CLAUS SCHÖNIG (Istanbul): Zum Aufbau des Babur-name (Haidarabad-Kodex).

WOLFGANG-E. SCHARLIPP (Nikosia): Natur und Umwelt im Werke des türkischen Schriftstellers Sait Faik.

DIETER MAUE (Gießen): Noch einmal zur Datierung von TT VIII P.

JENS-PETER LAUT (Berlin): Stand und Perspektiven der Katalogisierung türkischer Handschriften.

SABINE PRÄTOR (München): Şehbal – ein herausragendes Beispiel früher türkischer Magazinpresse.

ARMIN BASSARAK (Berlin): Türkische Klitika zwischen Morphologie und Syntax.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000433

VIKTOR KRIEGER (Stuttgart): Die ethnopolitische Situation in Kasachstan nach der Unabhängigkeit.

JACOB LANDAU (Jerusalem): Zur heutigen Sprachpolitik in Mittelasien.

HEIDI STEIN (Leipzig): Wandel und Kontinuität im usbekischen Bildungswesen. Beobachtungen an der Universität Ürgenč.

GABY STRASSBURGER (Bamberg): Türkische Migrantenkolonien im Einfluß der Aufnahmegesellschaften. Ein deutsch-französischer Vergleich.

KLAUS-DIETER MATHES (Kathmandu): Eine NGMPP-Expedition nach Dolpo (West-Nepal) [Lichtbildervortrag].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000434

Noch einmal zur Datierung von TT VIII P *

Von DIETER MAUE, Gießen

I

Wie die alten Turk-Völker und speziell die Uiguren ihren Kalender gestaltet und dabei die vielfältigen Anregungen der umgebenden Hochkulturen verarbeitet haben, wurde zuletzt in beeindruckender Weise von LOUIS BAZIN[1] gezeigt. Das Standardwerk liegt seit wenigen Jahren in überarbeiteter Form vor.[2] Behandelt ist darin auch ein Kalenderfragment, das erstmals durch ANNEMARIE VON GABAIN in TT VIII[3] als Text P[4] ediert worden war. Dessen Bedeutung ist nicht zuletzt darin begründet, daß es bisher das einzige datierbare Fragment in uigurischer Brāhmī ist, nach BAZINs Interpretation und Kalkulation[5] der Rest eines Almanachs des Jahres 1277/78. Dieses Ergebnis hat die Fachwelt seinerzeit ziemlich überrascht, da man im allgemeinen eher zu einer Frühdatierung der uigurischen Brāhmī-Handschriften tendierte[6] und nun sich genötigt sah, auf diesen neuen Orientierungspunkt zu reagieren.[7]

---

* Der anläßlich des DOT gehaltene Vortrag hatte den allgemeineren Titel: "Ein neues Fragment zu TT VIII P". Wegen der vorgegebenen Beschränkung des Umfangs ist es sinnvoll, hier nur die Datierungsfrage zu behandeln. Weitere Erkenntnisse sollen im Zusammenhang mit der Edition des neuen Fragments und der Re-Edition von TT VIII Text P (Lit. s. Anm. 3) mitgeteilt werden.

[1] L. BAZIN: *Les calendriers turcs anciens et médiévaux.* Lille 1974 (Thèse Paris III 1972).

[2] DERS.: *Les systèmes chronologiques dans le monde turc ancien.* Budapest 1991 (Bibliotheca Orientalis Hungarica. 34.)

[3] A. V. GABAIN : *Türkische Turfantexte VIII.* Berlin 1954 (ADAW. 1952,7.) = TT VIII

[4] Beschrieben und abgebildet in: D. MAUE: *Alttürkische Handschriften.* Teil 1: *Dokumente in Brāhmī und tibetischer Schrift.* Stuttgart 1996 (VOHD. 13, 9.), hier: Nr.48 mit Tafeln 91-92.

[5] BAZIN: *op. cit.* (Anm. 1), S. 444 ff. u. 782; BAZIN: *op .cit.* (Anm.2), S. 302 ff.

[6] Z. B. vermutet N. POPPE: Rez. zu A. V. GABAIN: *Türkische Turfantexte VIII.* Berlin 1954. In: CAJ 1 (1955), S. 159, das 7./8. Jh.., G. CLAUSON: *Turkish and Mongolian studies.* London 1962, S. 92, dagegen "perhaps as late as the tenth century".

[7] A. VON GABAIN hat spätestens 1964 durch BAZIN Kenntnis von dessen Datierung des Texts TT VIII P erlangt, vgl. *Die alttürkische Literatur.* In: L. BAZIN u.a. (Hrsgg.): *Philologiae Turcicae Fundamenta.* Wiesbaden 1964, Bd. 2, S. 229, klassifiziert aber das Gros der Brāhmī-Handschriften *ibid.*, S. 230, als "relativ jung, vielleicht aus dem 10. Jahrhundert", bleibt mithin noch in dem traditionellen Datierungsrahmen. In ihrer Abhandlung über *Die Schreiber der alttürkischen Brāhmī-Texte.* In: SO 28/5 (1964), S.5 erfolgt die radikale Umdatierung : "Außer **E** [d.i. TT VIII Text E, der Verf.] sind alle Papierarten relativ spät, etwa 11. bis 13. Jahrhundert. ... Nur **E** ist von altertümlichem Duktus und vielleicht aus dem 9. Jahrhundert, der Rest sieht, auch der Schreibart nach, bedeutend jünger aus." Von allen hier nicht zu referierenden Argumenten ist nur die paläographische Zuordnung der chin. Schrift im Falle von wiederverwendeten Handschriften (TT VIII Texte B, D und M (verschollen)) auf das "8. bis

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000435

In einem Briefwechsel, den ich 1981 mit Prof. BAZIN über die Datierung von TT VIII P führte, habe ich meine Bedenken daran angeknüpft, daß die Berechnung unter anderem sich auf den Rest eines zerstörten *Akṣaras* der Zeile 21 stützte (Abb. 1). Die hierfür von ANNEMARIE VON GABAIN[8] vorgeschlagene Restituierung [*śo*]*u* war jedoch aus zwei Gründen problematisch. Das erste, das linguistische Problem hatte BAZIN[9] freilich bereits durch die Konjektur [*ši*]*u* ausgeräumt. Das zweite, das paläographische Problem aber bestand weiterhin. Denn nach der damaligen Kenntnis der uigurischen Brāhmī war auch im Falle von *śiu* als Basiszeichen ein *śu* zu erwarten in der Form, wie es Abb. 2 zeigt. Und dieses Graphem ist nicht mit dem handschriftlichen Befund nach Abb. 1 in Einklang zu bringen.

Noch während die Argumente ausgetauscht wurden, fand sich allerdings in den unveröffentlichten Materialien[10] eine singuläre, in Abb. 3 nachgezeichnete Variante von *śu*. Sie ist offenbar in Analogie zu der Normalform des *u*-Diakritikums geschaffen, durch Anfügung einer Unterlänge mit einer rechtsgewendeten Schlaufe. Dadurch war nun das paläographische Argument gegen eine Lesung [*ši*]*u* entscheidend geschwächt. Und da sich ferner kein überzeugender Alternativvorschlag auftat, mußte ich Prof. BAZIN zugestehen: "Nach Abwägung aller Kriterien jedoch spricht die kumulative Evidenz für die Richtigkeit Ihrer Datierung."[11]

II

Ein knappes Dezennium später entdeckte ich in den Teilen der Berliner Turfan-Funde, die nach dem Krieg wieder an ihre alte Heimstatt Unter den Linden zurückgekehrt waren, ein fragmentiertes Blatt, das nach Inhalt, Duktus und allgemeinem Habitus zu jener Handschrift TT VIII P gehört. Es war wie so manch andere uig. Brāhmī-Handschrift unter die Tocharica geraten und hatte daher die Signatur "Toch." und die laufende

---

10. Jahrhundert" (*ibid.*) nachvollziehbar und paßt auch, soweit Bestimmungen vorliegen (vgl. MAUE (Anm. 4) zu den Katalog-Nummern 19, 20, 31 und 32; extrem früh, zum 6. Jh. gehörig, ist Nr. 14) zu dem übrigen Befund. Der so konstituierte *terminus ante quem non,* der ohnehin nur für die betroffenen Handschriften gilt, fordert aber für die Zweitbeschriftung nicht erst das 11. Jh. und später. Die sonstigen Bemerkungen zu Material, Handschriftenformen und Duktus der Brāhmī, die eine Spätdatierung – ausgenommen TT VIII E – plausibel machen sollten, sind kaum zu verifizieren. Jedenfalls ist die Tendenz erkennbar, die Masse der brāhmī-uig. Schrifterzeugnisse an den durch BAZIN gefundenen Fixpunkt heranzurücken und zwangsläufig deren Alter herunterzusetzen, eine Tendenz, die auch in einer neueren, das implizierte chronologische Problem durchaus nicht verschweigenden Einlassung sich fortsetzt, P. ZIEME: *Zur Verwendung der Brāhmī-Schrift bei den Uiguren.* In: Altorientalische Forschungen 11 (1984) S.331-346. Hier: S. 332 und 337.

[8] VON GABAIN: *op. cit.* (Anm. 3), S. 74.

[9] BAZIN: *op. cit.* (Anm. 1), S. 445.

[10] In Mz 615 A 7, jetzt in MAUE: *op. cit.* (Anm. 4) als Nr. 29 veröffentlicht.

[11] Brief vom 18.11.1981.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000436

Nummer 471[12] erhalten. Es lag nahe, auf der Basis dieses Fragments noch einmal die Datierungsfrage anzugehen.[13]

Auf der Mitte der Rückseite[14] ist eine Monatszählung erhalten: *10-nč ulug* "der 10. (Monat ist) groß", d.h. hat 30 Tage. Die Angabe ist kataphorisch, denn der vorausgehende Monat hat 29 Tage und ist somit "klein". Wir haben also auf Vorder- und Rückseite die Tage 7 bis 29 des 9. Monats erhalten, auf der Rückseite außerdem noch die ersten 7 Tage des 10. Monats. Jeder Tag hat drei Angaben: an erster Stelle eine solche aus den 10 himmlischen Stämmen[15], an zweiter Stelle aus den 12 irdischen Zweigen[16] , im Uig. durch die 12 Tiere ersetzt, und an dritter Stelle aus dem ebenfalls zwölfgliedrigen *Chien-ch'u-man*-Zyklus.[17] Die ersten beiden Zeichen werden prinzipiell jeden Tag um eine Position weitergezählt, woraus sich Sexagenarzyklen ergeben. Jeder der 60 möglichen Konfigurationen ist eine Kennzahl von 1 bis 60 zugeordnet.[18] Hieraus lassen sich die Monatsziffern dadurch ermitteln, daß von den Sexagenarziffern die Tagesziffer subtrahiert wird.

Um die Anwendung auf unser Fragment nachvollziehbar zu machen, lasse ich die Transkription der Zeilen *verso* 7-10 folgen, aus denen sich alle datierungsrelevanten Informationen ablesen lassen:

7 *29 ir t(a)višgan čip*
8 *‖ 10-nč ulug ‖*
9 *1 y(a)ŋı pe lu pa*
10 *2 y(a)ŋı te y(ı)lan pa 10-nč serge : yer toŋar.*

(7) 29 (. Tag mit den Kennzeichnungen) *ir*, Hase, *čip*.
(8) Der (folgende) 10. Monat (ist) groß.
(9) 1 (. Tag,) die Kalenden, (mit den Kennzeichnungen) *pe*, Drache, *pa*
(10) 2 (. Tag nach den) Kalenden (mit den Kennzeichnungen) *te*, Schlange, *pa*. 10. *serge*. Die Erde gefriert.

Der letzte Tag des neunten Monats ist also charakterisiert durch *ir*, Nr. 2 des Zyklus A,

---

[12] Inzwischen umnumeriert in: U 6899.

[13] Für die Berechnungen habe ich herangezogen: *Liang ch'ien nien chung hsi li tui chao piao* [= GILES (Anm. 23) Nr. 7010; 1725; 8301; 2875; 4031; 6924; 12165; 474; 9114]. *A Sino-Western calendar for two thousand years 1 – 2000 A. D.* Taipei 1958. Um Präjudikationen zu vermeiden, wurde die Kalkulation zunächst nur mit Angaben aus dem neuen Fragment durchgeführt und erst dann mit den auf Grundlage von TT VIII P ermittelten Ergebnissen BAZINs verglichen.

[14] Die Festlegung von Vorder- und Rückseite bereitet keine Schwierigkeiten, die eine Seite endet mit dem Tag Nr. 22, die andere beginnt mit Nr. 23.

[15] S. Abb. 7 Zyklus A.

[16] S. Abb. 7 Zyklus B.

[17] S. Abb. 7 Zyklus C.

[18] S. Abb. 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000437

und das Tierzeichen *tavišgan* "Hase", Nr. 4 des Zyklus B. Diese Kombination entspricht im Chin. *yi mao* und hat nach der Tabelle der Abb. 8 die Kennzahl 52. Davon ist die Tagesziffer 29 zu subtrahieren, was zur Monatskennzahl 23 führt.[19] Der erste Tag des zehnten Monats hat das Stammcharakteristikum *pe* (= chin. *ping* : Zyklus A Nr. 3) und das Tierkreiszeichen *lu* (entsprechend chin. *ch'en* : Zyklus B Nr. 5). Wieder nach Abb. 8 gehört dazu die Kennzahl 53, wovon die Tagesziffer 1 zu subtrahieren ist. Die Monatskennzahl ist also 52.

Dieselbe Konfiguration der Monatsziffern wiederholt sich nach frühestens 31 Jahren. Für die in unserem Zusammenhang längstenfalls denkbare Datierungsspanne (+700 bis +1600[20]) weist der *Sino-Western calendar* 14 Jahre mit der Monatskennzahl 23 für den neunten und 52 für den zehnten Monat aus. Es sind die Jahre 750, 843, 874, 936, 967, 1060, 1091, 1153, 1184, 1277, 1370, 1401, 1494, 1587. BAZIN hatte für TT VIII P die Jahre 719, 936, 1029, 1060, 1153, 1184, 1277, 1370, 1463, 1494 ermittelt.[21]

Die Annahme, daß TT VIII P und unser Fragment U 6899 (Toch. 471) unterschiedlichen Jahren zugehören, führt zu der Schlußfolgerung, daß der Kalender, aus dem die beiden Bruchstücke stammen, mindestens einen Zeitraum von 31 Jahren umfaßt haben müßte. Da das aber ganz unwahrscheinlich ist, dürfen wir unterstellen, daß die Bruchstücke ein und demselben Jahr zuzuordnen sind, mithin einem der Jahre, das sowohl in BAZINs als auch in meiner Kalkulation vorkommt. Zur Auswahl stehen somit die Jahre 936, 1060, 1153, 1184, 1277, 1370 und 1494.

Als weiter einschränkendes Kriterium tritt hinzu, daß wir die Länge des ersten Monats (kurz), des zweiten Monats (lang), des neunten Monats (kurz) und des zehnten Monats (lang) kennen. Hiernach bleiben nur noch die Jahre 1153/4 und 1277/8 übrig, die, wie ein vergleichender Blick auf die Abb. 9 und 10 erkennen läßt, in Monatskennzahlen und Monatslängen völlig übereinstimmen.[22]

Die Entscheidung zwischen beiden ist mit Hilfe des dritten Zyklus, dem *Chien-ch'u-man*-Zyklus, zu treffen. Dieser befindet sich zunächst im Gleichschritt mit dem Zyklus B. Seine Zählung wird aber an den Tagen, an denen die Sonne die Mitte eines Tierkreiszeichens erreicht, angehalten, erstmalig an dem 15. (oder 16.) Tag nach dem Wintersolstiz. Diese Tage – sie heißen auf chinesisch *chieh ch'i* (GILES[23] Nr. 1477. 1064) – erhalten das *Chien-ch'u-man*-Zeichen des jeweils vorausgegangenen Tages.[24] So

---

[19] Sie ist in der untersten Zeile der Abb. 9 und 10 verzeichnet.

[20] Diesen Rahmen hatte schon BAZIN gewählt, vgl. BAZIN: *op. cit.* (Anm. 2), S. 304.

[21] *Ibid.*

[22] Der Unterschied, nämlich daß 1153/54 am Ende einen Schaltmonat anfügt, ist an dem erhaltenen Material nicht verifizierbar.

[23] H. A. GILES: *A Chinese-English dictionary.* 2nd ed. Shanghai, London 1912.

[24] Eine unsichere Größe ist die genaue Positionierung der *serge*-Tage. Insofern die Tierkreiszeichen im Mittel etwa 30,4 Tage umfassen, können nicht exakt gleichbleibende Abstände eingehalten werden. Die verfügbaren uig. Quellen (TT VII, Texte 4 und 5) lassen kein festes Schema erkennen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000438

ist aus dem Mondjahr-Kalender die Progression des Zodiak und also des Sonnenjahrs ablesbar. An TT VIII P konnte dieser Vorgang wegen einer Textlücke bislang nur erschlossen werden. In dem neuen Fragment dagegen hat sich auf der Rückseite in der oben bereits transkribierten Z. 10 ein solcher *chieh ch'i*-Tag mit vollem Wortlaut erhalten, der 2. Tag des 10. Monats. Er hat das *Chien-ch'u-man*-Zeichen *pa*, dasselbe wie der Monatserste. So ist evident, daß wir mit der Silbenfolge *se rge* über das Brāhmī-Transkript von *chieh ch'i* verfügen.[25] Nach Angabe der Handschrift ist es der 10. *serge*-Tag (nach dem Wintersolstiz), was nach einem ersten groben Überschlag eher zu 1153/54 zu passen scheint als zu 1277/78, für das anfangs des 10. Monats auf jeden Fall schon der 11. *serge*-Tag zu postulieren ist. Eine nach Abb. 10 durchgeführte Berechnung[26] läßt den 2. *serge*-Tag des Jahres 1153/54 allerdings am 3. oder 4. Tag des 1. Monats erwarten. Dieses Ergebnis steht im Widerspruch dazu, daß die in TT VIII P vollständig erhaltenen Kennzeichnungen dieser Tage keinen *serge*-Tag bezeugen, was ja auch nicht zu erwarten ist, da nach dem in Anm. 25 Gesagten für den 24. Tag ein *serge*-Tag gesichert ist, der Abstand zwischen zwei solchen Tagen aber 30 oder 31 Tage[27] betragen muß. Ferner führt die Vorwärtsberechnung für den 10. *serge*-Tag ins 1. Drittel des 9. Monats. Die Rückberechnung vom 2. Tag des 10. Monats aus läßt einen *serge*-Tag etwa am 23. oder 24. Tag[28] des 1. Monats erwarten, woraus ebenfalls folgt, daß der diesem vorausgehende *serge*-Tag nicht schon auf den 3. oder 4. Tag desselben Monats fallen kann. All das erzwingt den Schluß, daß die handschriftliche Angabe in *11-nč serge* zu emendieren ist. Der Fehler erklärt sich aus der frischen Erinnerung an die gerade eben getätigte Monatszählung *10-nč ulug*. Dies bedeutet fernerhin, daß auch das Jahr 1153/54 ausscheidet und die Datierung BAZINS vollauf bestätigt ist.

Schließlich klärt – und damit schließt sich der Kreis – unser neues Fragment das paläographische Problem, von dem die jetzt entkräfteten Zweifel an BAZINS Datierung ausgegangen waren. Gleich dreimal[29] findet sich als Wiedergabe von chin. *shou* (Zyklus C Nr.5) eine in Abb. 4 reproduzierte Schreibung. Es handelt sich zweifellos um ein *śi-u*, worin das *u* wie sonst nur vokallose Konsonanten angebunden wird, nämlich durch einen Verbindungsstrich und übergesetzten Virāma-Punkt. Diese völlig unerwartete Graphie ist problemlos auch in dem Überrest von Abb. 1 wiederzuerkennen.

---

[25] Diese neugewonnene Kenntnis ermöglicht es, nun auch den *serge*-Tag des 1. Monats exakt festzulegen. In der Handschrift erhaltenes, von A. VON GABAIN in der Ausgabe *op. cit.* (Anm. 3), S. 74, Z. 24, jedoch nicht wiedergegebenes [ ]*rg*[ ] kann zu [*se*]*rg*[*e*] ergänzt werden, vgl. Abb. 5 mit Abb. 6. Der *chieh ch'i*-Tag fällt also auf den 24. Tag.

[26] Die fetten Ziffern **1** bis **9** und Buchstaben **O**(ktober), **N**(ovember) und **D**(ezember) nebst den nachfolgenden Tagesziffern beziehen sich auf den Julianischen Kalender.

[27] Vgl. Anm. 24.

[28] Für diesen Tag ist nach Anm. 25 tatsächlich ein *serge*-Tag belegt.

[29] *Recto* Z. 3 u. 15 sowie *verso* Z. 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000439



Abb. 1



Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4



Abb. 5

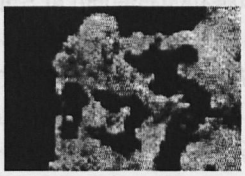


Abb. 6

	Zyklus A		Zyklus B		Zyklus C	
	10 Stämme		12 Zweige	12 Tiere	Chien-ch´u-man	
	chin.	sino-uig.	chin.	uig.	chin.	sino-uig.
1	chia	qyap	tzu	sïcgan	chien	khen
2	yi	ir	ch´ou	ut	ch´u	cyu
3	ping	pe	yin	bars	man	man
4	ting	te	mao	t(a)vïšgan	p´ing	pe
5	wu	pu	ch´en	lu	ting	dhe
6	chi	ki	ssu	y(ï)lan	chih	cip
7	keng	qe	wu	yunt	p´o	pa
8	hsin	sin	wei	koy(ï)n	wei	γyu
9	jen	šim	shen	b(e)cen	ch´eng	**še**
10	kuei	kyu	yu	t(a)kïgu	shou	**šiu**
11			hsü	it	k´ai	**qai**
12			hai	**t(o)noz**	pi	pi

N.B.: Erstmalig in U 6899 belegte Wörter sind durch Fettdruck hervorgehoben.

Abb.7: Zyklen zur Kennzeichnung der Tage

	0	10	20	30	40	50
+1	chia tzu	chia hsü	chia shen	chia wu	chia ch´en	chia yin
+2	yi ch´ou	yi hai	yi yu	yi wei	yi ssu	yi mao
+3	ping yin	ping tzu	ping hsü	ping shen	ping wu	ping ch´en
+4	ting mao	ting ch´ou	ting hai	ting yu	ting wei	ting ssu
+5	wu ch´en	wu yin	wu tzu	wu hsü	wu shen	wu wu
+6	chi ssu	chi mao	chi ch´ou	chi hai	chi yu	chi wei
+7	keng wu	keng ch´en	keng yin	keng tzu	keng hsü	keng shen
+8	hsin wei	hsin ssu	hsin mao	hsin ch´ou	hsin hai	hsin yu
+9	jen shen	jen wu	jen ch´en	jen yin	jen tzu	jen hsü
+10	kuei yu	kuei wei	kuei ssu	kuei mao	kuei ch´ou	kuei hai

Abb. 8: Sexagenarzyklus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000441

10	11	12		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
	7	6		5	6	5	5	3	3	**8** 1	31	29	28	27	26
	8	7		6	7	6	6	4	4	2	**9** 1	30	29	28	27
	9	8		7	8	7	7	5	5	3	2	**O** 1	30	29	28
	10	9		8	9	8	8	6	6	4	3	2	31	30	29
	11	10		9	10	9	9	7	7	5	4	3	**N** 1	**D** 1	30
	12	11		10	11	10	10	8	8	6	5	4	2	2	31
	13	12		11	12	11	11	9	9	7	6	5	3	3	**1** 1
	14	13		12	13	12	12	10	10	8	7	6	4	4	2
	15	14		13	14	13	13	11	11	9	8	7	5	5	3
	16	15		14	15	14	14	12	12	10	9	8	6	6	4
	17	16		15	16	15	15	13	13	11	10	9	7	7	5
	18	17		16	17	16	16	14	14	12	11	10	8	8	6
	19	18		17	18	17	17	15	15	13	12	11	9	9	7
	20	19		18	19	18	18	16	16	14	13	12	10	10	8
	21	20		19	20	19	19	17	17	15	14	13	11	11	9
	22	21		20	21	20	20	18	18	16	15	14	12	12	10
	23	22		21	22	21	21	19	19	17	16	15	13	13	11
	24	23		22	23	22	22	20	20	18	17	16	14	14	12
	25	24		23	24	23	23	21	21	19	18	17	15	15	13
	26	25		24	25	24	24	22	22	20	19	18	16	16	14
	27	26		25	26	25	25	23	23	21	20	19	17	17	15
	28	27		26	27	26	26	24	24	22	21	20	18	18	16
	29	28		27	28	27	27	25	25	23	22	21	19	19	17
D 1	30	29		28	29	28	28	26	26	24	23	22	20	20	18
2	31	30		**3** 1	30	29	29	27	27	25	24	23	21	21	19
3	**1** 1	31		2	31	30	30	28	28	26	25	24	22	22	20
4	2	**2** 1		3	**4** 1	**5** 1	31	29	29	27	26	25	23	23	21
5	3	2		4	2	2	**6** 1	30	30	28	27	26	24	24	22
6	4	3		5	3	3	2	**7** 1	31	29	28	27	25	25	23
-	5	4		-	4	4	-	2	-	30	-	-	26	-	24
				27	**56**	**26**	**56**	**25**	**55**	**24**	**54**	**23**	**52**	**22**	**51**

Abb. 9: Kalender des Jahres 1277/78

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000442

11	12		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	12+
	28		27	25	27	26	25	24	23	22	20	19	18	17	16
	29		28	26	28	27	26	25	24	23	21	20	19	18	17
	30		29	27	29	28	27	26	25	24	22	21	20	19	18
D 1	31		30	28	30	29	28	27	26	25	23	22	21	20	19
2	**1** 1		31	**3** 1	31	30	29	28	27	26	24	23	22	21	20
3	2		**2** 1	2	**4** 1	**5** 1	30	29	28	27	25	24	23	22	21
4	3		2	3	2	2	31	20	29	28	26	25	24	23	22
5	4		3	4	3	3	**6** 1	**7** 1	30	29	27	26	25	24	23
6	5		4	5	4	4	2	2	31	30	28	27	26	25	24
7	6		5	6	5	5	3	3	**8** 1	31	29	28	27	26	25
8	7		6	7	6	6	4	4	2	**9** 1	30	29	28	27	26
9	8		7	8	7	7	5	5	3	2	**O** 1	30	29	28	27
10	9		8	9	8	8	6	6	4	3	2	31	30	29	28
11	10		9	10	9	9	7	7	5	4	3	**N** 1	**D** 1	30	29
12	11		10	11	10	10	8	8	6	5	4	2	2	31	30
13	12		11	12	11	11	9	9	7	6	5	3	3	**1** 1	31
14	13		12	13	12	12	10	10	8	7	6	4	4	2	**2** 1
15	14		13	14	13	13	11	11	9	8	7	5	5	3	2
16	15		14	15	14	14	12	12	10	9	8	6	6	4	3
17	16		15	16	15	15	13	13	11	10	9	7	7	5	4
18	17		16	17	16	16	14	14	12	11	10	8	8	6	5
19	18		17	18	17	17	15	15	13	12	11	9	9	7	6
20	19		18	19	18	18	16	16	14	13	12	10	10	8	7
21	20		19	20	19	19	17	17	15	14	13	11	11	9	8
22	21		20	21	20	20	18	18	16	15	14	12	12	10	9
23	22		21	22	21	21	19	19	17	16	15	13	13	11	10
24	23		22	23	22	22	20	20	18	17	16	14	14	12	11
25	24		23	24	23	23	21	21	19	18	17	15	15	13	12
26	25		24	25	24	24	22	22	20	19	18	16	16	14	13
27	26		-	26	25	-	23	-	21	-	-	17	-	15	-
			27	**56**	**26**	**56**	**25**	**55**	**24**	**54**	**23**	**52**	**22**	**51**	

Abb. 10: Kalender des Jahres 1153/54

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000443

Einige osmanisch-türkische Urkunden über die Abū Rīše, eine *šeyḫ*-Familie der Mawālī im 16. Jh.

Von NEJAT GÖYÜNÇ, İstanbul

MAX FREIHERR VON OPPENHEIM berichtet im ersten Band seines hervorragenden Buches *Die Beduinen*[1] über die Mawālī und ihre *šeyḫ*-Familie Abū Rīše ("Abu Rische"). Ehe die Stammeskonföderation der ʿAneze in die Syrische Wüste eindrang, reichte nach OPPENHEIM das Gebiet der Mawālī von Aleppo bis zum Ḫābūr und von Bireğik bis zu den Grenzen des Irak. Ihre *šeyḫ*-Familie Abū Rīše führte den Emir-Titel. Die von Basra nach Aleppo führende Karawanenstraße befand sich im 16. und 17. Jh. unter ihrer Kontrolle. Zu Beginn der Osmanenzeit in ihrer Region schufen die Abū Rīše, wie OPPENHEIM weiter berichtet, einen förmlichen Staat im Euphrattal, der von Qalʿat Ğaʿber bis unmittelbar nach Hīt reichte und dessen Hauptstadt ʿAna war. In ʿAna trafen die Straßen von Basra, Bagdad und Mosul zusammen und führten weiter nach Aleppo, Tripolis und Damaskus. In ʿAna befand sich die Zollstätte der Abū Rīše. Nach dem Reisenden Teixeira betrug 1604 der Zoll in ʿAna 5 Dukaten pro Ladung für hochwertige Waren wie Spezereien und Stoffe, 1 Dukaten für geringwertige Waren wie Galläpfel und Datteln.[2]

Unter den zahlreichen Quellen OPPENHEIMs finden sich türkische und arabische Chroniken und Geschichtswerke sowie abendländische Reisebeschreibungen. Türkische Urkunden waren aber weder ihm noch anderen damals zugänglich. Aufgrund dieser Quellenlage ist die Darstellung OPPENHEIMs für die Zeit nach 1578 ausführlicher und treffender als für die davorliegende Zeit. Mit diesem Beitrag wird beabsichtigt, die Kenntnis über die Frühgeschichte dieser Familie kritisch zu beleuchten und zu ergänzen.

Nach einer osmanischen Urkunde waren um 1521 ʿAna und Hīt getrennte Sandschaks unter osmanischer Verwaltung.[3] Wie aus derselben Urkunde hervorgeht, waren die Safawiden nach Hīt gekommen und hatten diesen Ort geplündert und verwüstet. ʿAna hingegen wurde von einem Araber namens Mudliğ belagert, der auch die Wasserräderorte (*dolāb*) von ʿAna zerstörte. Infolge dieser Ereignisse verließen die Einwohner von ʿAna und Hīt das Land. Araber hatten sich in den Besitz der benachbarten Orte Ḥadīṣa und Ğubba gesetzt. Der osmanische Statthalter von ʿAna, Bālī Beg, ging in dieser Situation zu Meḥmed Paša, *beglerbegi* von Diyarbekir, und teilte ihm mit, er wolle auf

---

[1] M. FRHR. V. OPPENHEIM: *Die Beduinen.* Band I: *Die Beduinenstämme in Mesopotamien und Syrien.* Leipzig 1939 (Ndr. Hildesheim- Zürich-New York 1983), S. 305-315.

[2] *Ibid.*, S. 308.

[3] J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT: *Les ottomans, les safavides et leurs voisins.* Istanbul 1987, S. 268.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000444

sein Amt verzichten. Zudem schlug er vor, aus Sicherheitsgründen ʿAna und Hīt von einem *sanǧaqbegi* gemeinsam verwalten zu lassen. Um 1526 wird dann tatsächlich ein ʿAbdurraḥman Beg als *sanǧaqbegi* von ʿAna und Hīt erwähnt.[4] Wir wissen aber nicht, wann genau ʿAna und Hīt unter einer gemeinsamen Verwaltung vereinigt wurden.

Mudliǧ, der Eroberer von ʿAna, soll zur Familie Abū Rīše gehören. OPPENHEIM sieht ihn im Stammbaum der Abū Rīše in der sechsten Generation, kennt aber keine Lebensdaten.[5] Muḥammed Beg, der Sohn Mudliǧs, wird dann als erster *sanǧaqbegi* aus der Abū Rīše-Familie am 21. September 1536 urkundlich erwähnt.[6] Sein Vorgänger Baš-ačuq Budaq Beg wurde als Statthalter nach Deyr wa Raḥba versetzt. Die *ḫāṣṣ*-Güter Muḥammed Begs, des Sohnes von Mudliǧ, ergaben Einkommen von 354.068 Asper, das aus ʿAna, Ḥadīṣa, Ǧamāssa und ʿAšāra stammte.[7] Daraus läßt sich schließen, daß Muḥammed Beg das ganze Mittlere Euphrattal von Ǧamāssa bis Hīt verwaltete.

Aus einer anderen Urkunde erfahren wir den Namen eines weiteren Sohnes von Mudliǧ namens Barakat[8], der nicht in OPPENHEIMs Stammbaum der Familie erwähnt wird. 1549 und 1550 sind zwei Statthalter von ʿAna belegt: Küpeli Ḥaydar Beg und Yūsuf Beg.[9] Beide gehören nicht zur Abū-Rīše-Familie. Ḥaydar Beg war auch noch 1552 in ʿAna als *sanǧaqbegi* tätig.[10] Sein Nachfolger war zuerst Qanṣū Beg, dann Memo Beg, der Sohn Bekir Begs, eines ehemaligen Statthalters von Aqšehir.[11] 1560 erfahren wir, daß ein weiterer Muḥammed Beg, Statthalter von Ergani, zweimal als Statthalter in ʿAna tätig gewesen war.[12] Wir wissen aber nicht, wann. Am 28. April 1556 wurde dann ein Muḥammed b. Mudliǧ aus der Abū-Rīše-Familie zum Statthalter von ʿAna ernannt.[13] Früher war er Statthalter von Deyr wa Raḥba (1554) und – vor der Ernennung nach ʿAna – auch von Ḫābūr gewesen.[14] Als *sanǧaqbegi* von ʿAna und Hīt war er für die Sicherheit

---

[4] OPPENHEIM: *op. cit.* (Anm. 1), S. 31.

[5] N. GÖYÜNÇ: *Diyarbekir Beylerbeyliği'nin ilk idarî taksimatı.* In: Tarih Dergisi, İstanbul, H. 23/1969, S. 30.

[6] BA, TRD *, Nr. 2, S. 769. * Die hier und im folgenden verwendeten Abkürzungen sind:

A.NŞT	Bâb-ı Asafî, Nişan Kalemi
A.RSK	Bâb-ı Asafî. Ruus Kalemi
BA	Başbakanlık Arşivi, İstanbul
TRD	Timar Ruznamçe Defteri
KK	Kâmil Kepeci
MD	Mühimme Defteri
MM	Maliyeden Müdevver Defterler

[7] Ibid., S. 770.

[8] BA, KK, Nr. 664m, S. 43.

[9] BA, A.RSK., Nr. 1452, S. 308.

[10] Bibliothek des Topkapı Sarayı Museums İstanbul, Koğuşlar, Nr. 888, S. 28v.

[11] BA, MD, Nr. 2, S. 26, 67.

[12] Ibid., Nr. 3, S. 198.

[13] Ibid., Nr. 2, S. 67; BA, MM, Nr. 563, S. 108.

[14] BA, MM, Nr. 17642, S. 315 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000445

der Handelsstraße von Bagdad bis Aleppo verantwortlich.[15] Wie wir erfahren, forderte die Hohe Pforte von ihm aber auch Mietkamele für den Transport von Schießpulver nach Aleppo oder Bagdad.[16] Seine *ḫāṣṣ*-Güter hatten einen Ertrag von 202.000 Asper. Einmal wurde er wegen seiner Verdienste mit einer Zulage (*teraqqi*) von 20.000 Asper belohnt.[17] Wahrscheinlich blieb er bis zu seinem Tode auf seinem Posten. Nachfolger wurde sein Sohn, der ebenfalls Muḥammed hieß (Juni 1573).[18] Als der Vater noch Statthalter von ʿAna war, war dieser Muḥammed Beg sein *alaybegi* gewesen. Von ihm forderte Muṣṭafā Paša, der *ser-ʿasker* des Feldzugs nach Georgien und Aserbaidschan, im Jahre 1578 Mietkamele, Pferdefutter und Proviant an.[19]

Muḥammed Beg wird um 1577 bei der Pforte als unzuverlässiger Mann angesehen. Aus diesem Grunde wurde ein *tīmār*-Besitzer in Ruhā namens Ḥüseyn beauftragt, zusammen mit seinem Vater Ğihāngīr das Verhalten Muḥammed Begs zu kontrollieren und die Pforte darüber zu informieren.[20] Dennoch wurde er am 14. Februar 1579 erneut zum Statthalter von ʿAna ernannt.[21]

Im Frühjahr 1592 herrschte in ʿAna und Umgebung Hungersnot. Deswegen sandte Muḥammed Beg eine Vertrauensperson nach Istanbul. Er wollte versuchen, einen Erlaß zu bekommen, der ihm erlaubte, mit eigenen Geldern zum Tagespreis (*narḫ-i rūzī*) Nahrungsmittel zu kaufen.[22] Einige arabische Stämme erhoben sich in dieser Situation im Herbst 1592 und plünderten benachbarte Städte, Dörfer und Felder, um sich Lebensmittel zu beschaffen.[23] Der Nahrungsmittelmangel dauerte drei bis vier Jahre an.[24] Im Oktober des Jahres wird Emīr Ẓāher, ein Sohn von Abū Rīše, als *sanğaqbegi* in ʿAna faßbar.[25] Sein Bruder Aḥmad (Ḥamad) war zu dieser Zeit Statthalter in Salamiya.[26] Es wird berichtet, daß Emīr Ẓāher von diesem Bruder ermordet wurde, als er Gast in seinem Zelt war.[27] Es fehlt uns ein genaues Datum für die Ermordung von Ẓāher und die Ernennung von Aḥmad Beg nach ʿAna und Ḥadīṣa als Statthalter. Jedenfalls muß es zwischen 1594 und 1596 liegen, weil Emīr Ẓāher noch am 17. Juni in ʿAna als Statthalter belegt

---

[15] BA, KK, Nr. 79, S. 260.

[16] BA, MD, Nr. 5, S. 166, 381.

[17] BA, TRD, Nr. 14, S. 1137 f.

[18] BA, KK, Nr. 225, S. 284.

[19] OPPENHEIM: *op. cit.* (Anm. 1), S. 308; auch BA, MD, Nr. 32, S. 94.

[20] BA, KK, Nr. 88, S. 45.

[21] Ibid., Nr. 262, S. 131.

[22] BA, MD, Nr. 70, S. 203.

[23] Ibid., S. 172-173.

[24] Ibid., Nr. 73, S. 513.

[25] Ibid., Nr. 69, S. 263; Nr. 72, S. 171.

[26] Ibid., Nr. 67, S. 146; Nr. 158; Nr. 70, S. 12.

[27] OPPENHEIM: *op. cit.* (Anm. 1), S. 312.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000446

ist,[28] während Aḥmad Beg am 18. Juli 1596 in einer Urkunde als *sanǧaqbegi* von ʿAna erscheint.[29]

Aḥmad Beg hatte am 10. März 1605 ein Ehrengewand (*ḫilʿat*) von der Hohen Pforte bekommen als Belohnung dafür,[30] daß er auf den Karawanen- und Pilgerstraßen von Bagdad bis Aleppo und Damaskus Sicherheit gewährleistete.[31] Er transportierte umsonst mit eigenen Kamelen Schießpulver von Bagdad nach Tripoli. Wenn er keine derartigen Transporte durchführte, zahlte er jährlich 250.000 Asper an den Staatsschatz.[32] Einige Männer aus seinem Gefolge erhielten wegen ihrer Leistungen bei Feldzügen und wegen anderer Verdienste *tīmār*.[33] Von Aḥmad Beg wurden im Juli 1596 fünfhundert Kamele gefordert, um von Bagdad Schießpulver zu transportieren. Einer seiner Söhne wurde im Juli 1596 zum Statthalter von Salamiya ernannt.[34]

Abschließend ist festzuhalten, daß die Herrschaft der Familie Abū Rīše über ʿAna und Umgebung nicht zu Beginn der Osmanenzeit begründet wurde, wie OPPENHEIM annahm.[35] Mudliǧ b. Abū Rīše erscheint lediglich als Stammesführer und Plünderer in ʿAna. Mit einer Ausnahme (1536) waren die Statthalter von ʿAna zwischen 1520 und 1559 keine Mitglieder der Familie. Doch finden wir zwischen 1553 und 1559 in Deyr ez-Zōr (d.h. Deyr wa Raḥba) und Ḫābūr Statthalter aus der *šeyḫ*-Familie Abū Rīše. Erst zwischen 1559 und 1592 gab es dann zwei Statthalter namens Muḥammed b. Abū Rīše in ʿAna und Hīt. Sie standen loyal zur osmanischen Herrschaft, weshalb diese Familie den Statthalterposten in ʿAna behielt. Europäische Reisende wie Cesare Frederici (1563), Leonhard Rauwolff (1575) und andere begegneten dort Emiren aus der *šeyḫ*-Familie Abū Rīše als osmanischen Statthaltern.

Der von OPPENHEIM zusammengestellte Stammbaum der *šeyḫ*-Familie Abū Rīše ist lückenhaft, wie der Verfasser des Beduinen-Buches selbst zugesteht.[36]

In osmanischen Urkunden werden Mitglieder der Familie Abū Rīše häufig ohne Vornamen, lediglich als Sohn Abū Rīšes (Abū Riš oder Abū Riše-oġlı) genannt. Das hat zur Folge, daß es manchmal schwierig ist festzustellen, welcher individuelle Abū Rīše gemeint ist.

Es ist zu hoffen, daß die Frühgeschichte dieser *šeyḫ*-Familie durch weitere Funde in den Archiven noch weiter erhellt und ergänzt werden kann.

---

[28] BA, MD, Nr. 72, S. 171.

[29] Ibid., Nr. 74, S. 116.

[30] Ibid., Nr. 75, S. 115.

[31] Ibid., S. 122.

[32] Ibid., S. 115

[33] BA, A.NŞT. Nr. 1138, S. 184 f.

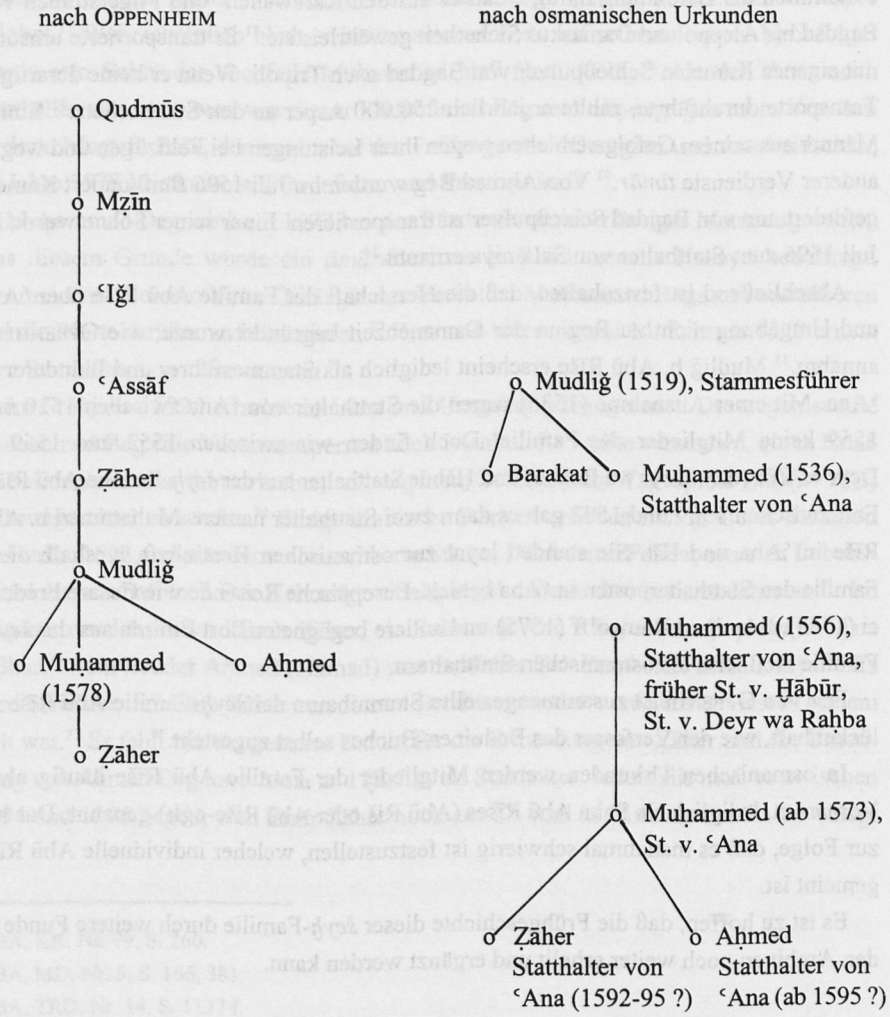
[34] BA, MD, Nr. 74, S. 116.

[35] OPPENHEIM: *op. cit.* (Anm. 1), S. 53.

[36] *Ibid.*, S. 312.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000447

STAMMBAUM DER *ŠEYḪ*-FAMILIE ABŪ RĪŠE IM 16. JH.



Natur und Umwelt im Werke des türkischen Schriftstellers Sait Faik

Von WOLFGANG-E. SCHARLIPP, Nikosia

Die Literatur im Osmanischen Reich war bis in die zweite Hälfte des 19. Jh.s von der islamischen Tradition geprägt. Besonders angesehen war nach wie vor die ursprünglich nach persischem Vorbild entstandene Diwan-Dichtung. Auch Gelehrte wie Historiker oder Geographen legten Wert auf eine literarische Ausgestaltung ihrer Texte, unter Umständen sogar auf eine Abfassung in gebundener Sprache. Daneben existierten die verschiedenen Gattungen der Volksliteratur.

In der zweiten Hälfte des 19. Jh.s fanden die modernen westlichen Literaturgattungen, wie Roman und Erzählung, zunächst durch Übersetzungen vor allem französischer Schriftsteller Aufnahme in die türkische Literatur.[1] In den 20er Jahren dieses Jahrhunderts schließlich hatte eine eigenständige moderne Literatur nach westlichem Vorbild die klassische islamische Literatur fast gänzlich verdrängt. Es dauerte aber noch fast ein Jahrzehnt, bis sich wirkliche Meisterschaft in den Werken einiger Autoren niederschlug, wie in den Gedichten und Romanen Nazım Hikmets (1902-1963), Yakup Kadri Karaosmanoğlus (1899-1974) usw. Als einer der ganz großen Prosaisten und das Vorbild aller nachfolgenden Autoren von Erzählungen gilt Sait Faik Abasıyanık (1906-1963). In verschiedenen Werken zur türkischen Literaturgeschichte wird Sait Faik vor allem als der große Darsteller Istanbuls bezeichnet, als ausgesprochener Vertreter einer Stadtliteratur, eines Genres, das in der türkischen Literatur jener Zeit und etwas später von mehreren Schriftstellern vertreten wird. So findet sich z.B. folgende Charakterisierung Sait Faiks bei PETRA KAPPERT:

> "Der Autor schildert Stimmungen, Eindrücke, Reflexionen, ausschnitthafte Begebenheiten aus der Welt der 'kleinen Leute', unter denen er lebt, zu denen er sich als Beobachter immer wieder gesellt. Zeit und Entwicklung (von Menschen oder Geschehnissen) spielen in Sait Faiks Geschichten keine Rolle, er läßt in ihnen kein Panorama der Realität, sondern nur beiläufige, zufällig scheinende Momentaufnahmen erstehen. Dieser pointillistischen Betrachtungsweise entspricht sein lyrischer Prosastil, der viele Beobachtungen nur in Andeutungen wiedergibt, ohne ihnen durch genaueres Ausführen den Charakter des

[1] Das erste Werk, das als Roman in türkischer Sprache bezeichnet werden kann, war offenbar das *Akabi* betitelte Buch, das 1851 in armenischer Schrift für armenische Leser erschien; siehe A. TIETZE (Hrsg.): *Vartan Paşa: Akabi Hikayesi. İlk Türkçe Roman (1851).* Istanbul 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000449

Leichten, Impressionistischen zu nehmen."[2]

Der literarische Stil Sait Faiks ist damit sehr treffend beschrieben. Die Themen aber, deren der Schriftsteller sich annimmt, sind weit zahlreicher, als die von KAPPERT genannten.

In einem biographischen Nachschlagewerk zur türkischen Literatur von BEHÇET NECATİGİL (*Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*) findet sich eine ähnliche Charakterisierung, wenn es z.B. heißt, er sei ein Istanbul-Erzähler *(bir İstanbul hikayecisi)* gewesen und habe oft seine eigenen Nöte im Leben der kleinen Leute, denen das Schicksal hart zugesetzt hat, wiedergefunden.[3] NECATİGİL weist aber in einigen Sätzen auch auf die wichtige Rolle der Natur in Sait Faiks Werk hin. Es soll dieser Sait Faik sein, der hier vorgestellt werden soll und der den Leser veranlassen möge, das gängige Bild Sait Faiks als Stadtschriftsteller zu überdenken und vielleicht zu revidieren.

Es ist nicht so, daß vor Sait Faik oder zu seiner Zeit die Natur in der türkischen Literatur unbeachtet geblieben wäre. Sie wird in etlichen Gedichten der Divanliteratur besungen. U.a. in den Oden an den Frühling findet sich eine Wertschätzung, ja eine Verehrung der Natur, so wenn es z.B. in einem Gedicht Nef'ıs heißt:

Esdi nesim-i nevbahār açıldı güller ṣubḥ-ı dem
[Man möge verzeihen, wenn ich nicht versuche nachzudichten und statt dessen nur eine Periphrasierung gebe:]
"Der Hauch des Frühlings wehte, und die Rosen öffneten sich im Morgenlicht."
Açsun bizim de gönglümüz sāḳī meded sun cām-ı Cem.
"Sollen sich auch unsere Herzen öffnen (im Sinne von "freuen"?), Mundschenk, besing den Kelch des Königs Cem, hab Erbarmen."
Erdi yine, erdi bihişt oldu havā anber-sirişt.
"Er ist wieder gekommen. Es ist wieder das Paradies. Der Duft von Ambra liegt in der Luft."
Bu demde kim şām u seḥer meyḫāne bāğa raşk eder
"Zu dieser Zeit, wenn abends und am Morgen die Weinschenke den Garten beneiden wird."

Besonders die letzte Zeile bringt zum Ausdruck, wieviel höher in der Wertschätzung die freie Natur im Vergleich zum geschlossenen Raum steht. Die Menschen werden hinausströmen in die Weinberge und Gärten, um dort den Frühling zu genießen.

Auch später, z.B. in der Prosaliteratur zur Zeit Sait Faiks, finden sich Lobpreisungen der Natur, wenn auch in anderer Weise. Ein deutliches Beispiel dafür sind die Ein-

---

[2] P. KAPPERT: *Literatur*. In: K. D. GROTHUSEN (Hrsg.): *Türkei*. Göttingen 1985 (Südosteuropa-Handbuch, IV), S. 621-649; hier: S. 625 f.

[3] B. NECATİGİL: *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*. Istanbul 1970, S. 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000450

leitungen Yaşar Kemals zu seinen großen Romanen. Auf den ersten Seiten wird der Leser durch grandiose Landschaftsbilder in die Landschaft eingeführt, in der die Figuren des Romans agieren.

Sowohl in der osmanischen Lyrik wie auch in der republikanischen Prosa werden Natur und Umwelt nicht nur als ästhetisch ansprechende Phänomene dargestellt, sondern auch emotionalisierend ihre überwältigende Schönheit gerühmt. Jedoch so schön und mächtig diese Schilderungen auch ausfallen, die Natur ist das Tableau, in oder vor dem die Menschen handeln. Die ganze Aufmerksamkeit gilt hernach den Menschen und Ereignissen, während die Natur beim Leser als Kulisse haftenbleibt und weder in das Geschehen einbezogen wird, geschweige denn eine aktive Rolle spielt.

Bevor unser Augenmerk nun der Art der Naturauffassung Sait Faiks gilt, sollen ein paar Worte zu den Erzählungen gesagt werden, die der sogenannten Stadtliteratur zuzurechnen sind und die tatsächlich bei weitem den größten Teil des Werkes ausmachen.

Den Ausführungen PETRA KAPPERTS könnte man entnehmen, Sait Faik sei ein neutraler Beobachter ohne Botschaft, ein Autor "sine voluntate auctoris". Tatsächlich gibt es keine anklagenden Töne in den Geschichten, die ausschließlich von "einfachen Menschen" handeln. Aber eben gerade die Wichtigkeit der oft ausweglosen, miserablen Lage des "kleinen Mannes auf der Straße", die immer wieder thematisiert wird, birgt die spezielle Art von Sait Faiks Sozialkritik in sich. Beispielhaft sei nur die Erzählung *Bir takım insanlar* ("Eine Gruppe Menschen")[4] erwähnt, deren Inhalt kurz umrissen sei:

Der Autor, eben aus dem Kino gekommen, wartet um Mitternacht bei naßkaltem, windigem Wetter auf die Straßenbahn, die sich erheblich verspätet, und denkt dabei an sein Bett:

> "Zwischen den plaudernden Männern waberten Nebelschwaden. Das Bett ist jetzt für jeden Menschen so kostbar wie Brot. Das Bett ist die Geliebte, das Bett ist eine Erinnerung, ist die Kindheit, ein schöner Traum, das Bett ist der Frühling, das Meeresufer, ein exotisches Land; was ist das Bett nicht alles in solchen Minuten, meine Freunde... Die Nase im Kissen, den Mund unter der Bettdecke, liege ich zusammengerollt wie ein Igel da, sinke gleich in den Schlaf. Einige Gegenstände, manche der Vögel lassen ihre Federn fallen, laues Wasser tropft, ein Brunnen wäscht meine Seele..." In diese schwärmerischen Träumereien platzt ein zerlumpter Mann, etwa seines Alters, und fragt ihn, ob er eine Gruppe Männer gleichen Aussehens gesehen habe. Der Autor verneint und erfährt auf seine Frage, was der Zerlumpte und seine Gesellen denn um diese Zeit auf der Straße täten, daß es sich um Lastenträger handele, die für gewöhnlich in den Teestuben an der Galatabrücke auf dem Fußboden schliefen. Nun seien sie von Polizisten dort vertrieben

[4] S. FAIK: *Bütün Eserleri*. Bde. 1-9. Istanbul 1970 (1. Aufl.), 1992 (11. Aufl.); hier Bd. 1, S.77.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000451

worden unter der Aufforderung, dort nicht mehr zu erscheinen. Sie seien nun unterwegs zum Rathaus, um ihr Recht, auf dem Boden schlafen zu dürfen, einzufordern. Später sieht der Autor von der Straßenbahn aus draußen in der eisigen Dunkelheit eine Gruppe zerlumpter Männer, und sein Gedanke geht zurück zu seinem Bett: "Mein Bett hatte in den Minuten, in denen ich auf die Straßenbahn wartete, schließlich seinen liebenswerten Reiz verloren. Es war nicht dieses, es war nicht jenes, es war nichts weiter als eben ein Bett."[5]

Sait Faiks Liebe zu den Menschen äußert sich nicht in dramatischen Szenen und Gesten, sondern in einer ruhigen, nachdenklichen Bildhaftigkeit. KAPPERT charakterisiert Sait Faiks Stil sehr treffend:

"Der Grundton seiner Erzählungen ist elegisch, nicht sentimental; in fast allen ist zu spüren, daß der Autor weiß, daß die von ihm porträtierte atomisierte, nur in Ausschnitten wiedergegebene Welt zum Untergang verurteilt ist. Sait Faik schildert eine Art heitere Agonie, knapp, unaufdringlich, doch von nie nachlassender poetischer Intensität."[6]

Der Liebe zu den Menschen entspricht Sait Faiks Liebe zur Natur. Diese Behauptung soll mit mehreren Argumenten unterstrichen werden:

1. Die Natur bietet nicht nur den stilistischen Handlungshintergrund, sondern sie ist belebt beziehungsweise besteht aus belebten, aktiven Elementen.
2. Der Mensch ist ohne die Natur nicht denkbar, die Elemente sind nicht nur Ernährer des Menschen, sondern auch dessen Erzieher.
3. Die Natur ist für ihn ein Ort, an den man flieht, um Ruhe und Geborgenheit zu finden.
4. Wer sich an der Natur vergeht, wird bestraft werden.

Für diese Argumente möchte ich folgende Beispiele anführen:

Die Belebtheit der Elemente manifestiert sich besonders deutlich in Sait Faiks Erleben des Meeres. Mit ihm ist Sait Faik schon dadurch besonders verbunden, daß er sich viel auf den Prinzen-Inseln vor Istanbul bei den Fischern aufhält und mit ihnen zum Fischen hinausfährt. In seiner "Erzählung für zwei Leute" *(İki kişiye bir hikaye)* heißt es:

"Aus der blauen Welt tief unter mir steigt eine tiefe, schwere Stimme auf. Nicht wie die uns bekannten Laute der Menschen, der Tiere, einer Flöte, einer Maschine, von Holz, Wind, Draht, Baum, Käfer... Ich höre eine Stimme, die von anderer Art ist als die auf der Erdoberfläche, eine Stimme, die aus vielen, vielen Klaftern Tiefe kommt. Mir scheint, als sei es der Laut des Atems dieser blauen Welt. So wie eine Ameise uns nicht als Ganzes, sondern vielleicht den millionsten Teil von uns wahrnimmt, höre ich vielleicht den

---

[5] *Ibid.*, Bd. 1, S. 80.

[6] KAPPERT: *op. cit.* (Anm. 2), S. 626.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000452

milliardsten Teil der schweren, tiefen Stimme dieses Lebewesens, des so genannten großen Meeres, dieses majestätischen Geschöpfes..."[7]

Aber nicht nur die Elemente sind belebt; in der Erzählung *Son kuşlar* ("Die letzten Vögel"), auf die wir später wieder zurückkommen werden, begegnen wir einer personifizierten Jahreszeit:

> "Als der Winter, um sich überall auf der Insel niederzulassen, all seine Winde, den Poyraz und Yıldızpoyraz, den Maystro und Dramudana, den Gündoğusu und Batıkarayel, in Form eines steifen Nordostwindes mobilisierte, hatte der Sommer auf der anderen Seite seine Siebensachen noch nicht zusammengekramt und sich bekümmert und traurig wie eine Vertriebene am Rande niedergesetzt. Es gibt auf der Insel fast niemanden außer mir, der diese schöne junge Vertriebene liebt, wie sie schwankend zwischen Gehen und Bleiben, in der Hand den Paß, im Beutel ein paar Goldstücke, dasitzt und wartet."[8]

Zwei Beispiele sollen ebenfalls für den obigen zweiten Punkt angeführt werden. In der Erzählung *Papaz Efendi,* die in dem 1948 erschienenen Band *Lüzumsuz adam*[9] enthalten ist, erklärt ein orthodoxer Priester dem Autor, warum er den Boden für das wunderbarste, aber auch rätselhafteste der Elemente hält. Indem er feuchte rote Erde in die Hand nimmt, sie sich in den Bart streicht, redet er von all den chemisch analysierbaren Stoffen, die dieser Boden enthält, und doch sei das ganze Ausmaß an Vielfalt, das der Boden hervorbringe, ein großes Rätsel für ihn:

> "Ohne eine Gegenleistung zu wollen, gibt er. Er ist freigebig, freigebig. Später, wenn dann die Zeit kommt, nachdem er uns aufs ausgiebigste hat feiern lassen, schließt er uns wieder in die Arme, läßt verfaulen und gebiert wieder. Nicht die Männer, aber die Frauen kommen ganz bestimmt aus dem Boden. In jedem weiblichen Lebewesen ist ein Erdboden. Wir, der männliche Teil, sind vielleicht Kinder der Sonne, der Luft, des Wassers, aber die Frauen kommen ganz bestimmt aus dem Boden."

In dieser Schilderung des Erdbodens finden wir nicht nur die Erwähnung der chemischen Elemente, die das Leben durch Ernährung ermöglichen, sondern auch wieder eine Personifizierung, und zwar den universalen Topos von der Erde als alles gebärende Mutter.

In der Erzählung "Ein Punkt auf der Landkarte" *(Haritada bir nokta)* im oben erwähnten Band *Son kuşlar* sieht Sait Faik auch noch in den zerstörerischen Kräften der Natur Eigenschaften, die dem Menschen letztendlich doch von Nutzen sind. Und auch an dieser Stelle findet wieder eine Personifizierung statt, und zwar diesmal in

---

[7] S. FAIK: *Bütün Eserleri* (Anm. 4), Bd. 4, S. 144.

[8] *Ibid.*, Bd. 5, S.121. Die Passagen aus *Son kuşlar* sind der trefflichen Übersetzung von K. LIEBE-HARKORT: *Die letzten Vögel.* Literaturübersetzung. In: Akzente. Zeitschrift für Literatur 6 (1980), S. 488-493, entnommen.

[9] S. FAIK: *Bütün Eserleri* (Anm. 4), Bd. 2, S.174.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000453

bezug auf die ganze Natur, unter der hier die Naturkräfte zu verstehen sind:

> "Die Natur; meist ist sie freundlich. Aber sogar, wenn sie sich dem Menschen feindlich zeigt, ist sie eher wie ein Vater, der ihm die Möglichkeit gibt, die eigenen Kräfte und Möglichkeiten zu erfahren, ohne ihn dabei zu verwöhnen; wenn der Sturm sein Boot versenkt, dann lehrt sie ihn schwimmen. Wenn der Wind das Dach seiner Hütte wegfliegen läßt, dann lehrt sie ihn, stabiler, geschickter zu bauen..."[10]

Für die Punkte drei und vier bietet uns die oben bereits erwähnte Erzählung *Son kuşlar* bezeichnende Beispiele. An ihr können auch einige stilistische Eigentümlichkeiten Sait Faiks sehr gut demonstriert werden:
Ein winziges Kaffeehaus, einsam über einer Bucht auf einer grünen Wiese benennt er hier als das eigentliche Ziel seines Lebens, das er aber nie ereicht habe, weil er kein so schönes Kaffeehaus für sich gefunden habe. Hier sitzt er allein an einem Tisch, beobachtet, was um ihn herum vorgeht, und schreibt gleichzeitig darüber. Im folgenden längeren Zitat finden wir den bei Sait Faik durchgängigen Topos der Vergänglichkeit alles Seienden selten komprimiert und eindringlich in der ihm eigenen lockeren Sprache formuliert. Alle drei Zeitstufen – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – werden aus dem gegenwärtigen Moment heraus entwickelt:

> "Über die Holztische dieses winzigen Häuschens ... krabbeln noch immer die Ameisen. Noch immer setzen sich die Fliegen rings um die Kaffeetassen. Jedes Geräusch ist verstummt. Manchmal kommt aus dem Himmel das Dröhnen eines Flugzeuges. Ich muß sogleich an die Reisenden darin denken, die jetzt in Yeşilköy landen würden, allerdings nur, solange ich an dieser Geschichte schrieb. Flugzeuge waren auch vorher schon vorübergeflogen. An die Insassen jedoch, die bald in Yeşilköy landen würden, ja am Ende dieser zwei Zeilen schon gelandet sein mußten, hatte ich noch nie gedacht.
> Die zwischen den Bäumen aufgehängte weiße Wäsche wird in dieser stillen, sonnenlosen, feuchtwarmen Luft nie trocken werden. Wird diese Katze, die auf den Holztisch gesprungen ist, meinen Hund weiter so anfauchen? Auf dem Stuhl weinrote löchrige Socken ... Die Weinblätter hier sind noch ganz grün. Die bei uns im Garten sind schon vertrocknet..."[11]

Trotz der zurückhaltenden Sprache pulsiert das Leben, indem einmal Ereignisse in ihrer Simultaneität erwähnt werden und indem andererseits auf die zeitlichen Ebenen Bezug genommen wird. So, wenn dem Autor gerade einfällt, daß schon vorher ein Flugzeug über ihn hinweggedröhnt war – Vergangenheit –, die Passagiere der folgenden Maschine jetzt gerade landen müßten – Gegenwart –, die noch nasse und wohl nicht trocknende Wäsche, die Frage, ob die Katze weiter so fauchen wird – Zukunft, insbesondere deren offene, unbekannte Eigenschaft. Auch die löchrigen Socken und deren weinrote

---

[10] *Ibid.*, Bd. 6, S. 175.

[11] *Ibid.*, S. 121.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000454

Farbe, die an verwelkende Weinblätter erinnert, dürften wohl als Anspielung auf die Vergänglichkeit des Daseins verstanden werden.

Darüber hinaus wird der Leser durch die Gleichzeitigkeit des Beobachtens, Assoziierens und des Schreibens durch den Autor unmittelbar in das Erleben mit einbezogen und wird damit Teil des Lebens des Schriftstellers.

Verstärkende Wirkung auf die Dynamik des Geschehens haben noch die wechselnden Perspektiven bzw. das Beziehungsgefüge zwischen Makro- und Mikrokosmos: im einen Augenblick sind es noch die Ameisen, die über die Kaffeetasse krabbeln, im nächsten ist es das Dröhnen, das oben aus dem Himmel kommt, dessen Verursacher, das Flugzeug, offenbar so hoch fliegt, daß man es nicht sieht.

Diese von uns als Beispiele für das Naturempfinden Sait Faiks angeführten Stellen sind nur wenige von vielen anderen in seinem Werk. Aber sie mögen ausreichen, um zu demonstrieren, daß dieser Schriftsteller bei all den vielen Erzählungen, die das Leben der kleinen Leute in Istanbul betreffen, wesentlich mehr war als ein Stadtschriftsteller. Eher könnte man ihn mit NECATİGİL als Istanbul-Schriftsteller bezeichnen, denn Istanbul bedeutet neben dem brodelnden Leben in den Straßen auch die Weite des Bosporus und des Marmara-Meers, wie auch die Ruhe der Inseln.

Das Ende der Erzählung "Die letzten Vögel" ist für Sait Faik eher untypisch und zeigt gerade dadurch die Tiefe seiner Beziehung zur Natur. Bei der oben erwähnten, eher subtilen Sozialkritik erlebt man niemals den erhobenen Zeigefinger, im Gegensatz zu folgender Passage: Der Autor ist aufgebracht über einige Leute, die mit Leimruten Vögel fangen, um sie dann als Beilage zum Reis zu verspeisen. Diese Vögel seien, sagt Sait Faik, "jedes dieser winzigen Kerlchen ein Wunder der Natur." Und auch das Ausstechen der Grassoden, die dann in den Gärten der Reichen zum Rasen zusammengesetzt werden, lassen ihn denn doch am Ende dieser 1952 veröffentlichten Erzählung zum Mahner werden:

> "Die Welt verändert sich, meine Freunde. Eines Tages werdet ihr im Herbst keine braunen Tupfen mehr am Himmel sehen. Eines Tages werdet ihr am Wegrand nicht mehr die dunkelgrünen Haare unserer Mutter Erde sehen. Nicht für uns, aber für euch, Kinder, wird das schlimm werden. Wir haben ja schon viele Vögel, viel von der Mutter Natur gesehen. Für euch jedoch wird das übel ausgehen. Nur davon handelt meine Geschichte."[12]

[12] *Ibid.*, S. 126.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000455

Türkische Migrantenkolonien im Einfluß der Aufnahmegesellschaften
Ein deutsch-französischer Vergleich

Von GABY STRASSBURGER, Bamberg

Ein Vergleich der türkischen Migrationsgeschichte in Deutschland und Frankreich zeigt, wie stark beide Aufnahmegesellschaften die Entstehungs- und Entwicklungsprozesse der Migrantenkolonien beeinflußt haben. Aus der Binnenperspektive der türkischen Kolonien in Bamberg und Colmar[1] soll im folgenden die Wirkung relevanter Steuerungsmechanismen in Frankreich und Deutschland analysiert werden. Im ersten Teil steht zunächst die Migrationspolitik während der Anwerbephase im Mittelpunkt, während im zweiten Teil verschiedene "Konjunkturen" der Ausländergesetzgebung betrachtet werden.

In der Bundesrepublik Deutschland führten in den frühen 60er Jahren Wirtschaftswachstum, demographische Veränderungen, verlängerte Ausbildungs- und verkürzte Arbeitszeiten sowie der Mauerbau an der Grenze zur DDR zu einer anhaltenden Verknappung von Arbeitskräften. Der Engpaß wurde durch systematische Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte ausgeglichen, für die die Bundesanstalt für Arbeit ein Vermittlungsmonopol besaß.[2]

Am 30.10.1961 wurde ein deutsch-türkisches Abkommen zur Anwerbung von Arbeitskräften getroffen. Es sah sowohl eine anonyme als auch eine namentliche Anwerbeform vor. Bei der anonymen Anwerbung meldete der Arbeitgeber seinen Arbeitskräftebedarf an die Bundesanstalt für Arbeit, die gemeinsam mit der türkischen Arbeitsverwaltung geeignete Arbeitskräfte in der Türkei suchte. Die Angeworbenen wurden nach einer medizinischen Untersuchung mit einer Einreise- und Arbeitserlaubnis ausgestattet und nach Deutschland gebracht. Die Organisationsform der anonymen Anwerbung gestattete den Arbeitssuchenden keinen Einfluß auf die Auswahl ihres Arbeitsortes. Migrationswillige Türken bevorzugten jedoch in der Regel Städte, in denen bereits Verwandte oder Freunde arbeiteten. Deshalb versuchten sie zunehmend

---

[1] Die Ausführungen sind vorläufige Ergebnisse einer laufenden Untersuchung der Universität Bamberg, die am Lehrstuhl für Türkische Sprache, Geschichte und Kultur unter Leitung von Prof. Klaus Kreiser durchgeführt wird. Siehe auch: L. YALÇIN-HECKMANN/ H. UNBEHAUN/ G. STRASSBURGER: *Türkische Muslime in Bamberg und Colmar.* In: INAMO-Beiträge 3 (1995), S.42-49.

[2] F. HECKMANN: *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen.* Stuttgart 1992, S. 80-83.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000456

über Kontaktpersonen in Deutschland einen Arbeitsplatz zu finden und sich vom Arbeitgeber namentlich anwerben zu lassen. Gegen Ende der Anwerbephase gewann die namentliche Anwerbung stark an Bedeutung. Im Gegensatz zur anonymen folgte sie dem Muster der Kettenmigration, was die Verwandtschaftsdichte der Migrantenkolonie erhöhte.[3]

Die Anwerbephase endete im November 1973, als infolge der einsetzenden Beschäftigungskrise ein Anwerbestop ausgesprochen wurde, dessen Einhaltung fortan streng kontrolliert wurde.

In Bamberg wurden ab Mitte der 60er Jahre türkische Arbeitskräfte angeworben, vor allem als Fabrikarbeiter in mittelgroßen Firmen der Metall- und Textilindustrie. In der allerersten Phase der Migration waren Männer noch deutlich in der Überzahl, danach kamen bis zum Anwerbestop etwa genauso viele Männer wie Frauen. Dies ist mit der damals hohen Bedeutung der Textilindustrie in Bamberg zu erklären, für die bevorzugt Frauen angeworben wurden. Bis 1973 kamen auch die Ehefrauen der türkischen Arbeiter in der Regel nicht im Rahmen des Familiennachzugs, sondern als Arbeiterinnen, so daß in vielen Haushalten beide Ehepartner berufstätig waren. Die Männer arbeiteten häufig in Nachtschicht und verbesserten ihren Lohn durch Schichtzulagen.

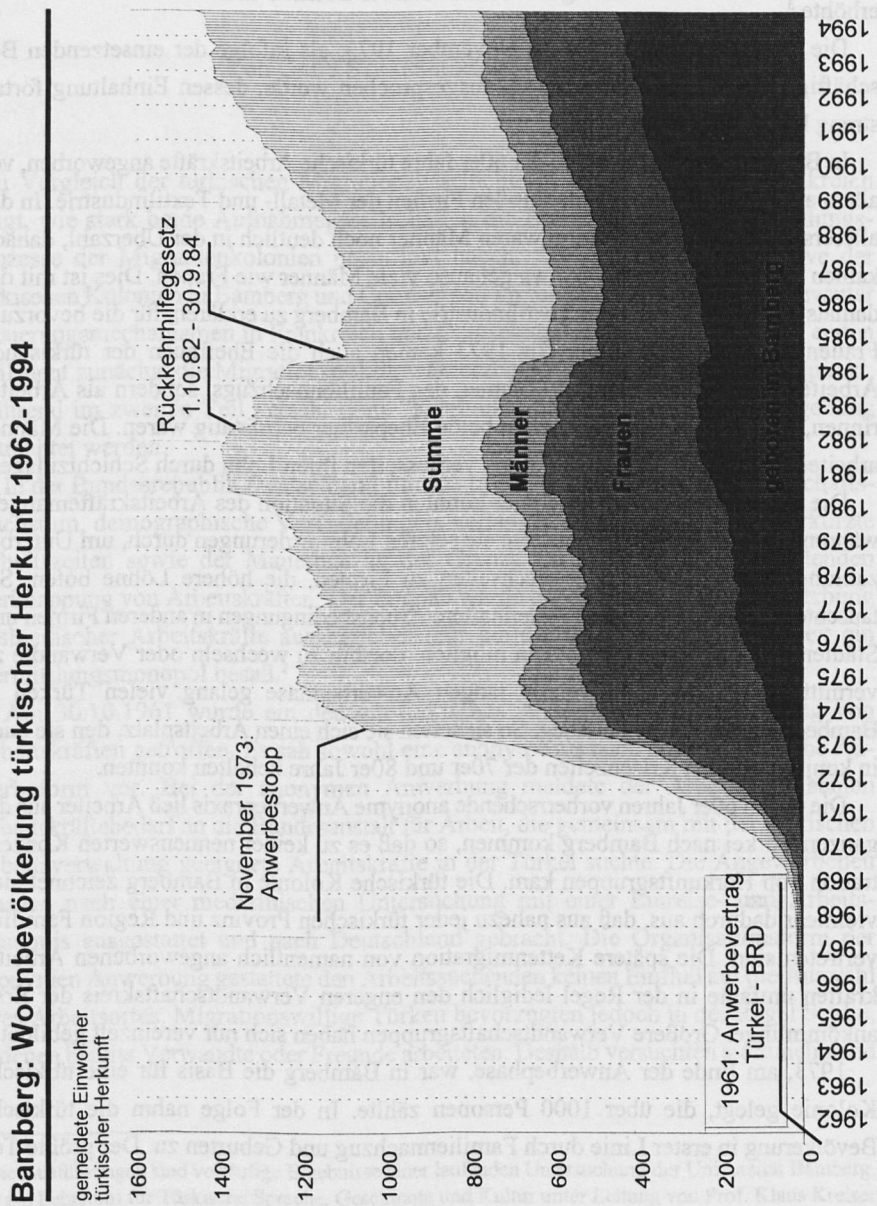
Die angeworbenen Arbeitnehmer konnten die Situation des Arbeitskräftemangels während der Anwerbephase nutzen: sie setzten Lohnforderungen durch, um Unterbezahlung auszugleichen, oder wechselten zu Firmen, die höhere Löhne boten. Sie tauschten Informationen über vorteilhaftere Arbeitsbedingungen in anderen Firmen und Städten aus und versuchten, wenn möglich, dorthin zu wechseln oder Verwandte zu vermitteln. Innerhalb der relativ langen Anwerbephase gelang vielen Türken in Bamberg der berufliche Aufstieg. So sicherten sie sich einen Arbeitsplatz, den sie auch in konjunkturellen Krisenzeiten der 70er und 80er Jahre behalten konnten.

Die in den 60er Jahren vorherrschende anonyme Anwerbepraxis ließ Arbeiter aus der ganzen Türkei nach Bamberg kommen, so daß es zu keiner nennenswerten Konzentration von Herkunftsgruppen kam. Die türkische Kolonie in Bamberg zeichnet sich vielmehr dadurch aus, daß aus nahezu jeder türkischen Provinz und Region Familien vertreten sind. Die spätere Kettenmigration von namentlich angeworbenen Arbeitskräften umfaßte in der Regel lediglich den engeren Verwandtschaftskreis der Erstankömmlinge. Größere Verwandtschaftsgruppen haben sich nur vereinzelt gebildet.

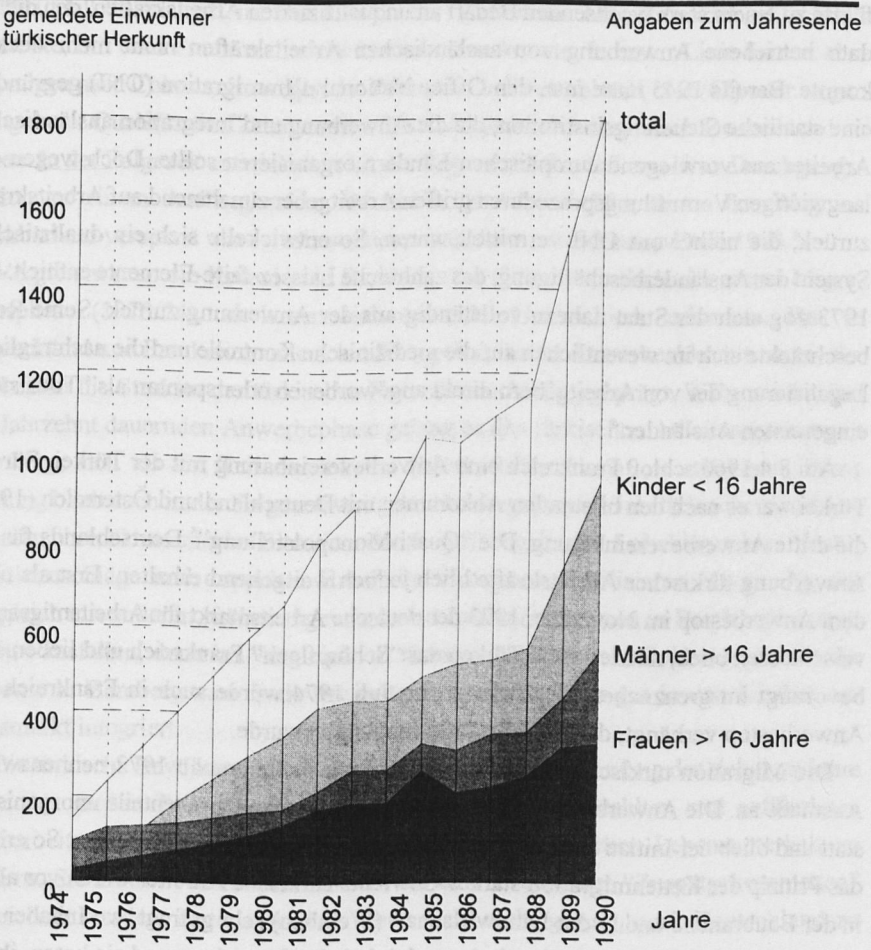
1973, am Ende der Anwerbephase, war in Bamberg die Basis für eine türkische Kolonie gelegt, die über 1000 Personen zählte. In der Folge nahm die türkische Bevölkerung in erster Linie durch Familiennachzug und Geburten zu. Der größte Teil

[3] *Ibid.*, S. 100 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000457


Bamberg: Wohnbevölkerung türkischer Herkunft 1962-1994
gemeldete Einwohner türkischer Herkunft
1600
1400
1200
1000
800
600
400
200
0
Rückkehrhilfegesetz 1.10.82 - 30.9.84
November 1973: Anwerbestopp
Summe
Männer
Frauen
1961: Anwerbevertrag Türkei - BRD
1962
1963
1964
1965
1966
1967
1968
1969
1970
1971
1972
1973
1974
1975
1976
1977
1978
1979
1980
1981
1982
1983
1984
1985
1986
1987
1988
1989
1990
1991
1992
1993
1994
Jahre

Colmar: Wohnbevölkerung türkischer Herkunft 1974-1990



Quelle: *La Ville de Colmar, Service d'Information: Colmar en Chiffres.* Verschiedene Jahrgänge. Die Angaben für 1983 sind identisch mit den Werten für das Jahr 1982.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000459

der türkischen Migration nach Bamberg beruht somit auf einer von deutscher Arbeitgeberseite initiierten Arbeitsmigration, die im Rahmen eines organisierten Anwerbungsprozesses erfolgte.

In Frankreich hingegen fand eine eher spontane Zuwanderung türkischer Arbeitsmigranten statt, die sich mit dem Begriff *immigration sauvage* umreißen läßt. Dort wurde im Zuge des Konjunkturaufschwungs der 60er Jahre ein Wandel der Produktionsstruktur vollzogen, durch den der sekundäre Sektor an Bedeutung gewann. Er führte zu einem stark wachsenden Bedarf an unqualifizierten Arbeitskräften, den die bis dato betriebene Anwerbung von ausländischen Arbeitskräften nicht mehr decken konnte. Bereits 1945 hatte man den Office National d'Immigration (ONI) gegründet, eine staatliche Steuerungsinstitution, die die Anwerbung und Integration ausländischer Arbeiter aus vorwiegend europäischen Ländern organisieren sollte. Doch wegen der langwierigen Vermittlungsprozeduren griffen Arbeitgeber zunehmend auf Arbeitskräfte zurück, die nicht vom ONI vermittelt waren. So entwickelte sich ein dualistisches System der Ausländerbeschäftigung, das zahlreiche Laissez-faire-Elemente enthielt. Bis 1973 zog sich der Staat nahezu vollständig aus der Anwerbung zurück. Seine Rolle beschränkte sich im wesentlichen auf die medizinische Kontrolle und die nachträgliche Legalisierung der von Arbeitgebern direkt angeworbenen oder spontan als "Touristen" eingereisten Ausländer.[4]

Am 8.4.1966 schloß Frankreich eine Anwerbevereinbarung mit der Türkei. Für die Türkei war es nach den bilateralen Abkommen mit Deutschland und Österreich (1964) die dritte Anwerbevereinbarung. Die "Quasi-Monopolstellung"[5] Deutschlands für die Anwerbung türkischer Arbeitskräfte blieb jedoch weitgehend erhalten. Erst als nach dem Anwerbestop im November 1973 der deutsche Arbeitsmarkt für Arbeitsmigranten verschlossen blieb, nutzten viele Türken das "Schlupfloch" Frankreich und ließen sich bevorzugt im grenznahen Elsaß nieder. Im Juli 1974 wurde auch in Frankreich ein Anwerbestop verhängt, der jedoch häufig umgangen wurde.

Die Migration türkischer Arbeiter nach Colmar nahm erst ab 1972 nennenswerte Ausmaße an. Die Anwerbung der türkischen Migranten fand größtenteils unorganisiert statt und blieb der Initiative einer Vielzahl kleinerer Unternehmer überlassen. So erhielt das Prinzip der Kettenmigration starkes Gewicht. Türkische Arbeiter waren vor allem in der Baubranche und in der Landwirtschaft (Weinbau) sehr gefragt, wo Inhaber von Familien- und Kleinbetrieben händeringend Arbeitskräfte suchten und sie baten, ihnen

---

[4] S. ANGENENDT: *Ausländerforschung in Frankreich und der Bundesrepublik Deutschland. Gesellschaftliche Rahmenbedingungen und inhaltliche Entwicklung eines aktuellen Forschungsbereiches.* Frankfurt/Main, New York 1992, S. 22 ff. und R. D. GRILLO: *Ideologies and institutions in urban France. The representation of immigrants.* Cambridge u.a. 1985, S. 47.

[5] N. ABADAN-UNAT: *Turkish workers in Europe 1960-1975. A socio-economic reappraisal.* Leiden 1976, S. 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000460

Verwandte aus der Türkei zu vermitteln. In Colmar haben sich vorwiegend Migranten aus unterprivilegierten Gebieten der Türkei angesiedelt, meist aus den zentralanatolischen Provinzen Yozgat, Sivas und Çorum, den nordostanatolischen Erzincan, Erzurum und Gümüşhane sowie aus dem südlichen Teil der Provinz Konya.

Die meisten Migranten betrachteten das Elsaß zunächst als Zwischenstation, um ins benachbarte Deutschland zu gelangen. Der frühe Beginn, die konsequente Durchführung und der größere Umfang der deutschen Anwerbung von Arbeitskräften hatten dazu geführt, daß "Almanya" im Bewußtsein der Türken das Migrationsziel schlechthin darstellte, mit dem Frankreich nicht konkurrieren konnte. In erster Linie kamen also diejenigen nach Colmar, die wegen der Rezession in Deutschland (1966/67) oder wegen mangelnder Qualifikation keine unmittelbare Möglichkeit hatten, nach Deutschland zu gehen. In der Folgezeit entwickelte sich die Region zunehmend von einer Durchgangsstation zu einem Auffangbecken für türkische Arbeitskräfte, denen der Weg ins Nachbarland versperrt war – insbesondere nach dem Anwerbestop Ende 1973.[6]

Vergleicht man die Kolonien in Bamberg und Colmar am Ende der ersten Migrationsphase (1973/74), so lassen sich deutliche Unterschiede erkennen. Das in Deutschland und Frankreich unterschiedlich gehandhabte Anwerbeabkommen mit der Türkei hat die Struktur der türkischen Kolonien nachhaltig geprägt. Während der fast ein Jahrzehnt dauernden Anwerbephase gelang es den türkischen Arbeitsmigranten in Bamberg, sich als ein Teil der lokalen Fabrikarbeiterschicht zu etablieren. Diese Stellung blieb auch in der Folgezeit weitgehend unangetastet. Viele türkische Haushalte konnten ihre ökonomische Situation durch Aufstieg in der Lohnhierarchie, Nachtschichtzuschläge und doppeltes Haushaltseinkommen stabilisieren. Zwar mag der Vergleich mit anderen, früher zugewanderten Ausländergruppen in Bamberg weniger positiv ausfallen, doch im Vergleich zur türkischen Kolonie in Colmar erscheint die Kolonie in Bamberg zum Ende der ersten Migrationsphase gut in den lokalen Arbeitsmarkt integriert.

Die türkische Bevölkerung in Colmar dagegen war schon Anfang der siebziger Jahre zu einem großen Teil darauf angewiesen, mit schlecht bezahlten und gefährdeten Hilfsarbeitertätigkeiten in Familien- und Kleinbetrieben ihren Lebensunterhalt zu sichern. Sie kann in mehrerlei Hinsicht als eine Gruppe der "Zuspätgekommenen" bezeichnet werden: erstens, weil es ihnen nicht mehr gelang, nach Deutschland zu

[6] Die Tatsache, daß viele, die in Colmar blieben, das ursprünglich erstrebte Migrationsziel Deutschland nicht erreichen konnten, hat sich in einem negativen Selbstbild der Kolonie niedergeschlagen. Im häufig angestellten Vergleich mit den Türken in Deutschland erscheinen ihnen die Frankreich-Türken "ungebildet, unmodern und zurückgeblieben". Die Ursache wird in der ersten Phase der Migration vermutet, in der nur die von den Deutschen "ausgesonderten" und abgewiesenen Türken in Frankreich geblieben seien, so daß deren durchschnittliche Qualifikation von Anfang an erheblich schlechter als die der Türken jenseits des Rheins gewesen sei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000461

migrieren; zweitens, weil sie erst zu einem Zeitpunkt nach Frankreich kamen, zu dem attraktive Bereiche des Arbeitsmarktes bereits von früher zugewanderten Nationalitäten besetzt waren. Deshalb standen ihnen nur noch die niedrigsten Berufspositionen offen. Schließlich sind sie drittens auch insofern zu spät gekommen, als nur ein geringer Teil der zum momentanen Zeitpunkt (1995) in Colmar lebenden Türken während der Anwerbephase migriert ist. Die eigentliche Koloniebildung hat sich im wesentlichen (u.a. durch illegale Zuwanderung und Asylsuche) erst nach dem Anwerbestop, also zu einem von französischer Regierungsseite unerwünschten Zeitpunkt, vollzogen, wie im weiteren noch dargestellt wird.

Die türkische Migration nach Colmar ist vor allem während der ersten Zuwanderungsphase vorwiegend als Nebenprodukt der Migration nach Deutschland zu betrachten. Von der staatlichen Anwerbung blieb sie nahezu unbeeinflußt. Die starke Bedeutung der Kettenmigration führte zur Entwicklung einer relativ homogenen Population mit hoher Verwandtschaftsdichte, die ohne vorherige Binnenmigration direkt aus ländlichen Regionen nach Frankreich kam. In Bamberg dagegen sind die Herkunftsstrukturen der türkischen Kolonie sehr heterogen.

Im Anschluß an die Anwerbephase wandelte sich die demographische und soziale Zusammensetzung der türkischen Bevölkerung in Deutschland. Ausschlaggebend dafür war zunächst der Anwerbestop selbst. Er führte dazu, daß viele an sich rückkehrwillige ausländische Arbeitskräfte in der Bundesrepublik blieben, weil eine erneute Einreise und Arbeitsaufnahme fortan ausgeschlossen war. Im Zuge dieser neu entwickelten "Bleibeperspektive" wurden die Familien allmählich durch Nachzug vervollständigt. Als ab 1975 die Kindergeldzahlungen für im Heimatland verbliebene Kinder reduziert wurden, entstand ein weiterer Anreiz zum verstärkten Familiennachzug.[7]

Dem Regierungswechsel folgte 1983 ein Rückkehrförderungsgesetz, von dem in erster Linie türkische Migranten Gebrauch machten. Knapp 20% der Migranten verließen Bamberg. Die "Verbliebenen" hatten sich gewissermaßen gegen die baldige Remigration entschieden und wußten, daß sie auf absehbare Zeit in Deutschland bleiben würden: Die wirtschaftlichen Verhältnisse in der Türkei erlaubten keine baldige Rückkehr, so daß man "sich in Deutschland einrichtete". Die Wohnungen wurden größer, man schaffte sich modernes, neues Mobiliar an – ohne jedoch das Ideal der Rückkehr ganz aufzugeben. Bei der Wohnungssuche machten sich langjährige Arbeitsplatzfreundschaften zu deutschen Kollegen positiv bemerkbar, ohne deren Hilfe es vielen Türken nur schwer gelungen wäre, angemessene und bezahlbare Wohnungen zu finden.

Die zum Zeitpunkt des Anwerbestops noch relativ unbedeutende türkische Kolonie in Colmar erfuhr in der zweiten Migrationssphase eine dynamische Entwicklung durch

[7] ANGENENDT: *op. cit.* (Anm. 4), S. 157-159.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000462

Geburten und Familiennachzug. Die Tatsache, daß die türkische Arbeitsmigration nach Colmar erst kurz vor dem Anwerbestop eingesetzt hat, führte dazu, daß die Beschäftigungskrise der 70er Jahre in der türkischen Arbeitnehmerschaft sehr stark zu spüren war. Die Berufsbiographie der meisten türkischen Migranten ist von zahlreichen Arbeitsplatzwechseln sowie früh auftretenden und sich häufig wiederholenden Zeiten der Arbeitslosigkeit gekennzeichnet. Der materielle Lebensstandard der türkischen Kolonie in Colmar ist niedrig, und schon Mitte der 70er Jahre gerieten manche Familien in wirtschaftliche Not.

Gleichzeitig wurde die Arbeitsmigration – wenngleich illegal, so doch nahezu ungebremst – auch nach 1974 fortgesetzt. Zahlreiche Arbeitgeber waren weiterhin interessiert, kostengünstige Arbeiter aus der Türkei zu beschäftigen. Der politische Umgang mit illegaler Einwanderung beschränkte sich auf spektakuläre Einzelaktionen, die zu einer zunehmenden Verunsicherung der Ausländer führten und sie noch stärker zur Annahme von schlecht bezahlten und risikoreichen Arbeitsplätzen zwangen. Konsequente und systematische Maßnahmen gegen die illegale Beschäftigung wurden von der konservativ-liberalen Regierung jedoch nicht unternommen.[8] Da es in Frankreich keine Meldepflicht gibt und illegaler Aufenthalt bis 1981 keinen Ausweisungsgrund darstellte,[9] blieben Illegale in der Regel unbehelligt. Zur Sicherung ihres Lebensunterhaltes waren sie auf Schwarzarbeit angewiesen, die sie hauptsächlich in der Landwirtschaft und im Baugewerbe fanden. Die Verbreitung von solchen illegalen, schlecht bezahlten und ungesicherten Arbeitsverhältnissen ließ den allgemeinen Lebensstandard in der Colmarer Kolonie weiter sinken.

Mitterands Wahlsieg im Mai 1981 leitete eine umfassende Umorientierung in der Ausländerpolitik ein. Er veranlaßte eine Legalisierungskampagne für illegal in Frankreich lebende Ausländer, die bis Oktober 1982 andauerte. Zahlreiche Türken, die sich bisher illegal in Frankreich aufgehalten hatten, machten davon Gebrauch.[10] Die türkische Bevölkerung in Colmar erfuhr in dieser Zeit eine große Zunahme. Die Regularisierungsoption in Frankreich zog auch eine große Zahl von Migranten aus Deutschland, Belgien und den Niederlanden an, die sich dort bis dato illegal aufgehalten hatten. Die Zuwanderung war unproblematisch, und die benötigten Unterlagen – etwa Briefe oder Rechnungen, die einen längeren Aufenthalt glaubhaft erscheinen ließen –

---

[8] *Ibid.*, S. 27.

[9] W. JUST/ A. GROH: *Wanderarbeiter in der EG. Ein Vergleich ihrer rechtlichen und sozialen Situation in den wichtigsten Aufnahmeländern.* Bd. 2: Länderberichte. Mainz, München 1985, S. 50.

[10] *France, Italie, Espagne, Etats-Unis: La régularisation des clandestins.* In: Hommes & Migrations no. 1139 (1991), S. 28-31; demnach waren 8,6% der insgesamt 124.101 legalisierten Ausländer Türken. Vgl. auch R. CEALIS u.a.: *Immigration clandestine, la régularisation des travailleurs 'sans papiers' (1981-1982).* Bulletin mensuel des statistiques de travail, supplément no. 106 (1983) und J.-P. GARSON: *Migrations clandestines, régularisations et marché du travail en France. Contraintes nationales et internationales.* Working Paper, Bureau international du travail. Genève 1985.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000463

sowie eine Scheinadresse ließen sich von "Vermittlern" beschaffen. Die Grenznähe und der weitverbreitete elsässische Dialekt machten Colmar besonders für Türken aus Deutschland attraktiv. Auch aus der Türkei wanderten in dieser Zeit – kurz nach dem Militärputsch – angeblich einige tausend Personen in die elsässische Region zu.[11]

Ende der 80er Jahre stieg die Zahl der türkischen Bevölkerung erneut sprunghaft an, als zunehmend Asylbewerber aus der Türkei eintrafen.[12] Frankreich galt als ein Land, in dem vor allem Kurden keine Probleme hatten, als politisch verfolgt anerkannt zu werden. Die Anerkennungsquote lag 1988 bei ca. 20 % und damit deutlich höher als in der Bundesrepublik.[13] Weil Frankreich im Gegensatz zu Deutschland kaum Asylantenunterkünfte kennt und die gewährte finanzielle Unterstützung recht niedrig ist, kamen die türkischen Asylbewerber in Colmar hauptsächlich bei Verwandten unter. Die ohnehin beengte Situation in ghettoähnlichen Wohnverhältnissen verschlechterte sich durch diese "Dauergäste" um ein weiteres. Einige türkische Selbständige im Baugewerbe nutzten ihre neuangekommenen Landsleute als billige Arbeitskräfte aus. Die türkischen Asylbewerber wurden meist illegal und zu Billiglöhnen beschäftigt und drückten somit das Lohnniveau. Darunter litten vor allem die türkischen Arbeitsmigranten, die wegen der Billigkonkurrenz keine bzw. nur noch schlecht bezahlte Arbeitsplätze fanden. Es erfolgte eine Unterschichtung der türkischen Arbeiterschaft. Schließlich wurde im Oktober 1991 ein Arbeitsverbot für Asylbewerber verhängt. In der Folge nahmen die türkischen Asylanträge rapide ab.[14]

Betrachtet man zusammenfassend die sozialstrukturelle Entwicklung der türkischen Kolonien in Bamberg und Colmar, so weisen sie in beiden Migrationsphasen deutliche Unterschiede auf. In Bamberg konnten sich die türkischen Migranten während der Anwerbephase aufgrund der günstigen Nachfragesituation auf dem Arbeitsmarkt etablieren. Die einmal erreichte Stellung blieb ihnen auch nach dem Anwerbestop trotz der angespannten Lage auf dem Arbeitsmarkt weitgehend erhalten. Daneben gelang es ihnen mit zunehmender Aufenthaltsdauer, ihren aufenthaltsrechtlichen Status zu verbessern.

Die Türken in Colmar hingegen konnten wegen ihrer verspäteten Migration nicht mehr von der günstigen Arbeitsmarktsituation der ersten Phase profitieren; die Kolonie

---

[11] Von den "alteingesessenen" Colmarer Türken werden die Neuzugänge des Jahres 1982 als "Mitterand-Arbeiter" bezeichnet, prägnanter könnte man den Einfluß der französischen Regierungspolitik auf die Gestaltung der türkischen Kolonie kaum benennen.

[12] 1989 wurden laut Auskunft der Departementverwaltung 1231 der 1356 Asylanträge in Haut-Rhin von Personen aus der Türkei gestellt.

[13] K. MANFRASS: *Türken in der Bundesrepublik – Nordafrikaner in Frankreich. Ausländerproblematik im deutsch-französischen Vergleich.* Bonn 1991, S. 33 f.

[14] Die Zahl türkischer Asylanträge in Haut-Rhin ging von 308 im Jahr 1991 auf 68 im Jahr 1992 zurück. (Auskunft der Departementverwaltung).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000464

gründete sich erst nach dem Anwerbestop. Ein bedeutender Teil der Migranten wich in die Schattenwirtschaft aus. Viele kamen auf illegalen Wegen oder als Asylbewerber nach Colmar und hatten einen unsicheren Aufenthaltsstatus. Im "Einwanderer- und Asylland" Frankreich trafen sie auf eine relativ tolerante Haltung von Regierungsseite. Die mißlungene Integration der türkischen Kolonie in den regulären Arbeitsmarkt erfährt gegenwärtig angesichts der dramatisch hohen Jugendarbeitslosigkeit in der zweiten Generation eine nochmalige Verschärfung.

In vielerlei Hinsicht ist die unterschiedliche gesellschaftliche Stellung der türkischen Kolonien in Bamberg und Colmar als Resultat der unterschiedlichen Handhabung politisch-juristischer Steuerungsinstrumente in Deutschland und Frankreich zu bewerten. Am Beispiel der türkischen Kolonie in Bamberg wird deutlich, wie sich eine konsequent verfolgte Beschäftigungspolitik, die mit der kontrollierten Einwanderung ausländischer Arbeitskräfte verbunden war, langfristig positiv auf die sozialstrukturelle Stellung der Immigranten ausgewirkt hat. Anhand des Entstehungsprozesses der Kolonie in Colmar ist zu sehen, daß Steuerungsinstrumente nicht nur im Territorium desjenigen Landes wirken, in dem sie eingesetzt werden. Vielmehr strahlt ihre Wirkung auf umliegende Staaten aus. Die Zuwanderung türkischer Migranten ins Elsaß kann zu einem großen Teil als indirekte Folge rigider Steuerungsprozesse (kontrollierter Anwerbestop, verschärfte Asylgesetzgebung, Ausweisung Illegaler) in Deutschland interpretiert werden. Andererseits entwickelte die in Frankreich zeitweise verfolgte Regularisierungspolitik große Anziehungskraft, die sich auch auf seine europäischen Nachbarländer erstreckte. Es sollte daher im Eigeninteresse der europäischen Einwanderungsländer liegen, eine konsequente Beschäftigungs- und Immigrationspolitik anzustreben, die sowohl der demographischen Entwicklung als auch den Erfordernissen des Arbeitsmarktes Rechnung trägt und in einem gesamteuropäischen Rahmen verankert ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000465

Burgen und Lager der zentralasiatischen Nomaden

Von KÄTHE URAY-KŐHALMI, Budapest

Von den Nomaden des asiatischen Steppengürtels berichteten sowohl die alten griechischen wie die alten chinesischen Quellen, daß sie mit ihren Herden in der Steppe herumwandern, ohne ständige Siedlungen zu haben. Allerdings wird von Herodot (IV. 108) bemerkt, daß die "Budiner" eine große, aus Holz gebaute Stadt haben, die "Gelónos" heißt. Dementgegen passen in das Bild, das von den Skythen allgemein verbreitet ist, die Worte des Skythenkönigs Idanthyrsos zum persischen Herrscher Dareios: " König der Perser, was mich betrifft, flüchtete ich nie feig, weder jetzt, noch früher, und so flüchtete ich auch nicht vor dir. Ich verfahre nur so wie im Frieden und werde es dir auch erklären, warum ich mich nicht in eine Schlacht stürzte. *Wir Skythen haben weder Städte noch bebaute Felder*, wir bangen nicht, denn ihr könnt uns nichts wegnehmen, und darum auch suchen wir nicht den Kampf mit euch." In vollständigem Einklang mit dieser Aussage steht die Warnung des weisen Tonyuquq an Bilge Qaγan, daß es für die Türken nicht ratsam sei, Festungen zu bauen, sie könnten diese nicht verteidigen; es sei besser, wenn sie so lebten wie ihre Väter.[1]

Dennoch finden sich in der Steppe große Erdwälle und Ruinenfelder, das kann jeder bestätigen, der in der Mongolei das Land bereiste. Das beweist, daß die Nomaden doch befestigte Lager oder Städte hatten. Zum besseren Erkennen der Lebensweise und Kultur der innerasiatischen Nomaden wird es vielleicht nicht ohne Nutzen sein, wenn wir einen Überblick über die Bauten der Steppennomaden geben.

JETTMAR bemerkt schon in seinem Buch über *Die frühen Steppenvölker*, daß entgegen den Behauptungen Herodots in den Südrussischen Steppen bei Kamenskoe Gorodišče eine skythenzeitliche Wallanlage von 12 qkm gefunden worden war.[2] Auch in den Waldsteppen südlich vom Altai-Gebirge wurden skythenzeitliche Wallburgen ausgegraben, wahrscheinlich an der Grenzlinie von Nomaden und Waldvölkern. Diese Anlagen waren eigentlich mit Erdwällen umgebene große Einfriedungen, wohin sich die Leute mit ihrem Vieh flüchten konnten; sie waren nicht ständig bewohnt.

Zur Hunnenzeit erscheinen teils an der Waldgrenze in Transbaikalien, bei Ivolga,[3] teils im chinesischen Grenzgebiet, in der Gobi, befestigte Siedlungen. Diese hatten aber

---

[1] Vgl. A. v. GABAIN: *Steppe und Stadt im Leben der ältesten Türken.* In: Der Islam (1950), S. 30-62, hier: S. 33; LIU MAU-TSAI: *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe).* I. Buch: Texte. Wiesbaden 1958, S. 224.

[2] K. JETTMAR: *Die frühen Steppenvölker.* Baden-Baden 1964, S. 33, 49, 72.

[3] A. V. DAVIDOVA: *The Ivolga gorodishche.* In: AOH 20 (1968), S. 209-45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000466

anscheinend schon ständige Bewohner, darunter konnten auch Chinesen gewesen sein, obwohl die dort gefundenen Ackerbau- und Schmiedegeräte von denen der Chinesen abweichen.[4] Die Hiung-nu hatten auch im Tarimbecken eine Zeitlang die Macht und richteten dort, wie bekannt, vier Militärbezirke ein. Diese hatten befestigte administrative Mittelpunkte, die zu den befestigten Orten des Tarimbeckens gehörten. Jetzt aber möchte ich meine Betrachtungen nicht auf die Oasenstädte ausdehnen, da das einen anderen Fragenkreis betrifft.

Eine von den Hiung-nu sicher benutzte Festung ist in den chinesischen Quellen festgehalten. Als der Shan-yü Čiči, in 33 v.Chr. nach dem Westen flüchtend, sich im Ili-Gebiet mit seinen Leuten niederließ, wurde er von den erstarkenden Chinesen, von der Expeditionsarmee des Generals Chen-Teng, angegriffen. Čiči verschanzte sich in einer Festung mit seiner Amazonen-Leibwache und angeblich mit römischen Söldnern aus Margiana, Kriegsgefangenen aus der Armee des Crassus. Die Festung fiel. Diese Festung aber war schon in der Nähe der großen west-mittelasiatischen Oasenstädte, deren Anfänge in vorchristliche Zeiten zurückgeführt werden können: Afrasiab (Samarkand), Varachscha, Termes, Choresm, Buchara, Margiana (Merv), Pendschikent usw. In den vorislamischen Zeiten bestanden diese umwallten Städte aus einer Zitadelle mit Palast und Tempel, und einer Bürgerstadt, manchmal aus mehreren Bezirken zusammengesetzt. Unter den Ruinen der Zitadellen fand man meistens noch Reste von früheren Festungen.[5] Diese Städte kamen im Lauf der Geschichte öfters unter die Macht von Nomadenvölkern, bzw. ihre Herrscher richteten sich in ihnen ein. Ihre Gründung aber stammt nicht von Nomaden.

Nach den Hiung-nu und den Wirren nach ihrem Fall wird das nächste mächtige Nomadenreich von den Alttürken, oder T'u-kiüe, gegründet. Sie hatten anfangs Kämpfe unter anderen auch mit den Tu-yü-hun (Toyoγon), einem wahrscheinlich eine alte mongolische Sprache sprechenden ursprünglichen Nomadenvolk, das sich im Kuku-nor-Gebiet niederließ und nach dem *T'ang-shu* Festungen baute, in die sie sich vor dem Angriff der Türken zurückzogen. Den Türken gelang es, die Burg durch eine Kriegslist einzunehmen. Der Herrscher der Tu-yü-hun flüchtete und ließ auf einem Bergpaß eine provisorische Festung bauen.[6]

Aus dieser Beschreibung ist ersichtlich, daß die Toyoγon-Nomaden das Burgenbauen erlernten und es dem Steppenvolk der T'u-kiüe wohl gelang, eine Festung einzunehmen. Aber auch was sie selbst anbelangt, verhielten sich die Türken nicht vollständig ablehnend in der Frage der Befestigung wichtiger Siedlungen. In der Beschreibung von ANNEMARIE V. GABAIN kann gut verfolgt werden wie sich der *ordu*, die Residenz des *qaγan*, gestaltete. Weit entfernt von den Chinesen, im Innern der Steppe, in der Umge-

---

[4] JETTMAR: *op. cit. (Anm. 2)*, S. 145, 164 ff.

[5] A. M. BELENIZKIJ/J.B. BENTOVIČ/ O. G. BOL'ŠAKOV: *Srednevekovoj gorod srednej Azii*. Leningrad 1973.

[6] PO-NA BIOGR. 20, 4 b ff.; LIU MAU-TSAI: *op. cit. (Anm. 1)*, S. 21 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000467

bung des Orchon-Flusses lag das *ordu* des Herrschers. Es liegt am heiligen Ort, in der Nähe des *ötüken*, des heiligen Bergwaldes. Hier war der Zufluchtsort des *qaγan,* hier befand sich sein wichtigster Rastplatz. Das prunkhafte Palastzelt des Herrschers wurde streng gehütet und früher oder später mit Schutzeinrichtungen versehen. Das konnten anfangs Palisaden sein, dann Wälle und Gräben in mehreren Ringen.[7] Solche Einrichtungen waren den früheren Nomaden, wie wir von JETTMAR unterrichtet wurden, auch nicht fremd. In den europäischen Ausläufern des Steppengürtels, in Südrußland, in der Moldau und im Karpatenbecken, fand man auch Überbleibsel von kreisrunden Wallanlagen teils aus der Zeit der Sarmaten (4.-3. Jh. v.Chr.) teils aus der der Avaren (6.–7. Jh.).[8]

Es ist eine sehr einleuchtende Behauptung von A. V. GABAIN, daß die chinesischen Gattinnen der Qaγane dazu beigetragen haben, daß im Mittelpunkt der Wallanlage mit der Zeit auch ständige Gebäude aufgebaut wurden. Im Gegensatz zu den Nomaden liebten es diese Damen nicht, im Zelt, in der Jurte, zu leben. Neben dem Palastzelt und dem Palast der *qatun* gab es auch die Gedenkhallen der Ahnen und die Tempel der verschiedenen Religionen. Die Nomadenherrscher waren nämlich hinsichtlich der Religionen sehr tolerant. VON GABAIN macht darauf aufmerksam, daß eben im Orchongebiet, nicht sehr weit von einander, Ruinen gleich aus vier Nomadenreichen zu finden sind: von den Tu-kiüe die Gedenktempel des Kül tegin und des Bilge Qaγan; die Stadtmauern vom Xar Balgas der Uiguren; die Stadt der Kitan, Xar Buxin xot, und endlich das Qaraqorum (heute Xarxorin) der Mongolen.[9] Die Uiguren blieben nicht nur bei einer einzigen befestigten Stadt. Von den Kirgisen aus ihren alten Weidegründen vertrieben, ließen sie sich in und um die Oasenstädte des Tarimbeckens nieder und adaptierten sich so gut der neuen Lebensform, daß sie nicht in die Steppe zurück wollten, als die Kitai nach dem Vertreiben der Kirgisen es ihnen anboten. Das Leben und die Kultur dieser uigurischen Städtestaaten wurde von ANNEMARIE VON GABAIN ausführlich beschrieben.[10]

Die vorher erwähnten Kitai waren vielleicht die enthusiastischsten Städtebauer der Steppe. Sie sprachen, wie bekannt, eine mongolische Sprache, und ihre alten Weidegründe lagen im Hinggan-Gebirge. Östlich von ihnen befand sich das Land Po-hai oder Parrhae, dem sie zeitweise angehörten. Po-hai hatte eine gemischte Bevölkerung, die Herrscherschicht war koreanisch. Der Großteil der Bewohner führte kein Nomadenleben, sondern sie waren Acker- und Gartenbauer und Fischer. Po-hai hatte fünf Hauptstädte, und diese Sitte wurde von den Kitai übernommen. Nach dem Sieg über Po-hai ließ der *qaγan* seine Haupt-Residenzstadt in der Nähe des Schara-Müren-Flusses, beim

---

[7] VON GABAIN: *op. cit.* (Anm. 1), S. 36 ff.

[8] JETTMAR: *op. cit.* (Anm. 2), S. 33, 49, 56, 72, 145; J. MAKKAI: *Attila kardja, Árpád kardja* ("Das Schwert von Attila, das Schwert von Arpad"), Szeged 1995.

[9] VON GABAIN: *op. cit.* (Anm. 1), S. 38 f.

[10] GABAIN: *Das Leben im uigurischen Königreich Qočo*. Wiesbaden 1973.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000468

heutigen Boro Xoton, bauen. Die Stadtmauern waren 20 Fuß hoch. Im Innern waren Paläste für den *qaγan* und, getrennt, für seine Familienmitglieder. Er ließ eine Ahnenhalle und verschiedene Tempel errichten. In der äußeren Stadt befanden sich gesonderte Viertel für die Handwerker der Po-hai, der Chinesen und der Uiguren.[11] Die ersten Gesandten des russischen Zaren zum chinesischen Kaiser sahen noch im 17.–18. Jh. die grandiosen Ruinenfelder dieser Städte in der heutigen Äußeren Mongolei. Die östliche Hauptstadt lag auf der mandschurischen Ebene bei Liao Yang. Die mittlere Hauptstadt befand sich in Jehol, beim heutigen Lao-he. Die südliche Hauptstadt war das heutige Peking, und die westliche wird im nördlichen Shan-si in die Gegend von Ta-t'ung lokalisiert.[12] Diese "Hauptstädte" waren typisch in ihrer Gattung, sie waren keine Städte im europäischen Sinn, sondern nur erweiterte Residenzen des Herrschers. Die Kitai ließen für die im Krieg gefangengenommenen Po-hai und chinesischen Handwerker ummauerte Siedlungen bauen. Hier waren sie geschützt und konnten auch nicht so leicht entfliehen. Um die Mausoleen der Herrscherfamilie wurden zur Bewachung auch Leute in befestigten Dörfern angesiedelt. Nicht nur im Innern ihres Landes waren befestigte Orte, auch rundherum an den Grenzen ließen sie Grenzfestungen errichten – vom Orchon bis zum Sunggari und zum Yalu, insgesamt über fünfzig.[13]

Die Macht der Kitai wurde von den – zur tungusischen Sprachfamilie gehörenden – Dschürtschen gestürzt. Sie übernahmen die Festungen und die befestigten Städte, nur wurde jetzt die südliche Hauptstadt, das heutige Peking, die wichtigste Stadt.[14] Der alte Kaiserpalast und das ihn umgebende Stadtviertel zeigt bis heute den Grundplan einer Nomadenresidenz. Die Vorliebe für befestigte Stätten führten die Mongolen des Činǧis Xan nicht fort, obwohl sie kitanische Räte hatten. Ganz ohne befestigte Stätten blieben aber auch sie nicht. Der kostbare Palast des Ögödei und die reiche Stadt Qaraqorum wurden von den Reisenden beschrieben. Die mongolischen und russischen Archäologen gruben weitere Festungen mit Palastanlagen aus, z.B. an den Flüssen Xirxira und Konduj, den Nebenflüssen des Argun (Ergüne) und beim Fluß Djon Terek im Westen.[15] JOHANNES SCHUBERT beschrieb den *Mittagsrastplatz des Činǧis Xan*, eine viereckige Wallanlage im Hentej-Ajmak aus dem 13. Jh.[16] Südlich von Šilingol Xot in der Inneren

---

[11] K. WITTFOGEL/ FENG CHIA-SHENG: *History of chinese Society Liao.* Philadelphia 1949, S. 34, 49, 63, 143, 151, 157; S. JAGCHID: *The Kitans and their Cityes.* Brigham Young University (Handschrift), 21 S.; R. STEIN: *Liao-tche.* In: TP 35 (1940), S. 1-154.

[12] WITTFOGEL/ FENG: *op. cit.* (Anm. 11), S. 44 f., 76.

[13] *Ibid.,* S.44 ff., 63 ff., 369 f., 387, 523; JAGCHID: *op. cit.*(Anm. 11), S. 19 f.; Ch. PERLEE: *Kidan'skie goroda i poselenija na territorii MNR.* In: *Mongol'skij archeologičeskij sbornik.* Moskva 1962, S. 55-62.

[14] N. v. PRZEWALSKIJ: *Putešestvie v Ussurijskom krae.* Moskau 1947, S. 75; H. FRANKE: *Chinese Texts on the Jurchen.* In: Zentralasiatische Studien 9 (1975), S. 120-186, hier: S. 156; 12 (1978), S. 413-452, hier: S. 434, 438.

[15] S. V. KISELEV: *Drevnemongol'skie goroda.* Moskva 1965, S. 6 f., 23, 59, 257 ff., 319, 325 ff.

[16] J. SCHUBERT: *Der Mittagsrastplatz des Činǧis Xaan.* In: L. LIGETI (Hrsg.): *Mongolian Studies.* Budapest 1970, S. 519-526.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000469

Mongolei befindet sich auch eine mächtige Wallanlage mit Resten von Palastbauten aus dem 15. Jh. Wir dürfen auch den hübschen Palast des Coγtu Taiji, Caγaan Bayišing aus dem 17. Jh., nicht vergessen. Seine Ruinen sind im Zentralaimak, in der Nähe von Lung Sum, zu sehen.

Die späteren Nomadenvölker benutzten auch Festungen. In der Geschichte der Mandschu wird sehr oft von den Burgen der verschiedenen Mandschustämme berichtet. Das waren aus Holzblöcken gebaute kleine Festungen an den Flüssen. Sie dienten als Zuflucht in Kriegszeiten. Solche kleine Festungen gab es nicht nur in den Siedlungsgebieten der Mandschu, sondern auch bei ihren Verwandten, den Nanai (Golden), den Solonen und ihren Verbündeten, den Daguren, am Amur und in Transbaikalien. Aus den Beschreibungen der russischen paramilitärischen Abenteurer, die im Namen des Zaren nach dem "wilden Osten" vordrangen, und denen der späteren Botschafter zeichnet sich ein Burgensystem ab, das die Flüsse entlang in der Entfernung von Tagesmärschen errichtet war. An den strategischen Punkten, z.B. an den Mündungen der Nebenflüsse, lagen größere Burgen, die zu einzelnen Sippen gehörten und nach ihnen benannt waren. Dieses Festungssystem sicherte die Handelswege der Solonisch-Dagurischen Stammesföderation, auf welchen sie Schmiedewaren, Pelze, Getreide, Seide, Perlen beförderten. Die Handelswege verbanden das Waldgebiet mit der Steppenregion, bis an die Grenzen von China.[17]

Es ist auch für die Entstehung der Nomadenreiche sehr interessant, daß Ausgrabungen in den früheren Ursprungsgebieten der reichegründenden Nomaden, am Orchon, Xoit Tamir, am Kemčik, Ak sug, Ulug Kem und in Bargusin, die Ruinen von solchen kleinen Festungen entlang der Flüsse, der einstigen Handelsstraßen fanden.[18] Sogar in Südrußland, im Gebiet des einstigen Chasarien, wurden ähnliche von PLETNJOWA ausgegraben.[19]

Zusammenfassend können wir feststellen, daß sich die Nomadenvölker, von den Skythen an, Festungen bauten. Es können die folgenden Arten unterschieden werden:

1. große ringartige Wallanlagen, Fluchtburgen für einen ganzen Stamm
2. befestigte Residenzen der Herrscher, mit oder ohne Handwerkerviertel
3. Grenzfestungen
4. kleinere Fluchtburgen der Sippen
5. kleinere Festungsreihen zum Sichern der Handelswege.

Und das ist nicht wenig, wenn man bedenkt, daß es Nomaden waren.

---

[17] J. E. FISCHER: *Sibirische Geschichte.* I-II. Sanktpetersburg 1768, S. 774, 783 f., 798-809; E. HAUER: *Huang-Ts'ing K'ai-kuo Fang-lüeh: Die Gründung des mandschurischen Kaiserreichs.* Berlin – Leipzig 1926, S. 503; G. V. MELICHOV: *Man'čžurskoe vladyčestvo v Kitae.* Moskva 1966, S. 77-97; K. U.-KŐHALMI: *Daurien: das Keimen und Absterben eines Nomadenreiches.* In: AOH 35 (1982), S. 255-273.

[18] PERLEE: *op. cit.* (Anm. 13), S. 55 ff.; L. P. KIZLASOV: *Etapy srednevekovoj istorii Tuvy.* In: Vestnik Moskovskogo Universiteta (1964), S. 66-92; A. P. OKLADNIKOV: *Istorija i kul'tura Burjatii.* Ulan-Ude 1976, S. 76-78; E. NOVGORODOVA: *Die alte Kunst der Mongolei.* Leipzig 1980, S.216.

[19] S. A. PLETNJOWA: *Die Chasaren.* Leipzig 1978, S. 24, 39-46, 99-109.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000470

Vordergründige und höchste Wahrheit im *gźan stoṅ*-Madhyamaka

Von KLAUS-DIETER MATHES, Kathmandu

Die Einteilung in eine vordergründige (*kun rdzob bden pa*) und höchste Wahrheit (*don dam bden pa*) ist ein grundlegendes Kennzeichen des Madhyamaka, wenn nicht sogar des ganzen Mahāyāna-Buddhismus. Obwohl es letztlich nur eine Wahrheit geben kann, wird neben der Wahrheit der wirklichen Beschaffenheit der Welt auch eine Wahrheit der alltäglichen Erfahrung dieser Welt mit all ihren Konventionen[1] usw. zugestanden. Eine in den tibetischen Madhyamaka-Traditionen übliche Weise ist es, letztere dadurch von der höchsten Wahrheit zu unterscheiden, daß sie einer genauen Untersuchung nicht standhält.[2] Höchste Wahrheit bedeutet im Madhyamaka gewöhnlich, daß alle Gegebenheiten dieser Welt ihrem Wesen nach leer sind. Direkte positive Bestimmungen dieser Leerheit werden normalerweise nicht vorgenommen.[3]

Während die Madhyamaka-Schulen auf der Ebene der höchsten Wahrheit gewöhnlich nichts mehr gelten lassen, außer daß alle Gegebenheiten ihrem Wesen nach leer sind,[4] beschreiben die Anhänger des *gźan stoṅ* die höchste Wahrheit gerne mit dem Yogācāra-Ausdruck "Vollkommenes" (*yoṅs grub*). Dieses "Vollkommene" ist im *gźan stoṅ* zwar leer von anderem, den abhängig entstehenden Gegebenheiten, aber nicht leer von eigenen, unermeßlichen Eigenschaften. Es werden daher zwei "Arten des Leer-Seins" unterschieden: "*Leer[heit] von einem Selbst*" (tib. *raṅ stoṅ*) und "*Leer[heit] von anderem*" (tib. *gźan stoṅ*).

Auf die Frage, was der wichtigste Unterschied zwischen *raṅ stoṅ* und *gźan stoṅ* wäre, antwortete Khenpo Tshultrim Gyamtsho Rinpoche, ein zeitgenössischer Vertreter des *gźan stoṅ*, daß im Gegensatz zum *raṅ stoṅ* die Buddha-Qualitäten, der *dharmakāya* usw. nicht neu erworben werden, sondern lediglich in einem manifest werden, nachdem die Hindernisse der spirituellen Befleckungen beseitigt sind. Die Buddha-Qualitäten sind untrennbarer Bestandteil der höchsten Wahrheit. Aus der Erfahrung der eigenen Meditation schöpfend, lehrte Khenpo Tshultrim Gyamtsho Rinpoche:

"Da [die Natur des Geistes] untrennbare Offenheit und Bewußtheit, Klarheit und Leerheit,

---

[1] Siehe G. M. NAGAO: *Mādhyamika and Yogācāra*. New York 1991, S. 13-22.

[2] Siehe z.B. Sa skya Paṇḍita: *Sa paṇ kun dga' rgyal mtshan gyi gsuṅ 'bum*. Lhasa/Hsi Ning 1992, Vol. 1, S. 327, Z. 3-4 und Z. 12-15 (Gaṅs can rig mdzod. 23-25.).

[3] Siehe H. TAUSCHER: *Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsoṅkha pas Madhyamaka-Werken*. Wien 1995, S. 75.

[4] Siehe dazu P. WILLIAMS: *Mahāyāna Buddhism*. London 1989, S. 62.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000471

ist, können aus der Energie dieser [Natur des Geistes] ihre Freunde, die unermeßlichen Buddhakörper (*sku*) und die Weisheit, [nach Beseitigung der Makel] aufscheinen, so wie im klaren Himmel – wenn die Wolkendecke aufgerissen ist (*sprin pa dań bral ba'i*) – bei strahlendem Licht ein Regenbogen erscheinen [kann]. Daher gibt es in der *gźan stoń*-Tradition [bereits] im 'Grundzustand' (d.i. im Bewußtseinsstrom einer gewöhnlichen Person) den *dharmakāya*, und dieser *dharmakāya* ist bei der Vollendung im Zustand eines Buddha nicht nur leer, nicht nur 'nicht-implizierende-Verneinung', nicht nur Ruhe von geistig geschaffener Vielfalt und auch nicht, wenn die Skandhas aufgehört haben, nur überhaupt nichts, sondern die unermeßlichen, unausdrückbaren Qualitäten der Buddhakörper und Weisheit, die auf untrennbare Offenheit und Bewußtheit gestützt sind."[5]

Solch eine Madhyamaka-Position nehmen u.a. die *Jo nań pa* ein, für die die höchste Wahrheit nicht leer, sondern mit untrennbaren besonderen Buddha-Qualitäten ausgestattet ist. Wichtigster Vertreter dieser Richtung des Madhyamaka ist der *Jo nań pa*-Meister Dol po pa śes rab rgyal mtshan (1292-1361), der das erste Mal diese Auffassung systematisch darlegte und *gźan stoń* ("Leer-von-anderem")-Madhyamaka nannte. Nach der tibetischen Tradition gelangte Dol po pa während einer langen Meditation zu einem neuen Verständnis der kanonischen Literatur. Nachdem er begonnen hatte, in *Jo nań* einen großen Stūpa zu bauen, verkündete er seine Erkenntnis des *gźan stoń*.[6] Seine Auslegung der buddhistischen Sūtras und deren indischer Kommentare hat im Westen bislang kaum Beachtung gefunden, so daß das *gźan stoń*-Madhyamaka meist nur kurz zusammengefaßt als die gegnerische, zu widerlegende Lehrmeinung bekannt ist.[7]

Erst in den letzten Jahren ist ein gewisses Interesse an der Erforschung des *gźan stoń* entstanden. So stellt z.B. HOOKHAM die *gźan stoń*-Sichtweise das erste Mal ausführlich auf der Grundlage des *Ratnagotravibhāga* dar.[8] Nachdem nun MATTHEW KAPSTEIN die *'Dzam thań*-Ausgabe der gesammelten Werke von Dol po pa in Delhi veröffentlicht

---

[5] Khenpo Tshultrim Gyamtsho Rinpoche (Samye Ling, Schottland, April 1990, Tonbandaufnahme): *dbyińs dań rig pa dbyer med pa dań gsal stoń yin pa'i phyir na / de'i rtsal las sku dań ye śes kyi rogs pa bsam gyis mi khyab pa 'char thub gyi red / dper na sprin dań bral ba'i nam mkha' dvańs ba la 'od gsal yod na 'ja' tshon śar gyi red / ... / de yin dus gźan stoń kyi lugs la gźi'i gnas lugs la chos sku yod red / 'bras bu sańs rgyas pa'i skabs su chos sku de stoń rkyań med dgag tsam ma red / spros pa źi tsam yań ma red / phuń po 'gags soń na ci yań med pa yań ma red / de nas dbyińs dań rig pa dbyer med pa de la brten te sku dań ye śes kyi yon tan bsam gyis mi khyab pa brjod du med red.*

[6] Siehe C. STEARNS: *Dol-po-pa Shes-rab rgyal-mtshan and the Genesis of the Gzhan-stong Position in Tibet*. ⟨noch nicht veröffentlichter Aufsatz⟩.

[7] Siehe z.B. G. NEWLAND: *The Two Truths*. New York 1992, S. 29-31, D. SEYFORT RUEGG: *Le Traité du Tathāgatagarbha de Bu ston rin chen grub*. Paris 1973, S. 64, S. 122-128, DERS.: *The Jo nań pas: A school of Buddhist ontologists according to the Grub mtha' śel gyi me loń*. In: *JAOS* 83, Nr. 1, S. 73-91. Im letztgenannten Aufsatz bezeichnet SEYFORT RUEGG das *gźan stoń* der Jo nań pas als "apparently un-Buddhist" (S. 74), J. HOPKINS nennt es dem Vedānta ähnlich (*Meditation on Emptiness*. London 1983, S. 535).

[8] S. K. HOOKHAM: *The Buddha Within*. New York 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000472

hat,[9] ist eine Grundlage geschaffen, sich ausführlicher mit Dol po pas Sichtweise zu befassen.

Zur Untersuchung der philosophischen Grundlage des *gźan stoṅ* eignet sich u.a. der erste Abschnitt eines bislang kaum beachteten Werks von Dol po pa: "Die Sonne, die die zwei Wahrheiten erhellt".[10] Dieser 45 Seiten umfassende Text ist allerdings schon in dem 1984 in Delhi nachgedruckten ersten Band der bhutanesischen *sPa sgro skyid chu*-Ausgabe enthalten. Obwohl TAUSCHER in seiner kürzlich erschienenen Studie über die zwei Wirklichkeiten in Tsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken auf verschiedene Stellen dieses Textes zur Darstellung der gegnerischen *Jo naṅ pa*-Position eingeht, halte ich es für sinnvoll, trotz einiger Überschneidungen Dol po pas Begründung seiner kontroversen Definitionen der beiden Wahrheiten zusammenhängend darzustellen.[11] Aufgrund der gebotenen Kürze sind allerdings nur die wichtigsten Zitate berücksichtigt.

Gleich zu Beginn stellt Dol po pa seine provokativen Definitionen der beiden Wahrheiten vor:

> "Was zum einen Gegenstand [gewöhnlichen] Bewußtseins und zum anderen in bezug auf seine Beschaffenheit leer von einer wahren eigenen Natur ist, das ist das Wesensmerkmal der vordergründigen Wahrheit."[12]
>
> "Was zum einen Gegenstand der heiligen Weisheit der Ehrenwerten und zum anderen in bezug auf seine Beschaffenheit nicht leer von einer wahren, jeweils eigenen Natur ist, das ist das Wesensmerkmal der höchsten Wahrheit."[13]

Das Besondere an Dol po pas Definitionen ist es, daß die beiden Wahrheiten dahingehend unterschieden werden, daß das Vordergründige seinem Wesen nach leer (*raṅ stoṅ*) ist, während die höchste Wahrheit leer von anderem (*gźan stoṅ*), nicht aber von den unermeßlichen Eigenschaften eines Buddha ist.

Um dies zu verdeutlichen, zitiert Dol po pa den *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:[14]

> "Indem die Realität verdeckt ist, erscheint den Toren in jeglicher Hinsicht Nicht-Wirkliches. Die Realität aber erscheint vollständig den Bodhisattvas, nachdem sie dieses

---

[9] Siehe M. KAPSTEIN: *The 'Dzam-Thang Edition of the Collected Works of Kun-mkhyen Dol-po-pa Shes-rab rGyal-mtshan: Introduction and Catalogue*. Delhi 1992.

[10] Dol po pa: *Chos rje thams cad mkhyen pa dus gsum saṅs rgyas dol po'i bka' bden gñis gsal ba'i ñi ma źes bya ba bźugs so*. In: *Kun mkhyen dol po'i gsuṅ 'bum*, Delhi 1984, Vol. 1 (ka), S. 1-45.

[11] So führt TAUSCHER z.B. in seiner Einleitung lediglich Dol po pas Verständnis einer *Laṅkāvatārasūtrā* und *Akutobhayā*-Stelle an, die für sich allein genommen nicht sehr überzeugend sind (*op. cit.*[Anm. 3], S. 69-71).

[12] Dol po pa: *op. cit.* (Anm. 10), S. 4, Z. 1-2: *rnam śes kyi yul gaṅ źig / gśis la raṅ gi ṅo bo bden pas stoṅ pa ni / kun rdzob bden pa'i mtshan ñid...*

[13] *Ibid.*, S. 4, Z. 2-3: *'phags pa'i ye śes dam pa'i yul gaṅ źig / gźis la raṅ raṅ gi ṅo bo bden pas mi stoṅ pa ni / don dam bden pa'i mtshan ñid de /.*

[14] *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XIX 53-54: *tattvam saṃchādya bālānām atattvaṃ khyāti sarvataḥ / tattvaṃ tu bodhisattvānām sarvataḥ khyāty apāsya tat* // (XIX 53) *akhyānakhyānatā jñeyā asadarthasadarthayoḥ / āśrayasya parāvṛttir mokṣo 'sau kāmacārataḥ* (XIX 54). [S. LÉVI (ed.): *Mahāyānasūtrālaṃkāra*. Paris 1907, Vol.1].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000473

> [Nicht-Wirkliche] beseitigt haben. Das Nicht-Erscheinen von Nicht-Existentem und das Erscheinen von Existentem soll als Umwandlung der Grundlage gewußt werden. Diese ist die Befreiung, da [dann] Handlungen spontan (*kāmacāra*) sind."

Für Dol po pa existiert somit das Vordergründige in Wirklichkeit nicht und ist deswegen leer von einem Selbst (*raṅ stoṅ*). Es erscheint dem gewöhnlichen Bewußtsein, der Weisheit hingegen nicht. Das Höchste existiert in Wirklichkeit und ist deswegen nicht leer von einem Selbst, es ist leer von anderem (*gźan stoṅ*). Es erscheint der Weisheit, dagegen aber mit Sicherheit nicht gewöhnlichem Bewußtsein. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Verweis auf rJe Pho ri ba, der offensichtlich schon vor Dol po pa die vordergründige Wahrheit als "leer von einem Selbst" (*raṅ stoṅ*) und die höchste Wahrheit als "leer von anderem" (*gźan stoṅ*) faßt.[15]

Wichtig für Dol po pa, der sich als Vertreter des Madhyamaka versteht, ist natürlich, daß seine Aussage im Einklang mit Nāgārjuna ist. Er zitiert daher *Mūlamadhyamakakārikā* XVIII, 19, wo es heißt:

> "Nicht von anderem abhängig, Ruhe, nicht künstlich durch Gedanken geschaffen, vorstellungsfrei, frei von Unterscheidung, dies ist das Wesensmerkmal der Wirklichkeit."[16]

Es scheint, daß für Dol po pa das Höchste hier mit den Attributen "Ruhe" und "nicht von anderem abhängig" durchaus positiv gefaßt und lediglich leer von anderem, Gedanken, Vorstellungen, Unterscheidungen, kurz leer von den weltkonstitutiven Faktoren, ist. Anhänger des *gźan stoṅ* weisen darauf hin, daß Nāgārjuna ja auch in Werken wie dem *Dharmadhātustava* das Höchste positiv beschreibt.[17]

Bedeutend für das *gźan stoṅ*-Madhyamaka sind vor allem aber die Yogācāra-Werke. Zur Erläuterung der beiden Wahrheiten macht Dol po pa nämlich ausführlich von dem Yogācāra-Konzept der drei Beschaffenheiten Gebrauch. Jede Gegebenheit hat in dieser Schulrichtung eine *vorgestellte Beschaffenheit* (*parikalpitasvabhāva*), d.h. das, was wir in die Dinge hineinprojizieren, *eine abhängige Beschaffenheit* (*paratantrasvabhāva*), d.i. der in Abhängigkeit entstehende Strom von Geistesfaktoren und eine *vollkommene Beschaffenheit* (*pariniṣpannasvabhāva*),[18] die mitunter mit dem wahren Wesen der Gegebenheiten, der strahlenden Lichtnatur des Geistes und anderen positiven Attributen gleichgesetzt wird. Zur Erläuterung seiner Auffassung von der höchsten Wahrheit zitiert Dol po pa Vasubandhus *Sūtrālaṃkārabhāṣya* zum ersten Vers des Kapitels über die Realität, wo es heißt, daß die höchste Wahrheit nicht als Vorgestelltes und Abhängiges, wohl aber als Vollkommenes existiert. Sie ist weder dasselbe noch wirklich verschieden

---

[15] Siehe Dol po pa: *op. cit.* (Anm. 10), S. 5, Z. 5-6.

[16] *Mūlamadhyamakakārikā* XVIII, 9: *aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitaṃ / nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam //* [J. W. DE JONG (ed.): *(Mūla)madhyamakakārikāḥ*. Adyar (Madras) 1977]. Das von Dol po pa gegebene tibetische Zitat weicht an einigen Stellen ab.

[17] Siehe Koṅ sprul blo gros mtha' yas: *Śes bya kun khyab mdzod*. Beijing 1982, Vol.I, S. 460, Z. 2-4.

[18] Siehe E. FRAUWALLNER: *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin 1956. S. 280 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000474

vom Vorgestellten und Abhängigen, und die höchste Wahrheit ist keiner Veränderung unterworfen:

> "Nicht-Zweiheit ist die höchste Wahrheit. ... Sie ist 'weder [Sein]', [d.h.] nicht als Wesensmerkmal des Vorgestellten und Abhängigen. 'Noch [Nichtsein]', [d.h.] als Wesensmerkmal des Vollkommenen. 'Weder dasselbe', da das Vollkommene nicht eins mit dem Vorgestellten und Abhängigen ist. 'Noch verschieden', da es von diesen beiden nicht verschieden ist. 'Weder entsteht [die höchste Wahrheit] noch vergeht [sie]', da der *dharmadhātu* überhaupt nicht bedingt ist. 'Sie nimmt weder ab noch zu', da sie beim Aufhören der [spirituellen] Befleckungen und beim Einsetzen der Läuterung [stets] im [unveränderlichen *dharmadhātu*] verweilt. 'Sie wird weder gereinigt', da sie von Natur aus nicht befleckt ist, 'noch nicht gereinigt', da die hinzutretenden Makel verschwinden." [Grundtext in '...'].[19]

In seinem *Ri chos ṅes don* bezieht Dol po pa die vorgestellte und abhängige Beschaffenheit auf die vordergründige Wahrheit. Während die vorgestellte Beschaffenheit nicht als eigenes Wesensmerkmal existiert, ist das Abhängige leer von einem Selbst (*raṅ stoṅ*). Das Vollkommene, in dem es die ersten beiden Beschaffenheiten in Wirklichkeit nicht gibt, ist die höchste Wahrheit. Sie ist ihrem Wesen nach nicht leer und wird u.a. als strahlende Lichtnatur und natürliche, gleichzeitig entstandene Weisheit gefaßt.[20] Die höchste Wahrheit existiert also als wahres Wesen der Gegebenheiten, Natur des Geistes und dergleichen. Sie bleibt in Wirklichkeit unberührt von den weltkonstitutiven Faktoren, die zwar als etwas existieren, das in Abhängigkeit von anderem entsteht, ihrem wahren Wesen nach aber leer sind. Zusammen mit dem Vorgestellten bildet das Abhängige die vordergründige Wahrheit. Beide Wahrheiten sind wegen ihres unterschiedlichen ontologischen Status nicht dasselbe. In Wirklichkeit sind sie aber auch nicht voneinander getrennt, da das Vollkommene nicht etwa etwas ist, das fernab von der Welt existiert, sondern als wahres Wesen des Abhängigen omnipräsent ist. Im folgenden werden wir sehen, daß Dol po pa mit seinem ausführlichen Zitat des *Sūtrālaṃkārabhāṣya* nicht nur seine *gźan stoṅ*-Position erläutert, sondern auch bemüht ist, mit den hier vertretenen Yogācāra-Positionen philosophische Einwände auszuräumen.

1. Der erste Einwand, den Dol po pa wohl einem Großteil seiner Zeitgenossen und späteren Gegner unmittelbar vorwegnahm und -nimmt, lautet, daß doch auch die

---

[19] *Sūtrālaṃkārabhāṣya* zu *Mahāyānasūtrālaṃkāra* VI,1: *advayārtho hi paramārthaḥ / ... / na sat parikalpitaparatantralakṣaṇābhyāṃ na cāsat pariniṣpannalakṣaṇena / na tathā parikalpitaparatantrābhyāṃ pariniṣpannasyaikatvābhāvāt / na cānyathā tābhyām evānyatvābhāvāt / na jāyate na ca vyety anabhisaṃskṛtatvād dharmadhātoḥ / na hīyate na ca vardhate saṃkleśavyavadānapakṣayor nirodhotpāde tadavasthā(Text a)tvāt / na viśudhyati prakṛtyasaṃkliṣṭatvāt (!) na ca na viśudhyati āgantukopakleśevigamāt /...* [LÉVI (ed.): *op. cit.* (Anm. 14), S. 22].

[20] Dol po pa: *Ri chos ṅes don rgya mtsho źes bya ba mthar thug thun moṅ ma yin pa'i man ṅag*. In: *Kun mkhyen dol po pa'i gsuṅ 'bum*. Kathmandu 1988, Vol. *vaṃ*, fol. 190b5-191a1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000475

höchste Wahrheit im Madhyamaka wie alle Gegebenheiten ihrem Wesen nach leer ist. Geschickterweise verweist Dol po pa u.a. auch bzw. gerade auch auf Nāgārjunas *Dharmadhātustava*, wo es heißt, daß alles, was der Buddha in den Sūtras, die die Leerheit lehren, gesagt hat, gegen die spirituellen Befleckungen gerichtet ist und dem [Buddha-]Element (*khams*) keinen Schaden zufügt. Dabei habe Nāgārjuna daran gedacht, daß die spirituellen Befleckungen das Vordergründige und leer von einem Selbst (*rañ stoṅ*) sind und daß das [Buddha-]Element die höchste [Wahrheit] ist, die leer von anderem ist (*gźan stoṅ*).[21]

Auch in den Yogācāra-Werken sei mit der natürlichen Leerheit (*prakṛtiśūnyatā*) die Leerheit von anderem (*gźan stoṅ*) trefflich zum Ausdruck gebracht. Im *Madhyāntavibhāga* heißt es:

> "Die Leerheit wird als [die der] Nicht-Existenz, [des] Nicht-so-Existieren[s] und als natürliche [Leerheit] gefaßt."[22]

Und im *Mahāyānasūtrālaṃkāra*:

> "Erst wenn man die Leerheit des Nicht-Existierens erkannt hat und die Leerheit des Nicht-so-Existierens und erst wenn man die natürliche Leerheit erkannt hat, dann gilt man als ein Kenner der Leerheit."[23]

Vasubandhu bezieht in beiden Fällen die Leerheit des Nicht-Existierens auf das Vorgestellte (*parikalpita*), die Leerheit des Nicht-so-Existierens auf das Abhängige (*paratantra*) und die natürliche Leerheit auf das Vollkommene (*pariniṣpanna*). Bei den ersten beiden Beschaffenheiten, so Dol po pa, habe Maitreya an die vordergründige Wahrheit, an Leerheit von einem eigenen Selbst, gedacht. Bei der natürlichen Leerheit, dem Vollkommenen, an die höchste Wahrheit, an die Leerheit von anderem. Dies gehe auch aus *Madhyāntavibhāga* I,20 hervor:

> "Nicht-Existenz einer Person und der Gegebenheiten ist diesbezüglich (d.i. in bezug auf die 14 Leerheiten) die Leerheit. Das in deren Nicht-Existenz bestehende wirklich

---

[21] Dol po pa: *Chos rje thams cad mkhyen pa dus gsum sańs rgyas dol po'i bka' bden gñis gsal ba'i ñi ma źes bya ba bźugs so*. [*op. cit.* (Anm. 10), S. 8, Z. 1 – 3].

[22] *Madhyāntavibhāga* III.6cd: *abhāvaś cāpy atadbhāvaḥ prakṛtiḥ śūnyatā matā* [G.M. NAGAO (ed.): *Madhyāntavibhāgabhāṣya*. Tokyo 1964]. Vasubandhu bezieht diese drei Arten der Leerheit auf die drei Beschaffenheiten. Leerheit der Nicht-Existenz bedeutet demnach, daß das Merkmal des Vorgestellten in keinster Weise existiert. Leerheit des Nicht-so-Existierens bedeutet, daß das Merkmal des Abhängigen zwar nicht so existiert, wie man es sich vorstellt, aber andererseits auch nicht vollkommen nicht existent ist. Natürliche Leerheit ist das Merkmal des Vollkommenen, das Wesen der Leerheit (vgl. *Madhyāntavibhāgabhāṣya* zu III.6cd). Siehe auch *Madhyāntavibhāgaṭīkā* zu *Madhyāntavibhāga* III, 6cd, wo von der *prakṛtiśūnyatā*, dem Wesen der Leerheit (*śūnyatāsvabhāva*), gesagt wird, daß sie ihrem Wesen nach die Nichtexistenz von Zweiheit ist [S. YAMAGUCHI (ed.): *Madhyāntavibhāgaṭīkā*. Nagoya 1934].

[23] *Mahāyānasūtrālaṃkāra* XIV, 34: *abhāvaśūnyatāṃ jñātvā tathābhāvasya śūnyatāṃ / prakṛtyā śūnyatāṃ jñātvā śūnyajña iti kathyate //*. [LÉVI (ed.): *op. cit.* (Anm. 14)].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000476

Existierende ist eine davon verschiedene Leerheit."[24]

Im weiteren verweist Dol po pa auf *Ratnagotravibhāga* I, 155:

"Das [Buddha-]Element ist leer von Akzidentellem, dessen Merkmal es ist, abgetrennt werden zu können. Es ist nicht leer von den höchsten Qualitäten, die sich dadurch auszeichnen, daß sie untrennbar [mit dem Element] verbunden sind."[25]

Kaum eine andere Stelle belegt besser, daß die höchste Wahrheit nicht wie alle Gegebenheiten ihrem Wesen nach leer, sondern mit untrennbaren besonderen Qualitäten ausgestattet ist.

2. Als nächstes beschäftigt sich Dol po pa mit dem Einwand, daß die höchste Wahrheit unter keinen Umständen Erkenntnisgegenstand sein kann. Ein möglicher Opponent könnte sich nämlich auf den *Bodhicāryāvatāra* berufen, wo es heißt, daß die [höchste] Wahrheit nicht Gegenstand von Erkenntnis ist.[26] Da die höchste Wahrheit also nicht Gegenstand irgendeiner Form der Erkenntnis ist, könne sie auch nicht Erkenntnisgegenstand der Weisheit sein.[27] Dies, so Dol po pa, stimmt nicht, da bei solchen Zitaten immer nur der Verstand auf der Ebene vordergründiger Wahrheit gemeint ist. Im weiteren verteidigt sich Dol po pa mit einem Zitat aus dem *Ratnagotravibhāga*, wo es heißt:

---

[24] *Madhyāntavibhāga* I, 20: *gaṅ zag daṅ ni chos rnams kyi / dṅos po med 'dir stoṅ pa ñid / / de dṅos med pa'i dṅos yod pa / / de ni de las stoṅ ñid gźan /* [Dol po pa: *op. cit.* (Anm. 10), S. 9, Z. 2-3], skr. *pudgalasyātha dharmāṇām abhāvaḥ śūnyatātra hi / tadabhāvasya sadbhāvas tasmāt (Text: tasmin) sā śūnyatāparā //* [NAGAO (ed.): *op. cit.* (Anm. 22), S. 26]. Diese beiden Leerheiten sind die Leerheit der Nicht-Existenz (*abhāvaśūnyatā*) und die Leerheit des Wesens der Nicht-Existenz (*abhāvasvabhāvaśūnyatā*) (vgl. *Madhyāntavibhāgabhāṣya* zu *Madhyāntavibhāga* I,16). Sie sind die letzten beiden von insgesamt 16 Leerheiten, die im *Madhyāntavibhāga* allerdings etwas anders als im *Madhyamaka* erklärt werden. Sthiramati erläutert in seiner *Madhyāntavibhāgaṭīkā* die beiden Leerheiten wie folgt: "Die Nicht-Existenz einer Person und Gegebenheiten ist die Leerheit der Nicht-Existenz. Das Existierende dieser Nicht-Existenz ist die Leerheit des Wesens der Nicht-Existenz. ... Die Leerheit der Nicht-Existenz ist dargelegt, um das fälschliche Zuschreiben einer Person und Gegebenheiten zu beseitigen, die Leerheit des Wesens der Nicht-Existenz, um das fälschliche Verneinen der Leerheit von diesen zu beseitigen (... *gaṅ zag daṅ chos dṅos po med pa ni dṅos po med pa stoṅ pa ñid do // dṅos po med pa de'i dṅos po yod pa ni dṅos po med pa'i ṅo bo ñid stoṅ pa ñid do* (skr. nicht vorhanden) ... *pudgala-dharmasamāropasya parihārārtham abhāvaśūnyatāṃ vyavasthāpayati / tacchūnyatāpavādapari-* (ab hier rekonstruiert)*-hārārthaṃ cābhāvasvabhāvaśūnyatām /*) [YAMAGUCHI (ed.): *op. cit.* (Anm. 22), S. 57].

[25] *Ratnagotravibhāga* I,155: *śūnya āgantukair dhātuḥ savinirbhāgalakṣaṇaiḥ / aśūnyo 'nuttarair dharmair avinirbhāgalakṣaṇaiḥ /* [E. H. JOHNSTON (ed.): *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna 1950]. Siehe S. K. HOOKHAM: *op. cit.* (Anm. 8), S. 229 ff. und H. TAUSCHER: *op. cit.* (Anm. 3), S. 381.

[26] Siehe *Bodhicāryāvatāra* IX,2b: / *buddher agocaras tattvaṃ buddhiḥ saṃvṛtir ucyate //*. Die Wirklichkeit ist nicht Gegenstand von Erkenntnis. Die Erkenntnis wird als vordergründige [Wahrheit] bezeichnet [P. L. VAIDYA (ed.): *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the commentary Pañjikā of Prajñākaramati*. Darbhanga 1960 (Buddhist Sanskrit Text. 12.)].

[27] Eine solche Position vertritt z.B. gem. Go ram pas *Nes don rab gsal* ein gewisser *"bZad pa"* (nach TAUSCHER wahrscheinlich *bZad/bZaṅ pa Dar ma 'od* oder *bZad/bZaṅ pa Don grub*, die in der ersten Hälfte des 13. Jh.s 3. und 4. Abt von *gSaṅ phu sMad* waren): Die bloßen Erkenntnisobjekte umfaßten lediglich die vordergründige Wahrheit, höchste Wahrheit sei nicht Erkenntnisobjekt (siehe TAUSCHER: *op. cit.* (Anm. 3), S. 184-5).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000477

"...Soheit, ... die makellosen Buddha-Qualitäten und die Aktivität der Siegreichen sind [Erkenntnis-]Gegenstand derjenigen, die die höchste Wahrheit sehen..."[28]

Nach HOOKHAM impliziert der Begriff "[Erkenntnis-]Gegenstand" (*yul*) hier nicht eine dualistische Wahrnehmung dergestalt, daß ein erfassendes Subjekt einen zu erfassenden Gegenstand wahrnimmt. Vielmehr realisieren Buddhas und Bodhisattvas die Soheit, die Buddha-Qualitäten usw. direkt, d.h., daß die Soheit, die makellosen Buddha-Qualitäten und die Aktivität der Siegreichen letztlich nichts anderes als Buddha-Weisheit sind.[29] Auch zu diesem Punkt führt Dol po pa noch eine Reihe von Zitaten aus Yogācāra- und Madhyamaka-Lehrwerken an.

3. Der nächste Einwand ist nun, daß das Vordergründige selbstverständlich Erkenntnisgegenstand der Weisheit sei, heißt es doch in *Mahāyānasūtrālaṃkāra* IX,33:[30]

"So wie die Welt durch die ersten Sonnenstrahlen erhellt wird, derart erhellt die Weisheit des Buddhas auf einmal alle Wissensobjekte."

Somit erscheinen doch der Weisheit alle Wissensobjekte, also auch das Vordergründige. Dol po pa entgegnet:

"So wie [es] in diesem Zitat [heißt, daß] durch die Sonnenstrahlen die Welt erhellt wird, so werden durch die Weisheit des Buddha alle Wissensobjekte gewußt (*mkhyen pa*). Damit ist gelehrt, daß [die Weisheit] zu [den Wissensobjekten] hin erhellt, und nicht, daß [diese] zur [Weisheit] hin erscheinen."[31]

Außerdem heißt es in demselben Lehrwerk, daß das Wirkliche in Erscheinung tritt, nachdem der Bodhisattva dies (d.i. die Makel) beseitigt hat. In Vasubandhus Kommentar dazu wird erklärt, daß dem Bodhisattva nur noch das Wirkliche erscheint und nicht mehr das Unwirkliche. Was nun das Verhältnis der Buddha-Weisheit zum Vordergründigen angeht, so erscheint die gewöhnliche Welt nicht dem Buddha, der Buddha kennt (*mkhyen pa*) vielmehr die ganze Welt. Im weiteren wird mit Hilfe von Sūtras, Madhyamaka- und Yogācāra-Lehrwerken gezeigt, daß die Annahme, das Vordergründige erscheine der Buddha-Weisheit, zu Widersprüchen führt.

---

[28] *Ratnagotravibhāga* I,23: ... *tathatātha ... vimalā buddhaguṇā jinakriyā / viṣayaḥ paramārthadarśināṃ...* [JOHNSTON (ed.): *op. cit.* (Anm. 25)].

[29] HOOKHAM: *op. cit.* (Anm. 8), S.193.

[30] *yathā sūryaikamuktābhai raśmibhir bhāsyate jagat / sakṛt jñeyaṃ tathā sarvaṃ buddhajñānaiḥ prabhāsyate //.* [LÉVI (ed.): *op. cit.* (Anm. 14)].

[31] Dol po pa: *op. cit.* (Anm. 10), S. 13, Z. 1-2: *luṅ des ñi ma'i 'od zer gyis 'gro ba snaṅ bar byed pa ltar / saṅs rgyas ye śes kyis śes bya thams cad mkhyen pas phar* (Text *bar*) *snaṅ byed ces par ston gyi / tshur snaṅ ma yin te*. Entscheidend ist hierbei für Dol po pa, daß ein Buddha keine gewöhnlichen, durch Prägungen (*bag chags*) hervorgerufene Erscheinungen der Welt mehr hat (*tshur snaṅ*). Er kennt zwar die Erscheinungen anderer Bewußtseinsströme (im Yogācāra ist die Welt lediglich durch diese konstituiert), indem seine Weisheit zu diesen hin erhellt (*phar snaṅ*), das bedeutet aber nicht, daß diese wie durch eigene Prägungen bedingt in Erscheinung treten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000478

4. Der vierte Einwand ergibt sich nun unmittelbar aus dem vorher Gesagten: Falls dem Buddha das Vordergründige dann eben nicht erscheint, dann ist er auch nicht allwissend. Dies folge, so Dol po pa, nicht. Obwohl die Gegebenheiten aller Zeiten nicht in Erscheinung treten, so kennt sie ein Buddha doch, so wie man sich, nachdem man wach geworden ist, zwar an das Geträumte erinnert, es aber nicht mehr direkt sieht. Ebenso erscheinen einem Buddha zwar nicht mehr die Gegebenheiten dieser Welt, er kennt die Gegebenheiten aber, indem er ihr wahres Wesen direkt sieht. Dol po pa führt dies u.a. mit dem *Ratnagotravibhāga* I,16 weiter aus. Dort heißt es:

> "[Weisheit in bezug auf] das 'Wieweit-Vorhandensein' ergibt sich daraus, daß der [erleuchtete] Geist, der die Wissensobjekte völlig durchdringt, sieht, daß das wahre Wesen (*dharmatā*) des Allwissenden in allen Lebewesen vorhanden ist."[32]

5. Der letzte Einwand lautet, daß die zwei Wahrheiten dann ihrem Wesen nach ja verschieden wären:[33] Da die beiden Wahrheiten jeweils Gegenstand zweier unterschiedlicher Arten von Erkenntnis sind und auch die Arten des Leer-Seins verschieden sind, sind die beiden Wahrheiten ihrem Wesen nach verschieden. Dol po pa entgegnet, daß

> "die beiden Wahrheiten dem Wesen nach weder als dasselbe noch als etwas verschiedenes (wtl. anderes) zu bezeichnen sind. [Zwischen ihnen besteht lediglich] der Unterschied der Negation von Identität (*gcig pa bkag pa'i tha dad pa*)."[34]

---

[32] *Ratnagotravibhāga* I,16: *yāvadbhāvikatā jñeyaparyantagatayā dhiyā / sarvasattveṣu sarvajñadharmatāstitvadarśanāt* [JOHNSTON (ed.): *op. cit.* (Anm. 25)].

[33] Vor allem Gelehrte, die sich der *dGe lugs pa*-Überlieferung verpflichtet fühlen, hegen diesen Einwand gegen die *Jo naṅ pa*s. So erklärt z.B. NEWLAND, ohne sich allerdings direkt auf die Texte der *Jo naṅ pa*s zu beziehen, daß für Dol po pa die zwei Wahrheiten "different entities (*ṅo bo tha dad pa*)" seien [*op. cit.* (Anm. 7), S. 30]. Er beruft sich dabei auf SEYFORT RUEGG, HOPKINS und THURMAN (*ibid.*, S. 260).

[34] Dol po pa: *op. cit.* (Anm. 10): *bden gñis ni ṅo bo de ñid daṅ gźan du brjod du med pa gcig pa bkag pa'i tha dad pa yin te* (S. 23, Z. 2-3). Siehe dazu auch Dol po pa: *bKa bsdu bźi pa'i don gtan tshigs chen po*. In: *Kun mkhyen dol po'i gsuṅ 'bum*. Delhi 1984, S. 366, Vol. 1 (ka), Z. 6 – S. 367, Z. 2: *bden gñis ṅo bo gcig pa mi srid la / ṅo bo tha dad pa yaṅ ma yin źiṅ / tha dad gtan nas med pa'aṅ ma yin te / ṅo bo gcig pa bkag pa'i tha dad do / 'di ñid la ni ṅo bo de ñid daṅ / gźan du brjod du med ces gsuṅs pa ste / chos daṅ chos ñid la yaṅ tshul 'di ñid /*. TAUSCHERs Wiedergabe des letzten Satzes mit "Etwas hat nicht das (eine) Wesen und [gleichzeitig] das auf andere Weise bezeichnete, so heißt es. ..." [*op. cit.* (Anm. 3), S. 192] halte ich für problematisch. Mit *de ñid daṅ gźan*, skr. *tattvānyatva*, ist auch hier wie im *Madhyāntavibhāgabhāṣya* [siehe NAGAO (ed.)., *op. cit.* (Anm. 22), S.23, und Karmapā Tanjur. Rumtek/Delhi, o.J., *sems tsam*, **Bi**, 4b1] Identität und Verschiedenheit ausgedrückt. Auch nimmt das *'di ñid* den unmittelbar vorangegangenen *terminus technicus* "Unterschied der Negation von Identität" auf. Dieser wird dann im folgenden näher bestimmt: Zwischen den beiden Wahrheiten ... besteht der Unterschied der Negation von Identität. Genau dieser soll weder als "dem Wesen nach gegebene Identität" noch als "[dem Wesen nach gegebene] Verschiedenheit" bezeichnet werden. In Anlehnung an den *Dharmadharmatāvibhāga*, in dem das als Beispiel genannte Verhältnis von *chos* und *chos ñid* genau beschrieben ist, hat man wohl zu verstehen, daß sich ein Unterschied lediglich durch die Verneinung einer dem Wesen nach gegebenen Identität ergibt. Dabei impliziert diese Negation nicht ihr Gegenteil, eine dem Wesen nach gegebene Verschiedenheit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000479

Obwohl somit die Identität der beiden Wahrheiten negiert wird, ist damit nicht impliziert, daß sie völlig verschieden sind.[35] Dabei beruft sich Dol po pa auf das dritte Kapitel des *Saṃdhinirmocanasūtra,*[36] wo es heißt, daß sowohl die Annahme von Identität als auch von Verschieden-Sein vier Fehler hat. Dies wird dann wie folgt zusammengefaßt:

> "Das Merkmal des Bereichs der bedingten [Gegebenheiten] (von Dol po pa mit vordergründiger Wahrheit gleichgesetzt) und des Höchsten ist das Merkmal des Weder-gleich-noch-verschieden-Seins. Wer sich Gleich-Sein bzw. Verschieden-Sein vorstellt, der hat [dies] nicht in angemessener Weise erkannt."[37]

Im folgenden zitiert Dol po pa ausführlich den *Dharmadharmatāvibhāga*, wo es heißt, daß Gegebenheiten und ihr wahres Wesen weder dasselbe noch wirklich voneinander getrennt sind. Gegebenheiten und ihr wahres Wesen stehen im *Dharmadharmatāvibhāga,* so Dol po pa, für vordergründige und höchste Wahrheit. Sie sind wegen ihres unterschiedlichen ontologischen Status zwar nicht dasselbe, in Wirklichkeit unterscheiden sie sich aber insofern nicht, als das wahre Wesen der Gegebenheiten (*dharmatā*) lediglich durch die Abwesenheit eben dieser Gegebenheiten (*dharma*) gekennzeichnet ist.[38] Mit anderen Worten, die höchste Wahrheit ist als die Tatsache, daß die als Subjekt und Objekt in Erscheinung tretenden Gegebenheiten nicht wirklich so existieren, im Vordergründigen stets gegenwärtig und somit nicht wirklich davon verschieden.[39]

Nachdem er sich mit diesen fünf möglichen Einwänden beschäftigt hat, faßt Dol po pa seine Position im nächsten Gliederungspunkt noch einmal zusammen:

> "Das Vordergründige ist wahr, insofern es [gewöhnlichem] Bewußtsein bzw. dem

---

[35] Siehe dazu TAUSCHER: *op. cit.* (Anm. 3), S. 189.

[36] Darin erklärt der Buddha, von dem Bodhisattva *Suviśuddhamati* gefragt, das Verhältnis zwischen Bedingtem und Höchstem.

[37] Dol po pa: *op. cit.* (Anm. 10), S. 24, Z. 1-2: *'du byed khams daṅ don dam mtshan ñid ni / / gcig daṅ tha dad bral ba'i mtshan ñid de / / gcig daṅ tha dad ñid du gaṅ rtog (Text rtogs) pa / / de dag tshul bźin ma yin źugs pa yin /.*

[38] *Dharmadharmatāvibhāgakārikā* Z. 38-41, siehe K.-D. MATHES: *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen.* Odendorf 1996 (Indica et Tibetica. 26.), S. 105, siehe auch Übersetzung der *Dharmadharmatāvibhāgavṛtti* (*ibid.*, S. 122).

[39] Vor diesem Hintergrund scheint es fraglich, ob Dol po pas Position wirklich so eindeutig die Theorie des *satyadvayayuganaddha* ausschließt (siehe M. BROIDO: *"The Jo-nang Pas on Madhyamaka: A Sketch"*. In: Tibet Journal 14/1 (1989), S. 88). Mit Hilfe des Yogācāra versucht doch Dol po pa zu zeigen, daß man aus seinen Definitionen der beiden Wahrheiten nicht deren wirkliche Verschiedenheit folgern kann. Auch Mi pham führt in seinem Kommentar zum *Mahāyānasūtrālaṃkāra* VI,1, der mit denselben Argumenten wie der *Dharmadharmatāvibhāga* die Nicht-Verschiedenheit der beiden Wahrheiten nachzuweisen bemüht ist, seine *satyadvayayuganaddha*-Theorie aus (*Theg pa chen po mdo sde'i rgyan gyi dgoṅs don theg mchog bdud rtsi'i dga'ston ces bya ba bźugs so*. In: *sDe dge dgon chen spar ma / 'Jam mgon Mi pham rgya mtsho*. sDe dge dgon chen prints of the writings of 'Jam mgon 'Ju Mi pham rgya mtsho ⟨Nachdruck durch Jamyang Khyentse, Kathmandu, Pothi-Format⟩. Kathmandu 1987, Vol. *A*, S. 96).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000480

getäuschten [Geist] erscheint, und nicht wahr, insofern es Weisheit bzw. dem nicht getäuschten [Geist] nicht erscheint. Es ist leer von einem Selbst (*raṅ stoṅ*), derart, daß es in bezug auf seine Beschaffenheit seinem Wesen nach leer ist. Das Höchste ist dem entgegengesetzt."[40]

Als Beleg führt Dol po pa den *locus classicus* für die beiden Wahrheiten in Nāgārjunas *Akutobhayā* an:

"... Was die sogenannte weltliche, vordergründige Wahrheit angeht, ... so ist sie das Sehen, daß Gegebenheiten entstehen. Da dies für eben jene [gewöhnlichen Leute][41] auf der vordergründigen [Ebene] ausschließlich wahr ist, ist es die vordergründige Wahrheit. Die höchste Wahrheit ist – indem die Ehrenwerten [die höchste Wahrheit] in korrekter Weise verinnerlichen – das Sehen, daß alle Gegebenheiten nicht entstehen. Da dies für eben jene [Ehrenwerten] auf der höchsten [Ebene] ausschließlich wahr ist, ist es die höchste Wahrheit ..."[42]

Dies erläutert er folgendermaßen:

"[Damit] hat Nāgārjuna gesagt: Das Vordergründige existiert als vordergründige Wahrheit, jedoch nicht auf der Ebene höchster [Wahrheit]. Das Höchste existiert auf der Ebene höchster [Wahrheit], jedoch nicht auf der Ebene vordergründiger [Wahrheit]. Ist etwas auf der Ebene vordergründiger [Wahrheit] nicht wahr, so widerspricht es der vordergründigen Wahrheit. Ist etwas auf der Ebene höchster [Wahrheit] nicht wahr, so widerspricht es der höchsten Wahrheit."[43]

Damit ist für Dol po pa eine Einteilung in *raṅ stoṅ* und *gźan stoṅ* gegeben. Leerheit von einem Selbst ergibt sich nämlich daraus, daß das Vordergründige auf der Ebene höchster Wahrheit nicht existiert; Leerheit von anderem, daß das Höchste auf der Ebene

---

[40] Dol po pa: *op. cit.* (Anm. 10): *kun rdzob ni rnam śes sam 'khrul ṅor snaṅ źiṅ bden la / ye śes sam ma 'khrul pa'i ṅor mi snaṅ źiṅ mi bden pa'i gśis la raṅ gi ṅo bos stoṅ pa'i raṅ stoṅ daṅ / don dam ni de las bzlog pa yin te /* (S. 25, Z. 4-5).

[41] TAUSCHER [*op. cit.*(Anm. 3), S. 70] verbessert *de dag ñid la* zu *de dag ñid las* bzw. wählt im folgenden Satz die Lesart *las* statt *la* und übersetzt "von diesen beiden (Wahrheiten)". Mir scheint dies aber gewagt. Zusammen mit dem einschränkenden *ñid* (skr. wahrscheinlich *eva*) dürfte *dag* wohl eher in seiner Funktion als Kollektivpartikel gebraucht sein (siehe M. HAHN: *On the Function and Origin of the Particle dag*. In: *Tibetan Studies. Presented at the Seminar of Young Tibetologists, Zurich, June 26 – July 1, 1977*. Zürich 1978, S. 137-147, vgl. auch *Bodhicaryāvatāra* I,24).

[42] *Akutobhayā* zu *Mūlamadhyamakakārikā* XXIV, 8 (**K** Karmapa-Ausgabe, **P** Peking-Ausgabe des Tanjur): *'jig rten pa'i kun rdzob kyi bden pa źes bya ba ni ... chos thams cad* (**P** *rnams*) *skye bar mthoṅ ba gaṅ yin pa ste / de ni de dag ñid la kun rdzob tu* (**P** *du*) *bden pa ñid yin pas* (**P** */*) *kun rdzob kyi bden pa'o / don dam pa'i bden pa ni 'phags pa rnams kyis phyin ci ma log par thugs su chud pas / chos thams cad skye ba med par gzigs pa gaṅ yin pa ste / de ni de dag ñid la* (**K** *las*) *don dam par bden pa* (**P** *om*) *ñid yin pas* (**P** */*) *don dam pa'i bden pa'o /* Karmapa-Tanjur. Rumtek/Delhi, o.J., *dbu ma*, ***Tsa***, 89a 1-3, Peking-Tanjur. Tokyo 1962, Text No. 5229, 102b 3-6.

[43] Dol po pa: *op. cit.* (Anm. 10), S. 26, Z. 5-6: *kun rdzob ni kun rdzob kyi bden par yod kyi / don dam par med pa daṅ / don dam ni don dam par yod kyi / kun rdzob du med pa daṅ / kun rdzob du mi bden na kun rdzob bden par 'gal źiṅ / don dam par mi bden na don dam par bden par 'gal bar gsuṅs so /.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000481

höchster Wahrheit existiert.[44]

Zusammenfassung

Wenngleich Dol po pa bemüht ist, sein *gźan stoṅ*-Madhyamaka mit Hilfe der eigentlichen Madhyamaka-Werke Nāgārjunas und seiner indischen Kommentatoren zu begründen, ist doch nicht zu übersehen, daß die bedeutendsten Argumente aus der Tathāgatagarbha- und Yogācāra-Literatur stammen. Bei einer solchen Vorgehensweise ist es erforderlich, im Yogācāra usw. eine Fortsetzung des Madhyamaka zu sehen,[45] und diese Lehrwerke als wörtlich zu nehmende Unterweisungen mit definitiver Bedeutung (*nies don*) aufzufassen. Wenngleich Dol po pas Auslegung der kanonischen Literatur im Vergleich zu den übrigen tibetischen Überlieferungen mitunter außergewöhnlich ist, muß man doch zugestehen, daß sie in vielen Fällen eine mögliche Interpretation der indischen Lehrwerke ist und eine ernstzunehmende Exegese im Rahmen der tibetischen Geistesgeschichte darstellt. Dabei werden natürlich, wie in anderen Schulen auch, die kanonischen Werke so zitiert und gedeutet, daß sie ins eigene Lehrgebäude passen.[46] Auch in bezug auf die angeführten Yogācāra-Werke bleibt festzuhalten, daß sie im Grunde das Vollkommene lediglich insoweit positiv bestimmen, als sie eine Existenz der Soheit, des wahren Wesens der Gegebenheiten usw. als Nicht-Existenz der Objekt-Subjekt-Zweiheit annehmen. Allenfalls werden diese verschiedentlich mit dem *dharmadhātu* oder der strahlenden Lichtnatur des Geistes gleichgesetzt.

---

[44] Siehe *ibid.*, S. 4, Z. 4-5.

[45] So bezeichnet Dol po pa z.B. das Yogācāra-Werk *Mahāyānasūtrālaṃkāra* als *dbu ma mdo sde rgyan*.

[46] So geht z.B. bei einem *Saṃdhinirmocanasūtra*-Zitat nicht klar hervor, daß es sich lediglich um eine Zusammenfassung handelt. Dol po pa gibt zwar den Gedankengang des dritten Kapitels korrekt wieder, bei der dritten Begründung dafür, daß die beiden Wahrheiten nicht verschieden sind, fügt er aber die positive Bestimmung "Grundlage (*gźi*)" für das Merkmal des Höchsten hinzu (siehe *ibid.*, S. 23, Z. 3 – S. 24, Z. 2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000482

Die mongolischsprachigen Branntweinlieder in der Tradition der Tuwiner von Cengel

Von ERIKA TAUBE, Leipzig

Die Tuwiner von Cengel im mongolischen Teil des zentralen Altai singen zweierlei Lieder – die sogenannten *dïva ïrï* und die *arayï ïrï*. Für die *dïva ïrï*, das bedeutet "Tuwinerlieder", gebrauchen sie – bis auf zwei Ausnahmen – *eine* Grundmelodie, deren einzelne Töne man melismenartig umsingen kann, so daß mit jedem Singen eine etwas andere konkrete Gestalt der Melodie entsteht. Musikwissenschaftliche Untersuchungen des Komponisten und Pianisten Steffen Schleiermacher ergaben, daß bei 20 untersuchten mehrstrophigen Liedern tatsächlich nicht ein einziger Fall von völliger Identität zweier Strophen festzustellen war. Die *arayï ïrï*, das bedeutet "Branntweinlieder", singt man dagegen auf unterschiedliche Melodien, wie auch wir das bei unseren Liedern tun, und zudem ausschließlich bei festlichen Anlässen. Deswegen habe ich sie zur Unterscheidung von den Tuwinerliedern auch als "Festlieder" bezeichnet. Den Tuwinern gelten diese Branntweinlieder als Lieder der mongolischsprachigen und zum Teil auch mongolischstämmigen Urianchaj; damit hängt wohl die abgrenzende Bezeichnung der eigenen Lieder als *dïva ïrï* zusammen.[1]

1980 veröffentlichte ich fast alle zum damaligen Zeitpunkt aufgezeichneten Liedtexte in deutscher Übersetzung.[2] Die *dïva ïrï*-Texte dieser Ausgabe und der inzwischen hinzugekommenen Aufzeichnungen sind 1995 in Kyzyl erschienen[3] – in kyrillischer Umschrift, nicht aber in die Standardsprache übertragen wie die von ГАГАА ОГЛУ ZOLBAJAR 1993 in Kyzyl publizierten Lieder und anderen Folkloretexte der

---

[1] Ausführlicher zu den Liedern der Tuwiner im Altai im Nachwort zu E. TAUBE: *Tuwinische Lieder. Volksdichtung aus der Westmongolei*. Leipzig-Weimar 1980 *, S. 97-138. Diese Ausgabe enthält 111 Liedtexte, davon 22 Urianchaj-Lieder. – Das Singen von Liedern in nicht-eigener Sprache ist auch sonst belegt, siehe z. B. I. BALDAUF: *Materialien zum Volkslied der Özbeken Afghanistans*. Emsdetten 1989 (Islam & Ethnologie. 3.), Bd. 2, S. 630 ff. (özbekische *qošıq* bei Turkmenen und Persern) und S. 747 ff. (*qošıq* und *dåstån* bei Nicht-Özbeken).
* im folgenden: TL

[2] Siehe Anm. 1.

[3] *Baryyn Moolda Seŋgel tyvalarynyŋ yrlary*. ĖRIKA TAUBE čyyp turguskan Z. K. KYRGYZ redaktorlaan (Übersetzung der deutschen Kommentare, Worterklärungen und Vorbereitung für den Druck: D. A. MOŊGUŠ). Kyzyl 1995. Diese Ausgabe enthält 105 Liedtexte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000483

Cengel-Tuwiner.[4] Ich habe 1980 nur 22 der damals vorliegenden Branntweinlieder in die Ausgabe *Tuwinische Lieder. Volksdichtung aus der Westmongolei* aufgenommen, drei weitere habe ich auf die Bitte eines meiner Informanten hin wegen ihres lamaistischen Gehalts nicht mit publiziert. 1980 hatte ich keine Erklärung für das – zumindest für mich – ungewöhnliche Phänomen der einen Grundmelodie für damals immerhin 89 Lieder, konnte es in meinem Nachwort zu *Tuwinische Lieder* also lediglich konstatieren. Inzwischen bin ich ein bißchen mehr in der Welt der Volksdichtung zentralasiatischer Völker bewandert, ist auch einiges für das Problem Hilfreiche publiziert oder mir zugänglich geworden, so daß ich immerhin eine Vorstellung davon habe, was sich hinter diesem Phänomen verbergen könnte.

Einer der Texte in GIOVANNI STARYs *Epengesänge der Sibe-Mandschuren*[5] hatte mir dazu ein Licht aufgehen lassen. Es heißt da in dem "Lied über die Umsiedlung" von den 1764/1765 aus ihrer Heimat in der Mandschurei zum Schutz der nordwestlichen Grenze Chinas wegbeorderten und nun ins Ili-Gebiet aufbrechenden Sibe-Mandschuren, daß die Zurückbleibenden sich der Trennung erinnern und bei Zusammenkünften ihre Lieder vortragen, daß bei gemeinsamem Beisammensein ihre Weisen erklingen werden, aber

guribure cooha be seci	"die umgesiedelten Truppen
guwerakû ili niyalma sembi.	wird man die Ili-Bewohner ohne Lieder nennen."[6]

Deshalb habe ich in dem Rezensionsartikel zu STARYs Ausgabe in der "Orientalistischen Literaturzeitung" die Vermutung geäußert, es könnte sich bei dem Phänomen einer einzigen Melodie für fast die Gesamtheit der Lieder der Tuwiner von Cengel, das heißt einer ethnischen Gruppe, um eine Art ethnische Erkennungsmelodie gegenüber den heimatlichen Gottheiten handeln.[7] Meine Beschäftigung der letzten Jahre mit der Funktion von Volksdichtung und in letzter Zeit auch mit der von Musik bestärkt mich in meiner Annahme.[8]

---

[4] GAGAAOGLU ZOLBAJAR: *Aldyn dagša. Sengel tyvalarynyŋ aas čogaaly*. K. ČERLIG-OOL redaktorlaan (Worterklärungen: A. URTNASAN). Kyzyl 1993.* Diese Edition enthält 45 Liedtexte.
* im folgenden: AD

[5] GIOVANNI STARY: *Epengesänge der Sibe-Mandschuren*. Wiesbaden 1988 (Asiatische Forschungen. 106.).

[6] *Ibid.*, S. 13 f.

[7] E. TAUBE: *Ein Quell für Fragen zu Folkloretraditionen und Glaubensvorstellungen nicht nur der Sibe-Mandschuren*. In: OLZ 85 (1990), Sp. 261-271. – Eine quasi-historische Überlieferung (kein Märchen!) der Kirgisen in der chinesischen Provinz Heilongjiang, in der ein Sänger aus dem Altai (!) selbst um den Preis seines Lebens nicht bereit ist, den Kaiser von China, das heißt andere Mächte als seine heimatlichen Berge (Berggottheiten), mit Liedern zu preisen, weist auf numinose Adressaten der Lieder hin (siehe I. NENTWIG [Hrsg.]: *Märchen der Völker Nordost-Chinas*. München 1994, S. 151 ff.).

[8] Siehe dazu E. TAUBE: *Die Musik in den Märchen zentralasiatischer Völker*. In: U. und H.-A. HEINDRICHS (Hrsg.): *Das Märchen und die Künste*. Wolfsegg 1996 (Veröffentlichungen der Europäi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000484

Tuwinerlieder und Branntweinlieder unterscheiden sich aber nicht nur musikalisch, sondern – und das ist hier mein Gegenstand – auch sprachlich und strukturell. Die Tuwinerlieder sind in tuwinischer Sprache abgefaßt, die Branntweinlieder in dem mongolischen Idiom der in der Westmongolei lebenden Urianchaj, weswegen ich sie gelegentlich als Urianchaj-Lieder bezeichnet habe. Innerhalb des gesamten Liedguts der Tuwiner von Cengel in meiner Sammlung machen diese mongolischsprachigen Branntweinlieder den weitaus geringeren Teil aus, nämlich 25 Texte, denen die 105 inzwischen erfaßten Tuwinerlieder gegenüberstehen. Diese 25 Branntweinlieder hatte mir 1973 mein Gewährsmann Šïnïqbaj oγlu J̌uruq-uvā (in Deutschland als deutschschreibender Schriftsteller bekannt geworden unter dem Namen Galsan Tschinag) aufgeschrieben und geschickt; er schrieb dazu: "Ich bin fest überzeugt, ich habe das meiste [von dieser Liedgruppe – E.T.] gefunden – 90% bestimmt." Ich selbst hatte mich während meiner Feldforschungen nur auf tuwinischsprachiges Textmaterial konzentriert und die mongolischsprachigen Branntweinlieder zwar oft gehört, aber nicht aufgeschrieben.

Die Struktur der Lieder ist das dritte unterscheidende Kriterium. Die Tuwinerlieder bilden inhaltlich immer eine Einheit. Bei mehrstrophigen Liedern wird die erste Strophe in jeder der folgenden, streng parallel gebauten Strophen variiert, wie im folgenden Beispiel:

J̌ažïl xekdiŋ e'deri	"Des ganz jungen Kuckucks Ruf
ǰaš ïjašγa domuldu.	hallt wider am jungen Baum.
J̌aŋγïs ešdiŋ ājtγanï	Was der einzige Gefährte gesagt,
ǰaγ ǰürekge domuldu.	hallt wider im fett(umhüllten) Herzen.
Edil xekdiŋ e'deri	Des singfreudigen Kuckucks Ruf
ēr ïjašγa domuldu.	hallt wider am schiefen Baum.
Er ǰaŋγïsdïŋ ājtγanï	Was der mannhafte Einzige gesagt,
e't ǰürekge domuldu.	hallt wider im fleischigen Herzen.
Xara xekdiŋ e'deri	Des schwarzen Kuckucks Ruf
γadïγ ïjašγa domuldu.	hallt wider am harten Baum.
Xara ǰaŋγïsdïŋ ājtγanï	Was der Allereinzige gesagt,
xara ǰürekge domuldu ...	hallt wider im dunklen Herzen ..."[9]

Dagegen sind die Branntweinlieder komplizierter gebaut. Jedes einzelne Lied wirkt wie aus mehreren, mindestens aber aus zwei Liedern von der *dïva ïrï*-Struktur zusam-

schen Märchengesellschaft. 21.), S. 103-120; DIES.: *Formen und Funktionen mündlicher Traditionen bei den Tuwinern im Altai.* In: W. HEISSIG (Hrsg): *Formen und Funktion mündlicher Tradition*. Leverkusen 1995, S. 145-155.

[9] TL Nr. 6. – 1. Strophe: *ǰažïl* < *ǰaš la* (mit hervorhebender Partikel *la*) – etwa: "noch sehr jung", "ganz jung".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000485

mengesetzt, die jeweils aus unterschiedlich vielen Strophen bestehen, zum Beispiel: 1 + 2 + 3, 1 + 4, 1 + 10, 3 + 3 oder 2 + 3 + 3 parallele Strophen wie im folgenden Lied:

Dörvön zügtē saŋtaj	"In seinen vier Himmelsrichtungen hat er Rauchopfer –
dörvöl'jin ix Altaj.	der viereckige große Altai.
Dörvön tümērē sūxadā	Lebt man (hier) zu 40 Tausenden,
ǰargal ixtej Altaj.	hat er Glückseligkeit viel – der Altai.
Gurvan zügtē saŋtaj	In seinen drei Himmelsrichtungen hat er Rauchopfer –
gurval'jin ix Altaj.	der dreieckige große Altai.
Gurvan tümērē sūxada	Lebt man (hier) zu 30 Tausenden,
ǰargal (ixtej) Altaj.	hat er Glückseligkeit (viel) – der Altai.
Xajčin čixtej xaltryg	Den Braunen mit den Scheren-Ohren
xalxān unaga gene l.	nennt man ein Chalcha-Fohlen.
Xar torgon ogcrāg	Die schwarzseidene Jacke
xar'jat nojonā gene l.	nennt man die des uns leitenden Fürsten.
Urt čixtej ulānyg	Den Roten mit den langen Ohren
urianxān unaga gene l.	nennt man ein Urianchaj-Fohlen.
Ulān torgon ogcrāg	Die rotseidene Jacke
urianxān nojonā gene l.	nennt man die des Urianchaj-Fürsten.
Maral čixtej ulānyg	Den Rotbraunen mit den Maralhirsch-Ohren
barlagīn unaga gene l.	nennt man ein Barlag-Fohlen.
Magnag torgon ogcrāg	Die gemusterte seidene Jacke
manaj nojonā gene l.	nennt man die unseres Fürsten.
Colmon cōxor xajrcgīg	Die wie mit Sternen gesprenkelte Truhe
solōny darxan davtagsan.	hat der solonische Schmied geschmiedet.
Sonin xar nüdīg	Die auffallenden schwarzen Augen
ēǰ āv zajāgsan.	haben Mutter und Vater erschaffen.
Davtmal cagān üldīg	Die gehämmerten weißen Schwerter
dajny darxan davtagsan.	hat der Waffenschmied geschmiedet.
Darcag cagān šüdīg	Die wimpelgleichen weißen Zähne
ēǰ āv zajāgsan.	haben Mutter und Vater erschaffen.
Evxmel cagān üldīg	Die geschmeidigen weißen Schwerter
eznī darxan davtagsan.	hat des Herrschers Schmied geschmiedet.
Egc cagān šüdīg	Die schön gereihten weißen Zähne
ēǰ āv zajāgsan.	haben Mutter und Vater erschaffen."[10]

[10] TL Nr. 2; vgl. AD S. 30.2 (Übertragung ins Standard-Tuwinische); die 4. Strophe in AD weicht von der Version meiner Sammlung ab.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000486

Zwar hatte ich keine Gelegenheit zu Feldforschungen bei den Urianchaj, aber immerhin zur Befragung einiger Angehöriger dieser ethnischen Gruppe im Alter zwischen 23 und 53 Jahren, die ich außerhalb ihres Herkunftsgebiets kennenlernte. Diese waren mir behilflich bei dem Versuch, Lieder der Urianchaj aus deren eigener Tradition zu sammeln, indem sie mir die Lieder aufschrieben, die sie kannten. So kamen zwischen 1979 und 1988 dank ihrer Hilfe und der meines mongolischen Kollegen I. Lchagvasürėn, der bei ethnographischen Feldforschungen unter den Urianchaj einige Texte für mich aufzeichnete, 56 Lieder zusammen, unter denen sich auch, wie erhofft, Varianten jener Branntweinlieder finden, die bis heute bei den Tuwinern von Cengel gesungen werden.

Hier die Angaben zum Jahr der Aufzeichnung, zur Gewährsperson und zur Anzahl der von ihr beigetragenen Lieder:

1979 29 Lieder von dem damals etwa 40jährigen Č. Cėrėndorž, 1985 3 weitere Lieder von ihm.

1982 7 Lieder von dem damals 48jährigen D. Batcagaan.

1985 7 Lieder von dem 23jährigen Studenten B. Batbold und dem 53jährigen P. Išėėchüü (in einem Brief von Batbold).

1987 7 Lieder, geschickt von meinem Kollegen I. Lchagvasürėn,

1988 3 Lieder, ebenfalls von I. Lchagvasürėn, die er im selben Frühjahr im Mönch-chajrchan-sum und im Duut-sum des Chovd-Aimak aufgezeichnet hatte.

Der Vergleich der Branntweinlieder aus Cengel mit diesen Aufzeichnungen und mit einer 1982 in Ulaanbaatar erschienenen Sammlung mit 50 Liedern der Urianchaj[11] ergab folgendes:

Für 5 der bei den Tuwinern von Cengel gesungenen Branntweinlieder gibt es nur je 1 Beleg im Vergleichsmaterial von den Urianchaj, für 11 weitere Lieder jeweils 2, 3 oder 4. – Dreimal enthalten die Versionen aus dem Vergleichsmaterial mehr Strophen als die Cengel-Fassung, in 7 Fällen bietet das Branntweinlied aus Cengel mehr Strophen als die Versionen des Vergleichsmaterials. Die größte Abweichung zeigt sich bei dem Lied *Zē bičxan zērd* (in der Ausgabe von 1982: *Zē bjacxan xēr*) mit 13 Strophen bei den Tuwinern von Cengel gegenüber 7 und 4 Strophen in 2 Urianchaj-Varianten.[12] 9 der 25 mongolischsprachigen Branntweinlieder aus Cengel sind in den mir jetzt vorliegenden insgesamt 106 Liedern unmittelbar aus der Urianchaj-Tradition überhaupt nicht enthalten. – Erwähnt sei noch eine Sammlung von Volksdichtung aller

[11] G. ARANŽIN (Hrsg.): *Urianchaj ardyn duunuud*. Red. S. COODOL. Ulaanbaatar 1982. * * im folgenden: UAD

[12] Die eine der Urianchaj-Varianten mit 4 Strophen stammt aus der Niederschrift von Č. Cėrėndorž, jene mit 7 Strophen ist veröffentlicht in UAD S. 31 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000487

westmongolischen Stämme, die Ž. COLOO 1987 herausgab.[13] Bei einer ersten Durchsicht nach den Titeln fanden sich Varianten zu Branntweinliedern aus Cengel nur unter den "langen Liedern" (*urtyn duu*),[14] in einigen wenigen Fällen haben wir es trotz gleichen Titels (= 1. Verszeile) nicht mit Varianten zu tun.

Es stellt sich die Frage: Wie und wann kamen die mongolischsprachigen Branntweinlieder ins Liedgut der Tuwiner von Cengel, die heute nicht in näherer Nachbarschaft und in regelmäßigem Kontakt mit den Urianchaj leben? Der altai-tuwinische Schriftsteller GALSAN TSCHINAG erwägt in seinem bei Suhrkamp erschienenen Band mit Erinnerungsprosa *Zwanzig und ein Tag*: "Wer werden die Dichter dieser Lieder gewesen sein? Wo wird man sie zum ersten Mal gesungen haben? Mußten sich die tuwinischen Dichter erst einer anderen Sprache bedienen, um ihre freudigen Gefühle auszudrücken? Oder mußten die festseligen Tuwinen Lieder anderer annehmen, um auf ihren Festen auch fröhlich zu sein? Wie es auch sei, diese Lieder sind in den tuwinischen Jurten zu Hause."[15]

Unsere Frage bleibt offen. Aber der 1944 geborene Autor schreibt an gleicher Stelle zu dem den Festgesang der Tuwiner eröffnenden, oben zitierten Lied *Dörvön zügtē saŋtaj...*: "Mit diesem Lied beginnt jedes Fest, so ist es in meiner Kindheit gewesen, und so soll es auch in der Kindheit meiner Eltern gewesen sein. Was davor, noch früher gewesen ist, weiß man nicht..." – Damit haben wir immerhin als terminus post quem den Beginn des 20. Jh.s.

Denkbar wäre, daß einst alle Tuwiner der Westmongolei mit den Urianchaj in engerem Kontakt lebten, also anders als heute, woraus sich regelmäßige gegenseitige Einladungen zu Festen ergaben. Nomaden feiern gern. Bei unmittelbarem Zusammenleben und selbst bei entfernterer Nachbarschaft gibt es daher zahlreiche Gelegenheiten gemeinsamer Feste mit gemeinsamem Singen – zahlreiche und regelmäßige Gelegenheiten also, sich Lieder der anderen anzueignen.

Hier soll zur Klarstellung folgendes eingeschoben werden. Das Ethnonym Urianchaj ist vieldeutig. Es werden damit – innerhalb der Mongolei – nach Ž. COLOO einerseits die sogenannten Chalcha-Urianchaj (mongolisch *chalch urianchaj*) bezeichnet, andererseits "die mongolisierten altaischen Urianchaj türkischer Herkunft" *(türēg*

---

[13] Ž. COLOO (Hrsg.): *Arvan gurvan chülgijn duun. Ojrd aman zochiolyn comorlog.* Redaktion: CH. SAMPILDÈNDÈV. Ulaanbaatar 1987, 535 S.

[14] COLOO: *op. cit.* [Anm. 13] Nr. 74 (2), 81, 2. Strophenkomplex (15, 16), 90 (6, 1. Komplex), 128 (9), 145 (5, Strophe 1-2), 99 (5, 2. Komplex), 184 (14, Strophe 1-2, und 15). In Klammer: Nr. in meiner Sammlung der Branntweinlieder. – COLOOs Liedtexte sind, vor allem bei den langen Liedern, häufig Kompilationen von mehreren Varianten aus verschiedenen westmongolischen Stämmen, die keine in der mündlichen Tradition in dieser Gestalt belegten Texte repräsentieren. Daher beziehen sich die Varianten meist nur auf Teile des Vergleichstextes.

[15] G. TSCHINAG: *Zwanzig und ein Tag.* Frankfurt a.M. 1995, S. 66.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000488

ugsaany mongolžsan altaj urianchaj).[16] Außerdem wurden entgegen ihrer Selbstbenennung die Tuwiner insgesamt in der Literatur lange als Urianchaj bezeichnet.[17] Von den heute mongolischsprachigen Urianchaj im Westen der Mongolei ist seit POTANIN bekannt, daß sie – oder zumindest Teile von ihnen – sprachlich mongolisiert wurden.[18] Dieser Prozeß muß zur Zeit seiner Reisen, das heißt nach der Mitte des 19. Jh.s, bereits abgeschlossen gewesen sein. POTANIN berichtete außerdem, daß die Schamanen dieser mongolisierten Urianchaj in tuwinischer Sprache schamanieren. Dasselbe teilten einige meiner Informanten Ende der 60er Jahre, das heißt etwa 100 Jahre später, als relativ aktuellen Fakt mit. Die Tuwiner der Westmongolei, die von POTANIN den türksprachigen Stämmen (als türksprachige Urianchaj oder Kukčulutun) zugeordnet wurden, unterscheiden klar zwischen sich, die sich selbst *dïva* (Tyva, Tuwiner) nennen, und den ein mongolisches Idiom[19] sprechenden Urianchaj, denen sie in der Zeit der Mongolischen Volksrepublik zugeordnet wurden – ungeachtet ihrer anderen, nämlich türkischen Sprache und zumindest teilweise anderen Herkunft.[20] Andererseits sind sie sich bewußt, daß sie als kleiner Teil einer einst größeren tuwinischen Gemeinschaft in mongolischer Umgebung ihre Sprache und Sitten bewahrt haben, was vielleicht in den folgenden, den heiligen Berg von Cengel anrufenden Schlußversen eines Tuwinerliedes anklingt:

---

[16] Ž. COLOO: *Urianchaj ajalguug sudalsan zarim dün.* In: Chèl zochiol sudlal, IX bot', 1-21 dèvtèr. Ulaanbaatar 1972, S. 57-64. – Als *chalch urianchaj* bezeichnet COLOO jene Urianchan, die auf einen der alten mongolischen Stämme zurückgehen und "die sich in die Großen Urianchan, die Kleinen Urianchan, die Adanchan-Urianchan und (einfach) Urianchan gliedern".

[17] Zu unterschiedlichen Bezeichnungen der Tuwiner der Westmongolei siehe meinen Beitrag *Bezeichnungswirrwarr um ein kleines Türkvolk.* In: K. RÖHRBORN/ W. VEENKER (Hrsg.): *Memoriae munusculum. Gedenkband für Annemarie v. Gabain.* Wiesbaden 1994 (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. 39.), S. 131-138. – Vgl. die erste monographische Beschreibung des Tuwinischen, N. F. KATANOVs *Opyt issledovanija urianchajskogo jazyka...*, Kazan' 1903.

[18] G. N. POTANIN: *Očerki Severo-Zapadnoj Mongolii II.* St. Peterburg 1881, S. 7 ff., 34 ff. – Nach ZOLBAJAR (*op. cit.* [Anm. 4], S. 93) betrifft dies 6 der 7 Urianchaj-Banner (vgl. *Philologiae Turcicae Fundamenta.* Wiesbaden 1959, Bd. 1, S. 641); nur 1 Banner, heute die Tuwiner von Cengel (Bajan-Ölgij-Aimak) und Bujant (Chovd-Aimak), bewahrte sein Tuwinertum samt seiner Sprache.

[19] Ž. COLOO (*op. cit.* [Anm. 16], S. 50) charakterisiert das Urianchajische als eine Untermundart des oiratischen Dialekts des Mongolischen.

[20] Siehe E. TAUBE: *Zur gegenwärtigen Situation der Tuwiner im westmongolischen Altai.* In: Á. BERTA/ B. BRENDEMOEN/ C. SCHÖNIG (Hrsg.): *Symbolae Turcologicae. Studies in Honour of Lars Johanson on his Sixtieth Birthday 8 March 1996.* Uppsala 1996 (Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions, Vol. 6), S. 213-225. Vgl. auch CH. C. RAL'DIN: *Ėtničeskij sostav sovremennogo naselenija Mongol'skoj Narodnoj Respubliki.* In: *Problemy ėtnografii i ėtničeskoj istorii narodov Vostočnoj i Jugo-Vostočnoj Azii.* Moskva 1968, S. 30-32. – Daß zu den Urianchaj noch Fragen offen sind, zeigt sich auch darin, daß COLOO (*op. cit.* [Anm. 13], Vorwort) bei der Vorstellung der westmongolischen Stämme allein zu den Urianchaj keinerlei historische Anmerkungen macht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000489

Artγan γalγan γaš dïvanï "Die übriggebliebenen paar Tuwiner
γažan da ize mendi γïl! erhalte gesund zu aller Zeit!"[21]

Das heißt: Auch jene Tuwiner, die heute im Sumun Cengel anzutreffen sind und unter denen ich Feldforschungen trieb, müßten einst zu mongolischsprachiger Bevölkerung, vermutlich zu Urianchaj, in engerem Kontakt gelebt haben; dieser Kontakt brach für sie offenbar irgendwann ab, so daß sie – im Gegensatz zu ihren schon vor etwa 150 Jahren mongolisierten ethnisch Verwandten – ihre tuwinische Sprache bis heute bewahren konnten.

Die Abtrennung der heute in Cengel lebenden Tuwiner von einer ursprünglich größeren tuwinischen Gruppe im westmongolischen Gebiet muß also geraume Zeit vor der Mitte des vorigen Jahrhunderts erfolgt sein, zumindest wohl ein bis zwei Generationen zuvor, da der andere Teil zu POTANINs Zeit, um 1860, seine türkische Muttersprache im Alltag zugunsten des Urianchajischen bereits aufgegeben hatte.

Völlig offen bleibt dabei die Frage, wie lange vorher die Tuwiner der Westmongolei schon dort anzutreffen waren – ob sie ihre Weideplätze in historisch überschaubarer Zeit immer schon dort hatten oder ob sie zugewandert sind, und wenn ja – wann. Nach S. I. VAJNŠTEJN sollen sie nach dem Ende des 18. Jh.s aus dem Gebiet von Tuwa (Republik Tyva) zugewandert sein. Er begründet dies damit, daß erst gegen Ende des 18. Jh.s bis Anfang des 19. Jh.s das Ethnonym *tïva* die gemeinsame Bezeichnung jener Gruppen unterschiedlicher Herkunft geworden ist, die in der Folge die tuwinische Nationalität bildeten.[22] Da die Tuwiner der Westmongolei sich selbst *dïva* nennen, könnten sie sich erst danach aus diesem Verbund gelöst haben. Dagegen spricht einmal, daß das Ethnonym *tïva/dïva* ja nicht im Zusammenhang mit besagtem Zusammenschluß entstanden ist, sondern seit der Erwähnung der T'u-po in chinesischen Quellen in ähnlicher Lautgestalt existiert haben dürfte. Auch kommt es nicht selten vor, daß Ethnonyme als Stammesnamen oder Namen sehr kleiner Einheiten außerhalb des Hauptverbreitungsgebiets anzutreffen sind. Vor allem aber gibt es in der mündlichen Tradition der Tuwiner von Cengel – und eine andere haben sie nicht – keinen direkten Hinweis auf eine Zuwanderung von Norden her.[23] Angesichts der Tatsache,

---

[21] TL 111 (1969/5). – Vergleiche auch Anm. 18, ZOLBAJAR.

[22] S. I. VAJNŠTEJN schreibt in einem Absatz, den er ohne mein Wissen und Einverständnis meinem Artikel *Izučenie fol'klora u tuvincev Mongol'skoj Narodnoj Respubliki*, erschienen in: Sovetskaja ėtnografija, Nr. 5, 1975 (S. 106), eingefügt hat: "S. I. Vajnštejn sčitaet, čto oni pereselilis' iz Tuvy v Mongoliju v konce XVIII v., t. e. uže v to vremja, kogda zaveršalos' složenie tuvinskoj narodnosti (konec XVIII-načalo XIX v.)" und verweist dabei (Fußnote 3) auf das Autorreferat seiner Doktordissertation *Proischoždenie i istoričeskaja ėtnografija tuvinskogo naroda*, Moskva 1969, worin ein solcher Passus jedoch nicht enthalten ist.

[23] Manches spricht eher für eine Zuwanderung aus südwestlicher Richtung, vgl. E. TAUBE: *Das Märchen von Bögen Sagān Tōlaj und seine Beziehung zu einer Überlieferung von der Herkunft der Cengel-Tuwiner*. In: *Asienwissenschaftliche Beiträge. Johannes Schubert in memoriam*. Berlin 1978

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000490

daß so markante Erlebnisse wie eine Wanderung in neue Lebensräume sich im allgemeinen sehr lebhaft in der mündlichen Überlieferung spiegeln, wie die o.g. sibemandschurischen "Lieder über die Umsiedlung" belegen, und angesichts des Faktums einer generell lebendigen Tradition, die auch historische Ereignisse aus der Mitte des 18. Jh.s (wie zum Beispiel Amïrsanā-Überlieferungen) beinhaltet, wäre es höchst seltsam, wenn ein für eine Gemeinschaft so markantes Ereignis aus einer noch jüngeren Vergangenheit von der Überlieferung völlig totgeschwiegen würde. So gehen tuwinische Wissenschaftler denn auch davon aus, daß die Tuwiner der Westmongolei sehr viel länger in diesem Gebiet beheimatet sind.[24]

Kehren wir zurück zu den Liedern. Es kommen meines Erachtens drei Möglichkeiten in Betracht dafür, wie die mongolischsprachigen Urianchaj-Lieder aus einer größeren westmongolischen Tradition in die tuwinische Tradition der Westmongolei gelangt sind. Die eine, die mir weniger wahrscheinlich vorkommt, wäre, daß dies durch Vermittlung geschah, das heißt über jene sprachlich mongolisierten Tuwiner, die diese Lieder ihrerseits zuvor von den mongolischen Urianchaj übernahmen. Die andere könnte darin bestehen, daß tuwinische Gruppen sich schon seit sehr langer Zeit in westmongolischen Gebieten aufhielten[25] oder vor langer Zeit dorthin kamen und vor allem mit Urianchaj-Bevölkerung in näherem Kontakt standen, von der sie eine Anzahl Lieder übernahmen, die sie in ihrer mongolischen Sprachform bis heute bewahrten und überliefern. Danach müßten entweder die heute noch tuwinischsprachigen Bevölkerungsteile in ihre heutigen Gebiete gezogen sein, wo sie nicht in unmittelbarem und auch nicht in nur gelegentlichem regelmäßigem Kontakt mit mongolischen Urianchaj leben, oder einst dort nomadisierende Urianchaj müßten aus diesem Gebiet weiter nach Osten gewandert sein, so daß die Kontakte abbrachen. Eine andere Möglichkeit wäre

---

(Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. 32.), S. 139-168; DIES.: *Zur Vergangenheit der Tuwiner des Cengel-sum nach ihrer mündlichen Überlieferung.* In: Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 25 (1984), S. 143-156.

[24] D. A. MONGUŠ (*O jazyke tuvincev Severo-zapadnoj Mongolii.* In: *Voprosy tuvinskoj filologii.* Kyzyl 1983, S. 127-145, hier S. 127) schreibt dazu: "Die Vorfahren der Tuwiner der Nordwest-Mongolei lebten auf ihrem Territorium seit alter Zeit. Ihre regelmäßigen Kontakte mit den Bewohnern Tuwas wurden offenbar ... längst unterbrochen." In der "Geschichte Tuwas" (*Istorija Tuvy*, Bd. I, Moskva 1964, S. 217) heißt es, daß zu Beginn der 2. Hälfte des 18. Jh.s "die tuwinischen Stämme schon voneinander getrennt waren und sich geographisch teilten in die altaischen [Tuwiner], die im Mongolischen Altai und den Sajanen nomadisierten, und die Tаŋdï-Tuwiner [Tannu-Tuwiner], die das Gebiet zwischen dem Tannu-Ola und den Sajanen bewohnten". In einem noch unveröffentlichten Artikel von M. CH. MAŊNAJ-OOL (Kyzyl) heißt es (S. 1 f. des Manuskripts): "Ein beträchtlicher Teil der Tuwiner lebt seit langem auf dem Gebiet der heutigen Mongolei. Sie leben in einzelnen Gruppen im Bajan-Ölgij-, Chovd-, Chövsgol- und anderen Aimaks. In der vorrevolutionären Mongolei befanden sich im westlichsten Aimak 3 der 7 Choshune der 'Altai-Urianchaj'. Tuwinische Stämme nomadisierten in diesen Gebieten seit alten Zeiten. Im 17. und 18. Jh. hatten die Tuwiner ein weit ausgedehnteres Territorium inne als in der Gegenwart. Einzelne Gruppen von Tuwinern nomadisierten im Süden bis zur Stadt Kobdo (Chovd), im Westen bis zum Tarbagataj ...".

[25] Siehe Anm. 24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000491

schließlich, daß Tuwiner wie Urianchaj relativ nahe beieinander in einem dritten Gebiet im Bereich des Altai lebten, das sie beide in jeweils anderer Richtung verließen. Die Trennung der Tuwiner und der Urianchaj könnte sich – als bewußte politische Maßnahme – im Zusammenhang mit der Unterwerfung des Dsungaren-Reichs 1757 vollzogen haben, als auch die Trennung der altaischen von den Tannu-Tuwinern durch Verpflanzung dörbetischer Stämme aus der Dsungarei in die Gebiete von Uvs und Chovd auf Veranlassung der chinesisch-mandschurischen Administration befestigt wurde.[26]

Auf eine Zuwanderung der Tuwiner in den Altai könnte tatsächlich der kulturelle Kontext der Lieder hinweisen. Zwei der Urianchaj- oder Branntweinlieder sind bei tuwinischen Festen in Cengel obligatorisch und haben zudem im Rahmen des aus solchem Anlaß üblichen gemeinsamen Singens einen besonderen Rang, der sich in ihrer Position innerhalb des festlichen Gesangsrituals äußert. Das gemeinsame Singen bei Festen wird immer eröffnet mit jenem oben zitierten Lied *Dörvön zügtē saŋtaj*, das in seinem ersten Strukturkomplex einen Lobpreis auf den Altai beinhaltet,[27] wie er vielen feierlichen Handlungen vorausgeschickt wird, zum Beispiel auch dem Erzählen größerer *tōl*, das heißt den Reckenmärchen und heldenepenartigen Texten. Das andere ist eine Art Gedenklied an Brüder und Schwestern in der Ferne und beschließt jedes gemeinsame Singen:

Xō galzan mor' n'	"Das falbe Pferd mit der Blesse
xolyn ajand dandlā.	hat sich auf weitem Weg erschöpft.
Xolyn nutgīn axnar	Die Brüder der fernen Gegend
amar mend sūcgāna.	(mögen) in Frieden und Gesundheit leben!
Cagān gūnī unaga	Das Fohlen der weißen Stute
cavčlā bolōd ǰorō.	ist schnell und ein Paßgänger.
Cād nutgīn axnar	Die Brüder der jenseits gelegenen Gegend –
amar bolōd mend!	(sie seien) gesund und in Frieden!
Ter gūnī unaga	Das Fohlen jener Stute
tešgiē bolōd ǰorō.	ist flinkfüßig und ein Paßgänger.
Tertē nutgīn axnar	Die Brüder jener Gegend –
amar bolōd mend!	(sie seien) gesund und in Frieden!

[26] Ich beziehe mich hier auf Darlegungen in dem in Anm. 24 zitierten Artikel des tuwinischen Historikers M. CH. MAIŋNAJ-OOL.

[27] Die Xara Sojan, neben den Gök Monǰaq und den Aq Sojan eine der 3 Untergruppen der Tuwiner von Cengel, singen anstelle von *Dörvön zügtē saŋtaj* das Lied *Dörvöljīn sajrtaj šarqal*, das in COLOOS Sammlung (*op. cit.* [Anm. 13], S. 150) als *nutag usny magtuu duu* "Loblied auf die heimatlichen Weideplätze und Gewässer" bezeichnet wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000492

Xüren gūnī unaga Das Fohlen der braunen Stute
xüder bolōd ǰorō. ist stramm und ein Paßgänger.
Xümünī nutgīn axnar Die Brüder der anderen Gegend –
amar bolōd mend! (sie seien) gesund und in Frieden!

Xar gūnī unaga Das Fohlen der schwarzen Stute
xatirā bolōd ǰorō. ist ein Traber und ein Paßgänger.
Xarīn nutgīn axnar Die Brüder in fremdländischer Gegend –
amar bolōd mend! (sie seien) gesund und in Frieden!

Alag gūnī unaga Das Fohlen der gescheckten Stute
arilǰā bolōd ǰorō. geht gemächlich und im Paß.
Alsyn nutgīn axnar Die Brüder der entfernten Gegend –
amar bolōd mend! (sie seien) gesund und in Frieden!"

Das könnte dafür sprechen, daß die Tuwiner vielleicht nicht immer im Altai gelebt haben, denn es verwundert natürlich, daß sie den Altai, die nächst dem *Gök Dēri*, dem Blauen Himmel, höchstverehrte, manchmal mit diesem verschwimmende Gottheit, nicht in ihrer eigenen, sondern in einer Fremdsprache besingen und preisen. Erinnern wir uns an die zitierte sibe-mandschurische Textstelle, in der davon die Rede ist, daß die in der Heimat Zurückbleibenden bei künftigen Festen wie immer ihre Lieder singen werden, daß man aber jene, die fortziehen, "die Ili-Bewohner ohne Lieder" nennen wird. Da diese die vertrauten Lieder ja nicht schlagartig vergessen, bedeutet diese Passage wohl, daß sie vor den Gottheiten des fremden Landes gleichsam sprachlos dastehen werden. Solches Denken könnte die hervorgehobene Stellung der beiden Branntweinlieder im Ritual des gemeinsamen Singens und vielleicht das Vorkommen der mongolischsprachigen Lieder in der tuwinischen Tradition überhaupt erklären. Denn was läge in der Situation, fremden Gottheiten ausgeliefert zu sein, näher, als Lieder zu singen, die jenen vertraut sind und die sie verstehen? Im konkreten Fall zuerst den wohlbekannten Lobpreis, damit der Reiche Altai (oder auch: der Heilige Altai[28]) sich überhaupt angesprochen fühlt und zuhört, und danach – ab und zu von einem der Branntweinlieder unterbrochen – die vielen tuwinischen Lieder mit ihrer gleichen Melodie, die sie ihm allmählich kenntlich macht als eben die *dïva*, auf daß Schutz und Segen des Altai, mit ihrem Gesang erheischt, auch wirklich auf sie selbst herabkommen. Spiegelt sich hier im Ritual des gemeinsamen Singens historisches Schicksal? – Nach diesem Fragen an die Geschichte aufwerfenden Exkurs wieder zurück zu den Liedern.

Der Abbruch ständiger Kontakte der Tuwiner der Westmongolei mit mongolisch-

[28] Siehe dazu L. P. POTAPOV: *Sakral'noe značenie slova "bogatyj" v altae-sajanskich tjurkskich jazykach (po ėtnografičeskim materialam).* In: *Turcologica.* (K vos'midesjatiletiju akademika A. N. Kononova). Leningrad 1986, S. 230-237 (spez. S. 236).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000493

sprachiger Bevölkerung geschah zu einer Zeit, als die mündliche Überlieferung, die Traditionen der Volksdichtung bei den Völkern jener Region noch lebendig und stabil waren. Die übernommenen mongolischsprachigen Branntweinlieder waren in der tuwinischen Tradition ein fremdes Element und als solches im Gegensatz zu den eigenen Liedern, den *dïva ïrï*, offenbar nicht produktiv, anders als innerhalb ihrer ursprünglichen urianchajischen Trägergemeinschaft, wo sie den normalen Veränderungen im Prozeß lebendiger Tradierung unterlagen. Zudem waren sie dort – wegen der weniger peripheren Lage der Urianchaj-Territorien in den letzten zwei Jahrhunderten – den traditionsschwächenden Faktoren, die sich auf Grund der sich verändernden gesellschaftlichen und kulturellen Situation vor allem in unserem Jahrhundert ergaben, in stärkerem Maße ausgesetzt als kulturelle Erscheinungen in dem geographisch abgeschlossenen Gebiet der Tuwiner von Cengel. Deren eigene Lieder, die *dïva ïrï*, haben – wie nicht anders zu erwarten – nicht wenige Varianten gebildet. Unter den Urianchaj- oder Branntweinliedern, die diese Tuwiner singen, finden sich dagegen nur 3 Varianten, während in der urianchajischen Tradition selbst der natürliche Variantenreichtum mündlicher Überlieferung festzustellen ist.

Die vor einer unbestimmt langen Zeit von den Urianchaj übernommenen Lieder haben sich unter den genannten Voraussetzungen in tuwinischsprachigem Milieu – wie das in der Isolation häufig der Fall ist – offenbar besser bewahren können als in ihrer ursprünglichen Trägergemeinschaft. Dafür spricht ihr oft größerer Textumfang in den Fassungen aus der Überlieferung der Tuwiner von Cengel. So ist die Beschäftigung mit den mongolischsprachigen Branntweinliedern in der altai-tuwinischen Tradition nicht nur unter historischem Blickwinkel von Interesse, sondern zugleich ein Beitrag zur Erforschung mongolischer Volksdichtung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000494

Fachgruppe Indologie

Leitung: BERNHARD KÖLVER (Leipzig)

Folgende Vorträge wurden in der Fachgruppe gehalten:

PAUL THIEME (Tübingen): Über Name und Bezeichnungen des vedischen Gottes Indra.

TATYANA ORANSKAYA (St. Petersburg): Indo-Aryan Words in the Secret Languages of Tajikistan and Uzbekistan.

RENATE SÖHNEN-THIEME (London): Zur Vielschichtigkeit des Vṛtra-Mythos im Ṛgveda.

GEORG VON SIMSON (Oslo): DerTripuradahana-Mythos im Mahābhārata.

THOMAS OBERLIES (Freiburg): Śvetāśvatara-Upaniṣad V: Der Körper der Māhātmyaśarīras und der *ātmaguṇa* (Studien zu den "mittleren" Upaniṣads III).

GERHARD EHLERS (Berlin): Typische Fehler bei der Katalogisierung und Edition südindischer Handschriften.

IRA STUBBE-DIARRA (Bonn): Philosophie und Ikonographie des Sadāśiva.

KLAUS KARTTUNEN (Helsinki): Plan für ein "Who Was Who in Western Indology".

LUITGARD SONI (Marburg): Zum hundertsten Geburtstag von Charlotte Krause. Ein nachgeholter Nachruf.

RAHUL PETER DAS (Halle): Das Herz in der altindischen Medizin.

HARTMUT SCHARFE (Los Angeles): Die Entwicklung der *tri-doṣa*-Theorie in der indischen Medizin.

JAN E. M. HOUBEN (Leiden): The Role of Meanings in Pāṇini's Grammar: On the Purpose and Context of the Aṣṭādhyāyī.

ROLAND STEINER (Marburg): Die Lehre der Anuṣṭubh bei den indischen Metrikern.

HORST BRINKHAUS (Kiel): Zur hinduistischen Auseinandersetzung mit dem Schicksalsglauben.

LEO BOTH (Bonn): Komik im Rāmāyaṇa.

MARIA SCHETELICH (Leipzig): Ein mittelalterliches Mahākāvya und seine Bearbeitung – Indologie im Dialog mit der Geschichtswissenschaft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000495

KONRAD KLAUS (Bochum): *evaṃ me sutaṃ.* Zur Interpretation des Einleitungssatzes der Suttas des Theravāda-Kanons.

SIEGLINDE DIETZ (Göttingen): *saṃmukhaṃ caturakṣam* "von Angesicht zu Angesicht, Auge in Auge".

OSKAR VON HINÜBER (Freiburg): Aufbau und Entwicklung der Jātaka-Sammlung.

SHIN'ICHIRŌ HORI (Freiburg): Gaṇḍavyūha-Fragmente der Turfan-Sammlung.

ALEXANDER VON ROSPATT (Leipzig): Einige Berührungspunkte zwischen der buddhistischen Augenblicklichkeitslehre und der Vorstellung von der Momentanheit der Akzidenzien (*ʿaraḍ, aʿrāḍ*) in der islamischen Scholastik.

HAIYAN HU-VON HINÜBER (Wien): Aśoka und die buddhistische Poṣadha-Zeremonie.

CHRISTOPH EMMRICH (Berlin): Zeitbegriff und Zeiterfahrung im frühesten Buddhismus.

ANGELIKA MALINAR (Tübingen): Zur Einordnung der Göttin Lakṣmī in die Pāñcarātra-Lehren des Lakṣmītantra.

WALTER SLAJE (Graz): Bericht über das Editionsprojekt "Kaschmirisches Yogavāsiṣṭha/ Mokṣopāya-Śāstra".

JOHANNES BRONKHORST (Lausanne): Nāgārjunas Logik.

HEIKE LIEBAU (Berlin): Zur Interpretation des indischen Kastensystems im 18./19. Jh. Der "Kastenstreit" innerhalb der deutschen protestantischen Mission.

KURT LIEBAU (Berlin): Zensur versus Toleranz: Die Quellen der südindischen Tranquebar-Mission (18. Jh.) [wurde verlesen].

HANS HARDER (Halle): Brahmabāndhab Upādhyāẏ (1861-1907) und die Befreiung von den "Firinghees" durch den *varṇāśramadharma*: Gedanken eines frühen *svadeśī*-"Revolutionärs".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000496

Indo-Aryan Words in the Secret Languages of Tajikistan and Uzbekistan

By TATYANA ORANSKAYA, St. Petersburg

This paper deals with the small ethnic groups inhabiting some areas of Tajikistan and Uzbekistan. Not long ago these Central Asian states were republics of the Soviet Union. The Hissar Valley occupies a large part of the territories of each of these countries. In the south of the Hissar Valley, where it opens into the Oxus valley, there are no natural barriers. This geographical position favoured contacts between the people living on the right and the left banks of the river. Few groups came to Tajikistan and Uzbekistan from the territory of modern Afghanistan or through it. Among them are Luli (also known as Jugi), Parya, and Kawol. The two latter groups were found by I. ORANSKIY in the 1950s and described by him in ethnologic and linguistic aspects.[1] In the social hierarchy they occupy a lower position than the local population, though they are also Sunnite Muslims. Their self-appellations are different from the ethnonyms used by the surrounding population. All three groups have secret languages, but these languages differ in the degree, "shades", and the origin of their secretness. The Indo-Aryan stock of their vocabularies is presented here with etymological notes.

The Parya group in every respect, also linguistically and anthropologically, stands apart from the other two groups mentioned here as well as from other argotic groups. They are agriculturalists, and they have never been nomads. To the native Tajik and Uzbek speaking population they are known as the Afghanees; Parya is the self-appellation. It must be related to a Changar subcaste Bharia, as a characteristic feature of the Parya phonology, common also for some dialects of Panjabi and other dialects in the North-West India, is devoicing of voiced aspirates. They have not got an argot in the proper sense of the term. Their language (*paryásazí*) is a real language with its own grammar and vocabulary. The major part of its basic vocabulary is Indo-Aryan. This language became secret in the 1930s for historical and political reasons. From Afghanistan the Parya had moved to the territory of Tajikistan and, later, Uzbekistan at the end of the last century. The border between Tajikistan and Afghanistan was open till the mid-1930s. So there were constant contacts between

[1] I. ORANSKIY: Fol'klor i yazyk Gissarskix Parya (Srednyaya Aziya). Moskva 1977; ID.: Tadjiko-yazychnyye gruppy Gissarskoy doliny (Srednyaya Aziya). Moskva 1983.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000497

the Parya who had settled in Soviet Central Asia and their relatives in Afghanistan and, most probably, also in India (present Pakistan). But when the border was closed the position of the Parya in Soviet Central Asia became dangerous. They had passports where their nationality was written as Afghanese, which was a good reason to get persecuted by the Soviet authorities. Some of them got arrested under the pretext of being "Afghanese spies" and were sent to the camps in Siberia. There is hardly any need to explain what happened to most of them in the Siberian climate. It is also to be remembered that they knew no Russian. I met two persons who had come back. They were invalids. Nobody knows how many of the Parya have perished. The small group reacted to the danger in the most natural "ethnic" way: their language became secret. Even in the 1970s they would say to a stranger that they were Tajiks, as their second language was a Tajik dialect spoken in some parts of Afghanistan. They inhabit a comparatively compact territory whereas other argotic groups, especially Luli (Jugi), are found in the whole of the territory of Central Asia.

The Luli and the Kawol are different from the Parya. The surrounding Tajik and Uzbek population treats them with antipathy and disdain. These groups, as also other groups which in the past led nomadic way of life, used to be mentioned in anthropological works under the appellation "Central Asian Gypsies", which is widely used in spite of its inaccuracy. The Luli were still nomads in the first half of this century. Their self-appellations are *mugat* and *γurbat* "people in exile". Men were jewellers, chandlers, and tooth-dye and chewing resin (*saqyc*) sellers. They also refitted wooden and metal dishes. Women's out-of-door occupations were fortune-telling and begging. Members of this group gave performances in the fairs. Theft, especially horse-theft, as well as horse-breeding, were also not unknown to them. The origin of the Luli and their roots are more obscure than those of the Parya, but they are also connected with the territory of South Asia. Two legends about the origin of the Luli are known. The first one provides an explanation of one of their appellations: Multoni. It runs as follows: The ancestors of the Luli people lived in Multan. Tamerlan attacked the city. Tragedy ensued. Everyone in the city fought against the invaders. Tamerlan had never before met with so stubborn resistance. When Multan was seized he decided to do away with those who survived. A sheikh accompanying him in his campaign suggested that Tamerlan should spare their lives but drive them away from their home. They should wander forever. Tamerlan followed this advice. He gave order that the people of Multan should be dispersed all over his great Empire and no man alive should help them.[2]

The second legend is of a much less heroic character. It explains the origin of the Luli from incestuous marriage. There lived a poor man with his wife and two children: Lu the son and Li the daughter. Once a powerful king (in another version, Tamerlan) invaded their country. The people of the country had to leave their home-

[2] This legend was written down by the present author in Samarkand in 1978. Here only a short version of it is given.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000498

land. Lu and Li were abandoned by their parents. The brother and sister decided to set off to look for them. Lu took one way and Li another one. They were wandering for several years all over the world but could not find any traces of their parents. They grew up. By chance they met and got married, as they could not recognize each other. Mullas cursed them and their posterity. This curse has been passed from one generation to another, from country to country, and from race to race. That is why the scions of this couple, called with the combined names of Lu and Li, suffer cruel persecutions and are looked upon with antipathy and disdain. They do not have the right to own earth and live by farming. This is the end of the legend.[3]

Neither do they have a whole language system of their own. They speak Tajik dialects which are also the basis of their argot. The clandestinity of their language is attained by adding to the words special morphemes obscuring the meaning and by using special secret words. These are mainly of Indo-Aryan and of Semitic origin. There are also Pashto words and a considerable number of words of unknown origin. Next follows the linguistic part of the paper.[4]

The Parya words

ānkturu "tears". In NIA, Dar., and Nur. *śr* can be reflected in three ways: 1) OI. *miśra* "mixed" > H. *missa*; OI. *amiśra* > S. *aiso*; 2) OI. *vāśra* > Ka. *miš, meś*; 3) OI. *vāśra* > S. *vahura*. The first of these phonological developments is the most common and it is present in most NIA words ascending to *aśru*: 1) *śr* > *s/ss* often involves nasalization and lengthening of a vowel: H., G. *ãsū*, M. *asũ*; 2) quite rarely *śr* > *ś(r)*: K. *oś*^{u}, Kho. *ašrū*; 3) *śr* > *h(r)* is found only in WPah.: *ẽkhu, eṅkhru* which is the result of contamination of *akṣi* "eye" and *aśru*. Besides Par., *-t(h)-* is found in the middle position also in L. *athrū*, P. *atthrũ*, WPah. *ãthru*. This is a rare case of borrowing from Nur. The word probably came into NIA through Dar. In Nur., to OI. *ś* corresponds *ċ*. This dorsal affricate may be realized through its constituents *ts*. The fricative may drop: *ċ* > *t(s)*: Pra. *süt* < *śvaśru* "mother in law"; metathesis is possible: Ka. *ċestyur* < **ċaċur* < OI. *śvaśura*. The Nur. words for "tear" (Ka. *aċü*, Ash. *istrū* (< **astru* < **atsru* < **aċru*)) which percolated into Dar. (Kal. *ástru*) can be explained in the same way. The IA word meaning "tear" penetrated into Par. through the L. dialects. The Par. three phonetic variants: *ānkturu*, *anturun* (Pl.), *ãktuṛu* are the result of the contamination of *ā(n)k* "eye" and **at(u)ru* "tear".

---

[3] This legend, also presented here in short, was written down in 1986, in another mahalla in Samarkand, by Raisa Polyakova, then a student of the Department of Indian Philology, Leningrad (Saint-Petersburg) University.

[4] Here, the presentation of the NIA (with the exception of H., Par., Jugi, and Kawol), Dar., Nur., and OI. linguistic data, when not specified, follows R. L. TURNER: *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*. London 1966.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000499

bã̄ kar- (lit.: "do *bã̄*") "low". The nominal part of the verb is obviously an onomatopoetic word. It is similar to the words with the same meaning in the Tajik dialects.: *ba-ba kardan* (lit.: "do *ba-ba*"), *baas zadan* (lit.: "beat *baas*"), *ba guftan* (lit.: "say *ba*").[5] The nazalized *-ã̄* in the Par. word is indicative of its belonging to the Dar. vocabulary: Kal. *bāš-*, Dam. *bâś-* which ascend to OI. √*vāś*. In most of them the initial OI. *v-* > *b-*, which is typical also of Par. OI. *ś* can be reflected in NIA *s, ś* or *h*. The first two developments were demonstrated above in the Dar. verbs. The third one (*ś* > *h*) is reflected in the nouns and verbs meaning "be on heat (of animals)": L. *vāhraṇ*, S. *vahura*, P. *vāharṇā*, etc. The dropping of *h* is characteristic of Par., as well as of some other NIA. It brings about nasalization of a previous vowel: H. *pahāṛ* ~ Par. *pã̄ṛ* "mountain"; H. *dahī* ~ Par. *dãi* "yoghourt". So *bã̄* ascends to OI. √*vāś*, which reflects the development *ś* > *h*. H. W. BAILEY connected the Iranian verbal bases and nouns meaning "to sound, roar, cry (of animals), low" with OI. √*vāś*: Khotanese *nvāsa*, *bāsä*, Awest. *vās-*, Sogdian *w's*, Ossetic *ŭāsun*, etc.[6] With these words should be compared also Yazghulyam. *baśt* : *baś* "to bark".[7] Through it and Khot. *nvāśś* the Iranian base **vās-*[8] is linked with the stem *vaś-* "to speak (of the creatures of Ahura)".[9]

bābar kar- "comb one's hair". It is related to H. *bābrī* "long locks on head", P. *bābriyã̄* "faqir's long dishevelled hair", M. *bābar* "loose hair", etc. < OI. *barbara-* "curly (of hair)".

bavālā "terrible, dreadful": *bavālā dev* "a terrible demon". Cp. H. *bāolā*, Kum. *bāwalo*, Orya *bāuḷa*, etc. < OI. *vātula-* "attended by wind-disease, crazy", *vātūla-* "mad". The Par. word, though derived from the same etymon, differs in its meaning from all other members of the group.

jugal-: *jugali kar-* "chew the cud". Most IA verbs with this meaning have initial *u-*: N. *ugraunu*, B. *ugrānā*, H. *ugālnā*. They ascend to different stems of √*gṛ* with the prefix *ut-*. Along with Par., other languages also have this verb with the initial *j-*: H. *jugālnā*, P. *jugālī karnā*, Kum. *jugraṇo*, *jugālṇo*. The earlier explanation of the initial *j-* through reduplication of the stem (*ju-gal-* < **ju(r)-gar-*/**ju(r)-gal-*) is wrong.[10] The corresponding Luli argotic word *hugal* / *ɣugal* / *hucal* "cow", "bull" eliminates the possibility of any other explanation but through prothesis: **ut-gal-*/

---

[5] *Tadjiksko-russkiy slovar'*. M. V. RAHIMI i L. V. USPENSKAYA (red.). Moskva 1954; *Russko-tadjikskiy slovar'*. A. P. DEXOTI i N. N. ERSHOV (red.). Moskva - Stalinabad 1949.

[6] *Indo-Scythian Studies, being Khotanese texts. Vol. VI: Prolexis to the book of Zambasta.* Ed. by H. W. BAILEY. Cambridge 1967, S.148.

[7] D. I. EDELMAN: *Yazgulyamsko- russkiy slovar'*. Moskva 1971.

[8] M. MAYRHOFER: *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Lief. 20. Heidelberg 1968.

[9] CH. BARTHOLOMAE: *Altiranisches Wörterbuch.* Berlin ²1961, Sp.1392.

[10] T. ORANSKAYA: *Indoariyskaya glagol'naya osnova jugāl/jugal.* In: Vostokovedeniye 5 (1977). Uchenyye Zapiski Leningradskogo Universiteta N 396 (Leningrad), S.73-74.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000500

**ut-gar- > *uggal-/ uggar- > 1) ugāl-/ugār- 2)*yu-gāl-/ *yu-gar-(-gra-).* The change *y- > j-* is widely known: H., P. *jū* "louse" < OI. *yūkā*; cf. also Par. *jun* "wool" < **yūrṇā* < OI. *ūrṇā*. In front of the back vowels may appear prothetic *h-* (as in the Luli *hugal*): H. *hulasnā* "be pleased" < OI. *ullasati.*

kaṛaṛũ (kaṛa-ṛu) "threshing floor". The base *kaṛa-* < OI. *khála-*. The second part *-ṛu* < OI. *vaṭa-* "enclosure". Cf. also P., L. *khal-vāṛā* "threshing floor", "barn" which provides grounds for the reconstruction of OI. **khala-vāṭa-*.

lavan "kind of cereals". These are small grains of dark colour. Unfortunately, I could not define what kind of cereals it was. The word is phonetically very strong, ascending to OI. *lavanī* "coarse kind of custard-apple, Anona reticulata".

liś- "slip": *sābūn hāt məta liške giyo* "the soap slipped out of my hand"; *liśke* is the absolutive. The H. verb *lisnā* is originally a variant of *lasnā* "shine", "stick". The difference between them is that *lisnā* expresses only the idea of "viscosity". The Par. word has a set of meanings: "be sticky", "be moist", "be smeared or plastered (with)". The NIA verbs ascend to OI. **lasyati* "is sticky".

maṭ- "live", "settle": *har yek anmi yek-yek kuča-ma maṭyo* "every man settled in one of the streets". The OI. √*maṭh* is found in a lot of nouns, but in a verbal stem it is attested only in *Dhātupāṭha*: a denominative *maṭhaya-* "build". It was regarded to be an "invention" for the OI. *maṭha* "hut", "cottage". In NIA, nominal derivatives of OI. *maṭh-* are quite common: S. *maṛhu* "place of residence", P. *maṛh* "tomb", H. *maḍhā* "open hut", etc. The Par. word is peculiar, as it is the only known evidence that the OI. verbal root *maṭh* did really exist.

naxāt- ; attested only once, in *naxāt ā-* "hide", which is a compound verb. The closest correspondences are H. *n(a)hāṭ* "flight" < OI. *nāṣṭr*> "destruction"; *nahāṭnā* "vanish", "disappear" < OI.√*naś* "destroy", "disappear". The alternation *x / h* is well known (it is especially common to the Luli slang) or it might be my hearing mistake. It seems that only the Par. and H. words demonstrate the splitting, accompanied by the metathesis, of the aspirate *-ṭh- (<-ṣṭ-)* into two phonemes. Other derivatives of the OI. √*naś* developed in a different way: OI. *naṣṭa* > P. *naṭṭhṇā* "flee", G. *nāṭhũ* "fled", etc.

nẽg "the upper part of women's shalwar". This part reaches approximately to the middle of the thigh. It is not seen, being hidden under the frock (*kurta*). It is sewn of the cheapest cloth, whatever fine silk be the legs of the shalwar sewn of. Men are not supposed to see *nẽg* even when shalwar is not worn. Both married women and young girls take every kind of precaution to hide *nẽg*, when they hang their shalwars on the line after washing them. Cf. H. *nihang* "naked", "shameless": *nihang* > **niang* > **nyang* > *nẽg*. The Par. and the H. words might be related to OI. *nagna* "naked", but explaining *-h-* presents a difficulty.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000501

tungṛi "buttock" (*tung-ṛi*). Cf. H. *ḍhõgā*, *ḍhũgā*; M. *dhõgā* "buttock", „hip". The Par. word widenes the basis of the reconstructed OI. stem **ḍhõgā* "projecting part of body". The suffix *-ṛi* is attested, for example, in H. *khicṛī* "dish of peas and rice" < OI. *khiccā-*; G. *pīpuṛī* "pipe for playing" < OI.**pippa-*.

The Luli (Jugi) words

čok- "wander", stroll": *kop čokim* "[I] was wandering for a long time". Cf. H. *jhoknā*; as an intransitive verb it means "sway", "reel". There are also other Luli words demonstrating the change of initial voiced aspirates to unaspirated occlusives.

čung- "see": *na čunga* "that [he] would not see". In the Luli slang of Samarkand the same word has also a variant with the initial *s-*: *sung-*: *sungid* "[he] saw". The alternation *č / ś / s* known since OI. is also characteristic of NIA. Cf. the OI. roots *cak / śak / sagh* "be satisfied", "be strong", "be able". NIA show the tendency to spirantization of the palatal affricates: *c, ch* > *s; j, jh* > *z*. The variant *čung* is to be taken as the basic one. The corresponding voiced aspirated initials are found in H. *jhãknā*, Kum. *jhãkṇo*, N. *jhãknu*, etc. "peep", "spy", "look" < OI. **jhaṅkh-*. It is a usual thing for words with a depreciative shade of meaning to neutralize their evaluative semantics, once they enter a slang vocabulary. The opposition *ā / a* (unknown to the languages of Central Asia) is, in few cases, neutralized. The most characteristic case is that of *ãā* > *ã* in a closed syllable: H. *phãsnā* / *phãsnā* "be ensnared", *khãsnā* / *khãsnā* "cough". Before a consonant, *-an-, -ã-* tend to change to *-u-, -ũ-*: OI. *kaṅkaṭa-* "comb" > Waigali *kuṇi-pŕu* "man's comb"; OI. *kanyasa-* "younger" > K. *kũs* "youngest brother": *čung- / sung-* < OI. **jhaṅkh-*. It is to be noted that this change is peculiar for Dar. This is one of the traces of their influence on the languages of the ethnic groups in question.

lukí: according to ORANSKIY, "important person, chairman of a kolkhoz, chief" and is related to *luk* "big".[11] I have noted down this word in the meaning "person", "man", in which case it is possible to relate it to the Indo-Aryan stock and to derive it from the OI. *loka-* "the world", cf. H. *log* "people".

luh "wash". As is known, the Jugi came to the Hissar valley via Afghanistan. The Old Iranian initial *d-* is reflected in the Pashto *l-*. This change is shared by some of the Dardic languages (Pra: *luzuk* < **duǰu-* ... < *jihvā-* "tongue") and by some European Gypsy dialects (*les* < **da* < pron.base *ta-)*. As has already been noted, the languages under discussion must have experienced the Dardic influence. The OI. √*dhāv* "wash" is originally connected with the OI. √*dhū* "shake". In NIA, a number of verbs meaning "wash" are descendants of the OI. **dhuvati*: e.g. M. *dhu(v)ṇẽ* "wash". The strong stem: OI. *dhāvati* > H. *dhonā*, S. *dhāvaṇu* "wash". Splitting of aspirates is not an unusual thing: OI. *sabar-dhu- / sabar-duh-* "yielding

[11] ORANSKIY: *op. cit. (Tadjikoyazychnyye gruppy...* Anm.1), S.131.

milk";[12] OI. √*snā* > **nhānā* > *H. nahānā* "bath". Thus *luh* < **duh-* < **dhu-* < **dho-* < **dhuva-*.

pit- "cut": *pitid* "[he] cut". This verb ascends to OI. √*bhid* "split". Its derivatives with a wide range of meanings are widely spread in NIA: P. *bhitt* "half of double door", Kum. *bhito* "rafter", G. *bhītɔ* "beam resting on a wall", etc. < OI. *bhitta-*; M. *bhidṇe* "pierce", Sin. *binduv-* "break" < OI. *bhindati.*

The Kawol words

kugrə kun- "have sexual intercourse with a woman" (lit.: "do a girl"). Cf. the Arabca slang: *kungra* "young girl".The word in this variant falls clearly into the stem *ku(n)-* and the suffix *-gra.* This suffix which occurs also as *-grə /-gəri* is found in the nouns denoting living creatures: Kawol *man-gəri* "lizard", *gan-gre* "sheep", etc. It has already been shown (v.s. *cung-*) that in *-an-* the vowel can get labialized. The stem *ku(n)-* which is related to the Pashto *kanīza* "maid-servant", "concubine" ascends to OI. *kanyā-* "girl".

latibini "women's nose adornment with a chain passing to the ear". Cf. ***nati*** with the same meaning. In *lati-bini* the Tajik word *bini* "nose" is isolable. The first component *lati* can be identified with *nati*. It demonstrates the alternation *l / n* which is found elsewhere, e.g. Par. *langɔ / nangɔ*. The basic form is *nati*, which is related to H. *nathnī* "nose-ring of a bullock", *nath* "large ring worn by women on the left nostril".

ABBREVIATIONS: languages

Ash(kun)	Kal(asha)	O(ld) I(ndian)
B(engali)	Kho(war)	P(anjabi)
Dam(eli)	Kum(auni)	Par(ya)
Dar(dic)	L(ahnda)	Pra(sun)
G(ujarati)	M(arathi)	S(indhi)
H(indi)	N(epali)	W(est) Pah(ari)
K(ashmiri)	N(ew) I(ndo) A(ryan)	
Ka(ti)	Nur(istani)	

[12] M. MONIER-WILLIAMS: *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi, etc. 1986 (Reprint), S. 1151.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000503

Der Tripuradahana-Mythos im Mahābhārata

Von GEORG VON SIMSON, Oslo

1. Der Ort des Mythos im Mahābhārata

Die Erzählung von der Zerstörung der drei Asura-Burgen durch Śivas Pfeil gehört zu den großen Śiva-Mythen, die sowohl im Mahābhārata wie in den meisten Purāṇas erscheinen. Wenn der Titel dieses Artikels "Der Tripuradahana-Mythos im Mahābhārata" heißt, so bedeutet das nicht, daß die Purāṇa-Versionen außer acht gelassen werden sollen, sondern nur, daß der Mythos im Kontext des Mahābhārata eine Interpretation nahelegt, die sich aus den Purāṇas nicht ohne weiteres ergibt.

Wie sieht nun dieser Kontext im Mahābhārata aus? Der Tripura-Mythos erscheint im Epos an drei verschiedenen Stellen. Davon sind zwei – 7. 173.52-58 und 13. 145.24-29 – Kurzfassungen von nur sechs bis sieben Ślokas, die übrigens teilweise wörtlich übereinstimmen. Dagegen bringt die dritte, in der Poona-Ausgabe 122 Ślokas umfassende Version, 8. 24.3-124, den Mythos in aller Ausführlichkeit. Von ihr soll im Folgenden hauptsächlich die Rede sein.

Der Ort der großen Fassung des Mythos im Karṇaparvan ist der Morgen des 17. Tages der Schlacht, des Tages, an dem Karṇa in dem Entscheidungskampf mit Arjuna fallen wird. Duryodhana hat Śalya, den König der Madras, gebeten, als Karṇas Wagenlenker zu fungieren. Als der beleidigt reagiert, weil er einem Geringeren keine Dienste leisten will (das von einem Wagenlenker aufgezogene Findelkind Karṇa ist ja von zweifelhafter Herkunft), erzählt ihm Duryodhana die Geschichte von der Vernichtung der drei Asura-Burgen durch Śiva. Śalya soll dem Vorbild Brahmans folgen, der bei dieser Gelegenheit Śiva als Wagenlenker gedient habe.[1] Nach meiner Interpretation des Mahābhārata symbolisiert die Schlacht den Jahreslauf, wobei die Seite der Pāṇḍavas, vereinfacht ausgedrückt, den Mond und die Seite der Kauravas die Sonne repräsentieren.[2] Karṇa, der auf seiten der Kauravas kämpft, ist ja Sohn Sūryas, des Sonnengottes, und trägt selbst deutlich solare Züge. Noch im vorausgehenden Buch, im Droṇaparvan (Mbh.7), wird geschildert, wie er seinen unfehlbaren Wurfspeer, der ihm von Indra verliehen wurde und den er nur ein einziges Mal benutzen kann, dazu verwendet, Ghaṭotkaca zu töten, den Sohn des Pāṇḍava Bhīma und der Dämonin

---

[1] Śiva wird hier also als geringer angesehen als Brahman! Vgl. Mbh. 8.24.96, wo Śiva einen ihm überlegenen *(mattaḥ śreṣṭhatara)* Wagenlenker anfordert.

[2] G. v. SIMSON 1984: *The mythic background of the Mahābhārata.* In: Indologica Taurinensia 12 (1984), S. 191-223. - DERS.: *Die zeitmythische Struktur des Mahābhārata.* In: R. STERNEMANN (Hrsg.): *Bopp-Symposium 1992 der Humboldt-Universität zu Berlin.* Heidelberg 1994, S. 230-247.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000504

Hiḍimbā. Der Vorgang symbolisiert nach meiner Auffassung den Beginn der Regenzeit, in der die Sonne ihre Kraft (*śakti* bedeutet ja sowohl "Wurfspeer" wie "Kraft") im Kampf gegen den Gewittersturmdämon einbüßt. Im Karṇaparvan (Mbh. 8.66.59) wird dann erzählt, wie während des Entscheidungskampfes zwischen Karṇa und Arjuna ein Rad von Karṇas Wagen im Boden versinkt, was offenbar auf das allmähliche Sinken des Sonnenrades im Dakṣiṇāyana hinweisen soll.

Wenn meine Rekonstruktion des zugrundeliegenden Kalendermythos richtig ist, dann steht also die an Śalya gerichtete Bitte Duryodhanas, er möge als Karṇas Wagenlenker eintreten, in Beziehung zur Regenzeit, und man sollte - so glaube ich jedenfalls - auch den von Duryodhana so ausführlich erzählten Tripuradahana-Mythos in diesem Sinne zu deuten versuchen.

2. Die vedische Version des Mythos

Bevor wir uns mit den epischen und purāṇischen Versionen des Mythos befassen, sollten wir einen Blick auf seine vedischen Anfänge werfen. Im Veda ist der Vorläufer unseres Mythos unlöslich mit dem Ritual der Upasads verknüpft, die ihrerseits mit dem Pravargya verbunden sind und als Teilritual im Rahmen des Somaopfers beschrieben werden. *Upasad* bedeutet "Belagerung", und als Begründung für die Anwendung des Upasad-Rituals wird in der Taittirīya-Saṃhitā (VI.2.3) und fast gleichlautend im Aitareya-Brāhmaṇa (I.23, 25) und im Śatapatha-Brāhmaṇa (III.4.4) tatsächlich eine Art Belagerungsmythos erzählt: Die Asuras hätten sich einmal - so heißt es da - die drei Welten zu ihren Burgen gemacht: die Erde zu einer ehernen oder eisernen *(ayasmaya),* den Luftraum *(antarikṣa)* zu einer silbernen und den Himmel zu einer goldenen. Die Götter, die die Burgen zunächst vergeblich belagerten, machten sich schließlich einen Pfeil *(iṣu),* dessen drei Teile (*anīka, śalya, tejana* bzw. *kulmala)* aus Agni, Soma und Viṣṇu bestanden. Sie bestimmten Rudra als Schützen, weil er der "Grausame" *(krūra)* sei. Rudra willigte unter der Bedingung ein, daß er zum Herrn der Tiere *(paśūnām adhipati)* ernannt werde. Dann spaltete er die Burgen mit dem Pfeil und vertrieb die Asuras aus ihnen. Der Pfeil ist offenbar ein Brandpfeil; Agni bildet seine Spitze, und es heißt auch in demselben Kontext der Upasads, daß Agni sich in die drei genannten Metalle kleidet (ŚBr. III.4.4.23-25). Insofern ist es auch passend, daß Rudra, der ja gerne mit Agni assoziiert oder identifiziert wird, den Pfeil abschießt.

Ein jahreszeitlicher Bezug des Mythos wird zwar nicht unmittelbar deutlich, aber alle Versionen sagen, daß man mit Hilfe der Upasads nicht nur die drei Welten, sondern auch das Jahr mit allen seinen Zeitabschnitten gewinnen kann. Das Śatapatha-Brāhmaṇa (III.4.4.14 f.) nennt den Pfeil in diesem Zusammenhang *vajra* und identifiziert ihn mit dem Jahr. Agni, die Spitze des Pfeils, sei der Tag, Soma, der Schaft, die Nacht, und Viṣṇu, das Verbindungsstück zwischen Pfeilspitze und Schaft *(kulmala),* sei das, was zwischen Tag und Nacht liegt. Wenn nun Agni hier den Tag und Soma die Nacht repräsentieren, dann doch offenbar deshalb, weil man sie sich als Sonne und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000505

Mond vorstellen konnte. Und Viṣṇu, der beide verbindet, ist, wie ich seit langem behaupte, die Gottheit, die Sonne und Mond in der Neumondperiode zusammenführt bzw. der Dunkelmond selbst. Wir können hier also eine erste Andeutung darauf sehen, daß der Tripura-Mythos mit einer bestimmten Neumondnacht des Jahres in Zusammenhang steht.

3. Die epischen und purāṇischen Versionen des Mythos[3]

Im Mahābhārata und in den Purāṇas sind die wesentlichen Elemente des Mythos erhalten geblieben, d. h. die drei Burgen der Asuras, die von Rudra-Śiva mit einem Pfeil, in den Agni, Soma und Viṣṇu eingegangen sind, vernichtet werden. Śiva wird aber jetzt als Wagenkämpfer vorgestellt, was Anlaß gibt, den Wagen detailliert zu schildern und seine Teile mit allen möglichen Elementen des Kosmos zu identifizieren. Zum Wagen gehört natürlich ein Wagenlenker, dessen Funktion von Brahman übernommen wird. Damit sind alle drei Hochgötter am Geschehen beteiligt: Śiva als Schütze, Viṣṇu als Teil des Pfeiles und Brahman als Wagenlenker. Da der Schütze der eigentliche Held des Geschehens ist, erhält der Mythos ein ausgeprägt śivaitisches Gepräge und wird in den śivaitischen Purāṇas zu einem sich manchmal über viele hundert Verse erstreckenden Schaustück der Glorie des großen Gottes ausgestaltet.

Auch die Seite der Gegner wird nun mit mehr Details geschildert. Die im Veda noch anonymen Asuras werden als Einzelpersonen konkretisiert. Die drei Burgen, die nun nicht mehr mit den drei Welten schlechthin identifiziert, sondern in diesen lokalisiert werden, werden von drei Söhnen des aus dem Skanda-Kārttikeya-Mythos bekannten Dämonen Tāraka beherrscht. Die Namen dieser drei Asuras scheinen mir nun nicht ganz willkürlich gewählt, sondern geeignet, eine zeitliche Fixierung des Mythos innerhalb des Jahres, wenn nicht abzuleiten, so doch zu stützen. Die drei Dämonen heißen Tārakākṣa, Vidyunmālin und Kamalākṣa. Was die Zuordnung dieser drei Asuras zu den drei Burgen betrifft, so ist die Diskrepanz zwischen den einzelnen Mahābhārata- und Purāṇa-Versionen so groß, daß man nur noch vermuten kann, wie sie ursprünglich ausgesehen hat. Nach dem Karṇaparvan (Mbh.8.24.18) und einigen Purāṇa-Versionen (Linga, Śiva) gehörte Tārakākṣa die goldene, im Himmel gelegene Burg, während ihm Droṇaparvan (Mbh. 7.173.53) und Matsyapurāṇa die eiserne auf der Erde geben. Es lag wohl nahe, Tārakākṣa schon seines Namens wegen als den ältesten Sohn Tārakas anzusehen, und ein "Sternauge" ließ sich wohl auch eher am Himmel als auf Erden denken. Wenn aber diese Zuordnung die ursprüngliche gewesen

---

[3] Eine detaillierte Analyse des Mythos bringt B. S. MUKHOPADHYAYA: *The Tripura episode in Sanskrit literature.* In: J. of the Ganganatha Jha Res. Inst. 8 (1951), S. 371-395. Der Aufsatz behandelt neben den vedischen und den Mahābhārata-Versionen auch diejenigen der folgenden Purāṇas: Bhāgavata, Bhaviṣya, Harivaṃśa, Linga, Matsya, Padma, Saura, Śiva und Skanda. - Vgl. auch: S. KRAMRISCH: *The presence of Śiva.* Princeton Univ. Press 1980, S. 405-421. A. HILTEBEITEL: *The two Kṛṣṇas on one chariot: Upaniṣadic imagery and epic mythology.* In: History of Religions 24 (1984), S. 1-26. - Zu den purāṇischen Versionen vgl. auch V. MANI: *Purāṇic Encyclopaedia.* Delhi 1975, S. 793 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000506

sein sollte, dann ließe sich schwer verstehen, weshalb die Redaktoren der Droṇaparvan- und der Matsyapurāṇa-Version Tārakākṣa nachträglich auf die Erde versetzt haben sollten. Die eiserne Burg für diesen Dämon auf Erden läßt sich also als *lectio difficilior* ansehen und ist, wenn sich ein guter Grund für diese Zuordnung finden läßt, wahrscheinlich die richtige. Der Name des zweiten Asura, Vidyunmālin, "der Blitzbekränzte", deutet auf atmosphärische Vorgänge während der Regenzeit. Am natürlichsten ist deshalb die sich im Matsyapurāṇa findende Zuordnung dieses Asura zur silbernen Burg im Luftraum (*antarikṣa*). Droṇaparvan ordnet ihm die goldene Burg zu, die übrigen von mir herangezogenen Quellen die eiserne. Wenn meine bisherigen Annahmen richtig sind, dann würde für Kamalākṣa die goldene Burg im Himmel verbleiben, eine Zuordnung, die sich im Saura-P. und einigen Hss. (B u.a.) des Droṇaparvan findet.

Ein besonderer Zug der epischen und purāṇischen Versionen des Mythos ist nun der Umstand, daß sich die drei Burgen in ständiger Bewegung befinden[4] und erst dann von Śivas Pfeil zerstört werden können, wenn sie sich – und das geschieht in tausend Jahren nur einmal – an einem Ort vereinigen. Man hat die Vermutung geäußert, daß es sich hierbei um eine auffällige astronomische Konstellation handeln könne, etwa – entsprechend heute üblichen Deutungen des Sterns von Bethlehem bei Jesu Geburt – um das Zusammentreffen von drei Planeten, die im Falle des indischen Mythos in einer Linie mit Sirius (= der Schütze Rudra) stehen sollen.[5] Es ist denkbar, daß den Erfindern des Tausendjahreszeitraums so etwas vorschwebte. Aber die Geburt einer historischen Persönlichkeit, also ein einmaliges geschichtliches Ereignis, ist etwas anderes als das mythische Ereignis der Drei-Burgen-Zerstörung durch Śiva, als dessen empirischen Hintergrund man sich eher ein von jedem einzelnen Gläubigen immer wieder erfahrbares Geschehen vorstellen möchte. Ich vermute deshalb, daß die tausend Jahre Ergebnis einer sekundären Vergrößerung einer zunächst kürzeren Zeitspanne sind. Die Fixiertheit nicht nur der spätvedischen Zeit, sondern auch des älteren Mahābhārata auf das Jahr (ich erinnere nur an die große Jahresvision im Pauṣyaparvan, ganz zu Beginn des Epos: Mbh. 1.3.147-151) legt es nahe, an ein ursprünglich jährlich wiederkehrendes Ereignis zu denken, das für die Menschen von besonderer Relevanz war. Der Tausendjahreszeitraum dürfte im Mahābhārata und in den Purāṇas eingeführt worden sein, als man allgemein das Jahresmodell verließ und zu größeren kosmischen

---

[4] Vgl. die wandernde Burg des Śuṣṇa, Ṛgveda 8.1.28, die von Indra zerstört wird. Wenn man Ujjvaladattas (Uṇādisūtravṛtti 3.12) Bedeutungsansatz "Sonne" und "Feuer" für *śuṣṇa* (von *śuṣ*, "trocknen") als Indiz akzeptieren will (vgl. dagegen M. MAYRHOFER: *Kurzgefaßtes etym. Wb. des Altindischen.* III. Heidelberg 1976, S. 361 f.), dann ließe sich unter der "wandelnden Burg" dieses wohl die sommerliche Hitze- und Dürreperiode vor dem Einsetzen der Regenzeit (oder einen dabei auftretenden dörrenden Wind) repräsentierenden Dämonen die Sonne verstehen. Śuṣṇa wäre dann ein direkter Vorläufer des Kamalākṣa mit seiner goldenen, durch den Himmel wandernden Burg.

[5] KRAMRISCH: *op. cit.* (Anm.3), S. 416, mit Hinweis auf M. RAJA RAO: *The astronomical background of Vedic Rudra and Purāṇic Śiva.* In: Bharatīyā Vidyā 13 (1952), S. 167 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000507

Zeiträumen überging. Wenn es nun in unserem Mythos heißt, daß die Asuras eine silberne Burg im Luftraum und eine goldene im Himmel haben, so möchte man an Mond[6] und Sonne denken, deren sich die dämonischen Mächte in einer bestimmten Zeit des Jahres bemächtigt haben. Ihr Zusammentreffen würde dann eine Neumondperiode bedeuten, und wenn wir die im Matsyapurāṇa dreimal wiederholte Angabe ernst nehmen, wonach der Mond bei dem Zusammentreffen der drei Burgen im Nakṣatra Puṣya steht,[7] dann läßt sich das Ereignis im Jahreslauf genau lokalisieren: Mond und Sonne würden dann zusammen in unserem Tierkreiszeichen Krebs stehen, und das würde um die Mitte des ersten Jahrtausends v.Chr., also um die Zeit, wo wir den Beginn der Weiterentwicklung des vedischen Mythos zu seiner hinduistischen Form vermuten dürfen, die Sommersonnenwende bezeichnen. Was ist dann aber mit der Burg auf der Erde gemeint, die nach unserer Vermutung dem Tārakākṣa zuzuordnen ist, und was kann das Zusammentreffen dieser Burg mit den beiden anderen bedeuten? Eine Lösung, die sich anzubieten scheint, wäre eine Blume, die um diese Zeit, d.h. zur Zeit der Sommersonnenwende blüht, d.h. das Zusammentreffen dieser Burg mit den beiden anderen wäre nicht als ein räumliches, sondern als ein zeitliches zu verstehen. Und wenn wir dem Namen Tārakākṣa, "Sternauge", Gewicht beimessen wollen, dann müßte man an eine sternförmige Blüte denken. Die Lexikographen kennen eine "Sternblume", *tārapuṣpa* (Rājanirghaṇṭa laut Śabdakalpadruma). Aber diese "Sternblume" wird mit *kunda(vṛkṣa)* identifiziert, einer Jasminart, die nicht im Sommer, sondern im Frühling blüht. Es gibt aber eine andere Jasminart, *Jasminum Sambac*, die laut RENATE SYED[8] im Sommer und in der Regenzeit blüht, also gerade in der Übergangszeit, die für uns in Frage kommt. Außerdem öffnen sich ihre Blüten abends, was ihren asurischen Charakter erklären würde. Diese Jasminart heißt auf Sanskrit *mallikā* und hat ebenfalls ausgesprochen sternförmige, strahlend weiße Blüten.[9] Wenn nun einer der älteren Lexikographen[10] *tripura-mallikā,* einen "Tripura-Jasmin", kennt, so verdichtet sich der Verdacht, daß diese Pflanze mit unserem Tripura-Mythos in Verbindung steht und daß ihre sternförmigen Blüten Anlaß waren, einen der drei Asuras "Sternauge" zu nennen.[11]

Was hat es nun mit dem Pfeil auf sich, mit dem Śiva die drei Burgen vernichtet? Im Droṇa- und im Anuśāsanaparvan wird von ihm gesagt, daß er drei Parvans, also Knoten (eines Bambuspfeils) habe und drei *śalya*'s, was hier wohl nur die Schaftstücke

---

[6] Im Matsyapurāṇa (ed. Bombay 1895: 130. 8) wird die dem Vidyunmālin gehörende silberne Burg mit dem Vollmond verglichen.

[7] Matsyapurāṇa (ed. Bombay 1895) 130.11; 132.16; 135.12.

[8] R. SYED: *Die Flora Altindiens in Literatur und Kunst.* Diss. München 1990, S. 350.

[9] Siehe Abbildung *ibid.*, S. 353.

[10] Puruṣottamadeva, Trikāṇḍaśeṣa 2.4.25, laut O. BÖHTLINGK und R. ROTH: *Sanskrit-Wörterbuch, 3. Theil.* St. Petersburg 1861, Sp. 437.

[11] In der Version des Matsyapurāṇa (ed. Bombay 1895: 1. 30.21) sind die drei Burgen vom Duft des Mallikā-Jasmins und anderer Blumen *(mallikājātipuṣpādyair)* erfüllt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000508

zwischen den Knoten bedeuten kann. Das legt nahe, ihn mit dem *iṣu trikāṇḍa* der Brāhmaṇas zu identifizieren, dem Pfeil also, den Rudra gegen Prajāpati schießt, als dieser sich mit der roten Gazelle, seiner eigenen Tochter, paart.[12] Es dürfte kein Zweifel bestehen, daß mit diesem dreiteiligen Pfeil, der offenbar von Sirius als dem Schützen abgeschossen wird, die drei Gürtelsterne des Orion gemeint sind, zumal das Aitareyabrāhmaṇa ausdrücklich die rote Gazelle mit dem Nakṣatra Rohiṇī (= Aldebaran) identifiziert, auf den der Pfeil tatsächlich gerichtet scheint. Es gibt ja auch kaum sonst am Himmel drei Sterne, die so nahe beieinander in einer Linie liegen, daß sich die Deutung als Pfeil anbietet.

Während es sich bei dem Rudra-Prajāpati-Mythos, wie ich glaube, um den heliakischen Untergang des Orion handelt (ich kann diese Deutung hier nicht näher begründen), könnte man im Kontext des Tripuradahana-Mythos an den heliakischen Aufgang der Gürtelsterne des Orion denken. Berücksichtigt man, daß dies nur Sterne der zweiten Größenordnung sind, deren Abstand von der Sonne verhältnismäßig groß sein muß, bevor sie in der Morgenfrühe sichtbar werden, dann dürfte dieses Ereignis um die Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr. etwa zur Zeit der Sommersonnenwende stattgefunden haben, also zu dem Zeitpunkt, den wir schon aufgrund der Angaben des Matsyapurāṇa (der Mond, vermutlich der Neumond und damit auch die Sonne, in Puṣya) anvisiert hatten.[13]

Die unten wiedergegebene Abbildung zeigt, wie der östliche Himmel über Delhi aussieht, wenn die Sonne im Tierkreiszeichen Krebs, d. h. beim Nakṣatra Puṣya, steht und eine Stunde vor Sonnenaufgang, wenn es noch recht dunkel ist, die Gürtelsterne des Orion eben über dem Osthorizont aufgegangen sind, bevor sie im ersten Morgenlicht verschwinden werden. Die drei Gürtelsterne weisen fast senkrecht nach oben; denkt man sie sich als abgeschossenen Pfeil, dann kann man sich gut vorstellen, daß sie von der Erde durch den Luftraum zum Himmel fliegen, also die drei Asura-Reiche durchqueren. Der Schütze Rudra dürfte jetzt nicht mehr mit dem Sirius, sondern, wenn wir an den Ursprung des Mythos denken, eher mit Agni bzw. mit der noch nicht aufgegangenen Sonne zu identifizieren sein, die aus ihrem Bereich unterhalb des Horizontes den Pfeil herausschießt.

Der Rudra/Śiva des hinduistischen Mythos ist freilich längst über Sonne, Mond und Feuer hinausgewachsen. Das Matsyapurāṇa identifiziert ihn an einer Stelle[14] mit der Zeit *(kāla)* und dem Jahr, was an die vedische Verknüpfung des Mythos und des dazugehörigen Ritus mit der Gewinnung des Jahres erinnert. Die oben vorgeschlagene Identifizierung der goldenen Asura-Burg mit der Sonne, die offenbar deren

---

[12] Jaim.Br., (ed. RAGHU VIRA, L. CHANDRA) 3.263 (p. 464); Ait.Br.3.33.2; ŚBr. 2.1.2.9; ŚBr.(Kāṇv.) 1.1.2.6.

[13] Heute ergibt sich diese Konstellation wegen der Präzession des Frühlingspunktes erst Ende Juli.

[14] Matsyapurāṇa (ed. Bombay 1895) 133.40.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000509

dämonischen Aspekt vor Beginn der Regenzeit ansprechen soll, braucht jedenfalls keinen Widerspruch zu der *agni-* und sonnenhaften Natur Rudras darzustellen.

Wenn Brahman in den epischen Versionen des Mythos die Rolle des Wagenlenkers übernimmt, so soll damit offenbar gesagt werden, daß nunmehr Dakṣiṇāyana und Regenzeit beginnen sollen, d.h. die Zeit der Zeugung. Brahman ist ja der schaffende, zeugende Gott, Nachfolger des vedischen Prajāpati. Und wenn in den späteren Versionen unseres Mythos erzählt wird, daß die Pferde in die Knie gehen, als die beiden Götter den Wagen besteigen, oder sogar, daß der Wagen zu sinken beginnt,[15] so dürfte das ein Nachklang der Vorstellung vom sinkenden Sonnenwagen sein.

Was nun das Mahābhārata betrifft, so scheint mir, daß die Episode, in die der Tripuradahana-Mythos im Karṇaparvan eingebaut ist, dieselbe Situation der Sommersonnenwende, aber mit einem anderen Bild schildert. Der Pfeil tritt hier selbst als handelnde Person ins Bild, in Gestalt des Śalya, der sich überreden läßt, Karṇas Wagenlenker zu werden. Das ṛgvedische Wort *śarya,* "Pfeil", legt die Annahme nahe, daß auch *śalya* einmal "Pfeil" bedeuten konnte. Wenn nun dieser "Pfeil" Wagenlenker des Sonnenhelden Karṇa wird, so dürfte das nichts anderes bedeuten, als daß der himmlische Pfeil, die Gürtelsterne des Orion, in der Morgenfrühe sichtbar werden und damit die Rolle übernehmen, die Aruṇa, das Morgenrot, der gewöhnliche Wagenlenker des Sonnengottes, spielt. Śalyas Wagenlenkertätigkeit führt dann dazu, daß ein Rad von Karṇas Wagen im Boden versinkt, womit der Abstieg der Sonne im Dakṣiṇāyana angedeutet wird.

Nun markierte das erste Erscheinen der Gürtelsterne, das, wie gesagt, um 500 v.u.Z. mit der Sommersonnenwende und damit im Gebiet von Delhi mit dem Beginn des Sommermonsuns zusammenfiel, offenbar nur den Anfang eines Geschehens, das sich durch die Regenzeit hindurch fortsetzte. Darauf deutet auch der Umstand, daß man das Gedenkfest zum Tripura-Mythos am Kārttika-Vollmond, also zum Abschluß der Regenzeit, feiert.[16] Die Mahābhārata-Verfasser sahen in dem Auftauchen des Pfeils, den sie als Śalya, Karṇas Wagenlenker personifizierten, offenbar in erster Linie die Ankündigung des Abstiegs der Sonne und verknüpften ihn nicht mit dem Kampf gegen die gefährlichen Dämonen, die den Beginn der Regenzeit beherrschen. Deshalb haben sie die Ghaṭotkaca-Episode, die offenbar die Überwindung des Gewitterdämons durch den Sonnenhelden bedeutet, im Mahābhārata vor die Śalya-Episode plaziert. Ghaṭotkacas Fall entspricht ja eigentlich der Vernichtung der drei Burgen im Tripuradahana-Mythos. So wie dort Agni, Soma und Viṣṇu in den Pfeil eingehen und – laut der epischen Version – die Götter insgesamt außerdem noch Śiva einen Teil ihrer Kraft überlassen, so bedient sich Karṇa in seinem Kampf gegen Ghaṭotkaca des Wurfspeers, den ihm Indra überlassen hat. Und das Wort für Wurfspeer, *śakti,* be-

---

[15] Mbh. 8 (Karṇaparvan), App.I.4.10.

[16] J. J. MEYER: *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation, 2. Stück: Bali.* Zürich 1937, S. 73f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000510

deutet, wie schon erwähnt, gleichzeitig "Kraft". Man hat also das Geschehen der Sommersonnenwende und der Regenzeit neu und unter nur loser Anknüpfung an den Tripuradahana-Mythos, den man seinerseits immer weiter ausgestaltet hat, interpretiert.

Die Tripuradahana-Episode des Mahābhārata ist ein Beispiel dafür, daß vedische Mythen hier nicht nur phantasievoll weiterentwickelt werden, sondern gelegentlich auch in einem engen, man kann sagen, illustrierenden Zusammenhang mit der Haupterzählung stehen.[17] Zugleich ist hoffentlich deutlich geworden, daß eine astronomisch-jahresmythologische Deutung der Hauptstruktur des Mahābhārata neben anderen Deutungen ihre Berechtigung hat.

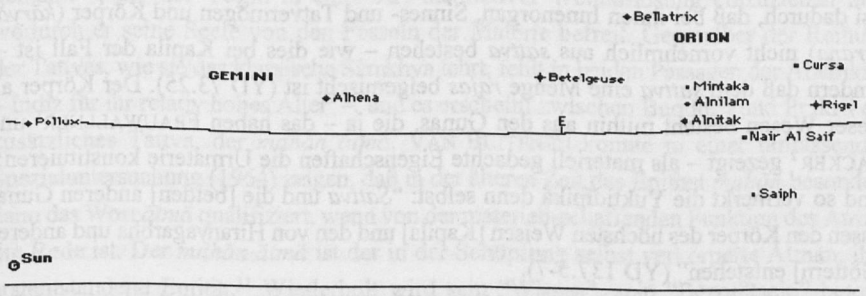


Abb.: Der östliche Sternenhimmel über Delhi zur Zeit der Sommersonnenwende, am 28. Juni 500 v.u.Z., eine Stunde vor Sonnenaufgang (3.47 h). Die Gürtelsterne des Orion (= Mintaka, Alnilam und Alnitak, hier gedeutet als der "Pfeil" = Śalya als Karṇas [Sonne] Wagenlenker) sind eben über dem Osthorizont (gestrichelte Linie) aufgegangen, um gleich darauf im Tageslicht zu verschwinden. (Programm: Redshift 2, Maris Multimedia 1993-1995).

[17] Vgl. auch HILTEBEITEL: *op. cit.* (Anm.3). HILTEBEITELs an spätvedische religiös-philosophische Spekulationen über *ātman, brahman, puruṣa,* Śiva, Viṣṇu und Brahman anknüpfende und von M. BIARDEAU inspirierte Interpretation des Tripuradahana-Mythos und seiner Verbindung mit der Haupthandlung des Mahābhārata weicht von der hier vorgelegten unter anderem deshalb erheblich ab, weil sie eine Entwicklung der zugrundeliegenden Mythen aus einfachen jahresmythologischen Modellen nicht in Betracht zieht, sondern die hinduistische Endform des Textes als maßgebend ansieht. HILTEBEITEL legt entscheidendes Gewicht auf die Wagensymbolik; aber gerade der Wagen wird, wie wir gesehen haben, in der spätvedischen Version des Mythos noch gar nicht erwähnt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000511

Śvetāśvatara-Upaniṣad V:
Der Körper der Māhātmyaśarīras und der *ātmaguṇa*
(Studien zu den "mittleren" Upaniṣads III) *

Von THOMAS OBERLIES, Freiburg

1. Der Yuktidīpikā (YD 6.1, 144.12) gilt der Weise Kapila als der "Erstgeborene"der jeweils neuen Weltperiode. Unmittelbar nach ihm entstehen die (sog.) Māhātmyaśarīras, zu denen (u.a.) die Götter Hiraṇyagarbha und Brahmā zählen. Wie Kapila kommen auch sie direkt aus der Urmaterie zur Entstehung. Doch unterscheiden sie sich vom höchsten Ṛṣi dadurch, daß bei ihnen Innenorgan, Sinnes- und Tatvermögen und Körper (*kārya-karaṇa*) nicht vornehmlich aus *sattva* bestehen – wie dies bei Kapila der Fall ist –, sondern daß dem *sattva* eine Menge *rajas* beigemischt ist (YD 73.25). Der Körper all dieser Wesen besteht mithin aus den Guṇas, die ja – das haben FRAUWALLNER[1] und HACKER[2] gezeigt – als materiell gedachte Eigenschaften die Urmaterie konstituieren.[3] Und so vermerkt die Yuktidīpikā denn selbst: "*Sattva* und die [beiden] anderen Guṇas lassen den Körper des höchsten Weisen [Kapila] und den von Hiraṇyagarbha und anderen [Göttern] entstehen" (YD 137.5-7).

Weshalb nun werden Hiraṇyagarbha und Brahmā *māhātmyaśarīra* genannt? Die indologische Forschung, die sich mit diesen Wesen beschäftigte, legte sich, soweit ich sehen kann, auf die Übersetzung "Körper der Erhabenheit" fest und scheint damit die Vorstellung der "Macht", der "magisch-geistigen Gewalt" – so etwa RÜPING[4] – assoziiert zu haben. RÜPING[5] versuchte gar zu zeigen, daß "der historische Ausgangspunkt dieses ... rätselhaft anmutenden Epithetons die alte Emanationslehre ist, die Mbh 12,224 und Manu 1 überliefert ist". Denn wenn in den Versen 41 und 42 von Mbh 12,224 zunächst von 7 Puruṣas die Rede ist – als solche werden die Glieder der Emanationskette bezeichnet –, diese dann *mahātmānaḥ* genannt werden und schließlich gesagt wird, "sie

---

* Ich habe meinen Hamburger Lehrern, Prof. Dr. L. Schmithausen und Prof. Dr. A. Wezler, dafür zu danken, daß sie diese Arbeit kritisch gegengelesen und mir verschiedene wichtige Hinweise gegeben haben. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft bin ich für die Gewährung eines Heisenberg-Stipendiums zu großem Dank verpflichtet.

[1] FRAUWALLNER 1953, S. 306 mit Anm. 166.

[2] HACKER 1985, S. 112.

[3] Vergleiche auch Sāṃkhyasūtra VI.39: "Sattva usw. sind nicht Qualitäten (oder Attribute) [der Urmaterie], weil sie dieselbe bilden" (zitiert bei GARBE 1917, S. 273).

[4] RÜPING 1977, S. 8.

[5] *Ibid.*, S. 8-9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000512

hätten einen Leib angenommen" (*śarīrāśrayaṇaṃ prāptāḥ*), so haben wir – laut RÜPING – alle "Bestandteile" des Epithetons *māhātmyaśarīra* vor uns. Dieser Erklärung stehen allerdings nicht nur bestimmte textliche Probleme im Wege,[6] sondern vor allem die Tatsache, daß in dieser Emanationslehre vom gewöhnlichen menschlichen Körper die Rede ist, während das Wort *māhātmyaśarīra* ausschließlich als Bezeichnung einer bestimmten Klasse von Göttern verwendet wird.

Ich möchte im folgenden eine andere Lösung vorschlagen, die auf den kosmogonischen und anthropogonischen Vorstellungen der mittleren Upaniṣads beruht. Dadurch wiederum wird Licht auf den m.E. bislang mißverstandenen Terminus *ātmaguṇa* der Śvetāśvatara-Upaniṣad fallen.[7]

2. Die Kāṭhaka-Upaniṣad gibt bekanntlich in ihrem ersten (3.10-11) wie auch in ihrem zweiten Teil (6.7-8) eine Abfolge von Entfaltungsprodukten der Urmaterie – hier *avyakta* genannt –, die der Yogin in einer Art meditativer Weltauflösung einzuziehen hat,[8] wodurch er seine Seele von den Fesseln der Materie befreit. Gegenüber der Reihung der Tattvas, wie sie das klassische Sāṃkhya lehrt, fehlt in beiden Passagen der Āhaṃkāra – Indiz für ihr relativ hohes Alter[9] –, und es erscheint zwischen Buddhi[10] und Prakṛti ein zusätzliches Tattva, der *mahān ātmā*. VAN BUITENEN konnte in einer umfassenden Spezialuntersuchung (1964) zeigen, daß in der älteren Zeit das Epithet *mahān* besonders dann das Wort *ātmā* qualifiziert, wenn von der materiell-schaffenden Funktion des Ātman die Rede ist. Der *mahān ātmā* ist der in der Schöpfung selbst verkörperte Ātman, ihre erstentstandene Entität.[11] Wiederholt wird sein "Wissen", sein "Bewußtsein" betont. Mittels dieses Bewußtseins schafft der *mahān ātmā* das Universum in einem Akt der (Selbst-)Vorstellung. Der Boden war bereitet, daß im Gefolge der strikten Trennung von Seele und Materie, wie sie das klassische Sāṃkhya schließlich durchführte, das Evolut

---

[6] Denn an dieser Stelle werden *nicht* die 7 Evolute als *mahātmānaḥ* bezeichnet, sondern der Text spricht davon, daß "diese zusammen zum *mahātman* gehen, indem sie sich aufeinander stützen" (*ete tu sapta puruṣāḥ ... / te sametya mahātmānam anyonyam abhisaṃśritāḥ*, 12.224.41-42), wie ja RÜPING übrigens selbst vermerkt (1977, S. 9, Anm. 24). Nun gebietet philologisches Arbeiten, daß man, wenn man die Lesart *mahātmāno* wählt, wie dies RÜPING tut, auch *ete saptavidhātmānau* in Vers 41 liest, da exakt dieselben Handschriften diese *beiden* Lesungen aufweisen.

[7] Soweit ich sehe, hat sich allein JOHNSTON – allerdings sehr vorsichtig – zur Bedeutung des Wortes geäußert (1937, S. 47, Anm. 1). Ansonsten muß man die verschiedenen Übersetzungen der Śvetāśvatara-Upaniṣad bemühen, um zu erfahren, was man unter *ātmaguṇa* zu verstehen hat, und selbst dort ist diesem Terminus meist nicht einmal eine kurze Fußnote gewidmet.

[8] An der letztgenannten Stelle wird diese Abfolge explizit mit dem Yoga in Beziehung gesetzt: "Denn der Yoga ist Entstehen und Vergehen [der so abgestuften Tattvas]" (KU 6.11).

[9] Vgl. FRANCO 1991, S. 127, Anm. 8.

[10] Diese wird KU 6.7 – wie auch Mbh 12,203.33 – als *sattva* bezeichnet (vgl. JOHNSTON 1937, S. 50). Darin sieht OLDENBERG (1915, S. 197) eine Bezeichnung des Ahaṃkāra – eine Auffassung, die er später stillschweigend berichtigt (1917, S. 222 [= Kl. Sch. S. 1427]).

[11] Vergleiche Mbh 12,291.36: *mahāṃś cāvaigrajo nityam* (vgl. ibid. 15: *mahāntaṃ bhūtam agrajam*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000513

mahān ātmā mit dem der Buddhi verschmolzen werden konnte.[12]

Die alten Upaniṣads hatten das *brahman* als Ursache sowohl der Welt als auch der Einzelseelen postuliert. Zunächst scheint die Frage, ob diese Ursache "geistiger" oder "materieller" Natur ist, keine Probleme bereitet zu haben. Doch im Laufe der Zeit wurde die Konzeption des "Urprinzips" schärfer gefaßt. So kam es in den "mittleren" Upaniṣads und in der Bhagavadgītā zu einer klaren Trennung von "Seele/Geist" und "Materie". Dadurch traten mit dem Puruṣa und der Prakṛti zwei Entitäten nebeneinander, die nun beide als "höchstes Prinzip" gelten konnten. Hand in Hand damit ging eine Neufassung der alten Terminologie innerhalb dieser Tradition: Das Wort *brahman* wurde fortan zur Bezeichnung der "Urmaterie" verwendet. Daß mit der Auffassung des *brahman* als Urmaterie dessen kosmologische Sphäre zu etwas geworden ist, über das man hinausgelangen muß, kennzeichnet die eschatologischen Vorstellungen nicht nur der mittleren Upaniṣads: "[Alle] Welten, einschließlich des Brahmaloka, sind der Wiedergeburt unterworfen; hat man aber mich erreicht, o Arjuna, so gibt es keine erneute Geburt mehr", verheißt Kṛṣṇa seinem Verehrer Arjuna in der Bhagavadgītā (X 16). Dieser Unterordnung des *brahman* unter Kṛṣṇa entspricht, daß die Bhagavadgītā Kṛṣṇa – sieht man einmal von X 12 ab – niemals mit dem *brahman* identifiziert, nicht einmal dann, als die Frage aufgeworfen wird, "was denn das *brahman* ist" (VIII 1). Das *brahman* ist nicht Kṛṣṇa, sondern das *akṣara* (VIII 3) – eine gängige Bezeichnung der "Urmaterie" in den mittleren Upaniṣads, so sie denn deren "nicht entfalteten" Zustand betonen.

Sowohl die "monistische" als auch die "dualistische" Konzeption der Weltschöpfung bereitete Probleme – wie ja auch die weitere Entwicklung zeigen sollte. Die "monistische" Position mußte eine Erklärung dafür finden, wie aus dem "geistigen" *brahman* auf *direktem* Wege materielle ("ungeistige") Produkte hervorgehen können, während die "dualistische" Position sich mit der Frage konfrontiert sah, wie ungeistige Materie "schaffen" kann und dazu noch Produkte, über die Erkenntnisvorgänge ablaufen. Die Lösung dieser Probleme wurde in den mittleren Upaniṣads in der Weise versucht, daß mit dem *mahān ātmā* eine Entität zwischen "Seele" und "Materie" geschaltet wurde, die gleichermaßen zu beiden Bereichen gehört und dadurch zwischen beiden "mittelt", also sowohl "geistig" als auch "ungeistig" ist. Die anschaulichste Form der Erklärung, wie es zum Hervorgehen dieses Evoluts kommt, bietet die Bhagavadgītā: Kṛṣṇa befruchtet die ihm untergeordnete Urmaterie – auch hier wiederholt *brahman* genannt (XIV 3) –, woraufhin aus ihr als erste Entfaltungsstufe der *jīva*, ein geistiger "Lebensstoff", das "Lebendige", hervorgeht.[13] Da Kṛṣṇa und "seine" Urmaterie in gleicher Weise an der "Zeugung" dieser Entität beteiligt sind, kann sowohl die Urmaterie (VII 5) als auch das

---

[12] Jetzt wird das – maskuline! – Adjektiv *mahān* als Bezeichnung der Entität *buddhi* verwendet (vgl. FRANCO 1991, S. 126).

[13] Vergleicht man die Ausführungen von Bhg VII 4-10 mit der XIV 3-4 entwickelten Kosmogonie, so können wenig Zweifel bestehen, daß mit dem Terminus *jīva* (in: *jīvabhūtā prakṛti*) die erste Entfaltungsstufe der Urmaterie bezeichnet wird, die aus ihr entsteht, wenn Kṛṣṇa als Same in sie eingeht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000514

von Kṛṣṇa in die Welt entlassene "Seele-Teilchen" (*aṃśa* [XV 7]) als *jīvabhūta*, als das "Lebendige", bezeichnet werden.[14] Daß die Begriffe *jīva* und *mahān ātmā* in gleicher Weise eine besondere Form der Materie, einen "durch Geist belebten Urstoff", bezeichnen, zeigen verschiedene Stellen des Mokṣadharmaparvan.[15] So "trägt" – Mbh 12, 244.11 zufolge – "der *jīva* den Namen *kṣetra*"[16] – eine Bezeichnung der den Körper bildenden Materie (vgl. Bhg XIII 1-2).

War mit dem *mahān ātmā* ein Entfaltungsprodukt konzipiert, das anfangs gleichermaßen an den Bereichen "Geist" und "Materie" teilhatte, so wurde es später mit der Scheidung von "Geist" und "Materie" dem Bereich der "Materie" zugeordnet. Seine "Zwischenstellung" jedoch blieb ihm erhalten: innerhalb des Bereichs der "Materie" steht es nun zwischen "unentfalteter" und "entfalteter" Materie, und zwar, wie vorher ja auch, zwischen "Urmaterie" und "psychischen Organen". Daß dies charakteristisch für den *mahān ātmā* ist, zeigt sich daran, daß in verschiedenen Evolutionslehren des Mokṣadharmaparvan[17] das aus ihm hervorgehende Manas explizit als "[erstes] zum Bereich des Entfalteten gehörendes [Produkt]" (Mbh 12,224.31) abgesetzt wird. Daß die Vorstellung eines solchen Evoluts bis in jüngere Zeit fortlebte, erfahren wir aus der Yuktidīpikā. Denn diese weist darauf hin, daß verschiedene Sāṃkhya-Lehrer ein zusätzliches Tattva postulieren, "das aus der Prakṛti hervorgehe, dessen Eigengestalt unbestimmbar sei und aus dem der *mahān* entstehe" (YD 91.2-3 [*kecid āhuḥ – pradhānād anirdeśyasvarūpaṃ tattvāntaram utpadyate, tato mahān iti*]). In dieser Vorstellung lebt also offenkundig die alte Verschiedenheit von *mahān* und *buddhi* fort, und das von jenen Sāṃkhya-Lehrern postulierte Element ist aller Wahrscheinlichkeit nach der (alte) *mahān ātmā*. Es ist zu vermuten, daß jene Ācāryas mit diesem "undefinierbaren" Entfaltungsprodukt eine Phase der "latenten" Entfaltung der Urmaterie zu fassen versuchten, die auch das klassische Sāṃkhya kennt, ohne dafür jedoch ein separates Evolut zu postulieren. Denn der Sāṃkhya-Lehre zufolge, so wie sie die Yuktidīpikā (48.8-11) formuliert, sind die "feinen Kräfte der drei Guṇas", kommt es zur Entfaltung der Urmaterie, "zunächst nur reines Sein" (*sanmātra°*). Durch den *adhikāra*, d.h. die "Verpflichtung" der Prakṛti, sich wegen

---

[14] Die erste dieser beiden Stellen unterscheidet *aparā* und *parā prakṛti*, wobei letztere das "Lebendige" ist: "[Erde, Wasser, Feuer, Wind, Raum, Denkvermögen, Erkenntnisvermögen und Ichbewußtsein –] dies ist die niedere Materie. Erkenne [auch] meine höhere Materie, die von dieser verschieden ist. Sie, durch welche diese Welt erhalten wird, ist das Lebendige [in den Dingen]" (*apareyam itas tv anyāṃ prakṛtiṃ viddhi me parām / jīvabhūtām mahābāho yayedaṃ dhāryate jagat*). Bhg XV 7 heißt es: "Ein Teil von mir – unvergänglich ist er – [fungiert] in der Welt des Lebendigen als das Lebendige" (*mamaivāṃśo jīvaloke jīvabhūtaḥ sanātanaḥ*). Diese Vorstellung dürfte auf eine Stelle wie ChU 6.3.2 zurückweisen: "Wohlan, ich will in diese drei Gottheiten (= die Elemente Glut, Wasser, Nahrung) mit meinem lebendigen Selbst eingehen und Name und Gestalt in verschiedener Weise formen". Dieses "lebendige Selbst" ist charakteristisch für alle Lebewesen, die ohne es "vertrocknen" und "sterben" (ChU 6.11.1-3).

[15] Ausführlich behandelt von JOHNSTON 1937, S. 44-50 (vgl. auch MODI 1932, S. 37).

[16] Ein Vers zuvor war vom *antarātman* die Rede (s. Abs. 5).

[17] So etwa in dem ausführlich von FRAUWALLNER (1925a), HACKER (1961) und RÜPING (1977) untersuchten Textstück Mbh 12,224-225.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000515

all der unerlösten Puruṣas zu entfalten, werden diese nur-seienden feinen Kräfte in eine andere Anordnung gebracht, woraufhin sie zur Verdichtung gelangen und anfangen zu wirken; auf diese Weise entsteht das Entfaltete, welches nichts anderes ist als eine andere Lage und Anordnung des Nur-Seienden.[18] Daß diese Vermutung das Richtige trifft, dürfte ein in der Yuktidīpikā (141.32-33) überliefertes Śāstra-Fragment zeigen. Diesem zufolge ist der *mahān (ātmā)* "reines Sein", d.h. "bloße Entfaltung", wie die Yuktidīpikā expliziert (*śāstraṃ tāvat "sattāmātro mahān" vyaktimātra ity arthaḥ*) – eine Charakterisierung des *mahān ātmā*, die sich auch im Yogabhāṣya (II,19) findet: ... *sattāmātrasyātmano mahataḥ* ... .[19]

3. In einer Ineinanderschau der Entwürfe impersonaler und personaler Weltschöpfung nach dem Muster der Vyūha-Konzeption des Pāñcarātra werden Brahmā und Hiraṇyagarbha mit dem *mahān ātmā* resp. der Buddhi identifiziert.[20] Dieses Schwanken in der Zuordnung von Gottheit und Evolut entspricht den unterschiedlichen Vorstellungen der Weltentstehung in den kosmogonischen Mythen der Brāhmaṇa-Zeit. Denn diese hatten teils aus den Urwassern zuerst ein goldenes Ei und aus diesem dann Prajāpati entstehen lassen,[21] teils Prajāpati direkt aus den Urwassern zur Entstehung kommen lassen.[22] Letzteres geschah wohl auf Grund der Identifizierung des Schöpfergottes Prajāpati mit Hiraṇyagarbha, der unschwer in dem "goldenen Ei" zu erkennen ist. Die genannten Gottesgestalten und die Buddhi bzw. der *mahān ātmā* haben gemeinsam, daß sie die "zuerst entstandenen" Entfaltungen des Urstoffes sind.[23] Und wie Brahmā-Prajāpati durch einen Akt des Wollens, des Bewußtseins, schafft (Mbh 12,330.29), so auch der *mahān ātmā* (s. Abs. 1). Als es die Frage zu beantworten galt, aus welcher Materie der Körper dieser Götter bestehe – eine Frage, die, wie eingangs festgestellt, ja auch den Autor der Yuktidīpikā beschäftigte[24] –, lag die Antwort nahe, daß es das ihnen in solchen Parallelisierungen zugeordnete Evolutionsprodukt ist, welches ihren Körper bildet: der *mahān ātmā*. Und *diese* Vorstellung erhielt Ausdruck in dem Epithet *māhātmyaśarīra*: "einer, dessen Körper aus dem *mahān ātmā* besteht". Betont werden

---

[18] NOWOTNY 1941, S. 13-14; vgl. FRAUWALLNER 1953, S. 353.

[19] Vgl. OBERHAMMER 1961, S. 165-166, Anm. 3.

[20] Vergleiche etwa YD 91.18 (*mahān buddhir matir brahmāpūrtiḥ khyātir īśvaro vikhara iti paryāyāḥ*), womit Mbh 12,323.2 (*bṛhad brahma mahac ceti śabdāḥ paryāyavācakāḥ*), Kūrmapurāṇa I 4,17 und Liṅgapurāṇa 70,12 (*mahān ātmā matir brahmā prabuddhiḥ khyātir īśvaraḥ* [zitiert bei BAILEY 1983, S. 93]) zu vergleichen ist. - Mbh 12,291.17 weiß zu berichten, daß die Identität von Hiraṇyagarbha und *mahān* von Anhängern des Yoga postuliert wird (*hiraṇyagarbho bhagavān eṣa buddhir iti smṛtaḥ / mahān iti yogeṣu*). Davon ist auch Mbh 12,326.65 die Rede.

[21] So etwa ŚB 11.1.6.1ff. und JB 3.360 (vgl. Mbh 12,299.3, 335.39).

[22] So etwa Kāṭhaka 22.9.

[23] Vergleiche etwa Mbh 12,298.16 (*mahān ātmā ... prathamaṃ sargam ity etad āhuḥ prādhānikaṃ budhāḥ*) oder 14,40.1 (*mahān ātmā ... prathamaḥ sarga ucyate*).

[24] Die Yuktidīpikā beschäftigt sich in einer weiteren Passage detailliert mit der Frage, aus welchem Material der Körper der Götter bestehe (YD 120.10-13).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000516

muß, daß dies – sollten diese Überlegungen das Richtige treffen – die *ursprüngliche* Bedeutung des Wortes war. Denn wie wir hörten, ist der Stoff, aus dem der Körper der Māhātmyaśarīras geschaffen ist, (zumindest) der Yuktidīpikā zufolge, *sattva,* vermengt mit viel *rajas*.[25]

4. Auch die Śvetāśvatara-Upaniṣad kennt ein solches Evolutionsprodukt, das zwischen unentfalteter und entfalteter Urmaterie steht. Wir hören von ihm in einer Passage, in der die unterschiedliche Größe der Seele Gegenstand der Betrachtung ist. Denn die ŚU lehrt, daß die Seele je nach den psychischen "Organen", die sie umgeben, von verschiedener Größe ist – ebenso wie sie männlich, weiblich oder ein Neutrum wird, je nach dem Körper, in den sie eingeht (ŚU 5.10; vgl. 4.3). Haften das Denkvermögen und das Ichbewußtsein an ihr, ist sie von der Größe eines Daumens; haften aber Erkenntnisvermögen und *ātmaguṇa* an ihr, ist sie nur noch so groß wie die Spitze einer Ahle. Frei von jeglichen sie umgebenden psychischen "Organen" ist sie lediglich so groß wie ein hundertfach gespaltenes Hundertstel der Spitze eines Pferdehaares. Diese unendlich kleine Seele "hat", so ŚU 5.9, "an der Unbegrenztheit teil". Und *in dieser Form* ist die Seele wesenseins mit Rudra-Śiva, von dem unsere Upaniṣad (ŚU 6.8) sagt: "Weder besitzt er einen grobstofflichen Körper noch Innenorgan, Sinnes- und Tatvermögen (*kārya-karaṇa*)".

Deutlich bezeichnet *ātmaguṇa* ein Produkt der Materie, das feiner ist als Manas, Ahaṃkāra und Buddhi. Es dürfte sich also um dieselbe Entität wie der *mahān ātmā* handeln. Derselbe Terminus erscheint auch an anderer Stelle der Upaniṣad – dort allerdings pluralisch verwendet.[26] 5.12 hören wir, daß "die verkörperte Seele (*dehin*) sich viele grobe und feine Gestalten erwählt zusammen mit ihren eigenen Guṇas, [nämlich] zusammen mit den *kriyā*-Guṇas und den *ātma*-Guṇas". Und auch hier wird der "verkörperten" Seele der andere Ātman, also der "ungebundene", gegenübergestellt. Dieser ist – so der Text – die "Ursache dieser Verbindung".[27]

Die Rede ist hier offenbar von der "Einkörperung" des *sūkṣmaśarīra*, des feinstoff-

---

[25] Mbh 12,335.40 sagt Brahmā von sich selbst, daß "er aus dem vorzüglichsten Guṇa (= *sattva*) gebildet sei" (*pradhānaguṇakalpitaḥ*). Oder heißt dies "gebildet aus den Guṇas der Urmaterie"? Im einen Falle fehlte – im Vergleich zum Entwurf der Yuktidīpikā – das Rajas als Bestandteil des Körpers Brahmās, im anderen Falle bestünde dieser auch aus *tamas*.

[26] Für eine Besprechung des sehr schwierigen Vers 6.3 darf ich auf meine annotierte Übersetzung von Śvetāśvatara-Upaniṣad VI verweisen (erscheint WZKS 42 [1998]).

[27] Diese Auffassung legt die Parallelität des Wortlautes von ŚU 5.8d (*ārāgramātro hy aparo 'pi dṛṣṭaḥ*) und 5.12d (*saṃyogahetur aparo 'pi dṛṣṭaḥ*) nahe. Man erwartete jedoch, daß *Gott* diese Ursache ist. Und dies wird denn ŚU 6.5 auch gelehrt: "Er wird als Anfang, als bewirkende Ursache der Verbindung [von verkörperter Seele und Körper] gesehen, ... [Man soll] den allgestaltigen Gott ..., den uranfänglichen verehren" (*ādiḥ sa saṃyoganimittahetuḥ / ... taṃ viśvarūpaṃ bhavabhūtam īḍyaṃ / devaṃ svacittastham upāsya pūrvam* [das Absolutiv *upāsya* dient als Verb des Satzes: TSUCHIDA 1985, S. 463]). Hier – wie an so vielen anderen Stellen der Upaniṣad – "zeigt die absolute Seele die Tendenz, mit dem höchsten Puruṣa, dem Gotte, zu verfließen" (STRAUSS 1925, S. 73).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000517

lichen Leibes, der den transmigrierenden Ātman begleitet. Er wird Sāṃkhyakārikā 40 zufolge vom inneren Organ, von den 10 Sinnes- und Tatvermögen und von den 5 Elementen in einer feinstofflichen Form gebildet.[28] Die *kriyāguṇas*, Handlungs-Guṇas [29], dürften folglich die Tatvermögen (*karmendriya*) sein, während unter den *ātmaguṇas*[30] der *ātmaguṇa* als solcher, die *buddhi*, der *ahaṃkāra*, das *manas* und die Erkenntnisvermögen (*buddhīndriya*) zu verstehen sind.[31]

5. Von den zahlreichen Belegstellen des Wortes *ātmaguṇa*, die ich mir bei meinem letzten Besuch in Poona aus den Collectanea des neuen Sanskrit-Wörterbuches notieren durfte, sind die des Mokṣadharmaparvan von besonderem Interesse. Und unter diesen findet sich eine, nämlich Mbh 12,335.18[32], die die gegebene Erklärung des Terminus *ātmaguṇa* stützen dürfte. Dort heißt es: "Hari (= Nārāyaṇa), der mächtige Gott, ..., der das Wissen zur Gefährtin (= Śakti) hat, legte sich auf den Wassern zur Ruhe und fiel in einen Yoga-Schlaf ... . Durch ihn, der die Schöpfung dachte, wurde der *mahān* (=) der *ātmaguṇa* erinnert (= durch Denken geschaffen). Aus diesem wurde der Ahaṃkāra geboren, der ... Brahmā ist, der erhabene Hiraṇyagarbha, der Großvater aller Welten".[33] Diese Passage, in der der Begriff *ātmaguṇa* das vorhergehende *mahān* expliziert oder als Prädikatsnomen qualifiziert,[34] hat in Mbh 12,200.9-13 eine deutliche Parallele: "Der mächtige [Nārāyaṇa]

---

[28] Vergleiche FRAUWALLNER 1953, S. 346 mit Anm. 192.

[29] Man vergleiche den Ausdruck *karmaguṇa*, der (z.B.) Mbh 12,197.17 und 12,198.2 die Sinnesvermögen bezeichnet. Auch sonst (vgl. Mbh 12,231.15, 267.28, 13,2.72) wird das Wort *guṇa* zur Bezeichnung der *indriyas* verwendet (FRAUWALLNER 1927, S. 4-5, Anm. 1 [= Kl. Sch. S. 143-144 Anm. 1]; vgl. auch SCHRADER 1931, S. 885 [= Kl. Sch. S. 169]).

[30] Es sei daran erinnert, daß nach der Lehre des Vaiśeṣika die Seele eine bloße Substanz (*dravya*) ist, die von ständig wechselnden Eigenschaften (*guṇa*), wie Bewußtsein, Empfindungen, Wollen (usw.), begleitet ist.

[31] Möglich ist auch, daß unter den *kriyāguṇas* die Tat- *und* Erkenntnisvermögen zu verstehen sind. Und da älteren Texten zufolge der *bhūtātman*, behaftet mit Manas, Buddhi und den fünf Sinnesvermögen, wandert (Mbh 12,271.48, vgl. 12,245.7-8 [wozu FRAUWALLNER 1925b, S. 203 (= Kl. Sch. S. 79)]), könnten die *kriyāguṇas* schließlich auch lediglich die 5 Erkenntnisvermögen sein.

[32] Dieser Vers ist Teil einer Textpassage, die eingangs die Vernichtung der Welt schildert (vgl. BOCK-RAMING 1987, S. 88-89, Anm. 36).

[33] Der Text dieser Stelle lautet: *vidyāsahāyavān devo viṣvakseno hariḥ prabhuḥ / apsv eva śayanaṃ cakre nidrāyogam upāgataḥ / ... (17) tasya cintayataḥ sṛṣṭiṃ mahān ātmaguṇaḥ smṛtaḥ / ahaṃkāras tato jāto brahmā śubhacaturmukhaḥ / hiraṇyagarbho bhagavān sarvalokapitāmahaḥ (18).*

[34] Natürlich ist auch nicht auszuschließen, daß das Wort "nicht-technisch" in der Bedeutung "Qualität seiner selbst / seiner Seele" verwendet wird. Damit wäre Mbh 12,291.20 zu vergleichen: "Der [*mahān ātmā*], in die Umgestaltung übergehend, schafft sich selbst durch sich selbst als den Ahaṃkāra, der Prajāpati ... ist". DEUSSEN / STRAUSS (1906, S. 834) verstehen gar in ihrer Übersetzung *mahān* als Adjektiv zu *ātmaguṇaḥ* und geben die beiden Wörter durch "seine große Selbstkraft" wieder. Der bloße Wortbestandteil *guṇa* sowie die Tatsache, daß die Phase der "latenten" Entfaltung der Urmaterie häufig auch als *sattva* bezeichnet wird (vgl. EDGERTON 1924, S. 13, Anm. 15), scheint dazu geführt zu haben, daß in einem Vers wie Mbh 14,12.4 der Terminus *ātmaguṇa* schlichtweg die 3 Guṇas der Urmaterie bezeichnet. Erinnert sei auch daran, daß sich in den parallel laufenden Stufenfolgen des ersten und zweiten Teils der Kāṭhaka-Upaniṣad *sattva* (KU 6.7) und Buddhi (KU 3.10) entsprechen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000518

legte sich auf die Wasser ... und schuf durch Denken Saṃkarṣaṇa, den Erstgeborenen aller Wesen. Als dieser, dessen Selbst groß ist (!), erschienen war, entstand in seinem Nabel ein Lotus. Da kam ... in diesem Lotus der erhabene Gott Brahmā zur Entstehung, der Großvater aller Wesen".[35] Während 12,335.18 zufolge als erstes Produkt der geistigen Schöpfung Nārāyaṇas der *mahān ātmā* entsteht, ist 12,200.10 – wie auch Mbh 6,63.10 – zufolge Saṃkarṣaṇa der "Erstgeborene" (*agraja*) – eine Bezeichnung, die besonders im Mokṣadharmaparvan häufig dem *mahān ātmā* beigelegt wird.[36] Saṃkarṣaṇa wiederum wird in epischen Vyūha-Lehren – wie etwa Mbh 12.326.68 – regelmäßig mit dem *jīva* identifiziert. Wir erhalten also folgende Gruppierungen:

Mbh 12,326.68	Mbh 12,335.17-18	Mbh 12,200.9-13
Vāsudeva = Ātman	Nārāyaṇa	Nārāyaṇa
Saṃkarṣaṇa = Jīva	*mahān* (=) *ātmaguṇa*	Saṃkarṣaṇa
Pradyumna = Manas		Lotus
Aniruddha = Ahaṃkāra	*ahaṃkāra* = Brahmā/ Hiraṇyagarbha	Brahmā

Da, wie wir sahen, die beiden Begriffe *mahān ātmā* und *jīva* dasselbe Entfaltungsprodukt der Urmaterie bzw. dieselbe Phase der "latenten" Entfaltung bezeichnen, sollte dies auch für den ihnen zugeordneten Saṃkarṣaṇa gelten. Durch diese Auffassung lassen sich verschiedene scheinbare Widersprüche in philosophischen Texten des Epos klären, so z.B. Mbh 12,326.28-39. Dort wird zuerst die Reabsorption der Evolute, unmittelbar darauf deren Entfaltung geschildert, wobei letzteres mittels der Vyūha-Lehre geschieht. Stellt man beide Reihen nebeneinander, indem man die Kette der Evolution umkehrt, so ist die zweite Phase in der *pralaya*-Kette mit der in der Evolutionskette scheinbar nicht vereinbar. Denn während dort das *avyakta* steht, findet sich hier Saṃkarṣaṇa-Jīva:

---

[35] Der Text dieser Passage lautet: *sa ... prabhuḥ / apsv eva śayanaṃ cakre mahātmā puruṣottamaḥ (9) .. / so 'grajaṃ sarvabhūtānāṃ saṃkaṣaṇam acintayat (10) ... tatas tasmin ... prādurbhūte mahātmani / ... nābhyāṃ padmam ajāyata (11) sa tatra bhagavān devaḥ puṣkare ... / brahmā samabhavat tāta sarvabhūtapitāmahaḥ (13).*

[36] So etwa Mbh 12,200.18, 291.15/36, 305.7 (vgl. auch 12,224.33).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000519

puruṣa	← *avyakta*	← *manas*	← *ākāśa* ← *vāyu* ← *jyotis* ← *ap* ← *pṛthivī*
Vāsudeva (= kṣetrajña)	← *Saṃkarṣaṇa* (= jīva)	← *Pradyumna* (= manas)	← *Aniruddha* (= ahaṃkāra)

Dieser (scheinbare) Widerspruch löst sich auf, wenn *jīva* das *avyakta* oder doch etwas diesem Ähnliches bezeichnet. Saṃkarṣaṇa verkörpert somit – zumindest im frühen Pāñcarātra des Nārāyaṇīya – nicht die Individualseele – im Gegensatz zur Allseele Vāsudeva –, wie dies immer behauptet wird, sondern die erste, "latente" Entfaltungsstufe der Prakṛti, ein (geistiges) "Lebendiges". Dieses ist *zugleich identisch mit* und *verschieden von* Seele und Materie,[37] die beide von Vāsudeva verkörpert werden.[38] Lebt in ihm das *brahman* der Upaniṣads fort, Ursache gleichermaßen von "Geist" *und* "Materie",[39] so ist sein Bruder Saṃkarṣaṇa letztlich der "alte" *mahān ātmā*, die erste Entität der Schöpfung.

LITERATUR

BAILEY, G.
1983 *The Mythology of Brahmā*. Oxford 1983.

BOCK-RAMING, A.
1987 *Anonymliteratur des Pāñcarātra*. In: ZDMG 137 (1987), S. 78-109.

VAN BUITENEN, J. A. B.
1964 *The Large Ātman*. In: History of Religions 4 (1964), S. 103-114 (= *Collected Articles of J.A.B. VAN BUITENEN*. Delhi 1988, S. 209-221).

DEUSSEN, P. / STRAUSS, O.
1906 *Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam: Sanatsujâtaparvan - Bhagavadgîta - Mokshadharma - Anugîtâ*. Leipzig 1906.

EDGERTON, F.
1924 *The Meaning of Sankhya and Yoga*. In: American Journal of Philology 45 (1924), S. 1-46.

FRANCO, E.
1991 *Whatever happened to the Yuktidīpikā?* In: WZKS 35 (1991), S. 123-137.

---

[37] Daher kann Nārāyaṇa die paradox anmutende Feststellung treffen, daß "er *jīva* genannt wird und daß [gleichzeitig] der *jīva* in ihm niedergelegt ist" (Mbh 12,326.45).

[38] Dies stellt ja auch Śaṇkara zu *Brahmasūtra* II 2,42 fest: *vāsudevo nāma paramātmocyate, saṃkarṣaṇo nāma jīvaḥ, pradyumno nāma manaḥ, aniruddho nāmāhaṃkāraḥ. teṣāṃ vāsudevaḥ parā prakṛtiḥ, itare saṃkarṣaṇādayaḥ kāryam.*

[39] Hierzu vergleiche MODI 1932, S. 84.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000520

FRAUWALLNER, E.
1925a *Untersuchungen zum Mokṣadharma. Die nicht-sāṃkhyistischen Texte.* In: JAOS 45 (1925), S. 51-67 (= Kl. Sch. S. 38-54).
1925b *Untersuchungen zum Mokṣadharma. Die sāṃkhyistischen Texte.* In: WZKM 32 (1925), S. 179-206 (= Kl. Sch. S. 55-82).
1927 *Zur Elementenlehre des Sāṃkhya.* In: WZKM 34 (1927), S. 1-5 (= Kl. Sch. S. 140-144).
1953 *Geschichte der indischen Philosophie.* I. Band. Salzburg 1953.

GARBE, R.
1917 *Die Sāṃkhya-Philosophie.* Leipzig 1917.

HACKER, P.
1961 *The Sāṇkhyization of the Emanation Doctrine.* In: WZKSO 5 (1961), S. 75-112 (= Kl. Sch. S. 167-204).
1985 *Grundlagen indischer Dichtung und indischen Denkens.* Wien 1985.

JOHNSTON, E. H.
1937 *Early Sāṁkhya. An Essay on its Historical Development according to the Texts.* London 1937.

MODI, P. M.
1932 *Akṣara: A Forgotten Chapter in the History of Indian Philosophy.* Baroda 1932.

NOWOTNY, F.
1941 *Die Sāṃkhya-Philosophie auf Grund der Yuktidīpikā und der Fragmente der Werke alter Sāṃkhya-Lehrer.* Wien 1941 (Inaugural-Dissertation).

OBERHAMMER, G.
1961 *On the 'Śāstra' Quotations of the Yuktidīpikā.* In: Adyar Library Bulletin 25 (1961), S. 131-172.

OLDENBERG, H.
1915 *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus.* Göttingen 1915.
1917 *Zur Geschichte der Sāṃkhya-Philosophie.* In: Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Phil.-hist. Kl.), 1917, S. 218-253 (= Kl. Sch. S. 1423-1458).

RÜPING, K.
1977 *Zur Emanationslehre im Mokṣadharma.* In: Studien zur Indologie und Iranistik 3 (1977), S. 3-10.

SCHRADER, F. O.
1931 Besprechung von J. W. HAUER: *Ein monotheistischer Traktat Altindiens.* Gotha 1931. In: OLZ 1931, Sp. 884-887 (= Kl. Sch. S. 168-170).

STRAUSS, O.
1925 *Indische Philosophie.* München 1925.

TSUCHIDA, R.
1985 *Some Remarks on the Text of the Śvetāśvatara-Upaniṣad.* In: Journal of Indian and Buddhist Studies 34/1 (1985), S. 468-460.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000521

Komik im Rāmāyaṇa

Von LEO BOTH, Bonn

Was die Komik im Rāmāyaṇa angeht, so sind die Hinweise aus der Sekundärliteratur nicht vielversprechend. MORIZ WINTERNITZ[1], SUSHIL KUMAR DE[2] und LEE SIEGEL[3] erwähnen komische Szenen nur in Verbindung mit den Affen, insbesondere mit dem Affen Hanūmat. VOLKER M. TSCHANNERL kommentiert in seiner Dissertation[4] den vergeblichen Annäherungsversuch der Dämonin Śūrpaṇakhā[5] und die Ṛṣyaśṛṅga-Episode[6] in der Fassung von Mahābhārata 3.112.

In diesem Beitrag möchte ich drei Punkte ansprechen: erstens, daß Komik im Rāmāyaṇa häufiger anzutreffen ist, als es nach den Angaben der Sekundärliteratur den Anschein hat, zweitens, daß das von FRIEDRICH GEORG JÜNGER erstellte Verlaufsschema des komischen Konflikts bei der Suche nach Komik ein nützliches Hilfsmittel ist, und drittens, daß man einige besonders interessante komische Erzählungen findet, die nicht nur der Unterhaltung dienen, sondern die Intentionen des Dichters erkennen lassen.

Bevor ich mich den Beispielen zuwende, möchte ich kurz auf die Frage eingehen, worauf das Komische beruht. JÜNGER weist in seiner Abhandlung *Über das Komische*[7] darauf hin, daß alles *Unangemessene* komisch wirken kann: Ein zu langer Rock für einen kleinen Menschen, ein Kinderstuhl für einen sehr großen Menschen oder der Einfall des Prokrustes, das Bett nicht für den Menschen, sondern den Menschen für das Bett zuzumessen usw. Nach der Definition von GERO VON WILPERT[8] beruht die Komik auf einem lächerlichen Mißverhältnis oder einem inneren Widerspruch. Doch das Erkennen eines Mißverhältnisses oder eines Widerspruchs setzt die Kenntnisse der Werte und Normen der betreffenden Epoche und Kultur voraus, was einerseits die

---

[1] M. WINTERNITZ: *Geschichte der indischen Literatur.* Band 1. Stuttgart [[1]1908] 1968, S. 424.

[2] S. K. DE: *Wit, Humour and Satire in Ancient Indian Literature.* In: *Aspects of Sanskrit Literature.* Calcutta 1959, S. 257-289.

[3] L. SIEGEL: *Laughing Matters. Comic Tradition in India.* Chicago 1987, S. 282-285.

[4] V. M. TSCHANNERL: *Das Lachen in der altindischen Literatur.* Frankfurt 1993 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 27: Asiatische und Afrikanische Studien. 37.).

[5] *Ibid.*, S. 94-97.

[6] *Ibid.*, S. 109.

[7] F. G. JÜNGER: *Über das Komische.* Frankfurt [3]1948.

[8] G. v. WILPERT: *Sachwörterbuch der Literatur.* Stuttgart [7]1989 (Kröners Taschenausgabe. 231.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000522

Beschäftigung mit der Komik erschwert, andererseits uns Gelegenheit gibt, etwas über die Haltung des Dichters zu diesen Normen und Werten seiner Zeit zu erfahren.[9] Neben der Feststellung, daß alles *Unangemessene* komisch wirkt, ist es JÜNGERs Verdienst, ein Verlaufsschema für den komischen *Konflikt* erarbeitet zu haben. Anders als im *tragischen* Konflikt dürfen die streitenden Parteien des komischen Konflikts nicht ebenbürtig sein. Ferner ist es nötig, daß von der unterlegenen Partei eine *unangemessene* Provokation ausgeht. Schließlich wird der Konflikt von der überlegenen Partei mittels einer *angemessenen* Replik gelöst. Falls die Replik *unangemessen* ausfällt, etwa zu streng, zu hart, so entsteht keine Komik, sondern statt Lachen wird Mitleid, Zorn usw. erregt.

Zunächst möchte ich die Geschichte der Asura-Brüder Ilvala und Vātāpi[10] zusammenfassen. Die beiden Asuras Ilvala und Vātāpi töteten Brāhmaṇas, indem Vātāpi die Gestalt eines Widders annahm und, von seinem Bruder gebraten, den Brāhmaṇas als Speise vorgesetzt wurde. Sobald der Brāhmaṇa ihn verspeist hatte, rief Ilvala seinen Bruder, der unter lautem Blöken, den Leib des Brāhmaṇa auseinanderreißend, wieder erschien. Eines Tages suchte der Seher Agastya die beiden Brüder auf. Alles verlief wie gewohnt, bis Ilvala seinen Bruder aufforderte, wieder hervorzukommen. Da antwortete Agastya lachend:

> " 'Woher (soll) dein Bruder, der Dämon, die Fähigkeit (wieder) hervorzukommen haben, (wo er doch) von mir verdaut in der Gestalt eines Widders in der Stätte des (Todesgottes) Yama weilt.' " (R 3.10.62)[11]

Wendet man das von JÜNGER aufgestellte Verlaufsschema des komischen Konflikts auf die Agastya-Episode an, dann besteht die *unangemessene* Provokation der *unterlegenen*

---

[9] Was die Frage angeht, ob Komik von Zeit und Kultur unabhängig ist, möchte ich VON WILPERT zitieren: "Die Empfindung für das Komische ist abhängig von bestimmten Werthaltungen und Lebensauffassungen eines Volkes bzw. einer Gesellschaft und damit national unterschiedlich, besonders als Temperaments-Komik oft anderen Nationen verschlossen; dagegen sind die höchsten literarischen Ausprägungen (...) allgemein-menschlich und -verständlich." *Ibid.*, S. 464. - In diesem Zusammenhang sei an die kontroverse Diskussion der "satirischen Verse des Ṛgveda", insbesondere an den Frosch-Hymnus 7.103, erinnert, der für MORIZ WINTERNITZ "ungemein komisch klingt" und nach Ansicht von KARL FRIEDRICH GELDNER, HERMANN GRASSMANN und PAUL DEUSSEN eine Persiflage ist. Auf der anderen Seite bestreitet JAN GONDA in der Tradition von HAUG, BLOOMFIELD und OLDENBERG das komische Element des Frosch-Hymnus. In dem gleichen Aufsatz verneint GONDA auch den säkularen Charakter des Hochzeitsliedes Ṛgveda 10.85. Dem aber widerspricht PAUL THIEME – ohne auf die Arbeit von GONDA einzugehen –, indem er das Vṛṣākapi-Lied Ṛgveda 10.86 als eine Burleske mit unmittelbarem Bezug auf das vorausgehende Hochzeitslied bezeichnet. Über den Zweck des Vṛṣākapi-Liedes sagt er: "Das Vṛṣākapi-Gedicht ist also verfaßt, um in der ersten Nacht, die die Eheleute miteinander, aber in Keuschheit, verbringen, aufgesagt – möglicherweise: aufgeführt – zu werden." P. THIEME: *Bemerkungen zum Vṛṣākapi-Gedicht (RV 10.86)*. In: *22. Deutscher Orientalistentag 1983 in Tübingen*. Stuttgart 1985 (ZDMG Suppl. 6.), S. 246.

[10] R 3.10.53-64. Diese Geschichte wird auch im Mahābhārata 3.97.1-7 erzählt.

[11] *Kuto niṣkramituṃ śaktir mayā jīrṇasya rakṣasaḥ /*
bhrātus te meṣarūpasya gatasya yamasādanam // (R 3.10.62).

Partei darin, daß die beiden Asura-Brüder Brāhmaṇas töten, und als *angemessene* Replik der *überlegenen* Partei verdaut Agastya den Asura Vātāpi. Zweifellos ist es die Absicht des Dichters, die Größe und die Macht des Sehers Agastya darzustellen.

Entsprechend möchte ich den Streit zwischen Viśvāmitra und Vasiṣṭha[12] betrachten. Zunächst eine knappe Zusammenfassung der Erzählung: Einst war Viśvāmitra ein mächtiger König und zog mit einem großen Heer durch das Land. Eines Tages kam er zu der Einsiedelei des Vasiṣṭha, von dem er in angemessener Weise empfangen wurde. Vasiṣṭha beköstigte mit Hilfe der wunschgewährenden Kuh Śabalā nicht nur den König, sondern das ganze Heer mitsamt dem Troß. Obwohl Viśvāmitra den Seher Vasiṣṭha mehrfach bedrängte, ihm die Kuh Śabalā zu verkaufen, erhielt er sie nicht. Darauf entführte er sie mit Gewalt. Sie aber konnte fliehen und kehrte zu Vasiṣṭha zurück. Mit ihrer Hilfe erzeugte Vasiṣṭha mehrere Heere, die Viśvāmitra eine völlige Niederlage bereiteten.[13] Viśvāmitra zog in den Wald und übte Askese, um die Gunst des Gottes Śiva zu erlangen. Von Śiva mit göttlichen Waffen ausgerüstet, griff Viśvāmitra die Einsiedelei Vasiṣṭhas erneut an und ließ sie in Flammen aufgehen. Erzürnt trat Vasiṣṭha dem König Viśvāmitra entgegen, und obwohl Viśvāmitra fast vierzig göttliche Waffen abfeuerte, verpufften alle wirkungslos an dem Stab des Sehers Vasiṣṭha. Nachdem selbst die Waffe Brahmans ihr Ziel verfehlt hatte, demonstrierte Vasiṣṭha seine wahre Macht, die Macht eines Brāhmaṇa, und ließ aus jeder Hautpore Viśvāmitras Flammen auflodern. Erst da erkannte Viśvāmitra, wie gering die Macht eines Kṣatriya gegenüber der Macht eines Brāhmaṇa ist, und er beschloß Askese zu üben, um ein Brāhmaṇa zu werden.

JÜNGERS Verlaufsschema setzt die Überlegenheit einer Partei voraus, die auch hier sehr deutlich wird, weil die Erzählung darauf zielt, den Primat der Brāhmaṇas darzustellen. Der Konflikt entzündet sich an dem Streit über die wunschgewährende Kuh Śabalā. In dem Raub der Kuh und in der Brandschatzung der Einsiedelei besteht die *unangemessene* Provokation. Als *angemessene* Replik läßt Vasiṣṭha das Heer Viśvāmitras vernichten, seine göttlichen Waffen wirkungslos werden und Viśvāmitras Körper in Flammen stehen. Der Dichter benutzt die Komik, die in dem Mißverhältnis liegt, daß sogar die von der Dreiwelt gefürchtete Waffe von dem Stab des Sehers verschluckt wird, um einerseits die Überlegenheit der Brāhmanas zu zeigen und

---

[12] R 1.50-55.

[13] Die Entführung Śabalās, deren Flucht, die Hilflosigkeit Vasiṣṭhas, die Schaffung der verschiedenen Heere (R 1.53.2-1.54.3) betrachte ich als einen späteren Zusatz, weil weder vorher noch nachher der Kuh Śabalā eine aktive Rolle zukommt, noch ergreift sie das Wort. Die Erzählung soll die Macht des Vasiṣṭha zum Ausdruck bringen, nicht aber die Wundertätigkeit der Kuh. Ohne einen inhaltlichen Bruch zu verursachen, kann man R 1.54.4 an 1.53.1 anschließen. Auch die Erwähnung der Pahlavas, Yavanas und Śakas könnte man als ein Indiz für den späteren Einschub in die Erzählung werten. Diese Episode wird auch im Mahābhārata 1.165.1-4 erzählt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000524

andererseits die Macht der Kṣatriyas lächerlich zu machen.

Nun möchte ich das von JÜNGER aufgestellte Verlaufsschema des komischen Konflikts auf die Śūrpaṇakhā-Episode[14] übertragen. Die Komik dieser Erzählung hier im Detail darzustellen, ist nicht nötig, da dies von TSCHANNERL[15] ausgeführt wurde. Der Konflikt besteht darin, daß zwar Śūrpaṇakhā Rāma bzw. Lakṣmaṇa begehrt, sie aber nicht von den beiden als begehrenswert empfunden wird. Rāma und Lakṣmaṇa bilden die überlegene Partei und Śūrpaṇakhā die unterlegene. Der *unangemessenen* Provokation liegt die Absicht Śūrpaṇakhās zugrunde, Sītā, die nach ihrer Auffassung ihrem Glück mit Rāma im Wege steht, zu fressen. Auf diese Morddrohung erscheint die Reaktion Rāmas, ihr die Nase und die Ohren abzuschneiden, als *angemessen*. Zumal wenn man bedenkt, daß es auch in Europa Zeiten gab, in denen sogar Hinrichtungen als Volksfeste begangen wurden. Ausdrücklich weist JÜNGER darauf hin, daß die Folgen der *angemessenen* Replik nicht harmlos sein müssen. Denn: "Wer sich anheischig macht, in einem Wettessen hundert Klöße zu essen, und darüber stirbt, der ist eines lächerlichen Todes gestorben."[16] Auch sei hier auf die überragende Bedeutung des Spott- und Hohnlachens für die indischen Epen hingewiesen, die TSCHANNERL am Beispiel des Mahābhārata herausgestellt hat.

Doch die Unangemessenheit der Provokation Śūrpaṇakhās liegt nicht allein in ihrer Drohung, Sītā zu fressen. KATHLEEN M. ERNDL hat in ihrem Aufsatz *The Mutilation of Śūrpaṇakhā*[17] das Augenmerk darauf gelenkt, daß Śūrpaṇakhā für ihre Unabhängigkeit, insbesondere in bezug auf Liebesbeziehungen, angeprangert und verurteilt wird. Obwohl nach Manusmṛti 9.90-93 es einem unverheirateten Mädchen drei Jahre nach Erlangung der Geschlechtsreife erlaubt ist, sich einen Gatten zu wählen, falls der Vater es pflichtwidrig versäumt hat, seine Tochter während dieser Zeit zu verheiraten, überwiegt wohl in der Manusmṛti[18] der Tenor, daß Frauen stets zu behüten seien und nicht selbständig handeln sollten. In Anlehnung an ERNDLs Ausführungen ist auch Śūrpaṇakhās selbständige Gattenwahl[19] – sie sagt von sich, daß sie ihre Brüder übergeht (R 3.16.21)[20] – als eine *unangemessene* Provokation zu betrachten.

---

[14] R 3.16-17.

[15] TSCHANNERL: *op. cit.* (Anm. 4), S. 94-97.

[16] JÜNGER: *op. cit.* (Anm. 7), S. 27.

[17] K. M. ERNDL: *The Mutilation of Śūrpaṇakhā*. In: P. RICHMAN (ed.): *Many Rāmāyaṇas*. Berkeley 1991, S. 67-88.

[18] Manusmṛti 5.147-151 und 9.2-3, 5-7, 14-16.

[19] Zu den Möglichkeiten, die eine Frau besaß, eine Gattenwahl auszuführen, siehe: *To Choose or not to Choose: How Many Forms of Svayaṃvara?* In: H.-P. SCHMIDT: *Some Women's Rites and Rights in the Veda.* Poona 1987 (Post-graduate and Research Department Series. No. 29. *Professor P. D. Gune Memorial Lectures* [Second Series]), S. 76-109.

[20] Manusmṛti 5.151 erwähnt ausdrücklich die Brüder, die mit der Erlaubnis des Vaters die Schwester verheiraten dürfen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000525

Der Śūrpaṇakhā-Episode soll nun das Werben des Windgottes Vāyu um die 100 Töchter des Kuśanābha[21] gegenübergestellt werden, weil beide Erzählungen eine Liebeserklärung zum Thema haben, die Gattenwahl erwähnt wird und die Opfer die Frauen sind, die eine Verstümmelung bzw. eine schwere Entstellung erleiden. Doch damit enden auch schon die Gemeinsamkeiten. Der Annäherungsversuch geht von dem Windgott Vāyu aus, der aber von den 100 Töchtern des Kuśanābha eine hochmütige Abfuhr erhält:

> " 'Alle Töchter des Kuśanābha sind fähig, (sogar) dich, einen Gott, von (seinem) Platz herabzustoßen, du Bester unter den Göttern. Aber wir bewahren (uns unsere) Asketenglut.' " (R 1.31.17)[22]

Doch die Töchter lassen keinen Zweifel daran, daß sie nur ihrem Vater gehorsam sind, und gerade diese Ergebenheit gegenüber ihrem Vater verhindert, daß ihre Ablehnung zu einer *unangemessenen* Provokation wird wie im Falle von Śūrpaṇakhā:

> " 'Nicht soll die Zeit kommen, du einfältiger (Tor)! Nicht sollst du (unseren) Vater, der die Wahrheit spricht, mißachten! Wir veranstalten (unsere) Gattenwahl nach dem Gesetz.' (R 1.31.18)
>
> 'Denn (unser) Vater ist unser Herr. Denn er ist (unsere) höchste Gottheit. Wem der Vater uns geben wird, der wird unser Gatte sein.' " (R 1.31.19)[23]

Die nun folgende Verunstaltung der 100 Töchter ist keinesfalls eine *angemessene* Replik, und so endet der Konflikt tragisch. Doch findet die Geschichte ein glückliches Ende in der Verheiratung der 100 Töchter mit dem König Brahmadatta, als sie während der Hochzeitszeremonie ihre ursprüngliche Schönheit zurückgewinnen. Fragt man sich, was der Dichter mit dieser Erzählung beabsichtigte, so findet man die Antwort in der Rede des Königs, der seine Töchter nach ihrer Entstellung zur Geduld (*kṣānta*) anhält.

Die Episode, in der Kaikeyī die beiden Wünsche von Daśaratha einfordert,[24] fällt insofern aus dem Rahmen der komischen Erzählungen, weil der Dichter sie in einem Balanceakt zwischen Komik und Tragik schildert: Als Daśaratha die Gemächer Kaikeyīs betrat, sah er sie ohne jeden Schmuck auf dem bloßen Boden liegen, und er war äußerst besorgt, was seiner Lieblingsfrau fehlen könnte. Seine anschließende Rede offenbart das Ausmaß seiner Abhängigkeit von Kaikeyī. Er, der gerechte König, ist

---

[21] R 1.31.9-22 und 1.32.1-22.

[22] *Kuśanābhasutāḥ sarvāḥ samarthās tvāṃ surottama /*
sthānāc cyāvayituṃ devaṃ rakṣāmas tu tapo vayam // (R 1.31.17).

[23] *Mā bhūt sa kālo durmedhaḥ pitaraṃ satyavādinam /*
nāvamanyasva dharmeṇa svayaṃvaram upāsmahe // (R 1.31.18)
pitā hi prabhur asmākaṃ daivataṃ paramaṃ hi saḥ /
yasya no dāsyati pitā sa no bhartā bhaviṣyati // (R 1.31.19).

[24] R 2.10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000526

gewillt, Recht zu Unrecht und Unrecht zu Recht zu machen,[25] nur um sie zu besänftigen. In Vers 16 beschreibt dann der Dichter den König Daśaratha als einen "der Macht einer Frau Verfallenen" (*strīvaśaṃ gata*), in Vers 25 als einen "von der Begierde Verblendeten" (*kāmamohita*) und in Vers 30 als einen, "der verstört und geängstigt war, wie eine Gazelle, die eine Tigerin erblickt hat" (*vyathito viklavaś caiva vyāghrīṃ dṛṣṭvā yathā mṛgaḥ*). Den Höhepunkt erreicht die Beschreibung der Schwäche des zu den Füßen Kaikeyīs kauernden Königs Daśaratha in Vers 41:

> "Dieser Erdenherrscher, dessen Herz von einer Frau, die kein Maß kannte, in Besitz genommen worden war, fiel weinend (auf die Erde), ohne die beiden ausgestreckten Füße der Königin berührt zu haben, gleichsam schutzlos wie ein (leidender) Kranker."
>
> (R 2.10.41)[26]

Nur das Wissen des Hörers um Daśarathas Rechtschaffenheit bewahrt diese Szene vor dem Abgleiten in Spott und Hohn, und sie wird als tragisch empfunden. Würde Daśarathas übriger Lebenswandel als der eines Schwächlings oder eines Schürzenjägers geschildert, dann befände er sich in einer unterlegenen Position gegenüber Kaikeyī, und die Grundlage für den komischen Konflikt wäre vorhanden. Des tragischen Elements beraubt, wäre diese Episode dem Bereich der Burleske zuzuordnen. Auf diese Szene paßt die Bezeichnung *tragikomisch*. Sie ist tragisch, weil Daśaratha, von Kaikeyī zur Verzweiflung getrieben, stirbt, und sie ist komisch, weil die Vorstellung, daß ein Erdenherrscher, von Begierde verblendet, zu den Füßen seiner Lieblingsfrau um Gnade bettelt, in höchster Weise *unangemessen*[27] ist. Nun wird Tragi-

---

[25] " 'Welcher Unschuldige soll getötet werden, oder welcher Schuldige soll freigelassen werden? Welcher Arme soll reich sein oder welcher Reiche ohne irgend etwas?' "
avadhyo vadhyatāṃ ko vā vadhyaḥ ko vā vimucyatām /
daridraḥ ko bhavatv āḍhyo dravyavān vāpy akiṃcanaḥ // (R 2.10.10).

[26] *Sa bhūmipālo vilapann anāthavat*
striyā gṛhīto hṛdaye 'timātrayā /
papāta devyāś caraṇau prasāritāv
ubhāv asaṃspṛśya yathāturas tathā // (R 2.10.41).

[27] Die Haltung des Königs Daśaratha wird nicht nur von uns heute als *unangemessen* bewertet. Schon in dem folgenden Vers (R 2.11.1) beschreibt der Dichter die liegende Position (*śayāna*) als "ihm unwürdig" (*atadarha*) und als "in solcher Weise unangemessen" (*atathocita*). Betrachtet man ferner die Ermahnung des Affen Sugrīva, der Rāma schalt, sich nicht seinem Kummer hinzugeben, sondern sich auf seine Mannhaftigkeit zu besinnen (vgl. R 4.7.2-13), wird deutlich, daß der Dichter denjenigen verurteilt, der sich von seinem Leid überwältigen läßt. Der folgende Vers belegt diese Einstellung des Dichters:

> *bāliśas tu naro nityaṃ vaiklavyaṃ yo 'nuvartate /*
> *sa majjaty avaśaḥ śoke bhārākrānteva naur jale //*
> "Aber der einfältige Mann, der stets seinem Kleinmut nachgibt, (dieser) Willenlose versinkt im Leid wie ein überladenes Schiff im Wasser." (R 4.7.10)

Der Dichter verwendet hier das Symbol der "verkehrten Welt", um den Affen Sugrīva als einen Rāma angemessenen Partner zu charakterisieren. Indem er die moralische Autorität des Affen hervorhebt, stellt er ihn auf eine Stufe mit Lakṣmaṇa, der schon zuvor seinen Bruder Rāma ermahnt hatte (vgl. R 3.62-63), und macht Sugrīva so zu einem akzeptablen Verbündeten. (Zu dem Symbol der "verkehrten Welt"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000527

komik vornehmlich dann eingesetzt, wenn ein Kontrast besonders herausgestellt werden soll.[28] In der Absicht, die negative Macht der Begierde (*kāmamohita*, *strīvaśaṃ gata*) darzustellen, ist der Dichter sogar bereit, eine seiner Hauptfiguren der Lächerlichkeit preiszugeben.

Als abschließendes Beispiel soll die Verführung von Ahalyā durch Indra[29] zeigen, daß die Begierde sogar dem Herrn der Götter zum Verhängnis werden kann. Wie in dem Streit des Vasiṣṭha und des Viśvāmitra ist es die Absicht des Dichters, den Vorrang des asketischen Brāhmaṇa – hier sogar gegenüber dem Herrn der Götter – darzustellen: Einst, als der tausendäugige Indra[30] erfuhr, daß Gautama seine Frau Ahalyā allein in der Einsiedelei zurückgelassen hatte, suchte er sie in der Gestalt des Gautama auf und forderte sie ohne Umschweife auf, mit ihm zu schlafen. Obwohl Ahalyā den Gott Indra erkannte, kam sie in ihrer Lust seinem Wunsch nach. Als er die Einsiedelei verlassen wollte, begegnete er Gautama, der augenblicklich wußte, was geschehen war, und Indra sowie Ahalyā verfluchte. Indra verlor seine Hoden, und Ahalyā mußte unsichtbar in der Einsiedelei dahinvegetieren, bis Rāma sie erlöste. Schon hier liegen alle Elemente des Verlaufsschemas des komischen Konflikts vor. Der Gott Indra befindet sich in der unterlegenen Position gegenüber dem Asketen Gautama. Der Konflikt und die *unangemessene* Provokation fallen hier in der Verführung der Ahalyā zusammen. Die *angemessene* Replik besteht in dem Fluch Gautamas, daß Indra seine Hoden verliert. Doch hiermit endet die Geschichte nicht. Indra, der Herr der Götter, klagte vor der versammelten göttlichen Schar, daß er in Erfüllung seiner göttlichen Aufgabe Gautamas asketische Macht verringert habe. Die *angemessene* Replik der Götter blieb nicht aus. Sie gaben ihm die Hoden eines Widders als Ersatz.

---

siehe: M. LURKER: *Wörterbuch der Symbolik.* Stuttgart [5]1991 (Kröners Taschenausgabe. 464.), S. 790 f.)

[28] Siehe den Eintrag zur "Tragikomödie" in: V. WILPERT: *op. cit.* (Anm. 8), S. 958 f.

[29] R 1.47.16-32 bis 1.48.1-11. Die Fassung dieser Erzählung in R 7.30 bleibt hier unberücksichtigt.

[30] Als Beispiel dafür, wie durchdacht der Dichter diese Erzählung gestaltete, möchte ich auf den hier für Indra verwandten Beinamen "tausendäugiger" (*sahasrākṣa*) eingehen. Dieser Beiname wurde in dieser Episode mit Abstand am häufigsten benutzt (*sahasrākṣa* fünfmal, *indra* und *suraśreṣṭha* je zweimal, *śacīpati*, *śakra*, *śatakratu*, *surapati*, *mānada* und *prabhu* je einmal). Die Bedeutung der häufigen Verwendung wird offenkundig, wenn man bedenkt, woher dieser Beiname rührt. Nach einer anderen Fassung dieser Geschichte erhielt Indra diesen Beinamen auch durch den Fluch des Gautama wegen der Verführung Ahalyās. Danach bestand Gautamas Fluch darin, daß an dem Körper Indras 1000 Vulven erscheinen sollten, weil er in seiner Gier nach einer Vulva Ahalyā verführt hatte. Dieser Fluch wurde dann von Gautama abgemildert, indem er die 1000 Vulven in 1000 Augen verwandelte. An diese Fassung erinnert Mahābhārata 13.41.21, und eine ausführliche Erzählung befindet sich im Brahmapurāṇa 16.34-71. Meiner Meinung nach ist der Gebrauch dieses Beinamens Indras hier kein Zufall. Vielmehr müssen wir davon ausgehen, daß der Dichter den Beinamen benutzte, um anzudeuten, daß er trotz seiner Kenntnis dieser Fassung eine andere, neue Fassung des Fluchs des Gautama zu Gehör bringen wollte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000528

Aufbau und Entwicklung der Jātaka-Sammlung

Von OSKAR VON HINÜBER, Freiburg

Der Inhalt der Jātaka-Sammlung im Khuddakanikāya des Tipiṭaka des Theravāda-Buddhismus hat seit Bekanntwerden der Texte im vergangenen Jahrhundert vielfältige Beachtung[1] gefunden. Die Betrachtung der Form stand dahinter immer weit zurück. Zwar gehört es zum indologischen Allgemeinwissen, daß ein jedes Jātaka mit einer Einleitung, der Gegenwartsgeschichte (*paccuppannavatthu*), beginnt, die den Anlaß für die Erzählung der folgenden Geschichte aus der Vergangenheit (*atītavatthu*) mitteilt, in die wiederum der eigentlich kanonische Teil eines Jātaka, die Verse (*gāthā*), eingelagert sind. Unmittelbar an diese schließt sich, die Erzählung unterbrechend, eine Worterklärung (*veyyākaraṇa*) an. Am Ende schließlich werden die Vergangenheitsgeschichte, das eigentliche Jātaka, und die Gegenwart des Buddha in der Verknüpfung (*samodhāna*) miteinander verbunden. Über die Feststellung dieser sehr allgemeinen Tatsachen hinaus fand die literarische Form sonst nur in der teilweise recht heftig geführten Diskussion um die sogenannte *ākhyāna*-Theorie einige Aufmerksamkeit.[2]

Hier sollen daher einige wenige Bemerkungen zu der so sehr vernachlässigten Form der Jātakas, zunächst zu der Sammlung als ganzer, dann zu den einzelnen Texten, folgen.[3]

So wie wir die Sammlung heute kennen, enthält sie 547 Jātakas. Diese seltsame, krumme Zahl könnte in einer vergleichsweise jungen Vergangenheit durch Textverlust entstanden sein. Denn noch zu Beginn unseres Jahrtausends gab es in Birma eine Sammlung mit 550 Jātakas.

Eine Serie von Terracotta-Tafeln im Hpetleik-Tempel in Pagan, von denen jede ein Bild aus einem Jātaka enthält, ist von Inschriften begleitet. Der beigegebene Titel und die Nummer des jeweiligen Textes[4] lassen erkennen, daß heute Nr. 497. Velāma-ja,

---

[1] Einen guten Überblick über die Forschung gibt J.-P. LAUT in der *Enzyklopädie des Märchens*, 7 (1993), s.v. *Jātaka*, wo jedoch der Mythos von der einstigen singhalesischen Fassung der Jātaka-Prosa wiederholt wird (S. 501a): vgl. O. v. HINÜBER: *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin 1966 (Indian Philology and South Asian Studies.2.), § 114, Anm. 190; dieses Werk ist im folgenden als "Handbook" zitiert.

[2] Die Diskussion ist zusammengefaßt von L.ALSDORF: *The Ākhyāna Theory Reconsidered 1963*. Wiesbaden 1974 (= Kleine Schriften), S. 36-48.

[3] Eine ausführliche Untersuchung der hier nur angedeuteten Entwicklung der Jātaka-Sammlung ist in Vorbereitung.

[4] G. LUCE: *The 550 Jātakas in old Burma*. Artibus Asiae 19 (1966), S. 291-307.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000529

Nr. 498. Mahāgovinda-ja, Nr. 499. Sumedhapaṇḍita-ja fehlen.[5] Dabei fällt auf, daß nicht etwa willkürlich über die gesamte Sammlung verstreut hier und da ein einzelnes Jātaka fehlt, was bei zufälligen Verlusten zu erwarten ist, sondern daß es sich um eine Folge von drei Jātakas handelt. Warum dies so ist, wird verständlich, wenn man den Gesamtaufbau der Jātaka-Sammlung betrachtet.

Diese ist bekanntlich wie andere Verssammlungen im Theravāda-Kanon auch nach der Anzahl der Verse in jedem einzelnen Jātaka angeordnet,[6] und zwar von 1 bis 13 Versen fortlaufend, wobei zugleich die Zahl der Jātakas in jeder Gruppe abnimmt: Im Ekanipāta stehen 150 Jātakas, im Terasanipāta nur noch 10.

Auf den Terasanipāta folgt der Pakiṇṇakanipāta, in dem, wie der Name andeutet, Jātakas von verschiedener Länge zusammengefaßt sind. Einige haben 15, 17 oder 18 Verse, andere jedoch sogar 20, 25 oder gar 47 Verse. Dies ist umso bemerkenswerter, als auf den Pakiṇṇakanipāta die Nipātas mit 20 bis 80 Versen folgen, in denen die Jātakas mit 20 und mehr Versen aus dem Pakiṇṇakanipāta eigentlich ihren natürlichen Platz finden. Dadurch wird ein Bruch in der Textanordnung deutlich. Zudem sollte ein Pakiṇṇaka am Ende, aber nicht mitten in einer Sammlung stehen.

In der alten birmanischen Rezension endete der Pakiṇṇakanipāta mit dem Jātaka Nr. 499. Damit zerfällt die Jātaka-Sammlung in einen ersten Teil mit 499 und einen zweiten mit 51 Jātakas, abgerundet also in 500 und 50 Jātakas. Nach dieser Feststellung wird leichter verständlich, warum gerade die Jātakas Nr. 497-499 der alten birmanischen Rezension heute fehlen: Sie stehen gleichsam an einer Bruchstelle der Struktur der Gesamtsammlung, die für Zusätze wie für Verluste besonders empfindlich ist.

Geht man nun versuchsweise davon aus, daß die Jātaka-Sammlung in ihrer vorliegenden Form aus zwei Teilen zusammengesetzt ist, nämlich aus 500 Texten, die 1 bis 13 Verse enthalten, wenn man von dem seiner Natur nach unregelmäßigen Pakiṇṇaka absieht, und dann aus einem zweiten Abschnitt mit Jātakas mit 20 bis 786 Versen im Vessantara-ja, dann wird ein weiteres deutlich. Der kanonische Textbestand, nämlich allein die Verse, gehören in den beiden Teilen zu verschiedenen Literaturgattungen. Wenn man nämlich bedenkt, daß die Hälfte der 500 Jātakas nur ein oder zwei Verse enthält, so ist dies ganz offenkundig viel zu wenig Text, um darin eine Geschichte aus einem früheren Leben des Buddha mitzuteilen. Es handelt sich vielmehr um eine Art Spruchsammlung, deren einzelne Sprüche bekanntlich nicht einmal immer typisch buddhistische Inhalte vermitteln. Allein die begleitende Prosa macht diese Sprüche zu Teilen eines Jātaka und läßt so den Gesamttext überhaupt erst zu einem Jātaka werden.

Anders verhält es sich mit den letzten 50 Jātakas, da mit 20 und mehr Versen die

---

[5] DERS.: *Old Burma – Early Pagán*. New York 1970 (Artibus Asiae Supplementum. 25.) Vol. II Catalogue, S. 84, zu Vol. III Plates 109 a-c.

[6] Zur Anordnung der Hymnen des Ṛgveda nach der abnehmenden Zahl der Strophen pro Lied: M. WITZEL: *Ṛgvedic history: poets, chieftains and polities*. In: *The Indo-Aryans of Ancient South Asia*. Ed. by G. ERDOSY. Berlin 1995 (Indian Philology and South Asian Studies. 1.), S. 307-352, bes. S. 309.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000530

Möglichkeit durchaus gegeben ist, allein in den Versen und ganz unabhängig von der Prosa ein früheres Leben des Buddha zu erzählen. Man kann also, jedenfalls im großen und ganzen, den 500 Sprüchen am Anfang der Sammlung 50 "Kleinepen" entgegensetzen.

Wenn man nun einigen alten Mitteilungen aus der Theravāda-Literatur Vertrauen schenken will, so scheinen diese tatsächlich anzudeuten, daß es einmal eine kürzere Sammlung mit nur 500 Jātakas gegeben haben könnte. Denn wenn im Cullaniddesa wohl im 2. Jh. n. Chr.[7] einige Suttantas in einer altertümlichen Form wie Mahāpadāniya-suttanta gegenüber dem neueren, allgemein gebräuchlichen Mahāpadāna-suttanta zitiert werden, wird an derselben Stelle auch mitgeteilt: "Wenn der Erhabene die 500 Jātakas vorträgt, weist er auf die Vergangenheit seiner selbst und anderer hin" , Nidd II 80,4f. = B^e 164,17. Gewöhnlich sieht man hierin eine runde Zahl, doch könnte es sich um eine genaue Angabe handeln, die etwa 250 Jahre später durch Fa-hsien bestätigt wird. Denn der chinesische Pilger sieht um 410 n. Chr. Darstellungen von eben 500 Jātakas an beiden Seiten des Weges, den die Zahnreliquie nimmt.[8] Schließlich werden ein wenig später, gegen 480 n. Chr., also etwa gleichzeitig mit der Samantapāsādikā, der Theravāda-Vinaya und das "Sūtra der 500 Jātakas" ins Chinesische übersetzt.[9]

Diese wenigen Hinweise auf eine Jātaka-Sammlung mit nur 500 Texten enden also kurz vor dem Jahre 500 n. Chr. Dies Datum liegt bereits später als die erste große Kommentierung des Theravāda-Kanons, die mit dem Namen Buddhaghosa verbunden ist. In diesen Kommentaren lesen wir zuerst von den 550 Jātakas, wenn im Kanonkatalog oder bei der Nennung der neun Aṅgas unter dem Stichwort *jātaka* ausgeführt wird "die 500 + 50 Jātakas, die mit dem Apaṇṇaka-ja beginnen", Sp 28,22 = Sv 24,10 = Ps II 106,21 = Mp III 6,7. Ein wenig anders formuliert die nicht von Buddhaghosa stammende Atthasālinī: "5½ hundert Jātakas", As 31,34. Hier ist also bereits die noch immer gültige Zahl erreicht, obwohl die Jātakatthavaṇṇanā in ihrer heutigen Form noch nicht geschaffen war.

Dies führt nun weiter von einer Betrachtung der Gesamtsammlung zu den Einzeltexten. Dabei kommt der sprachlichen Formalisierung der Anfänge von Gegenwarts- sowie Vergangenheitsgeschichte und deren Verknüpfung besondere Bedeutung zu. Wohlbekannt ist der Anfang des eigentlichen Jātaka mit *atīte Bārāṇasiyaṃ Brahmadatte rajjaṃ kārente bodhisatto ... nibbatti* "einst, als Brahmadatta in Benares regierte, wurde der Bodhisattva ... geboren". Dieser Anfang gilt für die bei weitem überwiegende Zahl der Jātakas, doch keineswegs ausschließlich.

Ganz am Anfang eines jeden Jātakas wird das erste Versviertel oder nur das erste

---

[7] Vgl. Handbook, § 118.

[8] Vgl. Handbook, § 114.

[9] Diese Übersetzungen sind nicht überliefert nach BANGWEI WANG: *Buddhist Nikāyas through Ancient Chinese Eyes*. In: *Untersuchungen zur buddhistischen Literatur*. Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfanfunden. Beiheft 5. Göttingen 1994, S. 165-186, bes. S. 172.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000531

Wort der ersten Gāthā gleichsam als Überschrift genannt. Wie die Reliefs in Bhārhut zeigen, reicht dieses Verfahren sehr weit in die Vergangenheit zurück.[10]

Dann folgt der erste, formalisierte Satz des Paccuppannavatthu: *idaṃ satthā* – loc. – *viharanto* – acc. – *ārabbha kathesi* "dies erzählte der Lehrer, als er in N. weilte und von Z. seinen Ausgangspunkt nahm". Dies ist die verkürzende Zusammenfassung eines längeren Satzes, der nur in den ersten fünf Jātakas voll ausgeschrieben wird.

Auch der Übergang des Paccuppannavatthu in das Atītavatthu ist eine Abkürzung, wie aus einer redaktionellen Anmerkung im Paccuppannavatthu des 13. Kaṇḍinna-ja (Ja I 153,28-154,4) hervorgeht: *iti vatvā atītaṃ āhari*, Ja I 157,19 "nachdem er so gesprochen hatte, zog er die Vergangenheit heran".

Die Verse werden oft mit *imā gāthā abhāsi* "sprach er diese Verse" eingeführt.

Schließlich werden Vergangenheit und Gegenwart wieder zusammengeführt mit: *satthā imam desanaṃ āharitvā jātakaṃ samodhānesi* "nachdem der Lehrer diese Ausführungen herangezogen hatte, verknüpfte er die Geschichte aus der früheren Geburt".

Den Abschluß bildet der Jātaka-Titel, beispielsweise 514. Chaddanta-jātaka, das in Bhārhut als *chadaṃtiyajātakaṃ*[11] zitiert wird. Wie in den bereits aus dem Cullaniddesa zitierten Suttanta-Titel, so ist auch hier das Suffix *-iya-* verwendet. In der späteren Theravāda-Tradition werden seit Buddhaghosa Texttitel mit dieser Bildung nicht mehr verwendet. Geringe Spuren derartiger Titel haben sich vermutlich zufällig in der Manorathapūraṇī erhalten. Sie könnten aus der alten Aṭṭhakathā stammen und bei der Umarbeitung im 5. Jh. n. Chr. übersehen worden sein.[12]

Das eben geschilderte formale Gerüst eines jeden Jātaka scheint erst bei der Gestaltung der Jātakatthavaṇṇanā eingeführt worden zu sein. Dies läßt sich erkennen, wenn man die in Buddhaghosas Kommentaren zu den vier großen Nikāyas eingelagerten Jātakas auf ihre Form hin betrachtet. Obwohl Jātakas nicht selten zitiert werden, so liegt es doch in der Natur der Kommentare, daß kaum einmal ein vollständiger Text herangezogen wird. Auszüge aus Jātakas aber enthalten nicht unbedingt die für eine Beurteilung der Form wichtigen Abschnitte des Textes, wodurch ein Vergleich mit der Jātakatthavaṇṇanā erheblich erschwert wird.

Wenigstens einmal wird in der Papañcasūdanī, dem Kommentar zum Majjhimanikāya, ein Jātaka in voller Länge ausgeführt. Dabei ergeben sich Abweichungen von der heute gewohnten Form, die durch andere, bruchstückhafte Zitate bestätigt werden.

Zu Majjhimanikāya Nr. 1 Mūlapariyāyasuttanta wird das gleichnamige Jātaka Nr. 245 aus dem Dukanipāta (Ja II 259,13-262,5) angeführt. In beiden Texten ist der Inhalt der

---

[10] H. LÜDERS: *Bhārhut und die buddhistische Literatur*. Leipzig 1941 (AKM 26, 5), S. 137f.

[11] Vgl. DERS: *Bharhut Inscriptions*. Ootacamund 1963 (Corpus Inscriptionum Indicarum 2, 2.), S. 128, B 49.

[12] Handbook, § 238.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000532

Prosa weitgehend und der Wortlaut der Verse völlig gleich, die Form jedoch nicht. Dies gilt zunächst für den Ausdruck *imissā aṭṭhuppattiyā*, Ps I 57,7 "aus diesem Anlaß", der dem Jātaka fremd bleibt, dann für die Überleitung von Paccuppanna- zum Atītavatthu. Im Jātaka steht nie *atītaṃ ānesi*, Ps I 57,8 statt *atītaṃ āhari*, Ja II 260,7.

Wichtiger noch ist der unterschiedliche Beginn der Erzählung selbst. Das gewohnte *atīte*, Ja II 260,8 ist durch *bhūtapubbaṃ*, Ps I 57,9 ersetzt, das das Jātaka-Buch nicht kennt.

Das Veyyākaraṇa ist wie die Gāthās in beiden Fassungen gleich, sogar dieselbe Variante (*pāṭha*) wird in beiden Texten angeführt. Dies ist ein sehr deutlicher Hinweis auf die Unabhängigkeit des Wortkommentars von der Überlieferung der Prosaerzählungen. Es verdient jedoch festgehalten zu werden, daß die Worterklärungen in der Papañcasūdanī von den Versen getrennt an das Ende der Prosa gesetzt sind. Auf diese besondere Anordnung, die das Jātaka-Buch nicht kennt, und auf die anders gestaltete Verknüpfung von Vergangenheit und Gegenwart am Ende der Erzählung[13] sei hier nur hingewiesen.

Diese Beobachtungen deuten daraufhin, daß die Papañcasūdanī eine ältere Form eines Jātaka bewahrt hat. Vorläufer der Jātakatthavaṇṇanā lassen sich nun erheblich weiter in die Vergangenheit zurückverfolgen. Denn bekanntlich gibt es bereits im Kanon Jātakas, die mit *bhūtapubbaṃ* "es war einmal" beginnen, aber keine Verse enthalten:

> *bhūtapubbaṃ, gahapati, Velāmo nāmā brāhmaṇo ahosi*, AN IV 393,16
> "Es war einmal, wohlhabender Herr, ein Brahmane namensVelāma."

Dieses Jātaka endet:

> *siyā kho pana te gahapati evam assa añño nūna tena samayena Velāmo brāhmaṇo ahosi, so taṃ dānaṃ adāsi mahādānan ti. na kho pan' etaṃ gaha-pati evaṃ daṭṭhabbaṃ. ahaṃ tena samayena Velāmo brāhmaṇo ahosiṃ. ahaṃ taṃ dānaṃ adāsiṃ mahādānaṃ*, AN IV 394,8-12
> "Es könnte dir nun so vorkommen, wohlhabender Herr, daß zu jener Zeit ein anderer der Brahmane Velāma gewesen sei, der die bedeutende Gabe spendete. Nicht ist das, wohlhabender Herr, so anzusehen. Ich war zu jener Zeit der Brahmane Velāma. Ich spendete die bedeutende Gabe[14] ".

Durch diesen Abschnitt wird der erzählte Text deutlich als ein Jātaka ausgewiesen. Allein der Vers fehlt, so daß man von einem Prosa-Jātaka sprechen kann.

---

[13] *Ahaṃ, bhikkhave, tena samayena ācariyo ahosiṃ...*, Ps I 58,35.

[14] Das Velāmasutta (AN IV 392,12-396,2) könnte durchaus das Vorbild des verlorenen Jātaka Nr. 497 Velāma-ja der alten birmanischen Rezension sein. Auf dem entsprechenden Terracotta-Relief aus Pagan sind vier Personen abgebildet, die vor einer etwas größeren fünften stehen, die eine Art Geldbeutel aus der Hand zu geben scheint. Dies stimmt durchaus zu der beiläufigen Notiz in der Sammohavinodanī zum Vibhaṅga: *velāmadāna-vessantara-dānādivasena*, Vibh-a 414,6 "aufgrund von Spenden als Velāma oder Vessantara", vgl. It-a II 146,12. Da Velāma und Vessantara zusammen genannt werden, könnte dies ein Hinweis auf ein Jātaka sein; vgl. ferner Sp 245,6 und Dhp-a III 10,21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000533

Im Kanon findet man jedoch auch Vorbilder für die Form der Jātakas, die Prosa und Verse kennen. Im Sagāthavagga des Saṃyuttanikāya, einem sehr alten Teil des Kanons, stehen kurze Abschnitte, in denen kleine, mit *bhūtapubbaṃ* "es war einmal" eingeleitete Episoden erzählt werden. In ihnen wird an einem wichtigen Punkt der Handlung ein Vers gesprochen, beispielsweise: "Es war einmal, ihr Mönche, zwischen den Göttern und den Asuras ein Kampf ausgebrochen". Als die Götter bereits besiegt sind, weist der Gott Sakka auf der Flucht seinen Wagenlenker Mātali in einem Vers an, einige junge Vögel nicht mit dem Kriegswagen zu überrollen. Als Mātali wendet und zurückfährt, mißdeuten die Asuras dies als einen erneuten Angriff, ergreifen nun ihrerseits die Flucht und überlassen den Göttern den Sieg (SN I 224,16-225,4).

Auch wenn dies keine Erzählung aus einem früheren Leben des Buddha ist, so entspricht doch ihre Form der eines Jātaka, und ihr Vers wird in der Tat zum Ausgangspunkt des Nr. 31 Kulāvaka-ja (Ja I 198,9-206,14).

Weiterhin gibt es im Vinayapiṭaka mit *bhūtapubbaṃ* eingeleitete Geschichten, die einem Jātaka inhaltlich nahestehen, mit einem Vers enden, aber keine Verknüpfung der Vergangenheit mit der Gegenwart kennen. Es sind also keine, oder noch keine Jātakas wie die im Cullavagga vorgetragene Fabel von der Wachtel, dem Affen und dem Elefanten (Vin II 161,18-162,12*), die als 37. Tittira-ja (Ja I 217,6-220,13) in die Jātaka-Sammlung aufgenommen ist.[15]

Die alte, im Kanon vorgeprägte Form eines Jātakas bleibt über lange Zeit gültig und läßt sich bis in die Zeit der Kommentare Buddhaghosas verfolgen. Sie wird mit *bhūtapubbaṃ* eingeleitet und mit einer Verknüpfung von Vergangenheit und Gegenwart durch *siyā kho pana te* ... abgeschlossen. Erst mit der Schaffung der Jātakatthavaṇṇanā ist eine systematische Neugestaltung der Form verbunden. Dies läßt sich immer dann besonders deutlich verfolgen, wenn ein umgearbeiteter kanonischer Text in die Jātaka-Sammlung übernommen wird:

Nr. 83 Makhādevasuttanta	Nr. 9 Makhādeva-ja
bhūtapubbaṃ, Ānanda, imissā yeva Mithilāyaṃ rājā ahosi Makhādevo nāma dhammiko dhammarājā dhamme ṭhito ..., MN II 74,24	*atīte Videharaṭṭhe Mithilāyaṃ Makhādevo nāma rājā ahosi dhammiko dhammarājā, so ...*, Ja I 137,25f.

Diese Textübernahme ist auch der Grund, warum hier in einem Jātaka Mithilā und nicht, wie üblich, Benares in der Einleitung erwähnt wird. Ein weiteres Beispiel bestätigt dies:

---

[15] Vgl. E. LAMOTTE: *La conduite religieuse du faisan*. Le Muséon 49 (1946), S. 641-653 zu Parallelversionen zu diesem Jātaka.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000534

II. Pācittiya: *omasavāda*	Nr. 28 Nandivisāla-ja
... dhammiṃ kathaṃ katvā bhikkhū āmantesi:	*... atītaṃ āhari:*
bhūtapubbaṃ, bhikkhave, Takkasilāyaṃ aññatarassa brāhmaṇassa Nandivisālo nāma balivaddo ahosi. atha kho..., Vin IV 5,10-12	*atīte Gandhāraraṭṭhe Takkasilāyaṃ Gandhārarājā rajjaṃ kāresi. bodhisatto goyoniyaṃ nibbatti. atha ... ,* Ja I 191,11f.

Zugleich wird hier der Einleitungssatz im Jātaka dem üblichen *Brahmadatte rajjaṃ kārente* angenähert.

Wenn man nun die Form von Jātakas aus der Literatur anderer buddhistischer Schulen vergleicht, dann stellt sich heraus, daß diese besondere Formalisierung der Jātakas charakteristisch für die Theravāda-Literatur ist.

Von den in einer indischen Originalsprache überlieferten buddhistischen Texten stehen die der Mahāsāṃghikalokottaravādins den Theravādins am nächsten:

> *bhūtapūrvaṃ, bhikṣavo, 'tītam adhvānaṃ nagare Vārāṇasī Kāśījanapade brāhmaṇo ...,* Mvu II 48,16f.

Das Mañjarī-ja, das zahlreiche Verse enthält, endet wie die im Theravāda-Kanon überlieferten Jātakas:

> *syāt khalu punaḥ, bhikṣavo, yuṣmākam evaṃ anyo so tena kālena tena samayena Nārado nāma ṛṣi abhūṣi ... na khalv etad evaṃ draṣṭavyaṃ. tat kasya hetoḥ: ahaṃ so, bhikṣavas, tena kālena tena samayena Nārado nāma ṛṣir abhūṣi ...,* Mvu II 63,18-64,7.

In beiden Literaturen sind die wesentlichen formalen Merkmale mit *bhūtapūrvaṃ* und *syāt khalu punaḥ* gleich. Als Besonderheit der Mahāsāṃghikalokottaravādins muß dagegen am Anfang *atītam adhvānam* und am Ende das eingefügte *tat kasya hetoḥ* gelten.

Der erheblich jüngere Vinaya der Mūlasarvāstivādins weicht dagegen hinsichtlich der Verknüpfung ein wenig ab:

> *... tat śrūyatām:*
> *bhūtapūrvaṃ, bhikṣavaḥ, Kāśīṣu janapade anyatamasmin vanagahane ... kapiñjalo śaśo ... ,* GM III 3,125,15f.

Am Ende wird ein Vers gesprochen und die Verknüpfung mit der Gegenwart hergestellt:

> *kiṃ manyadhve, bhikṣavo, yo asau kapiñjalaḥ aham eva saḥ, tena kālena tena samayena śaśaḥ Śāriputro ... ,* GM III 3, 131,3f.

Gelegentlich wird diese Verknüpfungsformel bei den Mūlasarvāstivādins zugunsten von *syāt khalu* aufgegeben, also die Formulierung, die aus der Theravāda- und Mahāsāṃghikalokottaravāda-Literatur bekannt ist, beibehalten. Dies ist zugleich die von den Sarvāstivādins verwendete Formulierung, wie man aus einem kleinen, von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000535

V. STACHE-ROSEN herausgegebenen Fragment lernen kann.[16] Denn ein glücklicher Zufall hat es so gewollt, daß gerade das Ende des Mṛga-ja zusammen mit dem Anfang des folgenden Haṃsa-ja erhalten ist. Wenn nun aber die Mūlasarvāstivādins eine Sarvāstivāda-Formulierung verwenden, so scheinen sich die gerade herausgearbeiteten Unterschiede wieder zu verwischen.

Betrachtet man jedoch die Jātakas mit der Sarvāstivāda-Form im Mūlasarvāstivāda-Vinaya genauer, etwa das Velāma-ja im Bhaiṣajyavastu (GM III 1,98,13-99,1), so stellt man fest, daß der Text nicht ausgeschrieben ist, sondern daß vielmehr auf das Velāmasūtra im Madhyamāgama verwiesen wird: *vistareṇa velāmasūtre madhyamāgame brāhmaṇanipāte*, GM III 1, 98,15.

Es handelt sich also um ein Zitat, und zwar aus dem Sūtrapiṭaka. Daraus darf man wohl den Schluß ziehen, daß das vergleichsweise junge Vinayapiṭaka der Mūlasarvāstivādins hier modernisiert hat.[17] Was also zunächst zu widersprechen schien, ordnet sich durchaus in die beschriebenen Schulunterschiede hinsichtlich der Formalisierung der Jātakas ein.

Die verschiedenen Schulen haben hier unterschiedliche Wege eingeschlagen, wobei sich die Theravādins am weitesten von der alten, im Kanon bezeugten Form entfernen, da sie ihre Jātaka-Texte am nachhaltigsten modernisieren. Zugleich kann man gerade in dieser Schule aufgrund einer vergleichsweise breiten Überlieferung die Entwicklung über einen langen Zeitraum recht gut verfolgen.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich somit die Möglichkeit, Schulunterschiede im Bereich der Sprache noch ein wenig schärfer zu fassen als bisher, wenn man nämlich nun den schulspezifischen Wörtern[18], dem schulspezifischen Stil[19] und den vielleicht schulspezifischen Formeln[20] nun auch eine schulspezifische literarische Form zur Seite stellen kann, die es erlaubt, Jātakas unmittelbar der Literatur des Theravāda, Mahāsāṃghikalokottaravāda oder Mūlasarvāstivāda zuzuweisen.

---

[16] V. STACHE-ROSEN in D. SCHLINGLOFF: *Zwei Anatiden-Geschichten im alten Indien*. ZDMG 127 (1977), S. 369-397, bes. S. 381f.

[17] Von der zunächst geäußerten Vermutung, J. W. DE JONG: *Les Sūtrapiṭaka des Sarvāstivādin et des Mūlasarvāstivādin*. In: *Mélanges d' Indianisme à la Mémoire de L. Renou*. Paris 1968, S. 395-402, bes. S. 397 (= *Buddhist Studies by J.W. de Jong*. Ed. by G. SCHOPEN. Berkeley 1979, S. 229-236) folgend, davon auszugehen, daß die Mūlasarvāstivādins das Sūtrapiṭaka der Sarvāstivādins verwenden, wodurch sich diese Unterschiede in der Form deuten ließen, wurde in der Diskussion von L. SCHMITHAUSEN abgeraten.

[18] O. v. HINÜBER: *Die Bestimmung der Schulzugehörigkeit buddhistischer Texte nach sprachlichen Kriterien*. In: *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur I.* Göttingen 1985 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Kl., 3. Folge, Nr. 149), S. 57-75.

[19] G. v. SIMSON: *Stil und Schulzugehörigkeit buddhistischer Sanskrittexte*. In: *Zur Schulzugehörigkeit* ... (wie Anm. 18), S. 76-93.

[20] O. v. HINÜBER: *Untersuchungen zur Mündlichkeit früher mittelindischer Texte der Buddhisten*. Mainz 1994 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1994, Nr. 5), S. 39.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000536

Einige Berührungspunkte zwischen der buddhistischen Augenblicklichkeitslehre und der Vorstellung von der Momentanheit der Akzidenzien (*ʿaraḍ, aʿrāḍ*) in der islamischen Scholastik *

Von ALEXANDER VON ROSPATT, Leipzig

Während meiner Beschäftigung mit der buddhistischen Augenblicklichkeitslehre bin ich – angeregt durch R. SORABJIs Arbeit *Time, Creation and the Continuum*[1] – auf bemerkenswerte Parallelen bei Maimonides (1135 [oder 1133?]-1204) gestoßen. In seinem "Führer der Verirrten" (*Dalālat al-Ḥāʾirīn*; hebr.: Mōreh Nᵉbhūkhīm) referiert Maimonides die Position des Kalām, also der islamischen Scholastik, um sie dann zu widerlegen. Nach Maimonides behaupteten die Mutakallimūn, also Vertreter des Kalām, daß die Welt aus an sich eigenschaftslosen Atomen, der materiellen Substanz *(al-ǧuzʾ, al-ǧauhar)*, besteht, die dadurch eine bestimmte Qualität (Lokation in Raum und Zeit, Beschaffenheit etc.) erhalten, daß ihnen sie qualifizierende Akzidenzien *(aʿrāḍ)* inhärieren. Diese Akzidenzien werden nun wie die Daseinsfaktoren im Buddhismus – und teils mit derselben Begründung – als momentan (also als unmittelbar nach dem Entstehen vergehend) gedacht. Die Sekundärliteratur zum Kalām bestätigt, daß in der Tat erstaunliche Ähnlichkeiten und Entsprechungen bestehen zwischen der buddhistischen Augenblicklichkeitslehre und der islamischen Vorstellung von der Momentanheit der Akzidenzien wie sie von den Aš'ariten (al-Aš'arī 874-935) und einigen ihrer mu'tazilitischen Vorgänger vertreten wurde.[2]

Auf diese Entsprechung hatten M. HORTEN[3] und D. B. MACDONALD[4] in Aufsätzen bereits 1910 bzw. 1927 hingewiesen. Allerdings verfügten beide Gelehrte nur über äußerst mangelhafte Kenntnisse der buddhistischen Augenblicklichkeitslehre (die bahnbrechenden Arbeiten von TH. STCHERBATSKY, S. MOOKERJEE und L. DE LA VALLÉE POUSSIN

---

* Prof. J. van Ess hat zwei frühere Versionen dieses Beitrags kritisch durchgesehen. Für seine konstruktiven Warnungen und Ratschläge bin ich ihm zu großem Dank verpflichtet.

[1] R. SORABJI: *Time, Creation and the Continuum*. London 1983, besonders Kapitel 19.

[2] Nach A. DHANANI: *The physical theory of Kalam. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili cosmology*. Leiden 1993, S. 44, Anm. 80, haben neben den Aš'ariten die Baġdādī-Mu'taziliten die Ansicht vertreten, daß alle Akzidenzien, nicht aber die atomare Substanz momentan seien.

[3] M. HORTEN: *Indische Gedanken in der islamischen Philosophie*. In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie 34 (1910), S. 310-322.

[4] D. B. MACDONALD: *Continuous re-creation and atomic time in Muslim scholastic theology*. In: Isis 9 (1927), S. 326-343.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000537

zu diesem Thema waren damals noch nicht erschienen[5]). So bleiben HORTEN und MACDONALD auch jeden Beweis für ihre Behauptung schuldig, daß die Position des Kalām direkt von der buddhistischen Augenblicklichkeitslehre abhängig sei. Überhaupt ist die Vorgehensweise insbesondere von HORTEN äußerst unbefriedigend. Er führt willkürlich vermeintliche Ähnlichkeiten und Entsprechungen zwischen indischen und islamischen Vorstellungen auf und erschließt hieraus ohne jede weitere Reflexion eine direkte Beeinflussung der islamischen Scholastik durch die indische Philosophie. Wegen dieser bedauerlichen Unzulänglichkeiten und vor allem, weil die Sache unter ideengeschichtlichen und phänomenologischen Aspekten auch an sich von Interesse ist, scheint es mir angebracht, näher darauf einzugehen, in welchem Verhältnis die buddhistische Augenblicklichkeitslehre und die islamische Vorstellung von der Momentanheit tatsächlich zueinander stehen.

Da es ohne eine genaue Kenntnis des komplizierten geistesgeschichtlichen Hintergrunds des Kalām (die meisten Thesen sind nur aus zweiter oder dritter Hand überliefert, widersprüchliche Standpunkte werden referiert usw.) und insbesondere ohne das Studium der einschlägigen Quellen im Original unmöglich ist, das relevante Material von der islamischen Seite kompetent aufzuarbeiten, habe ich mich entschlossen, von Maimonides' Darstellung des Kalām auszugehen. Hier liegt eine zuverlässige Übersetzung von SH. PINES[6] vor. Von Maimonides auszugehen ist natürlich problematisch, denn dieser war trotz seiner ausgezeichneten Kenntnisse des Kalām selber kein Moslem und hat im übrigen auch einen Abstand von mehreren Jahrhunderten zu den Anfängen der von ihm referierten Lehren gehabt. Ich habe mich bemüht, Maimonides' Aussagen anhand der Sekundärliteratur zu überprüfen – und zwar insbesondere anhand der Studie der aš'aritischen Philosophie von DANIEL GIMARET[7] und der dort befindlichen Paraphrasierungen der einschlägigen Stellen aus Ibn Fūraks *Muğarrad maqālāt al-Aš'arī*, in dem dieser die Lehre al-Aš'arīs referiert.[8] Ferner habe ich mich auf die Darstellung der Philosophie des Kalām von H. A. WOLFSON[9] und auf die Untersuchung der physikalischen Theorie des Kalām von A. DHANANI[10] gestützt.[11] Letztlich muß ich es aber doch den Arabisten überlassen, herauszuarbeiten, inwieweit das sich aus Maimonides'

---

[5] TH. STCHERBATSKY: *Buddhist Logic.* Bd. 1 und 2, Leningrad 1930-32; S. MOOKERJEE: *The Buddhist Philosophy of Universal Flux.* Calcutta 1935; L. DE LA VALLÉE POUSSIN: *Document de l'Abhidharma: La Controverse du Temps.* III: *Notes sur le moment* (kṣaṇa) *des Vaibhāṣikas et des Sautrāntikas.* In: Mélanges Chinois et Bouddhiques 5 (1937), S. 134-158.

[6] SH. PINES: *The Guide of the Perplexed.* Chicago 1963.

[7] D. GIMARET: *La doctrine d'al Ash'arī.* Paris 1990.

[8] GIMARET (*ibid.*, S. 16 ff.) hält Ibn Fūraks Darstellung der Position al-Aš'arīs insgesamt für zuverlässig.

[9] H. A. WOLFSON: *The Philosophy of the Kalām.* Cambridge Mass. 1976, S. 521 ff.

[10] A. DHANANI: *op. cit.* (Anm. 2)

[11] Verwiesen sei ferner auf MAJID FAKHRY: *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averoës and Aquinas.* London 1958 sowie SHLOMO PINES: *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre.* Berlin 1936.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000538

Aussagen ergebende Bild von der Lehre der Akzidenzien einem Studium des Quellenmaterials standhält. Das ist nicht ganz befriedigend; andererseits liegen diese Schwierigkeiten aber auch in der Natur der Sache, denn wer ist schon sowohl in islamischer als auch buddhistischer Geistesgeschichte zu Hause und beherrscht die Vielzahl der dafür erforderlichen Quellensprachen?

Bevor ich auf den Kalām zu sprechen komme, sei in aller Kürze auf die Grundzüge der buddhistischen Augenblicklichkeitslehre eingegangen.[12] Diese Lehre ist möglicherweise schon im ersten Jahrhundert unserer Zeit entstanden, hat aber anscheinend erst ab dem 4. Jh. eine beherrschende Rolle zu spielen begonnen.[13] Alle bedingten Entitäten (*saṃskāra*) – d.h. alle Dinge, die nicht wie z.B. der leere Raum (*ākāśa*) ungeschaffen und mithin ewig sind – existieren nur für einen bloßen Augenblick. Sobald sie entstanden sind, vergehen sie ebendort. Wenn die augenblicklichen Entitäten vergehen, bringen sie eine gleichartige Folgeentität hervor. So ergibt sich eine Abfolge von gleichartigen, kausal miteinander verknüpften, augenblicklichen Entitäten, die *santāna*, Serie, genannt wird. Die Geschwindigkeit, mit der die Entitäten innerhalb eines *santāna*s aufeinanderfolgen, ist so hoch, daß dies normalerweise nicht wahrgenommen werden kann. Dies bringt mit sich, daß frühere und spätere Entitäten innerhalb eines *santāna*s aufgrund ihrer gleichen Beschaffenheit irrtümlich für identisch gehalten werden. Die Buddhisten vertreten also, daß die scheinbare Kontinuität der Welt eine Fiktion ist und in Wirklichkeit zu jedem Moment eine gänzlich neue Welt entsteht, die nur aufgrund ihrer Gleichartigkeit für dieselbe Welt wie die im vorhergehenden Moment gehalten wird. Diese Lehre läßt sich am Projizieren eines Filmes verdeutlichen. So wie die schnelle Projektion von Einzelaufnahmen Kontinuität auf der Leinwand suggeriert, so erweckt die rapide Abfolge von gleichartigen Entitäten den fälschlichen Eindruck, daß die Welt fortwährend existiert, ohne zu jedem Moment neu zu entstehen und zu vergehen. Grundlage dieser Lehre ist die Überzeugung, daß alle Dinge in jedem Moment Wandel unterliegen und der Wandel Substitution, d.h. das Vergehen einer alten und das Entstehen einer neuen Entität, beinhaltet. Wandel wird von den Buddhisten auf diese Weise analysiert, weil sie davon ausgehen, daß die Dinge nichts als die Summe ihrer Eigenschaften sind, es also keinen substantiellen Kern gibt, der die Identität eines Dinges vor und nach der Veränderung begründen könnte. Dies sei am Beispiel des Färbens eines Tuchs veranschaulicht. Nach buddhistischer Analyse kann es sich bei dem rotgefärbten Tuch nicht mehr um dasselbe Tuch wie das ursprüngliche weiße handeln, denn eine Differenzierung zwischen dem Tuch an sich (also einer zugrundeliegenden Substanz) und seiner Farbe (also einer akzidentellen Eigenschaft) wird abgelehnt. So wird der Färbungsprozeß nicht als das Ersetzen des Weiß durch die Röte, sondern als die

---

[12] Siehe hierzu A. v. ROSPATT: *The Buddhist Doctrine of Momentariness. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu.* Stuttgart 1995.

[13] *Ibid.*, S. 15-28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000539

Substitution eines weißen Tuchs durch ein rotes Tuch begriffen.

Im Gegensatz zu dieser Leugnung eines Eigenschaftsträgers liegt der Lehre von den Akzidenzien im Kalām laut Maimonides (These Nr. 8) eine Ontologie zugrunde, die zwei Klassen von grundsätzlich verschieden beschaffenen Entitäten annimmt, nämlich atomare Substanzen (*al-ǧuzʾ*, *al-ǧauhar*) und die diese qualifizierenden Akzidenzien (*aʿrāḍ*). Da die Substanzen für sich genommen völlig eigenschaftslos sind, d.h. sich im (allerdings nur theoretisch vorstellbaren) Rohzustand in keiner Weise voneinander unterscheiden (Maimonides: These 1), wird ihr gesamtes Wesen durch die ihnen zukommenden Akzidenzien bestimmt (Maimonides: These 10).[14] Es gibt also keine essentiellen, sondern ausschließlich akzidentelle Attribute. Es ist nun nicht der Fall, daß die Substanzen, wenn sie einmal durch ein Bündel von Akzidenzien qualifiziert worden sind, in der entsprechenden Form weiterbestehen. Den Akzidenzien wird nämlich jeglicher Fortbestand über das Entstehen hinaus abgesprochen, so daß sie zwangsläufig vergehen, sobald Gott sie erschaffen hat (Maimonides: These 6).[15] Dies bedeutet, daß Gott für jede einzelne Substanz zu jedem Moment ein neues Bündel von Akzidenzien schaffen muß. Dem von uns als beständig wahrgenommenen Holzstück z.B. liegt demnach ein völlig eigenschaftsloses Substrat zugrunde, das erst dadurch zu Holz wird, daß Gott für es jeden Moment erneut die Eigenschaft "hölzern" schafft. Kompliziert wird die Situation noch dadurch, daß sich das Holzstück aus Atomen zusammensetzt und es nur diese Atome (und nicht der durch sie gebildete Körper) sind, die von Akzidenzien qualifiziert sind (Maimonides: These 5). Gott schafft mithin für jedes einzelne der das Holzstück konstituierenden Atome ständig Holz-Akzidenzien. Die von uns erlebte Welt ist also trotz der Permanenz der zugrundeliegenden Substanzatome doch in gewissem Sinne diskontinuierlich;[16] der

---

[14] So auch al-Aš'arī laut Ibn Fūraks *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī* (vgl. GIMARET: *op.cit.* [Anm. 7], S. 44 f.).

[15] Vgl. DHANANI: *op. cit.* (Anm. 2), S. 44, n. 80, wo Ibn Fūraks *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī* wie folgt zitiert wird: "He (= al-Aš'arī) believed that none of the accidents can continue to exist for an extended duration, while atoms and bodies may continue to exist for an extended duration. ... He believed that 'continuing to exist' *(baqāʾ)* is an accident which cannot [itself] continue to exist for an extended duration. A body continues to exist for an extended duration by the recreation of its accident of continuing to exist at every moment." Siehe auch die Belege unten in den Anm. 17 und 19. Vgl. außerdem WOLFSON: *op. cit.* (Anm. 9), S. 521-544.

[16] Es wird durch Ǧāḥiẓ überliefert, daß Naẓẓām (st. 845) vertreten habe, daß sogar der gesamte Körper von Moment zu Moment neu geschaffen werde (GIMARET: *op. cit.* [Anm. 7], S. 49). Ähnlich heißt es bei HORTEN: *op. cit.* (Anm. 3), S. 314: "Viele Theologen sollen nach Rázi († 1209) (Muhassal 16 ff.) diese Lehre von der Momentaneität des Daseins [der Akzidenzien] auch auf die Substanzen angewandt haben, so Nazzám". Die Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung ist jedoch fragwürdig, da sie bereits von Kreisen der Mutakallimūn abgelehnt wurde (vgl. GIMARET: *op. cit.* [Anm. 7], S. 49); DHANANI: *op. cit.* [Anm. 2], S. 45, n. 79).
Trotz dieser einzelnen Zeugnisse besteht kein Zweifel daran, daß es für die Mutakallimūn insgesamt – nicht zuletzt wegen ihrer Verhaftung in der platonischen Ontologie – nicht möglich war, die Augenblicklichkeit von den Akzidenzien auf die Substanz und damit auf das gesamte geschaffene Dasein zu übertragen. Im Buddhismus war die anti-substanzialistische Tendenz neben der Betonung des ständigen Wandels aller Dinge die entscheidende Voraussetzung für den ja doch sehr kontra-intuitiven Schritt, die Augenblicklichkeit aller Entitäten zu akzeptieren (vgl. v. ROSPATT: *op. cit.* [Anm. 12],

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000540

Eindruck von Fortbestand entsteht lediglich dadurch, daß Gott für jedes einzelne Substanzatom ständig aufs neue ein gleichartiges Bündel von Akzidenzien schafft.[17] Dabei ergibt es sich nicht wie im Buddhismus aus dem Kausalitätsgesetz, daß auf ein Holz-Akzidens ein weiteres Holz-Akzidens folgen muß. Vielmehr schafft Gott die Akzidenzien zu jedem Moment neu und vermag dabei nach Belieben vorzugehen. Normalerweise verfährt Gott jedoch gewohnheitsmäßig stets nach denselben Regeln – Regeln, in denen wir Naturgesetze zu sehen glauben (eben z.B. daß Holz nicht von einem zum anderen Moment zu Gold wird) (Maimonides: These 10). Letztlich wird also allen Dingen und auch Lebewesen jede kausale Wirksamkeit und Täterschaft abgesprochen. So ist es Gott allein vorbehalten, handelndes Subjekt zu sein. Wenn der Mensch schreibt, führt er de facto nicht selber die Feder. Vielmehr schafft Gott (ohne daß er dies zwangsläufig tun müßte) vier Akzidenzien, nämlich den Willen im Geist des Schreibers, die Feder zum Schreiben zu bewegen, die Fähigkeit, dies auszuführen, die Bewegung der Hand und die Bewegung der Feder (überliefert von Maimonides in der 6. These[18]). Diese Lehre wird gemeinhin als Okkasionalismus bezeichnet, weil Gott zu einer bestimmten Gelegenheit (Okkasion) eine bestimmte Wirkung erzeugt.

Auf den ersten Blick fallen zunächst die gravierenden Unterschiede zwischen der buddhistischen und islamischen Position ins Auge. Während die buddhistische Augenblicklichkeitslehre auf der Leugnung eines Trägerverhältnisses von Substanz und Eigenschaft beruht, setzt die islamische Vorstellung eben dieses Trägerverhältnis voraus. Und während die buddhistische Augenblicklichkeitsvorstellung dazu dient, die im Mittelpunkt der buddhistischen Lehre stehende Vergänglichkeit aller Dinge zu akzentuieren, stellt die islamische Lehre von den Akzidenzien sicher, daß Gott die Welt über ihre ursprüngliche Erschaffung hinaus zu jedem Moment neu gestaltet.

Obwohl die Vorstellung von der Augenblicklichkeit der bedingten Entitäten und der Akzidenzien unterschiedlichen Zwecken dient und sie auf verschiedenen und sogar teilweise entgegengesetzten Voraussetzungen beruht, lassen sich doch gewisse Berührungspunkte feststellen. Zunächst können wir konstatieren, daß vom Buddhisten wie vom Mutakallim vertreten wird, daß die Erscheinungsformen der Dinge zu jedem Moment vergehen und neu entstehen. Auch das sich aus der Momentanheit ergebende Problem der Diskontinuität wird von beiden Seiten auf gleiche Weise gelöst, nämlich dadurch, daß an die Stelle des vergangenen Dinges bzw. der Eigenschaft ein gleich oder nahezu gleich beschaffenes Ding bzw. eine solche Eigenschaft tritt, und sich so eine Abfolge von

---

S.153-177).

[17] Daß dies die Position al-Aš'arīs war, wird bestätigt durch den Beleg aus Ibn Fūraks *Muǧarrad maqālāt al-Aš'arī*, den GIMARET anführt (*op. cit.* [Anm. 7], S. 90 f.): "Nous avons certes l'impression que certains accidents durent (la couleur par exemple); mais c'est parce que, dans ce cas, Dieu crée à chaque instant un nouvel accident en tous points semblable au précédent, de telle sorte qu'il nous est impossible de distinguer entre le nouveau et l'ancien."

[18] In der Übersetzung von PINES: *op. cit.* (Anm. 6), S. 203.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000541

(nahezu) gleichartigen Erscheinungsformen ergibt.

Wichtiger als dies scheint mir aber folgendes: Im Buddhismus kann es aufgrund der Leugnung eines beständigen Substrats keinen Eigenschaftsträger geben. Vielmehr werden die Eigenschaften als verselbständigte Entitäten gedacht. Es handelt sich also bei den momentanen Daseinsfaktoren (*saṃskāra*) um substanzartige Eigenschaften, die unabhängig von einem Träger für sich existieren. Im Gegensatz hierzu sind die Akzidenzien Eigenschaften, die durch ein Inhärenzverhältnis eine von sich aus eigenschaftslose Substanz qualifizieren und nicht unabhängig von einem Träger für sich existieren können. Trotz ihres unterschiedlichen ontologischen Status (die Saṃskāras existieren für sich, die Akzidenzien bedürfen eines Trägers) entsprechen sich Saṃskāras und Akzidenzien sehr wohl und sind mithin vergleichbar, handelt es sich doch in beiden Fällen um Eigenschaften.

Zunächst läßt sich feststellen, daß in beiden Systemen die gleiche radikale Auffassung von der Augenblicklichkeit vertreten wird, nämlich daß die Akzidenzien bzw. Saṃskāras ganz und gar vergänglich sind, sie nicht über das Entstehen hinaus bestehen können, weil es in ihrer Natur liegt, von selbst zu vergehen, sobald sie entstanden sind (Maimonides: These 6).[19] Eine solche Auffassung von der Augenblicklichkeit ist keineswegs selbstverständlich, denn, wie die buddhistische Schule der Sarvāstivādins beweist, läßt sich auch ein Daseinsaugenblick postulieren, der mehrere Phasen durchlaufen muß und nicht von selbst vergeht.[20]

Des weiteren ist es nun bemerkenswert, daß die von Maimonides referierte Beweisführung für die so gefaßte Augenblicklichkeit ihre Entsprechung bei Vasubandhu hat. Zugrunde liegt die Prämisse, daß die Akzidenzien bzw. Saṃskāras nicht ewig sein können. Für den Mutakallim wäre dies nicht akzeptabel, weil nach islamischer Vorstellung allein Gott und nicht seine Schöpfung ewig ist. Auch wenn ich dies nicht expliziert gefunden habe, dürfte der Mutakallim abgesehen davon die Ewigkeit der Akzidenzien schon deswegen nicht annehmen, weil dies das Ende jeder Veränderung und Aktivität bedeuten müßte, also eine völlig stillstehende Welt implizierte. Außerdem würde so die ständige Gestaltungsmöglichkeit Gottes aufgehoben. Für den Buddhisten würde die Ewigkeit der Saṃskāra*s* gegen eine der zentralen Lehren des Buddhismus verstoßen, nämlich daß alle bedingten Entitäten vergänglich sind. Auf der Prämisse der Nicht-Ewigkeit von Akzidenzien bzw. Daseinsfaktoren erfolgt der Erweis der Augenblicklichkeit indirekt, indem gezeigt wird, daß die Entitäten keinen zeitlich begrenzten

---

[19] Dies ist laut Ibn Fūrak auch die Position al-Aš'arīs: "Aucun accident ne dure, tout accident a pour propriété (*ḥukm*) de nécessairement cesser d'être dans l'instant qui suit sa venue à l'être, sans qu'il soit besoin d'une autre entité pour le faire disparaître." (wiedergegeben in GIMARET: *op. cit.* [Anm. 7], S. 90 und S. 81. Vgl. auch unten Anm. 22). – Für den Buddhismus vgl. z.B. Vasubandhus (5. Jh. n. Chr.) Abhidharmakośa-bhāṣya (Hrsg. P. PRADHAN. Patna ²1975, S. 193, 2 f.): "Was ist dieser sogenannte Moment? Er ist ein Zur-Existenz-Gelangen, das unmittelbar danach wieder vergeht. Momentan ist, wem ein solcher [Moment, d.h. ein so charakterisiertes Zur-Existenz-Gelangen] zu eigen ist."

[20] Vgl. v. ROSPATT: *op. cit.* (Anm. 12), S. 40-66.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000542

Bestand haben können, also nur sofort nach dem Zustandekommen vergehen können, weil sie sonst ewig wären. Bestünden sie über das Entstehen hinaus, stellte sich nämlich die Frage, wieso sie dann später vergehen sollten. Sollten sie dies von selbst tun, müßten sie sich gewandelt haben, hätten sie doch im Moment des Vergehens im Gegensatz zu allen vorhergehenden Zeitpunkten die Beschaffenheit, nicht fortzubestehen, sondern von selbst aus der Existenz zu scheiden. Eine solche Beschaffenheitsveränderung ist aber unmöglich, und zwar für den Buddhisten, weil sich nach ihm keine Veränderung an den Saṃskāras vollziehen kann, und für den Mutakallim, weil Akzidenzien nicht ihrerseits durch Akzidenzien qualifiziert werden (Maimonides: These 9). Folglich müßte eine äußere Ursache dem über einen gewissen Zeitraum ausgedehnten Bestehen des Saṃskāras bzw. des Akzidens ein Ende setzen. Dies ist aber laut Mutakallim und Vasubandhu unmöglich, weil das Vergehen einer Entität lediglich in ihrem Nichtsein besteht und dieses Nichtsein als bloße Negation keine Wirkung einer Ursache sein kann. Wie weit die Übereinstimmung zwischen dem von Maimonides referierten Argument und Vasubandhu an dieser Stelle geht, erhellt die Gegenüberstellung der betreffenden Passagen: "For an agent does not act to bring about nonexistence, since nonexistence does not require an agent" (in Maimonides' 6. These[21])[22] und "Das Vergehen der Dinge ist unverursacht.

---

[21] In der Übersetzung von PINES: *op. cit.* (Anm. 6), S. 201.

[22] Die von Maimonides referierte Ableitung der Unverursachtheit des Vergehens aus dem Faktum, daß das Vergehen als bloßes Nichtsein nicht Wirkung sein kann, habe ich nicht für al-Aš'arī oder einen anderen Mutakallim belegt gefunden. Wohl beweist al-Aš'arī laut dem Zeugnis Ibn Fūraks (vgl. GIMARET: *op. cit.* [Anm. 7], S. 81), daß die Akzidenzien nicht durch die auf sie folgenden Akzidenzien vernichtet werden, sondern von selbst vergehen. Diese Beweisführung setzt aber die Augenblicklichkeit der Akzidenzien voraus, bildet also nicht Teil eines Augenblicklichkeitsbeweises. Übrigens wird auch im Abhidharmakośa-bhāṣya (*op. cit.* [Anm. 19], S. 193, 20-25) die Möglichkeit, daß die Folgeentität die ihr vorausgehende Entität vernichtet, in Betracht gezogen und abgelehnt – hier aber, um den Beweis der Unverursachtheit des Vergehens zu komplementieren und so die Augenblicklichkeit zu beweisen.
In al-Aš'arīs eigener Schrift, dem *Kitāb al-Luma'*, wird – anknüpfend an Balḫī, der sich seinerseits auf Aḥmad b. 'Alī aš-Šaṭawī stützt – wie folgt bewiesen, daß die Akzidenzien nicht über ihr Entstehen hinaus fortbestehen können, also augenblicklich sind: La puissance humaine ne dure pas, "parce que, si elle durait, de deux choses l'une: ou bien elle durerait par elle-même, ou bien ce serait du fait d'une durée résidant en elle; si elle durait par elle-même (...), il en résulterait qu'elle soit durante à l'instant de sa venue à l'être; et si elle durait du fait d'une durée résidant en elle, comme la durée est [aussi] un attribut, cela impliquerait la résidence d'un attribut dans un autre attribut, d'un accident dans un autre accident, ce qui est impossible" (wiedergegeben in GIMARET: *op. cit.* [Anm. 7], S. 91).
Auch in den buddhistischen Quellen, nämlich im Mahāyānasūtrālaṃkāra-bhāṣya (Hrsg. S. LEVI. Paris 1907, S. 150, 5-9), ist eine Beweisführung überliefert, die die Augenblicklichkeit daraus ableitet, daß die Dinge weder von selbst, d.h. aufgrund ihres Wesens, noch aufgrund einer anderen Ursache über ihr Entstehen hinaus fortbestehen können: "Wenn eine Gegebenheit, nachdem sie entstanden ist, für eine gewisse Dauer bestehen bliebe, dann würde sie entweder von selbst verbleiben, also fähig sein, nur von selbst zu verbleiben, oder [sie würde verbleiben] wegen irgendeiner Ursache hierfür. Zunächst ist es unmöglich, daß sie von selbst verbleibt. Warum? Weil sie zu einer späteren Zeit nicht mehr von selbst verbleibt. Oder [wo sie die Eigenschaft haben soll, von selbst fortzubestehen] warum ist sie zuletzt nicht weiterhin in der Lage, fortzubestehen? Es ist auch unmöglich, daß sie aufgrund einer Ursache hierfür [verbleibt], denn eine solche gibt es nicht; nichts derartiges läßt sich wahrnehmen."
Trotz der augenfälligen Ähnlichkeit der Beweisführung sind die Argumente, die hier zum Einsatz kommen, letztlich doch unterschiedlich. Während die Akzidenzien laut al-Aš'arī nicht von selbst

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000543

Warum? Denn [nur] einer Wirkung ist eine Ursache eigen. Das Vergehen ist aber Nichtvorhandensein, und was soll bei etwas, was [bloß] Nichtvorhandensein ist, bewirkt werden?" (Abhidharmakośa-bhāṣya[23]).

Wir können also zusammenfassend feststellen, daß von den Buddhisten und den Mutakallimūn gemäß Maimonides' Referat aus verschiedenen Gründen und auf verschiedenen Voraussetzungen fußend zwei Augenblicklichkeitsvorstellungen entwickelt worden sind, die trotz aller Unterschiede einige bemerkenswerte Berührungspunkte aufweisen, welche in der nahezu vollständigen Übereinstimmung der Beweisführung bei Vasubandhu und Maimonides gipfeln. Ich denke, daß wir zur Erklärung der Parallelen nicht gezwungen sind, von einem historischen Abhängigkeitsverhältnis auszugehen. Vielmehr läßt sich die islamische Position, soweit ich das beurteilen kann, auch aus sich selbst erklären und bedarf nicht der Anregung von außen. Dies gilt m.E. selbst für die verblüffenden Übereinstimmungen bei der Beweisführung. Legt man nämlich erst einmal zugrunde, wie dies die Buddhisten und die Mutakallimūn ja aus ganz unterschiedlichen Gründen tun, daß sich an den als momentan zu erweisenden Entitäten keine Veränderung ereignen kann, ist es doch durchaus denkbar, daß man unabhängig voneinander auf dieselbe Beweisführung gekommen ist. Andererseits schließt die Möglichkeit einer solchen Erklärung nicht aus, daß es doch tatsächliche historische Einflüsse gegeben hat und diese zumindest teilweise zu den hier diskutierten Entsprechungen geführt haben. Es wird wohl ohne bessere Kenntnisse über mögliche Kontakte zwischen Mutakallimūn (bzw. ihren Vorläufern) und Trägern indischen und speziell buddhistischen Gedankenguts kaum möglich sein zu entscheiden, ob die Mutakallimūn nun wirklich von buddhistischen Positionen beeinflußt worden sind oder nicht. Jedenfalls führt es nicht weiter, wie HORTEN und MACDONALD dies getan haben, aus scheinbaren Entsprechungen ohne Berücksichtigung der unterschiedlichen Einbettung in das doktrinäre Umfeld auf ein genetisches Abhängigkeitsverhältnis zu schließen.

---

fortbestehen können, weil sie dann paradoxerweise bereits zum Zeitpunkt ihres Entstehens die Eigenschaft hätten, bestehend zu sein, ist es für die Buddhisten unannehmbar, daß die Dinge die Natur haben zu verweilen, weil sie dann nie aufhören könnten fortzubestehen, was ihrer axiomatischen Vergänglichkeit widerspräche. (Beide Gedankengänge rekurrieren wiederum darauf, daß sich die Akzidenzien bzw. Saṃskāras nicht verändern können.) Und während die Akzidenzien nicht aufgrund eines Akzidens des Bestehens fortexistieren können, da ein Inhärenzverhältnis von Akzidens in Akzidens unmöglich ist, wird von den Buddhisten ausgeschlossen, daß die Dinge aufgrund einer Ursache des Bestehens fortexistieren, weil eine derartige Ursache nicht wahrgenommen wird und es sie (folglich?) nicht gibt.

[23] Abhidharmakośa-bhāṣya. Hrsg. PRADHAN: *op. cit.* (Anm. 19), S.193, 7 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000544

Zur Einordnung der Göttin Lakṣmī in die Pāñcarātra-Lehren des Lakṣmītantra

Von ANGELIKA MALINAR, Tübingen

Das Lakṣmītantra (im folgenden: LT) nimmt unter den autoritativen Lehrtexten der viṣṇuitischen Tradition des Pāñcarātra eine Sonderstellung ein. Das zeigt sich nicht allein in der inhaltlichen Gewichtung (der theologische Teil ist gegenüber dem *kriyā*-Teil sehr viel elaborierter), sondern auch darin, daß das LT in den kanonischen Listen anderer Saṃhitās nur selten erscheint.[1] Die Sonderstellung begründet sich vor allem durch den für eine Pāñcarātra-Saṃhitā ungewöhnlichen Sachverhalt, daß eine Göttin die zentrale Rolle in diesem Text spielt. In der Theologie des Pāñcarātra sind Göttinnen den verschiedenen Erscheinungsformen des höchsten Gottes zumeist beigeordnet, sie repräsentieren einige der ihm zugeordneten Attribute. Auch die göttliche Schaffenskraft (*śakti*), der in anderen hinduistischen Traditionen eine vom Gott unabhängige Rolle zukommt, ist nur eine unter den sechs höchsten Eigenschaften, die nach dem Pāñcarātra das göttliche Sein charakterisieren. Im Unterschied dazu ist es das Anliegen des Autors bzw. der Autoren des LT, die Relevanz einer eigenständigen Verehrung der Göttin Lakṣmī im theologischen und rituellen Rahmen des Pāñcarātra zu rechtfertigen. A. SANDERSON hat auf die Beeinflussung des LT durch den kaśmīrischen Śivaismus, insbesondere durch die Īśvarapratyabhijñākārikā des Utpaladeva hingewiesen.[2] Es finden sich aber auch Anknüpfungen an das Pratyabhijñāhṛdayam des Kṣemarāja (Anfang des 10. Jh.s).[3] Die relativ gesicherte Datierung Utpaladevas in die erste Hälfte des 10. Jh.s kann somit als terminus a quo zumindest für die Abfassung jener Textstellen gelten. Eine relativ frühe Zitierung des LT findet sich wiederum in einem Werk der *krama*-Schule des kaśmīrischen Śivaismus: im Mahārthamañjariparimala des

---

[1] Siehe dazu H. D. SMITH: *A descriptive bibliography of the printed texts of the Pāñcarātrāgama*. Baroda 1975, S. 245-246.

[2] Siehe A. SANDERSON: *Maṇḍala and Āgamic identity in the Trika of Kashmir*. In: *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*. Paris 1984, S.176, Anm. 31. Er weist auf die Verarbeitung von Īśvarapratyabhijñākārikā 3.23-38 in LT 7.19-24c hin.

[3] Vergleiche z.B. Pratyabhijñāhṛdayam (PṛH; zitiert nach: J. C. CHATTERJI [Hrsg.]: *The Pratyabhijñā Hṛidaya* [sic!] *being a summary of the doctrines of the Advaita Shaiva philosophy of Kashmir by Kṣhemarāja* [sic!]. Srinagar 1911 [Kashmir Series of Texts and Studies. 3.]) 4 und 5 mit LT 6.36-37; PṛH 7 mit LT 6.39; PṛH 2 mit LT 13.12; PṛH 9 und 10 mit LT 13.26.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000545

Maheśvarānanda, der gegen Ende des 12. Jh.s. gelebt hat.[4] Man kann somit das Tantra vorläufig zwischen der zweiten Hälfte des 10. und dem 12. Jh. datieren. Der Versuch, die eigenständige Verehrung einer Göttin in die Pāñcarātra-Lehren zu integrieren, erfolgte somit zu einer Zeit, in der sich die Göttinnenverehrung in zahlreichen regionalen Traditionen ohnehin stark verbreitete. Eine wichtige Rolle spielte dabei die Funktion von Göttinnen für die Legitimation königlicher Herrschaft.

Es bestehen unterschiedliche Ansichten darüber, welche Position der Göttin im LT zugewiesen wird. S. GUPTA[5] hat die These vertreten, daß im LT der theologische und rituelle Vorrang der Göttin Lakṣmī über die anderen Götter des Pāñcarātra-Pantheons etabliert werde. Etwas differenzierter ist demgegenüber die Ansicht von D. H. SMITH[6], daß die Positionszuweisung der Göttin nicht konsistent ist, weil sie einerseits Nārāyaṇa gleichgesetzt, andererseits als seine höchste Erscheinungsform bezeichnet wird. Diese unterschiedlichen Einschätzungen haben ihren Grund nicht zuletzt darin, daß im LT an verschiedene Traditionen und deren jeweilige Terminologie angeknüpft wird, um die Relevanz der Göttin Lakṣmī im Pañcarātra zu demonstrieren. Man stand anscheinend vor dem Problem, zwar eine gewisse Eigenständigkeit der Göttin zu behaupten, aber zugleich den theologischen Rahmen des Pāñcarātra so wenig wie möglich zu verändern. Dieses Problem stellte sich vor allem im ersten Teil des LT, dem sog. *jñāna-pada*, der von der Kosmologie und den Erlösungslehren handelt. Dieser Teil ist somit für eine Untersuchung der Lösungsvorschläge für dieses Problem besonders ergiebig. Im zweiten Teil des Tantra stehen *mantra* und *yantra*, *dīkṣā* und *sādhanā* im Zentrum, und hier wird an einigen Stellen der Lakṣmī tatsächlich die höchste Position in der Hierarchie des Seins zugewiesen und somit die Möglichkeit einer ausschließlichen Verehrung der Göttin eröffnet. Die Spannungen zwischen den beiden Teilen des Tantra lassen sich für einige Textstellen durch textgeschichtliche Differenzierungen erklären. Solche Divergenzen zwischen Theologie und Ritual sind aber auch Folgen der Integration eines Kultes der Göttin, der seine theologische Legitimation zunächst in einer anderen Tradition erhalten hat.

Ich möchte im folgenden der Frage nachgehen, wie der Autor der ersten beiden Kapitel des LT vorgeht, um die Lakṣmī in die Pāñcarātra-Lehren einzuordnen. Es

---

[4] Siehe dazu N. RASTOGI: *The Krama tantricism of Kashmir. Historical and general sources.* Vol. 1. Delhi 1979, S. 64. Er datiert Maheśvarānanda zwischen 1175 und 1225 (*ibid.*, S. 207). Ein Zitat aus dem LT (22.7) findet sich im Kommentar zu Vers 69 der Mahārthamañjarī (Vgl.: *La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda avec des extraits du Parimala.* Traduction et introduction par L. SILBURN. Paris 1968, S. 184 und 215.). S. GUPTA schlägt mit Bezug auf das Bhāgavatapurāṇa eine Datierung des LT ab dem 9. Jh. vor (Vgl.: S. GUPTA: *Lakṣmī Tantra. A Pāñcarātra Text. Translation and notes by Sanjukta Gupta.* Leiden 1972, S. xx). Zu einigen Zitierungen des LT bei Vedāntadeśika siehe N. RASTOGI (*op. cit.*, S. 64-65) und M. MATSUBARA: *Pāñcarātra Saṃhitās & early Vaiṣṇava theology. With a translation and critical notes from chapters on theology in the Ahirbudhnya Saṃhitā.* Delhi 1994, S. 31.

[5] GUPTA: *op. cit.* (Anm. 4), S. xxxv.

[6] H. D. SMITH: *op. cit.* (Anm. 1), S. 245, Anm. (keine Numerierung).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000546

sollen dabei zwei Deutungsmuster der Position der Göttin herausgearbeitet werden, die auch für andere Abschnitte des LT repräsentativ sind. Im ersten Kapitel des LT geht es um die Rechtfertigung dafür, überhaupt diesen Text zu verkünden. Dazu knüpft der Autor zum einen an die Charakterisierung der Lakṣmī als *śrī*, das Königsglück, an, zum anderen an den ältesten erhaltenen Pāñcarātra-Text, den Nārāyaṇīya-Abschnitt des Mahābhārata (MBh). Im zweiten Kapitel des LT geht es um die direkte Zuordnung Lakṣmīs zu Nārāyaṇa, und zwar noch vor dem Entstehen der für die Pāñcarātra-Theologie so markanten *vyūha*-Gruppe. Diese beiden Aspekte treffen sich darin, daß aus der bloßen Beiordnung von Lakṣmī als Attribut des höchsten Gottes eine durch wechselseitige Abhängigkeit bestimmte Zuordnung zum Gott wird. Dabei wird jedoch die Position von Nārāyaṇa als höchster Gott und Garant der Erlösung nicht angetastet.

Das erste Kapitel des LT handelt von der "Herabkunft des Lehrwerks" (*śāstrāvataraṇa*). Zu Beginn des Kapitels (LT 1.6 ff.) berichtet ein anonymer Sprecher, daß Anasūyā von ihrem Mann Atri über das *lakṣmīmāhātmya* belehrt werden wollte. Anāsūyā weist darauf hin, daß dieses *māhātmya* bei der Rezitation der autoritativen Schriften des *bhagavaddharma* zwar erwähnt, bislang aber nicht verkündet worden sei. Denn, so lautet die Begründung, erstens sei es ein "Geheimnis", und zweitens habe bisher niemand danach gefragt (1.13). Die Erhebung des *lakṣmīmāhātmya* zu einem Geheimnis kann als eine relativ konventionelle Argumentationsfigur angesehen werden, mit deren Hilfe das Problem umgangen werden soll, warum eine ewige Wahrheit neu bzw. "erst jetzt" verkündet wird, obgleich sie immer schon wahr und dementsprechend präsent ist bzw. sein sollte. Charakteristischer für die spezifischen Umstände der Aufnahme des besagten *māhātmya* in die Literatur des Pāñcarātra scheint die Aussage, daß bisher nicht danach gefragt wurde. So wird auch auf der nächsten Erzählebene, die in Anknüpfung an die Sātvata-Saṃhitā (1.1 ff.) von einer Lehrrede des Nārada an die im Malaya-Gebirge weilenden Ṛṣis berichtet, wieder darauf hingewiesen, daß ein eigenständiges theologisches Interesse an der Göttin Lakṣmī nicht bestanden habe. Diese Aussagen zeigen, daß man in der Lehrtradition des Pāñcarātra auch sehr gut ohne ein der Mächtigkeit der Göttin gewidmetes "Lakṣmī-Tantra" ausgekommen ist. Die in diesem Einleitungsabschnitt dokumentierte Nachfrage nach einem solchen Lehrwerk zeigt jedoch, daß man sich in Pāñcarātra-Kreisen[7] genötigt sah, auf Strömungen zu reagieren, in denen einer Göttin in den Hierarchien des göttlichen Seins eine höhere Position zugesprochen wurde, als das bislang

[7] Welche Gruppierungen des in sich differenzierten Pāñcarātra-*sampradāya* für die Abfassung des LT verantwortlich sind, ob es "konservativere" Kreise waren, die mit dem vorgeschlagenen Modell der Konkurrenz die Angriffspunkte nehmen wollten, oder Verehrer der Göttin, die von Hause aus Pāñcarātrins waren, muß offen bleiben. Dennoch ist es wahrscheinlich, daß es sich um Pāñcarātra-Theologen (und nicht um Śāktas, die ihrem Göttinnen-Kult ein Pāñcarātra-Schema überstülpen) handelt, da der Text im Pāñcarātra-Agama überliefert wurde und es, zumindest im theologischen Teil, zu keiner Überordnung der Göttin über den Rest des Pantheons kommt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000547

innerhalb des *bhagavaddharma* üblich war. Geht man von dem aus, was im LT an Auseinandersetzungen mit anderen theologischen Traditionen dokumentiert ist, so kommen, grob umrissen, folgende Strömungen in Betracht: erstens Kulte der Göttin Durgā-Mahiṣamardinī und das Devīmāhātmya (wie die Adaptation des Textes in LT 6 belegt); zweitens, wie bereits vermerkt, Lehren des kaśmīrischen Śivaismus, die sowohl die *mantra*-Sektion als auch die Erlösungslehren des LT beeinflußt haben. Drittens ist auch an die Śrī-Vidyā-Schule zu denken, die ebenfalls vom kaśmīrischen Sivaismus beeinflußt ist und die Theologie zum Kult der Göttin Lalitā-Tripurasundarī liefert, wobei das *śrī-cakra* eine besondere Rolle spielt.

Um diese alternativen Traditionen mit der eigenen Lehrtradition zu vermitteln, erfolgt in der bereits erwähnten Lehrrede des Nārada zunächst ein Rückgriff auf eine ältere Tradition der Lakṣmī-Verehrung: Nārada identifiziert die Göttin des LT mit derjenigen Lakṣmī, die bei der Quirlung des Milchmeeres entstanden ist (vgl. LT 1.27-33). Es wird dann eine stark verkürzte Version des *amṛtamanthana*-Mythos präsentiert, wie er im Viṣṇupurāṇa (ViP 1.9) tradiert ist. Bekanntlich verliert Indra durch einen Fluch des Durvāsas seine Königsherrschaft. Damit verschwinden die *śrī* und – mit ihr – der *dharma* aus der Dreiwelt. Ohne weitere Berücksichtigung der Vorgeschichte des *amṛtamanthana* berichtet das LT, wie die Lakṣmī bei der Quirlung entsteht und die Gruppe der Götter ansieht. Dadurch wird ihnen die *śrī*, das Herrscherglück, wieder zuteil, und Indra erhält sein Königsamt zurück.[8] Die für die ViP-Version signifikante Zuwendung der Lakṣmī zu Viṣṇu[9] wird im LT nicht erwähnt, und zwar wohl deshalb nicht, weil das dem Anliegen dieses Passus nicht zuträglich wäre. Dieses besteht darin, der Göttin die alleinige Zuständigkeit für alle Abläufe in der Welt zuzuweisen.

Diese Bezogenheit der Göttin auf das Gedeihen der weltlichen Ordnung wird auch in der weiteren Darstellung deutlich. Im Anschluß an die Wiedereinsetzung Indras als König folgt im ViP eine Preisung der Göttin durch Indra (ViP 1.9.117-133), im LT muß Indra hingegen erst über die Notwendigkeit der Verehrung der Göttin durch Bṛhaspati belehrt werden. Das entspricht der Neuartigkeit der in diesem Text vorgetragenen Lehre, in die Indra, trotz seines Wissens um die notwendige Verbindung zwischen Herrschermacht und der Śrī, erst eingeweiht werden muß. Bṛhaspati rät dem Indra: "Die Mächtigkeit der Mächtigen basiert auf ihr [und ist] stabil. Soll somit eben

---

[8] Siehe LT 1.33-34 (zitiert nach: *Lakṣmī Tantra: A pāñcarātra āgama*. Edited with Sanskrit gloss and introduction by V. KRISHNAMACHARYA. Madras 1959.):

tayāvalokite devavarge śriyam upeyuṣi /
tayānavekṣite daityavarge caiva parājite //1.33/
svārājyam akhilaṃ prāpya modamāne puraṃdare //1.34ab/

Das "Angeschaut-Werden" durch die Göttin spielt auch soteriologisch eine wichtige Rolle (siehe z.B. die Darstellung des *anugraha*-Aktes der Göttin in LT 13.8 ff).

[9] Vgl. ViP 1.9.105-106 (zitiert nach: *Śrīśrīviṣṇupurāṇa. Mūl ślok aur hindī-anuvādsahit*. Gorakhpur 1952).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000548

die außerordentliche Stabilität deiner Herrschaft nicht gefährdet werden, so strenge dich an, o Herr der Götter! Nimm Zuflucht bei [der Göttin] Padminī! Denn sie ist die Wurzel alles Wohlergehens! Denn sie ist das höchste Ziel!"[10] Die Titulierung "Höchstes Ziel" meint hier nicht, daß sie die Erlösung repräsentiert, sondern sie ist die höchste Instanz für den König als dem höchsten Repräsentanten der weltlichen Ordnung. Dementsprechend schließt die Rede des Bṛhaspati mit der Aufforderung an den König Indra, bei der Göttin durch *tapas* Zuflucht zu suchen und so das Herrscherglück auf Dauer an sich zu binden (LT 1.46).

Die Einweihung in das Geheimnis der Śrī erfolgt aber letztlich nicht in Form einer Unterweisung durch einen Ṛṣi, sondern sie wird als eine Direktoffenbarung im Rahmen eines *darśana*, einer Gottesschau, dargestellt. Dadurch erhält das LT eine Form der Autorisierung, die wohl seit der Bhagavadgītā für die Neuverkündigung von Gotteslehren paradigmatisch geworden ist: Das *lakṣmīmāhātmya* ist als eine Selbstoffenbarung der Göttin gestaltet. Innerhalb der Pāñcarātra-Tradition ist der Nārāyaṇīya-Abschnitt des MBh wohl die älteste Quelle für diesen Offenbarungstyp. Konsequenterweise knüpft der Autor von LT 1 strukturell und z.T. auch wortwörtlich an diesen Text an. Das Nārāyaṇīya kulminiert in MBh 12.326 in einer in 12.326.100 als *pañcarātrānuśabdita-upaniṣad* bezeichneten Lehrrede, die Nārāyaṇa dem Nārada im Anschluß an ein *darśaṇa* gewährt. Der Wortlaut der Darstellung von Indras Bemühungen in LT 1.48-55 knüpft jedoch zunächst an eine andere Textstelle im Nārāyaṇīya-Abschnitt an, die sich in MBh 12.327.36-37 findet. An dieser Stelle wird geschildert, wie die von Brahmā geschaffenen Götter vor dem Problem stehen, ihre Lebenskraft zu erhalten, die sie für die Aufrechterhaltung der rituell geordneten Welt benötigen. Deshalb geht Brahmā zusammen mit den Ṛṣis zum Milchmeer. Dort üben sie Askese (*tapas*), bis ihnen eine "liebliche, mit den Veden und Vedāṅga geschmückte Stimme" erscheint und ihr Problem gelöst wird. Ebenso geht Indra im LT zum Milchmeer und übt unter dem Bilva-Baum (dem Baum der Śrī bereits im Śrī-sūkta) *tapas*: Wie die Ṛṣis übt Indra tausend Jahre lang eine "himmlische Askese", indem er mit nach oben gestreckten Armen auf nur einem Fuß steht.[11] Die Tatsache, daß der Autor des ersten

---

[10] *mahattā mahatām nātha tasyām āyayate sthitiḥ /*
na bhraśyeta yathaivaiṣā tava rājyasthitiḥ parā //LT 1.36/
tathā yatasva deveśa śaraṇaṃ gaccha padminīm /
eṣā hi śreyaso mūlam eṣā hi paramā gatiḥ //LT 1.37/

[11] Folgende Verse des LT weisen Parallelen zum Nārāyaṇīya auf (das Nārāyaṇīya und die Bhagavadgītā sind zitiert nach: *The Mahābhārata: for the first time critically edited.* V. S. SUKTHANKAR et. al. [Hrsg.]. Poona 1933-1966):

LT 1.48cd ārādhayitukāmas tāṃ *kṣirodasyottaraṃ* yayau
vgl.
MBh 12.327.39 *kṣirodasyottaraṃ* kūlaṃ jagmur lokahitārthinaḥ

Kapitels an diese Stelle des Nārāyaṇīya anknüpft, hat somit einen sachlichen Grund: In beiden Fällen geht es um den Fortbestand der durch eine göttliche Ordnung geregelten Welt. Im Nārāyaṇīya geht es an dieser Stelle um die rituelle, vom Veda repräsentierte Ordnung, im LT um die Sicherung einer von Königen geschützten Welt. Eine Welt, so die These des LT, die nur geschützt werden kann, wenn man weiß, daß allein Lakṣmī über sie regiert.

Für die Darstellung der Offenbarung der Göttin knüpft der Text nun an die bereits erwähnte *darśana*-Situation in MBh 12.326.12-16 an: Nach der Beendigung des *tapas* durch eine *avabhṛtha*-Zeremonie ist die Göttin sichtbar geworden (LT 1.51). Dieser Hinweis auf den rituellen Charakter des *tapas* kann man als Indiz dafür werten, daß die *tapas*-Praxis des Indra hier einer *dīkṣā* angenähert wird. Das wird auch dadurch bestätigt, daß Indra mit eigenen Augen die Göttin sieht. In einer Reminiszenz an Bhagavadgītā 11.14 heißt es in LT 1.52-53, daß er in höchstes Erstaunen gerät und ganz betört mit zusammengefalteten Händen die Göttin Śrī mit einem *sūkta* zufriedenstellt. Diese Reminiszenz hat, neben der Anknüpfung an die BhG, auch die Funktion, das *tapas*-Motiv aus MBh 12.327.39 ff. mit dem *stotra*-Motiv aus dem Nārada-*darśana* in MBh 12.325 zu verbinden. Wie in BhG 11 sieht Indra die Göttin, bevor er preist. Im Nārāyaṇīya hingegen rezitiert Nārada in 12.325 erst ein *stotra* und erhält dann das *darśana*. So kommt es durch die Abgleichung mit der BhG 11 zwar zur Umkehrung der *darśana*-Situation des Nārāyaṇīya, auf einer terminologischen Ebene wird aber ein eindeutiger Bezug zu diesem *darśana* hergestellt. Auch das wird im Textvergleich ersichtlich:[12] Indra ist der Zustand der ausschließlichen Verehrung der Göttin zuteil

---

LT 1.49 tatra divyaṃ tapas tepe bilvamūlaniketanaḥ /
ekapādasthito maunī *kāṣṭhabhūto* 'nilāśanaḥ //

LT 1.50 *ūrdhvadṛg*bāhuvaktraś ca niyato niyatātmavān /
divyaṃ varṣasahasraṃ vai *tapas* tepe suduścaram //

vgl.

MBh 12.327.41 *ūrdhvaṃ dṛṣṭir* bāhavaś ca ekāgraṃ ca mano 'bhavat /
ekapādasthitāḥ samyak*kāṣṭhabhūtāḥ* samāhitāḥ /

MBh 12.327.42 *divyaṃ varṣasahasraṃ* te *tapas* taptvā taduttamam

Folgende Lesarten bestätigen die Verbindung des LT zum Mbh-Text: ad Mbh 12.327.41a: Statt *ūrdhvaṃ dṛṣṭir bāhavaś ca* liest T2: *ūrdhvadṛgbāhavaś caiva*; ad 12.327.42b: Statt *tad uttamam* lesen K1.4: *suduścaram*.

[12] Vergleiche die Textparallelen:

LT 1.55 vatsa śakra *prasannāsmi* tapasā tava suvrata /
varaṃ vṛṇu mahābhāga kim iṣṭaṃ karavāṇi te //

vgl.

MBh 12.326.14 *vṛṇīṣva* ca *varaṃ* vipra mattas tvaṃ yam ihecchasi /
prasanno 'haṃ tavādyeha viśvamūrtir ihāvyayaḥ /

LT 1.56 *adya me tapaso devi yamasya niyamasya ca /*
sadyaḥ phalam avāptaṃ yad dṛṣṭā bhagavatī mayā

vgl.

MBh 12.326.15 *adye me tapaso deva yamasya niyamasya ca /*
sadyaḥ phalam avāptaṃ vai *dṛṣṭo yad bhagavān mayā*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000550

geworden (*ekāntabhāvam āpannam*), und er hegt eine unerschütterliche Zuneigung (*avyājāṃ bhaktim āsthitam*; vgl. LT 1.54). Vor allem der Terminus *ekāntabhāva* ist hier hervorzuheben, dem im Nārāyaṇīya eine Schlüsselfunktion für die Verehrung des Nārāyaṇa zukommt (vgl. die Beschreibung Nāradas als *ekāntikaśreṣṭha* in MBh 12.326.12). Als die Göttin ihn so sieht, gewährt sie ihm eine Gunst. Wie Nārada im Nārāyaṇīya erklärt Indra zunächst, daß mit dem *darśana* alle seine Wünsche erfüllt worden sind. Er fügt jedoch hinzu, daß er gerne mehr über die Göttin erfahren möchte. Diese Frage führt dann zum Gunsterweis in Form des nachfolgenden LT.

Mit der im LT gewählten Verkündigungssituation wird dargelegt, welchen Ort eine eigenständige Verehrung der Göttin innerhalb von Pāñcarātra-Lehren haben kann. Ihre Verehrung als das die Herrschaft legitimer Könige garantierende Herrschaftsglück weist ihr zwar eine selbständige Rolle zu, bindet sie aber zugleich an den jeweiligen Herrscher. In dieser speziellen Funktion wird somit der Göttin eine relative Eigenständigkeit zugewiesen. Diese Eigenständigkeit unterscheidet die Darstellung der Rolle der Göttin von ihrer purāṇischen Verbindung mit dem Gott Viṣṇu. Damit wird ihre Rolle aber auch von Traditionen wie der Śrī-Vidyā abgegrenzt, in denen sie selbst als die Herrscherin, als *rajñī* bzw. *īśvarī* bezeichnet wird.[13] In wahrscheinlich älteren Pāñcarātra-Texten, wie der Ahirbudhnya-Saṃhitā, wird diese Herrschaftsfunktion nicht der Śrī zugewiesen, sondern Viṣṇus Sudarśanacakra, was wiederum bestätigt, daß die Pāñcarātra-Lehre, von ihrer theologischen Struktur her gesehen, keine eigenständigen Göttinnen braucht.

Das zeigt sich auch in bezug auf den zweiten hier zu untersuchenden Kontext: die Zuordnung der Göttin zu Nārāyaṇa noch vor dem Entstehen der sog. *vyūha*, die sich im zweiten Kapitel des LT findet. S. GUPTA[14] meint, daß die "supremacy" der Göttin durch ein eigenes *tattva* etabliert wird, welches die spezifische Beziehung zwischen dem Gott und der Göttin beschreibt: "a unity in duality, or two-in-one, the advaya tattva". Diese Darstellung der Beiordnung Lakṣmīs gibt jedoch die Terminologie des LT nicht präzise genug wieder. Ein Blick auf das kosmologische Modell, das, wenn auch gegenüber dem Nārāyaṇīya durch Einführung der *ṣaḍguṇa* modifiziert, für zahlreiche Pāñcarātra-Texte typisch ist, macht einsichtig, warum für die Instanz einer eigenständigen Göttin kein Bedarf bestand.[15] Nārāyaṇa ist der höchste *ātman* und aktiviert bei einer Welt

---

[13] Siehe dazu D. R. BROOKS: *Auspicious wisdom. The texts and traditions of Śrīvidyā śākta tantrism in South India*. Albany 1992, S. 64-67.

[14] GUPTA: *op. cit.* (Anm. 4), S. xxxv.

[15] Dieses Modell ist im Unterschied zu sāṃkhyistisch geprägten Kosmologien durch Manifestationsformen des *jīva* geprägt, der als Teil des göttlichen *ātman* in der Welt erscheint. Dementsprechend spielt im *vyūha*-Schema der *prakṛti*-Begriff kaum eine Rolle. Deshalb ist eine Stelle im Nārāyaṇīya (MBh 12.337.17-22) recht ungewöhnlich, in der eine Behinderung dieser bereits auf der höchsten Ebene vertikal orientierten Kosmologie beschrieben wird: Obwohl Brahmā aus Nārāyaṇa entsteht, fehlt ihm die *śakti*, um die Weltschöpfung voranzutreiben. Brahmā hat diese Schaffenskraft weder in sich selbst, noch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000551

schöpfung die ihm eigenen sechs konstitutiven Eigenschaften, die sog. *ṣaḍguṇa*, die sich auf der ersten und subtilsten Ebene der Emanation zu bestimmten Gruppen formieren, den sog. *vyūha*, den "Formationen", die als die Götter Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Aniruddha und Pradyumna Gestalt gewinnen. Zu diesen *guṇa*[16] gehören neben *jñāna*, auch *śakti* und *aiśvarya* (Vgl. LT 2.25-36). Die Schaffenskraft (*śakti*) ist somit lediglich ein Attribut Nārāyaṇas und keine eigenständige Kraft. Dem entspricht auf einer rituellen und ikonographischen Ebene, daß Göttinnen als Begleiterinnen bzw. als Personifikationen der verschiedenen Aspekte der *śakti* des Gottes fungieren, nicht aber im *vyūha*-Schema auf der höchsten Ebene z.B. ein göttliches Paar erscheint, welches durch wechselseitige Zuordnung charakterisiert ist. Eine solche Zuordnung erfolgt jedoch im zweiten Kapitel des LT. Die höchste Position ist und bleibt jedoch von Nārāyaṇa als der höchste *ātman* besetzt (LT 2.1). Dieser *ātman* wird zum "Ich", zum *aham*. Durch diese Differenz beginnt die Emanation der Welt, und erst dann entstehen die *vyūha*. Die Göttin Lakṣmī wird diesem Ich als "Ich-Sein" bzw. "Ich-heit", als *ahaṃtā* zugeordnet. Diese durch die Zuordnung postulierte Beziehung zwischen Nārāyāṇa und Lakṣmī, zwischen dem Ich und dem Ich-Sein, wird mit einem Terminus aus der Nyāya-Tradition bezeichnet: es ist eine *avinābhava*-Relation. Diese Relation ist dadurch gekennzeichnet, daß es zwei voneinander unterscheidbare Entitäten gibt, die miteinander in einer wesensmäßigen Verbindung stehen. Eine Verbindung, die entweder für beide oder aber für ein Relationsglied gilt.[17] Wesensmäßig meint hier, daß die Existenz des einen nicht ohne die des anderen denkbar ist. In LT 2.17 wird ausdrücklich gesagt, daß es sich im Fall von Lakṣmī und Nārāyaṇa um eine "wechselseitige Konkomitanz" handelt (*anyonyenāvinābhāva*; in LT 1.18 ist von einem *tādātmya-saṃbandha* die Rede). Neben dem Begriffspaar *aham* und *ahaṃta* wird noch ein weiteres genannt: *bhavat* und *bhāva*, d.h., ein Existent-Seiendes kommt ohne das Existent-Sein nicht vor. Die Göttin Lakṣmī wird durchgängig mit den Relata *ahaṃtā* bzw. *bhāva* identifiziert. Sie wird dadurch zu der ontologischen Realität, ohne die ein göttliches Ich oder eine göttliche Erscheinungsform nicht möglich wären. Dementsprechend verkündet die Göttin in LT 2.13-14: "Das Selbst, das zum Ich aller Wesen geworden ist, wird als Hari erinnert. Die Ich-Heit aller Wesen bin ich, die ewige.

---

wurde diese ihm durch Nārāyaṇas lotusartige "Nabelschnur" mitgegeben. Daraufhin bindet Nārāyaṇa die durch *śakti* gekennzeichnete und als *satī* personifizierte *buddhi* in einem Yoga-Akt an sich (MBh 12.337.24) und schickt sie zu Brahmā.

[16] Die *guṇa* sind von denen der *prakṛti* unterschieden. Vgl.: Ahirbudhnya-Saṃhita 2.55. (zitiert nach: M. D. RĀMĀNUJĀCĀRYA [Hrsg.]: *Ahirbudhnya Saṃhitā of the Pāncarātra Āgama*. 2 vols. Adyar, Madras 1916.)

[17] Als Beispiel für die wechselseitige Konkomitanz kann man aus der Nyāya-Tradition die Verbindung zwischen "Vergänglich-Sein" und "Geschaffen-Sein" anführen, für die einseitige Konkomitanz die Relation zwischen Wolken und Regen, weshalb das an diesem Beispiel illustrierte *pūrvavat-anumāna* (siehe Nyāyasūtrabhāṣya ad Nyāyāsūtra 1.1.5) fehlgehen kann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000552

Dasjenige Existent-Sein des Gottes als eines Existierenden, durch das der ewige Vāsudeva existiert, bin ich."[18] Die Relation zwischen den beiden Relata wird nicht durch weitere Prädikationen "prozessualisiert". Damit wird der *avināhhava*-Relation Rechnung getragen, die als *saṃbandha* zwischen zwei Relata ein wechselseitiges Possessivverhältnis anzeigt, das letztlich einen ontologischen Status erhält. Es ist die Einführung von *ahaṃtā* bzw. *bhāva* als eine ontologische Kategorie, die bei allen terminologischen Bezügen zum kaśmīrischen Śivaismus das hier vorgetragene Modell in zweierlei Hinsicht von diesem unterscheidet: Erstens wird im kaśmīrischen Śivaismus in erster Linie der Übergang vom "Ich" zum "Diesen", vom *aham* zum *idam*, als Beginn der Weltschöpfung elaboriert. Zweitens entsteht *ahaṃtā* in dem Moment, in dem das Ich sich als Ich erkennt: Die Welt entsteht somit durch die Selbstreflexivität des göttlichen Bewußtseins (*pratyavamarśa*), das sich als dieses in sich selbst widerspiegelt. Dieser immerwiederkehrende Übergang vom *aham* zum *idam* und umgekehrt ist der Bewußtseinsprozeß, der im kaśmīrischen Śivaismus die gesamte Welt zu einer Binnendifferenzierung des einen göttlichen Bewußtseins werden läßt. Demgegenüber ist für das LT das Modell der *avināhhava*-Relation als Erklärungsmuster prägend. Demnach ist Lakṣmī als *ahaṃtā* kein Bewußtseinsreflex des Gottes, sondern eine ontologische Kategorie und kann in das Inventar der "Realien" aufgenommen werden. Dadurch wird Lakṣmī weniger zur höchsten Erscheinungsform Nārāyaṇas, sondern vielmehr zur Bedingung der Möglichkeit aller göttlichen Erscheinungsformen alles Existierenden erhoben. Die Position des höchsten *ātman* wird dadurch jedoch nicht angetastet. Diese Deutung der theologischen Position der Lakṣmī wird in der Beschreibung des Entstehens der *vyūha*-Gruppe unterstrichen. Es wird erklärt, daß die Ich-Heit von der Natur der Erkenntnis (*jñāna*) ist. Mit dieser Zuordnung des ersten der sechs Attribute des göttlichen Seins zu Lakṣmī kann die gesamte *ṣaḍguṇa*-Gruppe Lakṣmī zugeordnet werden, die sie mit ihrem Schöpfungswunsch durchzieht. Die systematische Vermittlung der *vyūha*-Lehre mit der neuartigen Rolle der Göttin gelingt jedoch nicht ganz, da die *śakti* als das "Wesen" der Göttin bezeichnet wird und gleichzeitig die Einordnung dieser Kategorie in das *ṣaḍguṇa*-Schema beibehalten wird. Die Macht, die ihr auf dieser kosmologischen Ebene zugesprochen wird, entspricht auf einer innerweltlichen Ebene der Rolle der Göttin als *śrī* eines Königs, und darin kann man auch den Zusammenhang zwischen den beiden hier herausgestellten Positionszuweisungen in den Kapiteln 1 und 2 des LT sehen.

Es sollte gezeigt werden, wie an den hier diskutierten Stellen des LT eine Einordnung der Göttin Lakṣmī in der Pāñcarātra-Tradition vorgenommen wurde: Man

---

18 *ātmā sa sarvabhūtānām ahaṃbhūto hariḥ smṛtaḥ /*
ahaṃtā sarvabhūtānām aham asmi sanātanī //LT 2.13/
yena bhāvena bhavati vāsudevaḥ sanātanaḥ /
bhavatas tasya devasya sa bhāvo 'ham itīritā //LT 2.14/

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000553

reagierte auf den neu entstandenen Bedarf nach einem eigenen *lakṣmīmāhātmya*, indem man der Göttin eine recht traditionelle Position zuwies, die der *śrī* eines Königs. Dabei wurde aber trotz Anknüpfung an das ViP die purāṇische Bezogenheit der Göttin Śrī-Lakṣmī auf Viṣṇu ausgeklammert. Die Autorität des LT wollte man dadurch stützen, daß man es in Anknüpfung an das Nārāyaṇīya als eine Selbstoffenbarung der Göttin gestaltete. Lakṣmī ist zwar zuständig für alles, was in der Welt geschieht, es wird jedoch mit ihr im ersten Teil des LT keine Erlösungslehre verbunden. Auch die Zuordnung Lakṣmīs zu Nārāyaṇa in einer *avināhhava*-Relation läßt die Position des Gottes als "höchster *ātman*" und damit als Garant der Erlösung unangetastet. Die Göttin wird in der theologischen Interpretation zu einer ontologischen Kategorie, die keine strukturellen Veränderungen z.B. der *vyūha*-Theologie nach sich zieht. Die Eingriffe in die traditionelle Pāñcarātra-Lehre werden auf ein Mindestmaß reduziert. Das ist nicht zuletzt auch deshalb der Fall, weil der Autor zwar terminologisch an Traditionen des kaśmīrischen Śivaismus anknüpft, die Weltentstehung aber nicht nach dem Modell der Selbstreflexivität erklärt. Das *avināhhava*-Modell hat für den Pāñcarātrin nicht nur diesen Vorteil: Es erlaubt auch die Entfaltung einer eigenständigen und z.T. neben den Pāñcarātra-Lehren her laufenden Theologie der Göttin, in der z.B. die anderen Göttinnen zu *avatāra* der Lakṣmī werden (vgl. LT 9) oder der Göttin eine eigenständige soteriologische Position zugesprochen wird (wie in der *mantra*-Sektion). Zugespitzt formuliert kann man sagen, daß man ein Pāñcarātrin bleiben und dennoch die Göttin als eigenständige Instanz verehren kann, wenn man ihre Zuordnung zu Nārāyaṇa nicht vergißt. Die hier dargelegte Einordnung der Göttin Lakṣmī in die Pāñcarātra-Theologie hat sich, von der weiteren religionsgeschichtlichen Entwicklung her gesehen, so nicht durchsetzen können, nachfolgende Interpretationen vor allem der *śaraṇāgati*-Lehre in LT 17.50-75 z.B. im Śrī-Vaiṣṇava-*sampradāya* ordnen der Göttin in erster Linie eine Vermittlerrolle zwischen dem Gott und den Einzelseelen zu. Dennoch bleibt das LT religionsgeschichtlich von Interesse, da sich durch andere Untersuchungen weitere Aufschlüsse über das Verhältnis zwischen dem Pāñcarātra und konkurrierenden Theologien erwarten lassen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000554

Fachgruppe Ostasien und Südostasien

Leitung: RALF MORITZ (Leipzig)

Folgende Vorträge wurden in der Fachgruppe gehalten:

MARIA ROHRER (Freiburg): Zum Verhältnis von Frau und Natur in der Dichtung Tao Yuanmings (365-427 n. Chr.).

GABRIELE GOLDFUSS (Leipzig): Buddhismus zwischen den Welten: Notizen aus dem "Pavillon der Gleichheit" des Ti Pao-hsien (?–1941).

OLF LEHMANN (Leipzig): Zur Assimilierung des Fremden im philosophischen Konfuzianismus des Mou Zongsan.

YING SUN (Kassel): Das Ritual als das entscheidende Problem bei der Berührung zwischen China und dem Westen.

GOTELIND MÜLLER (Freiburg): Esperanto – "Hoffnung" für China? Zu einer chinesischen Diskussion im frühen 20. Jh.

HELGA BLAZY (Köln): Moderne Literatur in Indonesien und Malaysia.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000555

Zum Verhältnis von Frau und Natur in der Dichtung Tao Yuanmings (365-427 n. Chr.)

Von MARIA ROHRER, Freiburg

Die Frage nach dem Verhältnis von Frau und Natur im Werk Tao Yuanmings warf vor kurzem JACOB auf.[1] Er unternimmt den Versuch einer psychoanalytischen Deutung des ersten Naturdichters Chinas. Von der traditionellen chinesischen Yin- und Yang-Lehre ausgehend, derzufolge die Natur bzw. die Erde der weiblichen Kategorie Yin zugeordnet wird,[2] deutet er Tao Yuanmings Sehnsucht nach der Rückkehr zur Natur als ödipalen Wunsch, die verlorene Einheit mit der Mutter wiederzuerlangen.[3] Da diese psychoanalytische Literaturinterpretation letztlich spekulativ ist, möchte ich im folgenden das poetische Werk selbst einer ausführlicheren Betrachtung unterziehen.

Wichtig erscheint zunächst die Frage nach der Präsenz und Bedeutung von Frauen allgemein in der Dichtung Tao Yuanmings.[4] Bei einer Untersuchung der Lieblingsthemen und -motive Tao Yuanmings fällt auf, daß die Frau als poetisches Sujet oder als Adressatin nahezu unbekannt ist.[5] Die Mehrheit seiner Gedichte sind Themen der Freundschaft zwischen Männern, seinem Leben in der Einsiedelei sowie Reflexionen über Leben und Tod gewidmet. Diese Themen werden von häufig wiederkehrenden Motiven unterstützt: Wein, Vogel, Wind, Wolke, Kiefer und Chrysantheme.[6]

Wenn man die spärlich anzutreffenden Textstellen, an denen das weibliche Geschlecht Erwähnung findet, genauer untersucht, ist zudem eine tendenzielle Verunsicherung der Herausgeber wie auch der Kommentatoren bezüglich der Authentizität der betreffenden Stellen sowie deren Interpretation zu spüren.[7]

Im Gesamtwerk Tao Yuanmings gibt es nur ein einziges poetisches Werk, in dem

---

[1] P. JACOB: *Oeuvres complètes de Tao Yuan-ming*. Paris 1990, S. 47 ff.
Als Textgrundlage für die vorliegende Untersuchung diente LU QINLI: *Tao Yuanming ji*. Beijing 1979.

[2] Die Lehre von Yin und Yang bildet seit alters eine Grundlage für die Theorie der Geschlechterdifferenz in China, s. P. B. EBREY: *The Inner Quarters. Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*. California 1993, S. 27 f.

[3] JACOB: *op. cit.* (Anm. 1), S. 48.

[4] Siehe M. ROHRER: *Das Bild der Frau in der Dichtung Tao Yuanmings (365-427 n. Chr.)*, erscheint in: C. HAMMER/ B. FÜHRER (Hrsg.): *Chinesisches Selbstverständnis und kulturelle Identität – "Wenhua Zhongguo"*. Dortmund 1996.

[5] Siehe M. ROHRER: *Das Motiv der Wolke in der Dichtung Tao Yuanmings (365-427 n. Chr.)*. Wiesbaden 1992 (zugl. Diss. Univ. Freiburg, 1991), S. 72.

[6] *Ibid.*, S. 38-41.

[7] *Ibid.*, S. 144 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000557

sowohl die Frau als auch die Natur eine zentrale Rolle spielt: seine "Ode zur Beruhigung der Leidenschaft" (*Xian qing fu*).[8] Sie besteht aus einem Vorwort in Prosa sowie 122 unregelmäßigen Versen.

In seinem Vorwort reiht sich Tao Yuanming in die literarische Tradition ein:

> "First, Chang Heng [Zhang Heng] [78-139] wrote a *fu* on *Pacifying the Affections* and Ts'ai Yung [Cai Yong] [132-92] wrote a *fu* on *Calming the Affections*.[9] They curbed extravagant expression and took simplicity as their aim. At first they gave free play to their thoughts, but ended by turning to quiet and correctness. Their works may be used to repress the evil mind of the profligate; they are truly an aid to moral reproof."[10]

Nachdem Tao Yuanming seine beiden literarischen Vorbilder genannt hat, beginnt die eigentliche Ode. Sie läßt sich in drei Sinnabschnitte einteilen: Im ersten Teil preist der Dichter die Schönheit und Tugend einer nicht näher identifizierten Frau, die auf ihrem Bettrand sitzt, singt und auf der Laute spielt. Im zweiten Teil tritt ein männliches lyrisches Ich in Erscheinung. Von den reinen Klängen der Musik aufgewühlt, beginnt der Protagonist, sich nach der Schönen zu sehnen. Er möchte sie treffen, doch eine Heiratsvermittlerin ist nicht in Sicht. Der dritte Teil beginnt mit der schmerzvollen Einsicht des Protagonisten, die Schöne vermutlich niemals treffen zu können. Seine unstillbare Sehnsucht treibt ihn schließlich in die Natur. Dort hofft er, sie zwischen Magnolien und Kiefern zu sehen. Als erneut Musik – diesmal das Spiel der Flöte – an sein Ohr dringt, flackert seine Sehnsucht wieder auf. Verzweifelt wendet er sich nun an die Natur (V. 112/3):

> "Ich möchte mich den ziehenden Wolken anvertrauen,
> sie mögen Dir von meiner Liebe künden/
> Doch ach, die Wolke schweigt und zieht von dannen."

Erst nach dieser schmerzvollen Einsicht findet der Protagonist zu seinem seelischen Gleichgewicht zurück.

Tao Yuanmings "Ode zur Beruhigung der Leidenschaft" löste – quasi kontraproduktivisch – heftige Diskussionen unter den nachfolgenden Literaturkritikern aus. Der erste Herausgeber der Gesammelten Werke Tao Yuanmings, Xiao Tong (501-531), zugleich Herausgeber der wichtigen Literaturanthologie *Wenxuan*, bezeichnete Tao Yuanmings Ode als "einzigen feinen Riß in der weißen Jade"[11]. Xiao Tongs Geringschätzung zielt

---

[8] Die Übersetzung des Titels folgt im wesentlichen A. BERNHARDI: *Tau Jüan-ming (365-428). Leben und Dichtungen.* In: MSOS 15 (1912), S. 105. Chinesischer Text und Übersetzung siehe A. R. DAVIS: *T'ao Yüan-ming (AD 365-427). His works and their meaning.* Cambridge 1983, Bd. 1, S. 186-191; Bd. 2, S. 135-137 (Nr. 57).

[9] Sowohl Zhang Hengs *Ding qing fu* als auch Cai Yongs *Jing qing fu* sind nur noch fragmentarisch überliefert, siehe DAVIS: *op. cit.* (Anm. 8), Bd. 1, S. 189 f.

[10] *Ibid.*, S. 186.

[11] In seinem Vorwort zu den Gesammelten Werken; siehe J. R. HIGHTOWER: *The 'Fu' of T'ao Ch'ien.* In: HJAS 17 (1954), S. 192; vgl. DAVIS: *op. cit.* (Anm. 8), Bd. 1, S. 190.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000558

auf das für Tao Yuanming außergewöhnliche Sujet der Ode ab.[12] Die literarisch geäußerte und mit erotischen Anspielungen untermalte Sehnsucht nach einer Frau paßte nicht in das Bild eines dichtenden Landmannes, der in erster Linie auf Grund seines hehren Charakters geschätzt wurde.[13]

Schuld daran ist die Tabuisierung des erotischen Elementes im dominierenden konfuzianischen Sittenkodex, die sich auf den gesamten literarischen Bereich auswirkte.[14] Die Frauen- und Liebesthematik galt im streng konfuzianischen Milieu als suspekt und unschicklich. Sie fand im breiten Maß Eingang in die sogenannte Palaststil-Dichtung (*gongtishi*), die am Hofe des Bruders von Xiao Tong, dem Kronprinzen Xiao Gang (503-551), gepflegt wurde und im *Yutaixinyong* ("Neue Gedichte der Jadeterrasse") kompiliert wurde.[15] Xiao Tongs harsche Kritik an dieser in ihrem Sujet der Palaststil-Dichtung nahestehenden Ode zeugt von einem tiefen Mißtrauen und einer Abneigung gegenüber dieser "Modeströmung", die er aus seinem *Wenxuan* ausschloß.[16]

Das negative Urteil Xiao Tongs lastet seither auf dieser Ode. So bezeichnet HIGHTOWER die Ode als "more nearly a stereotype"[17]. Auch DAVIS spricht von einer modernen westlichen Geringschätzung dieses Werkes, da sich seiner Meinung nach keine individuellen Spuren Tao Yuanmings darin finden lassen.[18]

Dennoch beschäftigten sich seither Gelehrte im Osten wie im Westen mit dieser Ode. Sie werfen ihr Hauptaugenmerk auf die anonyme Schönheit und versuchen, diese zu identifizieren. Das führt teilweise zu recht sonderbaren Schlußfolgerungen. Der literarischen Leseart Wang Yaos folgend, proklamiert beispielsweise PHELPS: "I am sure that T'ao Ch'ien [Tao Qian] was in love, desperately in love, with an irresistible woman !"[19] Sowohl Wang Yao als auch PHELPS unterliegen einem Trugschluß, da sie die wörtliche Leseart auf eine im hohen Maß imitative und allusive Gattung wie die Ode (*fu*) anwenden.[20]

Als einzig sinnvoller Weg erscheint daher der von HIGHTOWER eingeschlagene, der diese Ode im Lichte der Tradition sieht.[21] Den ersten Anhaltspunkt dafür gibt bereits

---

[12] Vgl. HIGHTOWER: *op. cit.* (Anm. 11), S. 169.

[13] Vgl. DAVIS: *op. cit.* (Anm. 8), Bd. 1, S. 3 f.

[14] Siehe G. DEBON (Hrsg.): *Ostasiatische Literaturen.* In: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft.* Bd. 23, Wiesbaden 1984, S. 2.

[15] Siehe A. BIRRELL: *New Songs from a Jade Terrace. An Anthology of Early Chinese Love Poetry.* London 1982. Vgl. C. RONALD MIAO: *Palace-Style Poetry: The Courtly Treatment of Glamour and Love.* In: DERS. (Hrsg.): *Studies in Chinese Poetry and Poetics.* Bd. 1, San Francisco 1978, S. 1-42.

[16] Siehe HIGHTOWER: *op. cit.* (Anm. 11), S. 192.

[17] *Ibid.*, S. 169.

[18] DAVIS: *op. cit.* (Anm. 8), Bd. 1, S. 191.

[19] D. L. PHELPS/ M. K. WILLMOTT: *Ode to restrain the passions by T'ao Ch'ien.* In: Studia Serica 7 (1948), S. 61.

[20] J. R. HIGHTOWER: *Allusions in the Poetry of T'ao Ch'ien.* In: HJAS 31 (1971), S. 6.

[21] HIGHTOWER: *op. cit.* (Anm. 11), S. 169-230.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000559

Tao Yuanming in seinem bereits zitierten Vorwort. Die dort genannten literarischen Modelle sind zwar nur noch fragmentarisch überliefert,[22] ein Vergleich mit ihnen zeigt jedoch, daß Tao Yuanming bei der Beschreibung seiner Schönheit auf die dort schon auftauchende Stereotype einer tugendhaften Schönheit zurückgreift. Sie geht auf den "ersten Katalog weiblichen Charmes" zurück,[23] der mit Song Yus (ca. 290-222) "Ode über die Göttin" (*Shennü fu*) und Cao Zhis (192-232) "Ode über die Göttin des Luo-Flusses" (*Luoshen fu*) etabliert wurde.[24]

Ob es sich bei Tao Yuanmings Schönheit auch um eine Göttin handelt, ist in der Forschung umstritten. LU QINLI plädiert dafür.[25] Die Identifizierung der Schönen mit einer Göttin führt bei ihm in Anlehnung an die seit den "Elegien von Chu" (*Chuci*) erprobte Umdeutung einer erotischen Beziehung in ein Herrscher-Beamten-Verhältnis dazu, die Schöne hier als Kaiser der Jin-Dynastie zu interpretieren.[26] Doch vergegenwärtigt man sich die bereits angeführten Lieblingsthemen und -motive Tao Yuanmings, so ist die Identifikation mit einer Göttin eher unwahrscheinlich. Zudem lehnt Tao Yuanming den Glauben an die Unsterblichkeit ausdrücklich ab. So fragt er an anderer Stelle – nicht ohne ironischen Unterton – wo denn die beiden daoistischen Unsterblichen Song und Qiao heute seien.[27] Warum sollte er nun hier eine Göttin herbeizitieren?

Viel plausibler ließe sich die musizierende Frau in dieser Ode als Palastdame identifizieren. Die ausführliche Schilderung ihrer weiblichen Attribute liefert, wenn man diese mit der Metaphorik in den Palaststil-Gedichten vergleicht, eine gewisse Berechtigung für diese Annahme: Eine Schöne sitzt auf einer roten Bettdecke, sie hat zarte Hände und trägt ein üppiges Faltengewand mit Gürtel und mit weißen Ärmeln. Auch die Erwähnung von Kosmetika wie getuschten Augenbrauen, Puder und Schminke sowie Haaröl deutet auf eine adlige Herkunft hin und ist typisch für die Palaststil-Dichtung.[28]

Doch die Identifikation der Schönen ist nicht entscheidend für die Interpretation des Gedichtes. Die Frau scheint vielmehr die ideale poetische Figur zu sein, die Tao Yuanmings Thema "Beruhigung der leidenschaftlichen Gefühle" stützt. Wie bereits erwähnt, gehört die Frau der Kategorie Yin an. Zu dieser zählt der traditionellen Einteilung nach auch der Bereich der Gefühle (*qing*). Während dem Mann der Bereich des Willens (*zhi*)

---

[22] *Ibid.*, S. 170.

[23] *Ibid.*, S. 190.

[24] Beide im *Wenxuan*, Kap. 19; siehe E. R. V. ZACH: *Die chinesische Anthologie. Übersetzungen aus dem Wen hsüan*. Bd. 1. Cambridge 1958, S. 262-268.

[25] LU QINLI: *Luoshen fu yu Xianqing fu*. In: Xueyuan 2.8 (1948), S. 91.

[26] Vgl. HIGHTOWER: *op. cit.* (Anm. 11), S. 192; DAVIS: *op. cit.*, (Anm. 8), Bd. 1, S. 191.

[27] Siehe Gedicht Nr. 20; DAVIS: *op. cit.* (Anm. 8), Bd. 1, S. 62.

[28] Siehe A. M. BIRRELL: *The Dusty Mirror: Courtly Portraits of Woman in Southern Dynasties Love Poetry*. In: E. HEGEL/ R. C. HESSNEY (Hrsg.): *Expressions of Self in Chinese Literature*. New York 1985, S. 33-69.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000560

zugeschrieben wurde, wurde der Frau der Bereich der Gefühle zugeschrieben.[29]

Wichtiger als die Identifikation der Schönen erscheint zudem die Frage, inwieweit Tao Yuanming hier einer vorgegebenen Konvention folgt und wo er davon abweicht und sich innovativ zeigt, soll es sich hier doch um nicht mehr als eine Versübung eines traditionellen Themas handeln, in der sich keine individuellen Spuren Tao Yuanmings entdecken lassen.

Vergleicht man Tao Yuanmings Ode mit den zuvor erwähnten vier literarischen Vorbildern, so unterscheidet sie sich in folgenden Punkten: Im Unterschied zu Song Yus und Cao Zhis Oden kommt es bei ihm zu keiner wenn auch noch so flüchtigen Begegnung mit der Schönen, auch nicht im Traum wie bei Song Yu und Cao Zhi. Außerdem finden sich in keinem der vier genannten Vorbilder ausführliche Naturbeschreibungen.[30]

Erinnern wir uns: Erst beim Anblick der stummen Wolken erkannte Tao Yuanming die Vergeblichkeit seines Wunsches, die Schöne zu erreichen. Die Wolken werden damit zum zentralen Naturmotiv. Während die Wolke als Liebesbotin bereits in den *Chuci* auftaucht, so kristallisiert sich in Tao Yuanmings Bild der stummen Wolken eine neue Naturansicht.[31] Die Wolke ist nicht länger Liebesbotin, sondern Botin der Natur:

> "The passing cloud that he formerly regarded as a messenger of love has now become the message of nature itself: like everything in nature the cloud passes freely without saying a word. Should he not learn from the silent cloud to transform disquieting passion into exalted pleasure ? In this very moment, the persona for the first time is able to hold his head above water."[32]

In Tao Yuanmings Ode ist die Frau die ideale poetische Figur, die das Thema "Beruhigung der Leidenschaft" unterstützt. Aufgrund ihrer engen Beziehung zum Bereich der Gefühle, die durch die gemeinsame Zuordnung von Frau und Gefühl zur Kategorie Yin zustande kommt, fungiert sie als Symbol für Leidenschaft. Das lyrische Ich findet erst durch eine Versöhnung mit der Natur zu seiner Ruhe zurück.

Während die Natur in Goethes "Leiden des jungen Werthers" zum Resonanzraum der Seele wird, in dem sich seine widersprüchlichen Gefühle widerspiegeln, erfährt Tao Yuanming die Natur als Katharsis. Doch letztlich ist es die Dichtung selbst, die eine beruhigende Wirkung ausübt – galt Dichtung in China doch seit Konfuzius als Ausdruck des Kummers.[33] Ihr kommt damit, ähnlich den Riten (*li*), regulative Funktion zu.

---

[29] EBREY: *op. cit.* (Anm. 2), S. 29.

[30] Wiewohl zwei davon nur fragmentarisch überliefert sind, siehe oben, Anm. 9.

[31] Siehe ROHRER: *op. cit.* (Anm. 5), S. 78 f. Vgl. HANAFUSA HIDEKI in seinem Vorwort zu HORIE TADAMICHI: *To Emmei shibun sogo sakuin*. Kyoto 1976.

[32] SUN CHANG KANG-I: *Six Dynasties Poetry*. Princeton 1986, S. 44.

[33] *Lunyu* 17.9; siehe R. WILHELM: *Kungfutse*. München 1990, S. 173; vgl. CHUNG-SHU CH'IEN: *Poetry as a Vehicle of Grief*. In: ST. C. SOONG (Hrsg.): *A Brotherhood in Song. Chinese Poetry and Poetics*. Hong Kong 1985, S. 21-40.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000561

Buddhismus zwischen den Welten: Notizen aus dem "Pavillon der Gleichheit" des Ti Pao-hsien (?–1941)

Von GABRIELE GOLDFUSS, Leipzig

Ein Kanonenschlag durchbrach 1840 die Mauern, mit denen sich das Reich der Mitte von alters her umgeben hatte. In den sich anschließenden Opiumkriegen gelang es der westlichen Zivilisation, durch diese Öffnung allmählich ins Land einzudringen. Die Folgezeit war bestimmt von einer unfreiwilligen und von wechselhaften Strategien geprägten "Annäherung an das Fremde". Dieser Prozeß mißlang im wesentlichen. Er vermittelte dem Großteil der Verantwortungsträger, den Gelehrten, bis hin zum einfachen Volk vor allem das Gefühl, ja die Gewißheit einer fortschreitenden Selbstentfremdung, eingebettet in einen rasanten wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Niedergang.

Besonders sensibilisiert für diesen Zustand waren die Journalisten jener Tage, die sich gewissermaßen in einer Mittlerposition wiederfanden – einerseits der Flut der neuen Informationen ausgesetzt und zugleich Sprachrohr der chinesischen Welt. Solch ein Zeitungsmann war Ti Pao-hsien (?-1941), dessen "Pinselaufzeichnungen aus dem Pavillon der Gleichheit" (*P'ing-teng-ke pi-chi*) Einblick geben in das Selbstverständnis eines Chinesen am Ende der Qing- und zu Beginn der Republikzeit, d.h. der ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts. Er lebte und arbeitete vor allem in Shanghai, das um die Jahrhundertwende zum "New York des Ostens" aufstieg. Auch er war zugleich gebeutelt und fasziniert von der neuen Zeit, den rasend schnellen Veränderungen und dem vielfältigen Wissen, das der uralten chinesischen Kultur gleichsam aufgepfropft wurde. Deshalb suchte er nach einer adäquaten Form der Begegnung und einem Leitfaden, an dem er sich in der allgemeinen Verunsicherung orientieren konnte. Er fand ihn im Buddhismus.

Die *Pinselaufzeichnungen* geben Auskunft über eine Vielzahl von Aspekten seines Lebens: Ti gilt als ein großer Kunstsammler und Buchliebhaber und war selbst als Verleger tätig. Er engagierte sich in der Reformbewegung von 1898, was ihn nach deren Scheitern zur zeitweiligen Flucht nach Japan zwang. Ti interessierte sich aber auch für ausländische Belange, die er unermüdlich zu Vergleichen mit den chinesischen Verhältnissen, vor allem im religiösen Bereich, heranzog. In seinem Werk finden sich außerdem viele lose aneinandergereihte Anekdoten aus dem Volk mit häufig stark moralisierendem Charakter und auf fast jeder Seite Reflexionen über den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000562

Buddhismus. Letzteren Aspekt wollen wir auf den folgenden Seiten betrachten.[1]

Thesenartig zusammengefaßt, war der Buddhismus für Ti zuerst und vor allem eine Brücke zwischen dem abendländischen Geistesleben, den modernen Naturwissenschaften und dem chinesischen Denken, seiner Religion bzw. seiner volkstümlichen Vorstellungswelt. Immer wieder konfrontierte er das "westliche" Wissen mit dem für China so zentralen Bereich des Glaubens an Geister und Dämonen und anderen Aspekten des sogenannten "Übersinnlichen", die jedoch von konfuzianischen Kreisen vielfach als "Aberglauben" (*mi-hsin*) kritisiert worden waren. Im zweiten Teil meines Artikels werde ich näher auf diese Frage eingehen.

Weiterhin erwies sich für Ti der Buddhismus als zugleich traditionsbewahrend und modernisierbar – sowohl als Denkrichtung und Religion wie auch als Bestandteil einer staatstragenden Ideologie, die auf Prinzipien wie der Gleichheit (*p'ing-teng*), der allgemeinen Verbindlichkeit von Werten sowie demokratischen Elementen fußte.

Diesen zweiten Bereich mit seinen vielfältigen Interpretations- und Aktionsmöglichkeiten hatten bereits Buddhisten in den stark kolonialisierten Ländern des Theravâda als ein wichtiges Feld des politischen Aufbegehrens entdeckt.[2] In Ländern des Mahâyâna wie Japan und China hatte man deshalb seit den 70er Jahren des 19. Jh.s ebenfalls verstärkt Interesse am Buddhismus gewonnen, – nicht ohne zum Teil erheblichen Repressionen von offizieller Seite ausgesetzt zu sein.[3]

In diesem sehr politisch geprägten Umfeld suchten und fanden vor allem die nicht monastisch rückgebundenen Buddhisten einen Wirkungskreis. Ein neues Selbstbewußtsein der Laien erwuchs insbesondere bei den städtischen Intellektuellen. Auch Ti Pao-hsien entdeckte hier einen tragfähigen Grund für sein eigenes Wirken, das v. a. publizistischer Natur war. Wir verdanken ihm z.B. die Herausgabe der ersten buddhistischen Zeitschrift Chinas, der *Fo-hsüeh ts'ung-pao*, ab 1912. Ein zweiter Interessenschwerpunkt lag im Bereich der Bildung: so rief er gemeinsam mit dem Mönch Yüehhsia die buddhistische Hua-yen-Universität ins Leben. Viele seiner Zeitgenossen, v. a. aus dem neureichen Shanghaier Unternehmertum, folgten anderen Aktivitäten, typisch für die traditionelle buddhistische Laienfrömmigkeit, wie der Philanthropie oder dem Tierschutz, die ebenfalls von Ti bedacht, jedoch in der Praxis nicht bestimmend für ihn wurden.

---

[1] Wir zitieren hier die zweibändige Ausgabe der "Pinselaufzeichnungen aus dem Pavillon der Gleichheit" (*P'ing-teng-ke pi-chi*), erschienen 1913 im Verlag Yu-cheng in Shanghai. Ti führte diesen Verlag. Es existiert eine erweiterte Ausgabe aus den 20er Jahren, erschienen im gleichen Verlag. Als neue, immer wiederkehrende Thematik findet sich darin u.a. der Schrecken des 1. Weltkrieges.

[2] Cf. H. BECHERT: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravâda-Buddhismus.* 3 Bde. Frankfurt, Berlin 1966-1973 oder auch R. GOMBRICH/ G. OBEYESEKERE: *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka.* Princeton 1988.

[3] Siehe u.a. S.-W. CHAN: *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought.* Hongkong 1985. J. E. KETELAAR: *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and its Persecution.* Princeton 1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000563

Wegweisend in diesem Tun war für Ti die Gestalt des Laienbuddhisten Yang Jen-shan (1836-1911), der in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts versucht hatte, die verschiedenen Ansätze buddhistischer Aktion zu bündeln, und dabei nicht unwesentlich zur Bildung eines neuen Selbstverständnisses buddhistischer Laienfrömmigkeit beigetragen hatte.[4] Yang, der sich vor allem als Verleger buddhistischer Schriften in China einen Namen machte, gab Impulse zur Verbesserung der buddhistischen Lehre und Ausbildung, stand in engem Kontakt zu ausländischen Gelehrten und Buddhologen und beeinflußte maßgeblich einen ganzen Kreis junger Männer, die den Buddhismus ins 20. Jahrhundert hineintragen sollten. Ti zitiert Yang, ihre Gespräche, seine Lektüreerfahrungen mit dessen Texten an zahlreichen Stellen seiner *Pinselaufzeichnungen*. Wird Yang nicht direkt erwähnt, hängen sich Tis buddhistische Reflexionen oft an Diskussionen mit dessen Schülern auf, wie z.B. mit Mei Kuang-hsi (1880-1847) oder Kuei Po-hua (1861-1915), der ebenfalls journalistisch in Shanghai tätig und in die politische Reformbewegung involviert war, bevor er in das nahegelegene Nanking ging, um bei Yang zu studieren.

Neben theoretischen Fragen[5] thematisierte Ti dabei immer wieder die "intellektuelle Konkurrenz" zwischen Buddhismus und westlichem Denken.

Ausgehend von einem Prinzip der Gleichheit (*p'ing-teng*) qua der einen, allen teilhaftigen Buddhanatur, glaubten die Buddhisten Chinas die Gleichheit ihrer eigenen Kultur mit allen anderen Kulturen einfordern zu können. Diesen Aspekt "entdeckte" neben Yang und Ti z.B. auch der große Denker Chang T'ai-yen (1868-1936) nach seiner Bekehrung zu Beginn des Jahrhunderts. In der Zeit vor der gescheiterten Reform von 1898 hatte Chang ihn noch vehement angegriffen (*P'ing-teng lun* "Über die Gleichheit", *Ch'ing-shih pao* vom 12.8.1897) und für politisch gefährlich gehalten. Es würden dadurch die real existierenden Ungleichheiten verschleiert und der revolutionäre Wille geschmälert. Nun aber glaubte er, daß die Forderung nach einer prinzipiellen Gleichheit der Völker der politischen Opposition einen ideologischen Vorteil u.a. im Kampf gegen die Mandschuherrschaft verschaffte. Letztendlich bedeuteten diese und ähnliche Ansätze aber nichts anderes als ein Postulat der Überlegenheit der hanchinesischen Kultur.

Durch Auslandsreisen und -kontakte sowie regelmäßige Lektüre hatten politisch engagierte Buddhisten wie Ti oder Yang im übrigen längst in Erfahrung gebracht, daß

---

[4] Yang Jen-shans (Wen-huis) Schriften wurden in der von ihm gegründeten Sutrendruckerei in Nanking 1918 in 10 Bänden (+1 Bd.) unter folgendem Titel veröffentlicht: *Yang Jen-shan chü-shih i-chu* ("Nachgelassene Schriften des Laienmeisters Yang Jen-shan"). Es existieren bisher nur wenige Studien über Yang, siehe meine noch unveröffentlichte Dissertation: *Maïeutique pour un Bouddhisme de demain: Yang Wenhui (1837-1911) – Laïc, imprimeur et moderniste dans la Chine au seuil du XXème siècle*. Paris 1995.

[5] Z.B. Ti: *op. cit.* (Anm. 1): *Lun ai* ("Über die Liebe") Bd. 2, S. 4b-6b; *Lun k'ung* ("Über die Leere") Bd. 2, S. 6a-b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000564

der Buddhismus im Westen im Zuge einer wachsenden Sinnkrise und durch den Popularitätsverlust der christlichen Religion vor allem in intellektuellen Kreisen verstärkt Zuspruch fand.[6] "Westliche Philosophen", so notiert Ti, "wenden sich nach Osten auf der Suche nach der Wahrheit und auf der Suche nach den buddhistischen Sutren, die diese enthalten."[7] Yang wie auch Ti waren allerdings davon überzeugt, daß ein derartiges Unterfangen zwangsläufig zum Scheitern verurteilt sein mußte: Die Rationalität westlicher philosophischer Ansätze sei außerstande, die buddhistische Wahrheit zu begreifen. Das wahre Wissen, die *prajña*, könne nur über den Buddha selbst erreicht werden. Dieser erst ließe dem Menschen die tiefsten Geheimnisse der Existenz zuteil werden. Niemals könne er sie selbst über abstrakt-logisches Denken erreichen.[8]

Aus diesem Grunde erwuchs bei Yang – nicht zuletzt in Anlehnung an das Beispiel der westlichen Missionare selbst – der Gedanke an eine buddhistische Mission in umgekehrter Richtung. Er eröffnete 1908 nach langjähriger Vorbereitung in Nanking eine buddhistische Lehranstalt (*Ch'i-huan ching-she*). Yangs Fernziel war es, die buddhistische Lehre im Westen zu verbreiten, um dem Osten neuen Glanz zu verleihen. Seine Kontakte nach Japan und zur Maha Bodhi Society sollten ihm dabei behilflich sein. Vertiefte Textkenntnis und der Erwerb von Fremdsprachen standen im Zentrum der Ausbildung. Ti Pao-hsien hielt die Zeit ebenfalls für reif für ein derartiges Unterfangen. Er notierte, daß es in Amerika bereits 200.000 gläubige Buddhisten gab, die Pali Society in London gegründet worden war sowie mindestens vier buddhistische Zeitschriften im Westen existierten. "Die Kraft des Buddhismus ist unaufhaltsam. Er wird sich überall auf der Welt verbreiten. Die Buddhisten Asiens sind aufgerufen, daran teilzunehmen, und müssen darum zuerst die westlichen Sprachen erlernen wie Herr Yang dies mit seiner Schule intendiert."[9] Das Projekt Yangs scheiterte aber binnen kurzem aus finanziellen Gründen. Ähnliche Ideen wurden im übrigen in der Republikzeit wieder aufgegriffen, vor allem von dem vielleicht bekanntesten chinesischen Buddhisten dieses Jahrhunderts, dem Mönch T'ai-hsü (1889-1947), der kurzzeitig Schüler am oben genannten Institut Yangs war.

Aber noch in einer weiteren Hinsicht diente der Westen als Referenzpunkt für die modernistisch gesinnten Buddhisten. Ich hatte diesen Punkt bereits mit meiner ersten These angedeutet.

---

[6] Siehe hierzu u.a.: R. SCHWAB: *La renaissance orientale*. Paris 1950. H. DE LUBAC: *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*. Paris 1952. G. R. WELBON: *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters*. Chicago, London 1968. M. BAUMANN: *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*. Marburg 1993.

[7] TI: *op. cit.* (Anm. 1), Bd. 1, S. 8b.

[8] YANG: *op. cit.* (Anm. 4): *Fo-fa ta chih* ("Grundprinzipien des Buddhismus") Bd. 7, S. 9a-10a.

[9] TI: *op. cit.* (Anm. 1), Bd. 1, S. 8b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000565

Zur Rechtfertigung gewisser Lehren und Erscheinungen "buddhistischer Natur" wurde den in Europa und Amerika entwickelten Naturwissenschaften die zentrale Rolle einer Beweisinstanz zugedacht – ein Phänomen das auch in der heutigen Esoterikbewegung weltweit unaufhörlich neue, bizarre Blüten treibt.

Die Diskussion bewegte sich dabei vor allem auf dem Feld pseudowisssenschaftlicher Argumentation. Für Ti war dies der weite Bereich des Spiritismus, darunter auch die diversen Hellseh-, Hellhör-, Materialisationsmethoden, Hypnose, Psychokinese, selten auch Heilungen. Hierbei wurde zumeist im Westen "bewiesenes", verkürztes Wissen über östliche Religionen von ihm wieder aufgenommen und nochmals buddhistisch rückinterpretiert. Viele seiner vom Buddhismus in Bann gehaltenen Zeitgenossen (Chang T'ai-yen, T'an Szu-t'ung, Hsia Tseng-yu etc.) gingen ebenso vor und verbanden dies noch mit magischen Elementen aus dem in China immer populärer werdenden Tantrismus.

Die Geburtsstunde des modernen Spiritismus hatte im Jahre 1848 in Hydesville (USA) geschlagen, als die Geisterwelt über Klopfzeichen mit den Schwestern Fox "Kontakt aufnahm". Sintflutartig verbreitete sich die neue Lehre. Schon acht Jahre später wurde eine von 40.000 Menschen unterzeichnete Petition zur Untersuchung der spiritistischen Phänomene dem amerikanischen Kongreß vorgelegt. Auch Europa war zu diesem Zeitpunkt schon längst von dieser "Epidemie" angesteckt.[10] Allerorten bildeten sich spiritistische Zirkel, berühmte Medien füllten die größten Vortragssäle, und die Zeitungen berichteten dem staunenden Publikum von immer neuen Wundern.[11]

Der Journalist Ti Pao-hsien, der sich in Shanghai sicherlich über die in den ausländischen Konzessionen zirkulierende Presse über das Geschehen auf dem laufenden hielt, notierte in seinen Aufzeichnungen wieder und wieder die spektakulären Ereig-

---

[10] Cf. W. JANZEN: *Okkultismus*. Mainz, Stuttgart, ³1993. – Vor allem französische und englische Kunstschaffende der Jahrhundertwende, denen direkter politischer Aktivismus fernstand, propagierten den Okkultismus gegen die bürgerliche Gesellschaft und ihre verknöcherten (viktorianischen) Werte. Inspiriert von Büchern Alphonse-Louis Constants – besser bekannt als Eliphas Lévi (1810-1875) – und Allan Kardecs (1804-1869) entwickelte sich in den spiritistischen Kreisen ein Bild des Menschen, der sich um "des sittlichen Fortschritts" willen über verschiedene Inkarnationen hinweg läutern und sich geistig immer höher entwickeln muß. Durch Verdienste gewinnt er schließlich das perfekte Leben im Jenseits. (A. KARDEC: *Das Buch der Geister*. Freiburg/Br. 1987, S. 302. Erste franz. Ausgabe 1857) Wenngleich in den *Pinselaufzeichnungen* nicht direkt ausweisbar, ließen sich auch diese Aspekte des Spiritismus mit Tis Auffassung von *karma*, den menschlichen Verdiensten (*kung-te*) und einer Vergeltung der guten und bösen Taten (*pao-ying*) verbinden, denn volksreligiöse Vorstellungen standen ihm in jedem Falle näher als eine wirklich intellektuelle Auseinandersetzung mit der Lehre des Buddhismus (wie z.B. dem Konzept des *nirvana*).

[11] 1882 wurde in England sogar eine Society for Physical Research gegründet, mit dem Ziel, den Spiritismus von wissenschaftlicher Seite zu erforschen. So gelang es Richard Hodgson, bei einer Forschungsreise nach Indien viele Täuschungen, auf denen die Lehre der Theosophen fußte, zu entlarven und ihre Anführerin H. P. Blavatsky (1831-1891) in arge Bedrängnis zu bringen. Der Erfolg des Spiritismus als solchen blieb jedoch trotz solcher "Entdeckungen" ungebrochen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000566

nisse aus dem fernen Westen:

> "In jüngster Zeit gehen die Gelehrten in Europa mit aller Kraft an die Untersuchung dieser Lehre. Ihre Bücher und Artikel beschränken sich aber nicht nur auf eine ihrer Richtungen. Sie informieren über Magie, Okkultismus und Spiritismus. Irgendein Doktor hat auch eine neue Phototechnik entwickelt, mit der man die Geisterschatten aufnehmen kann, um deren Gestalt zu überprüfen. Doch oh weh! Konfuzius sprach nie über Geister und Dämonen [*Lun-yü* (Gespräche des Konfuzius), 7.20], ganz so, als ob es sich um etwas handle, was nichts mit dieser Welt zu tun habe. Der Buddha redete gerne darüber, mit der Folge, daß diejenigen, die ihn anschwärzen wollen, dies als Beweis für den Aberglauben [seiner Religion] verurteilen. Seit ich nun aber von den Erkenntnissen [über den Spiritismus] in den westlichen Veröffentlichungen weiß, kann ich diese Zweifel [endgültig] zerstreuen."[12]

Der Spiritismus hatte sich schon um die Jahrhundertwende mit "offiziellen" naturwissenschaftlichen Forschungen, vor allem über die Äthertheorie und die Teilchenhaftigkeit der Materie, auseinandergesetzt und sich davon inspiriert. Dieser Ansatz wurde von buddhistischen Apologeten wie Ti nicht erkannt und "echte" naturwissenschaftliche Erkenntnis nicht von pseudowissenschaftlichen Synthesen getrennt. Er rezipierte als wissenschaftlich eine spiritistische Lehre, die zu der Auffassung gelangt war, daß es sich bei der eigentlichen Realität um eine unsichtbare, geistige Welt (oder auch Geisterwelt) handelt. Sie ist der Körperwelt vorangestellt, feinstofflich und ätherisch. Dieser geistige oder Ätherbereich mit seiner geringen Verdichtung und hohen Schwingungsfrequenz durchdringt die Materialität, und seine "Erscheinungen" haben somit einen höheren Wirklichkeitsgrad als rein "materielle Phänomene". Beide Ebenen "kommunizieren" aber miteinander und der Mensch kann in Kontakt mit dem Geistigen oder Übersinnlichen treten. Auch die herkömmlichen Vorstellungen von Raum und Zeit werden so außer Kraft gesetzt, und es ergibt sich die Möglichkeit einer mehrdimensionalen Welt.[13]

Ti Pao-hsien und seine Zeitgenossen glaubten hierin eine eindeutige Verbindung mit der buddhistischen Wei-shih-Schule (Yogâcâra) und deren Lehre vom alleinigen Bewußtsein (*wei shih*, zuweilen auch *wei hsin*, im Sinne von "alleiniger Geist") zu erkennen. Mehr noch: sie hielten es für den stichhaltigen Beweis ihrer "Wissenschaftlichkeit". Im Zentrum dieser buddhistischen Lehre steht die Annahme einer achtstufigen Form des Bewußtseins, deren Grundlage das sogenannte Speicherbewußtsein (*a-la-yeh-shih* oder auch *tsang-shih*, skr. *âlaya-vijñâna*) ist. Darin sind alle Vorstellungen und Ideen in Form von "Samen" (*chung-tzu*, skr. *bîja*) gespeichert. Durch deren Dynamisierung ("Parfümierung": *hsün-hsi*, skr. *vâsanâ*) entstehen erst die Vor-

---

[12] TI: *op. cit.* (Anm. 1), Bd. 2, S. 2b.

[13] JANZEN: *op. cit.* (Anm. 10), S. 96.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000567

stellungen der Existenz eines Selbst und der Phänomene. Außerhalb des Bewußtseins gibt es kein wirkliches Sein.

Nach Tis Auffassung sind Geister und Dämonen der volkstümlichen Glaubens- und Vorstellungswelt demnach nicht blanker Aberglauben, sondern geistige Phänomene, die nun dank der modernen Physik als notwendige Elemente (Bd. 2, S. 13b) einer letztlich geistigen Welt (*wan fa wei shih*) bewiesen werden können. Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit verlieren darin ihre Bedeutung, denn sie sind derselbe Geist (*san chieh wei hsin* – Bd. 1, S. 7a). Kontakte mit Verstorbenen oder Kenntnis über kommende Ereignisse sind deshalb nichts Außergewöhnliches mehr. Durch das Bewußtsein allein entstehen und vergehen alle Dinge (Bd. 2, S. 10b). Die Geister eröffnen den gemeinen Menschen durch ihr Erscheinen (z.B. im Krieg – Bd. 1, S. 6a-b – oder unter anderen besonderen Umständen) den illusionären Charakter der vermeintlichen Realität und ihrer festgefügten Phänomene. So erst weisen sie auf die alleinige Geisthaftigkeit der grundlegenden Wahrheit hin. Demselben Zweck dienen Tis Meinung nach auch die im Westen vorgeführten Künste der Hypnose (*ts'ui-mien-shu*) und der Psychokinese, das Hervorbringen von Licht und Tönen allein durch geistige Willensanstrengung (Bd. 2, S. 10a), sowie das Gedankenlesen (*t'ung-nao-shu*). Für Ti handelt es sich dabei um dieselben übernatürlichen Fähigkeiten, wie sie Buddhas und Bodhisattvas besitzen, z.B. die Fähigkeit des "himmlischen Auges" (*t'ien-yen-t'ung*) oder des "himmlischen Ohres" (*t'ien-yen-t'ung*) (Bd. 1, S. 7a-b, Bd. 2, S. 10b-11a etc.). Die (westliche) Illusionskunst (*huan-shu*) tut nichts anderes, als den scheinhaften Charakter unserer sogenannten Wirklichkeit für jedermann sichtbar zu machen, ganz im Sinne der buddhistischen Lehre.

Am häufigsten erwähnt Ti in diesem Zusammenhang das Bild des Traumes (z.B. Bd. 1, S.10b ff, Bd. 2, S. 10a-11b,13b etc.). Ebenfalls von geistiger Art, ist für ihn der Traum von seiner Substanz her der Wahrheit "näher" und läßt die Einsicht in die Leere allen Seins aufscheinen. Er ist die klarste Metapher für die Illusionshaftigkeit der Dinge dieser Welt, ganz im Sinne des Schlußgatha des *Jingang jing* (Diamantsutra), das alle Phänomene als "Traum, Illusion, Schaum und Schattenbild, Tau und Blitz" bezeichnet.

Träume stehen für die "begrenzte Wirklichkeit des wachen Lebens".[14] Traditionell haben in China Buddhismus und Daoismus die Traumhaftigkeit des Wachens zu einem

---

[14] M. EGGERT: *Rede vom Traum. Traumauffassungen der Literatenschicht im späten kaiserzeitlichen China*. Stuttgart 1993, S. 76. EGGERT bestätigt in ihrer exzellenten Dissertation das ungebrochen rege Interesse am Traum in der späten Kaiserzeit, gerade auch im Hinblick auf seinen Wahrheitsgehalt. – Als Quelle und Sammelbecken für Traumanekdoten und anekdotisch aufbereitete Geschichten von Übernatürlichem stützt sich die Autorin häufig auf Sammlungen von Pinselaufzeichnungen (*pi-chi*) aus jener Zeit. Darunter befinden sich Werke mit sehr persönlichem, fast tagebuchartigem Charakter, z.B. von Yüan Mei oder Chang Ta-fu, denen die Pinselaufzeichnungen Ti Pao-hsiens nahestehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000568

Gemeinplatz erhoben. Dabei will der Daoismus die Polarität von Wachen und Traum abschwächen und so den Traum aufwerten. Der Buddhismus hingegen insistiert vor allem auf der Scheinhaftigkeit der sogenannten Realität.[15] Der Traum unterscheidet sich in seiner Beschaffenheit nicht mehr grundsätzlich davon, denn der Mensch bildet sich diese Welt im Wachen nur ein. Letztlich hat das Wachen damit das Privileg verloren, der Ort der "Erleuchtung" oder des "Erwachens" (*wu*) zu sein.[16]

Auch in der Verbindung von Traum und Geisterwelt entfernt sich Ti nicht von traditionell chinesischen Auffassungen. Träume werden assoziiert mit dem Mysteriösen – mit Geisterbesuchen und Unterweltgericht –, und sie haben eine Nachrichtenfunktion für den Träumer. Er wird von der Geisterwelt über sein eigenes Schicksal, darunter auch seine Reinkarnationen, informiert. Zuweilen tragen die Geister auch eigene Anliegen vor oder bemühen sich um Probleme der Gesellschaft. Dies ist die prognostische Funktion des Traumes.[17]

Die west-östlichen Anekdoten Tis stehen alle in diesem Zusammenhang, wobei nicht zuletzt der gesellschaftliche Aspekt wieder und wieder hervorgehoben wird. Zwischen "Ästhetik und Religion" entwirft der Traum ein "Land der erfüllten Wünsche".[18] Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß Ti sich aufgrund seiner vielfach enttäuschten politischen Hoffnungen mit solcher Intensität dem Traum zuwandte. Es schien mehr als verlockend, die Realität des Landes, in dem er lebte, leicht wie im Traum zu verändern; ein neues China zu entwerfen, dessen Vorstellung Realität war und dessen Realität nichts als ein (böser) Traum. Träumerisch konnte vielleicht auch eine "Annäherung an das Fremde" gelingen, dessen Grenzen somit aufgehoben und dessen Andersartigkeit beseitigt waren. In seinen *Pinselaufzeichnungen* hatte Ti Paohsien Gelegenheit, sich solchen Wünschen hinzugeben.

Die harte Realität aber lauerte schon vor der Tür seines "Pavillons der Gleichheit".

---

[15] EGGERT: *op. cit.* (Anm. 14), S.142-164 ("Das Verhältnis von Traum und Wirklichkeit"). Konfuzianische Kritiker führten gegen diesen Ansatz insbesondere den Begriff der "Wahrhaftigkeit" (*ch'eng*) als empirische Basis gemeinsamer Lebenserfahrung ins Feld.

[16] A. L. MAYER: *Xuanzangs Leben und Werk Teil 1. Xuanzang Übersetzer und Heiliger*. Wiesbaden 1992, S.143-153. – Es bleibt im traditionellen Buddhismus allerdings die Problematik bestehen, daß "wahres Erwachen" auch ein Erwachen aus der Illusion des Traumes ist. Ti stellte sich diese Frage nicht.

[17] EGGERT: *op. cit.* (Anm. 14), S. 21-44. Zur speziellen Stellung des Traums in Verbindung mit Magie und Ritual im Tantrismus, siehe M. STRICKMANN: *Mantras et Mandarins*. Paris 1996.

[18] EGGERT: *op. cit.* (Anm. 14), S. 134-137.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000569

Esperanto – "Hoffnung" für China?
Zu einer chinesischen Diskussion im frühen 20. Jh.

Von GOTELIND MÜLLER, Freiburg

Die Auseinandersetzung in China mit und um das Esperanto stellt im Rahmen der Frage nach "Annäherung an das Fremde" einen interessanten Sonderfall dar. Sie wurde im Kontext der Rezeption westlicher Ideen geführt, hatte aber etwas per Definition Internationales und vor allem Künstliches zum Gegenstand, so daß sich die Frage aufdrängt, wem oder was man sich da überhaupt zu nähern hoffte und worin die Motivation dazu bestand. Vorab seien einige allgemeine Informationen gegeben.[1]

Hintergrund des Esperanto

Das Esperanto war Ende des 19. Jh.s von einem linguistisch interessierten jüdischen Augenarzt namens Zamenhof entwickelt worden. Dieser war im russisch besetzten Polen aufgewachsen und hatte am eigenen Leib die Spannungen zwischen den dort ansässigen Sprach-, Volks- und Religionsgemeinschaften[2] erfahren. Als wesentliches Element der Konflikte sah er die Verständigungsprobleme an und entwickelte daher eine Kunstsprache[3], mit der er die seit dem Turmbau zu Babel zerstrittene Menschheit wieder zusammenführen wollte. 1887 trat er mit seinem Werk an die Öffentlichkeit, wobei er sich des Pseudonyms Dr. Esperanto ("der Hoffende") bediente. In der Folge bürgerte sich dieser Name für die Sprache selbst ein.[4]

Esperanto als Sprache

Als Sprache ist das Esperanto so einfach wie möglich konzipiert. Die Grammatik beschränkt sich auf 16 Regeln, der Wortschatz wird durch regelmäßige Ableitungen verein-

---

[1] Für die Bereitstellung von Materialien dankt die Verfasserin den Esperantisten-Verbänden in Tokyo und Peking und besonders Herrn Dr. Lins, der auch wertvolle Hinweise gab, sowie dem Sitzungsleiter und Esperantisten Herrn Prof. Krause.

[2] Juden, orthodoxe Russen, katholische Polen und protestantische Deutsche.

[3] Zu den Termini "Kunstsprache", "Plansprache" u. ä. s. D. BLANKE: *Internationale Plansprachen. Eine Einführung.* Berlin (Ost) 1985, S. 51-62. BLANKE plädiert für den Begriff "internationale Plansprache" für das Esperanto aufgrund von Präzision (z. B. Abgrenzung von Computersprachen) und negativen Assoziationen bei anderen Begriffen. Ich bleibe hier bei der allgemeinen Bezeichnung "Kunstsprache", weil das "Künstliche" im Verlauf der chinesischen Diskussion eine wichtige Rolle spielte. Der zukunftsorientierte "Plan"aspekt stand dabei weit zurück.

[4] S. hierzu P. FORSTER: *The Esperanto-Movement.* The Hague 1982, Kap. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000570

facht und basiert im wesentlichen auf dem Latein unter Hinzunahme des Englischen, Deutschen, Französischen und Russischen.[5]

Esperantobewegung

Zwar war das Esperanto nicht die erste – und auch nicht die letzte – Konkretisierung der Idee einer künstlichen Idealsprache, aber es verbreitete sich relativ schnell und verdrängte allmählich konkurrierende Vorschläge. Anfang des 20. Jh.s organisierte sich die Esperantobewegung, nicht zuletzt aufgrund des Engagements namhafter französischer Wissenschaftler, die sich für das Sprachprojekt interessierten. Dem Gründer Zamenhof wurde zwar ein besonderer Status eingeräumt, aber die Bewegung hatte sich organisatorisch von ihm emanzipiert. Da nun mehrere Leute bezüglich des Esperanto zu bestimmen hatten, konnten Konflikte nicht ausbleiben. Zamenhof hatte im Esperanto mehr als ein bloßes Kommunikationsmittel gesehen und verband es persönlich mit quasi-religiösen Inhalten. Dies wurde von jenen vehement abgelehnt, die das Esperanto als linguistische Leistung bewunderten, aber keinerlei weltanschauliche Position damit verknüpft sehen wollten. Für sie war das Esperanto – wie jede Sprache – prinzipiell neutral und bloße Verständigungshilfe. Wer es wie und wofür gebrauche, gehe nicht das Esperanto, sondern den jeweiligen Sprecher an und sei somit Privatsache. Andere wiederum sahen das Esperanto als kongenial zu sozialistisch-anarchistischem Ideengut und wollten es als Mittel für eine erhoffte Weltrevolution einsetzen. Man einigte sich zwar offiziell auf eine prinzipielle Neutralität in politischen und weltanschaulichen Fragen und auf ein allgemeines Ideal der Völkerverständigung und des Weltfriedens, doch die Spannungen bezüglich der ideellen Komponente des Esperanto kamen immer wieder zum Vorschein.[6]

Esperanto in China[7]

In China wurde das Esperanto zunächst von Ausländern betrieben, erlangte aber noch keine weitere Bedeutung. Als für China relevantes Thema wurde es bezeichnenderweise von im Ausland lebenden Chinesen entdeckt und bald heftig diskutiert.

---

[5] Die Anteile der verschiedenen nationalsprachlichen Wurzeln am Esperanto-Wortschatz verschoben sich mit der Zeit, und es kamen auch aus anderen Sprachen Einflüsse im prinzipiell offenen System des Esperanto zum Tragen. Zur Entwicklung des Esperanto unter linguistischem Aspekt s. B. PHILIPPE: *Sprachwandel bei einer Plansprache am Beispiel des Esperanto*. Konstanz 1991. Eine kritische Rezension von esperantistischer Seite vom Linguisten BLANKE erschien in: Esperanto, Feb. 1994, S. 34 (in Esp.). Weitere Literaturhinweise zum Esperanto als Sprache finden sich zahlreich in BLANKE: *op. cit.* (Anm. 3).

[6] Zur Esperantobewegung allgemein s. FORSTER: *op. cit.* (Anm. 4). Die ideelle Richtung verficht in jüngerer Zeit z.B. P. JANTON: *Einführung in die Esperantologie*. (Übs. aus dem Franz.). Hildesheim, New York 1978; die linguistisch-praktische z.B. BLANKE: *op. cit.* (Anm. 3). Daß das Esperanto vielfach als tendenziell subversiv empfunden wurde, zeigt die Geschichte der Verfolgungen, die ULRICH LINS nachzeichnet. S. sein *La Danĝera Lingvo. Studo pri la persekutoj kontraŭ Esperanto*. ("Die gefährliche Sprache. Studie zu den Verfolgungen des Esperanto"). Progreso-Verlag ²1990. Die gekürzte deutsche Fassung: *Die gefährliche Sprache. Die Verfolgung der Esperantisten unter Hitler und Stalin.* Gerlingen 1988, enthält u.a. den ostasiatischen Teil nicht.

[7] Zur Geschichte des Esperanto in China s. HOU ZHIPING 侯志平: *Shijieyu yundong zai zhongguo* 世界語運動在中國 ("Die Esperantobewegung in China"). Peking 1985.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000571

WU-ZHANG-Debatte (1907-1910; bes. 1908)

1907 begann die anarchistisch orientierte Zeitschrift *Xin shiji* 新世紀 ("Neues Jahrhundert"), Artikel über Esperanto zu veröffentlichen. Diese Zeitschrift erschien in Paris, einer der Hochburgen der damaligen Esperantobewegung, und hatte sich von Anfang an einen Esperanto-Untertitel zugelegt.[8] Die Berichterstattung über die Aktivitäten westlicher Esperantisten, das Wachsen der internationalen Esperantobewegung und die Vorzüge dieser neuen Sprache wich sehr rasch der Erörterung der Frage, ob das Esperanto in China eingeführt werden solle und wenn ja, welchen Stellenwert es einnehmen könne. WU ZHIHUI 吳稚暉[9], einer der führenden Köpfe der Zeitschrift, engagierte sich besonders für das Esperanto, denn er sah es als Sprache der Zukunft.

Indem er den damals sehr populären Evolutionsgedanken auf die Entwicklung von Sprachen und Kulturen überträgt, vertritt er die Einführung des Esperanto in China und zwar bei gleichzeitiger Abschaffung des Chinesischen. Er begründet dies damit, daß Chinas Kultur ganz offensichtlich der westlichen unterlegen sei. Wenn China also den Weg der Evolution verkürzen und sofort den Sprung in die Moderne schaffen wolle, müsse es sich seiner Vergangenheit entledigen, und dazu gehöre auch die Sprache. WU ZHIHUIs Parallelisierung von Kultur- und Sprachstufe führt konsequent zu einer Verneinung jeglicher Reformierbarkeit des Chinesischen, wie sie seit der Jahrhundertwende diskutiert worden war. Neues Wissen könne man nicht mit einem unzeitgemäßen Medium vermitteln. Vielmehr zeuge die chinesische Sprache und vor allem die seiner Meinung nach Hieroglyphen vergleichbare Schrift doch von einer seit 4000 Jahren unveränderten Primitivität. Die heutige Welt basiere aber auf wissenschaftlichen Erkenntnissen und damit auf der Macht menschlicher Intelligenz statt gläubiger Verehrung letztlich unbegründbarer Traditionen. Damit hat eine konstruierte Sprache wie das Esperanto einen unschätzbaren Vorsprung vor jeder natürlichen Sprache, da sie eben Frucht menschlicher Überlegung und Systematisierung ist, alle Unregelmäßigkeiten beseitigt und voll dem Anspruch logischer Stringenz und konsequenter Wissenschaftlichkeit genügt. Wenn China also keine Zeit verlieren wolle, dann solle es direkt zum Esperanto übergehen.[10]

Diese radikal-polemische Position WU ZHIHUIs blieb natürlich nicht unwidersprochen. Heftige Kritik kam von ZHANG BINGLIN 章炳麟[11], der damals Herausgeber des *Tong-*

---

[8] Nr. 1: "La Tempoj Novaj", dann "La Novaj Tempoj".

[9] Biographie s. RICHARD TZE-YANG WANG: *Wu Chih-hui. An Intellectual and Political Biography*. Unveröff. Diss., Univ. of Virginia 1976. S. a. D.W.Y. KWOK: *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950*. New Haven 1965.

[10] S. bes. WU ZHIHUI (unter dem Pseudonym RAN 燃): *Xinyu wenti zhi zada* 新語問題之雜答 ("Stellungnahmen zum Problem der neuen Sprache"). In: Xin shiji Nr. 44 (25.4.1908), S. 2-3; Nr. 45 (2.5.1908), S. 2-3.

[11] Die Literatur zu ZHANG BINGLIN ist umfangreich. S. z.B. YOUNG-TSU WONG: *Search for Modern Nationalism. Zhang Binglin and Revolutionary China 1869-1936*. Hongkong u.a. 1989. K. LAITINEN: *Chinese Nationalism in the Late Qing Dynasty. Zhang Binglin as an Anti-Manchu Propagandist*. London 1990; sowie die Arbeiten von J. WEBER: *Revolution und Tradition. Politik im Leben des Gelehrten Chang Ping-lin (1869-1936) bis zum Jahre 1906*. Hamburg 1986; und DERS.: *Bibliographie zu Chang Ping-lin. Mit Kommentar und rezeptionsgeschichtlichem Überblick*. Hamburg 1985.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000572

menghui 同盟會 ("Revolutionsbund")-Organs *Minbao* 民報 ("Volkszeitung") war und sich ebenfalls außerhalb Chinas – nämlich in Tokyo – aufhielt. ZHANG bezeichnete das Esperanto als Sprache "der Weißen", denn es basiere ja auf westlichen Sprachen. Somit sei es grundverschieden vom Chinesischen, das in Sprache und Schrift für ihn Garant der kulturellen Identität ist, ohne die China keine Zukunft habe. Sprache und Kultur hängen für ihn wie für WU ZHIHUI zusammen, nur zieht er gegenteilige Konsequenzen. Da die Sprache die Lebenswirklichkeit widerspiegelt, so ZHANG, müsse sie auch kulturspezifisch sein. Sein genetisches Argument wird damit zum kulturrelativistischen. Würde man nun den Chinesen eine fremde Sprache aufoktroyieren, so wäre das gegen alle Natur und nichts anderes als Sprachimperialismus. Wenn diese selbsternannten Avantgarde-Chinesen in Paris dies anstrebten, machten sie sich da nicht zu Helfershelfern westlicher Hegemoniegelüste?[12]

WU ZHIHUI wies dies natürlich entschieden zurück. Sprache sei ausschließlich ein Kommunikationsmittel und habe nichts mit mystischen Vorstellungen einer "chinesischen Seele", eines "nationalen Wesens" o.ä. zu tun. Wissenschaftlichen Fortschritt China vorzuenthalten mit dem bloßen Argument, seine Gewohnheiten nicht ändern zu wollen, sei der wahre Despotismus. Statt einer oberflächlichen Fixierung auf Äußerlichkeiten gehe es doch vielmehr um die Vermittlung von Inhalten. Daher sei einzig entscheidend, ob eine Sprache als Medium geeignet sei oder nicht. Die Übernahme einer anderen Sprache sei auch nicht gleichbedeutend mit politischer Fremdbestimmung. Es gebe z.B. mehrere englischsprachige Staaten, die dennoch unabhängig seien. Wenn dies schon bei einer natürlichen Sprache so ist, wie dann erst bei einer Kunstsprache, hinter der doch gar keine Nation steht?[13]

Diese hier nur kurz skizzierte Esperanto-Debatte[14] zwischen WU ZHIHUI und ZHANG BINGLIN ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich. Sie zeigt, daß das Pro und Contra stark

---

[12] ZHANG BINGLIN: *Bo zhongguo gaiyong wanguo xinyu shuo* 駁中國改用萬國新語說 ("Gegen die Meinung, China solle das Esperanto einführen"). In: Minbao Nr. 21, 10.6.1908, sowie in: Guocui xuebao 國粹學報 (Zeitschrift "Nationales Wesen") Nr. 41, 20.5.1908, und Nr. 42, 18.6.1908. ZHANG verficht hier die "Organismusthese", d.h. die Annahme, Sprachen seien biologischen Organismen vergleichbar, die sich ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten entsprechend ohne alles Zutun "natürlich" entwickeln. S. zur Organismustheorie BLANKE: *op. cit* (Anm. 3), bes. S. 19-22.

[13] WU ZHIHUI : *Shu bo zhongguo gaiyong wanguo xinyu shuo hou* 書駁中國改用萬國新語說後 (Reaktion auf "Gegen die Meinung, China solle das Esperanto einführen"). In: Xin shiji Nr. 57, 25.7.1908, S.11-15; und *Shu shenzhou ribao dongxue xijian pian hou* 書神州日報東學西漸篇後 (Reaktion auf den Artikel der Shenzhou-Tageszeitung: "Östliche Lehren dringen nach Westen vor"). In: Xin shiji Nr. 101, 12.6.1909, S. 5-11; Nr. 102, 19.6.1909, S. 10-15; Nr. 103, 26.6.1909, S. 6-10. Interessanterweise stellt WU hier eine mechanistisch-funktionale Begründung in den Vordergrund, hatte er ja zunächst biologisch-darwinistisch argumentiert. Möglicherweise war die ebenso biologische, aber kulturrelativistische Gegenargumentation ZHANGS der Anlaß für WU, durch andere Begründungen seine Position zu stützen.

[14] Wichtige Stationen der Debatte finden sich in Ausschnitten auch bei NI HAISHU 倪海曙: *Qingmo hanyu pinyin yundong* 清末漢語拼音運動 ("Die Bewegung für eine Lautschrift des Chinesischen Ende der Qing-Zeit"). Shanghai 1959, S. 185-203. Die Debatte wird ferner kurz abgehandelt in RICHARD TZE-YANG WANG: *op. cit.* (Anm. 9), S. 104-110; E. S. KREBS: *Liu Ssu-fu and Chinese Anarchism 1905-1915*. Unveröff. Diss., Univ. of Washington 1977, S. 208-218; P. ZARROW: *Anarchism and Chinese Political Culture.* New York 1990, S. 184-185.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000573

mit politischen Einstellungen verknüpft war. Im Grunde steckte dahinter eine Auseinandersetzung um den richtigen Modernisierungsweg sowie um Universalität und Identität. WU ZHIHUI war der Ansicht, daß Modernisierung nicht halb zu haben sei. ZHANG BINGLIN befürchtete dagegen einen Identitätsverlust. Für ihn war Modernität nur aus der Tradition heraus zu gewinnen und daher einzig kulturabhängig vorstellbar. WU ZHIHUI hingegen sah das Ziel der Evolution in der globalen Kulturkonvergenz. Die "Eine Welt", die sich auf die Erkenntnisse der Wissenschaften stützt, kennt keine Grenzen mehr, gelten doch auch die Naturgesetze überall gleich. Es war somit eine Auseinandersetzung um die Internationalisierung Chinas bzw. darum, ob diese de facto identisch sei mit völliger Verwestlichung. ZHANG wehrte sich vehement gegen diese befürchtete Entwicklung. Für WU jedoch machte es keinen sehr großen Unterschied, ob Modernisierung auch Verwestlichung bedeute, schließlich hatte er die westliche Kultur als am höchsten stehende definiert, aus der die transnationale Kultur der Zukunft erwachse. Das Esperanto war in seinen Augen untrügliches Zeichen dafür. Beide Kontrahenten jedoch hatten bezüglich des Esperanto an sich wohl nur rudimentäre Kenntnisse, vielmehr stritten sie darüber wie mit einer festen, aber unbekannten Größe.

Xin-qingnian-Debatte (1916-1919)

Zum zweiten Mal wurde das Esperanto von 1916 an Gegenstand einer Debatte[15], diesmal innerhalb Chinas, in der Zeitschrift *Xin qingnian* 新青年 ("Neue Jugend"). Eine ganze Reihe chinesischer Intellektueller beteiligte sich daran, wobei Zustimmung zum Esperanto überwog.[16] Diesmal war es der Linguist QIAN XUANTONG 錢玄同[17], der die frühere Position WU ZHIHUIs ergriff, sich als radikalster Verfechter des Esperanto präsentierte, es aber auch selbst gelernt hatte. Die Debatte bezog viele Argumente aus der früheren zwischen ZHANG BINGLIN und WU ZHIHUI, doch mußten sich die Befürworter nun der verstärkten Kritik stellen, daß diese Kunstsprache nutzlos und als Thema längst passé sei. In der Tat war der Erste Weltkrieg, der China die Barbarei des von WU ZHIHUI als so wissenschaftlich gerühmten Europa vor Augen führte, ein Schlag für die Esperanto-Bewegung, die doch den Weltfrieden auf ihre Banner geschrieben hatte. Mit ihrem Ideal der Völkerverständigung konnte sie nicht nur den Krieg nicht verhindern, sondern ihr Credo unbedingter Neutralität und eines konsequenten Internationalismus kam nun auch auf den Prüfstand. Zudem verstärkte sich in China der Einwand, daß dem Esperanto bei

---

[15] Es werden hier nur Debatten im eigentlichen Sinne erwähnt. Die *Propagierung* des Esperanto war zwischen den beiden hier näher beschriebenen Debatten nicht abgebrochen. Besonders zu erwähnen ist hier LIU SHIFU 劉師復 mit seiner Zeitschrift *Minsheng* 民聲 (Esperanto-Titel: *La Voĉo de la Popolo*, "Stimme des Volkes"). (Zu LIU SHIFU s. KREBS: *op. cit.* [Anm. 14] und PIK-CHONG AGNES WON CHAN: *Liu Shifu – 1884-1915. A Chinese Anarchist and the Radicalization of Chinese Thought.* Unveröff. Diss., Univ. of California Berkeley 1979).

[16] Die Debatte wurde überwiegend in der Rubrik "Leserbriefe" ausgetragen.

[17] Biographie s. H. L. BOORMAN/ R. C. HOWARD (Hrsg.): *Biographical Dictionary of Republican China.* New York 1967-1971, Bd. 1, S. 367-368.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000574

seiner Schaffung das Chinesische nicht mit zugrunde gelegen habe. Wie also könne es dann den Namen einer "Weltsprache" (*shijieyu* 世界語 – die inzwischen gebräuchliche Bezeichnung für Esperanto) beanspruchen?[18] Diese nationalistische Kritik hatte ja bereits ZHANG BINGLIN vorgebracht. Dennoch setzten einige der *Xin-qingnian*-Autoren ihre Hoffnung auf das Esperanto, war es doch ein guter Verbündeter im Kampf gegen restaurativ-traditionalistische Tendenzen. Der Ruf nach Abschaffung des Chinesischen begründete sich nun vor allem durch die Gleichsetzung von chinesischer Buchkultur und Konfuzianismus,[19] welchen man bekanntlich in der Zeitschrift besonders attackierte.

Etwa zur gleichen Zeit mit der Esperanto-Debatte startete auch HU SHI 胡適[20] seine *bai hua* 白話 ("Umgangssprache")-Bewegung in *Xin qingnian*, die ja sehr viel moderater war. Die heftigen Proteste, die allein sein Vorstoß bei den Traditionalisten hervorrief, zeigte, daß auch jetzt eine so radikale Position wie die Ersetzung des Chinesischen durch das Esperanto nicht durchsetzbar sein würde. Es mehrten sich daher die Stimmen, die ein schrittweises Vorgehen empfahlen. WU ZHIHUI selbst bekannte sich nun zu einem Stufenmodell, wonach das Esperanto zwar Endziel blieb, vorerst aber das Chinesische reformiert werden müsse.[21] Bereits in *Xin shiji* hatte ein Leser den Vorschlag gemacht, ein modernes Chinesisch nach dem Vorbild des Esperanto zu konstruieren (z.B. Kenntlichmachung der Wortarten, Numeri und Tempi, feste Wortbildungsgesetze usw.).[22] HU SHI hingegen wollte die Sprache an den populären Romanen der Ming- und Qing-Zeit ausrichten.[23] Diejenigen, denen seine *bai-hua*-Bewegung nicht weit genug ging, kämpften daher hinter dem Schild des Esperanto dafür, daß man wenigstens die Schrift ändere und zum lateinischen Alphabet übergehe. Damit hatte sich die Debatte allmählich auf das Feld der Sprachreform des Chinesischen begeben.[24]

Obwohl die Kontroverse in *Xin qingnian* bezüglich der Stellung des Esperanto nicht entschieden wurde, zeigt doch die Tatsache, daß die rege Diskussion im Frühjahr 1919

---

[18] In diesem Sinne äußerte sich bes. der Soziologe TAO MENGHE 陶孟和 in der Nr. 3/6, 1.8.1917, in einem Leserbrief.

[19] S. QIAN XUANTONGs Brief zum Thema *Zhongguo jinhou zhi wenzi wenti* 中國今後之文字問題 ("Die Frage der künftigen chinesischen Schrift"). In: Xin qingnian Nr. 4/4, 15.4.1918.

[20] Zu HU SHI s. J. B. GRIEDER: *Hu Shi and the Chinese Renaissance. Liberalism in the Chinese Revolution, 1917-1937.* Cambridge 1970.

[21] WU JINGHENG 吳敬恆 (=WU ZHIHUI): *Bujiu zhongguo wenzi zhi fangfa ruo he* 補救中國文字之方法若何 ("Mit welcher Methode kann man die chinesische Schrift verbessern?"). In: Xin qingnian Nr. 5/5, 15.10.1918.

[22] Der Brief von "Qianxing" 前行, kommentiert von WU ZHIHUI, wurde unter der Überschrift *Bianzao zhongguo xinyu fanli* 編造中國新語凡例 ("Grundregeln für die Konstruktion einer neuen chinesischen Sprache") in Xin shiji Nr. 40, 28.3.1908, S. 2-3, abgedruckt.

[23] S. z.B. HU SHI: *Jianshe de wenxue geming lun* 建設的文學革命論 ("Über eine konstruktive literarische Revolution"). In: Xin qingnian Nr. 4/4, 15.4.1918.

[24] Zu den Sprachreformversuchen s. JOHN DEFRANCIS in seinem zum "Klassiker" gewordenen *Nationalism and Language Reform in China*. Princeton 1950. S. a. zur frühen Latinisierungsdiskussion NI HAISHU: *op. cit.* (Anm. 14).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000575

abbricht, daß die neuerliche Enttäuschung, die der Westen China mit dem Versailler Vertrag zufügte, wohl nicht ohne Einfluß war.

Der Literat ZHOU ZUOREN 周作人[25], der zwar kein Esperantist war, sich aber für diese Sprache interessierte und mit seinem Bruder Lu Xun 魯迅 dafür sorgte, daß der blinde russische Dichter Vasilij Erošenko Esperantokurse an der Peking-Universität halten konnte,[26] bringt 1922 das Ergebnis der beiden oben erwähnten Debatten folgendermaßen auf den Punkt: Das Chinesische abzuschaffen ist unmöglich. ZHANG BINGLIN habe dies bereits Ende der Qing-Zeit aus Traditionalismus vertreten. Die *Xin-qingnian*-Debatte wiederum müsse man auf dem Hintergrund der damaligen restaurativen Tendenzen sehen. Ein Urteil über die Sache selbst habe sich erst danach gebildet und laute: Esperanto ja, aber als Zweitsprache. Primär sollte man sich jedoch um eine moderne chinesische Nationalsprache bemühen.[27] ZHOUs Position war somit eine pragmatische und kennzeichnete die Verschiebung der Prioritäten in der intellektuellen Diskussion der Zeit.

Chinas Esperantisten

Die chinesischen Esperantisten[28], die es nun zwar zunehmend gab, die aber allmählich ins Abseits des gesamtkulturellen Diskurses in China gerieten, waren bemüht hervorzuheben, daß das Esperanto als solches niemals den Anspruch erhoben habe, dem Chinesischen Konkurrenz zu machen. Vielmehr wolle es nur Hilfssprache für die internationale Kommunikation sein – nicht mehr und nicht weniger. Das Hauptargument sei nicht ein ideologisches, sondern ein praktisches, denn Esperanto sei aufgrund seiner Einfachheit schnell und kostengünstig zu erlernen. Es könne den Einstieg in andere westliche Sprachen erleichtern und im Falle seines weiteren Erfolges im Westen den Chinesen ersparen, mehrere natürliche Sprachen sich aneignen zu müssen.[29] Damit versuchte man, das Esperanto von der politisch-ideologischen Ebene abzulösen.

---

[25] Zu ZHOU ZUOREN s. E. WOLFF: *Chou Tso-jen*. New York 1971; und D. E. POLLARD: *A Chinese Look at Literature. The Literary Values of Chou Tso-jen in Relation to Tradition*. London 1973.

[26] Der damalige Rektor der Universität, Cai Yuanpei 蔡元培, war dem Esperanto sehr gewogen und hatte es bereits zu Anfang der Republik in den Schulen einführen wollen. (S. HOU ZHIPING: *op. cit.* [Anm. 7], S. 121-124; W. J. DUIKER: *Ts'ai Yüan-p'ei. Educator of Modern China.* Pennsylvania State U.P. 1977, S. 48, Anm. 10; S. 61 ff.). 1924 nahm er selbst am jährlichen internationalen Esperanto-Kongreß teil. (HOU S. 31). Zu Erošenko in Peking s. FUJII SHŌZŌ 藤井省三: *Eroshenko no toshi monogatari* エロシェンコの都市物語 ("Erošenko und die Städte"). Tokyo 1989, Kap. 3 und 4.

[27] ZHOU ZUOREN: *Guoyu gaizao de yijian* 國語改造的意見 ("Meine Meinung zur Schaffung einer Nationalsprache"). In: Dongfang zazhi 東方雜誌 ("Östliche Miszellen") Bd. 19, Nr. 17 (1922).

[28] S. hierzu HOU ZHIPING, *op. cit.* (Anm. 7). Chinas Esperantisten unterhielten seit 1922 direkte Kontakte zur internationalen Esperantogemeinschaft. *Ibid.*, S. 29 ff. S. auch G. CHAN: *China and International Organizations. Participation in Non-Governmental Organizations since 1971.* Oxford 1989, S. 98.

[29] So bereits HU YUZHI 胡愈之, zeitweise Herausgeber der *Dongfang zazhi* und einer der einflußreichsten Esperantisten, in Bd. 19, Nr. 15 (1922) derselben, also kurz vor ZHOU ZUORENs obigem Artikel. Diese Nummer brachte mehrere Artikel zum Esperanto. HU YUZHIS Beitrag trug den Titel *Guojiyu de lixiang yu xianshi* 國際語的理想與現實 ("Ideal und Verwirklichung einer internationalen Sprache"). Diese Argumentationslinie übernahmen viele Esperantisten in den folgenden Jahren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000576

In den 30er Jahren schließlich taten sich einige führende chinesische Esperantisten dadurch hervor, daß sie in die Diskussion um die chinesische Sprach- und Schriftreform direkt eingriffen. Die von den Sowjets für ihre chinesische Minderheit entwickelte Romanisierungsmethode *(Latinxua Sin Wenz)*[30] stellten sie in China vor[31] und bereiteten damit dem heutigen Hanyu pinyin 漢語拼音 den Weg. Unter dem Motto "mit Esperanto für die Befreiung Chinas"[32] verabschiedete sich dieser Teil der Esperantobewegung von jeder Neutralität, die im Angesicht der japanischen Bedrohung schwer durchzuhalten war, ordnete sich nationalen Bedürfnissen unter und näherte sich der kommunistischen Bewegung an.[33] Das Esperanto wurde nun dementsprechend zum klassenspezifischen Kommunikationsmittel erklärt. Aufgrund seines internationalen Charakters hoffte man, ausländische Kräfte durch Propaganda in Esperanto mobilisieren zu können. Der Guomindang war diese Entwicklung verständlicherweise ein Dorn im Auge, politisch ohnehin, aber auch sprachbezogen, hatte sie sich doch gegen eine Romanisierung des Chinesischen entschieden. Nach Gründung der Volksrepublik war das damalige esperantistische Engagement natürlich ein Pluspunkt, der dazu führte, daß die einstigen Verfechter der *Latinxua* in den Schriftreformkomitees vertreten waren.[34] De facto aber konnten schließlich nur Schriftzeichenvereinfachungen durchgesetzt werden.

---

[30] S. H. RIEDLINGER: *Likbez. Alphabetisierung bei den sowjetischen Dunganen seit 1927 und ihr Zusammenhang mit den Latinisierungsbestrebungen in China*. Bochum 1989. S. auch H. MARTIN: *Chinesische Sprachplanung*. Bochum 1982, S. 83 ff., und DEFRANCIS, *op. cit.* (Anm. 24), Kap. 5. Die Sowjets arbeiteten dabei mit einigen in der SU sich aufhaltenden chinesischen Intellektuellen zusammen, u. a. mit Qu Qiubai 瞿秋白.

[31] 1933 erschien eine erste Übersetzung aus dem Esperanto über die sowjetischen Latinisierungsbemühungen, ab 1934 starteten dann die Esperantisten eine regelrechte Kampagne für *Latinxua*, die im übrigen auch von illustren Literaten wie Lu Xun gestützt wurde. Die Informationen bekamen die chinesischen Esperantisten über sowjetische Esperantisten. S. YE LAISHI: 葉籟士: *Huiyi sanshi niandai kangri zhanzheng qian de ladinghua xinwenzi yundong* 回憶三十年代抗日戰爭前的拉丁化新文字運動 ("Erinnerungen an die Bewegung für die Neue Lateinschrift in den dreißiger Jahren vor dem Anti-Japanischen Krieg"). In: Yuwen xiandaihua 語文現代化 ("Sprachmodernisierung") 6 (1983), S. 125-129, (ursprüngl. in längerer Fassung in: Xin wenxue shiliao 新文學史料 ["Historische Materialien zur Neuen Literatur"] 2 [1982]) und ĴELEZO (=YE LAISHI): *Esperanto kaj reformado de la ĉina skriba lingvo.* ("Esperanto und die Reform der chinesischen Schrift"). In: El popola ĉinio ("Volkschina") 1984, Nr. 3, S. 13; 22.

[32] Der Slogan wurde 1933 ausgegeben. S. HOU ZHIPING: *op. cit.* (Anm. 7), S. 43.

[33] Ursprünglich war das Esperanto in China besonders von anarchistischer Seite propagiert worden (s.o.). Der Schriftsteller Ba Jin 巴金 war der letzte große Exponent dieser Richtung. (Zu Ba Jins Engagement für Esperanto s. XU SHANSHU 許善述: *Ba Jin yu shijieyu* 巴金與世界語 ["Ba Jin und Esperanto"]. Peking 1995.) Entsprechend den gesamtkulturellen Verschiebungen vollzog auch eine Reihe von Esperantisten die Annäherung an kommunistisches Ideengut mit. 1931 wurde in Shanghai die "Chinesische Proletarische Esperantisten-Liga" gegründet (*zhongguo puluo shijieyuzhe lianmeng* 中國普羅世界語者聯盟), die sich mit ähnlichen Vereinigungen (z.B. der "Liga der Linken Schriftsteller") zusammentat. Das Zentrum der Aktivitäten war Shanghai. S. HOU ZHIPING, *op. cit.* (Anm. 7), S. 39, und Ĉ. ĈEN: *Rememoroj pri Ĉina Proleta Esperantista Unio.* ("Erinnerungen an die Chinesische Proletarische Esperantisten-Liga"). In: El popola ĉinio 1978, Nr. 4, S. 14-16. Ausgehend von der SU hatte sich bereits in mehreren Ländern eine kommunistisch ausgerichtete Esperantoströmung etabliert, die ein gespanntes Verhältnis zur prinzipiell neutralen Esperantobewegung hatte. S. FORSTER: *op. cit.* (Anm. 6), Kap. 7, und LINS: *op. cit.* (Anm. 6), Esperanto-Fassung, Kap. 4.

[34] Die bereits erwähnten Esperantisten HU YUZHI (Anm. 29) und YE LAISHI (Anm. 31) wurden Vizepräsidenten des Schriftreformkomitees.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000577

Zusammenfassung

Diese stichwortartig vorgestellte Entwicklung der Esperantodiskussion von den utopischen Erwartungen WU ZHIHUIS über die Definition des Esperanto als Zweitsprache, den Einsatz der Esperantisten für eine Romanisierung des Chinesischen bis hin zu bloßer Schriftzeichenvereinfachung erscheint als stete Regression bezüglich ihrer Relevanz für Chinas Modernisierungsdebatte. Andererseits hat sich die chinesische Esperantobewegung jenseits ideologischer Auseinandersetzungen allmählich ausgedehnt. Heute ist der chinesische Esperanto-Verband eine der Hauptstützen des Weltverbandes,[35] was natürlich auch damit zu tun hat, daß Chinas Regierung den Verband aus außenpolitischen Erwägungen heraus meist stützte – und kontrollierte.[36] Das Wohl und Wehe der chinesischen Esperantisten war stets – ob sie es wollten oder nicht – mit politischen Faktoren verknüpft. So ist es auch wenig verwunderlich, daß im Taiwan der Guomindang das Esperanto keine nennenswerte Verbreitung fand.

Geht man nun zum Ausgangspunkt zurück, nämlich der Frage, wem sich Chinas Intellektuelle – die die Diskussion ja führten – mit der Kunstsprache Esperanto eigentlich nähern wollten, so gab WU ZHIHUI in seiner Debatte mit ZHANG BINGLIN die Antwort: der Moderne, wie sie sich aktuell im Westen manifestiert. Das Esperanto wurde, wie sich bereits in dieser frühen Auseinandersetzung gezeigt hatte, von den darüber streitenden chinesischen Intellektuellen als eine Art "Westisch" gesehen, als kulturelle Quintessenz, die gewissermaßen als Generalschlüssel "den" Westen und damit die Zukunft für China aufschließen sollte, ohne sich lange mit einzelnen westlichen Kulturen und Sprachen beschäftigen zu müssen. Daß "der" Westen aber nicht so homogen war und offenbar noch längst nicht die "Eine Welt" vorwegnahm, zeigte sich nicht zuletzt im Ersten Weltkrieg. Auch setzte sich das Esperanto weltweit nicht so durch, wie man es sich erträumt hatte, und so mußten diese Hoffnungen zwangsläufig enttäuscht werden.

Die Esperantisten selbst hoben stets besonders auf den internationalen und neutralen Charakter ihrer Sprache ab. Eine internationale Verkehrssprache braucht Kommunikationspartner und kann daher nicht im Alleingang betrieben werden. Das Ergehen der chinesischen Esperantobewegung war damit an die Entwicklung in anderen Nationen geknüpft. Die von Politikern unternommenen Versuche, das Esperanto für nationale Zwecke einzusetzen, waren immer problematisch, denn Internationalität läßt sich nicht diktieren. Das Esperanto hatte an sich den politischen Vorteil, keine Nation im Rücken zu haben. Andererseits jedoch war seine Internationalität und Neutralität auch seine Schwäche, denn es fehlte ihm damit eine Lobby. Die Frage der ideellen Komponente kam somit

---

[35] Siehe CHAN: *op. cit.* (Anm. 28), Kap. 6. Neben Büchern, Literaturübersetzungen u.ä. erscheinen Zeitschriften in und über Esperanto, und es werden Esperanto-Radiosendungen ausgestrahlt. 1986 fand der Esperanto-Weltkongreß in Peking statt.

[36] In den 50er Jahren war das Esperanto – gemäß stalinistischer Politik – unerwünscht. Während der Kulturrevolution kamen die Esperantisten – wie alle, die "Auslandskontakte" hatten – in Schwierigkeiten. Bezeichnenderweise wurde aber die Publikationstätigkeit nach außen hin aufrechterhalten. Inhaltlich bestand diese selbstredend aus Propaganda. Verstärkt gefördert wurde das Esperanto in China seit den späten 70er Jahren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000578

stets ins Spiel. Eine diesbezügliche Vakanz konnte verschieden ausgefüllt werden, brachte das Esperanto aber auch in die Gefahr, mit der jeweiligen ideellen Besetzung identifiziert zu werden.

Nach dem Umbruch in Osteuropa und den jüngsten Veränderungen in China hat das Esperanto an politischer (und wirtschaftlicher) Unterstützung eingebüßt. Das Englische ist auch dort auf dem Vormarsch, so daß das rein praktische Argument zusehends entfällt, zumal in der heutigen Wissenschaft nicht – wie u.a. WU ZHIHUI gehofft hatte – das Esperanto dominiert, sondern das Englische.[37] Dem Esperanto bleibt damit nur die Rückbesinnung auf das, womit es angefangen hatte – den Appell an den Idealismus des Einzelnen. Inwieweit mögliche nativistische, sprachpuristische, antiamerikanische oder anderweitig ideologisch motivierte Reaktionen das Englische zurückdrängen[38] und das Esperanto neu in die Diskussion bringen werden, bleibt abzuwarten. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß der Idee einer künstlichen Sprache im Computerzeitalter eine neue Bedeutung zukommen wird.

---

[37] Versuche, das Esperanto für wissenschaftliche Publikationen, Konferenzen u.ä. einzusetzen, waren auch in China verschiedentlich gemacht worden. S. z.B. SHEN CHENGRU: *Pordo por ĉinio al scienc-teknika interŝanĝo kaj evoluo*. ("Tür für China zu wissenschaftlich-technischem Austausch und Entwicklung"). In: Esperanto, Juli-August 1987, S. 143-144; und sein Bericht in: Esperanto, Nov. 1988, S. 185-186.

[38] Vgl. etwa die Argumentation ZHANG QICHENGS 張企程, Generalsekretär des Chinesischen Esperanto-Verbandes, in El popola ĉinio 1983, Nr. 7, S. 2-3: *Pri la angla lingvo kaj lingva hegemonio*. ("Über das Englische und Sprachhegemonie"). ZHANG empört sich über das Faktum, daß selbst unter Asiaten das Englische Verkehrssprache sei, zumal dies für viele Länder die Sprache ihrer einstigen Kolonialherren sei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000579

Moderne Literatur in Indonesien und Malaysia

Von HELGA BLAZY, Köln

Vor fast zwanzig Jahren konstatierten die malaysischen Literaturtheoretiker MOHD. TAIB OSMAN und ABU BAKAR HAMID, daß die modernen asiatischen Literaturen mehr Affinität zu den westlichen als zu den eigenen traditionellen Literaturen hätten.[1] Gilt ein solches Statement tatsächlich auch bei näherer Betrachtung für die indonesische und die malaysische moderne Literatur? Was bedeutet das für die Annäherung an das Fremde von seiten dieser Länder, und was bedeutet es für die europäische Seite?

Vermutlich stimmt das Statement für die literarischen Gattungen, in denen Literatur seit etwa den 20er Jahren dieses Jh.s in beiden Ländern erscheint. In der Tat kannte die klassische Literatur beider Länder weder den Roman, noch die Kurzgeschichte, noch Lyrik in freien Rhythmen. Ein Eingehen auf die ältere Literatur beider Kulturen in ihren diversen Ausprägungen ist an dieser Stelle nicht möglich. Die literarischen Zuflüsse der Moderne waren in beiden Ländern teilweise gleich, zum Teil auch unterschiedlich: In Indonesien wie in Malaysia waren es dort lebende chinesische Autoren, die ab Mitte des vorigen Jh.s Einfluß auf Themen und Sprache der Literatur ausübten, und neben ihnen in Indonesien natürlich die zunächst nur einer kleinen Schicht zugängliche niederländische Literatur und über diese die europäische, vor allem die russische und französische. Malaya bezog seinerseits literarische Einflüsse aus ägyptischen Quellen – diese Anregung ergab sich durch den Islam –, die wiederum damals von der französischen Literatur angeregt waren.

Findet sich ein gemeinsamer Nenner für die moderne Literatur Indonesiens und Malaysias außerhalb der formalen Anregungen, die in beiden Ländern aufgegriffen wurden? Das Unterfangen mag etwas seltsam erscheinen, da von einer westlichen Person erwogen. Dazu geführt haben mich viele Aufsätze von Literaturtheoretikern und -kritikern beider Länder, die fast ausschließlich westliche Autoren anführen, was wiederum mir suspekt erscheint. Form und Inhalt sind zwei Bereiche, die nur im Zusammenspiel lebendig sind. Überwiegt allein das Schauen auf die Form, auf die westliche Form, dann gerät die Eigenheit der Literatur in Gefahr.

Ich gebe ein Beispiel, das ADONIS[2] beschreibt als einen Konflikt in der frühen

---

[1] MOHD. TAIB OSMAN/ ABU BAKAR HAMID: *Continuity and Change in the Development of Modern Malaysian Literature.* In: Persidangan penulis Asean. Kuala Lumpur 1977, S. 47-65.

[2] ADONIS: *An Introduction to Arab Poetics*. London 1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000580

arabischen Poesie, der ähnlich gelagert erscheint: Die vorislamische nomadische Poesie schien die ursprüngliche zu sein, die gegen andere Einflüsse zu bewahren war. Mit der Schrifttradition des Koran änderte sich der Bezug: Der Koran wurde zur höchsten Literatur und zum Maßstab jeder literarischen Äußerung erklärt. Das Beispiel mag hinken, vergleichbar mag jedoch sein das Überwältigtwerden durch einen Maßstab, der neu und einzigartig erhöht.

Zu bedenken sind zunächst die historischen Gegebenheiten beider Länder. Indonesien stand 350 Jahre unter niederländischer Kolonialherrschaft, bis es sich 1945 als Staat zusammenschloß und seine Unabhängigkeit proklamierte, die erst drei Jahre später von den Niederländern anerkannt wurde. Malaysia (als Federation of Malaya 1957 unabhängig geworden) existiert als heute bekannter Staat Malaysia seit 1965, als Singapur aus dem zwei Jahre zuvor gegründeten Staat austrat. Seit 1763 gründeten die Briten in Malaya Handelsniederlassungen und kauften weite Bereiche des Landes auf; seit 1867 bestand ein Schutzvertrag zwischen den Briten und den malaiischen Sultanen. Nach der japanischen Kapitulation 1945 besetzen britische Truppen ganz Malaya. Bei der geographischen und sprachlichen Nähe hatte Malaysia für sein Unabhängigkeitsbestreben bereits die indonesische Unabhängigkeit als Vorbild.

Vor einiger Zeit sagte der indonesische Autor BUDI DARMA, daß ein talentierter malaysischer Künstler höchstens in Malaysia und Indonesien bekannt sei; wäre er in den USA geboren, wäre er weltweit bekannt.[3] Ein kürzlich erschiener Aufsatz von PRAMOEDYA ANANTA TOER sagt es noch deutlicher; noch umfassender und pessimistischer bemerkt PRAMOEDYA und spielt dabei auf die postkoloniale Verantwortung an:

> "Even today, the pride and arrogance of the West leads it to consider that the Third World is a strange place because it is different from the West. The West is unaware of the criterion which it adopts, and of the pervasive materialism of its outlook ..."[4]

Offenbar ist das der Preis, den die Literaturen der Länder der Dritten Welt zahlen, da sie sich den als einzig gültig erachteten westlichen Standards untergeordnet haben. So scheint es auf den ersten Blick. Ist das so? Heute ist der einzige im Westen etwas bekannte indonesische Autor der mit seinem Zitat eben erwähnte PRAMOEDYA ANANTA TOER, und das eher wegen seiner vieljährigen Gefangenschaft und Desavouierung, weit weniger wegen seiner literarischen Kraft. Malaysische Literatur ist dem Westen so gut wie unbekannt.

In einem UNESCO-Dokument (1980) über die Imbalance der Welt-Information

---

[3] BUDI DARMA: *The Origin and Development of the Novel in Indonesia*. In: Tenggara 25 (1990), S. 9-35.

[4] PRAMOEDYA ANANTA TOER: *The role and attitude of intellectuals in the Third World*. In: Tenggara 33 (1994), S. 44-50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000581

steht der Satz:

> "It has become increasingly clear that the effects of intellectual and cultural dependence are as serious as those of political subjection or economic dependence."[5] "How does the Third-World writer participate in national culture", fragt BRENNAN, "under the conditions of what Herbert Schiller calls 'the monopolization of culture' by ceaseless commercial and informational outpourings? How does one establish community on the grounds of an earthwide imperial administrative sector, when the present rulers often perform like hand-picked successors of the colonial regime?"[6]

Offenbar gibt es mancherorts eine Desillusionierung. Indonesien und Malaysia sind Länder, auf die das zutrifft. Ist es möglich zu bedenken, was "moderne Literatur" für beide außerhalb westlicher Standards bedeutet; könnte es eigenständige Literaturtheorien geben? Es gibt eine Reihe indonesischer und einige westliche Autoren bzw. Literaturtheoretiker und -kritiker, die eine Neuschreibung der indonesischen Literaturgeschichte fordern und Ansätze dazu gemacht haben (ARMIJN PANE, H. B. JASSIN, SUBAGIO SASTROWARDOYO, TICKELL, WATSON), da sie bislang zu einseitig an westlichen Literaturkonzeptionen orientiert war, die ihre Eigenheit zu wenig berücksichtigten. Diese Forderung besteht sicherlich zu Recht. Die moderne malaysische Literatur hat einen Übergriff westlich geprägter Literaturkritik bislang nicht in *der* Stärke erfahren; sie war in dem Bereich vielleicht vorsichtiger und dadurch autonomer als die indonesische, oder die britische Kolonialmacht vertraute auf den gleichbleibend niederen Bildungsstand, den sie für Malaya empfahl. Kein westlicher Literaturtheoretiker hat die moderne malaysische Literatur so umfassend in westlicher Art bewertet, wie der Niederländer TEEUW die indonesische in seinem zweibändigen Werk *Modern Indonesian Literature* (1967/1975) es tat, das sicherlich sehr hilfreich für westliche Studierende ist; als "literaturkritischer Koran" wurde es bislang nicht relativiert.

Für die indonesische Seite gibt es seit den 20er Jahren eigentlich immer wieder nur eine Überschrift für die Literatur: *Neubeginn*, und das bedeutet zugleich *Übersetzen* in mehrfacher Hinsicht: Übersetzen aus regionalen Sprachen in die neue Plansprache *Bahasa Indonesia* bzw. damals noch in das Niederländische. Realiter mußte jeder Autor mit dem Schiff übersetzen von den äußeren Inseln zum Zentrum Java, um dort Eigenes in Fremdes und Fremdes in Eigenes zu übersetzen. Natürlich muß ein Neubeginn an etwas anknüpfen, und sei es an die Verurteilung des bisher Geschätzten, ebenso wie Revolution nicht alles aus einem Nichts neu entstehen läßt, sondern sich an der Bewegung weg vom Alten orientiert. Insofern finden wir in der modernen indonesischen Literatur, wenn wir sie hier ab der Revolutionszeit betrachten, die revolutionäre Idee, den Idealismus, die Antizipation, die Utopie bei CHAIRIL ANWAR, dem Dichter

---

[5] Zit. in T. BRENNAN: *Salman Rushdie & the third world. Myths of the nations.* London 1989, S. 22.

[6] *Ibid.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000582

der Revolution, der 1949 starb, ganz deutlich, auch wenn er vielfach an von niederländischen Autoren Vertrautes anknüpft. Seine Metapher "Ida – Idee", steht in Aufsätzen wie in Gedichten für all dies, aber auch für sein Schwanken. Drei Gedichte aus dem Jahr 1943 sprechen davon: Das Gedicht *Einladung* (Februar 1943) nennt in der Anrede "Ida":[7]

"Ida
Das Licht durchbricht bereits
Die nebelschwere Luft
Der Spiegel schwarz verschimmelt
Bricht und verstreut es nun
Im großen leeren Raum
Komm laß uns fröhlich sein ...
Mag auch Regen kommen
Wir lassen uns durchnässen
Des raschen Trocknens gewiß"

Im Gedicht *Scheiden* (Juli 1943) heißt es am Ende:

"Wie steht es also?
Du, IDA, wirst verdämmern
Du tauchst in keinen Ozean des Lichts."

Sein Gedicht *Freiheit* (Juli 1943) beginnt mit den Worten:

"Los sein will ich alles
Frei sein
Auch von Ida"

Über die Schriften des Niederländers Hendrik Marsman formulierte CHAIRIL ANWAR, gebürtig aus einer Minangkabau-Familie, seine Vorstellungen, die zunächst "vitale Kraft" und Spontaneität und Aufrichtigkeit des Künstlers, später "menschliche Würde" und "Persönlichkeit" ins Zentrum stellten. Der Zeit der indonesischen Revolution entsprechend forderte er ein politisch bewußtes Handeln vom Künstler und bereitete in der Tat so den Weg für die heftigen Auseinandersetzungen der Schriftsteller der 60er Jahre. Im Durchtrennen seiner Wurzeln sehr wenig indonesisch scheinend, machte jedoch sein Minang'sches *rantau* ("an den Küsten segeln") seine Suche nach Verwandten an anderen Küsten deutlich. Zu "Ida", der personifizierten Idee, die er ansprach, wurde er nach seinem frühen Tod rückhaltlos selber erklärt als Nationaler Held und bewegte den Neubeginn, den er angesprochen hatte, vielfach weiter. Es mag sein Mut zur Utopie gewesen sein, der ihn immer weiter so anziehend macht, daß darüber der

[7] CHAIRIL ANWAR: *Feuer und Asche*. Dt. Übersetzung KARWATH. Wien 1972.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000583

Mut der Vorkriegsautoren zur Revolution oft vergessen wird. Auch CHAIRIL ANWAR hatte Vorgänger und Wegbereiter. Wie er ließen bereits zuvor sumatranische Autoren sich auf Java und im damaligen Batavia (Jakarta) nieder. Vor der Gruppe *Angkatan 45* ("45er Generation") hatte sich die Autorengruppe *Pujangga Baru* ("Neuer Schriftsteller") formiert und ihrerseits literarisch revolutionär gewirkt (1933-42/1948-53). Die Polemik über die Entwicklung einer nationalen indonesischen Kultur und Nation, die dort unter dem kolonialen System geführt wurde, gab der neuen Idee Raum, die mit der Revolution dann bahnbrechend wurde. Einer dieser Autoren, Armijn Pane, machte seit den 20er Jahren mit wegweisenden Aussagen über die indonesische Literatur und Kultur einen anderen Schwerpunkt deutlich:

> "An vielen Stellen sprach er von der Unsicherheit der Zeit, die sich erst zusammen mit der Eigenheit der indonesischen Denker zu einer neuen günstigen Balance ausformen könne. Er war kein Utopist im Sinne moralischer Purifikation, (wie das ein wenig bei Chairil anklingt), vielmehr war er ein integrierender Übersetzer innerhalb der eigenenen Kultur und zwischen den indonesischen Kulturbereichen. Zudem war er ein Denker, der Aussagen westlicher Strömungen nicht simpel auf die eigene Kultur gelegt hat, sondern er transponierte westliche Gedanken und Erfindungen, und in mancher Weise übersetzte er sie auch zurück, so daß, wenn wir im Westen Armijns Schriften lesen, aus für uns statischen Fakten offene Bilder werden können."[8]

Auf der Basis der Vorkriegsautoren und auf CHAIRILs Basis "Ida" konnte 1950 die *Gelanggang*-Gruppe ihr Credo formulieren:

> "Wir sind die rechtmäßigen Erben der Weltkultur, und diese Kultur setzten wir auf unsere Weise fort. ... Revolution ist für uns die Setzung neuer Werte anstelle der verschlissenen, die zerstört werden müssen. Folglich erachten wir die Revolution in unserem Land für noch nicht abgeschlossen ..."[9]

Daß viele der frühen einflußreichen indonesischen Schriftsteller seit Beginn dieses Jahrhunderts bis in die 60er Jahre Sumatraner waren, ist nicht verwunderlich. Vertraut mit Wanderbewegungen und damit auch mit Übersetzen in doppelter oder mehrfacher Hinsicht, waren sie mutig, ihre reale wie gedankliche Umgebung zu verlassen, setzten mit Gedanken des *rantau* über nach Java, in des Kolonialreiches Mitte, und übersetzten ihre Gedanken in die neue Sprache. Javaner hatten es damals noch leichter – oder ungleich schwerer –, sich auf ihre Mitte zu konzentrieren, ohne übersetzen zu müssen, da die Niederländer sich über den javanischen Kodex ihrer Macht versicherten. Daher begannen Javaner erst später vermehrt, sich literarisch zu äußern. Heute sind die gebürtigen Javaner bei den indonesischen Autoren weit in der Überzahl.

---

[8] H. BLAZY: *Die Modernität Armijn Panes*. In: Kölner Südostasien Studien 1 (1992), S. 73-92.

[9] Zit. in: A. TEEUW: *Modern Indonesian Literature*. Vol. 1. The Hague 1967, S. 127.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000584

Neben dem erwähnten Armijn Pane waren sein Bruder Sanoesi Pane, Amir Hamzah und Sutan Takdir Alisjahbana (ebenfalls Sumatraner) bahnbrechend für die indonesische Vorkriegsliteratur. Sitor Situmorang, Toba Batak, der nach der Revolution literarisch tätig wurde, lebte wie viele indonesische Autoren nach der Unabhängigkeit realiter an anderen Küsten – er in Europa – und machte die indonesische Literatur in besonderer Weise vertraut mit der französischen Lebensphilosophie. Radikal auch er mit der Einführung des Begriffes *iseng* ("Nostalgie") in die indonesische Literatur. Iwan Simatupang, ebenfalls Toba Batak, betrieb eine eigene Art *rantau* und lebte in Hotels – sehr ungewöhnlich für einen Batak. Von ihm kennt die indonesische Literatur die Übersetzung der existentialistischen Philosophie in das literarische Werk und die Reduzierung auf den Kern der Aussage in der Prosa. Auch das bedeutet Revolution und Neubeginn.

Eine erste Erhellung der javanischen kulturellen und literarischen Strukturen von javanischer Seite her gab Rendra, geb. 1934, Dichter und Autor von Kurzgeschichten und Dramen, der ab 1950 publizierte. Er wandte sich deutlich und kontinuierlich gegen die javanische "Schminktradition" und plädiert seit langem ebenso vehement für eine umfassende Verbesserung des politischen Klimas mit Dramen und dichterischen Pamphleten. Das revolutionäre Moment, politische Relevanz zu erreichen im postkolonialen politischen System, ist unverkennbar.

SUBAGIO SASTROWARDOYO, dem javanischen Dichter und Literaturkritiker, verdanken wir die Erforschung der literarischen "Verwandtschaftsbeziehungen" zur Philosophie einerseits wie auch zur Klärung von "Indo"- (niederländisch beeinflußter) und indonesischer Literatur, des weiteren eine Kritik an der australischen "Kolonialisierung" Indonesiens. SUBAGIOs tieferes Anliegen ist die neuerliche Befruchtung der Beziehungen von Philosophie und Literatur im Osten wie im Westen. Von Indonesien her wagt hier jemand den Schritt, die beiden Disziplinen neu zu übersetzen.

Gerson Poyk, von der Insel Rote stammend, ist einer der wenigen Autoren der äußeren indonesischen Inseln. Sein Anliegen, in vielen Romanen und Kurzgeschichten formuliert, ist das Übersetzen regionaler Eigenheiten in ein Bild des Zusammengehörens der so vielen unterschiedlichen indonesischen Kulturen. Faruk, von Südkalimantan stammender Autor und Literaturtheoretiker, verschreibt sich wiederum mehr der französischen Tradition. Danarto, Javaner, und die beiden von Sumatra stammenden Dichter Sutardji Calzoum Bachri und Taufiq Ismail haben nach eigenen literarischen Experimenten und Theorien inzwischen im Islam ihre literarische Familie gefunden. Der Balinese PUTU WIJAYA, Autor vieler surrealistischer Kurzgeschichten, Romane und Theaterstücke, kommentiert die Bewegung und das Dilemma der modernen Literatur:

"Man kann Literatur nicht mehr so lesen, als ob man zusammen mit anderen einer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000585

öffentlichen Rede oder Predigt lauscht. Obwohl, so etwas gibt es auch heute noch. Das Lesen von Literatur ist zu einem höchst privaten Erlebnis zwischen Leser und Autor geworden ... Momentan ist vielleicht wirklich die Zeit der Bemühungen und nicht der Ernte. Oder wer weiß, vielleicht ist die zeitgenössische Literatur dazu bestimmt, niemals Erfolge zu ernten, weil, sobald der Leser sich an ihn gewöhnt, der Autor dann weiter voranschreitet und neue Werke schafft, die den gleichen Prozeß wieder durchmachen müssen."[10]

Erneut sehen wir das Propagieren der Revolution, da gerade West wie Ost sich eingeschworen haben auf den Leser als den Hauptakteur der Literatur.

Mit Bedacht habe ich verschiedene Namen mit den Herkunftsinseln der indonesischen Autoren verbunden, um die Vorstellung der Vielfalt von Revolution und Übersetzen deutlich zu machen, die allein durch die unterschiedlichen Traditionen und Sprachen der indonesischen Inseln entsteht. "Ida", die Idee, hat immer eine andere Tönung. Das macht indonesische Literatur so interessant. Erst aus diesen immanent mitbedachten Verwicklungen heraus produzieren sich literarische Lösungen, und ein Text, die Übersetzung, beinhaltet im Grunde schon Metasprache: Ein Text übersetzt eine Revolution in eine "Geschichte".

Zur Illustration ein Gedicht von SUBAGIO SASTROWARDOYO:

"Warten bis zum Morgen

Das Treffen findet im Innenraum statt
zwischen Schüler und Lehrer.
Von außen ist nicht deutlich zu sehen
wer der Fragende ist, wer
antwortet. Zwei Gestalten wie
in einer sitzen im Dunkel.
Aber die Stimme die vernehmbar
ist hörbar melodisch. Die Frage
dreht sich um das Problem: woher
komme ich und wohin geh ich.
Und wer ist mein Vater, wer meine Mutter,
schließlich ist zu fragen wer wirklich bin ich. Alles was zu wissen gewünscht
wird mit Schweigen beantwortet. Vorüber
Mitternacht und noch nicht ausgesprochen
das gesuchte Geheimnis.
Ich warte weiter bis zum Morgen. (1990)"[11]

Ist der Westen der Lehrer, der Osten der Schüler, der Osten das Fremde, der Westen

---

[10] PUTU WIJAYA: *Prozeß*. In: H. PASUHUK/ E. KOESOEMAWIRIA (Hrsg.): *Traum der Freiheit. Indonesien 50 Jahre nach der Unabhängigkeit*. Köln 1995, S. 280-290.

[11] SUBAGIO SASTROWARDOYO: *Wirf dies Wort*. Bad Honnef 1992.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000586

das Eigene? Wer schweigt? Ist der Osten der Lehrer, der das Eigene verschmilzt mit seinem westlichen fremden Schüler? Wer schweigt? Wer wartet?

Kreuzzüge scheinen im Westen vielfach an die Stelle literarischer Imagination und Theorie zu treten. Bei der Diskussion Salman Rushdie – Annemarie Schimmel zeigte sich aktuell deutlich, welch geringen Stellenwert die Literatur des Orients selbst in der westlichen (deutschen) Diskussion hat. Aus unterschiedlichen philosophischen und literarischen Einstellungen wurden zumeist Pseudodiskussionen gestaltet, die weder Neubeginn noch Brückenschlag in sich trugen.

SALLEH BEN JONED, ein malaysischer Autor, versuchte seinerseits (1994) als einziger mir bekannter Autor der Region eine kritische Klärung zu Salman Rushdie und verfiel damit weder dem Schweigen noch dem Kreuzzug. – Zum Vergleich: Zur Situation in Bosnien haben indonesische wie malaysische Autoren Gedichte geschrieben, um ihre Beteiligung zu dokumentieren. Die Malaysier gaben ein Buch darüber heraus; in Indonesien wurde eine Reihe von Gedichten zu Bosnien in der Literaturzeitschrift *Horison* gedruckt.

SALLEH BEN JONED kommentiert den "Fall" Rushdie:

> "If Rushdie had not in his excess of cleverness forgotten this simple fact, – with the Indian and Pakistani Muslims, you can get away with insulting God, but not the Beloved Prophet – he, with his amazing resources as a novelist, would have found a different way of handling the historical basis of his fiction. (...) Rushdie, after all, is not the first Muslim born author to be accused of blasphemy ..."[12]

In der Betrachtung der malaysischen Literatur scheint *die Brücke zur Tradition* ein Orientierungspunkt zu sein. Das hat auch mit Übersetzen zu tun, doch wird der "Brückenbau" im allgemeinen als eine spezielle Übersetzung verstanden, entweder als eine sehr kunstvolle oder als eine sehr naive. Die malaysische Literatur hat sich zumeist auf das Treue-Untreue-Problem verschworen, aus dem kein Entkommen zu sein scheint. Der literarische malayische Held Hang Tuah war treu in der Untreue und untreu in der Treue. Dieser Zwiespalt wird weitergetragen.

Ich zitiere nochmal SALLEH BEN JONED, nun zur Treue:

> "I would say that a Malay poet's 'Malayness' to the extent that the thing matters in poetry, must be allowed to speak for itself while the poetry is busy on other things. (...) All that writing poetry requires here is honesty, skill, clarity of mind and heart. That, and a sensitivity to the furious rumblings in our ancestral gut, the kind of sensitivity suggested by the aphorism that Lin Yutang once memorably and shamelessly burped: 'What is patriotism but the love of the good things we ate in our childhood?'"[13]

---

[12] SALLEH BEN JONED: *As I please*. London 1994, S. 92.

[13] *Ibid.*, S. 42-43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000587

Er bietet das Gegenstück zu der im allgemeinen in der malaysischen Literaturtheorie als ideale Bewegung verstandenen literarischen "Spirale". Durchaus spricht auch er von tiefer Neigung zu seinen malaiischen Quellen. Jedoch klingen seine Sätze im Vergleich recht grob zu des Dichters und Literaturkritikers MUHAMMAD HAJI SALLEHs Behauptung, daß die traditionellen malaiischen Autoren nie weggeschoben und begraben wurden. MUHAMMAD HAJI SALLEH schließt in sein "Credo" einen moralischen Appell ein. Er befürwortet offen die Rückkehr zu traditionellen literarischen Formen als eine Hilfe zu Identität und Authentizität.

> "As authors ... we ought to celebrate the variety and similarity of our period with the pride and sophistication shown by the authors of Sejarah Melayu and Hikayat Hang Tuah."[14]

Als er den Fourth National Literary Award erhielt, sagte A. SAMAD SAID, Romancier und Dichter, in seiner Rede:

> "On the whole, literature records and provides an insight into the interactions of creative beings with their society and their problems. (...) At its most basic, literature formulates morals – the sincere will proliferate, the false will languish (...) Art is beauty, enlightment, justice, piety. Art is also reason, wisdom, and sympathy. Or at least, art is an exalted promise with a physical form and a spiritual heart. And all this is nourishment for Man's mind and soul. And surely art widens life, teaches beauty, and leaves behind knowledge".[15]

Zumindest der letzte Satz vermittelt den Eindruck, daß A. SAMAD SAID seiner Sehnsucht Ausdruck gibt, zurückzukehren zu einem früheren malaiischen Typus der Kunst, der unambivalent war, wenn er eine so scharfe Linie zwischen Schönheit und Wissen zieht. Daß er das so kann, läßt auf eine ganz andere Sicherheit schließen als CHAIRILs "Ida" besagte, angespannt und kämpferisch.

Syek Sheik führte in den frühen 20er Jahren viele reformatorische Ideen in die damals noch malaiische Literatur ein, nicht zufällig hatten seine *hikayat* (Erzählungen) den Untertitel "moral trainer". Islamische Reformation war damals schon eine Reaktion auf die Verwestlichung der muslimischen Welt. Andererseits zeigte der erste malaiische Roman, *Hikayat Percintaan Kekasih Kemudaan* von Ahmad Katat (1927), malaiische Personen auf dem Hintergrund malaiischer Gesellschaft nicht mehr heroisch, sondern eher humorvoll-spöttisch; die Charaktere überragten nicht mehr ihre Umgebung ("low mimetic mode"). Anders als in der indonesischen Literatur zerbrechen hier Generationskonflikte nicht die Familie, es werden – eher von der älteren

---

[14] MUHAMMAD HAJI SALLEH: *Traversing history: Malay literature at the threshhold of the world.* In: Tenggara 29 (1990), S.113-118.

[15] A. SAMAD SAID: *Speech on receiving the Fourth National Literary Award.* In: Tenggara 20 (1987), S. 21-28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000588

Generation – Kompromisse eingegangen. Die Geschichten haben öfter ein Happy-End wie die *hikayat* und enden nicht tragisch wie die frühen indonesischen Romane. Dabei mag die Ausprägung des Islam eine Rolle spielen, Tod hat nichts Tragisches, sondern ist ein Schritt zu einer besseren Welt, alles geschieht nach dem Willen Gottes.

Die Schriftstellervereinigung ASAS 50 ("50er Generation") setzte sich zum Ziel, die malaiische Sprache und Literatur zu erneuern, zu fördern und im Volk zu verbreiten. Mit dem Schlagwort "Literatur für die Gesellschaft" – bzw. als Spiegel der Gesellschaft – betonte sie die soziale und auch erzieherische Funktion der Literatur gegen die Vorstellung von l'art pour l'art und begrenzte die Kreativität. Das Element der Veränderung scheint hier vielfach die Gefahr der Entfremdung in sich zu bergen; so wird Revolution und Abkehr von den Wurzeln in der Literatur als problematisch wahrgenommen und in die Nähe der Immoralität gerückt. Dazu paßt es, daß die Literatur staatlich beachtlich gefördert, aber auch deutlich kontrolliert wird. Malaysische Autoren werden auf eine Linie eingeschworen, so macht es zuweilen den Eindruck. Wenn man das so sagt, liegt allerdings auch dabei gleich die Gefahr einer moralisierenden Wertung nahe.

Die britische Herrschaft in Malaya versuchte, das Bild einer separaten kulturellen Einheit auf einem ländlichen Niveau zu errichten, dem niederländisch regierten Indonesien fern und fremd. Sie hinterließ Englisch als zweite Sprache, die die malaiisch-chinesisch-indische Bevölkerung der Halbinsel als gemeinsame Brücke zur Verständigung untereinander weiterführte. Vielleicht bot sich durch die Unterschiedlichkeit der Kulturen hier mehr Notwendigkeit zur Abgrenzung und zum Rückbezug auf die eigene an – und damit auch auf die Kraft der eigenen Religion. Zudem blieb, wie gesagt, der Konflikt des Helden in der Zwiespältigkeit bestimmend.

Shahnon Ahmad, der Kurzgeschichten seit 1956 und Romane seit 1965 schreibt, ist wohl der wichtigste und einflußreichste Autor des malaiischsprachigen Malaysias. Seit er nach einem längeren Aufenthalt in Australien ab 1976 sich ganz auf die Beziehung zwischen Islam und Literatur konzentrierte, dürfte das unter den Autoren begrüßt und als einigende Kraft in ihrer Opposition gegenüber Nicht-Malaien aufgegriffen worden sein. Dichtung im Sinne islamischer Mystik mit dem Dichter Kemala als Protagonisten dieser Richtung und eine Betonung des islamischen Rahmens von literarischen Werken und deren Würdigung sind stärker geworden.[16]

Autoren wie der Dichter und Maler LATIFF MOHIDIN oder der zitierte SALLEH BEN JONED fallen aus diesem Einigungsbestreben heraus. Anders als die Hitzigkeit der Rhetorik der 50er Jahre, anders als die neue islamische Religiosität sprechen LATIFFs Gedichte von persönlichen inneren Bildern, Ereignissen und Erfahrungen einer äußeren

[16] AHMAD KAMAL ABDULLAH et al.: *History of Modern Malay Literature*. Kuala Lumpur 1992.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000589

und inneren Wanderschaft.

"wenn du willst
wenn du willst
ist da ein blauer Himmel dessen Blau anders
ist da eine weiße Wolke deren Weiß anders
ist da eine andere Art den Vollmond zu betrachten
eine violette Sonne in fünfter Jahreszeit
ein Morgen dessen Strahl anders
eine Nacht deren Schwarz dichter ist

schließ deine Augen einen Moment:
hier atmen wir ohne Kalender
erinnern den ersten Schrei begleitet von Lachen ..."[17]

Vielleicht bleibt es ein ideales Bild, für Indonesien wie für Malaysia anzunehmen, das Überstülpen westlicher Theorien könne einmal ganz wegfallen. Bedenkenswert ist aber, daß hinter den übernommenen Genres das Eigene kreativ zu eigenständigem Neubeginn und Brückenschlag weiterwirkt.

[17] A. LATIFF MOHIDIN: *Sungai mekong*. Kuala Lumpur 1981.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000590

Fachgruppe Afrikanistik

Leitung: EKKEHARD WOLFF (Leipzig)

Folgende Vorträge wurden in der Fachgruppe gehalten:

Prof. emer. DDr. ERNST DAMMANN (Pinneberg): Vorläufer der deutschen Afrikanistik.

BRIGITTE REINECKE (Berlin): Aspekt im Ditammari.

KARIN HUTH (Leipzig): Zur Verwendung von *mu* (Kl. 16) im Verbalsystem des Kimbundu.

ANNE STORCH (Frankfurt a.M.): Die Anlautpermutation im Westatlantischen: Das Problem der Implosiva.

PETER GOTTSCHLIGG (Wien): Der Schwund des Medium im Adamawa-Ful und die Redistribution medialer Domänen.

GERALD HEUSING (Hamburg/Leipzig): Affixbewegung im Fulfulde.

MICHAEL BROSS (Frankfurt a.M.): Kirari – Preissprüche der Hausa auf Handwerk und Landschaft.

JOSEPH A. MCINTYRE (Hamburg): More on Agentive Compounds in Hausa.

DORIS LÖHR (Frankfurt a.M.): Areale Übereinstimmungen in der tschadisch-saharischen Kontaktzone.

ROSE-JULIET ANYANWU (Hamburg/Leipzig): Die Konsonanten des Igbo.

MOHAMED TILMATINE (Berlin): Zur Verschriftung des Berberischen in Nordafrika: ein oder mehrere Schriftsysteme?

STANISŁAW PIŁASZEWICZ (Warschau): Politics and Religious Disputes in Northern Nigeria: Some Remarks on the IASAR/423 *Ajami* Manuscript.

ANNE-SOPHIE ARNOLD (Leipzig): Africana im Naturalien- und Kunstkabinett Waldenburg in Sachsen.

MONIKA FIRLA (Stuttgart): Kirchenbücher, Kirchenakten und Taufpredigten als Quellen zur Erforschung der Afrikanischen Diaspora im 17. bis 19. Jh.

HEINZ SCHIPPLING (Leipzig): Diamantenbergbau in Südwestafrika unter deutscher Kolonialherrschaft. Ökonomisch-technische Entwicklungen – Umweltveränderungen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000591

Zur Verschriftung des Berberischen in Nordafrika: ein oder mehrere Schriftsysteme?

Von MOHAMED TILMATINE, Berlin

Das Berberische wird in mehreren Ländern im Norden und Süden der Sahel-Zone gesprochen. Dazu zählen Algerien, Marokko, Tunesien, Niger, Mali, Burkina-Faso, Mauretanien, Libyen und Ägypten. Die Anzahl der berberophonen Bevölkerung wird auf über 18 Mio. geschätzt. Doch die Stellung dieser Sprache variiert stark von Land zu Land. Geschichte, ethnische Zusammensetzung, Ideologie, soziales Gefüge, politisches und wirtschaftliches Gewicht der jeweiligen berberischen Gemeinschaften sind einige Faktoren, die die Behandlung und den Status des Berberischen bestimmen.

Mali und Niger sind die einzigen Länder, in denen das Berberische den Status einer nationalen Sprache hat, wobei das Französische weiterhin die Stellung einer offiziellen Sprache genießt. Die Lage der dort lebenden berberophonen Tuareg bleibt dennoch unerfreulich.

Die Notwendigkeit der Aufwertung autochthoner Sprachen in den Ländern um die Sahel-Zone Afrikas wurde bereits im Jahr 1966 erkannt. Damals hatten Experten in einer von der UNESCO einberufenen Tagung an der Erstellung und Vereinheitlichung der Umschrift bestimmter nationaler Sprachen Westafrikas, darunter auch der Sprache der Tuareg, des Tamaschek,[1] gearbeitet.

Dieser sehr positiven Initiative folgten leider nicht die entsprechenden Maßnahmen, so daß bisherige Initiativen sich meistens auf bestimmte Versuche beschränkten, etwa die Alphabetisierung der Erwachsenen, einige Pilotprojekte und sehr bescheidene Publikationen.

Im Gegensatz zu den beiden genannten Ländern beteiligen sich die Staaten Nordafrikas – wenn es um das Berberische geht – nicht an der Subventionierung oder gar der Finanzierung von Alphabetisierungs- und/oder Sprachentwicklungsprogrammen. Im Gegenteil, die nordafrikanischen Länder definieren sich verfassungsmäßig ausschließlich als "arabo-islamisch", so daß ihre seit der Unabhängigkeit praktizierte Politik darauf zielt, mit allen Mitteln die Arabisierung Nordafrikas zu erreichen. Dabei wird das Berberische aus allen Bereichen des öffentlichen Lebens ausgeschlossen. Initiativen zur Sprachentwicklung und/oder Sprachplanung kommen daher ausschließlich aus der

---

[1] Vgl. dazu: *Réunion Internationale sur l'harmonisation des Notations et Transcriptions des Ecritures et Alphabets des Kel Tamasheq – Rapport général*, Bamako 4-9 Juin 1984. Hrsgg. v. Ministère de l'Education Nationale, Direction Nationale de l'Alphabétisation Fonctionnelle et de la Linguistique Appliquée/ Agence de Coopération Culturelle et Technique.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000593

privaten Sphäre einzelner militanter Berber, die im Kontext der herrschenden Sprachpolitik häufig als Bedrohung für die "Einheit des Landes" behandelt werden und nicht selten verfolgt werden.

Dennoch wird im größten Teil der Berberophonie – bisher jedenfalls – kein bewaffneter Widerstand gegen die zentralen Regierungen geführt.

Eine Ausnahme bildet jedoch der tiefe und komplexe Konflikt zwischen den Tuareg und den Zentralregierungen in Mali und Niger. Dort tobt seit Jahren ein "vergessener" Krieg, der laut Berichten internationaler Menschenrechtsorganisationen bereits zahlreiche Tote gefordert hat und somit den Graben zwischen den Gegnern immer tiefer aushebt.[2]

Trotz aller Unterschiede zwischen den Ländern mit berberophonen Bevölkerungen bleibt das Berberische überall eine vornehmlich durch die Mündlichkeit geprägte Sprache. Ihre Sprecher, die oft eine Minderheit in der Gesamtbevölkerung darstellen, erleben diese Situation als Unterdrückung oder zumindest als Marginalisierung ihrer Sprache und Kultur.

Der Ausschluß dieser Sprache und Kultur aus allen Bereichen des öffentlichen Lebens hat die Entstehung eines berberischen Bewußtseins und einer identitären Bewegung begünstigt, mit dem Ziel, die berberische Kultur als wichtige Komponente der nationalen Identität in den jeweiligen Ländern zu rehabilitieren und Berberisch als nationale und offizielle Sprache durchzusetzen.

Hierbei muß freilich nuanciert werden. Die Lage in Libyen ist anders als in Marokko, und der Kampf der Tuareg ist kaum vergleichbar mit dem Aufbegehren der algerischen Kabylen.

Sprache und Identität

Viele Faktoren erschweren erheblich die Bemühungen um die Entwicklung des Berberischen. Es ist zunächst die Tatsache, daß diese Sprache keine Staatsnation hinter sich hat, die genug politische Handlungsfähigkeit hätte, um entsprechende Sprachplanungsmaßnahmen zu ergreifen.

Die große geographische Ausdehnung berberophoner Gebiete, ihre Zersplitterung in eine bestimmte Anzahl von Varianten, die keine Kontakte zueinander pflegen, erschweren die Herausbildung einer dominanten Form des Berberischen, die von einer Mehrheit der Berber verstanden werden könnte.[3]

Ein weiteres Element ist ein bisher in der Geschichte fehlendes Bewußtsein der eigenen Sprache und Kultur. Zahlreiche Kolonisatoren haben Nordafrika erobert. Punier, Römer, Wandalen, Byzantiner, Araber, Osmanen oder Franzosen haben ihren jeweiligen

---

[2] Vgl. z.B. AMNESTY INTERNATIONAL: *Mali, Conflit ethnique et massacres de civils*. Septembre 1994.

[3] Anders ist es in einigen afrikanischen Sprachen, wie es der Fall ist für die Dogon-Sprachen; vgl. dazu G. GALTIER: *La standardisation de la langue Dogon*. In: Bulletin des Études Africaines de l'INALCO 10/ 19-20 (1993), S. 197-220.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000594

Einfluß auf die einheimische Sprache und Kultur ausgeübt. Ohne ihre Kultur und Sprache ganz aufzugeben, haben jedoch die Berber in keiner Phase ihrer bisherigen Geschichte ein ethnisches, linguistisches oder gar historisches Bewußtsein ihrer Einheit so weit entwickeln können, daß sie einen nationalen Staat mit Masirisch (Berberisch) als Staatssprache und der Masirität (Berberität) als tragender Säule seiner Kulturpolitik hätten aufbauen können. "Le berbère persiste et ne résiste pas[4] – der Berber verharrt, aber leistet keinen Widerstand" schreibt diesbezüglich der bekannteste berberische Schriftsteller und Wissenschaftler MOULOUD MAMMERI[5]. Alles deutet also daraufhin, daß die Notwendigkeit der Entwicklung und Verschriftung ihrer Sprache wohl nicht empfunden wurde.

Erst Ende des 19. Jh.s erscheinen erste Zeichen eines wirklichen Bewußtseins in der Kabylei. Eine tiefe Verankerung in breiten Teilen der Bevölkerung erfolgt insbesondere nach dem berühmten "Berberfrühling" von 1980[6].

Die Entwicklung eines berberischen Selbstbewußtseins weitete sich fortan aus, um den Protest und die Forderung nach der eigenen Identität auch in den sonstigen peripheren berberophonen Gebieten zu verbreiten.

Die Sprache als Träger dieses kulturellen Bewußtseins hat dabei immer eine zentrale Rolle gespielt. Die Notwendigkeit ihrer Verbreitung, Entwicklung, Kodifizierung und Standardisierung war der noch entstehenden berberischen Kulturbewegung von Anfang an bewußt. "Nur der Übergang zur Schriftlichkeit kann die Fixierung und Permanenz einer Zivilisation gewährleisten", heißt es in ihrem Gründungsdokument, "daher muß diesem Prozeß ein bevorzugter Platz eingeräumt werden. Dafür ist es notwendig, die Schriftlichkeit zu verbreiten und ihr die weiteste soziale Verbreitung zu sichern".[7]

Es ist daher nicht überraschend, daß die Aktivisten der berberischen Kulturbewegung die Aufwertung des Berberischen durch seine Einführung in das Schulsystem erreichen wollen. Diese Forderung ist es, die zu einem Boykott von über neun Monaten (Sept. 1994 – Mai 1995) des gesamten Bildungssytems in der Kabylei geführt hatte, der erst mit der Gründung eines "Hohen Kommissariats für die Amazighität (Haut Commissariat à l'Amazighité)" und der – zumindest formalen – Anerkennung der Masirität (Berberität) als wichtige Komponente der nationalen Identität beendet wurde.[8]

---

[4] M. MAMMERI: *La société berbère*. In: Aguedal, Rabat, 5 et 6 (1938) et Nr. 1 (1939).

[5] Über M. MAMMERI (1917-1989) vgl. die Sondernummer der von ihm gegründeten Zeitschrift AWAL – Cahiers d'Etudes Berbères (1990).

[6] Vgl. dazu den ausführlichen Bericht von CHAKER, R.: *Journal des évènements de Kabylie (mars-avril 1980)*. In: Les temps modernes 432-433 (1982), S. 383-438.

[7] *Mouvement Culturel Berbère*: *Dossier culturel. Rapport de synthese du séminaire de Yacouren* (1.-31. August 1980). 1980 (unveröffentlicht); und *Rapport de synthèse du deuxième séminaire de Tizi-Ouzou* (16.-24. Juli 1989). In: Le pays, Nr. 18 (1991), 31.8 – 6. 09. 1991, Abschnitt: "Développement de la production culturelle et artistique", Punkt a-1.

[8] Dekret vom 28. Mai 1995. Zum Gebrauch des Terminus Amazigh vgl. M. TILMATINE: *Zum Begriffspaar Berber/Amazigh: Ein Beitrag zur terminologischen Vereinheitlichung und Klärung eines nichtlexikalisierten Begriffs*. In: Muttersprache 1 (1995), S. 18-23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000595

Während L. GALAND in dieser Bewegung vor allem die "Affirmation einer Identität, den Widerstand gegen einen gewissen Arabismus", ja sogar leicht ironisch eine "Klage vor der Geschichte wegen Marginalisierung" sieht, erkennt S. CHAKER vor allem drei Hauptachsen in den Forderungen der berberischen Kulturbewegung in der Kabylei: den Willen zum Modernismus, den Panberberismus und vor allem als wichtigstes Element den Übergang zur Schriftlichkeit.[9]

Dieses dritte Ziel ist durch die historische Bewußtwerdung *begründet*, die Schriftlichkeit als ein zeitlich dauerhaftes Festigungsmittel eines kulturellen Gedächtnisses zu betrachten, das durch die Modernität bedroht wird. Eine Bedrohung, die heute immer größere Maße annimmt, da die Erhaltungsstrukturen dieser Sprache und Kultur von den induzierten soziokulturellen Wandlungen und, allgemeiner, von den Forderungen der "Modernität" zerstört werden.

In der neueren Zeit wurde der Übergang zur Schriftlichkeit auch durch die Notwendigkeit beschleunigt, sich gegen den extremen Druck der zahlreichen Arabisierungskampagnen zu schützen. "Jeder Algerier, der es ablehnt sich zu arabisieren, wird sich in seinem eigenen Land fremd fühlen", behauptete diesbezüglich im Jahr 1974 ein ranghoher algerischer Politiker in einem Interview in der algerischen Parteizeitung El Moudjahid.[10] Diese Lage spitzte sich mit der Entwicklung einer islamistischen Opposition noch weiter zu, verursachte hingegen ebenfalls eine Verstärkung und Radikalisierung bestimmter Kreise innerhalb der Berberbewegung, die – im Falle einer Machtübernahme durch Islamisten – offen von Autonomie reden.[11]

Vor diesem Hintergrund sind die seit einigen Jahren in einigen Ländern zu verzeichnenden Bemühungen um Verschriftung des Berberischen zu sehen, deren Erfolg jedoch bisher nur bedingt als erfolgreich zu betrachten ist.

Mindestens drei, voneinander völlig verschiedene Schriftsysteme werden je nach Land, Gebiet und Kultureinfluß angewandt: ein arabisches, ein berberisches – das sogenannte Tifinagh-Alphabet – und schließlich ein lateinisches System.[12]

Die arabische Schrift

Es gibt in Marokko eine alte Tradition in der Notierung des Berberischen in arabischer

---

[9] L. GALAND: *Les langues berbères*. In: *La réforme des langues. Histoire et avenir*. Hrsgg. v. I. FODOR und CL. HAGÈGE.. Hamburg 1989, Bd. 4, S. 343; S. CHAKER: *Domaine berbère: vers une (ou des) orthographe(s)?* In: Liaisons-HESO 21-22 (1992), S. 95-111, S. 97; sowie DERS.: *Constantes et mutations dans l'affirmation identitaire berbère*. In: Revue de l'Occident Musulman et Méditerranéen 44/2 (1987), S. 13-33.

[10] ABDELHAMID HADJAR, zitiert im *Dossier Culturel* ... (Anm.7), S. 73.

[11] M. TILMATINE: *Gegen FIS und FLN. Algerische Berber im Kampf um Demokratie*. In: Blätter des Internationalen Zentrums Dritte Welt (IZ3W) 202 (1994), S. 4-7.

[12] Die Verschriftung des Berberischen im Hebräischen ist äußerst selten. Vgl. aber dazu P. GALAND-PERNET/ H. ZAFRANI: *Une version berbère de la Haggadah de Pesaḥ: texte de Tinrhir du Todrha (Maroc)*. 2 vol. Paris 1970. (Supplément aux GLECS).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000596

Schrift. Es handelt sich hierbei vor allem um religiöse oder religionsbezogene Texte, die z.B. in der hagiographischen Literatur erhalten sind. Die ältesten von ihnen werden auf das 16. Jh. datiert. Ein kritisches Inventar der in der südberberischen Taschelhit-Variante existierenden Handschriften wurde bereits in den Jahren 1972 und 1973 von Frau GALAND-PERNET erstellt.[13]

Die Handschriften sind mit Hilfe des arabischen Schriftsystems bzw. nach den Regeln des damals im Maghreb geläufigen Arabischen verfaßt, wobei einige Diakritika hinzugefügt wurden, um spezifisch berberische Laute notieren zu können. Die Texte sind meist vollvokalisiert, um das Lesen zu erleichtern.

Diese Schrift, die sich, so GALAND, "bemerkenswert für die Phonologie der schilhischen Dialekte eignete", wurde relativ früh benutzt. Dennoch hat es, so CHAKER, "merkwürdigerweise [...] nicht zu einer tatsächlichen Aneignung des arabischen Alphabets geführt"[14], um, wie es etwa in anderen Ländern (Persien, Pakistan usw.) der Fall war, die eigene Sprache zu notieren. Eine mögliche Antwort darauf liefert BOULIFA bereits im Jahr 1905, der nach einer Reise nach Marokko feststellt, daß die marokkanischen Handschriften – von denen er einige nach Algier mitgebracht hatte – "im allgemeinen nur religiöse Themen behandeln". Der Autor bedauert, daß die "Berber nicht in *ihrer Muttersprache* neuere Themen behandeln und entwickeln, die z.B. ihre Geschichte oder ihre Sitten betreffen". Er betont ferner, daß es ihm, trotz seiner Bemühungen, nicht gelungen sei, Schriften dieser Art zu finden, und vermutet daher, daß die arabische Schrift der Verbreitung des islamischen Kulturgutes unter den Berbern diente.[15] Inzwischen kennen wir natürlich einige Ausnahmen, wie etwa die sechzehn Handelsbriefe in der schilhischen Sprache, die vom französischen Konsul J. D. DELAPORTE in Mogador erworben und übersetzt wurden.[16] Dennoch bleibt diese treffende Bemerkung des Kabylen BOULIFA richtig. Eine Auffassung, die auch von moderneren Gelehrten geteilt wird, wie etwa von B. H. STRICKER, der anmerkt, daß die Texte der berberischen Handschriften "von der Religion handeln und in einer einfachen Sprache verfasst sind, damit sie ohne Schwierigkeit von der ländlichen Bevölkerung verstanden wird, die zwar den Islam praktiziert, jedoch oft unfähig ist, das Arabische zu verstehen, geschweige denn zu lesen oder zu schreiben"[17].

Die heutigen berberophonen Autoren haben allerdings das alte Notierungssystem dieser Handschriften nicht beibehalten. Neuere arabische Umschriftsysteme wurden von

---

[13] P. GALAND-PERNET: *Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs de la bibliothèque Générale de Rabat.* In: JA 260 (1972), S. 299-316, und DIES.: *Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs du fonds berbère de la Bibliothèque Nationale de Paris.* In: REI 41/2 (1973), S. 283-296.

[14] CHAKER: *op. cit.* (*Domaine berbère...* Anm. 9), S. 105.

[15] BOULIFA, M. SAID: *Manuscrits berbères du Maroc.* In: JA 6 (1905), S. 333-362, hier S. 337 und 353. Hervorhebung von mir.

[16] GALAND-PERNET: *op. cit.* (*Notes sur les manuscrits...* 1973, Anm. 13), S. 285.

[17] MUḤAMMAD AL-AWZALI: *L'océan des pleurs.* Ed. par B. H. STRICKER. Leyde: E.J. Brill 1960, S. X.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000597

einigen berberischen Kulturvereinen erarbeitet,[18] wobei Erneuerungen unter dem Einfluß der lateinischen Sprachen eingeführt wurden. Probleme sind u. a. die phonetische Realisierung einiger im arabischen Phonembestand nicht vorhandener Laute, die Darstellung des Schwa oder der Vokalquantität. Da letztere im Nord-Berberischen nicht distinktiv ist, greifen einige auf das leichter zu druckende arabische *tamdīd*-Zeichen zurück, um die Vokale zu notieren:

ba بَ > با (*bā*); *bi* بِ > بي (*bī*); *bu* بُ > بو (*bū*)

Die Emphase wird wie im lateinischen System mit einem Punkt unter dem Buchstaben realisiert. Ungewöhnlich ist es vor allem in Fällen, wo der arabische Buchstabe bereits mit einem Punkt versehen ist, etwa /z/ / ز /, der zusätzlich einen Punkt unter dem Buchstaben erhält: [ز̣].

Ähnlich wird die Spirantisierung der Okklusiva mit einem Strich unter dem jeweiligen Buchstaben notiert. Ungünstig ist die Methode schon deswegen, weil dieser Strich mit dem Vokalzeichen *kasra* [ِ] verwechselt werden kann. Zusätzliche Unordnung schafft die Tatsache, daß manche Autoren den Strich unter dem Buchstaben als Zeichen der Emphase benutzen, so etwa in einem neulich erschienenen Gedichtband in der mzabitischen Berbervariante (Abb. 2 b).

Während die Konsonantenlänge, wie schon in alten Zeiten, durchgehend mit der arabischen *šedda* notiert wird, bleibt das Problem der Segmentierung viel schwieriger zu lösen. Auch da greifen diese modernen Systeme z.B. auf ein Hilfsmittel zurück, das im Arabischen nicht üblich ist: den Einsatz des Bindestriches, um z.B. Substantiva von bestimmten Präpositionen oder Partikeln zu trennen:

ddix s-tamezgida	دّيخ س - تمز گيد	"ich bin in die Moschee gegangen",
aḍar n-urgaz	آضار ن - اورگاز	"der Fuß des Mannes" usw.

Da dieser Gebrauch bei weitem nicht normalisiert ist, gelten diese Regeln nur für eine bestimmte Zeit und für einen bestimmten Kreis, so daß jeder Autor mehr oder weniger nach eigenen Regeln schreibt.

Obwohl die verschiedenen Varianten der arabischen Notierungssysteme sich kaum durchsetzen konnten, verlangen bestimmte Kreise in Marokko – auch unter den militanten Berbern – eine Entscheidung zugunsten des arabischen Systems, weil die Arabisierung so weit fortgeschritten sei, daß die Mehrheit der Bevölkerung nun in der arabischen Lektüre geübt sei. Eine arabische Umschrift des Berberischen würde daher größere Teile der Berber erreichen.

Der Einsatz der arabischen Schrift wird ferner auch damit "gerechtfertigt", daß eine Notierung des Berberischen mit lateinischen Buchstaben – so der marokkanische Philo-

[18] Etwa das System der AMREC (Association Marocaine de Recherche et d'Echange Culturel), das im Jahre 1967 enstand. Eine Kopie der Transkriptionsregeln wurde mir freundlicherweise von Herrn A. Bounfour (Paris/INALCO) zur Verfügung gestellt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000598

soph HIMMICH – das "Berberische vom Arabischen, sprich vom Islam, abnabeln würde". Der Autor geht noch weiter und lehnt das lateinische System ab, weil "die Berber Himyariten, also Araber," wären.[19]

Für manche Eiferer des Islam wie den Algerier ŠAYḪ AL-BAŠĪR AL-IBRĀHĪMĪ, ehemaliger Generalsekretär der Ulema und Imam der großen Moschee von Algier, ist die arabische Sprache insofern unentbehrlich, daß die Gebete damit beginnen und enden – *inna aṣ-ṣalawāt bihā tabdaʾu wa-tuḫtam*. Für ihn sei die arabische Sprache nicht nur die Sprache einer Religion, sondern auch selbst eine Religion geworden – *al-luġa al-ʿarabiyya aṣbaḥat luġatu dīnin wa-dīnan maʿan* –, und er verteidigt aus diesem Grund bewußt die "untergeordnete Stellung" des Berberischen und die faktische Überlegenheit der arabisch-islamischen Kultur:

> "Durch das Arabische haben die Berber das gelernt, was sie vorher nicht wußten [...]", schreibt der Imam. "Durch ihren Vorsprung gegenüber dem Berberischen verwandelte die arabische Sprache [...] ohne jeglichen Zwang die berberische Seele in eine arabische [...]. Der arabische Missionar hat diesem Land den Islam und seine Gerechtigkeit, die arabische Sprache und ihre Wissenschaft gebracht [...]. Die Wissenschaft des Islam hat dazu geführt, daß die berberische Sprache sich der arabischen unterworfen hat. Es war die Unterwerfung des Schülers unter seinen Lehrer und nicht die des Sklaven unter seinen Herrn."[20]

Die Schrift des Arabischen als sakraler Sprache der Offenbarung müßte infolgedessen als Notationssystem durchgesetzt werden. Die Religion setzt die Auswahl des arabischen Systems durch, so wie das Arabische eine unvergängliche Verbindung mit der Religion bildet. Daß eine Verschriftung des Berberischen mit arabischen Buchstaben – bisher – kaum der Darstellung einer berberischen oder gar einer regionalen Spezifität diente, kann daher vor diesem Hintergrund kaum überraschen. Diese Auffassung müßte jedoch im Hinblick auf die neueren Entwicklungen – insbesondere in Marokko – relativiert werden, wo vor allem in assoziativen Kreisen, aber auch in der literarischen Produktion durchaus militante Stimmen in arabischer Schrift zum Ausdruck kommen, um eine Anerkennung des Berberischen zu fordern.

Die Tifinagh-Schrift

Der Terminus *tifinagh* ist von seiner Struktur her eine Pluralform und bezeichnet in der Sprache der Tuareg "den oder die Buchstaben der tuaregspezifischen Schrift".[21] Die

---

[19] In der marokkanischen Zeitung al-Bayan vom 29. April 1995.

[20] CHEIKH AL-BACHIR AL-IBRAHIMI: *Les Berbères et l'islam*. In: El-Bassair 41 (1948). Mit diesem Text beantwortete der Šayḫ Forderungen von Berberophonen, die eine Gleichstellung ihrer Sprache mit dem Arabischen in den Medien und in der damaligen Nationalversammlung forderten. Interessant ist, daß offenbar nur die "Verwandlung der berberischen Seele in eine arabische" als Entwicklung betrachtet wird, denn ansonsten gilt für Cheikh Taleb A. Ibrahimi, den ehemaligen Kulturminister, der von ihm bekannte Spruch, daß "un peuple qui change de langue, change d'âme".

[21] MOHAMMED AGHALI-ZAKARA/ J. DROIN: *Recherches sur les Tifinagh. Eléments graphiques*. In: GLECS 18-23 (1973-1979), S. 245-272.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000599

verbreitetste etymologische Erklärung ist, daß dieser Terminus wahrscheinlich eine entlehnte Form des griechischen Adjektivs *phoinikos* darstelle und soviel wie "die punischen" bedeute.[22]

Die Frage des Ursprungs des libyschen Alphabets beschäftigt seit geraumer Zeit die Linguisten. Vor allem die Entdeckung des Tuareg-Alphabets Mitte des 19. Jh.s öffnete den Weg für die verschiedensten Thesen. In einem Aufsatz über den Ursprung des libyschen Alphabets erwähnt ENNO LITTMANN[23] einige dieser Hypothesen. So wurden Verbindungen zu den Hieroglyphen (DE SAULCY), zu den sabäischen und äthiopischen Alphabeten (BLAU) vermutet. Andere wie der britische Reisende HARDINGS KING betonten gar einen "griechischen" Ursprung der Tifinagh-Schrift. LITTMANN selbst vertrat die Ansicht, das libysche sei mit den südarabischen Alphabeten verwandt, nämlich mit dem safaischen und dem thamudischen, während HALÉVY die Verwandtschaft des Tuareg-Alphabets mit dem phönizischen zu beweisen versuchte.

Diese letzte Hypothese, obwohl sie inzwischen in der Fachwelt allgemein angenommen wird, bleibt jedoch unsicher, da ein Vergleich der beiden Alphabete (des phönizischen und des libysch-berberischen) nicht auf eine direkte Verwandtschaft schließen lassen kann. Daher wird eher die Hypothese einer Parallelentwicklung bevorzugt.[24]

Die ersten Belege des libyschen Alphabets gehen auf das 6. Jh. zurück.[25] Die areale Ausweitung dieser Schrift deckt das gesamte berberophone Gebiet ab. Ihr Gebrauch beschränkt sich meistens auf symbolische Funktionen. 80% der bekannten Inschriften sind Epitaphien oder magisch-religiöser Art.[26] Ähnliches gilt auch für die Tifinagh, die z.B. viel für die Beschriftung persönlicher Objekte, die Übermittlung kurzer Nachrichten usw., aber kaum für längere Korpora – etwa zur Aufzeichnung literarischer Texte – gebraucht werden. Die ersten längeren Texte wurden von europäischen Wissenschaftlern oder Missionaren transkribiert.

Das Tifinagh-Alphabet ist eine Konsonantenschrift, notiert aber nicht die konsonantische Spannung, weder durch Verdoppelung noch durch den Zusatz eines diakritischen Zeichens. Das Alphabet kennt nur einen Vokalbuchstaben: den Punkt - (.) - , der den Vokal *a* im Auslaut notiert. Er kann nicht im Anlaut oder in einer mittleren Position auftauchen. Eine Ausnahme bilden hierbei die marabutischen Kel-Antessar-Tuareg, die – so P. DE CONINCK und L. GALAND – arabische Vokalzeichen oberhalb oder unterhalb

---

[22] K. G. PRASSE: *Manuel de grammaire touarègue*. Vol. I-III. Copenhague 1972, S. 149.

[23] E. LITTMANN: *L'origine de l'alphabet libyen*. In: JA 10ème série, 4 (1904), S. 423-440.

[24] J. FRIEDRICH: *Geschichte der Schrift*. Heidelberg 1966, zitiert nach PRASSE: *op. cit.* (Anm. 22) S. 146.

[25] G. CAMPS: *Recherches sur les plus anciennes inscriptions libyques de l'Afrique du Nord et du Sahara*. In: Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques (CHTS) 10-11 (1978), S. 143–166, hier S. 151.

[26] Über 1300 antike Inschriften wurden bereits ediert. Die beiden wichtigsten Sammelbände der libyschen Inschriften stammen von J. B. CHABOT: *Recueil des inscriptions Libyques*. Paris 1940, und von L. GALAND: *Inscriptions libyques*. In: *Inscriptions antiques du Maroc*. Paris: Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) 1966.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000600

des Tifinagh-Zeichens benutzen.[27]

Zur Zeit sind mehrere Alphabete im Umlauf mit – je nach regionaler Variante und Quelle – zwischen 22 und 29 Buchstaben. Der Wert einzelner Buchstaben kann dementsprechend variieren. Das Tifinagh-Alphabet kennt sogenannte *tifinagh eqqaanen*, *tifinagh ertaayen* oder *tifinagh o saaghnen*.[28] Es sind Verbindungen von zwei Konsonanten, die auch "bi-consonnes" oder "Ligaturen" genannt werden.

Die Tifinagh-Schrift als Symbolträger der berberischen Identität

Unter dem Druck einer übermächtigen von der arabischen Schriftsprache getragenen arabisch-islamischen Kultur entwickelten die Berber immer gewisse Minderwertigkeitskomplexe gegenüber ihrer eigenen Sprache und Kultur.

Vor diesem Hintergrund kommt der Tifinagh-Schrift als berberischem Alphabet par excellence eine wichtige symbolische Funktion und eine hohe politische Bedeutung zu. Dies erkannte die 1967 von kabylischen Immigranten in Paris gegründete Académie Berbère und erstellte eine aktualisierte Version des Tifinagh-Alphabets, das sich schnell zunächst in den kabylischen Emigrationskreisen, dann auch in Algerien, Marokko und später in ganz Nordafrika verbreitete. Diese sogenannten "Neo-Tifinagh" sind in wissenschaftlicher Hinsicht sehr umstritten. Es handelt sich dabei um eine phonetische Umschrift des Kabylischen, die z.B. auch nicht-distinktive Merkmale wie die Spirantisierung notiert. Dennoch ist ihr Erfolg vor allem unter der berberischen Jugend sehr groß. Es schafft bei ihnen das Gefühl daß das "Berberische" eben wie die anderen "großen" Sprachen auch seine eigene "Schriftsprache" hat. Damit läßt sich ihre Sprache und Kultur von den in Nordafrika dominanten Schriftkulturen wie der französischen und der arabischen ganz eindeutig abgrenzen, ohne den Verdacht zu schüren, Trojanisches Pferd der arabischen oder französischen Kultur zu sein.

Schließlich bieten die Tifinagh in panberberischer Hinsicht und im Gegensatz zu der lateinischen und arabischen Schrift den Vorteil, daß sie als gesamtberberisches Kulturerbe betrachtet werden und daher eine integrative Rolle spielen können.

Die lateinische Schrift

Historisch gesehen hat die französische Schulpolitik – obwohl sie von begrenzter Tragweite war[29] – die Herausbildung einer lokalen "Elite" in der Kabylei gefördert. Ausge-

---

[27] P. DE CONINCK/ L. GALAND: *Un essai des Kel Antessar pour améliorer l'écriture touarègue*. In: GLECS 8 (24.2.1960), S. 78-83.

[28] Nach MOHAMMED AGHALI-ZAKARA: *Les lettres et les chiffres. Ecrire en berbère*. In: *A la croisée des études Libyco-berbères. Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand*. Paris 1994, S. 141-155. G. ALOJALY (*Lexique Touareg-Francais*. Copenhague 1980) gibt für *ertey* "sich mischen, assoziieren, verbinden, sich einigen" und für *asegh* "verbinden, Paarung für Tiere". Siehe auch PRASSE: *op. cit.* (Anm. 22), S. 145-151.

[29] CH.-R. AGERON: *La France a-t-elle eu une politique kabyle?* In: Revue historique 223 (1960), S. 309-352, hier S. 348.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000601

bildet an der französischen Schule und in der Konfrontation mit anderen Schriftsprachen wie dem Französischen oder dem Arabischen, begannen bereits am Ende des 19. Jh.s einige kabylische Grundschullehrer sich für ihre eigene Sprache und Kultur zu interessieren.[30] Sie sammelten Dokumente und Informationsmaterial, verfaßten literarische, historische und ethno-historische Werke über die Kabylei und andere berberische Gebiete. Mit diesen ersten Verschriftungsversuchen des Berberischen entwickelten sie sich zu Vorläufern einer identitären Bewegung und eröffneten – zumindest in der Kabylei – eine Tradition der Verschriftung des Berberischen in lateinischen Buchstaben, die sich bis heute erhalten hat. Es sei an dieser Stelle angemerkt, daß dieses Phänomen spezifisch für die Kabylei zu sein scheint, da wir es in dieser Form nirgendwo sonst in den berberischen Gebieten Nordafrikas kennen.

Sehr wichtige Vorarbeit leisteten dann für die spätere Verbreitung dieser Schrift berühmte Linguisten wie A. Basset und die Veröffentlichungen des *Fichier de Documentation Berbère* der "Weißen Väter" (1947-1977). Der eigentliche Durchbruch kam aber erst nach der Unabhängigkeit des Landes mit MOULOUD MAMMERI und seinen Schülern, die die Verbreitung und Verankerung der lateinischen Umschrift – zunächst in der Kabylei und später in den übrigen Gebieten der Berberophonie – entscheidend prägten.

Es ist unbestreitbar, daß die Auswahl eines graphischen Systems nicht nur technisch begründet ist. Eine Entscheidung zugunsten des lateinischen Systems wird von vielen Berbern als Befreiung von einer Vormundschaft empfunden, die sie für die Negierung und Unterdrückung ihrer Sprache und Kultur verantwortlich machen. Dieses Gefühl wird in den letzten Jahren stets bestärkt durch eine Haltung, die darin besteht, die "Richtigkeit und Legitimität" der berberischen Forderungen zwar anzuerkennen, unter der Bedingung jedoch, daß die Verschriftung dieser Sprache in arabisch erfolge.

Daß Gegner der Anwendung lateinischer Buchstaben das lateinische System als "französisch", sprich "kolonial", darstellen, ist aus historischen Gründen leicht nachvollziehbar, da sie auf die sogenannte "Berberpolitik" Frankreichs verweist. Der ehemaligen Kolonialmacht wird vorgeworfen, eine "Teile-und-herrsche-Politik" betrieben und dafür "Araber" gegen "Berber" aufgehetzt zu haben.[31]

Die neuere Geschichte der Bemühungen um Verschriftung des Berberischen ist eng mit der Entstehung einer berberischen Identitätsbewegung und der Entwicklung eines panberberistischen Selbstbewußtseins verknüpft. Um diesem Einheitsdrang einer noch nicht existierenden berberischen Nation – der *tamazgha* – gerecht zu werden, mußte ein Umschriftsystem erarbeitet werden, das die intra- und interdialektalen Divergenzen zwischen den verschiedenen Sprachvarianten überschreitet.

---

[30] Etwa SAID U AMAR BOULIFA, CID KAOUI, MOHAND SAID LECHANI. Vgl. zu diesem Thema S. CHAKER: *Dossier sur les précurseurs*. In: Revue de l'Occident Musulman et Méditerranéen 44 (1987), S. 97-115.

[31] Zu der "Berberpolitik" vgl. z.B. LAFUENTE, G.: *Dossier marocain sur le Dahir berbère de 1930*. In Revue de l'Occident Musulman et Méditerranéen 38/2 (1984), S. 83-116. Siehe auch S. HACHI: *Note sur la "politique berbère de la France"*. In: Tafsut – revue libre du mouvement culturel berbère. Série spéciale: *Etudes et débats* 1 (1983), S. 28-32.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000602

Phonetische oder Phonologische Umschrift?

Unter den wichtigsten Regeln, die diesem System zugrunde lagen, ist die Entscheidung zu nennen, einen Laut mit einem Buchstaben zu notieren. Damit distanzierte man sich von der alten Praxis, die auch Digraphe für Laute benutzte, die etwa im Französischen nicht existieren, zum Beispiel für die stimmlosen und stimmhaften frikativen Velare /x/ (kh) und /ɣ/ (gh), oder (sh) für den präpalatalen stimmlosen Frikativ, der im neueren System /š/ notiert wird.

Nicht distinktive regionale phonetische Realisierungen wie etwa die Spirantisierung der Okklusiva in den nordberberischen Dialekten werden auch nicht notiert: *tamurt* (Taschelhit); *ṯamurṯ* (kabylisch), *hamurt* (Shawi) "Land" wird immer *tamurt* notiert.

Obwohl ein relativ breiter Konsens auf diesem Gebiet herrscht, werden diese Regeln nicht immer strikt eingehalten. Dies ist oft auf einen Mangel an Koordinierung und Kommunikation bzw. das Fehlen einer anerkannten normativen Struktur zurückzuführen. Manchmal liegt es an einfachen technischen Problemen, die es etwas umständlich machen, beispielsweise Buchstaben mit Diakritika zu erstellen.

In der Praxis sind grundsätzlich zwei Haupttendenzen erkennbar: eine "spontane" Notierung *phonetischen* Typus', die oft von den "Laien" an der Basis geübt wird, und eine "analytische" Notierung, eher *(morpho-)phonologischen* Typus', die oft von Akademikern und diversen "Praktikern" – mit einer mehr oder weniger guten berberologischen Ausbildung – gebraucht wird.[32]

Das wohl größte Problem ist dabei die Frage der Segmentierung bzw. der Darstellung der Morphemgrenzen. Muß ein Bindestrich zwischen den Lexemen und ihren Affixen bzw. zwischen den Verben und ihren sogenannten "Satelliten" verwendet werden oder nicht?

An dieser Frage scheiden sich die Geister, denn das Berberische verfügt über eine große Anzahl von kleinen – oft monophonematischen – grammatischen Einheiten unterschiedlicher Kategorien, etwa Präpositionen, Personalpronomen, Partikeln usw., die mit dem zugehörigen Substantiv oder Verbum ein Syntagma bilden können. Das Beispiel "bring es ihm!" kann in den drei Varianten notiert werden:

a) mit Bindestrich: *awi-yas-t-in* > "bring es ihm!" + Orientierungspartikel *n*
b) ohne Bindestrich, aber mit Leerstellen: *awi yas t in*
c) ohne Bindestrich, gebunden: *awiyastin*

Da die c)-Variante, die etwa im arabischen Umschriftsystem noch gebraucht wird, in der lateinischen Notierung nicht mehr aktuell ist, bleibt die Entscheidung zwischen den zwei anderen Varianten offen.[33]

---

[32] CHAKER: *op. cit.* (*Domaine berbère...* Anm. 9), S. 102.

[33] Dazu S. CHAKER: *Propositions pour une notation usuelle (kabyle)*. In: Bulletin des Études Africaines de l'INALCO 3 (1982), S. 33-47, sowie M. TILMATINE: *L'usage du trait d'union dans un hebdomadaire kabyle*. In: Actes de la table ronde internationale: *Phonologie et notation usuelle dans le domaine berbère*. Centre de Recherche Berbère/INALCO – Paris (26-27 avr. 1993). In: Études et Documents

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000603

Ähnlich problematisch ist die Suche nach Lösungen für die Notierung der vielen phonetischen Assimilationen, die sich ebenfalls an den Morphemgrenzen ereignen:

Das Beispiel "Es ist eine Frau/Alte" wird [ʃʃamγrt] realisiert. Für den Linguisten sind die Grenzen der Morpheme sofort erkennbar. Er kann die syntaktische Struktur des Syntagmas sofort rekonstruieren: *d tamγart*, denn er weiß, daß die Sequenz /d t/ in [ʃʃ] assimiliert wird. Dies kann aber nicht immer von einem normalen Sprecher erwartet werden, daher die Frage, ob die Assimilation notiert wird oder ob darauf zugunsten der Rekonstruktion der syntaktischen Struktur des Syntagmas verzichtet wird.

Das Problem der Assimilationen und des Bindestrichs gehören zu den wichtigsten Hürden, die die lateinische Umschrift noch nehmen muß, bevor sie eine Optimierung ihrer Möglichkeiten erreicht. Dies ist noch nicht der Fall, denn in der Praxis gibt es auch hier kein einheitliches Verhalten. Dennoch – verglichen mit den Problemen, in die die beiden anderen Schriftsysteme verstrickt sind, weist die lateinische Umschrift einen großen Vorsprung auf, da sie im Gegensatz zu dem Tifinagh-Alphabet oder zur arabischen Umschrift auf eine hundertjährige und kontinuierliche Praxis in der Notierung von längeren Textcorpora zurückblicken kann. Daß die inzwischen relative Stabilisierung der lateinischen Schrift in der Kabylei offenbar einen unumkehrbaren Stand erreicht hat, zeigt sich vor allem daran, daß alle kabylischen Romane, Zeitungen, Theaterstücke, Drehbücher und sonstigen Publikationen in lateinischer Schrift erschienen sind.

Anders hingegen ist die Lage in den übrigen berberophonen Gebieten. Besonders in Marokko, wo die politischen Gegebenheiten bisher für das Arabische sprechen, bleibt der Gebrauch des arabischen Schriftsystems noch relativ stark verbreitet, auch wenn parallel dazu eine immer klarere Tendenz zu beobachten ist, in lateinischen Buchstaben zu schreiben. Dies gilt insbesondere für die universitären und intellektuellen Kreise, aber auch für Vereinsaktivitäten und diverse Publikationen. Eine klare Entscheidung für das eine oder andere System ist also dort nicht erkennbar. Vielmehr deutet alles daraufhin, daß sich die parallele Verwendung der drei Schriftsysteme noch lange halten könnte, so lange, bis sich ein System – qualitativ oder mit politischer Gewalt – durchsetzt.

Die folgenden Tabellen versuchen ein annäherndes Bild über den Gebrauch der verschiedenen Schriftsysteme und ihre areale Verbreitung in Nordafrika zu geben. Sie sollen jedoch nur Richtwerte darstellen und als Orientierungshilfe fungieren. Sie beruhen nicht auf einer quantitativen Bearbeitung der Materialien, sondern auf dem mir und dem Centre de Recherche Berbère/INALCO verfügbaren publizierten Material.

Berbères 11 (1994), S. 77-90.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000604

Tab. 1: Verbreitung der graphischen Systeme

Zeichenerläuterung: + = verbreitet
o = weniger verbreitet
- = kaum verbreitet

	Marokko	Algerien	Niger	Mali
Tifinagh				
Verbreitung	+	+	+	+
Homogenität	o	o	o	o
Orthographie	-	-	o	o
Modernisierung	-	-	o	o
Arabisch				
Verbreitung	+	-	-	-
Homogenität	o	-	-	-
Orthographie	o	-	-	-
Modernisierung	-	-	-	-
Lateinisch				
Verbreitung	o	+	+	+
Homogenität	o	o	+	+
Orthographie	o	+	+	+
Modernisierung	o	+	o	o

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000605

Tab. 2: Literarische Produktion

	Marokko	Algerien	Niger	Mali
Tifinagh				
Printmedien	-	-	o	o
Liter. Prod.	-	-	o	o
Übersetzungen	-	-	-	-
Fachliteratur	-	-	-	-
Päd.-didakt. Literatur	-	-	-	-
Arabisch				
Printmedien	o	-	-	-
Liter. Prod.	o	o	-	-
Übersetzungen	-	-	-	-
Fachliteratur	-	-	-	-
Päd.-didakt. Literatur	-	-	-	-
Lateinisch				
Printmedien	+	+	+	+
Liter. Prod.	+	+	+	+
Übersetzungen	o	+	o	o
Fachliteratur	o	+	-	-
Päd.-didakt. Literatur	o	+	+	+

Tab. 3: Kombinierte Umschriftsysteme

	Marokko	Algerien	Niger	Mali
Lateinisch - Arabisch	+	-	-	-
Lateinisch - Tifinagh	+	o	o	o
Tifinagh - Arabisch	-	-	-	-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000606

Abb. 1) Lateinische Umschrift

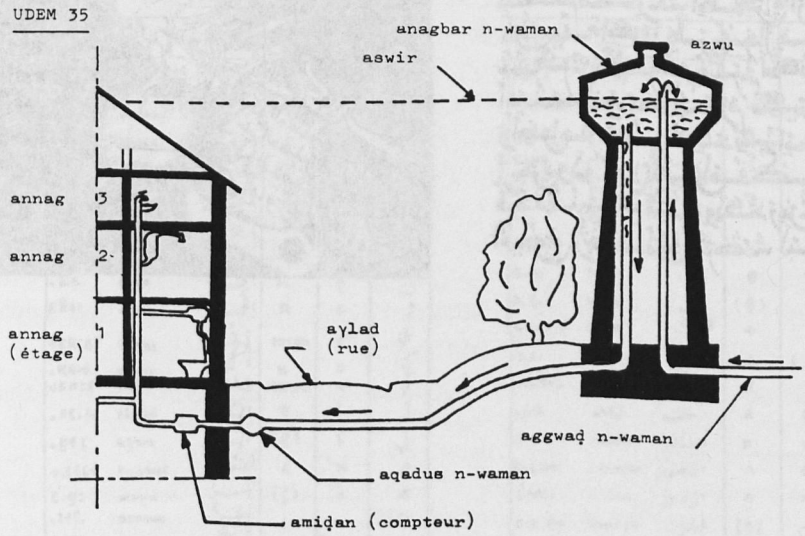
1 a) Auszug aus einem rifischen Gedichtband (LWALID MIMUN: *Zi redjaτ n-tmuarṯ τar ruˋra ujenna* /Reikend naar het licht / Izran irifiyen (trad. p. R. OTTEN). Utrecht: Izaouran 1994.- 73 S. (Reeks Berberpoëzie. 3.)

IḌURAR N-ARRIF

iḍurar n-arrif i ḍihan ibedden
iḍurar n-ssif i ḍihan isedden
iḍennaḍ tuγa ḍin ca n yewḍan qedden
maca nhaṛa qa ḍin ca imeḍran heḍmen
imeḍran n-tmaddiwin ḍi ṭqicciwin γemyen
maca qa γemyen ḍin x-csa n-taryast cahḍen
ṭaryast ϵϵabd krim ttaryast irifeyyen

xzarṯ γar iḍurar-in xzarṯ a imeẓẓyanen
nhaṛa yeqqim ḍin raṯar n weyraḍen
raṯar ϵϵebd krim ḍ-raṯar n yemjahḍen

1 b) Auszug aus einem kabylischen Handbuch für Bautechnik von A. ABDENNOUR: *Lebni d Imuhal Izuyaz* (Batiment et Travaux Publics). Alger: Asalu 1990.



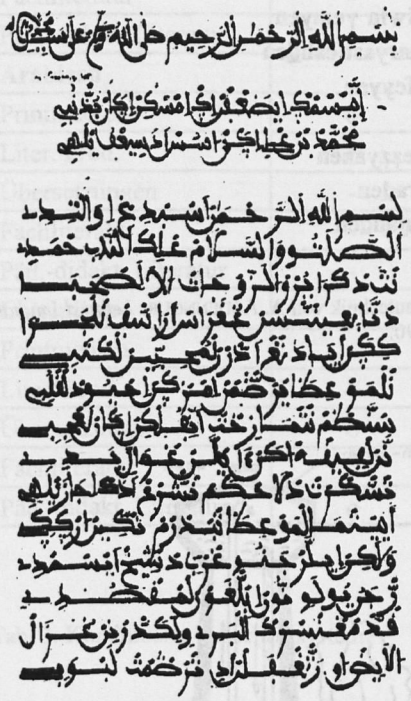
TAMAWT :

Ijaâbuben n-waman ilaq ad dermen azal n lmitra ddaw wakal akken ur ten iṯṯaweḍ ara wegris.

Abb. 2) Die arabische Umschrift

In den beiden folgenden Fällen wird der stimmhafte postpalatale Okklusivlaut /g/ einmal mit dem arabischen *qâf* (ق) und einmal mit dem *kâf* (ک) wiedergegeben, wobei drei Punkte oberhalb bzw. unterhalb des jeweiligen Buchstabens hinzugefügt wurden (ڤ ڪ).

2 a) Auszug aus einer berberischen Handschrift (schilḥische Variante) des berühmten Dichters Muḥammad al-Awzalī (ed. B. H. STRICKER)

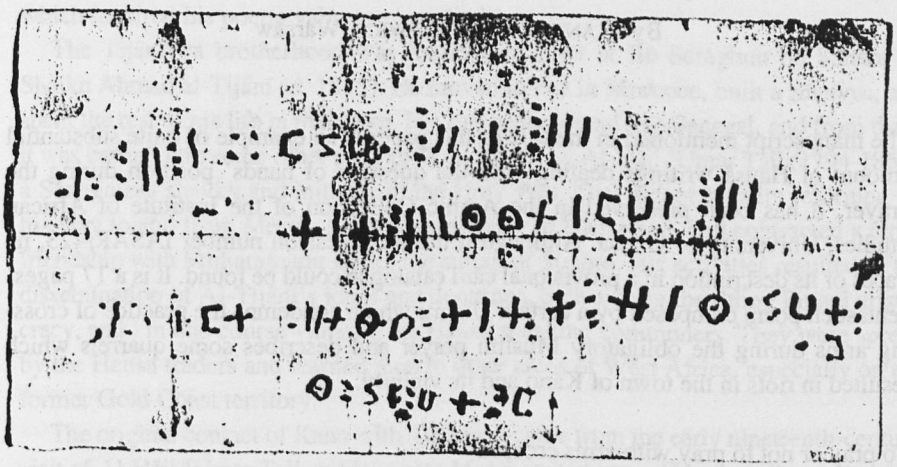


2 b) Deckblatt eines mzabitischen Gedichtbandes von A. H. Fekhkhar: *Imeṭṭawen izeggwaγen* „Rote Tränen". Ghardaia [o.J., 1993/94?]



Abb. 3) Tifinagh

3 a) In diesem Brief drückt eine Tuareg-Frau ihre Zustimmung zu einem Heiratsantrag aus (M. COHEN: *La grande invention de l'écriture et son évolution*. Paris 1958, Tafel 40. Der Text liest sich von links nach rechts.



3 b) Die drei Umschriftsysteme als Lesehilfe. Die Emphase wird im arabischen System mit einem Punkt und in der Tifinagh-Schrift mit einem Strich unter dem Buchstaben dargestellt (A. H. Fekhkhar:*Imeṭṭawen izeggwaγen* „Rote Tränen". Ghardaia [o.J., 1993/94?])

العربية	اللاتينية	التيفناغ	امثلة	
ا، همزة	a	ⴰ	arnay	أرناي
ب	b	ⴱ	abelmed	أبلمد
ت	t	ⵜ	ussan	أسّان
ث	th	ⵜ̱	itri	إترِ
ج	j	ⵊ	ajeṛṛi	أجرّي
ح	ḥ	ⵃ	aḥbib	أحبيب
خ	x	ⵅ	axenfar	أخنفار
د	d	ⴷ	adrar	أدرار
ذ	dh	ⴹ	adhan	أذان
ر	r	ⵔ	arrac	أرّاس
ز	z	ⵣ	azal	أزال
س	s	ⵙ	asif	أسيف
ش	c	ⵛ	acal	أشال
ص	ṣ	ⵚ	aṣeggaṛ	أصغار
ض	ḍ	ⴺ	aḍar	أضار
ط	ṭ	ⵟ	aṭay	أطاي
ظ	ẓ	ⴻ	aẓaṛ	أظار
ع	ε	ⵄ	aεeṛṛi	أعرّي
غ	γ	ⵖ	aγyul	أغيول
ف	f	ⴼ	afus	أفوس
ق	q	ⵇ	aqerru	أقرو
ك	k	ⴽ	akal	أكال
ل	l	ⵍ	alim	ألم
م	m	ⵎ	amud	أمود
ن	n	ⵏ	anaw	أناو
ه	h	ⵀ	ahil	أهيل
و	w	ⵡ	awal	أوال
ي	y	ⵢ	ayyur	أيور

العربية	اللاتينية	التيفناغ	امثلة	
ا، همزة	a	ⴰ	arnay	أرناي
ب	b	ⴱ	abelmed	أبلمد
ت	t	ⵜ	usman	أسمان
ث	th	ⵜ̱	itri	إترِ
ج	j	ⵊ	ajeṛṛi	أجرّي
ح	ḥ	ⵃ	aḥbib	أحبيب
خ	x	ⵅ	axenfar	أخنفار
د	d	ⴷ	adrar	أدرار
ذ	dh	ⴹ	adhan	أذان
ر	r	ⵔ	arrac	أرّاس
ز	z	ⵣ	azal	أزال
س	s	ⵙ	asif	أسيف
ش	c	ⵛ	acal	أشال
ص	ṣ	ⵚ	aṣeggaṛ	أصغار
ض	ḍ	ⴺ	aḍar	أضار
ط	ṭ	ⵟ	aṭay	أطاي
ظ	ẓ	ⴻ	aẓaṛ	أظار
ع	ε	ⵄ	aεeṛṛi	أعرّي
غ	γ	ⵖ	aγyul	أغيول
ف	f	ⴼ	afus	أفوس
ق	q	ⵇ	aqerru	أقرو
ك	k	ⴽ	akal	أكال
ل	l	ⵍ	alim	ألم
م	m	ⵎ	amud	أمود
ن	n	ⵏ	anaw	أناو
ه	h	ⵀ	ahil	أهيل
و	w	ⵡ	awal	أوال
ي	y	ⵢ	ayyur	أيور

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000609

Politics and Religious Disputes in Northern Nigeria: Some Remarks on the IASAR/423 *Ajami* Manuscript

By STANISŁAW PIŁASZEWICZ, Warsaw

The manuscript mentioned in the title of this paper is an example of quite substantial amount of Hausa writings dealing with the question of hands' position during the prayer. It has been preserved in the Arabic Collection of the Institute of African Studies, University of Ghana. Although it has an accession number IASAR/423, no traces of its description in a provisional card catalogue could be found. It is a 17 pages' pentastich poem composed by a certain Umaru which condemns the practice of crossing arms during the obligatory Muslim prayer and describes some quarrels which resulted in riots in the town of Kano and its vicinity.

To pray or not to pray with arms crossed

The practice of crossing arms while praying could be noticed among three types of the Nigerian Muslims. One such group is composed of adherents of the Sanūsiyya brotherhood who pray with arms crossed over their chests.[1] The other one comprises followers of the Mahdiyya, whereas the third one is known as Community of Grace[2] or Reformed Tijāniyya.[3] During the emirship of Muhammadu Sanusi (1953-1963) there was a widespread confusion in northern Nigeria over the difference between Mahdiyya and Reformed Tijāniyya, as both communities were seen in different places to pray with arms crossed. Since the battle of Burmi in 1903, the colonial authorities had suspected a close link between those two brotherhoods. Such attitude was wholly unfounded as the relationship between them had been always strained, especially since Mahdiyya started to loose membership to the Tijāniyya[4]. Saʿid b. Hayatu who was related to the Sokoto dynasty, a well-known follower of the Sudanese Mahdī and leader of Mahdiyya, severely contested the Tijānīs' practice of crossing arms in his major work *Ṣaḥīḥ al-khabar*[5]. He addressed the Sultan of Sokoto in such way:

> "What the members of the Tijāniyya brotherhood have caused regarding praying with

---

[1] B. G. FROELICH: *Les musulmans d'Afrique Noire*. Paris 1962, p. 255 ff.; B. G. MARTIN: *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*. Cambridge 1976, p. 99-108.

[2] M. HISKETT: *The 'Community of Grace' and its Opponents, the 'Rejecters': A Debate about Theology and Mysticism in Muslim West Africa with Special Reference to its Hausa Expression*. In: African Language Studies 17 (1980), p. 99-140.

[3] J. N. PADEN: *Religion and Political Culture in Kano*. Berkeley-Los Angeles-London 1973.

[4] *Ibid.*, p. 179.

[5] *Honest news*. Khartoum 1957.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000610

arms crossed has reached me. Also I have heard what you are trying to do to stop this problem which is spreading. Surely you are responsible for stopping it."[6]

Umaru, the author of the poem under discussion, condemns the crossing of arms in a general way, without any reference to a specific Muslim group. However, internal evidence of the poem points to the fact that it was the ritual practice of the Tijānīs which inspired his poetic vain.

The Tijāniyya brotherhood was founded in 1781 at Bu Semghun on Sahara by Shaikh Aḥmad al-Tijānī (d. 1815). He moved to Faz in Morocco, built a *zāwiyya*, and spent the rest of his life in that town. His sufi order spread into Senegal, and from there it was carried into some other parts of West Africa by Al-Ḥājj ʿUmar Tall (1794-1864), a Senegalese shaykh and initiator of the Holy War. That ardent Muslim reformer, on his way to and from Mecca, spent several years in Hausaland, and contracted a close friendship with Muhammadu Bello, the sultan of Sokoto. His activities resulted in the dissemination of Al-Tijānī's ideas and doctrines, both among the ruling Fulani aristocracy, and - in due course - among the Hausa speaking commoners. They were spread by the Hausa traders and learned men to other areas of West Africa, especially on the former Gold Coast territory.

The original contact of Kano with Tijāniyya came from the early nineteenth-century visit of Al-Ḥājj ʿUmar Tall on his way to Mecca, when some Hausa *mallam*s were initiated. The adherents of Tijāniyya must have existed there prior to the colonial period, but they were mainly involved in individual worship and activity. The reintroduction of this brotherhood to Kano took place in the early colonial period, mainly through the agency of North African initiators who managed to influence both the Hausa and the Fulani learned men. The accession of Emir Abbas (1903-1919) marked the beginning of continuous links between Kano rulers and the Tijāniyya order (with one exception, that of Usman, 1920-1926) and symbolized at the same time the dissolution of Kano dependence on Sokoto. This political aspect precipitated the process of a mass reorientation of the Fulani *mallam* class from Qādiriyya to Tijāniyya. Close behind them the Hausa and Beriberi learned men also began to be familiar with Tijāniyya.

Until the emergence of Ibrāhīm Niass (1900-1975), a Senegalese shaykh and holy man, the West African Tijānīs were following the militant tradition of Al-Ḥājj ʿUmar Tall. Associated later in his life with Médina-Kaolack, he took Prophet Muhammad as an example and tried to imitate him in all aspects of his daily life. At the age of thirty he declared publicly that he was "Saviour of the Age": this mystical title implies divine election and a gift of certain supernatural powers. At about the same time he received in a vision a divine gift of *fayḍa* (hausa: *faila* or *paila*) - "infusion of grace". It gave rise to the name *Jamāʿat al-Fayḍa* - the "Community of Grace", by which the followers of Ibrāhīm Niass describe themselves till now.[7]

With the feeling of divine election, and having been widely accepted as the eschato-

[6] PADEN: *op. cit.* (note 3), p. 179.

[7] HISKETT: *op. cit.* (note 2), p. 102.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000611

logical Saviour of the Age, Shaykh Ibrāhīm Niass got ready to spread the ideas and doctrines of the Tijāniyya in order to extend its membership. In 1937, on pilgrimage to Mecca, he allegedly met Abdullahi Bayero, the Emir of Kano, already a leading Tijānī. During Bayero's reign many followers of Tijāniyya shifted their allegiance to Ibrāhīm Niass. They are referred to as members of the Reformed Tijāniyya in PADEN's study.[8] They became also known as adherents of Ibrāhīmiyya or Kaolackiyya, *'Yan Kabalu* ("Those who pray with arms crossed"), *Jam'iyyar Ibrahim* ("Community of Ibrahim") and *'Yan Ahali* ("Members of the Family").

Members of the Community of Grace claim sixty million adherents in West Africa. The movement of Ibrāhīm Niass differs from that of Al-Ḥājj ʿUmar Tall's tradition in two respects. Firstly, it has abandoned the physical militancy and returned to a more pacific concept of the "Holy War in heart". Secondly, Shaykh Ibrāhīm taught his followers to perform obligatory Muslim prayers with arms folded accross the chest (Ar.: *al-qabḍ*, hausa: *kabalu* or *kablu*) whereas the ʿUmarians and other Muslim groups pray with hands free at their sides (Ar.: *al-sadl*, hausa: *sadlu*).

According to Ousmane Kane, grandson of Ibrāhīm Niass, the Shaykh may have abandoned the praying with arms hanging down and started to pray with arms folded across the chest as early as in 1930.[9] In such a way he differed from the majority of the Senegalese Muslims who – as followers of the Mālikī school of law – prayed with hands free at the side.

With the growth of the Community of Grace there were increasing requests for Ibrāhīm Niass to visit local communities which accepted his teaching. He used to be welcomed with a great enthusiasm in the major urban centres to which he came. The present author witnessed the splendour and ovation Ibrāhīm Niass received in Accra. In 1951 he came to Kano on his way to Mecca. It is claimed that during that visit he was seen for the first time to pray there publicly with arms crossed. In course of time, for the masses of his Kano supporters this became a symbol of their allegiance to Reformed Tijāniyya; for non-members it was a symbol of heresy.

The problem of the proper arms' position during the obligatory prayer was regarded as extremely important by Muslims. In 1950s and 1960s the question of whether it is proper to pray with arms crossed or hanging down became the subject of the main religious dispute in Nigeria between Qādiriyya and Tijāniyya, and even between the different branches of Tijāniyya itself. It led to quarrels, and even killings had occurred. The objectors maintained that all Nigerian Muslims who were followers of the Mālikī law had to pray with arms at the side. Although they admitted that crossing arms was appropriate for followers of the Shāfiʿī law school, they still claimed that all Nigerians were by birth followers of the Mālikī law school. So the adherents of Reformed Tijāniyya in Kano were, with few exceptions, followers of the Mālikī law, but despite

---

[8] PADEN: *op. cit.* (note 3), p. 69.

[9] R. LOIMEIER: *Auseinandersetzungen im islamischen Lager*. In: *Muslime in Nigeria. Religion und Gesellschaft im politischen Wandel seit den 50er Jahren*. Ed. by JAMIL M. ABUN-NASR, Münster-Hamburg 1993, p. 127-164, here: 136.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000612

this they would often refuse to pray behind any imam who did not cross his arms. On the other hand, Muslims not initiated into the Reformed Tijāniyya would avoid praying under the guidance of an imam with his hands at the side. Both parties called each other unbelievers and fought fiercely for the control of the mosques. Let us add that theoretically – it is possible for a brotherhood affiliation to form a cross-cutting cleavage with a legal school affiliation. So it would be admissible for members of the Reformed Tijāniyya to contain adherents of both Mālikī and - let us say - Shāfiʿī law school which allows for praying with arms crossed.[10]

In the 1960s the question of the proper holding of arms during the obligatory prayer was used in political controversies and debates between Ahmadu Bello on one side, and the Northern Elements Progressive Union, Emir Muhammadu Sanusi, and Tijaniyya on the other.[11] This controversial matter was even discussed by the Kaduna Council of Mallams, an organization of the learned men class of Northern Nigeria created by Ahmadu Bello (*Sardauna* of Sokoto) with regard to the naturalization of the brotherhoods' existing leadership. As early as in 1963 a special Inquiry Commission was created which had to examine the question of arms holding. The members of the Commission were Nasiru Kabara (a Kano leader of Qādiriyya), Tijani Usman (a Kano leader of Tijāniyya), Husaini Adamu and Abubakar An-Nafaty - both trusted friends of Ahmadu Bello.[12] During the second meeting of the Kaduna Council of Mallams (August 1-3, 1964), after a considerable debate, it was finally agreed that both *kablu* (praying with arms crossed) and *sadlu* (praying with arms at ease) were admissible:

> "[...] both *sadlu* and *kablu* are neither obligatory nor traditional (*sunna*) in the prayer. Therefore praying in both ways does not invalidate the prayer. Whichever a praying man follows, it is good. So it is allowed for the man praying with arms crossed to pray behind one [imam] holding arms at the side. The one praying with hands at the side may pray behind one [imam] with the arms crossed. It is not good when one abuses the other."[13]

In 1965 serious riots broke up in a few villages of the Argungu district which resulted in 11 victims. They were clashes between local people and police forces as a result of a poorly prepared vaccination action against smallpox. The Argungu clashes were falsely presented by mass media (especially by Kaduna Broadcasting Corporation) as a struggle between members of Qādiriyya and Tijāniyya. All that induced Abubakar Gumi, a religious adviser of Ahmadu Bello and Grand Qadi of the Northern Region, to summon different fractions in front of the Kaduna Council of Mallams in order to resolve finally the question of *kablu* and *sadlu*. At the third meeting of the Council which was held on June 18, 1965, it was decided by majority vote that imams

---

[10] PADEN: *op. cit.* (note 3), p. 200.

[11] LOIMEIER: *op. cit.* (note 9), p. 137; R. LOIMEIER/S. REICHMUTH: *Bemühungen der Muslime um Einheit und politische Geltung*. In: *Muslime in Nigeria. Religion und Gesellschaft im politischen Wandel seit den 50er Jahren.* Ed. by JAMIL A. ABUN-NASR. Münster-Hamburg 1993, p. 41-82, here: 42-45.

[12] LOIMEIER: *op. cit.* (note 9), p. 137.

[13] *Taron Manyan Malamai Don Kyautata Sha'anin Addini*. ("Gathering of big Mallams in Order to Improve the Religious Matter"). In: Gaskiya ta fi kwabo, 19.11.1965 (Nr 1237), p. 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000613

should not be allowed to pray with arms crossed:

> "Whichever imam, whether he is appointed by the administration or the Native Authority, or is chosen by the community, should pray with hands at the side, even if he previously used to pray with arms crossed. If he continues to pray with arms crossed, and people start to complain, he will be urged to stop it. If he refuses, he will be dismissed. If, however, a man does not preside over people's prayer and prays for himself, even if he prays behind an imam, he may do whatever he wants: to cross arms or to keep hands at the side."[14]

In the light of that quotation the statement of R. LOIMEIER[15] seems to be a little simplified. According to his report the Kaduna Council decided that in the future imams would not be allowed to practise *kablu*, if the majority of people assembled for the prayer in a mosque were adherents of the Mālikī school of law: they had to pray with hands at the side.[16]

The Reformed Tijānī *mallam*s refused to agree to such restriction. When news of the decision reached Kano, there was a considerable amount of anger and tension, among both *mallam*s and the ordinary members of the Reformed brotherhood.[17] After Ahmadu Bello had been murdered during the military coup on 15th January, 1966, the regulations concerning *kablu* ceased to be observed. In further political whirlings resulting in the outbreak of the civil war some more important problems arose. In 1971 Abubakar Gumi in one of his law interpretations admitted that both *kablu* and *sadlu* are in accordance with the *sunna* of Prophet Muhammad.

Writings on hands' position during obligatory prayer

The major work by Ibrāhīm Niass directed to this question is *Rafᶜ al-Muᶜallim* ("The Raising of the Teacher")[18] quoted in IASAR/423 manuscript (p. 7, stanza 20). In part II he absolves people from strictly following the four orthodox law schools and discusses on crossing arms when praying.[19] Ibrāhīm Niass is said to have promised to offer his own library to such a person who could find a *ḥadīth* justifying the practice of *sadlu*.

Nasiru Kabara responded to the challenge in 1958 by his writing *Qamᶜ al-fasād fī tafḍīl al-sadl ᶜalā 'l-qabḍ fī hādhihi 'l-bilād* ("Extinction of What is Disgraceful: On the Priority of *Sadl* over *Qabḍ* in this Country"). In that work he claimed to have found a proper *ḥadīth*. Besides, he recalled to his readers' mind that *sadl* had been practised in the Hausa country since centuries. It is only when Ibrāhīm Niass started to pray with arms crossed people began to quarrel and became disunited.

The defence of the Reformed Tijāniyya was undertaken by Muhammad Sani

---

[14] *Ibid.*

[15] Who follows J. N. PADEN: *Ahmadu Bello.* Zaria 1986, p. 550.

[16] LOIMEIER: *op. cit.* (note 9), p. 137 f.

[17] PADEN: *op. cit.* (note 3), p. 184-186.

[18] IBRAHIM NIASS ALHAJI: *Rafᶜ al-muᶜallim.* ("The Raising of the Teacher"). Cairo: Maṭbaᶜat al-Mashhad al-Ḥusaini n.d.

[19] PADEN: *op. cit.* (note 3), p. 126.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000614

Kafanga, a learned man from Kano. In *Sabīl ar-rašād* ("A Way in the Right Direction") he tried to prove that Kabara's *ḥadīth* was unreliable and that neither *sadl* nor *qabḍ* were mentioned in it. What is more, a long-lasting practice could not be regarded as the proper one only because it had been used for centuries.[20]

The poem which inspired us to make the above considerations has no formal title: we propose to identify it by its incipit *Bi'smi'l-Lāhi'l-Ḥamīdi* ("In the Name of Praiseworthy God"). It contains 49 pentastichs with the word *kirjī* functionning as an external rhyme. Every pentastich has its own internal rhyme. Its author is a certain Umaru, ruler of Lanībā (?). If its chronogram *shāda murqā* had – besides the symbolic meaning ("He started a heresy") – a numerical value, it would point to 1344 A.H. (1925 A.D.). However, it does not refer to the year of the poem's composition: as it is visible from the internal evidence it must have been composed during the reign of Emir Muhammad Sanusi in Kano.

After a short opening doxology, both in Arabic (two hemistichs outside the stanzaic pattern) and in Hausa (two hemistichs of stanza 1), the author points to the topic of his work which is the question of crossing arms when praying. In the same stanza 1 he asks also for blessing with regard to the Prophet, his family, companions and those "who follow the way of friendship". In stanza 3 a diversity of opinions is mentioned which happened in the poet's time and which referred to the crossing of arms during the obligatory prayers.

In the next stanzas (4-6) Umaru informs the reader that many honourable and well-known persons used to pray with arms at the side: the Prophet, his companions, followers, and Mālik bin Anas, the founder of the Mālikiyya law school which spread out all over West Africa. He avows that at the very beginning the Prophet was praying with arms crossed but he left the habit after some fifteen days. The great religious leader and reformer in the Hausaland:

6. Dan Fodio was praying, His community were praying,
They prayed with hands at the side, We Mālikīs, we should pray,
According to Mālikī law, let us reject crossing arms.

In this stanza, there is a reference to some legal limitations. The author claims that the followers of the Mālikī law school, and such are all Nigerians by birth, must pray with arms at the side.

When presenting his own point of view, Umaru takes into account some old local traditions:

7. Why, your father was praying, Your grandfather was praying,
Look at the praying tradition, There was no crossing, [then] lifting arms in prayer,
Such is my wisdom on crossing arms.

[20] LOIMEIER: *op. cit.* (note 9), p. 137.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000615

8. There was a hesitation on crossing arms, Some took crossing arms as obligation,
Some recommended crossing arms, Well, crossing arms is a weak argument,
According to texts on crossing arms.

In stanzas 9-10 the poet reminds the readers of the fact that in Mālikī and Ḥanbalī schools the crossing of arms is forbidden. However, it is practised by the Shāfiʿīs and became *sunna* for Ḥanafīs. The learned men tried – continues the author – to point out that the arms' crossing was superrogatory for Muslims and this would be quite evident on the Resurrection Day (stanza 11). From this place on, Umaru starts to name numerous authorities, and to quote titles of their works dealing with the question under discussion. Besides some authors (Mālik bin Anas, Bukhārī, Muslim, Sīdi Khalīl) and their books quite known to us there are many others, identification of which needs more research.

In stanza 20 the poet starts to tell the story of a confusion caused by a certain imam. He used to quote *Raising of the Teacher*, a theological work written by Shaykh Ibrāhīm Niass. It is only from this passage that we learn for sure it was a Reformed Tijāniyya group of Muslims who were responsible for the "trouble". Those riots, very poorly documented, started in Umaru's town Lanībā (probably a locality close to Kano) and in due course affected also the city of Kano. Yaʿqubu, the ruler of Lanībā, asked the imam to stop his practices:

26. Such were the words of the town ruler, But he took no notice of them,
He only shrugged his shoulder, And he took the oath,
That until death he would be crossing arms.

27. I made a long story short, We shall meet with the imam on the Resurrection Day,
After that an uproar broke out, Even there, in the city of Kano,
We did very well with crossing arms.

Eventually the rejecters of the arms' crossing brought their complaints to Muhammadu Sanusi, the Emir of Kano in years 1953-1963. It is rather strange to learn that "The king settled the quarrel, at that time the crossing of arms was invalidated" (stanza 29). It is well-known that Muhammadu Sanusi himself was a very ardent follower of the Reformed Tijāniyya, and he should not have denied the ritual gestures practised by himself.

In stanza 30 a fierce fighting is mentioned, but no details are provided. Starting from stanza 31 on, the author names those *mallam*s and other noble men of Kano who declared themselves against those who cross arms (stanzas 38-44). This passage also needs additional research. It starts as follows:

38. You who cross arms, you have got arguments, Don't forget our arguments,
Mukhtasar is our argument, It outshines your argument,
How could you reject it and cross arms?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000616

In stanza 45 the poet announces his intention to "close" his poem. In the next one he avows that he composed it on advice of a certain *mallam* Garba, the reciter. In stanza 47 and 49 the final doxology and prayers are placed, whereas between them, in stanza 48, one can find the name of the author and a *ramzī*[21]. At the very end there is an Arabic prayer in which the poet praises God and asks Him to forgive all the believers, living ones and dead, men and women.

Controversies over the position of hands during the obligatory prayer could in certain political and social circumstances become symbols of the struggle for power. Such cases were noticed in the 1950s and 1960s in Northern Nigeria. Did the religious riots mentioned in the IASAR/423 manuscript have a political background? There is too little data at our disposal to answer this question. Although Emir Muhammadu Sanusi is mentioned in the poem, a person very involved in religion and politics, it would be faulty to claim that the debates on *kablu* and *sadlu* were always an expression of manipulated political quarrels. The proper *ibādā* seems to be of the greatest importance for a North Nigerian Muslim.

[21] On *ramzī see* M. Hiskett: *A History of Hausa Islamic Verse*. London 1975, p. 169 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000617

Africana im Naturalien- und Kunstkabinett Waldenburg in Sachsen

Von ANNE-SOPHIE ARNOLD, Leipzig

Bevor sich afrikanische Kunst und Kultur die modernen Museen eroberte, dort in systematisierender Weise präsentiert wurde und als Fremdes und Exotisches der wissenschaftlichen Untersuchung erschlossen werden konnte, haben sich vereinzelt in früheren Jahrhunderten private Sammlungen darum bemüht, im Sinne der Erweiterung von Weltsicht und Welterkenntnis Objekte der materiellen Kultur fremder Völker und Weltgegenden aufzunehmen, um zum einen wahrhaftig Neues zu präsentieren und zum anderen mit "Raritäten" den Glanz der Kollektionen zu erhöhen. Das sogenannte Zeitalter der Entdeckungen und die Verwissenschaftlichung des Weltbildes im Gefolge von Renaissance und Humanismus hatten in nahezu allen Schichten eine enorme Neugier nach dem bis dahin ungeheuren und unerhörten Fremden gebracht. Dennoch sind Africana nicht eben häufig in frühen Sammlungen anzutreffen, wenn man von einigen großartigen Kollektionen in Missions- und Kolonialinstitutionen absieht. Um so notwendiger erscheint darum die Aufgabe, unter einem auf Afrika bezogenen wissenschaftshistorischen Aspekt auch jene materiellen Zeugnisse früher, wenn oftmals auch mehr zufälliger Hinwendungen zu Afrika aufzuspüren, zu berücksichtigen, wo nötig zu inventarisieren und, vor allem, zu werten, welche nicht im Zusammenhang mit einer expliziten Hinwendung zu Afrika Eingang in Museen und Sammlungen gefunden haben.

Es ist nun unbestreitbar eine Besonderheit deutscher Kulturgeschichte, daß die Kleinstaaterei neben einigen großen kulturellen Metropolen – Wien, Berlin, München, Dresden und wenige andere – eine große Zahl kleinerer und kleinster Residenzen hervorbrachte, von denen viele mit beschränktesten Mitteln bemüht waren, in Architektur, Kunst und Musik bleibende Akzente zu setzen, und es wäre ungerecht und historisch falsch, dies lediglich aus dem Bemühen kleiner Potentaten heraus zu erklären, es den großen gleichzutun: Sammeleifer, Bildungsbeflissenheit und ein gewisser aufklärerischer Geist waren in vielen Fällen gleichwirkende Motivationskräfte. So verhängnisvoll in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht das deutsche Partikularwesen und die Kleinstaaterei auch gewesen sein mögen, in kulturhistorischer Hinsicht hat sie uns ein reich differenziertes Erbe hinterlassen. Dies trifft auch auf das ehemals Fürstlich Schönburg-Waldenburgische Naturalien- und Kunstkabinett in Waldenburg in Sachsen zu, das in ungebrochener Kontinuität auch heute einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich ist.

Darüber hinaus boten vor allem Handels- und Universitätsstädte im 16.-19. Jh.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000618

günstige Bedingungen für die Anlage von Kollektionen kurioser, fremder, rarer und gemeinhin exotischer Gegenstände aus Natur und Kunst, und die vermögenden Sammler hielten es sich zugute, interessierten Persönlichkeiten, Forschern und gelegentlich sogar der Öffentlichkeit ihre Schätze zur Betrachtung und zum Studium zugänglich zu machen. Namentlich Apotheker waren in manchen Universitätsstädten dazu verpflichtet, Herbarien und andere Sammlungen anzulegen und sie den Medizinischen Fakultäten einschließlich ihrer Studenten zugänglich zu machen.

In Gestalt des Naturalien- und Kunstkabinetts zu Waldenburg vereinigen sich eine solche Apothekersammlung – die der berühmten Leipziger Familie Linck – und eine fürstliche Raritätenkammer zu etwas heutzutage Faszinierendem und altertümlichen Ganzen.

Das Waldenburger Museum unter Einschluß der Linckschen Sammlungen stellt sich uns als der Typ eines alten Universalmuseums dar, welches heute im originalen Zustand außerordentlichen Seltenheitswert besitzt. Neben den bekannten Franckeschen Stiftungen in Halle gilt das Waldenburger Naturalien- und Kunstkabinett als einziges originalgetreu erhaltenes historisches Kuriositätenkabinett im Osten Deutschlands.

Dem Charakter des Zufälligen beim Erwerb der Sammlungsobjekte ist ein kurioses Nebeneinander unterschiedlichster Genres und Kunstgegenstände im weitesten Sinne zuzuschreiben, wodurch insbesondere bei ethnographischen Objekten nur schwerlich eine sichere Bestimmung oder eine systematische Einordnung getroffen werden konnte. Im Vordergrund stand vor allem das Bemühen – aus dem Wissenschaftsstand der Zeit abgeleitet –, die bekannte Natur einer Systematik zu unterwerfen; "Kunst", worunter ja auch Gegenständliches fremder Völker und Kulturen verstanden wurde, blieb hinsichtlich einer exakten Bestimmung zunächst von untergeordneter Bedeutung.

Das Kunst- und Naturalienkabinett Waldenburg wurde vergleichsweise spät, 1844, durch den Fürsten Otto Victor I. von Schönburg-Waldenburg im Stile einer Raritätenkammer eingerichtet. Otto Victor I. hatte sich der Förderung von Bildung und Aufklärung in seiner kleinen Residenzstadt und in seinem winzigen Land verpflichtet[1] und gründete die Anlage dieser Sammlungen auf die außerordentlich umfangreiche Kollektion von Naturalien und Kunstsachen der bereits erwähnten Leipziger Apothekerfamilie Linck.[2] Fürst Otto Victor I. ließ eigens dafür vis-à-vis seines Schlosses in Waldenburg ein Museumsgebäude errichten, welches auch von seinen Präsentationsprinzipien her zu den liebenswürdigsten "Fossilien" deutscher Museen gehört. Der Bestand des Museums wird im wesentlichen aus zwei großen Komponenten gebildet, deren ältere die Kollektion der Leipziger Apothekerfamilie Linck darstellt. Dieses Museum enthält eine beachtliche Anzahl von Objekten, welche afrikanischer Herkunft

---

[1] Vgl. R. FISCHER: *Fürstlich Schönburgisches Naturalienkabinett und Heimatmuseum in Waldenburg.* Waldenburg 1936.

[2] Vgl. A. SEIFERT: *Die Apothekerfamilie Linck in Leipzig und ihr Naturalien- und Kunstkabinett (1670-1840).* Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie (Hrsg.). Mittenwald (Bayern) 1935.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000619

sind und somit kulturhistorische Zeugnisse in einer doppelten Bedeutung sind: Es sind dingliche Nachrichten über Afrika einerseits, und sie zeigen andererseits das Bild, das man sich in einer deutschen Kleinresidenz von Afrika zu machen suchte. Auffällig dabei war eine vorurteilsfreie, aufgeschlossene Präsentation der fremden Objekte, die durchaus auf Grund persönlicher Beziehungen und Reisetätigkeit von Mitgliedern der Fürstenfamilie nach Afrika erworben worden waren.

Da uns nur die Africana-Sammlung von Gewicht erscheint, gilt besonders zu vermerken, daß dafür das Fundament durch Johann Heinrich Linck d. J. (1734-1807) gelegt worden ist, der die Familientradition der Sammlung pharmazierelevanter und apothekenspezifischer Objekte[3] durchbrach und die bisherige Kollektion mit handwerklichen oder künstlerisch wertvollen Erzeugnissen – "Kunstsachen" – erweiterte. Damit änderte sich gleichzeitig der Charakter der Sammlungen, denn Naturalien traten nun mehr in den Hintergrund der Erwerbungen, da die überaus reiche Sammlung ohnehin fast alles enthielt, was seinerzeit von naturwissenschaftlicher Bedeutung und Interesse war. Völkerkundliche Objekte – zunächst als "Kuriosa" – fanden nun Eingang in die Lincksche Sammlung, wobei im Sinne einer Systematik die "Kunstsachen" in "antike" und "moderne" geschieden wurden. Am Ende des 18. Jh.s zählten die Linckschen Sammlungen zu den schönsten Privatsammlungen Deutschlands.[4] Wenige Jahrzehnte später erwies sich für die Erben der Sammlungen der Unterhalt als bedrükkend, zumal die stürmisch fortschreitende Wissenschaftsentwicklung auf diese nicht mehr zeitgemäßen Sammelsurien verzichten mochte.

So kam 1840, als der Waldenburger Fürst an die Errichtung eines fürstlichen Naturalienkabinettes ging, die Lincksche Sammlung, wenn auch nicht vollständig, so aber für 3.300 Taler recht günstig aus Leipzig nach Waldenburg, um dort bis zur Gegenwart in der einzigartigen Verschmelzung von Naturprodukt und Kunstwerk diese typischen Merkmale früher Museen zu bewahren.

Die *Africana* der Waldenburger Sammlung haben, abgesehen von den zahlreichen und beeindruckenden naturkundlichen Objekten, den Trophäen, Tier- und Pflanzenpräparaten, die für den überwiegend kulturgeschichtlich und ethnologisch interessierten Afrikawissenschaftler nur von marginalem Interesse sein können, eigentlich ein Schattendasein gefristet, traten sie doch deutlich hinter jenen für den Besucher attraktiven Ausstellungsstücken zurück, die – neben eindrucksvollen Jagdtrophäen und teilweise seltenen und schönen Tierpräparaten – entweder physikalische Geräte von Seltenheitswert, medizinhistorische Kostbarkeiten oder attraktive Kunstgegenstände im engeren Sinne sind.

Es ist unverkennbar, daß vorrangig medizinisch ausgerichtetes Interesse zunächst

---

[3] Als Besitzer der Apotheke zum Goldenen Löwen in Leipzig hatte Heinrich Linck (1638 -1717) die Aufgabe wahrnehmen müssen, für Professoren und Studenten der Medizin an der Universität in seiner Apotheke Pflanzenmaterial vorzulegen; daraus entstand die naturgeschichtliche Sammlung.

[4] A. SEIFERT: *op. cit.* (Anm. 2), S. 62.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000620

mehr zufällig den Basisbestand von Objekten afrikanischer Herkunft in die Lincksche Sammlung eingebracht hatte: Aus dem von Johann Heinrich Linck d. J. verfaßten Inventarverzeichnis geht zunächst nur die Zuordnung der Gegenstände zu "Unzeitigen Geburten", "Einbalsamierten Körpern" und "Einzelnen anatomischen Teilen" der "Gattung Mensch" hervor.[5] Ihre Bestimmung war nicht jene der Dokumentation afrikanischer Spezifik, sondern der Vorführung von Anomalien und Kuriosa unterschiedlicher Herkunft. Für den heutigen Afrikanisten besitzen diese ersten Objekte keine wissenschaftliche Aussagekraft, sondern können allenfalls als Absonderlichkeiten menschlicher Sammellust und Neugier gelten.

Die aus dem Linckschen Fundus stammenden Africana muten uns heute befremdlich, gar abstoßend an: die "Mumie eines Mohrenkindes" und ein "Hottentotte, 3 Monate alt" – Präparate von Frühgeburten bzw. Föten – erfüllten nur ein aus dem Erkenntnisstand der Zeit erklärbares Bedürfnis nach wissenschaftlicher Dokumentation, Präsentation des Außergewöhnlichen. Im Sinne einer völkerkundlichen Sammlung erscheinen unter "Kunstsachen" dann auch Gegenstände afrikanischen bzw. speziell ägyptischen Ursprungs, wie die unter der Rubrik "Urnen, Tränengefäße, Schalen, Lampen, Götzen und Zieraten" angeführten "Streitkolben aus Guinea", eine kleine ägyptische Statue sowie ein Skarabäus.[6]

Man mag sich vorstellen, daß diese Gegenstände auf dem Wege eines regen internationalen Raritätenhandels, wie alle weiteren Erwerbungen, die aus europäischer Sicht das Einmalige, Exotische und Neue aus dem Leben fremder Völker dokumentieren sollten, Eingang in das Kabinett der Familie Linck fanden. Dabei ging es bei diesen "Kunstsachen" natürlich nicht um das exakte Bestimmen, Zuordnen, Bewerten der Sammelstücke, sondern um die Ausstellung und Anschauung des Andersartigen und des Neuen. Da eine genaue Kenntnis über Ursprung, Funktion und Bedeutung des Objektes zumeist fehlte, wurden unterschiedliche Dinge ganz willkürlich in einen Zusammenhang gestellt, der heute unverständlich erscheinen mag, jedoch aus der Weltsicht des 18. Jh.s zu verstehen ist: Antike Tränengefäße, Vasen und Urnen finden sich auch heute im Waldenburger Museum einträchtig neben einem "Aschentopf aus Masai", der vermutlich erst durch die Waldenburger dem Museum eingeordnet wurde. Allein aus der Ähnlichkeit der äußeren Form wurde eine Funktionsidentität abgeleitet, die nicht anders wissenschaftlich ergründet werden konnte.

Mit dem Ausbau des Naturalienkabinetts in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts in Waldenburg trat die Lincksche Tradition hinsichtlich der Betonung des Seltenen, Kuriosen durchaus weiter zutage, aber bemerkenswert ist eine steigende Tendenz der Aufnahme von Sammelstücken afrikanischer Provenienz im Zusammen-

---

[5] *Index Musaei Linckiani oder kurzes systematisches Verzeichnis der vornehmsten Stücke der Linckischen Naturaliensammlung zu Leipzig.* Teil I. Leipzig 1783, S. 2 ff.

[6] *Ibid.*, Teil III (Leipzig 1787), S. 96 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000621

hang mit einem Interesse der Fürstenfamilie an Afrika.

Zunächst trat der nordafrikanische Raum in den Vordergrund, aus dem Statuen, Mumien, Amphoren zusammengetragen wurden. Wohl das auch heute noch bemerkenswerteste Exponat ist die wahrscheinlich aus den Felsengräbern von Theben stammende Mumie einer Frau in einem mit Totentexten und farbigen Bildern bemalten Holzsarg. Diese aus dem 7. Jh. v. u. Z. stammende Mumie der Schep-en-Hor in einem noch immer guten Erhaltungszustand wurde 1845 von einem Leipziger Antiquitätenhändler erworben und galt lange Zeit als Seltenheit in Deutschland und als Besuchermagnet des Waldenburger Museums. Auf ziemlich unkonventionelle Weise wurde von der Mumie der jungen Frau 1974 im Waldenburger Krankenhaus eine Röntgenaufnahme angefertigt, die ebenfalls zu besichtigen ist.

Waren Objekte afrikanischer Provenienz – ob antik oder modern – anfangs nur sporadisch vertreten, so bildete die Jagdreise von Otto Viktor II. nach Nord- und Ostafrika (1908-09)[7] die Basis für eine beachtliche Ausdehnung der Sammlung von Africana. Es ist eher unwahrscheinlich, daß der junge Mann ethnographisches Interesse in Afrika an den Tag legte, denn die Jagd in den Weiten Afrikas stand im Mittelpunkt. Und so findet sich in der Sammlung eine Vielzahl sorgfältig präparierter Jagdtrophäen sowie anderer Stopfpräparate, die der Fauna des nordostafrikanischen Raumes entstammen und die sich durchaus vorteilhaft in das Genre des Naturalienkabinetts einfügen.

Bedeutsam sind aber für den Afrikanisten die im Zusammenhang mit der Jagdreise nach Waldenburg gelangten Objekte und Artefakte aus dem ostafrikanischen Raum, die der Alltagskultur entstammen, also Zeugnis von der Wirtschaftstätigkeit, dem Verhältnis von Mensch und Natur, aber auch vom kulturellen Wirken im eigentlichen Sinne ablegen. Die Auswahl der Objekte verdeutlicht durchaus eine vorurteilsfreie Hinwendung zu afrikanischer Kultur, afrikanischem Handwerk und zu künstlerischen Erzeugnissen in den durchreisten Gebieten. Andererseits zeugt die getroffene Auswahl des Jagdreisenden davon, daß die Fremdartigkeit oder das Kuriose der gesammelten Objekte das Faszinosum bildete, welches Veranlassung gab, das Naturalienkabinett im Sinne des Begründers weiter zu bestücken.

In diesem Zusammenhang sind die scheinbar planlos ausgewählten und nach Europa gebrachten Gegenstände höchst aufschlußreich, da sie aus heutiger Sicht interessante Rückschlüsse auf einzelne Lebensbereiche afrikanischer Gesellschaften zu geben vermögen.

Keramik ist relativ zahlreich vertreten, wenngleich die Herkunft und Bestimmung der Gefäße möglicherweise einer Nachprüfung bedürfte (z.B. "Opfergefäße" der

---

[7] Leider ist über den exakten räumlichen Bezug der Reisen in Afrika nichts bekannt, so daß eine Zuordnung der Objekte zu Völkerschaften und Regionen noch nicht präzise erfolgen konnte. Otto Viktor II. fiel zu Beginn des 1. Weltkrieges. H. v. SCHÖNBURG-WALDENBURG: *Erinnerungen aus kaiserlicher Zeit.* Leipzig 1929, S. 238.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000622

Masai). Kulturhistorisch interessant ist eine Sammlung von aus Ton gefertigten Figurinen aus dem Kilimandscharogebiet, die eventuell unter dem Einfluß eines europäischen künstlerischen Ideals angefertigt wurden, vielleicht sogar als Resultat der gerade in jenem Teil des ehemaligen Deutsch-Ostafrika verstärkt präsenten Missionstätigkeit. Haushaltsgerätschaften, etliche Musikinstrumente, Schmuck aus Elfenbein und Kupfer sowie Glasperlen, Flechtarbeiten, Rindenstoff sowie Gegenstände arabischer Provenienz, die aber durchaus im ostafrikanischen Gebiet verbreitet waren, fanden in die Sammlung des Museums Eingang und erweiterten den Bestand an Africana beträchtlich.

Auf dieser bereits für afrikanische Sammlungen erschlossenen Basis gelangte dann in den 20er Jahren als Stiftung ein Teil der Safari-Ausbeute eines Hamburger Afrikareisenden als separate Sammlung, die afrikanisches Jagdgerät, Speere, Pfeile, Schilde etc. umfaßt, nach Waldenburg.[8] Anhand einzelner Objekte läßt sich eine Herkunft der Sammlung aus dem ostafrikanischen, ja möglicherweise äthiopischen Raum vermuten; ein Klärungsbedarf besteht aber auch hier weiter.

Welche Bedeutung kann die kleine Africana-Sammlung im Naturalien- und Kunstkabinett Waldenburg für den Afrikanisten haben?

Anhand dieser kursorischen Darlegung wird deutlich, daß im Laufe von fast 250 Jahren, beginnend mit der pharmazeutisch-naturwissenschaftlich bestimmten Ausrichtung der Linckschen Sammlungen in Leipzig, bis zur Aufnahme völkerkundlicher Exponate im 19. und zu Anfang dieses Jahrhunderts eine Erweiterung der didaktischen Motivation, mit welcher die Sammlung verbunden war, einherging: Fürst Otto Victor I., der Begründer des Museums, der in seinem Territorium drei Lehrer- bzw. Lehrerinnen-Seminare gegründet hatte, wollte in erster Linie eine allgemeine Anschauung der Natur – wozu auch die Fremde und das Fremde zählten – ermöglichen; und ein wichtiger, nur scheinbarer Nebenaspekt seines Wollens war, wenigstens auf dem Gebiet des Schul- und Kirchenwesens eine gewisse Selbständigkeit zu dokumentieren, denn der Wiener Kongreß von 1815 hatte den Schönburgern die letzten Reste staatsrechtlicher Eigenständigkeit genommen und sie vollständig dem Königreich Sachsen unterworfen. Obgleich koloniales Denken in der Präsentation afrikanischer Objekte überhaupt keine Rolle spielt und nirgends sichtbar wird, hatte sich doch die Interessenlage des Fürstenhauses und "seines" Museums nach 1871 deutlich geändert. Das übergeordnete allgemeine didaktische Interesse ging zurück – zumal das Museum auch bescheidenen wissenschaftlichen Ansprüchen eines Seminaristen oder eines beliebigen Gebildeten angesichts der Nähe der aufstrebenden Universität Leipzig nicht im entferntesten mehr genügen konnte. Demgegenüber gewann das Naturalien- und Kunst-

[8] Diese Gegenstände sollen vermutlich 1915 gesammelt worden sein. Weitere Nachforschungen zu regionaler Herkunft und zum Stifter dieser Sammlungen blieben mangels Dokumentation bisher ergebnislos.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000623

kabinett eine liebenswürdige und in sich interessante Bedeutung als eine Sammlung seltener, zum Teil auch sehr alter Objekte, von Raritäten im besten Wortsinne.

Es läßt sich durchaus die Entwicklung von Welterkenntnis und Welterfahrung nachvollziehen, die mit der Hinwendung erst zur belebten und unbelebten Natur, dann bis zum Menschen, vor allem zum fremden Menschen und seiner Kultur und Kunst im anthropologischen Sinne einherging. Afrika erfuhr wohl eher zufällig eine besondere Berücksichtigung im Sammlungs- und Erwerbungsgeschehen, vor allem hinsichtlich seiner Tier- und Pflanzenwelt in dem in Waldenburg eingegangenen Linckschen Korpus, und ist als Kontinent sozusagen recht kompakt und herausgehoben vertreten. Aber ein spezielles Interesse der Schönburg-Waldenburgischen Familie hat sicherlich die Ausrichtung auf Afrika verstärkt, welche zunächst auf die Antike gerichtet war und mit dem Erwerb einiger Artefakte aus Ägypten im Sinne des "Kuriosen" begonnen hatte. Eine recht rege Reisetätigkeit führte einzelne Familienmitglieder nach Nord-, Ost- und Südafrika und führte zu einer beachtlichen Erweiterung der Sammlung.

Natürlich diente die Waldenburger Sammlung nicht unmittelbar Forschungszwekken, und der Charakter des Zufälligen bei Erwerb bzw. bei der Erweiterung der afrikarelevanten Sammlung liegt auf der Hand.

So sind denn die Africana des Waldenburger Kabinetts weder eine in sich geschlossene Sammlung innerhalb des Museums, noch könnten sie auch nur in Ansätzen irgendeine repräsentative Über- oder gar Einsicht in afrikanische Geschichte und Kultur vermitteln, und daran kann und wird sich auch angesichts des in seiner Art einmaligen Zuschnitts dieses kleinen Museums nichts ändern. Selbst wenn, was wünschbar bleibt, die Waldenburger ethnologischen Objekte afrikanischer Herkunft bezüglich Erwerbungsgeschichte, Inventarisierung und wissenschaftlicher Bestimmung erstmals genauer untersucht würden und sich mancher interessante Detailvergleich zu etwaigen Vergleichsobjekten in anderen Museen und Sammlungen ergeben könnte, würde dies den spezifischen Wert dieser Kollektion nicht grundsätzlich verändern, denn dieser liegt auf einer anderen Ebene.

Auch heute noch und offenbar in wachsendem Maße erzeugen die Africana der Waldenburger Sammlung eine Freude am Fremden; in der Betrachtung und Befassung soll das Fremde zum Eigenen werden. Diese unvoreingenommene, von keinem Dünkel getrübte Neugier besitzt einen aufklärerischen Impuls, den sowohl die angesehenen und reichen Lincks in der weltoffenen Stadt Leipzig wie auch Otto Victor I. von Schönburg-Waldenburg vertraten. So gesehen ist das Waldenburger Kabinett ein Gesamtwerk in dieser Tendenz, und insofern ordnen sich die unleugbar zufällig dort versammelten afrikanischen Objekte, so bescheiden sie im einzelnen erscheinen, dieser Idee auch unter.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000624

Kirchenbücher, Kirchenakten und Taufpredigten als Quellen zur Erforschung der Afrikanischen Diaspora im 17. bis 19. Jh.

Von MONIKA FIRLA, Stuttgart

1. Vorbemerkung

Kirchenbücher, Kirchenakten (Akten in kirchlichen Archiven, die sich mit kirchlichen Verwaltungsangelegenheiten befassen) und Taufpredigten sind zusammen mit den weltlichen Akten (Akten in staatlichen, städtischen etc. Archiven) wichtige Quellen zur Erforschung der Afrikanischen Diaspora in Europa. Im folgenden soll dies für den Zeitraum vom 17. bis zum 19. Jh. anhand einiger Beispiele aus dem lutheranischen und pietistischen deutschsprachigen Bereich verdeutlicht werden, um den Blick der Forschung verstärkt auf diese Quellenkategorie zu lenken.

2. Die Kirchenbücher

Die Kirchenbücher spezifizieren sich bekanntlich in Taufbücher, Trauungsbücher und Totenbücher und können chronologisch bzw. (falls keine Kriegs- oder ähnliche Verluste bestehen) lückenlos ausgewertet werden. Aus diesem Grund sind relativ rasch Personen auffindbar, die in weltlichen Akten erst nach langwierigen Recherchen oder auch gar nicht belegbar sind. Außerdem enthalten Kirchenbücher Angaben zum (geschätzten) Alter, der mittelbaren oder unmittelbaren Herkunft, zum Käufer bzw. Mitbringer nach Europa, zu den Paten, zum Ehepartner, Beruf usw., die das soziale Umfeld dokumentieren, in dem sich die Afrikaner bewegten.

Beispiele für Einträge in Taufbüchern sind a) der Taufeintrag für Christian Real (1657), b) Eberhard Friedrich (1713) und c) Friedrich Dick (1822):

Zu a) Zu Christian Real existiert zwar eine Bemerkung in den Ratsprotokollen der Stadt Lindau im Bodensee von 1657, die auf seine bevorstehende Taufe hinweist, nicht jedoch seinen Namen nennt.[1] Das Taufbuch der örtlichen St. Stephanskirche enthält dagegen den Taufnamen und ermöglicht somit die Identifizierung des Täuflings.[2]

Zu b) Eberhard Friedrich ist bisher in den Beständen des Hauptstaatsarchivs Stuttgart (HStAS) nicht belegbar, obwohl bei seiner Taufe am 28. März 1713 Herzog Eberhard

---

[1] Stadtarchiv Lindau i. B.: Ratsprotokolle von 1657, S. 147.

[2] St. Stephanskirche Lindau i. B.: Taufbuch, Eintrag vom 17. Mai 1657. Zu Christian Real vgl. auch M. FIRLA/H. FORKL: *Afrikaner und Africana am württembergischen Herzogshof im 17. Jahrhundert.* In: Tribus 44 (1995), S. 149-193, hier S. 153-163.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000625

Ludwig von Württemberg einer der Paten war. Die Herkunftsangabe, Eberhard Christoph sei "ein Asiatischer Mohr Von Masulipatna [Masulipatam] von der Cüste Coromandel",[3] zeigt außerdem, daß die vermeintlich stets *Afrikanische* Diaspora der "Mohren" sich gelegentlich aus (dunkelhäutigen) Südindern rekrutierte.

Zu c) Das ganze Leben in Stichpunkten verzeichnet der – nachträglich überdies um die Sterbedaten ergänzte – Eintrag zu Friedrich Dick vom 1. September 1822 im Taufbuch der Christuskirche in Aeschach am Bodensee (heute: Lindau-Aeschach). Die Angabe des Sterbeorts Erbach (heute: Eltville-Erbach) ermöglicht zudem eine zusätzliche Recherche im entsprechenden Totenbuch: Friedrich Dick, etwa 1782[4] "auf der Goldküste von Africa"[5] geboren, war seit 1800 Sklave des Plantagenbesitzers Martin Matthias von Rader in "Berbice" (im heutigen Surinam). Dieser nahm ihn bei seiner Rückkehr nach Europa mit, wo er sich als Besitzer des Gutes "Zum Engel" in Aeschach a. B. niederließ.[6] Auch in der Folge blieb Dick in Diensten von Raders und starb als dessen "Bedienter" 1836.[7]

Von unschätzbarem Wert sind auch Einträge zu Taufen der zweiten Generation von Afrikanern, die in der Regel Einheimische heirateten, da die Liste der Taufpaten zeigt, zu welchem Personenkreis die erste Generation und deren Ehepartner nähere Beziehungen unterhielten und in welchem sozialen Umfeld sie sich bewegten: Die Paten des kleinen Friederich Dominicus Wilhelm Deacosta, Sohn des afrikanischen Trompeters in herzoglich-württembergischen Diensten Dominicus Joseph Deacosta und seiner Frau Sibylla, geb. Lehmann,[8] am 20. Mai 1727 waren a) Herzogin Johanna Elisabeth von Württemberg, b) ihr Sohn und Erbprinz Friedrich Ludwig, c) ein Lieutenant, d) ein Regierungsratssekretär, e) ein afrikanischer Garde-Pauker, f) ein Werkmeister, g) eine Trompetersfrau, h) eine Stadtzinkenistenfrau und i) eine Urgroßmutter des Täuflings mütterlicherseits.[9] Besondere persönliche Beziehungen unterhielten Deacosta und seine Frau somit zur herzoglichen Familie, zu deren Hofstaat er von 1717-1733/34 gehörte und die ihm die Trompeterlehre ermöglicht hatte,[10] zu Berufskollegen bzw. deren Familien und zum vermutlich ältesten Familienmitglied in Gestalt der schon erwähnten Urgroßmutter. Der Lieutenant dürfte ein Vorgesetzter gewesen sein; das Verhältnis zum Werkmeister ist noch ungeklärt. Zu den namensgebenden Paten gehörte der afrikanische

---

[3] Landeskirchliches Archiv Stuttgart (LkAS): Stiftskirche Stuttgart, Taufbuch KB 111.

[4] Christuskirche Lindau i. B.-Aeschach: Taufbuch, Eintrag vom 1. September 1822.

[5] Kirchengemeinde Eltville-Erbach: Totenbuch, Eintrag vom 8. September 1836.

[6] Wie Anm. 4.

[7] Wie Anm. 5.

[8] Zu letzterem vgl. M. FIRLA: *Afrikanische Pauker und Trompeter am württembergischen Herzogshof im 17. und 18. Jahrhundert.* Erscheint in: Musik in Baden-Württemberg 3 (1996).

[9] LkAS: KB 111/112. Zur Verifizierung der einzelnen Personen vgl. FIRLA: *op. cit.* (Anm. 8).

[10] Vgl. *ibid.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000626

Pauker-Kollege Eberhard Wilhelm, der wie Deacosta sen. bei der Leibgarde diente.[11] Ob dies auf einen besonderen Zusammenhalt der Afrikanischen Diaspora im vorliegenden Fall schließen läßt, bleibt noch unentschieden.

Auch Trauungsbücher bergen Belege für die Afrikanische Diaspora bzw. geben, wie im folgenden Fall, Hinweise zur gezielten Weitersuche in den weltlichen Akten. So fand sich im Trauungsbuch der Gemeinde Ludwigsburg (von 1718-33 und 1764-75 herzoglich-württembergische Residenzstadt) am 6. September 1718 der Eintrag über die Eheschließung des Kammermohren Wilhelm Samson, der "krafft Hochfürstl. Concessionsbefehls" des Herzogs die Mutter seiner beiden Kinder heiratete.[12] Die Vermutung, daß die Erwähnung des "Concessionsbefehls" auf eine Behandlung der Angelegenheit durch das Württembergische Ehegericht hindeuten könnte, bestätigte sich. Denn die entsprechenden Akten belegen, wie Samson zunächst den damaligen Hofprediger Samuel Urlsperger bat, für die Übersiedlung seiner (angeblichen) Ehefrau aus England, woher er selbst nach Stuttgart gekommen war, einzutreten. Einige Monate später beantragte Samson jedoch bei einem der anderen Hofprediger die Trauung mit einer Stuttgarterin und behauptete, seine frühere Bezugnahme auf eine Ehefrau in England sei ein "Scherz" gewesen. Urlsperger meldete Zweifel an und befürchtete einen Fall drohender Bigamie, verhinderte die Eheschließung zunächst und ließ nach der angeblichen Ehefrau Samsons in England fahnden – offensichtlich ohne Ergebnis.[13] Vermutlich hatte Samson eine frühere Geliebte in England als rechtmäßige Ehefrau ausgegeben, damit Urlsperger sich für deren Übersiedlung einsetzen sollte. Herzog Eberhard Ludwig hatte schließlich, wie der Eintrag im Ehebuch zeigt, an einen seiner anderen Hofprediger den Befehl zur Trauung gegeben, was er als Vorsitzender des Konsistoriums ohne weiteres konnte. Möglicherweise hatte sein Kammermohr Samson ihm die Schwindelei in einer stillen Stunde gestanden.

Auch die Durchsicht von Totenbüchern lohnt sich für die Suche nach Vertretern der Afrikanischen Diaspora. Dies zeigt beispielsweise der Eintrag vom 18. Juni 1831 im Totenbuch der Hofkirche Stuttgart, der vermerkt, daß sich an diesem Tag "Heinrich M u r s a l (Qheralla)" aus dem königlichen Hofstaat, etwa 17 Jahre alt und "aus Dandeldi in der nubischen Provinz Darfur, Sohn heidnischer Ältern aus edlem Krieger-Geschlechte [...] im Hasenberg" (im heutigen Stadtteil Stuttgart-Hedelfingen) "aus Kummer über sein Schicksal" erschossen hatte. Sein Skelett erhielt das königliche Naturalienkabinett.[14] Auch dieser Kirchenbucheintrag ermöglicht weitere Recherchen im Hauptstaatsarchiv Stuttgart und dem Naturkundemuseum Stuttgart als "Erbe" des Naturalienkabinetts.

---

[11] Vgl. *ibid.*

[12] LkAS: KB 646.

[13] Hauptstaatsarchiv Stuttgart (HStAS): A 238a Bü 31.

[14] LkAS: KB 70.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000627

3. Die Kirchenakten

Im Landeskirchlichen Archiv Stuttgart (LkAS) befinden sich Kirchenakten, die sich mit der bevorstehenden Taufe von insgesamt zehn "Mohren" bzw. "Mohrinnen" zwischen 1719 und 1841 befassen.[15] Wie in den Kirchenbüchern, so fanden sich auch dort Personen, die in den weltlichen Akten des Hauptstaatsarchivs Stuttgart bisher nicht belegbar sind. Besondere Bedeutung kommen den vier Funden bezüglich Personen zu, die sich ausschließlich in Privathaushalten aufhielten und nicht zum herzoglichen bzw. königlichen Hofstaat gehörten. Es waren dies:

– 1719 ein in Ostindien von einem Apotheker (damals in Diensten der Holländisch-Ostindischen Kompanie stehend) gekaufter und nun mit nach Münster bei Stuttgart (heute: Stuttgart-Münster) gebrachter jugendlicher "Mohr" bzw. Ostinder. Er erhielt bei einem Pfarrer Privatunterricht;

– 1756 ein im Ausland von einem Obristlieutenant (ehemals in französischen Diensten stehend) gekaufter und mit nach Stuttgart gebrachter etwa zwölfjähriger Afrikaner. Er besuchte eine Stuttgarter Schule;

– 1780 eine 1779 aus Surinam mit einem ehemaligen Kaffeeplantagenaufseher nach Katharinenplaisir (bei Cleebronn, Landkreis Ludwigsburg) gekommene Afrikanerin, zusammen mit dem gemeinsamen fünfjährigen Sohn. Beide erhielten von Pfarrern Privatunterricht.[16]

Der kleine Mohr Heinrich schließlich wird im auf den Beständen des Hauptstaatsarchivs Stuttgart basierenden *Neuen Württembergischen Dienerbuch* nur kurz als Pflegekind des Kammermohren delli Santo Belli im Jahr 1767 erwähnt.[17] Aus den Kirchenakten des Landeskirchlichen Archivs Stuttgart jedoch erfahren wir unter anderem, daß er 1759 im Alter von etwa sieben bis acht Jahren in Surinam gekauft, 1764 Herzog Carl Eugen von Württemberg geschenkt und von diesem wiederum seinem Kammermohren übergeben wurde, worauf er dieselbe Schule besuchte wie der oben bereits erwähnte kleine Afrikaner im Haushalt des Obristlieutenants.[18]

Denselben Kirchenakten verdanken wir den seltenen Hinweis auf eine jugendliche Afrikanerin im landesherrlichen Hofstaat im Jahr 1829. Sie stammte aus "Nubien" und wurde von Königin Pauline von Württemberg einer Gouvernante in Stuttgart-Berg zum Unterricht anvertraut.[19]

4. Taufpredigten

Als seltene Kostbarkeit erweisen sich gedruckt erhaltene Taufpredigten aus Anlaß einer

---

[15] LkAS : A 26/403; A 26/510/2c; A 26/511.

[16] LkAS: A 26/403.

[17] W. PFEILSTICKER: *Neues Württembergisches Dienerbuch.* Bd. 1. Stuttgart 1957, § 289.

[18] LkAS: A 26/510/2c.

[19] LkAS: A 26/511.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000628

"Mohrentaufe". Sieben von diesen aus der Zeit zwischen 1657 und 1826 sind in diesem Zusammenhang zu nennen[20] und können im Hinblick auf folgende Aspekte, die sich allerdings z.T. überschneiden, ausgewertet werden:

a) biographische Daten zum Täufling wie z.B. früherer Name, Taufname, Lebensumstände zur Zeit der Taufe, Herkunft, Weg nach Europa, Käufer bzw. Mitbringer;

b) Afrikabild und/oder Kenntnis von Afrika seitens des Predigers oder mit diesem in Kontakt stehender Personen;

c) missionstheologische Prämissen.

Zu a) Aus Jacob Fusseneggers 1657 gehaltener Predigt erfahren wir u.a. die folgenden Details: Der Täufling Christian Real war 1657 (geschätzte) 14 Jahre alt,[21] Sohn eines Königs und als ganz kleines Kind zunächst von Afrikanern geraubt und in der Folge insgesamt neunmal, zunächst an Portugiesen, dann an Holländer, weiterverkauft worden. Er fuhr einige Jahre zur See, bevor ihn der Lindauer Joß Kramer auf São Tomé erwarb,[22]

---

[20] J. Fussenegger: *MohrenTauff / das ist: Christliche Tauffpredigt / Aus der ordentlichen und gewöhnlichen Fest=Epistel / des Heiligen Pfingsttags Actor.* [heutige Bezeichnung: Apostelgeschichte] *II, 1-13. Bey der Tauff eines bekehrten Mohrens / Welcher vom Herrn Joß Kramer aus dem Königreich Guinea in Africa gelegen / in des Heiligen Röm. Reichs Stadt Lindau im Bodensee gebracht / und daselbst in der Pfarrkirchen zu St. Stephan am Abend des Heiligen Pfingstfestes getauffet worden. Mit angehengtem Bericht / wie der Tauffactus verrichtet worden. Gehalten den 17. Maji dieses 1657 Jahres / in sehr Volckreicher Versammlung / und auff Begehren in Druck gegeben.* Nürnberg 1658. Diese Predigt erschien gewissermaßen in einer 2. Auflage, jedoch ohne die 13 in der Ausgabe von 1658 enthaltenen Glückwunsch-Gedichte; J. Fussenegger: *Mohren Tauf* [derselbe Titel wie 1658, jedoch mit orthographischen Varianten]. In: G. Albrecht: *Meletemata Festivalia. Oder Schrifftmäßige Außlegung deren auff die vier hohe Fest als Weyhenacht / ostern AuffartsTag und Pfingsten / verordneten Evangelien / in hundert und neun Predigten [...] Sambt angehengten nützlichen Registern / Und vom Verleger beygefügter Mohren= Tauff Predigt / Herrn M. Jacobi Fusseneggers.* Ulm 1660 (Fusseneggers Predigt ist nach dem Register, am Ende des Bandes abgedruckt und verfügt über eine neue Zählung). Da diese Ausgabe leichter zugänglich ist, zitiere ich, wo nicht anders angegeben, aus ihr; C. von Lilien: *Das Christ-glaubige Mohren-Land / Bey Abgestellter Tauffe Einer Möhrin / In der Pfarr-Kirche / der Hochfürstl. Residenz-Stadt Bayreuth / am 13. Christmonats-Tag / des 1668. Jahres / in Hochansehnlichster und sehr volkreichen Versammlung / aus dem 32. Versch* [sic!] *des LXVIII. Psalms gezeiget / und Auf Gnädigstes Begehren / Samt denen Glaubens-Bekenntnissen des Königs in Mohren-Land Claudii, und Bischofs Zaga Zabo.* Bayreuth [1668]; [L. F. Reinhart]: *Mohrin-Tauf / so geschehen in Altdorf am Tage Zucharii den 20.Febr. A. 1688.* Altdorf 1688. Für den Hinweis auf diese beiden Predigten und den unten noch zu erwähnenden Aufsatz von R.-M. KIEL (Anm. 36) danke ich ganz herzlich Herrn Dr. Hartmut Heller, Universität Erlangen-Nürnberg, Abt. Landes- und Volkskunde, Nürnberg. – S. Urlsperger: *Philippus und der Cämmerer: Wie solche In der Hoch=Fürstl. Würtembergischen Hof=Capelle in Stuttgart Bey Der Tauffe Eines Mohrenländischen Jünglings zusammen kommen / Und in einer den 1. Martii 1716. gehaltenen jetzo aber auff Begehren zum Druck beförderten Predigt zur Erbauung fürgestellet worden.* Stuttgart [1716]; C. W. Alers: *Rede bey der Taufe eines erwachsenen Mohren. Gehalten am 10ten Trinitatis=Sonntage den 3ten August 1777.* Hamburg 1777; G. G. Beyer: *Predigt und Reden am 5ten Sonntage nach Trinitatis als der Durchlauchtigsten regierenden Frau Herzogin von Mecklenburg, Mohr in der Hof=Kirche zu Ludwigslust öffentlich getauft worden gehalten und auf Höchsten Befehl dem Druck überlassen.* Rostock 1777; J. G. Neumann: *Einige Nachrichten von der in Görlitz lebenden Negerin, in der heiligen Taufe Marie Friedr. Wilh. Djoppo genannt, nebst dem Taufactus.* Görlitz 1826.

[21] Fussenegger: *op. cit.* 1660 (Anm. 20), S. 3.

[22] *Ibid.*, S. 47. Kramer war 1656-57 Vizekommandant der Schwedischen Afrikanischen Kompanie; s. FIRLA/ FORKL: *op. cit.* (Anm.2), S. 154.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000629

ihn mit nach Lindau nahm und dort seinem alten Freund Fussenegger zum Religionsunterricht anvertraute.[23] Reals Paten waren der damalige Lindauer Bürgermeister und der Jurist und Diplomat Valentin Heider, der noch heute als größter Sohn Lindaus gilt.[24] Ein einzigartiges Dokument für das gesellschaftliche Umfeld, in dem sich der Täufling in Lindau bewegte, stellen die 13 Glückwunsch-Gedichte von elf Augsburger bzw. Lindauer Juristen, Theologen und Ärzten dar, die dem Predigttext als "Amicorum Carmina" folgen.[25] Sie belegen u.a. das dem Täufling entgegengebrachte Wohlwollen von seiten dieser Honoratioren.

Eine Fülle von biographischen Daten enthält auch Johann Gottlieb Neumanns 1826 in Görlitz gehaltene Predigt. Täufling war eine 15-16jährige Afrikanerin aus einer der nichtmuslimischen Gruppen der Region Dār Fertīt in der heutigen Republik Sudan.[26] Sie wurde 1822 in Kairo im Alter von neuneinhalb Jahren von einem Görlitzer Tuchhändler gekauft.[27] Die Predigt nennt als einzige der sieben ausgewerteten den afrikanischen Namen des Täuflings,[28] verzeichnet detaillierte Angaben zur heimatlichen Tier- und Planzenwelt, Wirtschaftsweise, politischen Organisation und Religion nebst einer Wortliste,[29] und verrät auch eine gewisse Kenntnis von in der Predigt namentlich genannten Autoren wie Clapperton, Burkhardt und Denham.[30] Allerdings zeigt der Vergleich dieser Angaben mit Stichproben in der einschlägigen Literatur zu Sprache und Kultur von Dār Fertīt,[31] daß es sich hier (unter Verwendung vager Kindheitserinnerungen des Täuflings) um den mehr oder weniger geschickten Versuch handelt, der jungen Afrikanerin eine umfassende biographische Identität zu konstruieren.

Überhaupt keine biographischen Daten, auch nicht den Namen, außer daß es sich um einen "Jüngling" im Hofstaat des württembergischen Herzogs handelt, enthält Samuel

---

[23] Fussenegger: *op. cit.* 1660 (Anm. 20), fol. 5v.

[24] *Ibid.*, S. 51. Zu Heider s. FIRLA/ FORKL: *op. cit.* (Anm. 2), S. 157.

[25] Fussenegger: *op. cit.* 1658, fol. 43v ff. Vgl. hierzu auch M. FIRLA: *"Amicorum Carmina". Gelegenheitsgedichte anläßlich der Taufe des Mohren Christian Real am 17. Mai 1657 in Lindau im Bodensee.* Erscheint in: Etudes Germano-Africaines 15 (1997). Zum weiteren Lebensweg Reals s. FIRLA/ FORKL: *op. cit.* (Anm. 2), S. 157-163.

[26] Neumann: *op. cit.* (Anm. 20), S. 3.

[27] *Ibid.*, S. 1 ff.

[28] *Ibid.*, S. 2: "Dodamsi Mandaya Mandjoppo".

[29] *Ibid.*, S. 11 ff.

[30] *Ibid.*, S. 3-6.

[31] G. SCHWEINFURT: *Im Herzen Afrikas. Reisen und Entdeckungen im zentralen Äquatorial-Afrika während der Jahre 1868-1871. Ein Beitrag zur Entdeckungsgeschichte von Afrika.* 3., verb. Aufl. Leipzig 1918; S. SANTANDREA: *Il gruppo Ndogo del Bahr-El-Ghazàl Tribù Ndogo – Sere – Bai – Bviri e Golo.* In: Annali Lateranensi (Rom) 2 (1938), S. 175-353: DERS.: *I Kresh (Bahr el Ghazàl, Sudan). Brevi note etnografiche.* In: Annali del Pontificio Museo Missionario Etnologico 33 (1971), S. 125-210; M. MANN/ D. DALBY: *A Thesaurus of African Languages. A Classified and annoted inventory of the spoken languages of Africa. With an appendix on their written representation.* London u.a. 1987. Diese Hinweise verdanke ich meinem Mann, Dr. Hermann Forkl, Linden-Museum Stuttgart.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000630

Urlspergers Predigt von 1716 in Stuttgart.[32] Statt dessen spickt er seine Rede mit Anspielungen auf die moralische Reformbedürftigkeit des Stuttgarter Hoflebens.[33] Mit dieser Entpersönlichung des Täuflings wollte Urlsperger zweifellos die universale Bedeutung von Umkehr und Bekehrung in den Vordergrund stellen, die sich bereits in der Titelfassung der Predigt offenbart:[34] nicht Urlsperger und ein namentlich bestimmter "Jüngling" trafen vor dem Altar aufeinander, sondern "Philippus und der Cämmerer" der meroitischen Königin (Candake) aus Apg. 8: 26-40.

Zu b) Die Kenntnis von Afrika ist meist gering. Eine gewisse Ausnahme stellt hier von Liliens 1668 in Bayreuth gehaltene Predigt[35] dar, die, wie RAINER-MARIA KIEL in seinem eindrucksvollen Pionieraufsatz belegt, "das zeitgenössische Wissen über Äthiopien unter Verwendung von Fach- und Spezialliteratur referiert",[36] was sicherlich auf den gemeinsamen Bezugspunkt der christlichen Religion zurückzuführen ist.

Fussenegger in Lindau 1657 dagegen, der sich mit dem "Fetischglauben" der Landsleute seines Schützlings konfrontiert glaubte,[37] beschäftigte sich nicht weiter mit dessen Heimat, was sich außerdem aus einer einmal durchscheinenden Besorgnis heraus erklären läßt, es könnten "Affenteurliche [abenteuerliche] Sitten / Geberden / und Kleider" in Lindau Einzug halten.[38]

Die schwarze Hautfarbe, für Kant ein Indiz für die geistige "Umnachtung" der Afrikaner,[39] ist für die wenigen, sie erwähnenden Prediger entweder "zufällig[.]"[40] oder das "Werk des Allerhöchsten"[41] und somit nicht von negativer Bedeutung. Dort, wo ausnahmsweise die These zur Sprache kommt, die schwarze Hautfarbe sei eine Folge der Verfluchung Hams durch Noah, wird sie als nicht beweisbar verworfen.[42]

Zu c) Die zum Ausdruck kommenden missionstheologischen Prämissen verdeutlichen die Rolle der Taufe als Akt der religiösen und somit sozialen Integration der Vertreter der Afrikanischen Diaspora als "Glaubensbrüder".[43] Der Anlaß der Taufe und die beteiligten Personen einschließlich der anwesenden Gemeinde werden kontinuierlich auf

---

[32] Urlsperger: *op. cit.* (Anm. 20), S. 36.

[33] *Ibid.*, S. 17-21, 23-25, 32, 38.

[34] Vgl. Urlsperger: *op. cit.* (Anm. 20).

[35] Von Lilien: *op. cit.* (Anm. 20).

[36] R.-M. KIEL: *Das christglaubige Mohrenland oder Was Caspar von Lilien über Äthiopien predigte.* In: Archiv für Geschichte von Oberfranken 65 (1985), S. 379-394, hier S. 393.

[37] Fussenegger: *op. cit.* 1660 (Anm. 20), S. 3.

[38] *Ibid.*, fol. 5r.

[39] Vgl. M. FIRLA-FORKL: *Philosophie und Ethnographie. Kants Verhältnis zu Kultur und Geschichte Afrikas.* In: C. WUNSCH (Hrsg.): *XXV. Deutscher Orientalistentag, Vorträge, München 8.-13.4.1991.* Stuttgart 1994, S. 432-442, hier S. 437.

[40] Alers: *op. cit.* (Anm. 20), S. 17.

[41] Von Lilien: *op. cit.* (Anm. 20), S. 11.

[42] *Ibid.*

[43] Alers: *op. cit.* (Anm. 20), S. 11f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000631

den Kontext der Bibel bezogen, in diesen eingeordnet und mit seiner Hilfe gedeutet. Auf der Basis des Markusevangeliums 16: 15 ("Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Creatur") betonen die Prediger, daß sich die "Frohe Botschaft" ohne Unterschied an alle Völker richte.[44] Dabei nivellieren sie auch den Unterschied zwischen Täufling und Gemeinde, indem sie in Erinnerung rufen, daß deren Mitglieder selbst vor ihrer Taufe "Heiden" gewesen waren.[45] Immer wieder wird der Täufling mit bereits in der Bibel genannten Afrikanern verglichen: mit dem Kämmerer der meroitischen Königin (Candake), der nach der Taufe durch Philippus seiner Heimat das Christentum brachte (Apg 8: 26-40),[46] und/oder mit Ebedmelech, der den Propheten Jeremias durch sein mutiges Zeugnis gegenüber König Zedekia vor der Hinrichtung rettete (Jer. 37-39).[47] All diese Varianten der Einordnung in den biblischen Kontext verleihen der Taufsituation eine intensive Aura des Wiedererkennens von seit alters Bekanntem.

5. Schlußbemerkung

Während Kirchenbücher und Kirchenakten vor allem biographische Einzeldaten liefern, dokumentieren die Taufpredigten umfassend die theologische Haltung gegenüber der Afrikanischen Diaspora in ihrem zur Unvoreingenommenheit entschlossenen Integrationswillen. Insofern sind sie wertvolle Zeugnisse für die neben der rassistischen[48] sehr wohl auch existierende antirassistische Tradition der Sozial- und Geistesgeschichte.

Eine systematische Auswertung der Bestände in Kirchengemeinden, kirchlichen Archiven und Bibliotheken empfiehlt sich vor allem im Hinblick auf ehemalige Residenzstädte, da dort Afrikaner – als Mitglieder des Hofstaats ("Kammer-" und "Hofmohren", Pauker, Trompeter etc.) – zahlreicher in Erscheinung treten. Doch bergen auch Bestände in zunächst kaum interessant erscheinenden Orten mitunter Schätze. Dies verdeutlicht der oben (in 2.) behandelte Eintrag zu Friedrich Dick aus dem Jahr 1822 im Taufbuch der Christuskirche in Lindau-Aeschach.

---

[44] Fussenegger: *op. cit.* 1660 (dieses und die folgenden *op. cit.* alle Anm. 20), S. 24; Urlsperger: *op. cit.*, S. 4, 6; Alers: *op. cit.*, S. 14; Beyer: *op. cit.*, S. 7, 19; Neumann: *op. cit.*, S. 20, 24.

[45] Fussenegger: *op. cit.* 1660 (dieses und die folgenden *op. cit.* alle Anm. 20), S. 18; Von Lilien: *op. cit.*, S. 12; Urlsperger: *op. cit.*, S. 9; Alers: *op. cit.*, S. 18; Beyer: *op. cit.*, S. 34; Neumann: *op. cit.*, S. 3, 4 u.a.

[46] Fussenegger: *op. cit.* 1660 (dieses und die folgenden *op. cit.* Anm. 20), S. 16; Von Lilien: *op. cit.*, S. 23-26; Urlsperger: *op. cit.*, Alers: *op. cit.*, S. 13; Beyer: *op. cit.*, S. 39.

[47] Von Lilien: *op. cit.* (dieses und das folgende *op. cit.* Anm. 20), S. 21; Urlsperger: *op. cit.*, S. 21.

[48] Vgl. hierzu vor allem U. SADJI: *Der Negermythos am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland. Eine Analyse der Rezeption von Reiseliteratur über Schwarzafrika.* Frankfurt am Main u. a. 1979; K.-H. KOHL: *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation.* Frankfurt am Main 1986; P. MARTIN: *Schwarze Teufel, edle Mohren. Afrikaner in Bewußtsein und Geschichte der Deutschen.* Hamburg 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000632

Sektion Kunst und Archäologie

Leitung: Jorinde Ebert (Würzburg)/ Annette Hagedorn (Mainz)

Folgende Vorträge waren in der Sektion angekündigt:

JOACHIM GIERLICHS (Berlin): Timuridische Holzausstattungen in Iran und Mittelasien. Ein Vorbericht über ein neues Projekt zur islamischen Kunstgeschichte.

RUDOLF H. W. STICHEL (Darmstadt): Der Saray des osmanischen Großvezirs Sokollu Mehmet Paşa in İstanbul.

MARKUS RITTER (Bamberg): Zu einem Problem der umayyadischen Kunstgeschichte.

BARBARA FINSTER (Erlangen): Ḥīra und die Architektur der Bādiya.

ANNETTE HAGEDORN (Mainz): Annäherung an das Fremde: Bildliche Wiedergabe und Interpretation islamischer Kunst in europäischen Publikationen des 19. Jh.s.

DÖRTE ZBIKOWSKI (Marburg): Altägypten in der europäischen Kunst: Das Beispiel Paul Klee.

REINGARD NEUMANN (Berlin): Gewebedarstellungen in der qajarischen Malerei – Realität oder Stilmittel?

BURCHARD BRENTJES (Berlin): Miniaturen zur mongolischen Eroberung von Bagdad und die Biographie des Kuo K'an.

SYRINX HEES (Bonn): Der Münchener Qazwīnī von 1280 – ein mongolisches Werk?

MAGDALENA VON DEWALL (Heidelberg): Darstellung und Vorstellung in der archaischen Bronzekunst von Dian (SW-China) als Spiegelung erlebter Wirklichkeit.

MARGARETE PRÜCH (Geisenheim): Zum Dekor eines Sarges aus Grab 1 von Hunan, Changsha, Mawangdui.

URSULA TOYKA-FUONG (Bonn): Pala – Stilelemente in der Wandmalerei von Dunhuang.

JORINDE EBERT (Würzburg): Teegerät und Keramik aus der Sammlung Alexander von Siebolds.

HANS-JÜRGEN CWIK (Hamburg): Künstlerische Begegnung zwischen Ostasien – insbesondere China – und Europa/Amerika in diesem Jahrhundert, verdeutlicht an vier Beispielen der Malerei und Graphik.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000633

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000634

Altägypten in der europäischen Kunst: Das Beispiel Paul Klee

Von DÖRTE ZBIKOWSKI, Marburg

Was wir von der altägyptischen Kultur wissen, erschließen wir durch die uns überlieferten Kulturgüter. Dies sind einerseits die steinernen Monumente und andererseits die hieroglyphischen Texte. Beide sind an der Perspektive des Pharaos oder – neutraler gesagt – der Herrscher orientiert. Das größte Wissen, das uns überliefert ist, betrifft den Totenkult und die Jenseitsvorstellungen. Unsere Kenntnisse bleiben jedoch begrenzt. Selbst der versierteste Forscher vermag nie vollständig in eine fremde – und dazu noch historische – Kultur einzudringen.

Im Laufe der Geschichte wurde Ägypten aus der Perspektive von Handelsreisenden, später von Forschern und heute auch von Touristen erkundet. Nicht selten begleiteten Künstler die Forschungsreisenden. Sie dokumentierten Erlebnisse und Kulturgüter, d.h. sie hatten eine Aufgabe inne, die um 1900 von der Fotografie abgelöst wurde. Weniger bekannt ist jedoch, daß einige Künstler – ganz unabhängig von Forschungsreisen – sich mit Ägypten auseinandersetzten.

Denn auch ohne Ägyptologe zu sein, lassen sich zentrale Aspekte erschließen. Ein Spiegel ganz besonderer Art sind die Rezeptionen durch bildende Künstler des 20. Jh.s. Während für frühere Jahrhunderte imitierende Formübernahmen zu verzeichnen sind, adaptieren Künstler des 20. Jh.s formale Aspekte ganz gezielt aus inhaltlichem Interesse. Ihre Kenntnisse über Land und Kultur beruhen auf dem Forschungsstand der jeweiligen Zeit.[1] Anliegen vorliegender Ausführungen ist es, die Ägyptenrezeption aus dieser anderen Perspektive vorzustellen. Dies soll anhand eines prägnanten Beispiels erfolgen: der Rezeption Paul Klees.[2]

Paul Klee (1879-1940), ein Künstler, der für die Entwicklung der modernen Kunst von maßgeblicher Bedeutung ist, hat sich zeitlebens mit Ägypten befaßt. Der Orient spielte

---

[1] Für Klee waren dies neben verschiedenen Abhandlungen in Zeitschriften seit 1917 insbesondere die Sensationsmeldungen über die Entdeckung des Grabes von Tut-ench-Amun im Jahre 1922. Es sei angemerkt, daß der 1918 erschienene Artikel von LUDWIG COELLEN: *Der Kubismus der Ägyptik und sein Bezug zum Expressionismus*. In: Das Kunstblatt 8 (1918), S. 242-250 und 9, S. 278-282, die kunsthistorische Diskussion über eine Parallelität zwischen altägyptischer und moderner Kunst einleitete.

[2] Der vorliegende Beitrag beruht auf den Ausarbeitungen meiner Dissertation *Geheimnisvolle Zeichen – Fremde Schriften in der Malerei des 20. Jahrhunderts*. Marburg 1995 und bezieht sich in stark gekürzter Form auf das Kapitel zur Rezeption fremder Schriften im Œuvre von Paul Klee.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000635

für seine Suche nach dem Uranfänglichen eine besondere Rolle. Ägypten bedeutete für ihn "einen weltgeschichtlichen Augenblick, in dem sich Uranfang, Gegenwart und Zukunft vereinen."[3] An der ägyptischen Kultur fesselt ihn die Einheit von Leben und Ewigkeit, von Vergänglichem und Immerwährendem, und das bedeutet letztendlich: von Leben und Tod.

Vignetten und Udjat-Auge

1928/29 erfüllt sich ihm ein lang gehegter Wunsch: Er reiste für vier Wochen nach Ägypten. Doch bereits 1917/18 finden sich ägyptisierende Themen und Titel in Klees Œuvre. Beispiele sind das Aquarell *Hieroglyphische Landschaft* (1917)[4], das von Anspielungen auf Hieroglyphen und Pyramiden zeugt, die Zeichnung *Kleine Vignette mit Halbmond* (1917)[5], das Aquarell *Kleine Vignette an Ägypten* (1918) – pyramidale Formen lenken hier die Assoziation –, das Aquarell *Trauerblumen* (1917)[6], in dem Klee die altägyptische Metapher des Auges als "Fenster zur Totenwelt" adaptiert, sowie die Zeichnung *Kleines Pferdchen* (1917)[7]. In letztgenannter Zeichnung bildet ein Auge den Körper des titelgebenden Pferdes.

Klee hat dieses Motiv zu einem späteren Zeitpunkt, 1922, in der Zeichnung *Das Augenbeintier*[8] noch einmal aufgegriffen.[9] Die Kombination von Auge und "Beinen" hat ihr Vorbild in ägyptischen Kompositglyphen, bei denen das Zeichen für "laufende Beine" den unteren Bestandteil bildet.[10] Von besonderem Interesse für vorliegende Thematik ist jedoch das Udjat-Auge, das als populäres Amulett weit verbreitet ist. Es wirkt auf den uneingeweihten europäischen Betrachter wie ein menschliches Auge auf Beinen. Besonders überzeugend erscheint mir die Gegenüberstellung von Klees Zeichnung mit einem "geflügelten Udjat-Auge auf Menschenbeinen", das als Vignette zu Spruch 163 abgebildet ist. Sie spiegelt sich in Klees "Augenbeintier" unmittelbar wider. Das Udjat-Auge war für Klee nicht nur formal, sondern auch inhaltlich von

---

[3] W. GROHMANN: Paul Klee. Köln 1977, S. 31.

[4] Aquarell; 16,5 x 17 cm; Sammlung Felix Klee, Bern.

[5] Feder und Tusche auf Schreibpapier, leicht vergilbt, auf Karton; 5,5 x 10,6 cm; Paul Klee-Stiftung, Kunstmuseum Bern.

[6] Aquarell und Feder; 22,9 x 14,4 cm; Privatsammlung, Wuppertal.

[7] Bleistift auf dem Blatt eines Abrißkalenders, auf Karton; 6,7 x 7 cm; Paul Klee-Stiftung, Kunstmuseum Bern.

[8] Bleistiftzeichnung; Paul Klee-Stiftung, Kunstmuseum Bern.

[9] Vgl. auch Klees humorvolle Ausdeutung in der Serie von drei Bildern *Was fehlt ihm? I-III* (1930).

[10] Diese Zeichen signalisieren stets Bewegung. Sind die Beine z.B. einem Schilfblatt angefügt, so ergibt sich die Lesung als "kommen" (R. H. WILKINSON: *Symbol & Magic in Egyptian Art*. New York 1994, S. 156). Eine Schlange auf Menschenbeinen ist im Totenbuch als Vignette dem Spruch 87 zugeordnet: dies ist ein Zeichen für Erneuerung und Verjüngung (E. HORNUNG [Hrsg.]: *Das Totenbuch der Ägypter*. Zürich/ München 1990, S. 177).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000636

Interesse. Im Spannungsfeld von Verlust und Wiedergewinnung wurde das Udjat-Auge (ägypt. *udjat* bedeutet "heil, unbeschädigt") zum machtgeladenen Schutzsymbol, dessen Träger Gesundheit und Erneuerung erwartete. Es ist Symbol der Lebenskraft und "steht für alle positiven Werte, auf die der Ägypter im Jenseits hofft."[11] Diese Symbolik war für Klee, der 1917 um zwei seiner besten Freunde trauerte, die im ersten Weltkrieg starben (August Macke 1914, Franz Marc 1916), sehr aktuell.[12]

Bereits diese Gegenüberstellung verdeutlicht Klees Umgang mit dem altägyptischen "Vorbild": Einerseits adaptiert er die Form, indem er sie gemäß seinem eigenen Gestaltungswillen um- und ausdeutet, andererseits fühlt er sich nicht allein durch die Form inspiriert, sondern ist vor allem auch an ihrem Inhalt interessiert.

Kartuschen

In Paul Klees Spätwerk finden sich zahlreiche Anspielungen auf die Hieroglyphenschrift. Ausschlaggebend für sein Interesse an den ägyptischen Hieroglyphen ist ihre Bildersprache – so mußte Klee sie werten – mit ihrer geheimnisvollen Bedeutung, die ihn in verborgene Ursprünge eindringen läßt.

Einen Schwerpunkt seiner Rezeption bilden die königlichen Kartuschen. In der Tempera *La belle jardinière (ein Biedermeiergespenst)* (1939)[13] gibt sich der Kopf der Figur als Reminiszenz an Kartuschen zu erkennen.[14] Wiederum verbindet Klee die formale Adaption mit inhaltlichen Überlegungen. Das Geheimnisvolle der unbekannten Gedanken – ausgedrückt in einer Schrift, die für Klee und die Betrachter seiner Bilder nicht lesbar ist –, der Kopf als Brennpunkt von Körperlichem und Geistigem, aber auch die königliche Würde des Menschen sind hier angesprochen. Gleichzeitig hat Klee die Symbolik der Kartusche als Schutz für ihren Träger sowie als Zeichen seiner Macht aufgegriffen. Im alten Ägypten stellte dieses Oval eine Seilschleife dar, die den weltumfassenden Herrschaftsbereich des Pharaos ("alles, was die Sonne umkreist", d.h. das Universum) umspannt.

Eine Fortführung dieser Bildidee scheint in den Aquarellen *Ohne Titel (Gliederpuppe I)* (1939)[15] und *Ein Doppelschreier* (1939)[16] gegeben zu sein.

---

[11] E. HORNUNG: *Tal der Könige*. Zürich/ München 1990, S. 158.

[12] Zu dieser Thematik ist das oben erwähnte Aquarell *Trauerblumen* (1917) ein besonders sprechendes Beispiel (vgl. CHR. GEELHAAR: *Paul Klee. Leben und Werk*. Köln 1974, S. 36).

[13] Tempera und Ölfarben auf Jute; 95 x 70 cm; Paul Klee-Stiftung, Kunstmuseum Bern.

[14] Eine weitere Kartusche hat Klee in die Zeichnung *"Ave", aus einer schwarzen Messe* (1939, Kreide auf Briefpapier; 20,9 x 29,7 cm; Privatsammlung Schweiz) integriert.

[15] Aquarellfarben auf Papier; 65,2 x 45,9 cm; Privatsammlung Schweiz.

[16] Aquarellfarben mit Eiaufstrich auf Briefpapier; 29,5 x 20,9 cm; Privatsammlung Schweiz.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000637

Legende vom Nil (1937)

Wie sehr diese Auseinandersetzung in Klees persönliche Lebenssituation eingebettet ist, sei nachfolgend dargelegt. Ende der dreißiger Jahre[17], an Sklerodermie (einer seinerzeit tödlichen Krankheit) erkrankt, setzt sich Klee mit Tod und Jenseitsvorstellungen auseinander. Er orientiert sich an den altägyptischen Vorstellungen, um seine persönlichen Hoffnungen auszudrücken. Welche Gedanken ihn leiteten und wie fundiert seine Kenntnisse sind, dokumentiert sein Gemälde *Legende vom Nil* (1937)[18]. Die Assoziation an die altägyptische Kultur steht im Einklang mit dem Bildtitel, der ebenso wie die bildhafte Darstellung des lebhaften Treibens auf dem Fluß Nil, auf Ägypten verweist. Auch für Klee symbolisiert er die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits.

Die Bildmotive stellt Klee anhand von Balkenlinien dar. Einige Zeichen sind inhaltlich eindeutig bestimmbar. Das bildzentrale Ruderboot wird von einem Steuermann dominiert, dessen Form Klee aus der *ankh*-Hieroglyphe ("Lebensschleife") heraus entwickelt hat. Erstaunlich ist, daß Klee – unbewußt (?) – auf die Frühform des Zeichens zurückgreift. Vergleichbar den Beinen seines Steuermanns war der untere Teil der *ankh*-Glyphe ursprünglich in seiner Längsrichtung zweigeteilt.[19] Ein weiterer Vergleich sei angesprochen: Aus der 18. Dynastie z.B. ist ein Salblöffel in Form eines *ankh*-Zeichens bekannt, dessen unterer Teil, der Stiel, als Frauenfigur gebildet ist.[20] Klees figurative Ausdeutung steht in dieser Tradition.

Für die Künstler des "Blauen Reiters", einer Künstlergruppe, der Klee in seiner Münchner Zeit nahestand, war das Motiv des Ruderers bzw. des Ruderbootes ein Symbol des Vorwärtsstrebens und visualisierte gleichzeitig das Gefährdet- und Ausgesetztsein des Menschen. Mit der Gestalt des Steuermanns in Form des *ankh*-Zeichens erweitert Klee in *Legende vom Nil* diesen Gedanken um die Todes- und Jenseitsthematik. Er relativiert sein persönliches Gefährdet- und Ausgesetztsein als vereinbar mit "unvergänglicher Lebenskraft" und "ewigem Leben" – so die Symbolik des *ankh*.

Auch Fisch und Sonne stehen in diesem Kontext. Der Fisch (unten links im Bild) verweist einerseits auf die Erlösung durch den Opfertod Christi, korrespondiert jedoch gleichzeitig mit der ägyptischen Verwendung als Amulett für Heilung und Schutz.[21]

---

[17] In seinen Bildern, die unmittelbar nach der Ägyptenreise entstehen, setzt Klee Landschaftseindrücke um. Hier läßt sich sehr anschaulich nachvollziehen, wie Klee die landschaftlichen Zonen Fluß (Nil) – Fruchtland – Bebauung – rotgelbe Wüste mit seiner Bauhauslehre in Vereinbarung bringt und zu neuen künstlerischen Höhepunkten führt. Da diese Rezeption sich jedoch nicht speziell auf die altägyptische Kultur bezieht, wird sie aus vorliegender Betrachtung ausgeklammert.

[18] Pastell; 69 x 61 cm; Kunstmuseum Bern.

[19] Vgl. R. H. WILKINSON: *Reading Egyptian Art*. New York/ London 1992, S. 177 und S. 197; S. 176.

[20] Abb. in: *Ibid.*, S. 176.

[21] Vgl. N. J. KATAN: *Hieroglyphs. The Writing of Ancient Egypt*. New York 1981, S. 87.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000638

Die Sonne, ihr täglicher Lauf am Himmel, ist Symbol und Urbild für den geheimnisvollen Prozeß des "Lebens aus dem Tod". In zahlreichen Kulturen – so auch in Ägypten – haben die Verstorbenen Anteil am täglichen Sonnenlauf.[22]

Auch die nicht-identifizierbaren Zeichen stehen in Verbindung zur altägyptischen Hieroglyphenschrift. Die "Hieroglyphen", die Klee in *Legende vom Nil* darstellt, sind ebenso zerstört, wie die Zeichen auf dem Aquarell *Zerstörtes Ägypten* (1924)[23], das vier Jahre vor Klees Ägyptenreise entstand. Mit dem Bildtitel lokalisiert Klee die Zeichen eindeutig nach Ägypten. Ihre Verbindung mit Hieroglyphen ist offensichtlich. Doch es ist nicht möglich, einzelne Zeichen ägyptischen Vorbildern zuzuordnen. Klees Hieroglyphen sind "zerstört"; aus den Fragmenten lassen sich die ursprünglichen Zeichen nicht mehr rekonstruieren.

Die Ägyptologie kennt verstümmelte Hieroglyphen im Kontext der magischen Praxis. Zeichen, deren Bildhaftigkeit eine Gefahr für den Toten implizierte, konnten durch Verstümmelung entmächtigt werden (z.B. waffentragende Männer ohne Arme). Der Lautwert wurde durch diese Maßnahmen nicht beeinträchtigt. Eine ähnliche Motivation manifestiert sich in der Inschrift der Grabkammer der Prinzessin Neferuptah. Alle Tier-Hieroglyphen sind verstümmelt wiedergegeben. Es sollte verhindert werden, daß sich die Tiere in wirkliche Tiere zurückverwandeln und sich von der Inschrift entfernen, wodurch der Text nicht nur unleserlich, sondern auch unwirksam werden würde.[24]

In diesem Sinne lassen sich die nicht-identifizierbaren Zeichen in *Legende vom Nil* als Fragmente einer Hieroglyphen-Schrift deuten. Da jedoch – im Gegensatz zu den ägyptischen Verstümmelungen – eine Rekonstruktion der Zeichen nicht möglich ist, kann auch eine Zuordnung zu dem möglicherweise entsprechenden Schriftzeichen nicht erfolgen. Klee orientiert sich am Prinzip, nicht aber an der Form der Schrift.

Es besteht die Möglichkeit, analog zu den Ordnungsprinzipien der Hieroglyphenschrift eine direkte Beziehung zwischen identifizierbaren und nicht-identifizierbaren Zeichen herzustellen. Ein Detail aus dem Wandrelief aus dem Grab des Beamten Ti (5. Dynastie) in Saqqara[25] bietet sich unmittelbar zum Vergleich an. Auch hier bildet ein bemanntes Ruderboot das Bildmotiv. Es wird deutlich, daß die identifizierbaren Zeichen die szenische Darstellung bilden und die nicht-identifizierbaren Glyphen für den Text der abstrakten Aussagen stehen. Ordnet man Klees Glyphen den drei Ruderern und dem Steuermann zu, so bilden sie einen Dialog, den die vier Figuren mitein-

---

[22] Vgl. H. BRUNNER: *Die Unterweltsbücher in den ägyptischen Königsgräbern*. In: G. STEPHENSON (Hrsg.): *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*. Darmstadt 1980, S. 219; E. HORNUNG: *Geist der Pharaonenzeit*. München 1992, S. 71.

[23] Federzeichnung naß in naß und Aquarell; 12,9 x 28,8 cm; Sammlung Angela Rosengart, Luzern.

[24] Vgl. z.B. E. DONDELINGER: *Das Totenbuch des Schreibers Ani*. Graz 1987, S. 15-16.

[25] Umzeichnung in: A. SCHLOTT: *Schrift und Schreiber im Alten Ägypten*. München 1989, S. 163.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000639

ander führen. Diese These unterstützend, ist festzustellen, daß sich die undefinierbaren Zeichen vorwiegend in der unteren Bildhälfte und in der Nähe der Figuren befinden.

Insgesamt ist herauszustellen, daß sich Klee an den offensichtlichen Regeln der altägyptischen Hieroglyphenschrift orientiert hat. Ihn interessierte die Beziehung zwischen schriftlicher und bildlicher Darstellung und ihrem Aussagewert. Klee hat die Hieroglyphen auf Fragmente reduziert und allein die im Ursprünglichen belassene Beziehung der Schriftzeichen zu einer szenischen Darstellung[26] übernommen.

Gleichzeitig macht er sich die religiöse Haltung, die in den Hieroglyphen implizit ist, zu eigen. Klees Biograph WILL GROHMANN beschreibt seinen Eindruck, Klee erzähle eine ägyptische Legende "wie auf der Wand einer Grabkammer des dritten Jahrtausends".[27] Die Zusammenhänge mit der Todesthematik evozieren den Eindruck, Paul Klee habe sich mit *Legende vom Nil* auch insofern dem ägyptischen Totenglauben angenähert, als daß amulettartig aufgezeichnete Sprüche den Verstorbenen vor Bedrohungen schützen sollten.

Eine weitere Assoziation sei benannt: In altägyptischen Grabmalereien ist der Verstorbene oft beim Brettspiel zu sehen. Der Weg der Spielfiguren symbolisiert den erhofften Jenseitsweg des Toten, der wie auf dem Spielbrett die verschiedensten Gefahren umgehen und bestehen muß, "der Lebenszeit gewinnen oder verlieren kann."[28] Klee scheint diesen Aspekt mit der Einteilung der Bildfläche in (wenn auch unregelmäßige) Quadrate aufzugreifen.

Vorhaben (1938)

Um Klees Übereinstimmungen mit altägyptischer Schriftlichkeit ein weiteres Mal zu dokumentieren, sei abschließend das Bild *Vorhaben* (1938)[29] näher betrachtet.

In *Vorhaben* hat Klee die Balkenzeichen in einem vergleichbaren System wie in *Legende vom Nil* angeordnet. Zentrales Element der szenischen Darstellung ist die Silhouette einer Figur. Sie befindet sich in der nach links verschobenen Bildmitte und ist aus einer schwarzen Balkenlinie gebildet, die die ganze Bildhöhe einnimmt. Diese Linie grenzt die linke und die rechte Bildhälfte streng voneinander ab. In den beiden Bildbereichen, die sich auch in ihrer farblichen Hintermalung unterscheiden, sind die *Gedanken* der Figur in Balken-Schrift-Zeichen notiert.

---

[26] Wie ursprünglich diese Beziehung ist, verdeutlicht ein Vergleich mit der endeiszeitlichen Höhlenkunst. Wie HANS BIEDERMANN darlegt, werden "die unscheinbaren 'Bildkürzel' betrachtet, und es wird versucht, innere Zusammenhänge zwischen ihnen und den berühmten Tierbildern zu finden" (H. BIEDERMANN: *Bildsymbole der Vorzeit*. Graz 1977, S. 1).

[27] W. GROHMANN: *Paul Klee*. Stuttgart 1954, S. 333.

[28] HORNUNG: *op. cit.* (Anm. 22), S. 68.

[29] Pastose Kleisterfarbe auf Zeitungspapier auf Jute; 75 x 112 cm; Paul Klee-Stiftung, Kunstmuseum Bern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000640

Die Figur blickt nach rechts. In der linken Bildhälfte ist das aufgezählt, was sie hinter sich zurückläßt. Die Figur denkt zurück an Personen (Freunde etc.), einen Hund (als Stellvertreter für Tiere), Pflanzen (stellvertretend für die Natur – ein Pflanzenmotiv ist mit ihrem Kopf verbunden) und abstrakte Dinge. Letztere sind die nicht-identifizierbaren Zeichen, die formal an Fahnen erinnern.

Die rechte Bildhälfte präsentiert das zukünftige Vorhaben. Die hier dargestellten Balkenzeichen lassen an "buchstabenähnliche" Glyphen denken. Sie erscheinen kraftvoller, sind nicht so eng aneinandergedrängt und beanspruchen mehr Platz. Trotz Anklängen an die Formen U, O, r, Y sind sie nicht identifizierbar. Die Phantasie hilft, das Zeichen direkt neben der Silhouettenfigur am unteren Bildrand als eine rennende Figur zu erkennen. Die große Silhouettenfigur sieht die Zeichen der Zukunft mit ihrem großen (inneren) Auge. Doch da es sich bei der Zukunft nicht um Dinge der äußeren Welt (wie bei der linken Bildhälfte) handelt, ist die Figur (noch) nicht fähig, den "Vorhaben" eine konkret definierbare Gestalt zu geben. Bezeichnenderweise wird *Vorhaben* als Selbstbildnis des Künstlers gedeutet. Es "erscheint wie ein Bekenntnis von Klees persönlichem Lebensgefühl, es zeigt ihn im Spannungsfeld zwischen Diesseits und Jenseits stehend."[30]

Interessanterweise definiert Klee durch die Aufteilung der Bildfläche die zurückliegende irdische Lebenszeit kürzer als die Zeit nach dem Tode. Diese Beobachtung steht im Einklang mit altägyptischen Vorstellungen. Eine jenseitige Stunde entspricht einer ganzen irdischen Lebenszeit.[31]

Die Interpretation als Selbstbildnis findet im Vergleich mit Gestaltungsprinzipien altägyptischer Flachkunst Bestätigung. Die Größe der Figur ist durch die Bedeutungshierarchie der dargestellten Gegenstände bestimmt. Die Größe einer dargestellten Figur "entspricht dem Rang, den er in den Augen des Künstlers hat, und er kann diese Größe einnehmen, weil nicht die natürliche Größe, d.h. seine Größe im Verhältnis zu seiner Umgebung, sondern er vereinzelt gewertet wird."[32] Im Altägyptischen ist das Ich "durchweg am größten, es sei denn, es steht höhergestellten Standespersonen gegenüber."[33] Kompositionelle Vergleiche zu *Vorhaben* sind mit zahlreichen ägyptischen Darstellungen möglich.

Ägyptische oder zumindest aspektivische Inspiration ist auch in der wechselnden Ansichtigkeit von Kopf-im-Profil und dem Auge-von-vorne zu vermuten. Klee hat die jeweils wesentlichsten und prägnantesten Perspektiven gewählt und zu einer Einheit

---

[30] J. GLAESEMER: *Paul Klee. Die farbigen Werke im Kunstmuseum Bern*. Bern 1976, S. 330.

[31] Vgl. E. HORNUNG: *Zeitliches Jenseits im alten Ägypten*. In: Eranos Jahrbuch 1978 (Frankfurt/M. 1981), S. 281-282.

[32] E. BRUNNER-TRAUT: *Frühformen des Erkennens*. Darmstadt 1992, S. 39.

[33] *Ibid.*, S. 39.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000641

addiert.

Des weiteren korrespondiert Klee mit ägyptischen Darstellungsprinzipien, indem er die Figur rechtsprofilig zeigt. "Die Normalrichtung der Hauptperson ist die mit dem Blick nach rechts", d.h. zum Anfang.[34] Dieser Grundsatz geht auf die Schreibrichtung von rechts nach links zurück. Die Linksläufigkeit der Schrift wiederum geht einher mit der Rechtswendigkeit der einzelnen Schriftzeichen: Die Zeichen zeigen stets nach rechts, in Richtung des Zeilenanfangs.[35] In dieser Beobachtung wird einerseits die alle Bereiche gleichermaßen umfassende Realitätswahrnehmung der Ägypter deutlich, andererseits jedoch auch die Meisterschaft, mit der sich Klee altägyptische Darstellungsprinzipien für seine Bildersprache aneignet.

In welchem Maße die Adaptionen bewußt erfolgten, ist nicht zu klären. Entscheidend ist die Feststellung, daß in *Vorhaben* – ähnlich wie bei *Legende vom Nil* – auf vielfältige Weise erkennbar ist, wie fundiert Klee seine Rezeption der ägyptischen Hieroglyphen in eine Rezeption gesamtkultureller Zusammenhänge einbettet.

Wesentlich für Klees Rezeption der ägyptischen Hieroglyphen ist seine Erkenntnis, daß sich die ursprungsnahen Ausdrucksmittel der Hieroglyphenschrift nicht allein auf die Wiedergabe der Sprache beschränken. Die Hieroglyphen bewahren Bildcharakter, und die Schreiber experimentierten damit.[36] Klee eignet das Prinzip für seine Ausdruckswerte an und belebt es zu einem neuen – modernen – Höhepunkt. Gleichzeitig adaptiert er den dokumentarischen Charakter der Grabinschriften, insofern daß sie dem Fortleben im Gedächtnis der Lebenden dienen.[37] Die Schrift überwindet die Grenzen der Zeit. Dies war für den todkranken Klee von zentralem Interesse.

---

[34] *Ibid.*, S. 36.

[35] Ausnahmen bilden Texte, die symmetrisch z.B. um eine Tür angeordnet sind ("designt"), bei denen das Layout eine spezielle Schriftrichtung erforderte, d.h. die sowohl rechts- als auch linksläufig sind.

[36] In szenischen Darstellungen z.B. ist Gottheiten oftmals das Wort für "Leben" in die Hand gegeben, oder es wurde ihnen ein Kopfschmuck beigefügt, der aus den Schriftzeichen ihres Namens bestand.

[37] Vgl. A. und J. ASSMANN: *Schrift und Gedächtnis (Nachwort)*. In: DIES. (Hrsg.): *Schrift und Gedächtnis*. München 1993, S. 276-277: "Die Schrift [...] gibt Anlaß zur Selbst-Thematisierung. Damit eröffnet sie [...] dem einzelnen den Zugang zur Unsterblichkeit [...]. Die Schrift ermöglicht die Selbstverewigung [...]."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000642

Gewebedarstellungen in der qajarischen Malerei – Realität oder Stilmittel?

Von REINGARD NEUMANN, Berlin

Die iranische Region war über viele Jahrhunderte hinweg eines der bedeutendsten Zentren textiler Produktion. Die ältesten materiellen Zeugnisse stammen aus achämenidischer Zeit (550-330 v.u.Z.). Erste umfangreichere Bestände besitzen wir aus der sasanidischen Periode (229-642).

Auch nach der islamischen Eroberung wurden im iranischen Kulturraum kontinuierlich hervorragende Gewebe produziert.[1] Besonders zahlreich sind uns Beispiele der safawidischen Webkunst erhalten geblieben (1501-1722).[2] Unter der Dynastie der Safawiden erreichte der verschwenderische Umgang mit kostbaren Textilien seinen späten Höhepunkt. Seide, Gold und Silber wurden in großen Mengen sowohl in höfischen als auch in städtischen Manufakturen zu Geweben verarbeitet, und die Möglichkeiten der vorhandenen Webtechniken wurden bis zum letzten ausgeschöpft. Es entstand eine stilistisch eigenständige, sehr qualitätvolle Webkunst, die sich zum Teil eng an den zeitgenössischen Miniaturstil anschloß. Die bedeutendsten Herstellungszentren kostbarer Gewebe waren Eṣfahān, Kāšān, Yazd und Tabrīz.

Der sich relativ rasch vollziehende politische und ökonomische Niedergang des Safawiden-Reiches seit der 2. Hälfte des 17. Jh.s wirkte sich naturgemäß auch auf die künstlerische Produktion im Lande aus. Für die Gewebeherstellung bedeutete dies, daß man jetzt verstärkt einfachere Webtechniken bevorzugte, der Musterrapport verkleinert wurde und schlichtere Muster dominierten. Diese Entwicklung setzte sich in nachsafawidischer Zeit fort.[3]

---

[1] An Überblicksdarstellungen vgl. z.B. C. G. E. BUNT: *Persian Fabrics*. Leigh-On-Sea o.J.; A. U. POPE/ PH. ACKERMAN (ed.): *A Survey of Persian Art. From the Prehistoric Times to the Present. The Textile Art.* Vol. VA: Text. Vol. XI: Plates. New Edition. Ashiya 1981; N. A. REATH/ E. B. SACHS: *Persian Textiles and their Techniques from the Sixth to the Eighteenth Centuries. Including a System for General Textile Classification*. New Haven 1937.

[2] Vgl. dazu vor allem C. BIER (ed.): *Woven from the Soul, Spun from the Heart. Textile Arts of Safavid and Qajar Iran 16th-19th Centuries*. Washington, D. C. 1987; C. BIER: *The Persian Velvets at Rosenborg*. Kopenhagen 1995; R. NEUMANN/ G. MURZA: *Persische Seiden. Die Textilkunst der Safawiden und ihrer Nachfolger*. Leipzig 1988; R. M. RIEFSTAHL: *Persian and Indian Textiles. From the Late Sixteenth to the Early Nineteenth Century*. New York 1923; F. SPUHLER/ P. MELLBYE-HANSEN/ M. THORVILDSEN: *Denmark's Coronation Carpets*. Kopenhagen 1987; B. TIETZEL: *"Und Blumen sing' ich ungestört von ihrem Shawl herunter". Persische Seiden des 16. bis 18. Jahrhunderts aus dem Besitz des Deutschen Textilmuseums Krefeld*. Krefeld 1988.

[3] Lampas-Gewebe scheinen kaum noch hergestellt worden zu sein. Demgegenüber bevorzugte man jetzt Stoffe in Taqueté-Technik und broschierte Muster. Rapporthöhen bis zu fast einem Meter bei Geweben des 16. und frühen 17. Jh.s stehen jetzt Rapporthöhen, die zumeist 10 cm nicht überschreiten, gegenüber.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000643

Das 18. Jh. war für den Iran eine Zeit politischer Unruhen und ökonomischer Unsicherheiten. Lediglich unter Nāder Šāh (1736-1748) und Kārīm Ḫān Zand (1750-1779) kam es zu vorübergehender Stabilisierung. Aus dem 18. Jh. sind daher auch Gewebe von sehr unterschiedlicher Qualität auf uns gekommen. Neben zum Teil noch recht guten Beispielen mit figürlichem Dekor aus afscharischer Zeit,[4] die allerdings nicht mehr die Qualität der Figurenstoffe des 16. und 17. Jh.s erreichen,[5] überwiegen jetzt Gewebe mit einem kleinteiligen Blumendekor.[6] Als eine Anregung aus dem indischen Raum gewann darüber hinaus das sog. *būte*-Motiv, oft auch als indische Palmette bezeichnet, zunehmend an Bedeutung.[7] Diese allgemeinen Entwicklungstendenzen setzten sich bis ins 19. Jh. fort. Figürlicher Gewebedekor spielte allerdings bereits seit der 2. Hälfte des 18. Jh.s kaum noch eine Rolle.[8]

Leider sind Gewebe aus qajarischer Zeit bisher selten Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gewesen. In den Museen erfahren derartige Stoffe zumeist wenig Beachtung. Beispiele geringerer Qualität erscheinen uninteressant, und Gewebe höherer Qualität datiert man nur allzu schnell noch ins 18. Jh. Damit werden europäische und persische Quellen des 19. Jh.s ignoriert, die auf eine vielfältige zeitgenössische Gewebeproduktion in den Zentren Eṣfahān, Yazd, Kāšān, Rašt, Tehrān, Mašhad und Kermān verweisen.[9] Vor allem Rašt, aber auch Kāšān, Yazd und Eṣfahān scheinen noch im 19. Jh. feine Goldstoffe hergestellt zu haben.[10] Eṣfahān wird darüber hinaus noch besonders im Zusammenhang mit der Kattunweberei und dem Stoffdruck, *qalamdārī*,[11] erwähnt. In Kermān webte man kostbare, gemusterte feine Wollstoffe, die sich in ihrer

---

[4] Vgl. z.B. BIER (ed.): *op. cit.* (Anm. 2), S. 87, Fig. 1; Kat. Nr. 4, 62; NEUMANN/ MURZA: *op. cit.* (Anm. 2), Abb. 45, 46; POPE/ ACKERMAN (ed.): *op. cit.* (Anm. 1), Pl. 1071 A.

[5] Vgl. z.B. die entsprechenden Figurenstoffe bei BIER (ed.): *op. cit.* (Anm. 2); BIER: *op. cit.* (Anm. 2); NEUMANN/ MURZA: *op. cit.* (Anm. 2); POPE/ ACKERMAN (ed.): *op. cit.* (Anm. 1).

[6] Vgl. vor allem TIETZEL: *op. cit.* (Anm. 2).

[7] Persisch *būte* = "Strauch, Busch"; vgl. dazu vor allem *ibid.*; zu *būte*-Mustern noch aus safawidischer Zeit vgl. z.B. NEUMANN/ MURZA, *op. cit.* (Anm. 2), Abb. 235.

[8] Als Dekorationselement für kleinformatige Knüpfteppiche blieben Figurendarstellungen im qajarischen Iran jedoch weiterhin populär. Daneben haben sich einige wenige Beispiele figürlichen Gewebedekors erhalten, die durch eine einfache Gestaltung charakterisiert sind. Vgl. dazu BIER (ed.): *op. cit.* (Anm. 2), Kat. Nr. 63; POPE/ ACKERMAN (ed.): *op. cit.* (Anm. 1), Pl. 1045, 1072 B.

[9] Vgl. dazu allgemein L. S. DIBA: *Visual and Written Sources. Dating Eighteenth-Century Silks*. In: C. BIER (ed.): *op. cit.* (Anm. 2), S. 84-96; C. ISSAWI: *The Tabriz-Trabzon Trade 1830-1900: Rise and Decline of a Route*. In: International Journal of Middle East 1 (1970), S. 18-27; C. ISSAWI: *An Economic History of Iran 1800-1914*. Chicago 1971; J. SCARCE: *The Arts of the Eighteenth to Twentieth Centuries: Textiles*. In: P. AVERY/ G. HAMBLY/ CH. MELVILLE (ed.): *The Cambridge History of Iran*. Vol. 7: *From Nadir Shah to the Islamic Republic*. Cambridge 1991, S. 945-958. Zu Beginn der 60er Jahre des 19. Jh.s scheinen Yazd, Kāšān und Kermān Zentren der Seidenweberei gewesen zu sein. Eṣfahān und Šīrāz produzierten in geringerem Umfang Seidenstoffe. Vgl. H. BRUGSCH: *Reise der K. Preussischen Gesandtschaft nach Persien 1860 und 1861*. Zweiter Band. Leipzig 1863, S. 90.

[10] Vgl. J. SCARCE: *op. cit.* (Anm. 9), S. 948.

[11] *Ibid.*, S. 950.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000644

Gestaltung eng an die zeitgleichen Kaschmirshawls anlehnten[12] und in Europa schnelle Nachahmung erfuhren.[13]

Eine wichtige Quelle zur Webkunst im Iran des 19. Jh.s ist auch die Malerei. Seien es nun Wandgemälde, großformatige Ölbilder, Miniaturen oder Lackmalereien – sie alle geben uns Hinweise auf die Textilgestaltung in qajarischer Zeit. Einen Einblick in die Vielfalt der Gewebemuster vermitteln die Kopien eines 1813 von ʿAbdallāh Ḫān ausgeführten, heute nicht mehr existierenden mehrteiligen Wandgemäldes aus der Audienzhalle des ehemaligen Negārestān-Palastes in Tehrān, Faṯḥ ʿAlī Šāh und sein Gefolge darstellend. Es handelt sich dabei um die Abbildung des Herrschers, flankiert von einigen seiner Söhne, sowie um die Wiedergabe wichtiger Hofbeamter und ausländischer Diplomaten. Die gezeigten Personen sind zum Teil mit reich gemusterten Gewändern bekleidet, deren Stoffe sowohl einheimischen als auch ausländischen Ursprungs gewesen zu sein scheinen.[14]

Die Tatsache, daß es sich bei den für unsere Betrachtungen besonders interessanten großformatigen Malereien und den in diesem Zusammenhang ebenfalls bedeutsamen qualitätvollen Lackmalereien um eine eng mit dem Hof verbundene Kunst handelte, kommt deutlich in der Wahl der Sujets zum Ausdruck. Im Mittelpunkt des Interesses dieser Kunst stand die Darstellung des Herrschers und seiner Welt,[15] zu der in nicht

---

[12] *Ibid.*, S. 949; vgl. weiter J. J. MORIER: *Reisen durch Persien in den Jahren 1808 bis 1816.* Berlin 1985, S. 286 f. Noch Mitte des Jahrhunderts wurden diese Wollstoffe außerordentlich geschätzt. Sie erzielten hohe Preise, und selbst kleine Fragmente wurden gewinnbringend verkauft, da sie als Gewandbesatz begehrt waren. Vgl. BRUGSCH: *op. cit.* (Anm. 9), S. 90.

[13] Es handelte sich hier um Produktionsstätten in Großbritannien, Frankreich, Norwegen und Österreich. Die maschinelle Nachahmung der Kaschmirshawls in Europa wurde durch die Erfindung des Jacquard-Webstuhls möglich. Vgl. dazu auch TIETZEL: *op. cit.* (Anm. 2), S. 21 f. Zu Abbildungen vgl. u.a. C. LUBELL (ed.): *Textile Collections of the World.* Vol. 2: *United Kingdom and Ireland.* London 1976, S. 194-197.

[14] Von diesem Wandgemälde existieren mehrere, sich nur geringfügig unterscheidende Kopien. Zu Abbildungen der 1816 von Whatman mit Wasserfarbe auf Papier angefertigten Kopie aus dem Besitz der Indian Office Library, London, vgl. AVERY/ HAMBLY/ MELVILLE (ed.): *op. cit.* (Anm. 9), Abb. 16, 17; B. W. ROBINSON: *Persian Paintings in the India Office Library. A Descriptive Catalogue.* London 1976, Abb. 1280-1283; B. W. ROBINSON (u.a.): *Qajar. La pittura di corte in Persia.* Mailand 1982, Abb. 42, 43, 52, 53. Zu einer in gleicher Technik gearbeiteten weiteren Kopie aus Privatbesitz vgl. BIER (ed.): *op. cit.* (Anm. 2), S. 253-255; *Sotheby's, April 4, 1978.* London 1978, Lot 86; A. SOUDAVAR: *Art of the Persian Courts. Selections from the Art and History Trust Collection.* New York 1992, Kat. Nr. 160, S. 392-393. Hier wird auch noch auf weitere Kopien verwiesen: eine im Negārestān-Museum Tehrān, angekauft bei Sotheby's im Oktober 1978, jetzt im Saʿd-Ābād-Museum Tehrān, und eine weitere in der Ermitage, ohne nähere Angaben. In Moskau befindet sich eine in Öl auf Leinwand gemalte Kopie. Sie gehört zum Besitz des Staatlichen Museums für die Kunst der Völker des Ostens. Vgl. dazu S. MASLENITSYNA: *Iskusstvo Irana v Sobranii Gosudarstvennogo Muzeja Iskusstva Narodov Vostoka.* Leningrad 1975, Abb. 126. Abgebildet sind hier die Abschnitte, die den Šāh und seine Söhne sowie sechs hohe Beamte darstellen. Als Maler der 1834 datierten Arbeit wird Muḥammad ʿAlī angegeben. Demgegenüber vertritt SOUDAVAR: *op. cit.* (Anm. 14), S. 393, Anm. 31, die Ansicht, daß alle Kopien nichtiranischen Ursprungs seien.

[15] In diesem Zusammenhang sei auf die zahlreich überlieferten Darstellungen des Faṯḥ ʿAlī Šāh, in dessen Regierungszeit die höfische qajarische Malerei ihren Höhepunkt erreichte, verwiesen. Allein zu großformatigen Abbildungen des Herrschers vgl. z.B. AVERY/ HAMBLY/ MELVILLE (ed.): *op. cit.* (Anm. 9), Abb. 9, 12, 14a/b, 20, 21b, 65; S. J. FALK: *Qajar Paintings. Persian Oil Paintings of the 18th & 19th Centuries.* London 1972, Fig. 12-16, Abb. 12, 15, 16; MASLENITSYNA: *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 126, 127;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000645

unerheblichem Maße auch kostbare Textilien gehörten.

In der künstlerischen Gestaltung wurde auf Stilmittel zurückgegriffen, die sich im Verlaufe des 18. Jh.s vor allem unter der Zand-Dynastie entwickelt hatten. Die Technik der Ölmalerei sowie das in der traditionellen islamischen Malerei nicht gebräuchliche Großformat vieler Darstellungen sind Entlehnungen aus Europa. Auch die Ansätze zu einer illusionistischen Malerei gingen oft auf europäische Anregungen zurück.

Trotz der äußeren Einflüsse, die einen nicht unerheblichen Wandel in der Bildkunst der Region zur Folge hatten, kam es im qajarischen Iran im ausgehenden 18. Jh. und im Verlaufe der ersten Hälfte des 19. Jh.s zur Entwicklung eines eigenständigen Stils, zur Herausbildung einer Kunst, die im Spannungsfeld zwischen europäischer Einflußnahme – nicht nur auf künstlerischem Gebiet – und dem Bestreben, ökonomische, politische und kulturelle Eigenständigkeit zu wahren und zu dokumentieren, entstanden ist.

Diese Rahmenbedingungen ließen die qajarische Malerei zu einer fast propagandistischen Malerei werden. Die Verherrlichung und Idealisierung der Gegenwart entwickelte sich zu einem ihrer wesentlichen Anliegen. Es wurde der Versuch unternommen, eine "ideale Realität" zu kreieren. Der Herrscher ist edel, unnahbar und prächtig dargestellt, eben als ein wahrer Herrscher.[16] Seine Söhne, von schöner Gestalt, furchtlos jeder Gefahr entgegenblickend und diese klein und unbedeutend erscheinen lassend, standen mit ihrem Abbild für die Stabilität der Macht des Hauses Qāǧār und den gesicherten Fortbestand der Dynastie.[17] Bärtige, ernst und wissend dem Betrachter gegenüberstehende zuverlässige Männer aus der Umgebung des Herrschers zeugten vom verantwortungsbewußten Umgang mit der Macht, waren Sinnbild für das Vertrauen, das man ihnen entgegenbringen konnte und entgegenzubringen hatte.[18]

F. MASSOUD-ANSARI: *Die Malerei zur Zeit der Qadjaren-Dynastie (1796-1925) im Iran*. Paris 1986, Abb. 6, 7, 10; ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 16, 39, 45, 63, 87, 125; SOUDAVAR: *op. cit.* (Anm. 14), Kat. Nr. 158, S. 388-389.

[16] Vgl. dazu vor allem auch die in Anm. 15 zitierten Darstellungen.

[17] Vgl. dazu die Darstellungen, die Prinzen im Kampf mit Drachen oder wilden Tieren zeigen, z.B. FALK: *op. cit.* (Anm. 15), Abb. 4, 51, 52; vgl. dazu weiter die zahlreichen Prinzendarstellungen, vor allem die Thronszenen, auf denen Fatḥ ʿAlī Šāh umgeben von Prinzen abgebildet ist. Vgl. dazu oben Anm. 14 und AVERY/ HAMBLY/ MELVILLE (ed.): *op. cit.* (Anm. 9), Abb. 21b; vgl. allgemein weiter u.a. FALK: *op. cit.* (Anm. 15), Abb. 8, 26, 27, 48; MASSOUD-ANSARI: *op. cit.* (Anm. 15), Abb. 22. Eine namentliche Zuordnung ist bei diesen Abbildungen die Ausnahme, vgl. dazu z.B. M. EKHTIAR: *The Qajar Visual Aesthetic: Highlights from the Brooklyn Museum Collection.* In: Orientations. The Monthly Magazine for Collectors and Connoisseurs of Oriental Art (July 1989), S. 46-53, Fig. 1. Bei Darstellungen von Kronprinzen wurde sie jedoch in der Regel vorgenommen, vgl. dazu z.B. AVERY/ HAMBLY/ MELVILLE (ed.): *op. cit.* (Anm. 9), Abb. 15, 30b; *Kunstmuseum der Georgischen SSR. Tbilissi*. Leningrad 1985, Abb. 120; MASLENITSYNA: *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 124; MASSOUD-ANSARI: *op. cit.* (Anm. 15), Abb. 21; SOUDAVAR: *op. cit.* (Anm.15), Kat. Nr. 159.

[18] Generell scheinen derartige Darstellungen bis in die 30er Jahre des 19. Jh.s im Vergleich zu Herrscher- und Prinzenabbildungen von geringerem Interesse gewesen zu sein. Zu Darstellungen aus dieser Zeit vgl. vor allem oben Anm. 14; FALK: *op. cit.* (Anm. 15), Abb. 29; MASSOUD-ANSARI: *op. cit.* (Anm. 15), Abb. 23. Im weiteren Verlauf des Jahrhunderts gewannen aber gerade Porträts hoher Staatsbediensteter zunehmend an Bedeutung. Vgl. z.B. EKHTIAR: *op. cit.* (Anm. 17), Fig. 2; M. EKHTIAR: *The Art of Qajar Iran. The Brooklyn Museum Collection.* New York 1989, Abbildung des Gouverneurs von Eṣfahān; *Guide to the Decorative Arts Museum of Iran*. Teheran 1984, Porträtdarstellungen von Mīrzā Abulhasan Ḫān und Pāšā Ḫān; *Kunstmuseum der Georgischen SSR* ... (Anm. 17), Abb. 124; MASLENITSYNA: *op. cit.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000646

Vervollständigt wurde dieses Bild durch zahllose Darstellungen von jungen Frauen und Liebespaaren als Sinnbild für Luxus, Wohlleben und Schönheit. Es waren Lebensumstände, die sich wie selbstverständlich mit dem Herrscher verbanden.[19]

Die Überhöhung und der Anspruch, eine mit der herrschenden Dynastie verbundene ideale Realität widerzuspiegeln, kann bei oberflächlicher Betrachtung die Kunstwerke leicht formelhaft und plakativ wirken lassen, war aber ein bewußt eingesetztes Stilmittel und letztlich auch die Ursache dafür, daß qualitätvolle qajarische Malereien akribisch genau Details wiedergeben. Denn es sind diese exakt gezeichneten Details, die die Realität des Gezeigten unzweifelhaft und für jeden sichtbar belegten. Sie konnten vom Betrachter aufgrund eigener Kenntnis auf ihre Richtigkeit hin überprüft werden und standen damit als Garant für die Wahrheit der mit dem Bild verbundenen Botschaft. Höfische qajarische Malereien können gerade aus diesem Grund als außergewöhnlich zuverlässige Quelle für die Erforschung der Webkunst im Iran des ausgehenden 18. und des 19. Jh.s gelten. Was auf den ersten Blick reine Dekoration zu sein scheint, erweist sich letztendlich als exakte und bewußte Dokumentation.

Die dargestellten Gewebemuster zeigen deutlich, daß im 17. und 18. Jh. entwickelte Musterschemata auch im 19. Jh. noch populär waren. Dies gilt vor allem

- für gestreifte Gewebe in verschiedener Ausführung,
- für Stoffe mit rautenartiger Mustergliederung in Verbindung mit floralem Dekor,
- für reihenweise auf Zwischenraum geordnete, jetzt zumeist kleinteilige florale Formen
- und für das *būte*-Motiv, das im 19. Jh. besonders in Mode gewesen zu sein scheint.

Bei den Streifenstoffen dominiert zumeist eine Rot-Weiß-Farbfolge, aber auch schwarzgrundige Streifen können mit weißgrundigen wechseln. Kleine Blüten, manchmal zu Ranken verbunden, bilden den Schmuck der schmalen Streifen.[20]

Aus solchen Geweben scheinen bevorzugt kurze Jacken sowohl für Frauen als auch für Männer hergestellt worden zu sein,[21] daneben wurden sie auch für Männerschärpen

---

(Anm. 14), Abb. 122; MASSOUD-ANSARI: *op. cit.* (Anm. 15), Abb. 24, 26, 27; B. W. ROBINSON: *Rothshild and Binney Collections.* London 1976, Abb. 68; ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 29; vgl. dazu auch zahlreiche Auktionskataloge, z.B. *Sotheby's 23. November 1976*, Lot 276, 277, 287; *Sotheby's 9. November 1978,* Lot 61, 65, 67, 171; *Sotheby's 8. July 1980,* Lot 235; zu einer Lackmalerei vgl. B. W. ROBINSON: *Some Thoughts on Qajar Lacquer.* In: B. W. ROBINSON: *Studies in Persian Art.* Vol. I. London 1993, Abb. 4a.

[19] Dargestellt sind vor allem Liebespaare, Tänzerinnen, Akrobatinnen und Musikantinnen, junge Frauen des Harems, oft in legerer Haltung, zum Teil auch mit Kind und Dienerinnen; zu zahlreichen Abbildungen vgl. vor allem FALK: *op. cit.* (Anm. 15); ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14). Die Wiedergabe einer namentlich bekannten Frau ist dabei die absolute Ausnahme; zu einem Beispiel vgl. MASSOUD-ANSARI: *op. cit.* (Anm. 15), Abb. 37.

[20] Bei den entsprechenden Bildbelegen für die Darstellung von Gewebemustern wird im folgenden beispielhaft vor allem auf zwei Veröffentlichungen zurückgegriffen: FALK: *op. cit.* (Anm. 15) und ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14). Zu den kleinteiligen gestreiften Mustern vgl. z.B. FALK: *op. cit.* (Anm. 15), Fig. 8, 18, Abb. 7, 27, 36, 49; ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 141.

[21] Vgl. dazu z.B. FALK: *op. cit.* (Anm. 15), Fig. 1, 9; 18, 24, Abb. 22, 32, 49, 50; ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 77, 145.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000647

und lange Männergewänder sowie am Kopf zu befestigende Schleier für Frauen verwendet.[22] Darüber hinaus dienten sie häufig als Besatz für Kleidungsstücke.[23] Materielle Belege dafür haben sich in verschiedenen Museen erhalten.[24]

In dieser kleinteiligen, schlichten Variante setzten die Gewebe die lange Tradition der Streifenmuster fort und griffen dabei vor allem auf Gestaltungsschemata zurück, die sich im 17. Jh. entwickelt hatten. Allerdings wurden auch in qajarischer Zeit Stoffe mit breiteren Musterstreifen hergestellt, wie vereinzelt bildliche Darstellungen und erhaltene Beispiele belegen. Diese Stoffe scheinen besonders für die Herstellung weiter Frauenhosen verwendet worden zu sein. Die Musterstreifen verlaufen diagonal über die Fläche und sind vollständig mit Blütenformen bedeckt.[25]

Blütenpflanzen oder -zweige, eingebunden in eine rautenartige bzw. spitzovale Gliederung, können in der Webkunst der iranischen Region ebenfalls auf eine lange Tradition zurückblicken. Seit dem ausgehenden 17. und dem 18. Jh. werden die jetzt oft kleinteiligen Muster zumeist durch geschwungene, einfache Blattformen gebildet.[26] Rose und Schwertlilie waren im 18. und 19. Jh. wohl die beliebtesten floralen Dekorformen, die sowohl in der Lack- und Ölmalerei als auch in der Buch- und in der Textilkunst oft in Erscheinung treten.

Ein außerordentlich exakt und detailliert gezeichnetes Gewebemuster aus Blütenpflanzen in einem netzartig die Fläche überziehenden Gitterwerk vor goldenem Grund sehen wir auf einer überlebensgroßen repräsentativen Darstellung des stehenden Fatḥ ʿAlī Šāh (1797-1834), eine Ölmalerei, von Mehr ʿAlī im Jahre 1813 geschaffen.[27] Das Gemälde stammt aus der Amery Collection und befindet sich heute im Saʿd-Ābād-Museum in Tehrān. Es gehörte zur Palastausstattung, hatte also einen höchst offiziellen Charakter und eine eindeutig propagandistische Aufgabe. Es zeigt den Šāh in seiner

---

[22] Vgl. dazu z.B. FALK: *op. cit.* (Anm. 15), Fig. 7, 8, 10, 13, 25, Abb. 1, 7, 26, 27, 28, 33, 36, 37, 49; ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 23, 130, 141, 171, 209.

[23] Vgl. dazu z.B. FALK: *op. cit.*. (Anm. 15), Fig. 1, 19, 23, Abb. 27, 47; ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 29, 130, 165, 175.

[24] Vgl. dazu u.a. BIER (ed.): *op. cit.* (Anm. 2), Kat. Nr. 74, 72, 76; zu mit Kat. Nr. 72 vergleichbaren Musterabbildungen s. vor allem *Kunstmuseum der Georgischen SSR...* (wie in Anm. 17), Abb. 108; vgl. auch FALK: *op. cit.* (Anm. 15), Abb. 48; zu weiteren Gewebebeispielen vgl. NEUMANN/ MURZA: *op. cit.* (Anm. 2), Abb. 287, 288; POPE/ ACKERMAN (ed.): *op. cit.* (Anm. 1), Pl. 1049 A-C, 1071 B, 1089 B; RIEFSTAHL: *op. cit.* (Anm. 2), Abb. 96, 102; TIETZEL: *op. cit.* (Anm. 2), Kat. Nr. 76-80, 82, 83.

[25] Zum Teil handelt es sich dabei auch um Stickereien. Zu Bildbeispielen vgl. z.B. FALK: *op. cit.* (Anm. 15), Fig. 1, 7, 8, 10; Abb. 5, 7; ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 77, 165; zu original erhaltenen Geweben bzw. Stickereien vgl. z.B. POPE/ ACKERMAN (ed.): *op. cit.* (Anm. 1), Pl. 1073 C; BIER (ed.): *op. cit.* (Anm. 2), Kat. Nr. 71.

[26] Zu Bildbeispielen vgl. z.B. FALK: *op. cit.*. (Anm. 15), Abb. 25; ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 42, 43, 52, 53; zu materiellen Zeugnissen des 18. und 19. Jh.s vgl. z.B. BIER (ed.): *op. cit.* (Anm. 2), Kat. Nr. 3, 64, 65, 69; NEUMANN/ MURZA: *op. cit.* (Anm. 2), Kat. Nr. 39-66; TIETZEL: *op. cit.* (Anm. 2), Kat. Nr. 87-96.

[27] Dieses Werk ist in zahlreichen Publikationen abgebildet. Vgl. z.B. FALK: *op. cit.* (Anm. 15), Abb. 15; ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 16. Es handelt sich um eine 246x125 cm große Ölmalerei auf Leinwand.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000648

Herrlichkeit und Pracht als "allmächtigen Herrscher und Lenker der Welt".[28] Folgerichtig verwendete man hier auf die Wiedergabe der diese Botschaft unterstützenden, sie gleichsam sichernden äußeren Details besondere Sorgfalt.

J. J. MORIER, der als Mitglied einer Delegation des englischen Königs ungefähr zur Entstehungszeit des Bildes zur Audienz beim Šāh geladen war, beschrieb den Herrscher folgendermaßen: "Der König ist ungefähr fünfundvierzig Jahre alt, ein Mann von gefälligen Manieren und angenehmem Äußeren. Er hat eine Adlernase, große Augen und kühn geschwungene Brauen. Sein Gesicht ist von einem mächtigen, tiefschwarz gefärbten Bart um Lippen, Wangen und Kinn verdeckt ..."[29] Anläßlich einer späteren Audienz äußerte er sich zur Krone des Herrschers: "Auf dem Kopf trug er eine mit Perlen und Edelsteinen geschmückte, zylinderförmige Krone, aus der eine funkelnde Diamantenfeder aufragte."[30] Diese Beschreibung läßt sich anhand der erwähnten bildlichen Darstellung durchaus nachvollziehen.

Rautenartige Mustergliederungen sind auf zahlreichen weiteren Malereien abgebildet. Im allgemeinen handelt es sich dabei um locker gezeichnete Gitterstrukturen bei relativ großem Rapport.[31] Gewebe mit solch einer Musterung verarbeitete man bevorzugt für Frauenkleidung, und hier wiederum zumeist zur Herstellung von weiten Röcken und Beinkleidern. Generell sind diese Stoffe durch eine lockere, oft naturnahe Zeichnung der floralen Elemente charakterisiert und erinnern stark an den in der 2. Hälfte des 18. Jh.s in Europa für Seidengewebe entwickelten Blütendekor. Möglicherweise wurden bevorzugt derartig gestaltete Seidenstoffe aus Europa eingeführt und auch im Lande imitiert,[32] was nicht verwundert, wenn man bedenkt, daß im 19. Jh. europäische Stoffe in großem Umfang im Iran gehandelt wurden. Mit der Erfindung des Jacquard-Webstuhls in Frankreich zu Beginn des 19. Jh.s ließen sich nunmehr auch komplizierte Muster schnell und massenhaft herstellen. Dadurch entstand der einheimischen iranischen Gewebeproduktion eine Konkurrenz, der sie auf Dauer nicht gewachsen sein konnte. In diesem Zusammenhang berichtete H. Brugsch im Jahre 1860 bezüglich des persischen Handwerks allgemein: "Der Geschmack ist heute zu Tage

---

[28] MORIER: *op. cit* (Anm. 12), S. 221; vgl. auch H. v. GALL: *Der Qadjaren-Pavillon Suleimaniyeh in Karadj.* In: Archäologische Mitteilungen aus Iran, N.F. 10 (1977), S. 325-339 (S. 330 wird auf die Inschrift eines Wandgemäldes verwiesen, die den Herrscher als "Gebieter über Himmel und Erde" bezeichnet).

[29] MORIER: *op. cit.* (Anm. 12), S. 224.

[30] *Ibid.*, S. 225.

[31] Vgl. z.B. FALK: *op. cit.* (Anm. 15), Fig. 5, Abb. 14, 18; MASLENITSYNA: *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 125, 129, 130, 131; ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 91, 105, 107, 177.

[32] Solche Blütenbuketts finden sich auch ohne das sie umgebende Gitterwerk. Vielleicht ist die "Fremdheit" dieser Muster auch der Grund dafür, daß derartige Gewebe z.T. weniger detailliert wiedergegeben wurden als die bisher vorgestellten. Vgl. dazu Anm. 31. Zu einem frühen Beispiel der Übernahme westeuropäischer Gewebe vgl. FALK: *op. cit.* (Anm. 15), Abb. 6; ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 75; zu möglichen westeuropäischen Vorbildern vgl. z.B. S. DURIAN-RESS: *Textilien der Sammlung Bernheimer. Paramente 15.-19. Jahrhundert.* München 1991, Kat. Nr. 135, 136, 143; *Kunstmuseum der Georgischen SSR...* (Anm. 17), Abb. 130; B. MARKOWSKY: *Europäische Seidengewebe des 13.-18. Jahrhunderts.* Köln 1976, Kat. Nr. 572, 579, 580, 600; *Museo Poldi Pezzoli. Tessuti, Sculture, Metalli islamici.* Mailand 1987, Kat. Nr. 149.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000649

gesunken, Ermuthigung von oben her nicht vorhanden und die europäische Waare durch Eleganz und Billigkeit alles Einheimische niederdrückend."[33]

Der Verwendung europäischer Gewebe kam später noch größere Bedeutung zu. Seit Mitte des 19. Jh.s, verbunden vor allem mit der Regierungszeit von Nāṣer ad-Dīn Šāh (1848-1896), erfolgte generell eine verstärkte Europaorientierung. Als äußeres Merkmal dieser Entwicklung kann der Wandel der offiziellen Kleidervorschriften bei Hofe angesehen werden. Nāṣer ad-Dīn Šāh, der Europa dreimal bereiste, bevorzugte jetzt für sich und seine Umgebung europäisch geschnittene Kleidung, und es wurden an europäischen Vorbildern orientierte Uniformen entwickelt.[34]

In diesem Zusammenhang sei hier nur noch kurz erwähnt, daß es infolge der Europareisen von Nāṣer ad-Dīn Šāh auch zu Veränderungen in der Frauenmode, sicher nur die "besseren" Familien betreffend, kam. Angeregt von der Kleidung europäischer Tänzerinnen wurden im Verlaufe der 2. Hälfte des 19. Jh.s kurze Röcke als häusliche Bekleidung populär. Eine Wiedergabe dieser Mode ist auf einem Gemälde aus dem 3. Viertel des 19. Jh.s zu sehen, das Frauen beim Picknick im Freien zeigt.[35]

Traditionelle Muster, wie reihenweise auf Zwischenraum geordnete Blütenpflanzen oder -zweige, die seit Ende des 16. Jh.s in der iranischen Webkunst zu finden sind, verloren auch in qajarischer Zeit nicht an Beliebtheit, zumindest gilt das für das ausgehende 18. Jh. und die erste Hälfte des 19. Jh.s. Neben den kleinteiligen Mustervarianten[36] scheinen in der 1. Hälfte des 19. Jh.s auch noch sehr kostbare Gewebe dieser Gestaltung hergestellt worden zu sein, wie die Darstellungen von Goldbrokatstoffen auf zwei Miniaturen deutlich machen.[37] Erhaltene Seidengewebe mit einer vergleichbaren Musterung wurden bislang zumeist dem 17. bis 18. Jh. zugeordnet.[38] Unabhängig davon muß man wohl im 19. Jh. in der Regel doch eher mit der kleinteiligeren Variante des genannten Blütenmusters rechnen. Diese Annahme wird durch die häufige Wiedergabe des Dekors in der zeitgenössischen Malerei unterstützt.[39] Die Pflanzen verdichten sich oft zu ovalen Einheiten, die dann dem sog. *būte*-Motiv bereits sehr nahe kommen.[40] Für

---

[33] BRUGSCH: *op. cit.* (Anm. 9), S. 84.

[34] Zu einer umfassenden Studie zu den Reformbestrebungen im Iran des 19. Jh.s vgl. A. PISTOR-HATAM: *Iran und die Reformbewegung im Osmanischen Reich. Persische Staatsmänner, Reisende und Oppositionelle unter dem Einfluß der Tanẓīmāt.* Berlin 1992; vgl. dazu weiter AVERY/ HAMBLY/ MELVILLE (ed.): *op. cit.* (Anm. 9), S. 174-212.

[35] Vgl. R. W. FERRIER (ed.): *The Arts of Persia*. New Haven-London 1989, S. 231, Abb. 13.

[36] Vgl. z.B. FALK: *op. cit.* (Anm. 15), Fig. 7, 12, 19, Abb. 1, 2, 5, 6, 7, 36, 42; ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 21, 67, 75, 77.

[37] Vgl. z.B. *ibid.*, Abb. 181, 183; zu größeren Blütenstauden vgl. weiter FALK: *op. cit.* (Anm. 15), Fig. 7, 8, 10, Abb. 14, 23; ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 97; Blütenstauden in einfacherer, z.T. europäisierender Gestaltung z.B. bei FALK: *op. cit.* (Anm. 15), Fig. 8, 10, 18, 25, Abb. 14, 34; ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 127, 137.

[38] Z.B. ein diesen Abbildungen sehr ähnlicher Goldbrokat mit Rosenstrauch-Muster, vgl. dazu BIER (ed.): *op. cit.* (Anm. 2), Kat. Nr. 19.

[39] Vgl. dazu Anm. 36; ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 42, 43, 52, 53.

[40] Vgl. dazu u.a. *ibid.*, Abb. 97; zu derartigen Geweben vgl. auch NEUMANN/ MURZA: *op. cit.* (Anm. 2), Abb. 232; TIETZEL: *op. cit.* (Anm. 2), Kat. Nr. 117-132.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000650

die Beliebtheit dieses Musters spricht nicht zuletzt auch seine Nachahmung in der Stickerei.[41]

Abschließend sei noch ein kurzer Blick auf Darstellungen von Geweben mit *būte*-Motiv geworfen. Dieser Dekor gehörte wohl im gesamten 19. Jh. zu den beliebtesten Mustern im textilen Bereich. Es haben sich gewebte, gedruckte und gestickte Beispiele erhalten. Der charakteristische, tropfenartige Körper dieses Motivs wird durch die Kombination unterschiedlicher Blüten und anderer floraler Formen gebildet. Auf qajarischen Gemälden ist das Muster oft und meist sehr exakt wiedergegeben.[42] Die Detailtreue der abgebildeten Muster beweist ein Vergleich mit erhalten gebliebenen Gewebefragmenten.[43] Eine Variante dieses Musters besteht darin, daß die *būte*-Motive durch lockere Blütenformen oder Ranken gitterartig eingeschlossen werden.

Wollshawls bzw. Schärpen sind oft von großformatigen *būte*-Motiven gestalterisch abgeschlossen.[44] Die kostbarsten Schärpen wurden in Kermān aus besonders feiner Wolle hergestellt.[45] An Wolltüchern und Wollshawls mit der genannten Musterung fand man auch in Europa seit dem ausgehenden 18. Jh. großen Gefallen. Nach der Erfindung des Jacquard-Webstuhls wurde bereits Anfang des 19. Jh.s damit begonnen, solche Muster nachzuweben, zuerst in Paris, dann in Norwegen, Österreich und etwas später vor allem auch in Paisley in Schottland, das der europäischen Variante dieses Musters seinen Namen gab.[46]

Zeitgenössische Darstellungen des *būte*-Motivs als Gewebemuster haben sich jedoch nicht nur auf Malereien erhalten, auch modernere Medien legen davon Zeugnis ab, wie z.B. eine Fotografie, die gegen 1880 entstanden ist und aus dem Fotoalbum des Nāṣer ad-Dīn Šāh stammt. Sie zeigt einen in seinen Diensten stehenden Beamten, der einen Überrock mit dieser Musterung trägt.[47]

Kommen wir zum Abschluß noch einmal auf unseren Ausgangspunkt zurück. Das Bemühen um die Entwicklung einer eigenständigen Kunst im qajarischen Iran ist vor allem für die erste Hälfte des 19. Jh.s, und hier besonders für die Zeit des Faṯḥ ʿAlī Šāh,

---

[41] Vgl. z.B. NEUMANN/ MURZA: *op. cit.* (Anm. 2), Abb. 241.

[42] Vgl. z.B. FALK: *op. cit.* (Anm. 15), Fig. 9, 13, Abb. 20, 21, 22, 25, 26, 28, 29, 44; ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 23, 29.

[43] BIER (ed.): *op. cit.* (Anm. 2), S. 51, Fig. 7; Kat. Nr. 7, 73, 75; NEUMANN/ MURZA: *op. cit.* (Anm. 2), Abb. 243-275; TIETZEL: *op. cit.* (Anm. 2), Kat. Nr. 243-274.

[44] Vgl. z.B. FALK: *op. cit.* (Anm. 15), Fig. 19, Abb. 18, 24, 25, 35, 38, 55; ROBINSON (u.a.): *op. cit.* (Anm. 14), Abb. 95, 105, 111, 115, 117, 121, 130, 175, 177, 181. Diese Art der Schärpen scheint bevorzugt von Frauen getragen worden zu sein.

[45] Auch H. BRUGSCH verweist auf "...die berühmten persischen Shawls *(schâl)*, die nur allein von den Kaschmir-Shawls *(schâl-e termèh* oder *Keschmiri)* übertroffen werden. Die vorzüglichsten werden innerhalb Persiens in der Stadt *Kermân* angefertigt." (BRUGSCH: *op. cit.* [Anm. 9], S. 89). Zu erhaltenen Beispielen vgl. z.B. MASLENITSYNA: *op. cit.* (Anm. 14), Kat. Nr. 89, 90.

[46] Vgl. J. HARRIS (ed.): *5000 Years of Textiles*. London 1993, S. 109. Auf einem Frauenbildnis eines unbekannten russischen Malers aus der ersten Hälfte des 19. Jh.s ist solch ein Shawl mit *būte*-Motiven abgebildet. Vgl. *Kunstmuseum der Georgischen SSR...* (Anm. 17), Abb. 131.

[47] BIER (ed.): *op. cit.* (Anm. 2), S. 51, Fig. 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000651

charakteristisch. Hauptanliegen dieser ausgesprochen höfischen Kunst war, eine mit dem Hof verbundene "ideale Realität" zu kreieren, in der Kunst eine Wirklichkeit zu schaffen, die der Gefahr von Machtverlust und beginnender europäischer Fremdbestimmung bewußt gegenüberstand. In diesem Kontext kam der akribischen Wiedergabe von Details eine besondere Rolle zu, was sich nicht zuletzt auch auf die Art und Weise der Abbildung von Stoffmustern in der Malerei auswirkte. Die eingangs aufgeworfene Frage, ob die Gewebedarstellungen in der qajarischen Malerei Realität oder Stilmittel gewesen seien, kann eindeutig beantwortet werden. In der Weise, wie sie als Stilmittel eingesetzt wurden, nämlich, um die Wahrhaftigkeit von Bildaussagen zu unterstützen, war es auch notwendig, die gezeigten Gewebe so realistisch wie möglich wiederzugeben. Die Darstellungen waren also Stilmittel und daraus resultierend in hohem Maße auch Abbild und Dokumentation der Realität.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000652

04 SA 2074

ULB Halle
000 120 103
3/1

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000657



Franz Steiner Verlag Stuttgart

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-141411-19/fragment/page=00000658