# Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

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

Band 157
2007

Harrassowitz Verlag

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000001

**Vorstand der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e.V. (DMG)**
1. Vorsitzender und Beauftragter für die DMG-Bibliothek: Prof. Dr. Stefan Leder, Orientwissenschaftliches Zentrum, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Mühlweg 15, 06099 Halle (Saale), E-Mail: leder@orientphil.uni-halle.de; 2. Vorsitzender: Manfred Hake, Südasien-Institut, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Im Neuenheimer Feld 330, 69120 Heidelberg, E-Mail: mhake@sai.uni-heidelberg.de; 1. Geschäftsführer: Prof. Dr. Jens Peter Laut, Orientalisches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Werthmannplatz 3, 79085 Freiburg i. Br., E-Mail: Jens.Peter.Laut@orient.uni-freiburg.de; 2. Geschäftsführer und Schriftleiter der ZDMG: Prof. Dr. Florian C. Reiter, Sinologie, Humboldt-Universität Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin, E-Mail: florian.c.reiter@rz.hu-berlin.de; Schatzmeister: Andreas Pohlus, Institut für Indologie und Südasienwissenschaften, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Emil-Abderhalden-Str. 9, 06099 Halle (Saale), E-Mail: pohlus@indologie.uni-halle.de; Beisitzer: Prof. Dr. Heidrun Brückner, Indologie, Universität Würzburg, Am Hubland, 97074 Würzburg, E-Mail: Heidrun.Brueckner@mail.uni-wuerzburg.de; Prof. Dr. Dymitr Ibriszimow, Lehrstuhl Afrikanistik II, Universität Bayreuth, 95440 Bayreuth, Tel. 0921/553581; Prof. Dr. Ulrich Marzolph, Enzyklopädie des Märchens, Friedländer Weg 2, 37085 Göttingen; Dr. Anja Pistor-Hatam, Weidenweg 16, 52074 Aachen

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

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

**Erscheinungsweise:** Jährlich 2 Hefte

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

**Anträge auf Eintritt in die DMG** an den 1. Geschäftsführer, Prof. Dr. Jens Peter Laut (s. o.), **Anschriftenänderungen** an den Schatzmeister der DMG, Andreas Pohlus (s. o.).

**Fachartikel und Rezensionen:** Autorenrichtlinien (style sheet) liegen dem Jahresinhaltsverzeichnis in Heft 2 bei und können von der Homepage der DMG (s. o.) heruntergeladen werden. Es ist erforderlich, Beiträge für die ZDMG als Datei und als Papierausdruck einzureichen.
Rezensionsexemplare werden von den Mitherausgebern angefordert. Rezensionsangebote an die Schriftleitung werden entsprechend weitergeleitet. Für unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare besteht weder ein Recht auf Besprechung noch auf Rücksendung. Wenn erwünscht, wird eine Replik veröffentlicht, jedoch keine Gegenreplik.
Der Redakion angebotene Beiträge dürfen nicht bereits veröffentlicht sein oder gleichzeitig veröffentlicht werden. Wiederabdrucke erfordern die Zustimmung der Herausgeber. Die ZDMG ist ein ***refereed journal***.
Die Autoren sind für die wissenschaftlichen Aussagen und Meinungen in ihren Beiträgen ausschließlich selbst verantwortlich.

**Herstellung und Vertrieb der ZDMG**
Satz und Layout: Claudius Naumann, Ernst-Thälmann-Str. 79, 14532 Kleinmachnow, E-Mail: claudius.naumann@snafu.de
Verlag: Harrassowitz Verlag, 65174 Wiesbaden, Fax: 06 11-53 09 99, E-Mail: verlag@harrassowitz.de, http://www.harrassowitz-verlag.de

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V., 2007
Die Zeitschrift einschließlich aller ihrer Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung der DMG unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Druck und Verarbeitung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten (Allgäu)
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

ISSN 0341–0137

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000002

# INHALT

## des 157. Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

### Nachrufe


Ernst Dammann (1904–2003). Von Herrmann Jungraithmayr . . . . . 1
Günther Debon (1921–2005). Von Roderich Ptak . . . . . 7


### Aufsätze


Davis, Donald R.: The Non-Observance of Conventions: A Title of Hindu Law in the *Smṛticandrikā* . . . . . 103
Diem, Werner: „Paronomasie". Eine Begriffsverwirrung . . . . . 299
von Hinüber, Oskar: Ein Meilenstein in der Erforschung des zentralasiatischen Buddhismus . . . . . 385
Malzahn, Melanie: Bruchstück einer Sanskritgrammatik aus Ostturkestan in westtocharischer Sprache . . . . . 373
Mangold, Sabine: Die Khedivial-Bibliothek zu Kairo und ihre deutschen Bibliothekare (1871–1914) . . . . . 49
Marcinkowski, M. Ismail: The *Dastūr ol-Molūk* Again. Recently discovered additions to the manuscript of Mīrzā Rafi'ā's Manual of Ṣafavid Administration . . . . . 395
Nekroumi, Mohammed: Zur Rezeption klassisch-arabischer philologischer Termini in der modernen Arabistik . . . . . 77
Obert, Mathias: Das Phänomen *qi* 氣 und die Grundlegung der Ästhetik im vormodernen China . . . . . 125
Oelsner, Joachim: Aramäische Beischriften auf neubabylonischen Ziegeln . . . . 293
Özertural, Zekine: Archaische Schreibung des velaren Nasals in den uigurischen Texten . . . . . 367
Prevost, Virginie: Les itinéraires d'al-Idrīsī dans le Sud tunisien: deux versions bien différentes . . . . . 353
Schaab-Hanke, Dorothee: Schreiber (*shi* 史) als Autoritäten in der Rezeption des *Shiji*. Teil I: Aufzeichnungen zu Schreibern des Altertums . . . . . 169
Schaab-Hanke, Dorothee: Schreiber (*shi* 史) als Autoritäten in der Rezeption des *Shiji*. Teil II: Zur Bedeutung früherer Schreiber für den Geschichtsschreiber . 427
Stein, Peter: Materialien zur sabäischen Dialektologie: Das Problem des amiritischen („haramischen") Dialektes . . . . . 13
Tavernier, Jan: On Some Elamite Signs and Sounds . . . . . 265
Walravens, Hartmut: S. M. Georgievskij (1851–1893). Eine kurze Biographie des russischen Sinologen . . . . . 457
Whitaker, Jarrod L.: Does Pressing *Sóma* Make You an Āryan? A Brief Review of *súṣvi-* and *ásuṣvi-* in the *Ṛgveda* . . . . . 417



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000003

## Bücherbesprechungen

Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī: *Paradies und Hölle. Die Jenseitsreise aus dem „Sendschreiben über die Vergebung“.* Von Wiebke Walther . . . . . 225

Adriaensen, R./H.T. Bakker/H. Isaacson: *The Skandapurāṇa. Volume I Adhyāyas 1–25.* Von Eli Franco . . . . . 246

Agai, Bekim: *Zwischen Netzwerk und Diskurs. Das Bildungsnetzwerk Fethullah Gülens (geb. 1938): Die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts.* Von Martin Riexinger . . . . . 480

Ahn, Sung-Doo: *Die Lehre von den Kleśas in der Yogācārabhūmi.* Von Martin Delhey . . . . . 503

Al-Bazdawī: Kitāb fīhi maʿrifat al-ḥuǧağ al-šarʿiyya. *Livre où repose la conaissance des preuves légales.* Von Birgit Krawietz . . . . . 467

Alram, Michael/Rika Gyselen (Hrsg.): *Sylloge Nummorum Sasanidarum Paris – Berlin – Wien.* Band I. *Ardashir I.–Shapur I.* Von Erich Kettenhofen . . . 236

Amirpur, Katajun: *Die Entpolitisierung des Islam. ʿAbdolkarīm Sorūšs Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran.* Von Rainer Brunner . . . . 486

Andronov, Michail S.: *A Comparative Grammar of the Dravidian Languages.* Von Thomas Lehmann . . . . . 238

*Arabia. Revue de sabéologie/Rivista di Sabeologia.* Von Peter Stein . . . . . 205

Avanzini, Alessandra: *Corpus of South Arabian Inscriptions I–III: Qatabanic, Marginal Qatabanic, Awsanite Inscriptions.* Von Peter Stein . . . . . 206

Borrmann, Kai: *Das Aqdas.* Von Armin Eschraghi . . . . . 488

Bouzenita, Anke: *ʿAbdarraḥmān al-Auzāʿī – ein Rechtsgelehrter des 2. Jahrhunderts d. H. und sein Beitrag zu den Siyar.* Von Irene Schneider . . . . . 469

Cussini, Eleonora (Hrsg): *A Journey to Palmyra. Collected Essays to Remember Delbert R. Hillers.* Von Herbert Niehr . . . . . 466

Daiber, Verena/Andrea Becker (Hrsg.): *Raqqa III. Baudenkmäler und Paläste I.* Von Christoph Konrad . . . . . 461

Dimitrov, Dragomir: *Mārgavibhāga. Die Unterscheidung der Stilarten.* Von Johannes Schneider . . . . . 243

Dörler, Elisabeth: *Verständigung leben und lernen am Beispiel von türkischen Muslimen und Vorarlberger Christen: Die Herausforderung der türkischen Muslime an die katholische Erwachsenenbildung in Vorarlberg.* Von Martin Riexinger . . . . . 484

Dragonetti, Carmen/Fernando Tola: *On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy.* Von Peter Stephan . . . . . 515

Eich, Thomas: *Abū l-Hudā aṣ-Ṣayyādī. Eine Studie zur Instrumentalisierung sufischer Netzwerke und genealogischer Kontroversen im spätosmanischen Reich.* Von Martin Riexinger . . . . . 220

Falk, Harry (Hrsg.): *Wege zur Stadt. Entwicklung und Formen urbanen Lebens in der alten Welt.* Von Rüdiger Schmitt . . . . . 199

Fiskesjö, Magnus/Chen Xingcan: *China before China: Johan Gunnar Andersson, Ding Wenjiang, and the Discovery of China's Prehistory.* Von Antje Richter . 259

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000004

Fleischhammer, Manfred: *Die Quellen des* Kitāb al-Aġānī. Von Reinhard Weipert . . . . . 215

Franz, Erhard (Hrsg.): *Yeziden – eine alte Religionsgemeinschaft zwischen Tradition und Moderne: Beiträge der Tagung vom 10.–11. Oktober 2003 in Celle.* Von Martin Riexinger . . . . . 228

Fritz, Sonja: *The Dhivehi Language. A Descriptive and Historical Grammar of Maldivian and its Dialects.* Von Thomas Malten und Eike Nitz . . . . . 511

Fuess, Albrecht: *Verbranntes Ufer. Auswirkungen mamlukischer Seepolitik auf Beirut und die syro-palästinensische Küste (1250–1517).* Von Stephan Conermann . . . . . 474

Gansten, Martin: *Patterns of Destiny. Hindu Nāḍī Astrology.* Von Oliver Hellwig . . . . . 514

Göhler, Lars (Hrsg.): *Indische Kultur im Kontext. Rituale, Texte und Ideen aus Indien und der Welt. Festschrift für Klaus Mylius.* Von Rüdiger Schmitt . . . 497

Gundlach, Rolf/Andrea Klug (Hrsg.): *Das ägyptische Königtum im Spannungsfeld zwischen Innen- und Außenpolitik im 2. Jahrtausend v. Chr.* Von Joachim Friedrich Quack . . . . . 201

Halm, Heinz: *Die Kalifen von Kairo: die Fatimiden in Ägypten, 973–1074.* Von Roswitha Badry . . . . . 216

von Hees, Syrinx: *Enzyklopädie als Spiegel des Weltbildes. Qazwīnīs Wunder der Schöpfung – eine Naturkunde des 13. Jahrhunderts.* Von Ulrich Marzolph . 210

von Hinüber, Oskar: *Die Palola Ṣāhis. Ihre Steininschriften, Inschriften auf Bronzen, Handschriftenkolophone und Schutzzauber. Materialien zur Geschichte von Gilgit und Chilas.* Von Rüdiger Schmitt . . . . . 500

von Hinüber, Oskar: *Indiens Weg in die Moderne. Geschichte und Kultur im 19. und 20. Jahrhundert.* Von Harald Fischer-Tiné . . . . . 494

Hübsch, Hadayatullah: *Paradies und Hölle. Jenseitsvorstellungen im Islam.* Von Bärbel Beinhauer-Köhler . . . . . 223

Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī: *Vies des cadies de Miṣr 237/851–366/976. Extrait du* Rafʿ al-ʿiṣr ʿan quḍāt Miṣr *d'Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī.* Von Birgit Krawietz . 467

Kahl, Oliver: *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory. Translated from the Arabic Together with a Study and Glossaries.* Von Gotthard Strohmaier . . . . . 213

Käufeler, Heinz: *Das anatolische Dilemma. Weltliche und religiöse Kräfte in der modernen Türkei.* Von Volker Adam . . . . . 232

Lecker, Michael: *People, Tribes and Society in Arabia around the Time of Muḥammad.* Von Reinhard Weipert . . . . . 214

Mahadevan, Iravatham: *Early Tamil Epigraphy: From the Earliest Times to the Sixth Century A.D.* Von Herman Tieken . . . . . 507

*Mahāvastu-Avadāna. Word Index and Reverse Word Index.* Von Helmut Eimer . 502

Mertens, Jochen: *Die Sanskrit-Inschriften von Bat Chum (Kambodscha).* Von Karl-Heinz Golzio . . . . . 254

Monroe, James T.: *Al-Maqāmāt al-luzūmiyyah by Abū l-Ṭāhir ibn Yūsuf al-Tamīmī al-Saraqusṭī Ibn al-Aštarkūwī (d. 538/1143).* Von Jaakko Hämeen-Anttila . . . . . 208

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000005

Müller, Hans-Georg: *Reduplikationen im Türkischen. Morphophonologische Untersuchungen.* Von Filiz Kiral . . . . . 230
Nagel, Tilman: *Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen.* Von Irene Schneider . . . . . 224
Ousaka, Y./M. Yamazaki: *Index to the Visuddhimagga.* Von Eli Franco . . . . . 251
Pütt, Karin: *Zelte, Kuppeln und Hallenhäuser. Wohnen und Bauen im ländlichen Syrien.* Von Ulrike Siegel . . . . . 197
Reisman, David C.: *The Making of the Avicennan Tradition. The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā's al-Mubāḥaṯāt (The Discussions).* Von Gotthard Strohmaier . . . . . 212
Röhrborn, Klaus: *Interlinguale Angleichung der Lexik. Aspekte der Europäisierung des türkeitürkischen Wortschatzes.* Von Wolfgang-E. Scharlipp . . . . . 478
Scherberger, Max: *Das Miʿrāǧnāme. Die Himmel- und Höllenfahrt des Propheten Muḥammad in der osttürkischen Überlieferung.* Von Wolfgang-E. Scharlipp . . . . . 479
Seifert, Frank-Florian: *Das Selbstbestimmungsrecht der Sri Lanka-Tamilen zwischen Sezession und Integration.* Von Konrad Meisig . . . . . 253
Seiwert, Hubert (in collaboration with Ma Xisha): *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History.* Von Volker Olles . . . . . 261
Stephan, Peter: *Erlösung im Spannungsfeld von aktivem Leben und Entsagung. Eine Studie zu Śaṅkaras Exegese der Bhagavadgītā.* Von Roque Mesquita . . 251
Thielmann, Jörn: *Naṣr Ḥāmid Abū Zaid und die wiedererfundene* ḥisba. Šarīʿa *und* Qānūn *im heutigen Ägypten.* Von Birgit Krawietz . . . . . 471
Turan, Fikret: *Adverbs and Adverbial Constructions in Old Anatolian Turkish.* Von Claus Schönig . . . . . 476
Ucar, Bülent: *Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft. Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert.* Von Ulrich Rebstock . . . . . 234
Unbehaun, Horst (Hrsg.): *The Middle Eastern Press as a Forum for Literature.* Von Volker Adam . . . . . 491
Weil, Rachel/Yaffa Ellenberger (Hrsg.): *Mayer Lambert. Termes massorétiques, prosodie hébraïque et autres études. Appendices à la Grammaire Hébraïque.* Von Erasmus Gass . . . . . 229
Wille, Klaus: *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden.* Teil 8. *Die Katalognummern 1800–1999.* Von Ulrike Roesler . . . . . 242

## Geschäftsbericht

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 14. Mai 2006 in Heidelberg . . . . . 519

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000006

## Verzeichnis der Mitarbeiter


Adam, Volker . . . . . 232, 491
Badry, Roswitha . . . . . .216
Beinhauer-Köhler, Bärbel . . . . . .223
Brunner, Rainer . . . . . .486
Conermann, Stephan . . . . . .474
Davis, Donald R. . . . . .103
Delhey, Martin. . . . . .503
Diem, Werner . . . . . .299
Eimer, Helmut . . . . . .502
Eschraghi, Armin . . . . . .488
Fischer-Tiné, Harald . . . . . .494
Franco, Eli . . . . . 246, 251
Gaß, Erasmus . . . . . .229
Golzio, Karl-Heinz . . . . . .254
Hämeen-Anttila, Jaakko . . . . . .208
Hellwig, Oliver . . . . . .514
von Hinüber, Oskar . . . . . .385
Jungraithmayr, Herrmann . . . . . 1
Kettenhofen, Erich . . . . . .236
Kıral, Filiz . . . . . .230
Konrad, Christoph . . . . . .461
Krawietz, Birgit . . . . . 467, 471
Lehmann, Thomas . . . . . .238
Malten, Thomas . . . . . .511
Malzahn, Melanie . . . . . .373
Mangold, Sabine . . . . . 49
Marcinkowski, M. Ismail . . . . . .395
Marzolph, Ulrich . . . . . .210
Meisig, Konrad . . . . . .253
Mesquita, Roque. . . . . .251
Nekroumi, Mohammed. . . . . 77
Niehr, Herbert. . . . . .466
Nitz, Eike . . . . . .511
Obert, Mathias. . . . . .125
Oelsner, Joachim. . . . . .293
Olles, Volker . . . . . .261
Özertural, Zekine . . . . . .367
Prevost, Virginie. . . . . .353
Ptak, Roderich . . . . . 7
Quack, Joachim Friedrich . . . . . .201
Rebstock, Ulrich. . . . . .234
Richter, Antje . . . . . .259
Riexinger, Martin . . . 220, 228, 480, 484
Roesler, Ulrike. . . . . .242
Schaab-Hanke, Dorothee. . . . . 169, 427
Scharlipp, Wolfgang-E. . . . . 478, 479
Schmitt, Rüdiger. . . . . 199, 497, 500
Schneider, Irene . . . . . 224, 469
Schneider, Johannes . . . . . .243
Schönig, Claus . . . . . .476
Siegel, Ulrike. . . . . .197
Stein, Peter . . . . . 13, 205, 206
Stephan, Peter . . . . . .515
Strohmaier, Gotthard . . . . . 212, 213
Tavernier, Jan . . . . . .265
Tieken, Herman . . . . . .507
Walravens, Hartmut. . . . . .457
Walther, Wiebke . . . . . .225
Weipert, Reinhard. . . . . 214, 215
Whitaker, Jarrod L. . . . . .417


Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000007

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000008

# Richtlinien für ZDMG-Autoren

## Einreichung der Beiträge

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

Der Textumfang der Beiträge darf bei Aufsätzen einschl. Literaturverzeichnis 90000 Zeichen und bei Besprechungen 16000 Zeichen (einschließlich der Leerzeichen!) nicht überschreiten.

## Umschrift

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

## Formatierung

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

## Literaturangaben

Bibliographische Angaben zu zitierter Literatur erfolgen gemäß den folgenden Beispielen:

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

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

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

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

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

Stand: Juli 2007 (die aktuelle Version der ZDMG-Richtlinien und der Abkürzungsliste sowie weitere Informationen sind im Internet unter http://www.dmg-web.de [„ZDMG"] zu finden)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000009

# ZDMG Guidelines for Contributors

## Submission of papers

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

Articles (including bibliography) must not exceed the maximum length of 90.000 characters, reviews must be restricted to 16.000 characters (including spaces!).

## Transcription

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

## Formatting

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

## Bibliography and modes of citation

Bibliographical data should be cited as in the following examples:

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

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

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

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

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

Date: July 2007 (the actual version of the Guidelines and the List of Abbreviations can be found on the web: http://www.dmg-web.de [go to „ZDMG"])

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000010

# Abkürzungsverzeichnis – List of Abbreviations

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

| | |
|---|---|
| AfO | *Archiv für Orientforschung* |
| AHW | Wolfram von Soden: *Akkadisches Handwörterbuch.* Wiesbaden 1965ff. |
| AIEO | *Annales de l'Institut d'Études Orientales de l'Universite d'Alger* |
| AIOUN | *Annali Istituto Orientale di Napoli* |
| AKM | Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes |
| AM | *Asia Major* |
| AMEL | *Arabic and Middle Eastern Literatures* |
| AO | *Acta Orientalia* (Kopenhagen) |
| AOH | *Acta Orientalia Academiae scientiarum Hungaricae* (Budapest) |
| ArOr | *Archiv orientální* |
| AS | *Asiatische Studien/Études asiatiques* (Bern) |
| ASAE | Annales du Service des antiquités d'Égypte |
| AÜ | *Afrika und Übersee* |
| BA | *Biblical Archaeologist* |
| BASOR | *Bulletin of the American Schools of Oriental Research in Jerusalem and Bagdad* |
| BEFEO | *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* |
| BEI | *Bulletin d'Études Indiennes* (Paris) |
| BEO | *Bulletin d'Études Orientales* |
| BIFAN | *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire* |
| BIFAO | *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* |
| BO | *Bibliotheca Orientalis* |
| BSOAS | *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* |
| BSOS | *Bulletin of the School of Oriental Studies* |
| BZ | *Byzantinische Zeitschrift* |
| CAD | *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago.* Chicago 1956ff. |
| CAJ | *Central Asiatic Journal* |
| CE | *Chronique d'Égypte* |
| CEA | *Cahiers d'études africaines* |
| EAL | *Encyclopedia of Arabic Literature.* Ed. J.S. Meisami, P. Starkey. 2 vols. London 1998 |
| $EI^1$ | *Enzyklopaedie des Islàm.* Leiden 1913–1938 |
| $EI^2$ | *The Encyclopaedia of Islam.* New edition. Leiden 1960ff. |
| EIr | *Encyclopaedia Iranica* |
| GLECS | *Groupe linguistique d'études chamito-semitiques.* |
| HdO | Handbuch der Orientalistik |
| HJAS | *Harvard Journal of Asiatic Studies* |
| IC | *Islamic Culture* |
| IF | *Indogermanische Forschungen* |
| IHQ | *Indian Historical Quarterly* |
| IIJ | *Indo-Iranian Journal* |
| IJMES | *International Journal of Middle Eastern Studies* |
| JA | *Journal asiatique* |
| JAH | *Journal of African History* |
| JAL | *Journal of African Languages* |
| JAOS | *Journal of the American Oriental Society* |
| JASB | *Journal of the Asiatic Society of Bombay* |
| JBL | *Journal of Biblical Literature* |
| JCS | *Journal of Cuneiform Studies* |
| JEA | *Journal of Egyptian Aarchaeology* |
| JEOL | Jaarbericht van het Vooraziatisch-egyptisch Gezelschap (Genootschap) "Ex Oriente Lux" |
| JESHO | *Journal of the Economic and Social History of the Orient* |
| JIH | *Journal of Indian History* |
| JIP | *Journal of Indian Philosophy* (Dordrecht/Boston) |
| JNES | *Journal of Near Eastem Studies* |
| JQR | *Jewish Quarterly Review* |
| JRAS | *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* |
| JSA | *Journal de la Société des africainistes* |
| JSS | *Journal of Semitic Studies* |
| KZ | *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen* |
| MÄS | Münchner ägyptologische Studien |
| MDAIK | *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institutes. Abteilung Kairo* |
| MEJ | *The Middle East Journal* |

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000011

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

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000012

# Ernst Dammann (1904–2003)

Von Herrmann Jungraithmayr, Frankfurt a. M.

Am 12. Juli 2003 verstarb in Pinneberg, seinem Geburtsort, im hundertsten Lebensjahr, D. Dr. Ernst Dammann, emeritierter ordentlicher Professor für Religionsgeschichte und Afrikanistik an der Philipps-Universität Marburg und Ehrenmitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Mit Dammanns Tod ist der letzte Vertreter der zweiten Generation der Wissenschaft von den Sprachen und Kulturen Afrikas in Deutschland von uns gegangen. Dammann hat jahrzehntelang sowohl der Afrikanistik als auch der Religionsgeschichte, insbesondere Afrikas, richtungsweisende Impulse gegeben. Als Schüler Carl Meinhofs in Hamburg und Nachfolger Diedrich Westermanns auf dem Berliner Lehrstuhl für Afrikanistik an der Humboldt-Universität hat er noch wie keiner mehr nach ihm die Einheit von Sprach-, Kultur- und Religionsforschung in Afrika zu verwirklichen getrachtet.

Ernst Dammann wurde am 6. Mai 1904 im damaligen Pinnebergerdorf, Schleswig-Holstein, geboren. Die Welt, in der er aufwuchs, war vom Geist evangelisch-lutherischer Frömmigkeit und preußischer Tugenden bestimmt. Seine Jugendjahre waren geprägt durch den frühen Tod seiner Mutter (1916) und die Tatsache, dass sein Vater bereits 1908 für drei Jahre ohne die Familie als Landmesser zum Bau der sog. Mittellandbahn nach Tanganyika (Deutsch-Ostafrika) ging. 1923 nahm Ernst Dammann in Kiel das theologische Studium auf, dem sich aber schon bald die Orientalistik zugesellte. In relativ kurzer Zeit eignete er sich – neben dem Hebräischen, das er bereits als Gymnasiast zu lernen begonnen hatte – so gute Kenntnisse auch des Syrischen und Arabischen an, dass er seinem fast blinden Lehrer G. Hoffmann Texte in diesen Sprachen vorlesen konnte.

Nach einem Wechsel des Studienortes von Kiel nach Hamburg nahm Dammann die Gelegenheit wahr, an der 1919 gegründeten Universität Hamburg auch Vorlesungen am Seminar für afrikanische und Südseesprachen wie auch missionswissenschaftliche Lehrveranstaltungen zu besuchen. Die Leitung des Seminars lag in den Händen von Carl Meinhof, den Dammann bereits unter anderem von einem Missionsfest in Pinneberg her kannte. 1925 setzte er seine theologischen, missionswissenschaftlichen und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000013

afrikanistischen Studien in Berlin fort, wo er den – nach MEINHOF – zweiten Gründungsvater der Afrikanistik, DIEDRICH WESTERMANN, als Lehrer und Menschen kennen und schätzen lernte. Wieder zurück in Kiel, wurde er 1929 mit einer Arbeit über „Das negerische Afrika bei Yaqut und Qazwini" zum Dr. phil. (Orientalistik) promoviert. 1930 wurde DAMMANN „wissenschaftlicher Hilfsarbeiter" am Seminar für afrikanische und Südseesprachen in Hamburg. Fast gleichzeitig legte er aber auch das 2. Theologische Examen ab; seine Ordination zum Pastor der evangelischen Landeskirche folgte unmittelbar darauf. 1933 schlossen sich vier Jahre Dienst als Pastor und Missionar der Bethel-Mission in Tanga (Ostafrika) an, wo er leider auch dem neuen politischen Zeitgeist Tribut zollte. Das letzte Jahr seines Ostafrikaaufenthaltes widmete DAMMANN hauptsächlich der Aufnahme und dem Studium der arabisch verschrifteten Swahili-Literatur auf der Insel Lamu, wobei ihm seine Frau, RUTH DAMMANN, tatkräftig zur Seite stand. Schon 1939 konnte er sich mit der Schrift *Dichtungen in der Lamu-Mundart des Suaheli* an der Universität Hamburg habilitieren. So wären alle Voraussetzungen für die akademische Laufbahn gegeben gewesen, wären nun nicht Kriegsausbruch und Kriegsdienst dazwischen getreten. 1943 in Tunesien in amerikanische Gefangenschaft geraten, verbrachte DAMMANN fünf Jahre in Kriegsgefangenenlagern in den U.S.A. und in England. Dabei kam ihm seine umfassende sprachliche und theologische Bildung zugute.

Als Lagerpfarrer bzw. als Leiter der Theologischen Schule für deutsche Kriegsgefangene in Norton Camp/England hat er aber die lange Zeit für sich und seine Mitgefangenen sinnvoll zu gestalten gewusst. Als typisch für DAMMANNS distanziert-positive, ja versteckt humorvolle Haltung in allen Lebenslagen darf gelten, was er zu seinem Nordafrika-Einsatz schreibt:

> Erst später erfuhr ich, dass unser militärisches Unternehmen nicht der einzige deutsche Einsatz in Tunesien gewesen ist. Bereits Kaiser Karl V. hatte 1523 einen Feldzug gegen Tunesien unternommen, an dem auch ein Kontingent Deutscher teilnahm. Er eroberte zwar Tunis, befreite Tausende christlicher Sklaven und schloss einen vorteilhaften Frieden ab. Aber er konnte sich nicht lange seines Sieges freuen, bald war die orientalische Herrschaft der Muslime in Tunesien wiederhergestellt.[1]

Ab 1949, dem Jahr des Neubeginns seiner Tätigkeit am Seminar und seiner Ernennung zum apl. Professor, nahm DAMMANN seine Aufgaben in Forschung und Lehre am Hamburger Seminar wieder voll auf. An afrikanischen Sprachen lehrte er Swahili, Zulu, Herero, Nama, Oromo (Galla) und Nubisch. Wissenschaftlich beschäftigten ihn so unterschiedliche Fragestellungen wie

[1] E. DAMMANN: *70 Jahre erlebte Afrikanistik*. Berlin 1999 (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde: Ser. A, Afrika. 32), S. 103.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000014



Kurt Hammann

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000015

grammatische Einzelprobleme von Bantusprachen und nachchristliche Bewegungen vor allem im südlichen Afrika. Diese große Breite seiner wissenschaftlichen Befassung mit Afrika sollte DAMMANNS Wirken sein ganzes Leben hindurch bestimmen.

Im Jahre 1953/54 brach DAMMANN mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft zu seiner zweiten Afrika-Reise auf, diesmal nach Südwest (Namibia), wo er im Ovamboland vor allem an den Ambo-Dialekten Ndonga, Kwanyama und Kwambi sowie am Herero arbeitete.

1957 nahm DAMMANN den Ruf an die Humboldt-Universität Berlin (DDR) an und war dort als Nachfolger von D. WESTERMANN bis Ende 1961 erfolgreich tätig. Zu seinen Schülern aus dieser Zeit zählte neben HILDEGARD HÖFTMANN (Berlin), THILO SCHADEBERG (Leiden) und BRIGITTE REINEKE (Berlin) auch GUDRUN MIEHE, die später über Marburg und Frankfurt a. M. auf einen afrikanistischen Lehrstuhl in Bayreuth gelangte. Neben der Vertretung des Faches in Berlin kam DAMMANN auch einem Lehrauftrag seitens der Leipziger Universität nach, wo die afrikanistische Professur schon seit langem vakant war. Nach der Wiedervereinigung konnte DAMMANN Einblick in seine Stasi-Akten nehmen. Seine ausführliche Stellungnahme hierzu[2] stellt ein Zeitdokument von besonderem Wert und Interesse dar.

Von 1962 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1972 wirkte DAMMANN als Ordinarius für Religionsgeschichte – in der Nachfolge FRIEDRICH HEILERS – an der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg an der Lahn. Gleichzeitig wurde ihm, angeregt und unterstützt von dem Altorientalisten HEINRICH OTTEN, die Möglichkeit eröffnet, an der Philosophischen Fakultät auch Lehrveranstaltungen zur Afrikanistik abzuhalten. Zusammen mit dem Assistenten HERRMANN JUNGRAITHMAYR, der Ende 1962 nach einjähriger Feldforschung aus Nigeria zurückgekehrt war, konnte ab 1963 in der nun gegründeten Afrikanistischen Abteilung innerhalb des Seminars für Semitistik, zu dessen Direktor 1964 OTTO RÖSSLER berufen wurde, ein Studienprogramm, das sowohl Ost- und Südafrika (DAMMANN) als auch Westafrika (JUNGRAITHMAYR) berücksichtigte, entwickelt werden. Damit war zum ersten Mal ein Vollstudium der Afrikanistik an einer hessischen Universität möglich geworden. In den Marburger Jahren unternahm DAMMANN mehrere Forschungs- und Vortragsreisen, vor allem nach Ghana, Togo, Tanzania und Namibia. Gleichzeitig erschienen in dieser Zeit mehrere Monographien, so *Die Übersetzung der Bibel in afrikanische Sprachen*, *Die Religionen Afrikas* und *Das Christentum in Afrika*. 1967 ernannte ihn die Theologische Fakultät der Universität Heidelberg zum Ehrendoktor der Theologie. Nach seiner Emeritierung zog ERNST DAMMANN wieder an

[2] E. DAMMANN 1999, S. 181ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000016

seinen Heimatort Pinneberg zurück, von wo aus er aber noch viele Jahre zu Lehraufträgen nach Marburg anreiste und in Blockveranstaltungen das afrikanistische Lehrangebot, das seit 1972 in den Händen seines Nachfolgers JUNGRAITHMAYR lag, weiterhin bereicherte. Von DAMMANNS vielfältigen Tätigkeiten im wissenschaftlichen Gremien und Vereinigungen seien hier stellvertretend nur seine langjährige Mitwirkung als afrikanistischer Spartenredakteur an der *Orientalistischen Literaturzeitung* sowie seine Mitherausgeberschaft in *Afrika und Übersee* und der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* genannt.

Es zeugt von ungebrochener Geisteskraft, seltenem Erinnerungsvermögen und einer ungewöhnlichen vitalen Energie, dass DAMMANN noch im hohen Alter, schon stark sehbehindert, zwei Bände seiner Lebenserinnerungen verfasste. Während *70 Jahre erlebte Afrikanistik* (1999) eine unschätzbare Dokumentation der afrikanistischen Wissenschaftsgeschichte – wenn auch auf eine sehr persönliche Weise gesehen – bietet, wird in *Menschen an meinem Lebensweg* (2002) ein reiches und buntes Bild der vielfältigen Beziehungen und Ereignisse gezeichnet, die sich menschlich und wissenschaftlich aus DAMMANNS zahlreichen Tätigkeits- und Interessensfeldern ergaben. Für DAMMANN stand stets der Mensch im Mittelpunkt all seines Tuns und Wirkens. Für allzu lebensferne Theorien und abstrakte Diskussionen hatte er wenig Verständnis. Dafür zählten für ihn konkretes und kompetentes Sachwissen, Genauigkeit im Detail, Fleiß, Zuverlässigkeit und Treue umso mehr. Jene beiden Erinnerungsschriften, insgesamt 751 Seiten umfassend, enthalten unzählige wertvolle Informationen; in ihrer literarischen Qualität stellen sie aber im besten Sinne des Wortes „Erzählte Welt" dar. Geschichte, die sein ganzes Denken wesentlich prägte, bedeutete DAMMANN stets Lebensgeschichte, Geschichte der Schicksale von Menschen. All sein Sprechen war Erzählen. Auch in seiner Art zu lehren wurde man an das Wort von Montaigne erinnert: „Ich lehre nicht, ich erzähle." Vielleicht war diese Gabe, die ja gerade an der Universität immer seltener wird, das Geheimnis seiner Beliebtheit und seines Erfolgs als Hochschullehrer – wie ja auch als vielfach tätiger Prediger und Theologe.

ERNST DAMMANN hätte sich vielleicht selbst nicht als Afrikalinguist im modernen Sinne bezeichnet. Er hat sich aber als vorbildlich arbeitender Philologe mit seinen zahlreichen Schriften vor allem auf dem Gebiete der Bantuistik bleibende Verdienste um die Entwicklung der jungen afrikanistischen Wissenschaft erworben. Seinen Forschungen ist es zu verdanken, dass

> der Wissenschaft heute ein umfangreiches, vorbildlich ediertes Corpus von oral tradierten Chroniken, Erzählungen, Liedern, Sprichwörtern und Rätseln aus zahlreichen Bantu-Sprachen wie z. B. Digo, Bonde, Kwangali, Ndonga und Herero zur Verfügung steht. Damit hat ERNST DAMMANN einen bedeutenden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000017

> Beitrag zur Rettung des afrikanischen Kulturerbes geleistet, das heute, nur wenige Jahrzehnte später, bereits weithin dem Vergessen anheimfällt.[3]

Schließlich ging es ERNST DAMMANN immer auch darum, die Verbindung zwischen Afrikanistik und Orientalistik, wie sie im Studium des arabisch-islamischen Erbes in Afrika zum Tragen kommt, zu erhalten und zu fördern. Noch 1993, fast neunzigjährig, hat er im Rahmen der Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland den Band XXIV, 1, *Afrikanische Handschriften*. Teil I: *Handschriften im Swahili und anderen Sprachen Afrikas* herausgegeben.

Mit ERNST DAMMANN ist eine Persönlichkeit von uns gegangen, in der noch Gelehrsamkeit und aufrecht-aufrichtiges Menschentum vereint waren. In seiner Nähe konnte man Vertrauen schöpfen: Vertrauen zur Autorität des Gelehrten wie auch zu den Prinzipien und Worten, die er, wenn nötig, auch kämpferisch vertrat. Bei allen, die ihn kannten, hinterlässt sein Tod eine schmerzhafte Lücke.

[3] Aus der Laudatio zur DMG-Ehrenmitgliedschaft vom 18. 9. 1985.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000018

# Günther Debon (1921–2005)

Von Roderich Ptak, München

*In dankbarer Erinnerung*

Am 1. Dezember 2005 verstarb Günther Debon in seinem langjährigen Wohnort, Neckargemünd bei Heidelberg. Er war einer der bedeutendsten Vertreter der deutschen Sinologie. Sein Abschied ist ein schmerzlicher Verlust für das Fach, dessen Nachkriegsentwicklung er in mancherlei Hinsicht mitgeprägt hat, und für die Menschen, an die er Wissen und Lebensweisheit über Jahrzehnte hat weitergeben können.

Studiert hat Günther Debon in seiner Geburtsstadt München. Neben der eigentlichen Sinologie interessierten ihn das Japanische und Mandschurische. Daß er sich für den Fernen Osten begeisterte – damals durchaus keine Selbstverständlichkeit –, begründete er gerne damit, sich in englischer Kriegsgefangenschaft mit Sinologischem vertraut gemacht zu haben. In England lernte er wohl unter anderem Arthur Waley und Werner Speiser kennen. Wolfgang Bauer, später Kollege, damals ebenfalls Student in München, hielt dies in einem kurzen Aufsatz fest.

Und Bauer erinnert zugleich an seine erste Begegnung mit Günther Debon: eine gewisse Förmlichkeit, verbunden mit einer besonderen Art trockenen Humors fielen ihm dabei auf. – Wer Debon über Jahre kannte, wußte diese Eigenschaften zu schätzen. Sie begleiteten ihn, konstant und unverrückbar, fast wie die Säulen eines Lebens. Gepaart waren sie stets mit großer Toleranz. Und mit Güte und Verläßlichkeit. Überschwang, den Wurzeln entrissen, hätte kaum hierzu gepaßt.

Die Doktorarbeit schrieb Günther Debon über ein Thema aus Sima Qians *Shi ji* (1953). Philologische Recherche und eine konsequente Quellendeutung waren gefragt, erlernt hatte er beides unter anderem bei Erich Haenisch. Es folgten einige Jahre der Wissenschaft und Lehre in Köln. Nach der Habilitation daselbst (1959), die Herbert Franke maßgeblich unterstützt hatte, wurde er zunächst Wissenschaftlicher Rat und erhielt schließlich einen Ruf auf den Sinologischen Lehrstuhl der Universität Heidelberg (1968), den er annahm. Fortan blieb er Heidelberg treu.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000019

Das Sinologische Seminar der Ruperto Carola, welches GÜNTHER DEBON durchgehend bis zu seiner Emeritierung leitete, war zunächst in einer Villa mit Fachwerk untergebracht. Diese bildete eine kleine Welt für sich. Die Bibliotheks- und Unterrichtsräume, über das Haus verteilt, waren frei zugänglich und zumeist mit Holzregalen ausgestattet, die stählerne Kühle moderner Speicher fehlte. DEBON führte diese Welt, auf Maß und Mitte bedacht, sicher und gleichmäßig im Takt, niemals aufdringlich. Das änderte sich auch nicht nach dem Umzug in den eher nüchternen Betonbau hinter dem alten Universitätsplatz, wo das Institut noch für einige Jahre nach DEBONS Emeritierung blieb.

Glich die alte Villa einem Haus voll Zeit, offen für Geist und Wissenschaft, so nahm die Last universitärer Routine keineswegs ab (einschließlich eines Dekanats). GÜNTHER DEBON begegnete alledem mit Geduld und Freundlichkeit, obschon nicht immer beglückt über die zunehmend komplizierter werdenden Zeitumstände und den wachsenden Verwaltungsaufwand, dessen Auswüchse heute längst zur Plage geworden sind. Sehr wohl erinnere ich mich an seine frühen Warnungen: ein Zuviel an Administrativem werde Forschung und Lehre gewaltig schaden. – Recht hat er gehabt …

Wer zu Beginn der 1970er Jahre bei GÜNTHER DEBON studierte, nahm in der Regel zunächst an seinen über vier Semester laufenden Kursen in Klassischem Chinesisch teil, später auch an Lektüreveranstaltungen und Seminaren. Und schon bald wurde klar, für was der Name DEBON stand – für die Erforschung traditioneller chinesischer Literatur, besonders der Dichtkunst, und für den Umgang mit Texten, die etwas mit Malerei und Kalligraphie zu tun hatten. Gelegentliche Seitenwege führten in philosophische oder andere historisch-gesellschaftliche Sphären hinein, doch die Grundlinie war durch die obigen Pflöcke abgesteckt.

Unübersehbar auch, daß GÜNTHER DEBON zugleich ein Herz für die deutsche Literatur hatte, fürs Dichten „an sich", für die Schönheit der Sprache. Wer seine Übersetzungen bei Reclam, Piper oder Hanser las – teils in deutsche Verse gegossen, nicht nur in hölzerne Prosa –, wußte, um was es ging, und merkte wohl auch, daß sich solcherlei nicht so schnell würde nachahmen lassen. In der Tat: Viele haben sich seither an Übersetzungen aus dem Chinesischen versucht, die meisten blieben im Dickicht philologischer Erklärungen stecken, unfähig, die Möglichkeiten der – modern ausgedrückt – „Zielsprache" für sich zu nützen.

Die sinologischen Werke, die GÜNTHER DEBON bis zu seiner Emeritierung (1986) verfaßt hat, sind so zahlreich, daß sie hier nicht in toto aufgeführt werden können. Eine Liste wurde in der für ihn herausgegebenen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000020



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000021

Festschrift *Ganz allmählich* (Heidelberg 1986) veröffentlicht. Nur einige Titel seien genannt, die unverwischbare Spuren hinterlassen haben: Viel Anerkennung fand seine *Dao de jing*-Übersetzung (1961), vielleicht die schönste deutsche überhaupt und zugleich eine, welche die mutmaßlichen Gedanken des „Originals" wie kaum eine andere Übertragung zu wahren weiß. *Ts'ang Langs Gespräche über die Dichtung* (1962) – das ist die gedruckte Fassung der Habilitationsschrift. Erstmalig in der westlichen Sinologiegeschichte wird hier ein sogenannter *shihua*-Text präsentiert, also – vereinfacht gesagt – ein altes Werk mit Hinweisen zur Kunst des Dichtens, mit Wertungen, technischen, formalen und ästhetischen Details. Das mit Chou Chün-shan gemeinsam veröffentlichte Buch *Lob der Naturtreue* (1969) behandelt hingegen ein bekanntes *huapu*. Damit rücken die schönen Künste ins Visier. Gleichsam abgerundet wird die Vision von dem, was der chinesischen Gelehrtenwelt als selbstverständlich galt, im Jahre 1978 – durch die Broschüre *Grundbegriffe der chinesischen Schrifttheorie und ihre Verbindung zu Dichtung und Malerei*. Dieser gelungene Überblick zum Thema avancierte bald zu einem beliebten Nachschlagewerk. Mit dem umfangreichen Handbuch *Die Literaturen Ostasiens* (1984), das DEBON herausgab, schob sich dann wieder mehr die Kunst der Worte in den Vordergrund.

Ungefähr an dieser Stelle – nicht genau datierbar freilich – beginnt etwas Neues: GÜNTHER DEBON veröffentlicht nun ebenso Arbeiten zu deutsch-chinesischen Literaturthemen: Vergleichendes, gelegentlich sogar eher Germanistisches, manchmal Glossen, nicht selten auch recht Fundamentales. Entsprechende Aufsätze, findige wie einfühlsame, erscheinen in *Euphorion*, im *Goethe-Jahrbuch*, in der *Ruperto Carola. Heidelberger Universitätshefte*. Bald liegen zwei Bücher zu Schiller und China vor. Ein Tagungsband zum Thema *Goethe und China* (1985), herausgegeben in Verbindung mit Adrian Hsia, weist ebenso den neuen Weg. Er eröffnet zugleich eine neue Buchserie, „Euro-Sinica" genannt, die DEBONS Stempel trägt.

Daß es daneben längst eine andere Buchserie gibt (seit 1980), welche GÜNTHER DEBON zusammen mit einem weiteren Kollegen „besorgt" – die Heidelberger Schriften zur Ostasienkunde –, darf nicht vergessen werden. In ihr erschienen etliche Dissertationen, die DEBON betreut hat – mit der ihm ureigenen Geduld und Großzügigkeit –, darunter mehrere Arbeiten, die bis heute internationales Ansehen genießen.

Doch die eigenen Schriften und Vorträge, manche geschrieben für die breite Öffentlichkeit, die er immer durch klare Worte zu begeistern wußte – „Mit Goethe in Heidelberg" (1983), „China zu Gast in Europa. Ein Streifzug durch Kunst und Kultur des 17. und 19. Jahrhunderts" (1986) usw. –, zeigen deutlich, wohin die eigentliche Reise jetzt gehen sollte. Als GÜNTHER

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000022

Debon 1986 an die künftigen Jahre des Emeritus denkt, hofft er auf eine gute Zeit, um das Begonnene fortführen und vertiefen zu können. Vom Ruhestand ist nicht die Rede …

Hier endet die lange Literaturliste, die sich in seiner Festschrift findet; eine fast ebenso lange schließt sich an – eine, die gleichermaßen Bewunderung verdient. Zunächst erscheint – noch einmal im Rückgriff auf das „rein" Sinologische – sein durchaus wichtigstes Handbuch, *Chinesische Dichtung: Geschichte, Struktur, Theorie* (1989), in der von Brill herausgegebenen HdO-Sammlung. Daß dieser Titel heute zu den am häufigsten zitierten sinologischen Nachschlagewerken zählt, zu jenen rar gewordenen deutschsprachigen Erzeugnissen mit autoritativem Charakter, bedarf eigentlich keiner Erwähnung. Auch einige Anthologien mit Übersetzungen werden – ganz „nebenbei" – präsentiert. Und Günther Debon hat maßgebliche Rezipienten: ein flüchtiger Blick durch den Indexteil des einflußreichen Schmidt-Glintzer-Bandes *Geschichte der chinesischen Literatur* (ursprünglich 1990) belegt: niemand wird so oft genannt wie eben Günther Debon.

Doch dann finden sich plötzlich Titel wie *Goethes Begegnung mit Heidelberg* (1990) in Debons Œuvre, oder *Daoistisches Denken in der deutschen Romantik* (1993), *China zu Gast in Weimar* (1994), *So der Westen wie der Osten* (1996) u. v. a. m. Manches Werk gar geht durch eine Neuauflage. Und nicht nur Personen faszinieren den fleißigen Autor – man denke z. B. an das *Thomas Mann Brevier* (1994) –, auch die Stadt Heidelberg – der 1990er Titel zeigt es schon – hält ihn fest. Wer während der letzten zehn oder zwölf Jahre ihre Buchläden aufgesucht hat, wird ganz gewiß den einen oder anderen „Debon" im Schaufenster gesehen haben: *Ein Lächeln Dir. Heidelberg-Gedichte* (2. Aufl. 1994), *Der Weingott und die Blaue Blume. Dichter zu Gast in Heidelberg* (1995) oder *Das Heidelberger Jahr Joseph von Eichendorffs* (1996), um nur einige Beispiele zu nennen …

Ein reger Geist kommt nie zur Ruh, doch ruht der rege Geist in sich – so ähnlich könnte es gewesen sein, als Günther Debon seinen 80. Geburtstag beging. *Die Leistung der Sprachlaute. Zum Klangwort im Westen und Osten* (2001) und andere Schriften entstanden während dieser letzten Jahre. – Verzwirnt mit dem Meister der Worte ebenso: er mochte den Limerick, mit dem er sich schon seit langem ganz unauffällig angefreundet hatte. Bei Xunzi fand er übrigens vergleichbare Verse, wie überhaupt erst dank Debon mancherlei Gereimtes in den alten Werken der Chinesen als solches enttarnt worden ist.

Abschließend: Er war auch eine Art „Förderer" jenes Ernst Fabian, der – wie es heißt – den Limerick in andere Sphären gehoben hat, ihm neuen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000023

Tiefgang, fast philosophische Dimensionen verleihend. Jemand sagte mir einmal, ersterer müsse wohl bei DEBON entlehnt haben – denn:

Wer nie sein Gedachtes gedichtet,
Ist schon von der Nachwelt gerichtet.
Und umgekehrt:
Wer zu dichten begehrt,
Sei doppelt zum Denken verpflichtet.

ERNST FABIAN, so erfährt der Leser aus dessen von DEBON herausgegebener Sammlung *Es gab einen Lehrer in Lehrte* (2004), wollte seinen Lebenslauf nicht groß hervorkehren. Es paßt ins Bild, ins chinesische allemal. Außerdem: Münzen haben bloß eine Seite, selbst wenn sie vorgeben, zwei zu kennen. Ja, mit Sicherheit wird nicht wenig von dem überleben, was Wissenschaft und Kunst aus kundiger Hand geschenkt worden ist:

Sofern es durch Weisheit erfreute
Bleibt Gestern auch morgen noch Heute
So liest man vom Gestern
Seit tausend Semestern
Das Heute gewinnend als Beute

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000024

# Materialien zur sabäischen Dialektologie: Das Problem des amiritischen („haramischen") Dialektes*

Peter Stein, Jena

*In memoriam Alexander Sima*

Bei der grammatikalischen Beschreibung des Altsüdarabischen spielten dialektale Differenzierungen innerhalb der einzelnen altsüdarabischen Sprachen[1] in der Vergangenheit eine eher untergeordnete Rolle. Gleichwohl ist die Existenz dialektaler Färbungen zumindest für das Sabäische seit langem bekannt,[2] die Ansetzung zweier regionaler Dialekte, Radmanisch und Haramisch (bzw. Amiritisch, siehe unten), in der Fachliteratur etabliert. In jüngster Zeit hat eine erneute grammatikalische Analyse sämtlicher sabäischen Inschriften unser Bild über die dialektale Gliederung des Sabäischen weiter präzisieren können.[3] Im Ergebnis wurden die beiden genannten Dialekte als Bestandteile eines komplexen Schemas dialektaler Sprachdifferenzen bestimmt, welches nicht nur die regionalen Schwankungen auf synchroner Ebene umfaßt, sondern auch die sprachgeschichtliche Entwicklung des Sabäischen berücksichtigt. Die dabei gewonnenen Erkenntnisse über die

---

* Die folgenden Ausführungen gehen auf eine Vortrag zurück, welchen ich im Rahmen des 29. Deutschen Orientalistentages am 23. September 2004 in Halle/Saale gehalten habe. – Lediglich mit Nummer und Zeilenzahl angegebene Belegstellen beziehen sich auf die Numerierung der im Anhang zusammengestellten amiritischen Texte (z. B. 4/3 = Text No. 4 [= Haram 8 = C 546] Zeile 3). Die übrigen Inschriftensiglen folgen der Liste bei Stein 2003a, S. 274–290.

[1] Auch wenn über die genaue sprachgeschichtliche Abgrenzung des Sabäischen, Minäischen, Qatabanischen und Ḥaḍramitischen voneinander noch nicht das letzte Wort gesprochen ist, erscheint es zumindest im vorliegenden Zusammenhang als zweckmäßig, im Falle dieser vier Idiome von „Sprachen" zu reden, um eine Verwechslung mit den hier in Rede stehenden, innerhalb einzelner dieser Sprachen anzusetzenden Dialekten zu vermeiden.

[2] Vgl. z. B. Beeston 1984, S. 2, welcher die beiden oben genannten sabäischen Dialekte eigens definiert und auf weitere, vereinzelte Abweichungen vom Sprachstandard in den nördlichen und südlichen Randzonen sabäischer Sprachverbreitung hinweist.

[3] Stein 2004b. Eine zusammenfassende Übersicht findet sich auch in Stein 2003a, S. 7–10. Der dialektologischen Bestimmung des Spätsabäischen hat zuletzt Sima 2007 eine eigene Untersuchung mit reicher Belegsammlung gewidmet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000025

geographische Verbreitung der sabäischen Dialekte in mittelsabäischer Zeit lassen sich durch die beigegebene Karte (Abb. 1) veranschaulichen.

Unter den sabäischen Dialekten nimmt nun der amiritische (bisher „haramisch" genannte)[4] Dialekt insofern eine besondere Stellung ein, als er aufgrund seiner geographischen Erstreckung nicht nur für eine Mittlerposition innerhalb des Altsüdarabischen, nämlich zwischen dem Sabäischen und dem Minäischen, in Frage kommt, sondern in einigen Spezifika auch mehr oder weniger eindeutige Bezüge zum Nordarabischen[5] erkennen läßt. Hierzu zählt neben vereinzelten lexikalischen Aspekten wie der Präposition *mn* „von" (altsüdarabisch sonst *bn*) und der Temporalkonjunktion *ʾḏ* „als" (altsüdarabisch *(b-)ywm* bzw. [mittelsabäisch] *b-kn*; näheres hierzu siehe unten sub 4.) vor allem das Syntagma der Verneinung vorzeitiger Aussagen mittels *lm* und der Kurzform der Präfixkonjugation[6] (die sabäische Negationspartikel ist *ʾl* und wird für vorzeitige Aussagen mit Formen der Suffixkonjugation verbunden). Überdies scheint sich die aus lediglich zwei Elementen, *s* und *š* (gegenüber *s, š* und *ś* im Altsüdarabischen), bestehende nordarabische Sibilantenreihe im Amiritischen wiederzufinden. Auf einige weitere Spezifika wird im Verlaufe dieser Ausführungen noch hingewiesen werden; als Beispiele vergleiche man die entsprechend hervorgehobenen Stellen im Textanhang.

Auf der anderen Seite weist das Amiritische einige Merkmale auf, die als wesentliche Charakteristika des Sabäischen gelten können. Hierzu gehören der postpositive Artikel *-n* („Nunation"), das Kausativ-Präformativ *h-* (also *hfʿl*) und die Bildung der Personalpronomina mit *h* (also *-hw, -hmw* etc.) gegenüber einem präpositiven Artikel (*hn, ʾl* etc.) und einem Kausativ *ʾfʿl* im Frühnord- bzw. Altarabischen sowie der Bildung von Kausativ und Personalpronomina mit *s* in den übrigen altsüdarabischen Sprachen (also *sfʿl, -sw, -sm* etc.). Wie es scheint, stehen sich somit zwei Lager von Indizien gegenüber: ein pro-sabäisches, welchem die traditionelle Zuordnung des Amiritischen zum Sabäischen geschuldet wird (z. B. BEESTON 1984, S. 2 und in der Folge STEIN 2003a, S. 8), und ein pro-nordarabisches, welches im Extremfall zu einer Aberkennung der sabäischen Wurzeln dieses Dialektes

---

[4] Zur begrifflichen Definition vgl. STEIN 2004b, S. 228.

[5] Zur definitorischen Klärung dieses Begriffes siehe MACDONALD 2000, S. 29f. mit Anm. 6 und 11. Dessen Ansatz zufolge sind unter Nordarabisch sowohl die frühnordarabischen Sprachen und Dialekte als auch das Klassische Arabische mitsamt seinem Vorläufer, dem Altarabischen, zusammengefaßt. Diesem gegenüber steht als zweiter großer Block historischer und rezenter Sprachen der Arabischen Halbinsel das Südarabische.

[6] Nach MACDONALD 2004, S. 521 gibt es Hinweise auf eine mögliche Produktivität dieser Konstruktion auch im Ṣafaitischen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000026

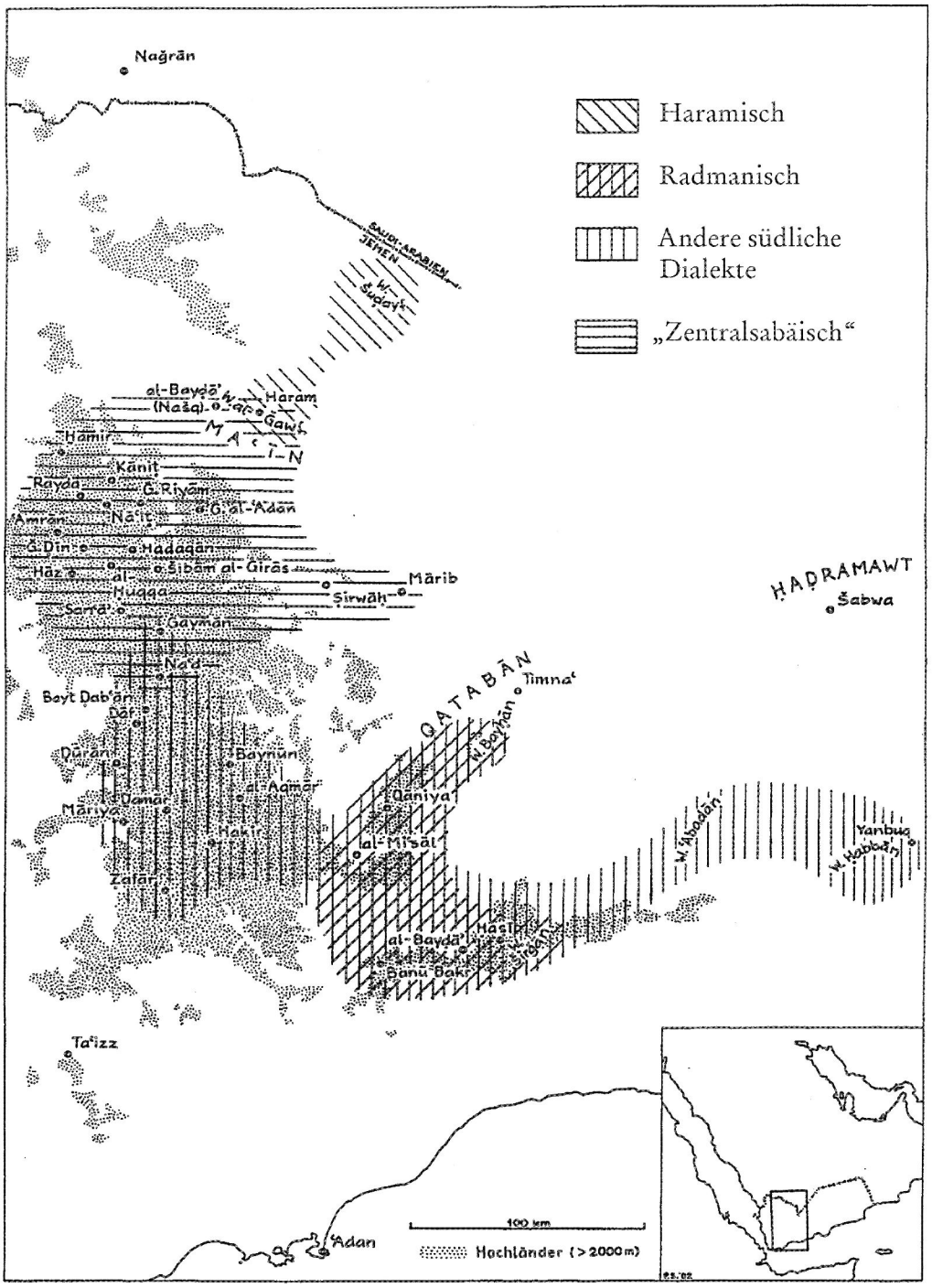



Abb. 1: Verbreitung der sabäischen Dialekte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000027

führt (ROBIN 1992, S. 33f.).[7] Eine Lösung dieses Problems steht nach wie vor aus, was sicherlich nicht zuletzt mit der Diversität der sprachlichen Merkmale zusammenhängt, die eine unmittelbare Anbindung an die eine oder andere benachbarte Sprache erschwert.[8]

Im folgenden soll nun auf drei Aspekte amiritischer Grammatik näher eingegangen werden, welche für eine Beurteilung der sprachgeschichtlichen Einordnung dieses Dialektes von nicht unerheblicher Bedeutung sind, doch bislang in der fachlichen Diskussion nur zum Teil entsprechende Berücksichtigung finden konnten. Es handelt sich dabei zum einen um die Konjunktion *(b-)hn*, welche gemeinhin kausal mit „weil" oder konditional mit „wenn" übersetzt wird, zum anderen um die Frage der Koordination von Hauptsätzen mittels *f-* – Aspekte, die bereits seit langem bekannt, jedoch hinsichtlich ihrer sprachgeschichtlichen Relevanz noch nicht hinreichend untersucht worden sind. Als drittes schließlich soll ein Phänomen zur Sprache kommen, für welches sich bislang noch überhaupt keine Anzeichen in den Inschriften fanden: die Bildung der 1. und 2. Person der Suffixkonjugation.

Wir behandeln, dies sei zur Orientierung an dieser Stelle in Erinnerung gerufen, ein Idiom, welches in Inschriften aus dem nördlichen Jemen, namentlich der Stadt Haram im mittleren Ǧawf und dem ca. 60 km nordöstlich davon befindlichen Wādī Šuḍayf, überliefert ist und historisch etwa in die Zeit vom 2. Jh. v. Chr. bis zum Ende des 1. Jh. n. Chr. datiert werden kann (vgl. ROBIN 1992, S. 29). Mit anderen Worten, es handelt sich hierbei um

---

[7] „Pseudo-sabéen", welches „paraît être une variété d'arabe avec un habillage morphologique inspiré du sabéen" (a. a. O.), bzw. „sabéo-arabe" (DERS. 1996, Sp. 1217f.). Angesichts der sprachlich differierenden Inschriften aus Qaryat al-Fāw entwirft ROBIN 1991, S. 97 das Szenario einer dort praktizierten Zweisprachigkeit („sabéo-arabe" neben „nordarabique"; DERS. 1996, Sp. 1218) der Bewohner, welche nicht durch ethnische Differenzierung, sondern allein durch den Charakter der jeweiligen Schriftstücke motiviert sei: „Il semblerait plutôt que les textes importants et soignés soient rédigés en pseudo-sabéen (bzw. „sabéo-arabe", P. S.) et que les autres le soient en nordarabique". Diese Ansicht wird, m. E. zu recht, von MACDONALD 2000, S. 56f. kritisch hinterfragt. Die von diesem vorgenommene Trennung des Befundes der Inschriften aus Haram und Umgebung und derjenigen aus Qaryat al-Fāw muß bis zur Publikation der vorgeblich amiritischen Inschriften aus letzterem Ort als Basis jeder Diskussion zugrundegelegt werden.

[8] So klassifiziert MACDONALD 2000, S. 55ff. in der jüngsten Behandlung des Themas die im amiritischen Dialekt verfaßten Inschriften als „Undifferentiated North Arabian Mixed Texts", läßt allerdings die Entscheidung, ob die Muttersprache der Verfasser dieser Texte „either a different language, or a dialect of Sabaic which contained elements from another language" war, offen. Seine Beobachtung, daß nur ein Teil der sprachlichen Besonderheiten des Amititischen überhaupt als spezifisch nordarabisch angesprochen werden kann und überdies sich eine eindeutige Zuordnung dieser Merkmale zu einem der beiden Zweige des Nordarabischen, dem Frühnord- bzw. dem Altarabischen, als unmöglich erweist (a. a. O., S. 56), ist in diesem Zusammenhang hervorzuheben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000028

einen Dialekt an der nördlichen Peripherie sabäischer Sprachverbreitung in der frühen mittelsabäischen Periode.

## 1. Die Konjunktion *hn*

Eine für den Raum des amiritischen Dialektes typische Gattung von Texten sind die sogenannten Buß- und Sühneinschriften, welche das Bekenntnis einer Person über einen von ihr begangenen kultischen Frevel öffentlich dokumentieren.[9] In diesen Texten wird der eigentliche Inhalt, also das im Bekenntnis geschilderte Vergehen, durch die Konjunktion *hn* (zumeist um *b-* erweitert) eingeleitet (4/3, 5/3, 8/2f., 9/3, 10/5, 14/2), wobei auch mehrere Vergehen auf diese Weise hintereinandergefügt werden können (2/3.5, 11/2.4.6.7, 15/3f.5). Die Tatsache, daß diese Vergehen sozusagen als Ursache für den öffentlichen Bekenntnisakt angesehen werden können, führte zur Klassifizierung von *(b-)hn* als Kausalpartikel „weil" (vgl. zuletzt Sima 2001, S. 293f. und auch noch Stein 2003a, S. 228). Nun gestaltet sich die etymologische Anbindung einer solchen Form äußerst schwierig: Zwar findet sich im Altsüdarabischen eine gleichermaßen *hn* geschriebene Konditionalpartikel „wenn", welche mit arabisch *'in* geglichen werden kann (Sima 2001, S. 294f.), doch ist eine entsprechende Kausalpartikel außerhalb Südarabiens nicht nachzuweisen. Bei näherer Betrachtung des Formulars der Buß- und Sühneinschriften fällt jedoch auf, daß der Inhalt des Bekenntnisses keineswegs immer durch *(b-)hn* eingeleitet wird, sondern anstelle dessen, in sonst völlig gleichartigem Zusammenhang, auch die Konjunktionen *b-ḏt* (3/3, 7/3.5.7, 12/4; in 2/4 neben *b-hn*) bzw. *k-* (16/3) verwendet werden. Dies weist auf einen engen Zusammenhang der betreffenden Verba (*tnḫy* „(öffentlich) bekennen" bzw. *tnḏr* „Buße tun")[10] mit der Rektion des vor allem aus Widmungsinschriften bekannten *ḥmd* „danken" hin: Das Objekt, für welches man dankt, wird regelmäßig durch die Präposition *b-* (und ganz vereinzelt durch *k-*)[11] eingeleitet.[12] Die Form *b-ḏt* in der geläufigen Wendung

[9] Zum Charakter und inhaltlichen Hintergrund dieser Texte vgl. Sima 1999b.

[10] Es ist nicht klar festzustellen, welches der beiden Verba die Rektion des Folgenden bestimmt. So kommt in den Fällen, in welchen das Verbum *tnḫy* allein steht, sowohl die Rektion mit (2/3 und 14/2) als auch ohne *b-* (4/3) vor, während *tnḏr* überhaupt nicht allein bezeugt ist. Möglicherweise erfordern auch beide Verbformen ein und dieselbe Rektion; ihr Fehlen in zwei Fällen wäre dann als handwerkliches Versehen beim Erstellen der Inschrift zu werten – angesichts zahlreicher weiterer Fehler in diesen Inschriften (vgl. Stein 2003a, S. 38f. mit Fn. 180) nicht weiter verwunderlich. Vgl. auch unten Fn. 64.

[11] Zum Beispiel BR-M. Bayḥān 10/11, E 28 § 2 und YM 440/7.

[12] Dies geht aus Belegen wie dem folgenden eindeutig hervor: *w-ḥmdw t'lb b-kl 'ml' ṣdq-hmw b-m[11]s'l-hw* C 343/10 „und sie haben Ta'lab für alle Orakelbescheide gedankt,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000029

*ḥmdm b-ḏt* „zum Dank dafür, daß" ist somit nicht als eigenständige Partikel, sondern als Kompositum aus dem Relativpronomen *ḏt* und dem durch das jeweils vorausgehende Verbum bedingten Rektionselement *b-* zu betrachten. Das Relativpronomen *ḏt* (selten auch in der neutralen Form *ḏ-*) dient dabei der Einleitung eines Objektsatzes: *ḥmd b-ḏt stwfy* „er hat gedankt dafür, daß er bewahrt worden ist". Aufgrund der angesprochenen Parallelität der Konstruktion ist gleiches nun auch für *(b-)hn* anzusetzen. *hn* kann demzufolge als Satzeinleitungspartikel analog zu *ḏt* aufgefaßt werden, welcher in Abhängigkeit von den Rektionsverhältnissen des vorausgehenden Verbums eine Präposition (z.B. *b-*) vorangestellt werden kann.[13]

Diese Satzeinleitungspartikel *hn* hat nun durchaus eine Parallele im Arabischen. Stellen wir die etymologische Gleichung altsüdarabisch *h* = nordarabisch *'*, wie sie uns beim Kausativstamm des Verbalsystems oder aber in Form der Konditionalpartikel *hn* = *'in* (siehe unten) begegnet, in Rechnung, so können wir als arabische Parallele für altsüdarabisch *hn* die Satzeinleitungspartikel *'an* veranschlagen. Dies bedeutet jedoch wiederum nicht, daß *hn* auch tatsächlich eine Entlehnung aus dem Nordarabischen darstellt. So hat SIMA 2001, S. 293f. neuerlich darauf aufmerksam gemacht, daß besagte Partikel in gleichem Kontext bereits in minäischen Inschriften begegnet, deren älteste in das frühe 7. Jh. v. Chr., also weit vor dem Auftreten jeglicher Anzeichen für den amiritischen Dialekt oder sonstigen nordarabischen Einfluß im Jemen, datiert wird,[14] was zunächst gegen die Annahme eines Nordarabismus spricht. Die Satzeinleitungspartikel *hn* im amiritischen Dialekt ist somit als Relikt einer älteren Sprachstufe des Altsüdarabischen zu betrachten, wie sie uns in den minäischen Inschriften überliefert ist.

---

welche er ihnen in seinem Orakel gewährt hat"; weitere Beispiele sind C 357/10, MAFRAY-al-Ǧiḍma 2/3f., Mon.script.sab. 68/6, YM 11733/3f. und YM 11738/3.

[13] Die Angaben zu *(b-)hn* bei STEIN 2003a, S. 8 und 228 sowie Dems. 2004b, S. 229 wären dementsprechend zu korrigieren. – In diesen Kontext läßt sich auch das bislang nicht befriedigend gedeutete, wiederholte *hn* in der minäischen Verordnung MAFRAY-Darb aṣ-Ṣabī 1/2.4.5.9 (vgl. zuletzt Sima 2001, S. 294f.) problemlos einfügen: Die Einleitung eines Gesetzesparagraphen mittels Satzeinleitungspartikel kann syntaktisch von dem einführenden *š-kn 'mr w-sqwm nkrḥm* abhängig gemacht und folgendermaßen übersetzt werden: „Folgendermaßen hat (der Gott) Nakraḥum befohlen und aufgestellt (...): daß ..."

[14] YM 10886/5.8 (siehe das Zitat unten in Fn. 32). Zu den weiteren Belegen vgl. SIMA a.a.O., wobei noch MAFRAY-Darb aṣ-Ṣabī 27/3 ergänzt werden kann. Bemerkenswerterweise ist im Gegenzug in den minäischen Inschriften keine entsprechende Konstruktion mit *(b-)ḏt* (siehe oben) nachzuweisen. Soweit ich sehe, ist *(b-)ḏt* zur Satzeinleitung im Minäischen überhaupt nicht bezeugt. Wie es scheint, wird das sabäische *(b-)ḏt* im Minäischen generell durch *(b-)hn* ausgedrückt, so daß man tatsächlich von Synonymen sprechen kann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000030

Angesichts dieses Befundes stellt sich nun ernsthaft die Frage, ob die ausschließlich für das Minäische[15] als sicher[16] angenommene, ebenso geschriebene Konditionalpartikel *hn* „wenn" mit Sima 2001, S. 294ff. auf nordarabischen Einfluß zurückgeführt werden oder aber eine sprachgeschichtliche Erklärung analog der soeben besprochenen Satzeinleitungspartikel erfahren kann. Als wichtigstes Argument für das letztgenannte Modell ist, neben dem hohen Alter der relevanten minäischen Belege,[17] die Tatsache zu werten, daß sich die Partikel *hn* eben nicht nur im Minäischen und Amiritischen, sondern auch im (Standard-)Sabäischen sowie im Qatabanischen nachweisen läßt. So ist die geläufige Konditionalpartikel *ʾ(y)-hn*[18] „wenn"[19] in das Relativpronomen *ʾy* (vgl. arabisch *ʾayyun*) und die Konditionalpartikel *hn* zu zerlegen, welchletztere gelegentlich auch isoliert vorkommt (siehe

[15] Vgl. die Belege bei Sima 2001, S. 294f. Dessen Kritik am konditionalen Charakter der Partikel im Minäischen ist m.E. nicht nachvollziehbar. Ganz abgesehen davon, daß einige der Belege für *hn* in die oben besprochene Kategorie der Satzeinleitungspartikel zu stellen sind (so mit Sicherheit MAFRAY-Darb aṣ-Ṣabī 1, vgl. Fn. 13, und wohl auch Y.92.B.A 15/1), liegt kein Grund vor, den konditionalen Sinn von *hn* in Inschriften wie M 293A/2.4 = as-Sawdāʾ 37/2.4 in Abrede zu stellen. Überdies bliebe die Frage zu beantworten, welche Partikel sonst zum Ausdruck des Konditionals im Minäischen zur Verfügung stünde. So ist die Interpretation der wenigen möglichen Belege für die aus dem Sabäischen bekannte Konjunktion *hm* umstritten (vgl. bereits Beeston 1984, §M 28:1 sowie Sima 2001, S. 291): Während Bauèr/Lundin 1998, S. 105f. bezüglich M 168A/3 eine konditionale Interpretation bevorzugen, ordnet Arbach 1993, S. 40 den Beleg unter „concernant, quant ..." (vgl. arabisch *ʾammā*) ein. Letzteres dürfte auch die bessere Deutung für das a.a.O., S. 41 unter „quand" eingeordnete Beispiel M 69/6=Maʿīn 63/6 (*w-hm-ʾy ḏ-yndw ʾw ḏ-yḫbl*; zuletzt auch Bron 1998, S. 80: „et si quelqu'un endommageait ou ruinait"; der weitere Kontext ist verloren) abgeben: Die nachfolgenden Relativpronomina lassen eine Übersetzung „Und was denjenigen betrifft, der beschädigt etc." syntaktisch weitaus unproblematischer erscheinen als eine konditionale Deutung „Wenn jemand beschädigt etc.". Vor diesem Hintergrund hat eine Produktivität von *hm* als Konditionalpartikel im Minäischen als nicht erwiesen zu gelten, was die Annahme einer entsprechenden Funktion für *hn* wiederum etwas wahrscheinlicher macht.

[16] Zu dem einzigen möglichen amiritischen Beleg 6/2 siehe unten die Diskussion in Fn. 80.

[17] Die Vermutung Simas a.a.O., S. 295, aufgrund dieses Altersunterschiedes „müßte die Entlehnung (sc. der Partikel *hn* ins Amiritische und Minäische, P.S.) unabhängig voneinander erfolgt sein", ist angesichts des ganz parallelen Befundes bei der Satzeinleitungspartikel (Sima: „weil"), für welche aus genannten Gründen eine Entlehnung aus dem Nordarabischen ausgeschlossen wird (siehe oben), nicht plausibel.

[18] Die Form mit *y* ist nur im Qatabanischen bezeugt. Aus etymologischen Gründen ist die Annahme einer Monophthongisierung (*/ʾay-hVn/ > /ʾē-hVn/) des sabäischen *ʾ-hn* wahrscheinlich.

[19] Häufig noch um das Enklitikon *-m(w)* erweitert (zum Enklitikon *-n* vgl. die folgende Fn.); zu den Belegstellen siehe Sima 2001, S. 303–306 sowie ergänzend Stein 2003a, S. 227f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000031

bereits NEBES 1991, S. 138 Fn. 19 sowie ausführlich STEIN 2003a, S. 227f.[20]). Diese Konditionalpartikel hat sicherlich eine morphologische Entsprechung in arabisch *'in*, doch muß dies nicht auf eine Entlehnung, sondern kann durchaus auf gemeinsame ältere Wurzeln hindeuten.[21]

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß dem altsüdarabischen Graphem *hn* zwei verschiedene Partikeln zugrunde liegen, welche eine ähnliche sprachgeschichtliche Entwicklung genommen haben: eine Satzeinleitungspartikel „daß" (vgl. arabisch *'an*) einerseits und eine Konditionalpartikel „wenn" (vgl. arabisch *'in*)[22] andererseits (dies wäre in STEIN 2003a, S. 227f. entsprechend nachzutragen). Diese Partikeln sind bereits in den ältesten Sprachstufen sowie in diversen Dialekten des Altsüdarabischen nachweisbar; eine Entlehnung der Partikeln aus dem Nordarabischen erweist sich somit als eher fraglich. In Anlehnung an die arabischen Parallelen wäre eine Vokalisation */han/ (Satzeinleitungspartikel) bzw. */hin/ (Konditionalpartikel) zu erwägen.

---

[20] Dort sind in Fn. 159 die Belege C 546/3 = Haram 8/3 und möglicherweise auch C 548/2 = Haram 13/2 zu streichen, vgl. unten Fn. 64 und 80. – Daß tatsächlich *hn* als morphologische Basis der Partikel zu gelten hat und nicht etwa *'*h* o.ä., wird auch durch den Befund der semantisch parallelen Konditionalpartikeln *mʿn(-mw)* und *mhn(-mw)* (vgl. die Belege bei SIMA 2001, S. 296–302) bestätigt: Das jeweils an den Wortstamm *mh* bzw. * *mʿ* antretende Enklitikon *-n* (vgl. hierzu STEIN 2003a, S. 221f.) wird auch an *'-hn* angefügt, wodurch solche Gebilde entstehen wie *'-hn-n-mw* (vgl. SIMA 2001, S. 303f.), während *'-hn-mw* als Form ohne enklitisches *-n* aufzufassen ist. Das Element *hn* muß daher als morphologische Einheit aufgefaßt werden.

[21] So findet sich *'n*, im Wechsel mit *hn*, bereits im älteren Aramäischen (vgl. die Verweise bei KOEHLER/BAUMGARTNER 1967–1996, S. 1698 sowie HOFTIJZER/JONGELING 1995, S. 285ff.). – Der Vorschlag SIMAS 2001, S. 295, „daß nicht nur die Partikel *hn* ‚wenn', sondern die gesamte Konstruktion (sc. *'in*+Jussiv : Ø+Jussiv) aus dem Frühnordarabischen entlehnt wurde", basiert auf der Annahme, die Verbform *l-yngsn* in der Protasis von Haram 13 (6/3) sei ein Jussiv und damit dem arabischen Apokopat in derartigen Bedingungsgefügen gleichgestellt. Die Interpretation dieser Verbform als „Jussiv" ist jedoch einzig dem vorangestellten *l-* geschuldet; sichere morphologische Kriterien für die Unterscheidung von Apokopat- und Indikativformen der Präfixkonjugation im Altsüdarabischen gibt es nicht. Ein jussivisches *l-* an dieser Stelle ergibt jedoch weder aus inhaltlicher noch aus syntaktischer Sicht einen Sinn („wenn seine Waffe befleckt sein möge"??), was wiederum zu der Annahme führt, *l-* in derartigen Zusammenhängen bezeichne keinen Jussiv, sondern einen Affirmativ (vgl. hierzu STEIN 2003a, S. 239f.). Eine syntaktische Parallelität dieses Gefüges zu dem arabischen Bedingungssatz läßt sich vor diesem Hintergrund nicht begründen.

[22] Diese ist zu trennen von dem gleichfalls als Konditionalpartikel gebrauchten *hm(y)*, welches auf protosemitisch */simmā/, westsemitisch */himmā/, zurückgeführt werden kann (vgl. hierzu die Diskussion bei STEIN 2003a, S. 219f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000032

## 2. Die Koordination zweier Hauptsätze mittels *f-*

Eine auf dem Gebiet der Syntax zu beobachtende Eigenheit des Amiritischen ist die Koordination zweier Hauptsätze durch die Partikel *f-*. Kann für das Sabäische die Koordination mittels *w-* als allgemeine Regel gelten, fällt die Häufung von *f-* an entsprechender Stelle in den amiritischen Inschriften deutlich ins Auge: So entfallen von den insgesamt 21[23] von Nebes 1995, S. 53–60 (Bsp. 152–161 und 165–175) zusammengetragenen Belegen für eine solche Konstruktion allein 11 auf sicher als amiritisch zu klassifizierende Texte (hier No. 5/11, 7/9, 9/5.8, 10/6.8, 11/8 und 12/5ff.), zu denen sich mittlerweile 7–8 weitere gesellen lassen (2/3.5.7, 4/4[24], 16/5f. und wohl auch 5/8[25]; hinzu kommen noch mehrere Belege aus den Minuskelinschriften auf Holzstäbchen). Innerhalb des verhältnismäßig kleinen amiritischen Textkorpus muß die Koordination mit *f-* somit als äußerst produktive Erscheinung angesprochen werden. Demgegenüber nehmen sich die verbleibenden 9 Belege in nicht-amiritischen Texten angesichts der ungleich größeren Textmasse geradezu erbärmlich aus. Stellen wir allein diese Zahlen in Rechnung, kann die Koordination zweier Hauptsätze mit *f-* als typisches Kennzeichen des Amiritischen betrachtet werden. Sofern die nicht-amiritischen Belege für *f-* in dieser Position überhaupt sämtlich als korrekt anzusehen sind,[26] müssen

[23] Hierbei nicht berücksichtigt wurden die lediglich in unzuverlässiger Wiedergabe veröffentlichten Inschriften E 28 §2 und Sh 8 §5 (Bsp. 162 und 163) sowie J 577/1 (Bsp. 164) aus historisch-erzählenden Passagen mittelsabäischer Widmungsinschriften. Im Falle der ersten beiden Belege kann eine fehlerhafte Wiedergabe des Textes nicht ausgeschlossen werden (vgl. die Begründung von Nebes 1995, S. 95f. sowie zum Problem allgemein Stein 2002, S. 447ff. mit Beispielen), im Falle des dritten hat eine erneute Analyse der beiden Inschriften J 576 und J 577 anhand der von Bron 1992, S. 84ff. veröffentlichten Fotos eine andere Interpretation ergeben: Der Übergang der beiden unmittelbar zusammengehörigen(!) Inschriften ist demnach wie folgt zu rekonstruieren: (J 576/16) *w-šmr ḏ-ryd*(J 577/1)*[n]f-hrg frs-hw w- h̊ʾ f-ʿdw hgrn zḫnm* „Und (was) Šammar ḏū-Raydān (betrifft), so wurde sein Pferd getötet; er selbst aber erreichte verwundet die Stadt (sc. Ḏamār, vgl. J 576/16)". *f-* steht somit im Rahmen der geläufigen sabäischen Konstruktion als Progreßmarkierung zwischen einem vorangestellten Satzteil und dem zugehörigen Satz, nicht aber zwischen zwei Hauptsätzen. Die teils bereits in die richtige Richtung weisenden Überlegungen von Nebes 1995, S. 96 mit Fn. 89 sind damit überholt.

[24] Nebes 1995, S. 46ff. (Bsp. 137) führt diese Stelle aufgrund einer anderen syntaktischen Interpretation (vgl. unten mit Fn. 64) unter Bedingungsgefügen nach dem Schema vordersatz-*f*-nachsatz auf.

[25] Siehe unten Fn. 71.

[26] Daß die Verwendung von *f-* in diesen Fällen ungewöhnlich ist, räumt auch Nebes 1995 ein: Entweder wäre an diesen Stellen die Koordination mit *w-* oder aber die Markierung eines Progresses durch Voranstellung eines Satzteiles, namentlich des Subjektes, mit dann folgendem *f-* zu erwarten (a.a.O. 209). – Zumindest in einigen Fällen besteht m.E. guter Grund, die entsprechende Interpretation des *f-* kritisch zu hinterfragen. Bezüglich R 4781/3 (= a.a.O. Bsp. 167) ist zunächst festzuhalten, daß die den bisherigen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000033

diese bei einer Beurteilung der syntaktischen Funktion der Partikel sicherlich von dem amiritischen Befund getrennt betrachtet werden.

Die Funktion der Partikel *f-* im Amiritischen kann zunächst mit N. NEBES in der Markierung eines Progresses angesetzt werden.[27] Hierfür spricht nicht zuletzt die Beobachtung, daß sich *f-* zumeist am Übergang zu einem neuen Sinnabschnitt des Textes (nicht selten mit Subjektswechsel) findet[28] und somit als syntaktischer Hinweis auf ein Fortschreiten des Geschehens

---

Interpretationen der Inschrift zugrundeliegende Annahme weitgehender Vollständigkeit des Textes an den Rändern keineswegs sicher ist (vgl. zuletzt die Bemerkungen bei STEIN 2003a, S. 69 Fn. 186). Legen wir lediglich den gesicherten Textzusammenhang von Z. 3 zugrunde, so kann *w-ḏ yhrwy[n] f-ʾl [ … ]* am Zeilenende ohne weiteres auch unter das Schema *w-*RELATIVSATZ(=SUBJEKT)*-f-*PRÄDIKAT (NEBES 1995, S. 51f.) eingeordnet werden: „Und wer bewässert, der soll nicht […]". – Im Falle von C 380/3 (=Bsp. 165) scheint mir eine Interpretation als vorausgestellter Satzteil (*w-*OBJEKT*-f-*VERBFORM, vgl. NEBES 1995, S. 32ff.) zumindest nicht ausgeschlossen zu sein: *… l-ywfyn fnw-hw w-kl mḫmym f-ʾl śn qšbn mḫmym w-bʿd ʾf<q>l ṣrb⁴[n]* „… seine Kanäle sollen erhalten bleiben(?). Was aber ein jegliches durch einen Dammkanal bewässertes Feld betrifft, so ist es nicht erlaubt, ein derartiges Feld umzugestalten und die Früchte der Ernte zu entfernen" (Übersetzung in Anlehnung an NEBES a. a. O.). – Schließlich möchte ich auch die syntaktische Konstruktion des *f-* in C 74/4 (=Bsp. 161) hinterfragen. Der Text lautet *sʿdlh w-bn-hw bnw mrṯdm* ² *ḥqnyw ʾlmqh ḏ-ḥrn mśndn* ³ *ḫg-n wqh-hmw b-ms'l-hw ʾlm⁴qh bʿl ʾwm ḏ-ʿrn ʾlw f-wqˢh bny mrṯdm l-šym flyt* ⁶*srr-hmw ḏ-ʾrḥqm b-ʿm ʾlmq⁷h ḏ-ḥrn*, von NEBES 1995, S. 208f. wie folgt übersetzt: „Saʿdlāh und seine Söhne, Banū Marṯadim, haben dem ʾAlmaqah von Hirrān (vorliegende) Votivtafel gewidmet, wie es ihnen ʾAlmaqah, der Herr des ʾAwām vom Burgberg ʾAlw, in seinem Orakel (diese Instrumentalbestimmung ist a. a. O. versehentlich ausgelassen, P. S.) befohlen hatte. Auch hatte der dann den Banū Marṯadim befohlen, Regelungen im Hinblick auf ihre Täler von ʾUrhuqum mit ʾAlmaqah von Hirrān zu vereinbaren." Ursache für diesen Zweifel ist in erster Linie die Beobachtung, daß in dem Satz „(wie) GN in seinem Orakel befohlen hat" das Subjekt GN, sofern überhaupt expliziert, stets unmittelbar auf das Verbum folgend und damit vor die Adverbialbestimmung gesetzt wird (also *(ḫg-n) wqh GN b-ms'l-hw*), wofür sich im sabäischen Inschriftenkorpus mehr als 20 Beispiele finden (aus dem Umfeld des vorliegenden Textes z. B. C 72/1f. und, ebenfalls mit einer vom Empfänger der Widmung verschiedenen Gottheit als Subjekt, C 80/2f.), während sich für eine Konstruktion **(ḫg-n) wqh b-ms'l-hw GN* abgesehen von dem hier in Rede stehenden kein einziger(!) Beleg aufzeigen läßt. Es sei daher die Ergänzung eines versehentlich ausgefallenen *w-* vor dem zweiten Gottesnamen in Z. 3 vorgeschlagen, welche zu folgender, syntaktisch reibungsloser Übersetzung führt (*w-*SUBJEKT*-f-*PRÄDIKAT): „Saʿdlāh … haben ʾAlmaqah von Hirrān die Votivtafel gewidmet, wie er es ihnen in seinem Orakel befohlen hatte. ʾAlmaqah, der Herr des ʾAwām … aber hatte den Banū Marṯadim befohlen, Regelungen … zu vereinbaren" (auf das Orakel des ʾAlmaqah von Hirrān ist übrigens erneut in Z. 7f. der Inschrift angespielt).

[27] NEBES 1995, S. 209ff. Der scheinbar unmotivierte Wechsel zwischen *w-* und *f-* in einigen Fällen (vgl. z. B. 12/7f. neben 11/9) kann dabei als Ausdruck eines bewußten Umgangs mit der Sprache erklärt werden, welche sich auch zur Erstellung weitgehend stereotyper Inschriften gezielt ganz bestimmter syntaktischer Ausdrucksmittel bedient (a. a. O., S. 210).

[28] Nach TROPPER 1993, S. 241 „führt *p(')*" auch im Sam'alischen „meist eine neue semantische Ebene ein" (vgl. die Beispiele a. a. O.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000034

gelten kann. Ein solcher, in erster Linie inhaltlich motivierter Progreß geht über einen rein zeitlich verstandenen Handlungsablauf allerdings deutlich hinaus. Überdies bietet sich in den meisten Fällen die Übersetzung mit einer Konjunktion wie „aber, sondern" etc. an, was wiederum die Frage aufwirft, ob *f-* nicht auch zum Ausdruck des Adversativs und ähnlicher Emphasen dienen könnte, für welche das Altsüdarabische, soweit wir wissen, keine anderen syntaktischen Mittel bereithält. Derartige Nuancen sind auch im Falle der Partikel *p-* im Ugaritischen (vgl. hierzu grundlegend WATSON 1990) zu verzeichnen.[29]

Eine direkte Verbindungslinie zum arabischen Gebrauch der Partikel *fa-* läßt sich aus diesem Befund indes nicht ableiten. So kann als eine typische Verwendungsweise von *fa-* im Klassischen Arabischen die Aneinanderreihung der einzelnen Sätze einer fortschreitenden Handlung in erzählenden Texten angesprochen werden, wohingegen die altsüdarabischen Belege, wie bereits NEBES 1995, S. 98ff. bemerkt, sämtlich nicht-erzählenden Kontexten entstammen. Stellen wir zudem in Rechnung, daß die Partikel *f/p-* nicht nur, wie bereits angedeutet, im Ugaritischen, sondern auch in einigen, insbesondere frühen Dialekten des Aramäischen beheimatet ist,[30] erweist sich eine Rückführung der amiritischen Praxis auf nordarabischen[31] Einfluß zumindest nicht als zwingend notwendig. Überdies steht *f-* im Minäischen,

[29] WATSON 1990, S. 85 findet nach einer Analyse des Belegmaterials zu folgenden Bedeutungen für ugaritisch *p-* (in der Reihenfolge ihrer Häufigkeit in den untersuchten Texten): „so that (indicating result)" (9 Belege), „and (simple coordinating conjunction)" und „indeed, well (asservative)" (je 4 Belege), „then, subsequently (indicating succession)", „then, perhaps", „and (not)" und „although (concessive)" (je ein Beleg). Vgl. auch TROPPER 2000, S. 789f. mit Belegen für einen Adversativ.

[30] Namentlich im Sam'alischen, dessen Inschriften in das 9.–8. Jh. v. Chr. datieren. TROPPER 1993, S. 230 zufolge kann die Existenz der Partikel im Altaramäischen auf Entlehnung aus diesem frühen Dialekt zurückgeführt werden (zu den wenigen Belegen für *p-* in alt- und reichsaramäischen Inschriften vgl. HOFTIJZER/JONGELING 1995, S. 898f.).

[31] Einen ausführlichen Überblick über die Verwendung von *f-* in einigen frühnordarabischen Dialekten einschließlich der Inschriften von Qaryat al-Fāw gibt SIMA 1999a, S. 111–114. Dieser kommt dabei zu dem Schluß, daß *f-* im Lihyanischen und in den (bislang publizierten) Inschriften aus Qaryat al-Fāw zwar durchaus zwischen gleichrangige Sätze tritt, dies aber fast ausnahmslos im Rahmen formalisierter Formeln in der Schlußinvokation einer Inschrift. In dem weitaus umfangreicheren ṣafaitischen Textkorpus hingegen ist ein etwas freierer Gebrauch der Partikel, jedoch ebenfalls zwischen gleichrangigen Sätzen, zu beobachten. – Eine viel spezifischere Verwendungsweise der Partikel weist hingegen das (Klassische) Arabische in Form der Voranstellung einzelner Satzglieder vor den durch *f-* eingeleiteten Satz auf, auch wenn die Anwendungsbreite derartiger Konstruktionen stark eingeschränkt ist (eine größere Vielfalt entsprechender Möglichkeiten zeigt demgegenüber das Mittelarabische; vgl. NEBES 1995, S. 261–266). Bemerkenswerterweise teilt das Arabische diese in den semitischen Sprachen sonst unbekannte Besonderheit nicht etwa ausschließlich mit dem sabäischen Dialekt der 'Amīr (vgl. 3/6f. und 9/6f.), sondern ebenso mit dem „klassischen" Dialekt des sabäischen Kernlandes.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000035

soweit die zumeist fragmentarischen Belege[32] eine entsprechende Tendenz erkennen lassen, seit frühester Zeit (vgl. Fn. 32) ebenfalls zwischen Sätzen und nicht, wie im späteren (Standard-)Sabäischen, nach vorangestelltem Satzteil.[33] In dieser Hinsicht weist der Befund eine völlige Übereinstimmung mit demjenigen der oben besprochenen Satzeinleitungspartikel *hn* auf. In eine Rekonstruktion nordarabischer Einflüsse in diesen Fällen müßte nicht nur der amiritische, sondern ebenso der deutlich ältere minäische Befund einbezogen werden.

## 3. Die Bildung der ersten und zweiten Person der Suffixkonjugation

Als drittes soll nun ein Phänomen zur Sprache kommen, welches in der Vergangenheit in Ermangelung entsprechender Belege noch überhaupt keine Berücksichtigung finden konnte. So stehen Beispiele für Formen der zweiten Person im verbalen wie pronominalen Bereich erst mit Bekanntwerden der ersten Alltagstexte auf Holzstäbchen in den zurückliegenden eineinhalb Jahrzehnten[34] in hinreichendem Umfang zur Verfügung[35] (die erste

---

[32] Siehe NEBES 1995, S. 253. Zu den dort aufgeführten Beispielen kann noch MAFRAY-Darb aṣ-Ṣabī 18/2 (*... ṣhft f-l ..fl[ ... ]*) ergänzt werden. Der einzige vollständige Beleg, die bereits oben mit Fn. 14 besprochene Buß- und Sühneinschrift YM 10886/9 aus dem frühen 7. Jh. v. Chr., unterscheidet sich in nichts von der entsprechenden amiritischen Konstruktion: *w-b-hn sfnw ġyln* [9] *b-šty š'mt blty* [10] *ḏ-mdhww f-ḥtmyn* [11] *hn 'rḫ mṯl-s* „und (sie haben bekannt und Buße getan) dafür, daß sie den Wasserlauf in Richtung(?) Norden abgeleitet haben ohne (Erlaubnis) des ḏū-Madahwū. So mögen sie sich (künftig) vor einer Sache ähnlich dieser hüten." (die Übersetzung folgt *Jemen* 1998, S. 287 No. 141, vgl. hierzu etwa FB-Maḥram Bilqīs 1/17f. sowie hier No. 5/11f.; eine teils erheblich abweichende Interpretation der Passage vertritt ROBIN 2002, S. 198ff.).

[33] Vgl. bereits NEBES 1995, S. 256f., nach welchem die Partikel *f-* im Altsüdarabischen zuallererst nördlich des sabäischen Kernlandes auftaucht und überdies nicht nach vorangestelltem Satzteil, der so spezifischen Konstruktion in mittelsabäischer Zeit: „Die Vermutung liegt daher nahe, daß der Gebrauch von *f-* in Nr. 142 (= MAFRAY-Ḥuṣn 'Āl Ṣāliḥ 1/7, P.S.) auf Einfluß des Minäischen zurückzuführen ist" (a. a. O., S. 257; die besagte, aus dem Ǧawf stammende und wohl noch in das 8. Jh. v. Chr. zu datierende Inschrift ist der mit Abstand früheste Beleg für die Partikel im Sabäischen).

[34] Die erste Publikation eines solchen Textes legte ʿABDALLĀH 1986 vor. Als Standardpublikation gilt nach wie vor RYCKMANS/MÜLLER/ABDALLAH 1994; zu bibliographischen Ergänzungen siehe STEIN 2003b mit note 10. Eine Edition des Bestandes der Bayerischen Staatsbibliothek in München an derartigen Inschriften erfolgt gegenwärtig im Rahmen eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Kooperationsprojektes zwischen der Bayerischen Staatsbibliothek und der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

[35] Zu den vereinzelten und in der Vergangenheit nicht unumstrittenen Belegen für Verbformen der ersten und zweiten Person aus Monumentalinschriften vgl. die bei STEIN 2003a, S. 175f. mit Fn. 113 und 120 aufgeführten Belege.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000036

Person ist nach wie vor äußerst spärlich bezeugt[36]). Insbesondere aus den diesem Textkorpus entstammenden Briefen läßt sich entnehmen, daß als Personenzeichen der Suffixkonjugation im Sabäischen (und Minäischen[37]), wie im Äthiopischen und Neusüdarabischen, *k* Verwendung findet (also *fʿlk*, *fʿlkmw* im Singular und maskulinen Plural).[38]

In einem der beiden bislang entdeckten amiritischen Briefe nun treffen wir auf die folgende Passage, welche unser Bild von einer diesbezüglich einheitlichen Bildung der Suffixkonjugation im Altsüdarabischen in Frage stellt[39]:

> *w-ʾn̊ f̊-ngwt mṯb [l-ʾ]³ hmr̊ʾt hn ʾḫḏt f-nḫr̊m ʾlbb̊-k̊m hn slḫt̊m̊-h* Mon.script. sab. 427/2f.
>
> „Und (was) mich (betrifft), so habe ich die Heiratsabsicht(?)[40] gegenüber HMR'T verkündet (dahingehend), daß Du (sie) berührt hast. Nun (besteht) eine Klage Euren Herzen gegenüber,[41] daß Ihr sie weggeschickt habt."

Auch wenn das inhaltliche Verständnis des Textes insgesamt noch Lücken aufweist und im Falle der beiden Singularformen eine Interpretation als dritte Person feminin vielleicht nicht gänzlich ausgeschlossen werden kann, ist der Befund von *slḫtm* in Z. 3 vollkommen eindeutig. Wollen wir diesen bislang einzigen Beleg als repräsentativ erachten, so dürfen wir für das Amiritische, im Kontrast zum Sabäischen und mutmaßlich auch den anderen bekannten altsüdarabischen Sprachen, von einer Bildung der ersten und

---

[36] Siehe die vorhergehende Fn. sowie das nachfolgend zitierte Beispiel. In einer amiritischen Minuskelinschrift der Münchener Sammlung konnte zudem die erste Person Plural der Präfixkonjugation nachgewiesen werden, welche nach dem Schema *nfʿl* gebildet wird (Mon.script.sab. 14/2).

[37] Eindeutige Beispiele hierfür sind beispielsweise Mon.script.sab. 126/2.5 und 144/2 (unpubl.); eine umfassende Behandlung minäischer Minuskelinschriften steht noch aus.

[38] Für den sicherlich *fʿlkmy* zu rekonstruierenden Dual communis sowie den Plural feminin (mutmaßlich *fʿlkn*) liegen bislang noch keine eindeutigen Belege in den Inschriften vor.

[39] Daß das Sabäische in der Verbalmorphologie gegenüber den übrigen altsüdarabischen Sprachen grundsätzlich eigene Wege geht, wird in verschiedenen Bereichen deutlich, etwa in Gestalt der Langform der Präfixkonjugation oder des erweiterten Infinitivs, welche in den benachbarten Sprachen unbekannt sind. Desweiteren sei auf die unterschiedliche Bildung des femininen Plurals der Suffixkonjugation (*fʿly* < */faʿalā/ [sabäisch] gegenüber *fʿln* [qatabanisch und ḥaḍramitisch]) verwiesen (hierzu zuletzt Stein 2003a, S. 172ff. mit Fn. 108; vgl. auch die Diskussion a.a.O., S. 178f. mit Fn. 137 zur Langform der Präfixkonjugation).

[40] Dem Kontext zufolge ist diese Interpretation recht wahrscheinlich; vgl. hierzu vielleicht arabisch *ʾaṯāba* „he wedded lawfully" und *muṯīb* „a lawful wedder" (Lane 1863–1893, S. 1900c und 1902c).

[41] Vgl. hierzu die bereits mehrfach bezeugte Formel *hnḫr b-ʾlbb NN* „sich (wörtlich: den Herzen von) NN(Pl.) gegenüber beklagen", diskutiert in Stein 2004a, S. 333.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000037

zweiten Person mit dem Element *t* ausgehen, wie wir es aus dem Arabischen, aber auch aus den nordwestsemitischen Sprachen kennen.[42]

## 4. Weitere Besonderheiten des Amiritischen

Auf dem Gebiet der Phonologie ist zunächst die bereits eingangs erwähnte Existenz von lediglich zwei s-Lauten (gegenüber dreien in den übrigen altsüdarabischen Sprachen) zu nennen. Die recht hohe Anzahl von vier Belegen für ein *s* (=$s_1$) an Stellen, an denen in anderen sabäischen Inschriften *ś* (=$s_3$) geschrieben steht (2/4, 3/9 und 11/5.8),[43] ist angesichts des verhältnismäßig kleinen Textkorpus bemerkenswert, zumal der Buchstabe *ś* in diesen Texten im Rahmen der Sibilantenreihe überhaupt nicht zu finden ist. Der sich ansonsten erst im Spätsabäischen allgemein durchsetzende Lautwandel *ś* > *s* ist ein halbes Jahrtausend zuvor im Amiritischen bereits ausgeprägt.

Hiervon zu trennen ist die singuläre Verwendung von *ś* anstelle etymologischen *ṯ* in 9/7, für welche unter den benachbarten Sprachen und Dialekten allenfalls das Ḥaḍramitische mit Parallelen aufwarten kann (vgl. STEIN 2003a, S. 25). Da die etymologisch korrekte Form auch in amiritischen Inschriften weitaus häufiger begegnet (5/12, 11/9 u. ö.), stellt sich ernsthaft die Frage, ob wir es hierbei überhaupt mit einem regulären sprachlichen Phänomen zu tun haben, oder ob der Form nicht auch schlicht ein Schreibfehler zugrunde liegen könnte.

Auf lexikalischer Ebene ist ferner die Temporalkonjunktion *ʾḏ* „als" zu erwähnen (1/4, 5/4, 13/3), welche im Altsüdarabischen sonst keine Parallele hat. In Sabäischen werden Temporalsätze durch *(b-)ywm* „am Tage, als" bzw. (in mittelsabäischer Zeit) *b-kn* „als" eingeleitet, in den übrigen altsüdarabischen Sprachen einschließlich des Minäischen durch *(b-)ywm* bzw. *mt(y)* „als". Ob amiritisch *ʾḏ* jedoch auf nordarabischen Einfluß zurückzuführen ist (vgl. arabisch *ʾiḏ, ʾiḏā*),[44] ist vor dem Hintergrund des in den vorangegangenen Abschnitten besprochenen sprachgeschichtlichen Befundes nicht sicher. Eine Temporalpartikel *ʾz* „damals, dann" ist bereits im Sam'alischen (vgl. TROPPER 1993, S. 228) und Hebräischen, in der Form *ʾdyn* auch im Reichsaramäischen gut bezeugt (vgl. HOFTIJZER/JONGELING

[42] Ein ähnliches Nebeneinander von *t*- und *k*-Bildungen auf kleinstem Raum ist übrigens auch im modernen Jemenitisch-Arabischen zu beobachten, wobei sich die *k*-Formen auf das jemenitische Hochland konzentrieren (vgl. die entsprechenden Verbreitungskarten bei BEHNSTEDT 1985, S. 116ff. und 124f.).

[43] Vgl. demgegenüber die Einträge in SD s.v. *wśq*, *ʿśbt* und *kśwy*.

[44] Zum vereinzelten Auftreten der Partikel *(ʾḏh)* im Frühnordarabischen vgl. MACDONALD 2004, S. 520.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000038

1995, S. 13, ferner TROPPER 2000, S. 796 zu ugaritisch *id*). Überdies ist die Partikel *ʾḏ* zur Bildung von Multiplikativzahlen auch im Sabäischen produktiv und weist hierin eine spezifische Gemeinsamkeit mit dem Ugaritischen auf (zur Diskussion um die mögliche etymologische Zusammengehörigkeit beider Partikeln vgl. zuletzt TROPPER 2000, S. 377f.).

Einen ähnlichen Befund zeigt die Präposition *mn* „von" (vgl. arabisch *min*), da entsprechende Bezüge im Altsüdarabischen ansonsten mittels der aus *b-* bzw. *l-* und der enklitischen Partikel *-n* zusammengesetzten Präpositionen *bn* bzw. *ln* ausgedrückt werden (vgl. STEIN 2003a, S. 211f. und 235). Doch hat auch *mn* direkte Parallelen bereits in den frühesten Dialekten des Nordwestsemitischen (vgl. TROPPER 1993, S. 229 und HOFTIJZER/JONGELING 1995, S. 649ff.).

Das bislang singuläre Nomen *ḫyn* „Zeit" in 5/14 indes ist angesichts seines Gebrauchs als Konjunktion in völliger Parallelität zu arabisch *ḥīna* „zur Zeit, als" mit Sicherheit auf arabischen Ursprung zurückzuführen.

Für den syntaktischen Bereich wäre neben der bereits oben ausführlich besprochenen satzverbindenden Partikel *f-* die Negation *lm* zu nennen, welche jedoch nur in der spezifischen Verbindung mit einer (Kurz-)Form der Präfixkonjugation zur Negierung vorzeitiger Aussagen mit außersüdarabischen Einflüssen in Zusammenhang gebracht werden darf. Auf morphologischer Ebene hat die Partikel eine eindeutige Parallele in der im Minäischen gebräuchlichen Negation *l(h)m*.[45]

Zwei weitere Eigenheiten des Dialektes lassen sich auf sprachgeschichtlicher Ebene innerhalb Altsüdarabiens einordnen. Die weitgehende Nicht-Assimilation von *n* an einen darauffolgenden Konsonanten sowie die endungslose Schreibung der Präposition *ʿd* „bis" (gegenüber *ʿdy* im Mittelsabäischen) sind Merkmale, die gleichermaßen vom Altsabäischen wie auch vom Minäischen geteilt werden.[46]

Eine letzte Besonderheit schließlich, welche das Amiritische mit dem Minäischen teilt, ist der unregelmäßige, gelegentlich auch falsche (5/5 und 9/4), Gebrauch der Mimation, welcher darauf schließen läßt, daß diese Endung (und damit die Nominalflexion überhaupt?) in der gesprochenen Sprache nicht (mehr) produktiv gewesen ist und lediglich als „hochsprachliches" Stilmittel zum Einsatz kam (vgl. hierzu die Diskussion bei STEIN 2003a, S. 89f.).

---

[45] Vgl. die Belegstellen bei ARBACH 1993, S. 57 s.v. *lhm* bzw. *lm*. Das *h* in *lhm* ist als nicht-etymologischer Einschub zu betrachten, welcher auch in anderen minäischen Wörtern begegnet (BEESTON 1984, § M 2:10).

[46] Die einzigen Ausnahmen in amiritischen Texten sind *bt* (anstelle *bnt*) „Tochter" in 12/1 und *ʿdy* in 7/5f. Allerdings läßt auch der bislang einzige Beleg für das Personalpronomen der zweiten Person aus amiritischen Briefen in Gestalt der defektiven Form *ʾt* (Mon.script.sab. 427/4–5) eine gegenläufige Tendenz durchscheinen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000039

Die gelegentliche Auslassung anderer Buchstaben in einigen amiritischen Inschriften indes möchte ich gegen ROBIN 1992, S. 33f. nicht auf sprachliche Eigenheiten dieses Dialektes, sondern vielmehr auf handwerkliche Versehen bei der Erstellung dieser Inschriften zurückführen. Von vereinzelten Ausnahmen (etwa No. 11) einmal abgesehen, bewegen sich die fehlenden Zeichen durchaus im Rahmen einer üblichen Fehlerquote (STEIN 2003a, S. 38f.).

## 5. Schlußfolgerungen

Fassen wir den vorgestellten Befund signifikanter Merkmale des Amiritischen im Verhältnis zu den nächstbenachbarten Sprachen zusammen, ergibt sich folgendes Bild:

| | | minäisch | sabäisch | amiritisch | nordarabisch[47] |
|---|---|---|---|---|---|
| Phonologie | Sibilanten | *s, š, ś* | | *s, š* | |
| Morphologie | unbest. Artikel | unregelmäßig | regelmäßig | unregelmäßig | –[48] |
| | best. Artikel | postpositiv (Nunation) | | | präpositiv |
| | Pronomina | *-sw, -sm* etc. | *-hw, -hmw* etc. | | *-hu, -hum* etc. |
| | Kausativstamm | *sf'l* | *hf'l* | | *'af'ala* |
| | 2. Person der SK | *f'lk* | | *f'lt* | *fa'alta* |
| Syntax | *f-* zwischen | Hauptsätzen | Satzgliedern | Hauptsätzen | |
| | Neg. der Vorzeitigkeit | [?] | *'l*+SK | *lm*+PKK | *lam*+PKK |
| Lexik | Präpos. „von" | *bn* | | *mn* | *min* |
| | Konj. „als" | *(b-)ywm* | | *'d* | *'iḏ* |
| | Konditionalpartikel | *hn* | | | *'in* |
| | Satzeinleitungspartikel | *hn* | *ḏt* | *hn* | *'an* |
| | Negation | *l(h)m* | *'l* | *lm* | *lam* |

[47] Die Formen in dieser Spalte sind nach dem Klassischen Arabischen vokalisiert.

[48] Die epigraphisch überlieferten frühnordarabischen Dialekte kennen keinen unbestimmten Artikel (vgl. MACDONALD 2004, S. 505).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000040

In dieser Tabelle sind grammatikalische Übereinstimmungen durch gemeinsame Einträge bzw. Spalten, grammatikalische Differenzen hingegen durch einen senkrechten Spaltentrenner markiert. Auf den ersten Blick ergeben sich deutliche Gemeinsamkeiten des Amiritischen mit dem Nordarabischen auf syntaktischem und lexikalischem Gebiet, während im Bereich der Morphologie die altsüdarabischen, insbesondere sabäische, Merkmale überwiegen (die einzig relevante phonologische Erscheinung läßt ob ihrer Singularität keine Aussage über entsprechende Tendenzen zu). Auf der anderen Seite lassen sich einige der genannten Besonderheiten bereits in den frühesten altsüdarabischen Inschriften der Region, namentlich im Minäischen, nachweisen,[49] so daß eine direkte Rückführung zumindest dieser amiritischen Merkmale auf nordarabischen Einfluß jedenfalls nicht zwingend notwendig erscheint. In diesem Zusammenhang wäre vielmehr die Frage zu stellen, inwieweit sich ein nordarabisches Sub- bzw. Superstrat im Altsüdarabischen bereits im 7. Jh. v. Chr. begründen ließe, oder ob die Gemeinsamkeiten in den beiden Sprachgruppen nicht vielmehr ebenso auf Urverwandtschaft zurückgeführt werden könnten.

An dieser Stelle soll nun auf die eingangs aufgeworfene Frage zurückgekommen werden, ob das Amiritische sprachgeschichtlich tatsächlich als ein lebendiger, freilich nordarabisch beeinflußter,[50] Dialekt des Sabäischen oder aber als das von Sprechern einer ganz anderen, nämlich nordarabischen, Muttersprache entwickelte Konstrukt einer am Standard eines fremden Idioms orientierten literarischen „Hochsprache" anzusehen ist (siehe oben mit Fn. 7). Gegen die letztere Annahme sprechen m. E. folgende Gründe:

– Der Versuch, eine Fremdsprache wiederzugeben, sollte zunächst eine größere Uneinheitlichkeit der spezifischen Merkmale dieser Sprache erwarten lassen, was jedoch nicht beobachtet werden kann. Die oben herausgestellten, typischen Merkmale des Amiritischen sind vielmehr, soweit

[49] Die frühesten Belege für *f-* im Altsüdarabischen sind in minäischen sowie in vereinzelten sabäischen Inschriften anzutreffen, die praktisch ausnahmslos Regionen nördlich des sabäischen Kernlandes entstammen (vgl. Nebes 1995, S. 257). Zusammen mit der Satzeinleitungspartikel *hn* reicht dieser Befund bis in die früheste Zeit der epigraphischen Überlieferung des Altsüdarabischen zurück.

[50] Daß auch bei einer sicheren Verwurzelung des Dialektes im Sabäischen sprachliche Einflüsse aus dem Nordarabischen erwartet werden können, ja geradezu müssen, ist aus der historischen Konstellation seines Verbreitungsgebietes offensichtlich: Der nachweisliche Kontakt zu sprachlich eindeutig nordarabisch geprägten Zentren an den internationalen Handelswegen (Qaryat al-Fāw) sowie die mutmaßliche Präsenz arabischer Beduinen in unmittelbarer Nachbarschaft (die 'Amīr selbst sind als Kamelzüchter bekannt) läßt gegenseitige Beeinflussungen infolge notwendiger Mehrsprachigkeit nicht ausbleiben (entsprechender sabäischer Einfluß auf die [nordarabische] Sprache von Qaryat al-Fāw ist ja unumstritten, vgl. z. B. Macdonald 2000, S. 54–57).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000041

die noch verhältnismäßig wenigen Texte eine entsprechende Beurteilung erlauben, auffallend regelmäßig in den Texten präsent.[51]

- Der vorliegende Befund könnte allenfalls erklärt werden mit der Annahme einer schulmäßigen Tradition, derzufolge die Verwendung bestimmter Formen und Syntagmen als regelhaft anzusehen wäre. In diesem Fall bliebe jedoch zu fragen, warum sich die Schreiber eben nur teilweise an der als Vorbild herangezogenen benachbarten Sprache, dem Sabäischen, orientiert haben sollten, wenn sie sie doch ohnehin als Fremdsprache völlig neu zu erlernen gehabt hätten.
- Das schlagendste Gegenargument indes dürfte der Befund des Briefschrifttums liefern: Ist es wirklich zu erwarten, daß sich die alltägliche Briefkorrespondenz einer literarischen Kunstsprache bedient, die von niemandem tatsächlich gesprochen wird?[52]

Aus diesem Befund läßt sich m. E. nur der Schluß ziehen, daß das in den amiritischen Inschriften überlieferte Idiom tatsächlich lebendige, gesprochene Sprache wiedergibt – eine Sprache, die ihrer grundlegenden Struktur zufolge als ein Zweig des Altsüdarabischen, vornehmlich als sabäischer[53] Dialekt, angesehen werden kann, welcher freilich erheblichen Einflüssen, insbesondere auf syntaktischem und lexikalischem Gebiet, aus den nordarabischen Nachbarkulturen unterliegt.

Diese Betrachtungen zum Amiritischen sollen nicht verlassen werden, ohne auf eine historische und möglicherweise auch strukturelle Parallele

---

[51] So begegnet die gut sabäische Negation *'l* nur in einer Inschrift (5/3.8 mit Suffixkonjugation, gegenüber 5 Belegen in 5 Inschriften für *lm*), wobei nicht ausgeschlossen werden kann, daß durchaus beide Partikeln zum Repertoire einer lebendigen Sprache gehört haben können, wie auch das Klassische Arabische mehr als eine Negationspartikel zur Verneinung vorzeitiger Aussagen kennt.

[52] Für die briefliche Korrespondenz stehen prinzipiell zwei Sprachstile zu erwarten: ein allgemein verständlicher, hochsprachlicher Stil (bei internationaler Korrespondenz auch eine Fremdsprache) für offizielle bzw. überregionale Korrespondenz und ggf. ein alltagssprachlicher Stil für den Austausch im vertrauten, privaten Kreis (für den mitteleuropäischen Raum in mittelalterlicher Zeit beispielsweise wäre in diesem Zusammenhang das Lateinische den regionalen deutschen Dialekten gegenüberzustellen). In ersterem Fall hätten die 'Amīr sich ohne weiteres eines korrekten Sabäisch bedienen können oder müssen, in letzterem ihrer (angeblich nordarabischen) Muttersprache. Die Tatsache, daß es sich bei dem im Briefverkehr gebrauchten Dialekt eben nicht um eine überregional verständliche Hochsprache handelt, spricht m. E. deutlich für eine Produktivität desselben in der gesprochenen Sprache.

[53] Wie gesehen, sind auch einige bemerkenswerte Parallelen des Amiritischen zum Minäischen zu verzeichnen, auch wenn die sabäischen Spezifika deutlich überwiegen. Die sprachgeschichtliche Einordnung des Amiritischen ist somit untrennbar mit der frühen Sprachgeschichte des Altsüdarabischen insgesamt verbunden, welchletztere noch einer umfassenden Aufarbeitung bedarf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000042

innerhalb der semitischen Epigraphik zumindest hingewiesen zu haben. Bei dem in zahlreichen Felsinschriften (vor allem Graffiti) sowie einigen Papyri überlieferten Nabatäischen[54] handelt es sich, wie beim Amiritischen, um eine Schriftsprache, welche in den Jahrhunderten um die Zeitenwende von Angehörigen einer ursprünglich nordarabisch, nomadisch geprägten Gesellschaft im Zuge der festen Ansiedelung im Übergangsgebiet von der Arabischen Wüste zu den angrenzenden Kulturzonen zum Zwecke der Kommunikation innerhalb dieser Gemeinschaft verwendet wurde. Die im Verhältnis zu dem zeitgenössischen Aramäisch des östlichen Mittelmeerraumes recht altertümliche Sprache dieser Inschriften steht dabei in ähnlich anachronistischem Kontrast zu den ihr benachbarten Dialekten wie das dem Minäischen nahestehende Idiom der ʾAmīr zum zeitgleichen Standard des Mittelsabäischen in Südarabien. Ohne hier weiter auf die Diskussion um den Charakter des Nabatäischen als lebendige, gesprochene Sprache eingehen zu wollen,[55] soll immerhin nachdrücklich auf die bemerkenswerte Parallelität des Befundes der beiden Gesellschaften vom süd- bzw. nordwestlichen Rand der Arabischen Wüste hingewiesen werden. Die Plausibilität der Annahme einer archaischen, von niemandem tatsächlich gesprochenen „Kunstsprache" ist für das Nabatäische ebenso zu hinterfragen wie im Falle der ʾAmīr. Beider Befund könnte bei der künftigen Behandlung dieser Frage durchaus gemeinsam Berücksichtigung finden.

## Anhang: Korpus der amiritischen Inschriften

Die nachfolgende Zusammenstellung sämtlicher publizierten amiritischen Texte gibt den Textbestand anhand der jüngsten Bearbeitungen, jedoch mit neuer, vereinheitlichter Übersetzung wieder. Modifikationen gegenüber früheren Interpretationen einzelner Passagen basieren teils auf den vorangegangenen Ausführungen, teils auf anderen Überlegungen, welche

[54] Zur Überlieferungssituation vgl. den neuesten Überblick von Macdonald 2003. Neben diesem weitgehend reinen aramäischen Dialekt spielen nabatäisch-arabische Mischtexte nur eine äußerst untergeordnete Rolle (Macdonald 2000, S. 53f: „Nabataeo-Arabic", mit maximal 2 Vertretern). – Eine solchen Mischtexten zugrundeliegende Mehrsprachigkeit ist durchaus in dem epigraphischen Befund von Qaryat al-Fāw zu erwarten (vgl. oben mit Fn. 7): Amiritische Inschriften in einem ansonsten nordarabisch geprägten Umfeld wären dann als Zeugnisse für die Präsenz entsprechender Muttersprachler in diesem wichtigen Handelszentrum zu werten.

[55] In jüngster Zeit hat Macdonald 2000, S. 46ff. und 2003, S. 50f. die geläufige Auffassung, die Nabatäer hätten sich des Aramäischen lediglich als Schriftsprache bedient, jedoch grundsätzlich einen nordarabischen Dialekt gesprochen, in Frage gestellt und, nach einer erneuten kritischen Sichtung der Belege, für eine aramäische Muttersprache zumindest eines Teiles der Verfasser dieser Texte plädiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000043

jeweils in den Fußnoten begründet werden. Im Interesse der Übersichtlichkeit wurden die oben besprochenen, typischen Merkmale des Amiritischen durch Fettdruck hervorgehoben. Die derart als amiritisch klassifizierten Inschriften, 16 an der Zahl, wurden in alphabetischer Reihenfolge des gebräuchlichsten Siglums aufgelistet und mit einer fortlaufenden Nummer versehen (vgl. oben Fn. *). Zwei weitere Texte, welche diese Merkmale nicht in vergleichbarer Spezifität aufweisen, deren Identifizierung als amiritisch jedoch aufgrund anderer Indizien zumindest im Bereich des Möglichen liegt, sind in einem Anhang (B) beigefügt (No. 17–18).

## A. Sicher zuzuordnende Texte

### 1: BRON 1999

1. *ʿmrm*
2. *bn ʾwsʾl*
3. *l-bʿl*
4. *mḥrmn ʾḏ ḍrb*
5. *qynt*
6. *-hw ḥ*
7. *lk*

ʿAmrum, der Sohn des ʾAwsʾil, (hat dies) dem Herrn des Tempels (gewidmet), als er seine Dienerin Ḥalak geschlagen hatte.

### 2: FB-Wādī Šuḍayf 2[56]

1. *sʿdn ḏ-nṣrm ʿbd ʿbṯ ḥ*
2. *bšnyn tnḫy l-ḏ-smwy b-y*
3. *[ġrw ]**b-ḥn** rbʿ bʾrn **f-**ṭr*
4. *[….]ʿ-ḥ w-b-ḍt wsq sff<**m**>*
5. ***f-**ġsl b-ḥ w-**b-ḥn** ṭrq ʾmt*
6. *mrʾ-hw b-mwṭnn w-ṭmṯ <<f-*
7. *mwṭn>>[57] **f-**ʿlm sʿdn l-ḥḍrn*
8. *ḏ-yḫṭʾ b-mḥrm ḏ-smwy*

[56] BRON 1997, S. 77ff.

[57] *f-mwṭn* in Z. 6f. ergibt syntaktisch keinen Sinn. Man würde allenfalls, in freilich auffälliger Wiederholung, erneut *b-mwṭnn* erwarten. BRON 1997, S. 79 nimmt dies zum Anlaß, hier die arabische Präposition *fī* ins Spiel zu bringen, wofür es sonst jedoch keinerlei Belege gibt. Wahrscheinlicher ist indes die Annahme eines korrupten Textes an dieser Stelle: Der Schriftsetzer könnte mit *f-* bereits die folgende Verbform vorbereitet haben, dann aber versehentlich eine Zeile zurückgesprungen sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000044

Saʿdān aus (der Sippe) Naṣrum, Diener des ʿAbaṯ, (2) der Habšānite, hat bekannt vor ḏū-Samāwī im (Tempel) (3) Ya[ġruw], daß er am Brunnen verweilt und (4) dessen [...] verun[reinigt?] hat, und daß er (ihn) mit Unrat gefüllt hat (5) und (sich?) ferner in ihm gewaschen hat, und daß er die Dienerin (6) seines Herrn im Freien bedrängt und entjungfert[58] hat. (7) ...(?) Doch hat Saʿdān eingesehen,[59] daß sich derjenige hüten soll, (8) der im Tempel des ḏū-Samāwī eine Sünde begeht.[60]

## 3: FB-Wādī Šuḍayf 3[61]

1. *msʿdm bn š[ ... mˀ]*
2. *ʿnyn tnḫy w-t[nḏrn l-ḏ-smwy b]*
3. *ʿl yġrw b-ḏt [ ... ]*
4. *g ḫgt-hw .[ ... ]*
5. *nhm l-ḫ[ ... ]*
6. *w-ydbrn ḫg[t-hw w-ḏ-smwy f-l y]*
7. *ṯwbn ʿbd-hw msʿdm ... b]*
8. *n-kl ḏ-hnkr bn-h[w ... mš]*
9. *mtm w-ʿsbtm [ ... ]*

Masʿūdum, der Sohn des Š[ ... ], (2) der Minäer(?), hat bekannt und Buße [getan vor ḏū-Samāwī, dem] (3) Herrn des (Tempels) Yaġruw, dafür, daß er [ ... ] (4) seine Pilgerfahrt [ ... ] (5) ... [ ... ] (6) und er wird [seine] Pilgerfahrt durchführen. [Und ḏū-Samāwī möge] (7) seinem Diener Masʿūdum (Glück) wiederherstellen [und ihn erretten(?)] (8) vor jedem, der (etwas?) von ihm geschädigt hat [ ... ] (9) Acker- und Weideland[62] [ ... ].

## 4: Haram 8 = C 546[63]

1. *tnḫyt tnḫyw ṯmnytn w-ʾbʿl*
2. *syr w-mfr ḫgrn hrmm l-mrʾ-h*

---

[58] Diese Bedeutung des arabischen *ṭamaṯa* paßt hier besser als das von Bron 1997, S. 79 veranschlagte *ṭāmiṯ* „menstruierend"; für einen Umstandssatz der Gleichzeitigkeit („alors qu'elle avait ses règles") analog *w-hʾ ḫyḍ* in Haram 34/4 fehlt überdies das pronominale Subjekt.

[59] Bron 1997, S. 79 löst *ʿlm* in die Präposition *ʿl(y)* und folgendes Enklitikon auf (wörtlich: „auf Saʿdān liegt es (nun)").

[60] Bron 1997, S. 77 übersetzt „Quant à Saʿdān, puisse-t-il éviter de commettre des péchés dans le temple de dhū-Samawī", doch ist die Einführung des Objektes zu *l-ḫḏrn* mit Relativpronomen problematisch.

[61] Bron 1997, S. 79f.

[62] Die Rekonstruktion von Z. 8f. folgt Gl 1537/6 (*w-l-wfy [ʾdm]-hmw w-q⁶ny-hmw gddm w-qṭnm w-mšym-hmw w-ʿśbt-hmw* „und für das Wohlergehen ihrer [Untergebenen] und ihres Besitzes, groß und klein, sowie ihrer Äcker und ihrer Weiden". Bron 1997, S. 80 hingegen rekonstruiert *[nʿ]⁹mtm w-ʿsbtm* „la prospérité et la récompense".

[63] Die Interpretation der Inschriften aus Haram folgt im allgemeinen Robin 1992, wo auch auf ältere Literatur verwiesen wird. Zu Haram 8 siehe a.a.O., S. 71ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000045

3. *mw ḥlfn b-(ʾ)rṯtm* **hn** *ybnn*
4. *ẓlʿm w-tnkrm b-sr ḥrmm f-yẓ<<.>>tl*
5. *fnn ḏ-***mn***-ḥw l-trzʾ ʾhlḥtn w-*
6. *ḏ-gḏf< >***mn***-ḥm<w> l-yḥḏrn w-l ynḏrn*
7. *yẓtlfn mṯl-ḥw k-l-m ḥlfn*
8. *ystḏʾn ḥg-n k-ḥwr b-qdmy ḏt*
9. *tnḫytn w-ḥlfn l-ṯwbn šʿb-ḥw*
10. *w-ḥgr-ḥw ṯwb ynʿmn l-ḥmw w-l sr*
11. *-ḥmw w-mḥgrt-ḥmw w-mrʿy-ḥmw*

Bekenntnis, welches ‚die Acht' sowie die Bewohner (2) der Oase und des Kulturlandes der Stadt Haramum vor ihrem Herrn (3) Ḥalfān im (Tempel) ʾAraṯatum abgelegt haben, daß[64] sie (nämlich) eine Geldbuße (4) und Strafe erheben[65] in der Oase

[64] Das den Nachsatz zu *tnḫy* gewöhnlich einleitende *b-hn* ist, wie oben (sub 1. mit Fn. 10 und 13) ausgeführt, in die Satzeinleitungspartikel *hn* und das vom Verbum abhängige Rektionselement *b-* aufzulösen. Dieses Rektionselement fehlt an lediglich zwei Stellen: in der vorliegenden Passage sowie (nach herkömmlicher Interpretation) in Haram 10/3. Während an letztgenannter Stelle ein Versehen bei der Erstellung oder, wahrscheinlicher, Überlieferung des Textes für das Fehlen der Präposition verantwortlich gemacht werden kann (siehe unten mit Fn. 70), kommt für die vorliegende Passage eher eine syntaktische Erklärung in Frage: Während das Standardformular der Buß- und Sühneinschriften mit einem vollständigen Verbalsatzgefüge beginnt (*PN tnḫy w-tnḏrn … b-hn …* „PN hat bekannt und Buße getan … dafür, daß er …"), wird der vorliegende Text vielmehr mit einem Nominalsatz eingeleitet: *tnḫyt tnḫyw* „(Dies ist) das Bekenntnis, welches (…) abgelegt haben". Der folgende Satz ist von diesem syntaktisch einwandfrei nicht mehr abhängig zu machen, sondern hängt quasi „in der Luft", eine Konstellation, die im Deutschen am ehesten mit einem Doppelpunkt wiederzugeben wäre („(Dies ist) das Bekenntnis …: Sie werden eine Geldbuße erheben …"). Ein Übergreifen der Rektion des Verbums des ersten Satzes auf den zweiten ist daher syntaktisch nicht geboten. Für eine Interpretation von *hn* als Konditionalpartikel „wenn" an dieser Stelle (so zuletzt NEBES 1995, S. 47f.) besteht vor diesem Hintergrund kein zwingender Anlaß. – Anders verhält es sich mit dem Auftreten von unerweitertem *hn* im weiteren Verlauf eines Textes wie in Haram 40/4.6.7 und Ṣilwī-aš-Šuḍayf 1/5. Sofern in diesen Fällen die Rektion von *tnḫy* durch ein einleitendes *b-hn* bereits aufgegriffen ist (Haram 40/2 bzw. Ṣilwī-aš-Šuḍayf 1/3f.), erweist sich deren Wiederholung, zumal an vom zugehörigen Verbum bereits reichlich entfernter Stelle, offenbar als nicht notwendig (freilich scheint in dieser Praxis keine zwingende Regel begründet zu liegen, wie die Wiederholung von *b-hn* in FB-Wādī Šuḍayf 2/5 nahelegt).

[65] Es scheint sich bei diesem Text nicht um eine Buß- und Sühneinschrift im eigentlichen Sinne zu handeln, worauf insbesondere das ungewöhnliche Formular in Verbindung mit der fehlenden Erwähnung eines entsprechenden Vergehens hindeutet (vgl. bereits NEBES 1995, S. 46ff.). Bei den hierfür in Frage kommenden Verbformen in Z. 3–5 (vgl. ROBIN 1992, S. 72: „parce qu'ils se sont exposés à une amende") handelt es sich um Präfixkonjugation, die nur auf eine Gleich- oder Nachzeitigkeit zum übergeordneten Sachverhalt zurückgeführt werden kann. Die den Bewohnern der Oase von Haramum auferlegten „Bußgelder" (Z. 4) sind anscheinend eher als Abgabe nach Art einer Steuer aufzufassen, von welcher ein Teil zur Aufrechterhaltung des Tempeldienstes bestimmt ist (Z. 5). Wie Z. 8f. zeigt, ist eine entsprechende Verordnung bereits zuvor in Kraft gewesen. Das vorliegende Bekenntnis zum althergebrachten Recht scheint eine Selbstverpflichtung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000046

von Haramum. Doch werden sie (5) etwas davon zurückhalten[66] für den Unterhalt der Götter[67]. Und (6) wer sich (diesbezüglich) von ihnen absondert, der möge sich hüten und möge als Buße (7) ein Gleiches zurückhalten, denn zugunsten[68] von Ḥalfān (8) wird es proklamiert, wie bereits vor diesem Bekenntnis (9) festgelegt war. Und Ḥalfān möge seinem Stamm (10) und seiner Stadt die Vergeltung widerfahren lassen, die ihnen angenehm ist sowie ihrer (11) Oase, ihrem Landbesitz und ihren Weidegründen.

## 5: Haram 10 = C 547[69]

1. *[ʾh]l[ ]ʾmrm w-ʾhl ʿṯtr*
2. *[tn]ḫy(w) w-ntḏr<n> l-ḥlfn*
3. *[**b**-[70]]**ḫn** ʾl ḥwfy-hw mṯrd*
4. *-hw b-ḏ-mwṣbm **ʾḏ** ẓʿn*
5. *w l-yṯl b-ḍr ḥḍrmt<<**m**>>*
6. *w-ḫgw ḏ-smwy b-yṯl w-*
7. *nsʾw mṯrdn ʿd ḏ-ʿṯ*
8. *tr [f-]ʾl ḥwfy-ḥmw f-[71]fg*

---

der Verfasser zu sein, nach längerer Zeit der Nachlässigkeit ihren Verpflichtungen künftig wieder uneingeschränkt nachkommen zu wollen.

[66] Vgl. arabisch *ẓalafa* „(jemanden) abhalten, zurückhalten (von)" (Lane 1863–1893, S. 1918b).

[67] Diese von Robin 1992, S. 73 und 123 vorgeschlagene Deutung von *ʾhlht* fügt sich besser in den Kontext als ein Plural zu *ʾhl* „Leute" (so SD, S. 3 und auch noch Nebes 1995, S. 48).

[68] Die Zeichenfolge *klm* ist in die Konjunktion *k-*, die Präposition *l-* und das Enklitikon *-m* aufzulösen (vgl. Stein 2004a, S. 334 mit note 9).

[69] Robin 1992, S. 74ff.

[70] Aus syntaktischer Sicht ist an dieser Stelle das Rektionselement *b-* zu erwarten (vgl. die Bemerkungen in Fn. 64), was in den bisherigen Bearbeitungen des Textes jedoch übersehen wurde. Das Fehlen der Präposition könnte einerseits auf einen Schreibfehler des Steinmetzen zurückzuführen sein. Wahrscheinlicher ist jedoch die Annahme eines Versehens bei der Überlieferung des Textes. Die in den Pfeiler eines Tempels gemeißelte Inschrift ist lediglich in einer Kopie J. Halévys bekanntgeworden, welche auch der jüngsten Bearbeitung durch Robin 1992 zugrunde liegt. Die ersten beiden Zeilen dieser Textkopie lassen zu Beginn jeweils zwei Zeichen vermissen (von Robin 1992, S. 75 in < > Klammern gesetzt), welche unmöglich sämtlich im Originaltext gefehlt haben können. Da die rechtsbündig geschriebene Textkopie jedoch keine Lücke an den betreffenden Stellen erkennen läßt, ist auch der tatsächliche Beginn der folgenden Zeilen nicht von vornherein gegeben. Die umfangreichere Beschädigung des Beginns der ersten beiden Zeilen kann sich durchaus bis auf die dritte Zeile ausgewirkt haben, in welcher somit ein fehlender Buchstabe ergänzt werden darf (die Länge der Zeile von 17 Zeichen spricht angesichts einer durchschnittlichen Zeilenlänge der Inschrift von 18 [min. 17, max. 20] Zeichen zumindest nicht gegen eine solche Ergänzung).

[71] Die Textkopie hat an dieser Stelle *f̊*, was Robin 1992, S. 76 in Anlehnung an CIH zu *m*, Nebes 1995, S. 59f. hingegen zu *h* (vielleicht auch *t*, Infinitiv) emendiert. Letzterer kommt dadurch zu folgender, syntaktisch stimmiger Übersetzung (die Präposition *mn* in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000047

9. *r šrg-hmw b-dṯ'n w-ḫr*
10. *fn* **mn** *mwm qllm w-b(l)*
11. *lm f-l ḥḏrn* **mn** *mṯl*
12. *-h ''ḫr*[72] *w-ḥlfn l-yṯwbn*
13. *-hmw ṯwb yn'm 'rt tn*
14. *ḫytn* **ḫyn** *ḏ-mḫẓdm qd*
15. *mtn w-kwnt ḏt tnḫtn b-*
16. *'mr ḥlfn*

[Die Leu]te vom (Stamm) 'Amīr sowie die ‚Leute des 'Aṯtar' (2) [haben] bekannt und Buße getan vor Ḥalfān (3) (dafür), daß sie ihm nicht seinen regelmäßigen (Ritus)[73] erfüllt haben (4) im (Monat) ḏū-Mawṣabim, als sie weggegangen waren (5) nach Yaṯill während des Krieges gegen Ḥaḍramawt (6) und die Pilgerfahrt zu ḏū-Samāwī in Yaṯill vollzogen. (7) So schoben sie den regelmäßigen (Ritus) bis zum (Monat) ḏū-'Aṯtar auf. (8) [Daraufhin] erfüllte er ihnen nicht (ihre Bitte), vielmehr wurde (9) ihr Wasserlauf zerstört(?)[74] im Frühjahr und Herbst (10) durch zu wenig und zu viel Wasser. (11) So hüte man sich vor Gleichem (12) wie diesem (Vergehen) in Zukunft. Und Ḥalfān möge ihnen (13) die Vergeltung widerfahren lassen, die angenehm ist, als Gegenleistung für das (14) Bekenntnis in der ersten Periode(?)[75] des (Monats) (15) ḏū-Maḫẓadim. Dieses Bekenntnis geschah (16) aufgrund des Orakels des Ḥalfān.

---

Z. 10 wäre dann partitiv aufzufassen): „und er (sc. Ḥalfān) hat ihnen nicht gewährt, daß er ihre Wasserläufe im Frühjahr und im Herbst mit wenig oder viel Wasser fließen ließ" (siehe auch Fn. 74). Die Produktivität von *f-* als Koordinativpartikel im Amiritischen jedoch läßt keine grundsätzlichen Zweifel an der Korrektheit der ursprünglichen Lesung aufkommen (diese scheint etwa der Übersetzung von MÜLLER 1983, S. 282 zugrunde zu liegen).

[72] Die fehlende Mimation ist hier wohl nicht dem Dialekt, sondern der syntaktischen Konstellation (Status absolutus) geschuldet, vgl. STEIN 2003a, S. 86f.

[73] Welche kultische Handlung genau sich hinter *mṯrd* verbirgt, ist unklar (zu den diversen Übersetzungsvorschlägen der Vergangenheit vgl. MÜLLER 1983, S. 282 Fn. 3a).

[74] Der in Z. 10 folgenden Präposition *mn* zufolge ist hier ein Verbum des Hinderns bzw. Zerstörens anzusetzen. Das von NEBES 1995, S. 59 mit Fn. 134 für *mn* ins Spiel gebrachte arabische „*'an* der Trennung" hat ebenso die Grundbedeutung „von ... weg" wie das a.a.O. im Beispiel zitierte sabäische *bn*. Diese Bedeutung kann jedoch auf den vorliegenden Text nicht übertragen werden: Die allgemein veranschlagte Übersetzung „fließen lassen" für *fgr* ist mit einem Präpositionalausdruck „von wenig bzw. viel Wasser weg" nicht vereinbar (vgl. jedoch auch Fn. 71 zu einer alternativen Interpretation der gesamten Passage aufgrund einer abweichenden Lesung in Z. 8). Arabisch *faǧara* hat neben „fließen lassen" (II, so auch die arabische Übersetzung in SD, S. 43) zunächst die Bedeutung „aufbrechen", wovon auch einige übertragene Bedeutungen bezüglich eines lasterhaften Lebenswandels herrühren, welche sämtlich negativ konnotiert sind. Im vorliegenden Zusammenhang könnte das Brechen von Bewässerungskanälen durch übermäßige Wasserzufuhr nach langer Trockenheit gemeint sein.

[75] Die bisherigen Interpretationen (z.B. MÜLLER 1983, S. 282 und ROBIN 1992, S. 76) ziehen *qdmtn* als Adjektiv zu dem vorausgehenden Monatsnamen (MÜLLER a.a.O.: „zur Zeit des Monats Dhu-Makhzadim, des ersten"), womit ein „erster" Monat dieses Namens einem in einem Schaltjahr anzusetzenden „zweiten" bzw. „letzten" gegenüberzustellen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000048

6: Haram 13 = C 548[76]

1. *mn(-m) ḥmnm yḥrṭ slḥm mʿd ḥlfn*
2. *wḏʾm ʾw bhʾm k-ʾḫḏ b-mqsmm* **ḥn**
3. *l-yngsn slḥ-ḥw w-dmwm b-š*
4. *yʿ-ḥw< >*[77] *l-yẓlʿn l-ʾlt ʿṯtr*
5. *w-ʾršwwn ʿšr ḥyʾlym w-*
6. *ḥm* **lm ydmw** *l-(yẓ)lʿn ḫm*
7. *s ḥyʾlym ḏ-yndyn mrʾm*
8. **mn** *mḥrmn l-yẓlʿn ḫms ʾs*
9. *lʿm w-ʿ(l)-m bdʾn l-ywfyn ẓlʿ*
10. *n w-ḏ-kr nṭš ʿšt mḥrmn w-(y)*[78]
11. *wfy b-ʾrṯt<***m**>[79] *ṯwrm w-b kl m*
12. *ḥrmn ʾkylm w-ʿqb šnnm w-d*

---

wäre. Ganz abgesehen davon, daß eine derartige Schaltung in mittelsabäischer Zeit ansonsten ausschließlich im Monat ḏū-Niswar erfolgt (und zwar auch in den Städten des Ǧawf, wie einige der mutmaßlich aus as-Sawdāʾ/Naššān stammenden Minuskelinschriften [z.B. Mon.script.sab. 161/10f. und 241A/3.8] zeigen), widerspricht die morphologische Form dieses Adjektivs dem maskulinen Genus seines vermeintlichen Bezugswortes, des hier nicht geschriebenen *wrḫ* „Monat" (vgl. hingegen *b-ḏ nswr*[13] *qdmn* „im ersten [Monat] ḏū-Niswar" in Gl 1533/12f. u.a.). Es sei daher erwogen, *qdmtn* als Attribut nicht zu dem Monatsnamen, sondern zu dem dann als Femininum zu interpretierenden *ḥyn* zu stellen. Als Beleg hierfür könnte die spätsabäische Inschrift C 541/96 in der Interpretation von Müller 1999, S. 269 herangezogen werden, welcher in einer völlig gleichartigen Konstellation das betreffende Adjektiv zu dem dem Monatsnamen voraufgehenden, hier eindeutig als Femininum erkennbaren Nomen für „Zeit, Periode" *(mdt)* gesellt: *b-mdt ḏ-dʾwn ʾḥrtn* „in der letzten Periode des (Monats) ḏū-Diʾāwān".

[76] Robin 1992, S. 78–81.

[77] Die Passage *w-dmwm b-šyʿ-ḥw* fehlt im Text der Erstveröffentlichung von Halévy 1872, S. 157 (No. 152). Nach Robin 1992, S. 80 haben die Herausgeber des CIH diese Worte aus unbekannten Gründen hinzugefügt (so auch noch Stein 2003a, S. 53 Fn. 38); vgl. überdies H. Grimme in *Orientalistische Literaturzeitung* 9 (1906), S. 257 Fn. 2. Da Halévy a.a.O., S. 73 (No. 9) jedoch von 17 erhaltenen Textzeilen spricht und in der Edition des CIH nichts auf eine sekundäre Erweiterung des Textes hindeutet, ist der Lesung in CIH der Vorzug zu geben; der verkürzten Version der Erstpublikation liegt offenbar schlicht ein Setzfehler zugrunde (vgl. das Homoioteleuton *-ḥw* vor Beginn und am Ende der Passage).

[78] Die bereits von Sima 2000a, S. 240 Bsp. 2 vorgeschlagene Emendation von *w-ḥwfy* zu *w-ywfy* folgt sowohl inhaltlichen als auch syntaktischen Erwägungen. So ist eine Form der Suffixkonjugation (oder gar ein Imperativ) in dieser syntaktischen Position nicht zu erwarten. Überdies legt die Verbform *ywfyn* in Z. 14, welche sich auf denselben Sachverhalt bezieht, die Annahme einer morphologisch vergleichbaren Form ($0_2$-Stamm) auch im vorhergehenden Kontext nahe. – Zur Einleitung der Apodosis von Relativsätzen mit konditionaler Implikation durch *w-* vgl. Nebes 1995, S. 237 samt den Beispielen daselbst 220f.

[79] Da die drei übrigen Belege für diesen Tempelnamen (darunter die nicht aus Haram stammende, gut sabäische Inschrift C 440/3 = as-Sawdāʾ 52/3; vgl. Robin 1992, S. 28) sämtlich die Mimation aufweisen, kann deren Fehlen hier als Ausdruck der entsprechenden Unsicherheit des amiritischen Dialektes angesehen werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000049

13. *bsm w-lbbm w-kll rz'n ʿly k*
14. *l 'nsn w-ywfyn ḏn ḥ(g)-n ʿšrt*
15. *'ḫrftm* **mn** *wrḫ ḏ-sˢl'm ḏ[...(?)]*
16. *[...(?)]ʿt šḫm ḏ-'lsʿd ḏ-ḫlʿṯ[t ...(?)]*
17. *[(...(?)]ʿrt-hw dmtn ḏt mn-m yr[...(?)]*
18. *[ ... ]*

Wer auch immer ... am Fest des Ḥalfān eine Waffe trägt, (2) (ob er nun) weggeht oder ankommt: Wenn durch das Orakel erwiesen wird, daß[80] (3) seine Waffe befleckt ist und sich Blut an seiner (4) Kleidung befindet, soll er den (Priestern?) des ʿAṯtar (5) sowie den (übrigen) Priestern zehn *ḥy'ly*(-Münzen) bezahlen. Und (6) wenn es nicht blutig ist, soll er fünf (7) *ḥy'ly*(-Münzen) zahlen. Wer einen Mann (8) aus dem Tempel wirft(?), soll fünf *slʿt*(-Münzen) zahlen. (9) Und (nur) auf das erste Mal soll er die(se) Buße zahlen. (10) Wer aber wiederholt das Leben des Tempels stört(?), soll (11) im (Tempel) 'Araṯat<um> einen Stier bezahlen, ferner in jedem (anderen) (12) Tempel[81] Nahrungsmittel sowie den Gegenwert von vergorener Milch, (13) Honig, Palmenmark und der Gesamtheit der (übrigen) Ausgaben, die auf jedem (14) Menschen (lasten). Und er wird dies zehn Monate lang (15) bezahlen, vom Monat ḏū-Sal'im [...(?)][82] an (16) ... (17) ... (18) [ ... ].

---

[80] Es liegt kein zwingender Grund vor, hier eine andere Bedeutung für *hn* zu veranschlagen als in den übrigen Fällen: Der folgende Satz kann problemlos als Subjekt bzw. Objekt zu der vorausgehenden Aussage gestellt, *hn* mithin als Satzeinleitungspartikel erklärt werden. Im Falle der bisherigen Interpretation als Konditionalpartikel (vgl. zuletzt SIMA 2001, S. 292 sowie STEIN 2003a, S. 227 Fn. 159) ergäbe sich angesichts der Verwendung der Konditionalpartikel *hm* in Z. 6 derselben Inschrift zwischen den Zeilen 2f. und 6 ein syntaktischer Parallelismus, dessen Glieder jedoch durch unterschiedliche Konjunktionen eingeleitet würden. Ganz abgesehen von der Plausibilität einer solchen Konstruktion wäre vorliegende Stelle der einzige Beleg für eine Konditionalpartikel *hn* in amiritischen Inschriften (siehe oben mit Fn. 16).

[81] Die Interpretation von Z. 10–13 folgt SIMA 2000a, S. 240 Bsp. 2.

[82] Die Übergänge zwischen den Zeilen 15–17 sind unsicher; ROBIN 1992, S. 79f. ergänzt Z. 15f. in Anlehnung an CIH zu *ḏ-[ḫrf*[16]*...]ʿt* „des [Jahres des (Eponymen) ...]ʿat". Textkopie und Kommentar der Erstpublikation (HALÉVY 1872, S. 73 und 157) indes geben keinen Hinweis auf eine mögliche Beschädigung der Inschrift an den unteren Rändern der Stele, ganz abgesehen von der Frage, ob für eine Ergänzung entsprechender Zeichen überhaupt noch Raum vorhanden wäre (vgl. etwa die vergleichbar kurzen Zeilen 5 und 6). Die Angabe HALÉVYS über die Umstände der Aufnahme des Textes (a. a. O., S. 73 No. 9: „Il a fallu creuser la terre au pied de la stèle pour découvrir les cinq dernières lignes; la soudaine arrivée des Arabes a empêché de mettre au jour celles qui paraissent suivre encore") läßt auf eine recht flüchtige Arbeit gerade am unteren Teil dieser Inschrift schließen, welche neben der fehlenden Registrierung beschädigter Stellen auch die Verlesung des einen oder anderen Zeichens bewirkt haben könnte (so scheint *mn-m yr[...]* in Z. 17 eine neue Bestimmung analog Z. 1 und 7 einzuleiten, wobei jedoch das vorausgehende Pronomen *ḏt* keinen Sinn ergibt und anders gelesen werden müßte). Vor diesem Hintergrund erscheint eine Übersetzung der letzten erhaltenen Zeilen wenig zweckmäßig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000050

## 7: Haram 33 = C 532[83]

1. *ʾḫyt bnt ṯwbn ḥnky*
2. *tn tnḫyt w-tnḏrn l-*
3. *ḏ-smwy b-byn b-ḏt ḥḫ*
4. *ṭʾt b-byt-hmw w-mḥ*
5. *rmn w-b-ḏt wḏʾt ʿ*
6. *dy mwṭnn ġyr ṭh*
7. *rm w-b-ḏt ḫṭʾt bll*
8. *m ʾl b-hn šʿrt w-ʾl l*
9. ***m tš<ʿ>r f-ḥḍrʿt*** *w-ʿnw w-*
10. *tḥlʾn*

ʾUḫayyat, die Tochter des Ṯawbān, die Ḥanakiterin, (2) hat bekannt und Buße getan vor (3) ḏū-Samāwī im (Tempel) Bayyin dafür, daß sie (4) gesündigt hat in ihrem (Pl.) Haus sowie (im) Tempel, (5) und dafür, daß sie nach draußen[84] (6) gegangen ist in Unreinheit, (7) und dafür, daß sie viele (weitere) Male gesündigt hat, (8) derer sie sich bewußt war und derer sie sich nicht (9) bewußt war.[85] So hat sie sich unterworfen und gedemütigt und (10) wird Bußgeld zahlen.

## 8: Haram 34 = C 533[86]

1. *ʾmt<< >>ʾbḥ tnḫyt w-tnḏ*
2. *rn l-ḏ-smwy bʿl byn* ***b-h***
3. ***n*** *qrb-h mrʾ<**m**> ywm ṯlṯ*[87]
4. *ḫgtn w-hʾ ḫyḍ<**m**>*[88] *w-mšy w-**l***
5. ***m ẏġtsl*** *w-ʿwdt mrʾ<**m**> w-h*
6. *[ … ]*

---

[83] Robin 1992, S. 100ff.; Nebes 2004, S. 310.

[84] Zu dieser Interpretation von *mwṭn* vgl. zuletzt Sima 1999b, S. 146 mit Fn. 19 sowie Nebes 2004, S. 310 mit Fn. 82.

[85] Zur Interpretation dieser syntaktisch schwierigen Passage vgl. Stein 2003a, S. 241f. Bsp. 572, wonach es sich bei *b-hn* am ehesten um eine Präposition mit suffigiertem Personalpronomen der 3.Person Plural feminin (mit Bezug auf das als Plural gedeutete Nomen *bllm*) handeln dürfte. Robin 1992, S. 101 übersetzt ähnlich wie oben, geht aber im Kommentar auf die syntaktische Funktion des von ihm als Konjunktion „weil" gedeuteten *b-hn* (a. a. O., S 33) nicht weiter ein.

[86] Robin 1992, S. 102f.

[87] Hier ist keine Mimation zu ergänzen. Das Zahlwort kann als Status constructus zu dem nachfolgenden Nomen aufgefaßt werden. Diese Konstruktion ist offenbar eine Variante zu den geläufigen Datumsangaben nach dem Schema *b-ywm ʾrbʿm* „am vierten Tag (eines Monats o. ä.)", in welchen das als Ordinalzahl gebrauchte Kardinalzahlwort im Status indeterminatus (mit Mimation) verwendet wird (vgl. hierzu Stein 2003a, S. 117f.).

[88] Es ist nach dem derzeitigen Kenntnisstand nicht sicher zu entscheiden, ob Partizipien in prädikativem Gebrauch vielleicht regulär keine Mimation erhalten, vgl. hierzu die Diskussion bei Stein 2003a, S. 202ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000051

ʾAmatʾabīhā hat bekannt und Buße getan (2) vor ḏū-Samāwī, dem Herrn des (Tempels) Bayyin, dafür, daß (3) sich ihr ein Mann genähert hat am dritten Tag (4) der Pilgerfahrt, während sie menstruierte, und (daß) er (wieder) weggegangen ist und sich nicht (5) gewaschen hat, und (daß) sie einen Mann …, und (6) [ … ].

## 9: Haram 35 = R 3956[89]

1. *ḫwlyt ʾmt slymm tn*
2. *ḫyt w-tnḏrn l-ḏ-smwy bʿ*
3. *l byn* ***b-ḥn*** *lbst ʿtf*[90]
4. *ṭmʾm w-gzzt<<**m**>>*[91] *ḥṭm*
5. *ʾt f-ḫbʾt* ***mn*** *ʾmrʾ*
6. *-h ḏ-ʾnyt w-ḏ-smwy f-*
7. *l yśwbn-h nʿmtm*
8. *f-ḥḏrʿt w-ʿnw w-ḫ*
9. *ṭʾt w-tḥlʾn*

Ḫawlīyat, die Dienerin der (Banū) Sulaymim, hat bekannt (2) und Buße getan vor ḏū-Samāwī, dem Herrn (3) des (Tempels) Bayyin, dafür, daß sie sich mit einem unreinen (4) Mantel bekleidet hat sowie mit einem Wollgewand, welches unrein geworden war. (5) Und sie verheimlichte vor ihren Herren, (6) was sie unterlassen hat. Und ḏū-Samāwī möge (7) ihr Glück wiederherstellen. (8) So hat sie sich unterworfen und gedemütigt, und sie hat sich (9) entsündigt[92] und wird Bußgeld zahlen.

## 10: Haram 36 = R 3957[93]

1. *smnt bnt bnʾ*
2. *l ḥnkytn tnḫ*
3. *yt w-tnḏrn l-ʾl*
4. *ḥ-h ḏ-smwy bʿl*
5. *byn* ***b-ḥn*** *slḥt*
6. *ḏ-ʾḏn-h f-gzm sw*
7. *ʾ ḏ-smwy ʿly rš*
8. *d-h f-ḥḏrʿt w-ʿn*
9. *wt w-ḫṭʾt smnt*

---

[89] ROBIN 1992, S. 103f.

[90] In dieser Form primär als Status constructus zu lesen (wörtlich: „ein Mantel von Unreinheit"). Es kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, daß *ṭmʾ* hier Adjektiv ist, womit das Fehlen der Mimation an *ʿtf* zu verzeichnen wäre.

[91] Die Interpretation des Folgenden als Relativsatz erfordert die Ansetzung eines Status constructus an dieser Stelle.

[92] Vgl. MÜLLER 1983, S. 281 mit Fn. 8a.

[93] ROBIN 1992, S. 104f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000052

Samīnat, die Tochter des Bin'il, (2) die Ḥanakiterin, hat bekannt (3) und Buße getan vor ihrem (4) Gott ḏū-Samāwī, dem Herrn des (Tempels) (5) Bayyin, dafür, daß sie einen ihrer Untergebenen (6) verunreinigt hat. Doch das Unrecht (7) gegenüber ḏū-Samāwī bewirkte ihre (8) Zurechtweisung. So hat Samīnat sich unterworfen, sich (9) gedemütigt und sich entsündigt.

## 11: Haram 40 = C 523[94]

1. *ḥrm bn ṯwbn tnḫy w-tn*
2. *ḏrn l-ḏ-smwy* ***b-ḥn*** *qrb m*
3. *r'tm b-ḥrm<-h>w w-mlṯ ḥyḍ<**m**>*
4. *w-**ḥn** bh' ʿly nfsm w-**ḥn** b*
5. *h' ġr ṭhr<**m**>*[95] *w-y'b b-'kswt*
6. *-hw ġr-ṭhr<**m**> w-**ḥn** ms 'nṯ<**m**>*[96]
7. *ḥyḍ<**m**> w-**lm yġtsl** w-**ḥn** n*
8. *ḍḫ 'kswt<-h>w ḥmr<**m**> f-ḥḍrʿ*
9. *w-ʿnw w-yḫl<'>n w-l-yṯwbn*

Ḥarīm, der Sohn des Ṯawbān, hat bekannt und Buße (2) getan vor ḏū-Samāwī dafür, daß er sich einer Frau (3) genähert hat in ihrer verbotenen Periode und Verkehr mit einer Menstruierenden hatte, (4) und daß er über eine Wöchnerin gekommen ist, und daß er (5) herausgekommen[97] ist in Unreinheit und in seinen Kleidern verblieben ist(?) (6) in Unreinheit, und daß er menstruierende Frauen[98] (7) berührt und sich nicht gewaschen hat, und daß er (8) seine Kleider mit Samen befleckt hat. So hat er sich unterworfen (9) und gedemütigt und wird Bußgeld zahlen. Und (ḏū-Samāwī) möge (ihm Glück) wiederherstellen.

## 12: Haram 56 = C 568[99]

1. *mrglt bt ṯḫyly*
2. *tnḫyt w-tnḏrn l-bʿ*
3. *l( )byt 'lh sʿydm*
4. *b-ḏt stʿḏrt-hw k-*

---

[94] Robin 1992, S. 109ff.

[95] Daß *ṯhr* hier tatsächlich die Mimation erfordert und nicht etwa im Status absolutus steht, geht aus der parallelen Konstruktion *ġyr ṯhrm* in Haram 33/6f. und J 525/2ʿ hervor.

[96] Siehe Fn. 98.

[97] Zu dieser Interpretation von *bh'* vgl. Stein 2003a, S. 38 Bsp. 41 mit Fn. 175. Dieses Verbum hat ebenso die Doppelbedeutung „kommen" und „zu einer Frau eingehen" wie das in gleichem Zusammenhang verwendete *mšy* (wörtlich: „(weg)gehen"; vgl. Haram 34/4 gegenüber München 94–317880/2).

[98] Die Übersetzung von *'nṯ* (Plural) folgt Müller 1983, S. 280. Der syntaktische Anschluß des folgenden Adjektivs ist indes nicht klar: Handelte es sich um ein Attribut zu *'nṯ*, wäre bei beiden Wörtern die Mimation zu ergänzen. Sollte *ḥyḍ* jedoch als Substantiv zu verstehen sein, stünde *'nṯ* korrekt im Status constructus.

[99] Robin 1992, S. 125f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000053

5. *yskr f-ʿḏb mn-h f-*
6. *ḫṭʾt w-tḥlʾn f-h*
7. *ḏrʿt w-ʿnw f-l yṯw*
8. *bn-h nʿmtm*

Muraggalat, die Tochter des Taḥayylē, (2) hat bekannt und Buße getan vor dem Herrn (3) des Tempels des Gottes von Suʿaydum (4) dafür, daß sie ihn (lediglich?) um Vergebung gebeten hat, auf daß (5) er zufriedengestellt werde. Er aber forderte Wiedergutmachung von ihr. (6) So hat sie sich entsündigt und wird Bußgeld zahlen. Sie hat sich (7) unterworfen und gedemütigt. So möge (die Gottheit) (8) ihr Glück wiederherstellen.

## 13: Kortler 4[100]

1. *ġšnm bn*
2. *gnyt ġ*
3. *lwnyn ʾḏ*
4. *bny w-qyḥ bʾry*
5. *ʾlh-hw ḏ-sm[wy]*
6. *[b-[101]]yġ[rw]*

Ġašnum, der Sohn des/der (2) Gāniyat, der (3) Ġulwāniter, als (4) er die beiden Brunnen (5) seines Gottes ḏū-Samā[wī (6) im] (Tempel) Yaġ[ruw] baute und verputzte.

## 14: München 94–317880[102]

1. *ʿlym bn qysmnwtm tnḫy l-ḏ-smw*
2. *y bʿl yġrw* ***b-ḥn*** *mšy ʿd ʾnṯtm b-yġ*
3. *rw*

ʿAlīyum, der Sohn des Qaysmanōtim, hat bekannt vor ḏū-Samāwī, (2) dem Herrn des (Tempels) Yaġruw, daß er zu einer Frau eingegangen ist in (3) Yaġruw.

## 15: Ṣilwī-aš-Šuḍayf 1[103]

1. *ysmʿʾl bn ʾlšrḥ*
2. *ḥbšnyn tnḫy w-t*
3. *nḏr<n> l-ḏ-smwy b-yġrw* ***b-***

[100] MÜLLER 1978, S. 125ff.

[101] Zur Ergänzung vgl. FB-Wādī Šuḍayf 2/2 und Ṣilwī-aš-Šuḍayf 1/3. MÜLLER 1978, S. 127 ergänzt *[ḏ-]yġ[rw]*, doch gibt es für eine unmittelbare Verbindung des Gottesnamens mit seinem Tempel auf diese Weise keine weiteren Belege.

[102] SIMA 1999b, S. 151.

[103] Zuletzt bearbeitet von BRON 1997, S. 75ff. und SIMA 1998. Obige Übersetzung folgt im allgemeinen dem Letzteren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000054

4. *ḫn gwz bṭḥtn w-hw'*
5. *ʿbr<m>*[?][104] *w-ḫn dkk ʿd b'*
6. *rnḥn w-hw' mḥtlm<m>*[?]
7. *w-h'b ṣʿd w-lm ynwr ʿ*
8. *lḥn w-ḥḍrʿ w-ʿnw w-yḥl'n*

Yismaʿ'il, der Sohn des 'Ilšaraḥ, (2) der Habšānite, hat bekannt und (3) Buße getan vor ḏū-Samāwī im (Tempel) Yaġruw dafür, (4) daß er Baṭḥatān durchquert hat, wobei er (5) (eine Grenze) überschritt, und daß er Verunreinigung gebracht hat zu den beiden (6) Brunnen, indem er mit Samen befleckt war,[105] (7) und (daß) er wiederholt(?)[106] hinaufgestiegen war, aber dem (Gott) ʿAlhān(?) kein Feuer (8) entzündet hat. Er hat sich unterworfen und gedemütigt und wird Bußgeld zahlen.

## 16: YM 10703[107]

1. *'lʿz bn nhyt tnḫy w-t*
2. *nḏrn l-ḏ-smwy bʿl yġrw*
3. *k-ḫb' b-šrk-hw nṣfm*
4. *'ḏrm b-mṭwt 'rḍ-'s*
5. *d f-frʿ l-hw slʿtm f-s*
6. *twḏ'-h f-ḥdrʿ w-ḏ-smwy*
7. *f-l yṯwbn-hmw w-qn-hmw*
8. *w-byt-hmw nʿmtm*

'Ilʿazz, der Sohn des Nihāyat, hat bekannt und (2) Buße getan vor ḏū-Samāwī, dem Herrn des (Tempels) Yaġruw, (3) weil er es unterlassen hat, ihm eine notwendige (kultische) Handlung (4) zukommen zu lassen während der Expedition in das Land der 'Asad. (5) Ferner hat er ihm[108] eine *slʿt*(-Münze) dargebracht. Dabei hat er versucht, (6) sie wieder herauszubringen.[109] So hat er sich unterworfen. Und ḏū-Samāwī (7) möge ihnen, ihrem Besitz und (8) ihrem Hause Glück wiederherstellen.

---

[104] Zur Frage der Mimation bei prädikativ gebrauchten Partizipien vgl. den Hinweis in Fn. 88.

[105] Zur Interpretation von Z. 4–6 vgl. Stein 2003a, S. 203 Bsp. 467.

[106] So Sima 1998, S. 134. Bron 1997, S. 77 hingegen übersetzt die gleiche Form (H-Stamm einer Wurzel *'WB) „hésiter".

[107] Sima 2000b; Nebes 2004, S. 311.

[108] Sima 2000b, S. 195ff. möchte hinter *l-hw* ein Reflexivum „für sich (selbst)" ansetzen, da das indirekte Objekt zu *frʿ* in pronominaler Form sonst regelmäßig im Akkusativ konstruiert wird. Vor dem Hintergrund abweichender Rektion des Verbums *ḥqny* „widmen" im Südsabäischen gegenüber dem zentralsabäischen Dialekt (vgl. Stein 2004b, S. 230) kann indes ein vergleichbarer dialektaler Hintergrund im vorliegenden Falle nicht ausgeschlossen werden. Aus inhaltlicher Sicht jedenfalls erscheint obige Lesung deutlich plausibler.

[109] Ähnlich bereits die Übersetzung in Yémen 1997, S. 123. Daß es sich bei der übergebenen Münze nicht um die Strafe für das dokumentierte Vergehen handeln kann, hat schon Sima 2000b, S. 201ff. ausführlich begründet (die Argumentation von Kropp 2002, S. 205 für eine sämtliche Verbalhandlungen in Z. 5f. umfassende offizielle Bußhandlung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000055

## B. Inschriften unsicherer Zuordnung

### 17: J 2147[110]

1. *[....]m bn ʿmrm ḏ-ḥyʾzʾ*
2. *[ngr]nyn ḥqny ʿṯtr ḏ-qbḏ*
3. *[m ḥ]qnyt šft-hw k-yḏbḥn*
4. *[l-hw] ʾḫr ḏbḥm b-mʿn qr*
5. *[bm[111] ḏ-]ḏbḥ l-hw tsʿt ʾḏb*
6. *[ḥm ]w-ḥḏbḥ bny-hw ṯlṯt*
7. *[ʾḏb]ḥm w-hzrf l-hw f-l tʿs*
8. *[mn[112] ʾ]ḏn-hw l-kl ḏ-ykʾtrbn-h*
9. *[w l-w]fy-hw w-wfy wld-hw w-k*
10. *[l ḏ-qny] w-yqnn w-l yhnʿmn*
11. *[ʾdm-ḥ]w w-l sʿd-hmw b-mhr*
12. *[ ... ]*

[...]M, der Sohn des ʿAmrum, aus (der Sippe) ḤYʾZʾ, (2) aus [(der Stadt) Nagr]ān, hat ʿAṯtar ḏū-Qabḍim (3) die Widmung gewidmet, welche er ihm versprochen hat, daß er (4) [ihm] (nämlich) ein weiteres Opfer in Maʿīn darbringen werde in gleicher (5) [Weise, wie(?)][113] er ihm neun Op[fer] dargebracht (6) sowie seine Söhne veranlaßt hat, drei [Opf]er darzubringen. (7) Ferner hat er ihm geweihräuchert(?). So möge (8) sein (sc. ʿAṯtars) [Ein]verständnis groß sein gegenüber allem, um das er ihn bitten wird (9) [bezüglich] seines Wohlergehens sowie des Wohlergehens seiner Nachkommen und all (10) [dessen, was er (an Besitztümern) erworben hat] und (noch) erwerben wird. Und er möge (11) [seine Diener] glücklich machen und ihnen Wohlstand(?)[114] gewähren [...].

---

überzeugt vor diesem Hintergrund nicht). Dessen Interpretation der Zahlung als private Form der Gewissensberuhigung erscheint indes wenig plausibel. Da das vorausgehende *frʿ* semantisch auf die Entrichtung einer steuerlichen Abgabe (vielleicht „Erstlinge", vgl. zur Diskussion SIMA 2000b, S. 194f.), nicht jedoch eines Bußgeldes verweist, ist hier nicht etwa eine (private oder offizielle) Buße für das zuvor geschilderte Vergehen, sondern eher eine weitere zu sühnende Verfehlung des Betroffenen, nämlich die versuchte Veruntreuung einer Opfergabe, anzusetzen. Eine solche Interpretationsmöglichkeit dieser Stelle ist in der Vergangenheit offenbar noch nicht erwogen worden.

[110] JAMME 1970, S. 91ff.; BEESTON 1988, S. 18–21. – Das einzige Kriterium für eine mögliche Klassifizierung dieser gut sabäischen Inschrift als amiritisch ist, neben ihrer mutmaßlichen Herkunft aus Naǧrān, die Koordination zweier Hauptsätze durch *f-* (Z. 7).

[111] BEESTON 1988, S. 19f. ergänzt zu *qr*[5]*[b ḏ-]*, doch stellt sich die Frage nach der syntaktischen Motivation einer solchen endungslosen Form in dem sonst regelmäßig die Mimation gebrauchenden Text. Dem von JAMME 1970, Tf. 1 veröffentlichten Foto der Inschrift zufolge ist in der Lakune durchaus Platz für drei Buchstaben (plus Worttrenner) vorhanden, was auch JAMME zu seiner Rekonstruktion *qr*[5]*[b ḏ-ḥ]ḏbḥ* veranlaßt haben mag.

[112] Diese Ergänzung samt Interpretation folgt NEBES 1995, S. 58 mit Fn. 130.

[113] Diese Interpretation von *qrb* folgt BEESTON 1988, S. 19f.

[114] Vielleicht mit BEESTON 1988, S. 21 zu *mhr*[12]*[tm]* zu ergänzen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000056

18: Haram 26 = C 715[115]

1. *nfs w-blwt ġzwm bnt ʿ*
2. *šŝm w-nšlm bnt ʿbdlt*
3. *hgrytnhn*

Monument und Grabmal von Ġazwum, der Tochter des (2) ʿAšašum, und Naššālum, der Tochter des ʿAbdlāt, (3) aus (der Stadt) Hagar.

## Bibliographie


ʿAbdallāh, Y.M.: „Ḫaṭṭ al-musnad wa-n-nuqūš al-yamanīya al-qadīma. Dirāsa li-kitāba yamanīya qadīma manqūša ʿalā l-ḫašab. Al-Ḥalqa aṯ-ṯāniya." In: *Al-Yaman al-ǧadīd* 15,6 (June 1986), S. 10–28.

Arbach, M.: *Lexique Madhābien. Comparé aux lexiques sabéen, qatabanite et ḥaḍramawtique*. Aix-en-Provence 1993 [Diss.].

Bauër, G.M./A.G. Lundin: *Ėpigrafičeskie pamjatniki drevnego Iemena (Južnaja Aravija 2/2)*. Sankt-Peterburg 1998.

Beeston, A.F.L.: *Sabaic Grammar*. Manchester 1984 (JSS Monograph. 6).

—: „Miscellaneous Epigraphic Notes II." In: *Raydān* 5 (1988), S. 5–31.

Behnstedt, P.: *Die nordjemenitischen Dialekte. Teil 1: Atlas*. Wiesbaden 1985 (Jemen-Studien. 3).

Bron, F.: *Mémorial Mahmud al-Ghul. Inscriptions sudarabiques*. Paris 1992.

—: „Quatre inscriptions sabéennes provenant d'un temple de dhū-Samāwī." In: *Syria* 74 (1997), S. 73–80.

—: *Maʿīn (Inventaire des inscriptions sudarabiques 3)*. Paris/Rome 1998.

—: „Une statuette en bronze à inscription en vieil-arabe." In: *Semitica* 49 (1999), S. 171–177.

CIH = *Corpus inscriptionum semiticarum. Pars quarta. Inscriptiones ḥimyariticas et sabæas continens*. Paris 1889–1929.

Halévy, J.: „Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen." In: JA 1872, S. 5–98.

—: „Inscriptions sabéennes." In: JA 1872, S. 129–266.

Hoftijzer, J./K. Jongeling: *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*. Leiden 1995 (HdO 1, 21).

Jamme, A.: „Liḥyanite, Sabaean and Thamudic Inscriptions from Western Saudi Arabia." In: RSO 45 (1970), S. 91–113.


[115] Robin 1992, S. 93f. – Die Verfasserinnen des in Haram gefundenen Textes stammen ausweislich des Gentiliziums wahrscheinlich aus Nordostarabien (vgl. a.a.O., S. 55). Das einzige mögliche Indiz für eine Zuordnung zum amiritischen Dialekt, die zweimalige Nicht-Assimilation des *n* in *bnt*, kann daher, sofern überhaupt relevant (siehe oben mit Fn. 46), vielleicht auch mit Einflüssen aus dieser Region erklärt werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000057

*Jemen* = W. SEIPEL (Hrsg.): *Jemen. Kunst und Archäologie im Land der Königin von Saba' (Ausstellungskatalog des Kunsthistorischen Museums Wien).* Milano/Wien 1998.

KOEHLER, L./W. BAUMGARTNER: *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament.* Leiden 1967–1996.

KROPP, M.: „Individual public confession and pious *ex voto*, or stereotypical and stylized trial document and stigmatizing tablet for the pillory? The expiation texts in Ancient South Arabian." In: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 32 (2002), S. 203–208.

LANE, E. W.: *An Arabic-English Lexicon. Book I. Part 1–8.* London 1863–1893.

MACDONALD, M. C. A.: „Reflections on the linguistic map of pre-islamic Arabia." In: *Arabian archaeology and epigraphy* 11 (2000), S. 28–79.

—: „Languages, Scripts, and the Uses of Writing among the Nabataeans." In: G. MARKOE (Hrsg.): *Petra Rediscovered: Lost City of the Nabataeans.* New York 2003, S. 36–56.

—: „Ancient North Arabian." In: R. D. WOODARD (Hrsg.): *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages.* Cambridge 2004, S. 488–533.

MÜLLER, W. W.: „Sabäische Felsinschriften von der jemenitischen Grenze zur Rubʿ al-Ḫālī." In: *Neue Ephemeris für semitische Epigraphik* 3 (1978), S. 113–136.

—: „Altsüdarabische Dokumente." In: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* I/3 (1983), S. 268–282.

—: „Die Stele des ʾAbraha, des äthiopischen Königs im Jemen." In: W. RAUNIG et al. (Hrsg.): *Im Land der Königin von Saba. Kunstschätze aus dem antiken Jemen. (Ausstellungskatalog des Staatlichen Museums für Völkerkunde).* München 1999, S. 268–270.

NEBES, N.: „Die enklitischen Partikeln des Altsüdarabischen." In: *Études sud-arabes. Recueil offert à Jacques Ryckmans.* Louvain-la-Neuve 1991 (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain. 39), S. 133–151.

—: *Die Konstruktionen mit /fa-/ im Altsüdarabischen. Syntaktische und epigraphische Untersuchungen.* Wiesbaden 1995 (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. 40).

—: „Sabäische Texte." In: B. JANOWSKI/G. WILHELM u. a. (Hrsg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments.* Neue Folge. Band 1: *Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben.* Gütersloh 2004, S. 295–311.

ROBIN, CH. (Hrsg.): *L'Arabie antique de Karib'îl à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions.* Aix-en-Provence 1991 (Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée. 61).

—: *Inabba', Haram, al-Kāfir, Kamna et al-Ḥarāshif (Inventaire des inscriptions sud-arabiques 1).* Paris/Rome 1992.

—: „Sheba. II. Dans les inscriptions d'Arabie du Sud." In: *Supplément au Dictionnaire de la Bible.* Vol. XII (Fasc. 70). Paris 1996, Sp. 1047–1254.

—: „Vers une meilleure connaissance de l'histoire politique et religieuse de Kaminahū (Jawf du Yémen)." In: J. F. HEALEY/V. PORTER (Hrsg.): *Studies on Arabia in Honour of Professor G. Rex Smith.* Oxford/Manchester 2002 (JSS Supplement. 14), S. 191–213.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000058

Ryckmans, J./W.W. Müller/Y.M. Abdallah: *Textes du Yémen antique inscrits sur bois (with an English Summary).* Louvain-la-Neuve 1994 (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain. 43).

SD = A.F.L. Beeston/M.A. Ghul/W.W. Müller/J. Ryckmans: *Sabaic Dictionary (English-French-Arabic).* Louvain-la-Neuve/Beyrouth 1982 (Publication of the University of Sanaa, YAR).

Sima, A.: „Neuinterpretation einer jüngst entdeckten sabäischen Buß- und Sühneinschrift aus dem Wādī Šuẓayf." In: WO 29 (1998), S. 127–139.

— (1999a): *Die lihyanischen Inschriften von al-ʿUḍayb (Saudi-Arabien).* Rahden/Westf. 1999 (Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel. 1).

— (1999b): „Kleinasiatische Parallelen zu den altsüdarabischen Buß- und Sühneinschriften." In: *Altorientalische Forschungen* 26 (1999), S. 140–153.

— (2000a): *Tiere, Pflanzen, Steine und Metalle in den altsüdarabischen Inschriften. Eine lexikalische und realienkundliche Untersuchung.* Wiesbaden 2000 (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. 46).

— (2000b): „Die sabäische Buß- und Sühneinschrift YM 10.703." In: *Le Muséon* 113 (2000), S. 185–204.

—: „Altsüdarabische Konditionalsätze." In: *Orientalia* 70 (2001), S. 283–312.

—: „Zur dialektologischen Position des Spätsabäischen." In: S. Weninger (Hrsg.): *Epigraphik und Archäologie des antiken Südarabien. Internationale Tagung anläßlich des 70. Geburtstags von Prof. W. W. Müller vom 26. bis 27. September 2003 in Marburg.* Wiesbaden 2007 [i. Dr.].

Stein, P.: „Schreibfehler im Sabäischen am Beispiel der mittelsabäischen Widmungsinschriften." In: *Le Muséon* 115 (2002), S. 423–467.

— (2003a): *Untersuchungen zur Phonologie und Morphologie des Sabäischen.* Rahden/Westf. 2003 (Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel. 3).

— (2003b): „The inscribed wooden sticks of the Bayerische Staatsbibliothek in Munich." In: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 33 (2003), S. 267–274.

— (2004a): „A Sabaic proverb. The Sabaic minuscule inscription Mon.script.sab. 129." In: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 34 (2004), S. 331–341.

— (2004b): „Zur Dialektgeographie des Sabäischen." In: JSS 49 (2004), S. 225–245.

Tropper, J.: *Die Inschriften von Zincirli.* Münster 1993 (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas. 6).

—: *Ugaritische Grammatik.* Münster 2000 (Alter Orient und Altes Testament. 273).

Watson, W.G.E.: „The Particle *p* in Ugaritic." In: *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente Antico* 7 (1990), S. 75–86.

Yémen: *Yémen – au pays de la reine de Saba'. Exposition présentée à l'Institut du monde arabe du 25 octobre 1997 au 28 février 1998.* Paris 1997

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000059

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000060

# Die Khedivial-Bibliothek zu Kairo und ihre deutschen Bibliothekare (1871–1914)

Von Sabine Mangold, Wuppertal

## Vorbemerkung

Als sich die Deutsche Morgenländische Gesellschaft (DMG) am 25. Mai 1883 zu ihrer 36. Generalversammlung in Halle einfand, hatte sie sich neben einigen anderen Anträgen vor allem mit einem außerordentlichen Geschehen zu beschäftigen. Im Sekretariatsbericht für das abgelaufene Jahr 1882/1883 hieß es:

> In den ersten Monaten dieses Jahres gelangten an uns von verschiedenen Seiten Klagen über die Unordnung, welche in der erwähnten reichhaltigen Bibliothek zu Kairo seit der plötzlichen Entlassung des Dr. Spitta eingetreten waren und die Benutzung derselben europäischen Gelehrten fast unmöglich machten. Schon ein Jahr zuvor hatten wir uns in dieser Angelegenheit an den Herrn Reichskanzler mit der Bitte gewandt, das deutsche General-Konsulat in Egypten anweisen zu wollen, durch seinen Einfluss solchen schon damals begonnenen Uebelständen thunlichst entgegenzuwirken, und es wurde uns unter dem 22. Mai huldvoll geantwortet, dass dies geschehen und durch den dortigen Generalkonsul überhaupt das von uns vertretene wissenschaftliche Interesse im Auge behalten werden sollte. In Uebereinstimmung mit dem ausdrücklichen Wunsche unseres Ehrenmitgliedes und Seniors Fleischer erneuerten wir im April d. J. mit Hinweis auf die seitdem stärker hervorgetretenen Uebelstände unser Gesuch bei dem Herrn Reichskanzler und fügten die Bitte hinzu gelegentlich, wenn die Umstände es gestatten, darauf hinwirken zu wollen, dass der Khedive das Directorium der von einem Deutschen begründeten Bibliothek wiederum einem Deutschen übergeben möge. Einen sofortigen Erfolg dürften wir dabei nicht erwarten. Wohl aber steht zu hoffen, dass die Angelegenheit bei dem Auswärtigen Amt nicht in Vergessenheit gerathen wird.[1]

[1] „Protokollarischer Bericht über die Generalversammlung zu Halle a. d. Saale." In: ZDMG 37 (1883), S. XXII.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000061

Was, fragt man sich, war hier passiert? Was kümmerte die in Halle versammelten sieben deutschen Orientalisten die Unordnung in einer Kairiner Bibliothek? Wieso setzten sie sich mit so viel Elan für den Posten eines Bibliothekars im fernen Ägypten ein, daß ihnen selbst ein Schreiben an den Reichskanzler Bismarck nicht abwegig erschien? Und wie kamen sie überhaupt dazu, die öffentliche Leseanstalt des Khediven von Ägypten als Gründung eines Deutschen anzusehen? Wer schließlich war jener Dr. Spitta, den so plötzlich die Entlassung ereilt hatte?

Eine kleine (unrepräsentative) Umfrage unter deutschen Professoren und Lehrern der Orientalistik zu Beginn der Recherchen für diesen Aufsatz ergab, daß kaum einer etwas zur Geschichte der Kairiner Khedivial- und späteren Ägyptischen Nationalbibliothek wußte, von ihren deutschen Bibliothekaren ganz zu schweigen. Wie sich herausstellen sollte, brauchte es einige Mühe, dieses unbekannt gebliebene Kapitel der Orientalistikgeschichte wie der deutsch-ägyptisch-englischen Beziehungen im 19. Jahrhundert schreiben zu können. Denn sowohl die Fachliteratur zur Geschichte Ägyptens unter den Khediven[2] als auch die Beiträge zur Geschichte der deutschen Orientalistik schweigen weitgehend dazu.[3]

Über FUAT SEZGINS Bibliographie zur deutschsprachigen Orientalistik ließen sich die Aufsätze in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG) und in verschiedenen Zeitungen und Revuen des 19. Jahrhunderts auffinden, die sich mit der Kairiner Bibliothek beschäftigen.[4] Schließlich fand sich auch der Schriftwechsel zwischen der DMG und dem Reichskanzleramt in den Akten des Auswärtigen Amtes im Bundesarchiv Lichterfelde, welche die Jahre 1882 bis 1913 umfassen.[5] Die Nachlässe und universitären Personalakten der fünf deutschen Bibliothe-

[2] Vgl. z.B. A. SCHÖLCH: „Der arabische Osten im 19. Jahrhundert 1800–1914." In: U. HAARMANN (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt*. München 1987, S. 365–431. F.R. HUNTER (*Egypt under the Khedives 1805–1879. From Household Government to Modern Bureaucracy*. Pittsburgh 1984, S. 164) erwähnt die Khedivial-Bibliothek nur im Zusammenhang mit dem Minister Mustafa Riyad, der ein *waqf* zu ihren Gunsten einrichtete.

[3] Vgl. neuerdings S. MANGOLD: *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft". Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart 2004, S. 215f.

[4] Vgl. F. SEZGIN: *Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde von den Anfängen bis 1986 nebst Literatur über die arabischen Länder der Gegenwart*. Bd. 1. Frankfurt a.M. 1990, S. 216: I.12: Bibliotheken und Handschriftensammlungen. Ägypten.

[5] Bundesarchiv Lichterfelde (BArchL), R 901 AA Nr. 37413 bis Nr. 37417: Akten betreffend: den Eintritt deutscher Gelehrter in Egyptische Dienste, Mai 1882–Mai 1913.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000062

kare, die zwischen 1873 und 1914 Dienst in der Khedivialbibliothek taten, wurden nicht eingesehen,[6] wohl aber die Akten des Foreign Office in London für die Jahre 1911 und 1912.[7]

## Die Gründung der Bibliothek

Als Ludwig Stern 1884 die Geschichte der Bibliothek in Kairo rekapitulierte, schrieb er ihre Gründung einer „Maßregel des früheren Chediven von Ägypten Ismail-Pascha"[8] zu. Ismā'īl, der 1863 die Macht in Ägypten übernahm (den Titel eines Khediven verlieh ihm der osmanische Sultan erst 1867), suchte sein Land durch die wirtschaftliche und kulturelle Öffnung sowie die politisch-militärische Anbindung an den Westen zu „zivilisieren" und zu „europäisieren", „ja zu einem ‚Teil Europas' zu machen."[9] Dazu gehörte auch der Ausbau des Erziehungswesens und die Förderung der Wissenschaften außerhalb der Moscheen und jenseits des Islam. In diesem Zusammenhang muß die Errichtung der ersten öffentlichen Bibliothek in der ägyptischen Hauptstadt gesehen werden. Stern, der 1873 als Bibliothekar nach Kairo berufen worden war, erklärte den deutschen Lesern die Grundzüge dieser Politik im *Magazin für die Literatur des Auslandes* aus der Sicht eines Europäers mit den wohlwollenden Worten:

> Seit Ismael Pascha mit starker Hand das Werk seines glorreichen Großvaters Muhammed Ali fortführt, hat das geistige Leben neue Kraft gewonnen, indem der Orient über die Schranke der Religion hinweg dem Occident die Hand reichte. In kurzer Zeit wurde die Menge von Vorurtheilen zerstreut, welche ein heilsames Durchdringen der abendländischen Kultur erschwert hatten. Die Reorganisation der Schulen, welche der Vicekönig in die Hand eines in Deutschland gebildeten Schulmannes, des Herrn Dor, legte, ist für die geistige Regeneration des Landes von nicht zu unterschätzender Bedeutsamkeit. In ähnlicher Weise zielte auf die Hebung des wissenschaftlichen Geistes auch die

---

[6] Ohnehin lassen sich lediglich die Nachlässe von Karl Vollers und Arthur Schaade nachweisen. Vgl. L. Hanisch: *Verzeichnis der Orientalistennachlässe in deutschen Bibliotheken und Archiven*. Halle 1997, S. 92, Nr. 274 und S. 75, Nr. 225.

[7] National Archives (NA), Foreign Office (FO) 371: General Correspondence, Egypt 1911/1912 und 407/177: Confidential Papers, printed for the use of the FO; Correspondence respecting the Affairs of Egypt and the Sudan, July to December 1911.

[8] L. Stern: „Die Bibliothek in Kairo." In: *Deutsche Revue* 9 (1884), Nr. 7, S. 234.

[9] Vgl. Schölch 1987, S. 390–394, Zitat: S. 391. Zu Politik und Person Ismā'īls vgl. Hunter 1984, S. 70–79, Abb.: S. 71.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000063

> Gründung einer öffentlichen Bibliothek, die vor einigen Jahren in einem Flügel des Kultusministeriums in Darb el Gamâmïz[10] aufgestellt wurde.[11]

Nachdem STERN derart die Entstehung der Bibliothek in den innenpolitischen Kontext Ägyptens eingeordnet hatte, lieferte er den einzigen Hinweis auf die Vorgeschichte und den konkreten Zeitpunkt ihrer Gründung. In seinem Bericht heißt es weiter:

> Der Befehl, durch welchen dieses Institut „zum Nutzen der Ingenieure und Beamten, der Lehrer und der Schüler und der Studirenden ohne Ausnahme" geschaffen wurde, ist datirt den 20. Dhilheggah 1286, also etwa vor vier Jahren.[12]

Da STERNS Bericht vom Dezember 1873 stammt, läßt sich die erste Initiative zur Errichtung der vizeköniglichen Bibliothek für das Jahr 1869 annehmen. Dies würde auch mit den Wüstenfeldschen Umrechnungstabellen übereinstimmen, denen zufolge der 20. *Du 'l-Hiğğa* 1286 dem 23. März des Jahres 1869 entsprach.[13] Andere Daten, wie der 24. März 1870[14] oder gar das Jahr 1871[15], scheinen dagegen zu spät angesetzt zu sein.

---

[10] Der Darb al-Gamāmīz, von zeitgenössischen Orientalisten meist mit „Sykomorenstraße" übersetzt – die Sykomore ist der ägyptische Maulbeerfeigenbaum –, war ein Sūq in Kairo. Vgl. M. SCHARABI: *Kairo. Stadt und Architektur im Zeitalter des europäischen Kolonialismus*. Tübingen 1988, S. 23 und 32. Das Gebäude, das in einem der traditionellen Stadtteile lag, wird von Scharabi als Qasr Mustafā Fādil identifiziert. Vgl. ebd., S. 192. Vgl. auch die Erinnerungen des ersten deutschen Bibliothekars in Kairo: „Wenn man die Hauptverkehrsader der alten Kalifenstadt, die Muskistraße, hinaufsteigend nach rechts einbiegt und eine der morgenländisch engen Quergassen verfolgt, so befindet man sich bald in einem altertümlichen Stadtteile, in dem man Europäern immer seltener begegnet. Noch ehe man die hochberühmte Moschee der Frau Zenab erreicht, fesselt in der Darb elgamamiz benannten Straße die Aufmerksamkeit ein groß angelegter Serail mit weiten Höfen und Gärten, vor dessen Thore in den Geschäftsstunden des Tages das regste Treiben der Kommenden und Gehenden zu bemerken ist. Es ist das Ministerium des Unterrichts und der Verwaltung des Wakf, welches zugleich außer anderen Anstalten die nicht mehr unbekannte öffentliche Bibliothek der Stadt Kairo enthält." STERN 1884, S. 233f.

[11] S.: „Die Bibliothek des Khediven." In: *Magazin für die Literatur des Auslandes*, 42. Jahrgang, Nr. 52, Berlin, den 27.12.1873, S. 779. Dieser nur mit S. signierte Artikel stammt nachweislich von LUDWIG STERN, dem ersten deutschen Bibliothekar in Kairo. Vgl. STERN 1884, S. 234, Anm.*: „Ich habe damals in dem ‚Magazin für die Literatur des Auslandes' den ersten Bericht über die vizekönigliche Bibliothek veröffentlicht." Zu STERN s. u. Kap. 3.

[12] S[TERN] 1873, S. 779.

[13] Vgl. *Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungs-Tabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung. Mit Tabellen zur Umrechnung orient-christlicher Ären*. Bearb. v. B. SPULER. Wiesbaden ³1961, S. 27.

[14] Vgl. E. MEYER: „W. Spitta. Director der vicekönigliche Bibliothek in Kairo. Nekrolog." In: *Centralblatt für Bibliothekswesen* 1 (1884), S. 107.

[15] Dieses Datum nennt ausgerechnet STERN. Vgl. STERN 1884, S. 234.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000064

Auffälligerweise betonte der unmittelbare Zeitgenosse und Beobachter STERN in allen seinen Veröffentlichungen stets die eigenständige Leistung und Initiative des ägyptischen Khediven Ismāʿīl und seines „Kultusministers" ʿAlī Mubārak[16], der zwischen April 1868 und August 1872 Direktor des ägyptischen Bildungsministeriums war.[17] Von der Gründung der Bibliothek durch einen Deutschen war bei ihm keine Rede. Im Zusammenhang mit der Kulturpolitik des Khediven hatte STERN lediglich auf einen Schweizer namens DOR hingewiesen, der für die „Reorganisation der Schulen" zuständig gewesen sein soll. Dieser „vortreffliche" Mann war – so STERN – „damals über das ägyptische Unterrichtswesen" gesetzt.[18] Leider läßt seine Formulierung offen, wann genau DOR als „supervisor" ins ägyptische Kultusministerium eintrat und von wem er dorthin berufen wurde. Auch ließ sich selbst nach längerer, eingehender Suche nur wenig über diesen „Chef der aegyptischen Unterrichtsverwaltung"[19] herausfinden. EDUARD MEYERS Nekrolog auf seinen Freund und Kommilitonen WILHELM SPITTA ließ sich lediglich „Dor-Bey[s]" Geburtsort Lausanne und das Todesjahr 1880 entnehmen.[20] Der einzige Kommentar zu DOR von einem deutschsprachigen Orientalisten, der ihn persönlich kannte, stammt von IGNAZ GOLDZIHER. GOLDZIHER begegnete „dem damals allgewaltigen Leiter des Unterrichtswesens"[21] während seines Ägyptenaufenthaltes 1873/1874. Allerdings scheint er für den Schweizer keine besondere Sympathie gehegt zu haben. Denn alles, was er über ihn äußerte, war die eher abfällige Bemerkung, daß der „Kulturschweizer" ohne rechtes Verständnis für den Islam „nun im Unterrichtsressort den Minister Riaz Pascha bevormundete", nachdem sein ägyptischer Vorgänger ihm „seinen Schreibtisch [hatte] überlassen" müssen.[22] Von DORS Tätigkeit in Kairo zeugt zudem ein von ihm 1872 veröffentlichtes Buch zum ägyptischen Erziehungssystem, das mir jedoch nicht vorlag.[23]

---

[16] Vgl. S[TERN] 1873, S. 779: „Die große Arbeit der ersten Einrichtung bewältigte der damalige Kultusminister Ali-Pascha Mubarak." Zu ʿAlī Mubārak vgl. HUNTER 1984, S. 123–138, Abb.: S. 125.

[17] Vgl. HUNTER 1984, S. 129, Table 18: Major Positions held by Ali Mubarak Pasha.

[18] STERN 1884, S. 234.

[19] MEYER 1884, S. 107.

[20] Ebd. In HUNTERS Liste der „European officials in high government positions, 1849–1879", in: HUNTER 1984, S. 98, Table 14 taucht DOR nicht auf.

[21] I. GOLDZIHER: *Tagebuch.* Hrsg. v. A. SCHEIBER. Leiden 1978, S. 68.

[22] Vgl. ebd., S. 67 und 68.

[23] V.E. DOR: *L'instruction publique en egypte.* Paris 1872. Vgl. die wohlwollende Rezension: M.B.: „Der Unterricht in Aegypten." In: *Magazin für die Literatur des Auslandes*, 42. Jahrgang, Nr. 23, 1873, S. 341–342.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000065

Höchstwahrscheinlich brachte die politische Mitverantwortung des Schweizers – auch wenn es sich bei ihm um einen französisch-sprachigen Schweizer aus Lausanne handelte – den Irrtum hervor, die Bibliothek des ägyptischen Khediven sei von einem Deutschen begründet worden. Da DOR außerdem für die Berufung des ersten deutschen Bibliothekars verantwortlich war,[24] konnte dieser Irrtum leicht zusätzliche Nahrung finden. Aus den bisher gewonnen Erkenntnissen muß die Aussage im Sekretariatsbericht der DMG, daß die Bibliothek des Khediven von einem Deutschen begründet worden sei, demnach als Verfälschung der tatsächlichen Verhältnisse angesehen werden. Ob dies bewußt geschah, um ihrem Gesuch beim Reichskanzler mehr Nachdruck zu verleihen, oder lediglich das Ergebnis eines Mißverständnisses oder einer unzulänglichen Erinnerung war, die durch die Rolle des Schweizers DOR und die Anstellung deutscher Bibliothekare hervorgerufen wurde, kann allerdings nicht mehr geklärt werden.

## Die Berufung der ersten deutschen Bibliothekare Stern und Spitta (1873–1882)

Der erste deutsche Bibliothekar, der nach der Gründung der Vizeköniglichen Bibliothek nach Kairo berufen wurde, war der Koptologe LUDWIG STERN (1846–1911).[25] STERN war ein Schüler des Göttinger Ägyptologen HEINRICH BRUGSCH (1827–1894)[26], bei dem er 1868 studiert hatte. Noch im gleichen Semester wechselte der „mittellose" STERN nach Berlin zum Begründer der Ägyptologie in Deutschland, RICHARD LEPSIUS, mußte das Studium aber abbrechen und „zu seinem Lebensunterhalt eine Lehrerstelle an einer Mittelschule ergreifen."[27] Seine Karriere in Kairo verdankte er schließlich dem Engagement des Leipziger Ägyptologen GEORG MORITZ EBERS (1837–1898)[28]. In einem Brief an den Reichskanzler Bismarck berichtete der

[24] Siehe dazu das folgende Kap.

[25] Vgl. J. FÜCK: *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*. Leipzig 1955, S. 240, Anm. 593. STERNS *Koptische Grammatik*, mit der er promoviert wurde, erschien 1880 nach seiner Rückkehr aus Ägypten. Zu STERN: H. FISCHER: *Der Ägyptologe Georg Ebers. Eine Fallstudie zum Problem Wissenschaft und Öffentlichkeit im 19. Jahrhundert*. Wiesbaden 1994, S. 158f.

[26] Vgl. ADB, Bd. 47, S. 283–293. NDB, Bd. 2, S. 667f. BRUGSCH war 1868 zum Professor der Ägyptologie in Göttingen ernannt worden, doch verließ er diesen Posten im gleichen Jahr schon wieder, um in Kairo die École d'Égyptologie zu leiten. 1879 strich der eingesetzte englische Finanzminister seine Stelle, so daß BRUGSCH nach Deutschland zurückkehren mußte.

[27] FISCHER 1994, S. 158.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000066

preußische Kultusminister von Goßler 1886, wie es zur ursprünglichen Berufung eines deutschen Direktors für die Kairiner Bibliothek kam:

> Im Jahre 1872 erhielt er [Stern] von Professor Ebers in Leipzig die ehrende Aufforderung, diesen auf seiner wissenschaftlichen Reise nach Aegypten zu begleiten. Der Aufenthalt der beiden Reisenden in Cairo fiel gerade in die Zeit, als der damals mit der Leitung des ägyptischen Unterrichtswesens betraute Schweizer Dr. Dor nach einem geeigneten europäischen Direktor der vizeköniglichen Bibliothek suchte. Die Wahl lenkte sich auf den Dr. Stern, der sich auch zur sofortigen Übernahme der Stelle bereit fand.[29]

Diese Schilderung deckt sich mit den Aussagen STERNS. In einem handschriftlich verfaßten Lebenslauf anläßlich seiner Promotion in Leipzig 1881[30] teilte STERN der Philosophischen Fakultät mit:

> 1872 wurde ich von Prof. Ebers eingeladen an einer wissenschaftlichen Reise durch Ägypten Theil zu nehmen, und nach Beendigung derselben ward mir auf seine Fürsprache die Direction der vicekönigliche Bibliothek zu Cairo übertragen.[31]

In einem seiner Berichte über die Kairiner Bibliothek ergänzte er diese Aussage dahingehend, daß er „auf Veranlassung" DORS „mit der Leitung"[32] der Kairiner Bibliothek betraut wurde. Wodurch oder durch wen EBERS aber auf STERN aufmerksam wurde und sich veranlaßt fühlte, den „tüchtigen, jungen Ägyptologen"[33] auf seine zweite Ägyptenreise mitzunehmen, ist EBERS jüngstem Biographen, HANS FISCHER, zufolge weiterhin unklar.[34] Ebenso unklar

---

[28] Vgl. ADB, Bd. 55, S. 469–473. NDB, Bd. 4, S. 249f. E. BLUMENTHAL: „Ägyptologie in Leipzig bis zum Zweiten Weltkrieg." In: *WZ der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe* 28 (1979), H. 1: „Progressive Traditionen der Orientalistik an der Universität Leipzig", S. 121–124. FISCHER 1994. EBERS war seit 1870 a. o. Professor für Ägyptologie in Leipzig, 1875 wurde er ebenda zum Ordinarius erhoben.

[29] BArchL R 901/37413, Goßler an Bismarck v. 19.2.1886, Bl. 55b.

[30] Zu STERNS Promotion an der Universität Leipzig „in absentia" vgl. FISCHER 1994, S. 159. E. BLUMENTHAL: „Heinrich Leberecht Fleischer und die Leipziger Ägyptologie." In: ZÄS 117 (1990), S. 102. DIES.: „Koptische Studien in Leipzig im Laufe des 19. Jahrhunderts." In: P. NAGEL (Hrsg.): *Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1988*. Halle 1990, S. 101.

[31] Handschriftlicher Lebenslauf von STERN in der Promotions-Akte, 1290, Bl. 6 im Universitätsarchiv Leipzig, zitiert nach: FISCHER 1994, S. 158.

[32] STERN 1884, S. 234.

[33] Brief EBERS' aus Leipzig an seine Mutter v. 11.11.1872, Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz, Handschriftenabteilung, Nachlaß Ebers, zitiert nach: FISCHER 1994, S. 251.

[34] Vgl. FISCHER 1994, S. 251. Der Ägyptologe ADOLPH ERMAN berichtete, daß STERN sich auf Einladung BRUGSCHS bereits in Kairo befand, wo EBERS ihn „in größter Not" antraf und deswegen als Reisebegleiter einstellte. Vgl. A. ERMAN: *Mein Werden und mein Wirken. Erinnerungen eines alten Berliner Gelehrten*. Leipzig 1929, S. 167f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000067

ist auch, wie und warum sich EBERS im ägyptischen Kultusministerium mit seinem Vorschlag durchsetzen konnte und DOR den jungen STERN als Bibliothekar annahm. Mit Sicherheit sagen läßt sich, daß EBERS auf seiner zweiten Ägyptenreise – zum ersten Mal hielt er sich 1869/1870 in dem Land am Nil auf[35] – Kontakte zu den höchsten Stellen der ägyptischen Bürokratie und Altertumsverwaltung hatte, die bis zum Vizekönig reichten.[36] Daß er dabei auch mit DOR in Verbindung kam und seinen „lieben Gefährten"[37] STERN – mit dem er von Dezember 1872 bis April 1873 in Ägypten umhergereist war, um Inschriften und Abklatsche in altägyptischen Gräbern zu sammeln[38] – als Bibliothekar empfehlen konnte, erscheint daher als nicht unmöglich. Auf jeden Fall verband die beiden Männer später ein enger Kontakt, denn FLEISCHER nannte DOR 1875 einen „persönlichen Freund"[39] von EBERS. Belege für ihr Zusammentreffen ließen sich indes nicht finden; eine Begegnung muß aber wohl stattgefunden haben.

Als Jahr seines Amtsantritts nannte STERN selbst 1873. Da er zugleich auf das „Ministerium Hussen-Paschas"[40] hinwies, muß er auf jeden Fall vor August des betreffenden Jahres eingestellt worden sein. Denn Husain Kamil, der Sohn des Khediven, war nur zwischen August 1872 und August 1873 ägyptischer Kultusminister.[41] Danach übernahm der von STERN als „Riaz-Pascha"[42] bezeichnete Mustafa Riyad sein Amt im Bildungsministeriums (bis Mai 1874).[43] Offensichtlich war es sogar so, daß STERN gleich in Ägypten blieb und EBERS im April 1873, nach dem Ende ihrer gemeinsamen Reise, nicht mehr nach Deutschland zurückbegleitete.

---

[35] Zu EBERS' erster Ägyptenreise vgl. FISCHER 1994, S. 245–250.

[36] Zu EBERS' Beziehungen zum Direktor der ägyptischen Antikenverwaltung, Mariette, vgl. ebd., S. 251f. Der Vizekönig ernannte EBERS im April 1873 persönlich zum Commandeur des Medjije-Ordens. Vgl. ebd., S. 259. Ob diese Kontakte zur ägyptischen politischen Elite bereits bei EBERS' erster Reise entstanden, als er an den Feierlichkeiten zur Eröffnung des Suez-Kanals teilnahm, wird aus FISCHERS Darstellung nicht ersichtlich. Für EBERS' vorzügliche Kontakte zur europäischen Elite Ägyptens spricht auch die Korrespondenz mit Gaston Maspéro in seinem Nachlaß in der Berliner Staatsbibliothek. Vgl. HANISCH 1997, S. 14.

[37] G. EBERS: „Mein Grab." In: *Nord und Süd* 4 (1878), S. 26, zitiert nach: FISCHER 1994, S. 253.

[38] Zu EBERS' und STERNS Sammeltätigkeit vor allem in Luxor vgl. ebd., S. 253–255.

[39] BDMG, NL Hartmann, Mappe Fleischer, Fleischer an seinen Schüler Martin Hartmann v. 25.2.1875, Bl. 1b.

[40] STERN 1884, S. 234.

[41] Vgl. HUNTER 1984, S. 132.

[42] STERN 1884, S. 234.

[43] Vgl. HUNTER 1984, S. 160, Table 25: Major Positions held by Mustafa Riyad Pasha. Zu Mustafa Riyad vgl. ebd., S. 58–165.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000068

Während seiner Dienstzeit in Kairo, die insgesamt nur knapp ein Jahr bis 1874 dauerte, erstellte STERN im wesentlichen einen „großen beschreibenden Katalog der Handschriften" sowie ein Verzeichnis der französischen und englischen Werke der Bibliothek. Außerdem katalogisierte er „die wertvolle ägyptologische Bibliothek, welche die in den vierziger und fünfziger Jahren in Kairo blühende *Societas aegyptiaca* gesammelt hatte" und nun an die Khedivial-Bibliothek übergegangen war.[44] Interessanterweise teilte nicht STERN, sondern der Österreicher ALFRED VON KREMER in der ZDMG das Erscheinen des gedruckten Katalogs der „Bibliothek von Darb algamamiz in Kairo" mit und lieferte einen ersten Auszug daraus.[45] Da die neue Bibliothek die „vielen bis dahin bei den einzelnen Moscheen zerstreuten Handschriften"[46] des Landes sammelte, gehörte die Aufbewahrung und Konservierung besonders edler Korane ebenfalls zu den Aufgaben des neuen Direktors. STERN hat über einige der schönsten und wertvollsten Handschriften, die ihm in Kairo zugänglich wurden, in seinem Beitrag für das „Magazin des Auslandes" ausführlich berichtet.[47] Er kam damit den Hoffnungen und Bedürfnissen der deutschen Orientalisten entgegen, die sich von ihm neue Informationen über Handschriften und bisher unbekannte Texte erwarteten.

Kurz nachdem STERN den ersten Katalog der Bibliothek abgeschlossen hatte, erhielt er den Ruf in einen, wie er selbst bekannte, seiner „Neigung zusagendern Wirkungskreis"[48]: Von 1874 bis 1886 finden wir ihn als „Direktorial-Assistenten bei der ägyptischen Abtheilung des königlichen Museums"[49] zu Berlin. Danach wandte er sich, enttäuscht darüber, keine feste Anstellung in Berlin gefunden zu haben, von der Ägyptologie ab und

---

[44] STERN 1884, S. 234.

[45] Vgl. A. v. KREMER: „Die Bibliothek von Darb algamamiz in Kairo." In: ZDMG 28 (1874), S. 157. Zur Einleitung formulierte KREMER: „Der bekanntlich mit Geldmitteln höchst freigebige Beherrscher des Landes der Pharaonen, der Khedive (richtiger Hidiw), hat unter anderem die glückliche Eingebung gehabt, den wichtigsten Teil des in den verschiedenen Moscheen, Mousoleen und Stiftungen von Kairo befindlichen Vorraths orientalischer Handschriften zu einer Bibliothek zu vereinigen, die nun in dem Palast der Strasse Darb algamamiz (Sykomorenstraße) untergebracht ist. Soeben ist mir auch der gedruckte Katalog, ein Band von 333 Seiten, zugegangen."

[46] STERN 1884, S. 234.

[47] Vgl. S[TERN] 1873, S. 780f.

[48] STERN 1884, S. 234.

[49] BArchL R 901/37413, Goßler an Bismarck v. 19.2.1886, Bl. 55. Auch diese Stelle verdankte STERN der Vermittlung EBERS'. Vgl. ERMAN 1929, S. 168. Nach FISCHER 1994, S. 159 verließ STERN diesen Posten bereits 1884, als nach dem Tode Lepsius' nicht er, sondern sein Konkurrent ERMAN die Direktorenstelle am Ägyptischen Museum erhielt. Zu den Querelen und Feindseligkeiten zwischen den Konkurrenten ERMAN und STERN vgl. FISCHER 1994, S. 159.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000069

der Keltologie zu. Der Ägyptologe ADOLPH ERMAN, der anstelle STERNS zum Nachfolger RICHARD LEPSIUS' als Direktor des Berliner Ägyptischen Museums berufen wurde, machte STERNS „seltsame" Verwaltung des Berliner Museums dafür verantwortlich, daß dieser die Stelle nicht erhalten hatte.[50] Offensichtlich war STERN, den HANS FISCHER als einen „unglücklichen Charakter"[51] bezeichnete, tatsächlich nur von mittelmäßigem Talent. Diesen Schluß legt auch das Urteil GOLDZIHERS über den Kairiner Bibliothekar nahe, den er 1873 in Ägypten kennengelernt hatte:

> Bibliothekar war damals der Ägyptologe Stern, ein Schüler Brugsch's und Protégé Ebers', ein ganz mittelmäßiger Arabist, in mohammedanischen Dingen so viel wie unwissend, dabei unfreundlich und ungefällig.[52]

Selbst wenn man GOLDZIHERS übliche Bitterkeit berücksichtigt und ERMANS nachweisliche Abneigung gegen EBERS[53], die er wohl auch auf dessen Schützling STERN übertrug, dürfte die Kritik der beiden Orientalisten für die persönliche und wissenschaftliche Unzulänglichkeit des ersten deutschen Bibliothekars in Kairo sprechen.

Von ganz anderer wissenschaftlicher Qualifikation, aber ähnlich unglücklich im Leben, war STERNS Nachfolger im Amt des leitenden Bibliothekars an der vizeköniglichen Bibliothek zu Kairo. Nach etwa einjähriger Vakanz wurde 1875 der 22jährige WILHELM SPITTA (1853–1883)[54] zum neuen Bibliothekar in Kairo ernannt. SPITTA war am 14. Juni 1853 in Wittingen bei Ülzen geboren. Seiner „Neigung zur orientalischen Literatur"[55] folgend, begab er sich 1871 zum Studium nach Göttingen, wo er bei THEODOR BENFEY und PAUL DE LAGARDE Sanskrit und semitische Sprachen hörte. Anschließend wechselte er nach Leipzig, um bei dem überragenden Orientalisten seiner Zeit, HEINRICH LEBERECHT FLEISCHER, Arabisch zu studieren. Hier wurde er auch Schüler von EBERS. 1875 wurde SPITTA bei FLEISCHER mit einer Arbeit „Zur Geschichte Abu 'l-Hasan al-Aš'aris" promoviert.[56] Um seinen Lebensunterhalt zu verdienen, wollte er anschließend auf Vermittlung seines Doktorvaters die Nachfolge von MARTIN HARTMANN als Privatlehrer in Konstantinopel antreten.[57] Doch „dicht vor der Promotion" erreichte

[50] Vgl. ERMAN 1929, S. 168.
[51] FISCHER 1994, S. 159.
[52] GOLDZIHER 1978, S. 66.
[53] Vgl. dazu FISCHER 1994, bes. S. 13–15.
[54] Vgl. MEYER 1884. FÜCK 1955, S. 239f.
[55] MEYER 1884, S. 105.
[56] W. SPITTA: *Zur Geschichte Abu'l-hasan al Asch'ari's*. Leipzig 1876.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000070

Spitta die Ernennung zum Direktor der Kairiner Bibliothek. Die Nachricht wurde dem „Ahnungslosen" am 17. Februar 1875 durch seinen Kommilitonen Eduard Meyer, später Professor der Alten Geschichte in Berlin, überbracht.[58] In einem Brief an seinen Schüler Hartmann berichtete Fleischer am 25. Februar 1875 über die Berufung Spittas:

> (D)a erhielt er [Spitta] plötzlich durch Prof. Ebers die Nachricht, daß er in Folge der Verzichtsleistung von Ihnen, Jahn[59] und Goldziher auf Anstellung an der vicekönigliche[n] öffentlichen Bibliothek in Cairo zu dem Posten eines ناظر derselben ernannt und vom Vicekönig bestätigt worden sei.[60]

Nachdem also keiner der renommierten Schüler Fleischers die Kairiner Stelle antreten wollte, gelangte der junge Spitta auf den Direktorenposten. Wieso aber gerieten ausgerechnet die Orientalisten der Leipziger Schule, die alle bei Fleischer studiert hatten, auf die Berufungsliste der Kairiner Bibliothek? Von Fleischer wissen wir, daß Ebers die Nachricht durch Vermittlung seines „persönliche[n] Freund[es]", des „مدير im ägytischen Unterrichtsministerium Herr Dor",[61] erhalten hatte. Wer allerdings die Initiative ergriff, um die Stelle in Kairo „wieder einem Deutschen zu sichern",[62] bleibt unklar. Vermutlich funktionierten hier noch die alten Kontakte zwischen Ebers und Dor. Festzustehen scheint, daß Ebers und Fleischer mit Dor die Verhandlungen führten und ihre Position dazu nutzten, Fleischers Famulus Spitta ins Spiel zu bringen, so wie sie möglicherweise schon zuvor Martin Hartmann, Gustav Jahn und Ignaz Goldziher vorgeschlagen

---

[57] Vgl. BDMG, NL Hartmann, Mappe Fleischer, Fleischer an Hartmann v. 25.2.1875, Bl. 1: „Herr Spitta hatte sich schon zur Annahme der Stelle [in Konstantinopel] bereit erklärt und das erforderliche Anhaltsschreiben mit einem Zeugnisse von mir nach Berlin abgehen lassen."

[58] Vgl. Meyer 1884, S. 107. Meyer gehörte zwischen 1872 und 1875 ebenfalls zu den Schülern des Leipziger Ägyptologen Ebers, bei dem er 1875 auch promoviert wurde. Meyer und Spitta kannten sich also aus gemeinsamen Studientagen in Leipzig und wurden im gleichen Jahr promoviert.

[59] Gemeint ist Gustav Jahn (1837–1917), ein Schüler Fleischers, der 1879 bis 1890 Privatdozent in Berlin war, danach bis 1903 in Königsberg den orientalistischen Lehrstuhl inne hatte. Vgl. Fück 1955, S. 172 und 241. H. Prutz: *Die Königliche Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen im 19. Jahrhundert. Zur Feier ihres 350jährigen Bestehens.* Königsberg 1894, S. 320. Im Juli/August 1875 reiste Jahn auf Kosten des preußischen Kultusministeriums nach Konstantinopel. Vgl. G. Jahn: „Bericht an S. Exc., den Minister der geistl., Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten Herrn Dr. Falk, über die Resultate einer mit Ministerialunterstützung zu wissenschaftlichen Zwecken unternommenen Reise nach Konstantinopel." In: ZDMG 30 (1876), S. 125–131.

[60] BDMG, NL Hartmann, Mappe Fleischer, Fleischer an Hartmann v. 25.2.1875, Bl. 1–1b.

[61] Ebd., Bl. 1b.

[62] Meyer 1884, S. 107.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000071

hatten. Warum diese drei ablehnten, ließ sich nicht sicher ermitteln.[63] Offensichtlich besaß die Stelle in Kairo jedoch keine besondere Anziehungskraft, so daß sie allenfalls einem jungen Mann wie SPITTA als attraktives Angebot erschien.

FLEISCHER jedenfalls riet SPITTA „in seinem eigenen Interesse"[64] zur Annahme der Stelle. In seinen Überlegungen spielte aber nicht nur die Versorgung seines Schülers eine Rolle. FLEISCHER dachte bereits grundsätzlich daran,

> daß eine so günstige Gelegenheit, dem deutschen Orientalismus im engeren Sinne neben der durch Brugsch vertretenen Aegyptologie dort eine feste Stätte und maßgebenden Einfluß zu sichern, nicht so leicht wiederkehren würde.[65]

Mit der Plazierung eines deutschen Bibliothekars in Ägypten verband FLEISCHER demnach bereits eine Mischung wissenschaftlicher, kulturpolitischer und deutsch-nationaler Motive. Die Kairiner Bibliothek sollte zum einen der deutschen *Orientalistik* als feste Einrichtung im Orient dienen, um den Zugang zu den Gegenständen der Forschung zu erleichtern. Zum anderen diente der Anspruch auf die Bibliothekarsstelle dazu, den Einfluß der *deutschen* Wissenschaft in Ägypten zu manifestieren.

Am 5. April 1875 traf SPITTA in Kairo ein und nahm seinen Dienst in der Vizeköniglichen Bibliothek auf. Wie schon STERN beschäftigte auch er sich vorrangig mit der Katalogisierung der arabischen, türkischen und persischen Handschriften.[66] Daneben suchte SPITTA den Bestand der Handschriften systematisch zu erweitern. So sammelte er die in „Ägypten zerstreuten Bibliotheken der Moscheen und anderer frommer Stiftungen" und erwarb weitere Sammlungen wie die „Mustafa Fazyl Pascha's."[67] Angesichts chronischer Geldknappheit bemühte sich der Bibliothekar außerdem darum, neue Finanzquellen zu erschließen. Der Verkauf von Büchern aus der Bibliothek nach Europa gehörte dazu.[68]

---

[63] HARTMANN zog es vor, als Dragoman an das deutsche Generalkonsulat nach Beirut zu wechseln, GOLDZIHER hatte wohl private Gründe, nicht aus Budapest wegzugehen. JAHN nahm 1875 auf Kosten der preußischen Regierung an einer Forschungsreise in den Orient teil.

[64] BDMG, NL Hartmann, Mappe Fleischer, Fleischer an Hartmann v. 25.2.1875, Bl. 1b.

[65] Ebd., Bl. 1b.

[66] MEYER 1884, S. 108.

[67] Ebd., S. 107. Zur Bibliothek Mustafa Paschas vgl. W. SPITTA: „Die Bibliothek Mustafa-Pascha's." In: ZDMG 30 (1876), S. 312–320 (im wesentlichen ein Katalog des Bestandes!). Zu SPITTAS Sammeltätigkeit vgl. STERN 1884, S. 235.

[68] Vgl. W. SPITTA: „Die von der Bibliothek im Darb el Gamamiz verkäuflichen arabischen Bücher." In: ZDMG 30 (1876), S. 152–157.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000072

Stern wie Meyer zogen nach Spittas Entlassung 1882 eine positive Bilanz von dessen Tätigkeit in Ägypten: „Er war ganz der Mann hier erfolgreich und im Dienst der europäischen Wissenschaft zu wirken, und seine Thätigkeit ist aller Anerkennung wert gewesen",[69] resümierte Stern. Während der Amtsvorgänger nüchtern die wissenschaftlichen und administrativen Leistungen Spittas zu bewerten suchte, fiel Meyer dagegen in eine merkwürdig emotionale und moralisierende Sprache. Bei ihm erscheint Spitta nicht einfach als ein von Geldmangel geplagter Bibliothekar, sondern geradezu als Märtyrer für die Wissenschaft. So wie der Berliner Althistoriker ihn darstellte, hatte Spitta sich für die „europäische Wissenschaft" geopfert und war an der „Undankbarkeit, mit der man seine siebenjährigen Dienste belohnt hatte"[70], zugrunde gegangen. Dieser Vorwurf richtete sich vordergründig allein gegen die ägyptische Regierung, die jahrelang kaum finanzielle Mittel zur Ausstattung der Bibliothek zur Verfügung gestellt hatte und schließlich auch für die Entlassung Spittas verantwortlich war. Doch neben der Verschwendungssucht Ismāʿīls und der Unfähigkeit seiner Regierung machte Meyer auch die „englisch-französische Finanzcontrolle" für Spittas „unerträgliche" Stellung verantwortlich.[71] Mit kaum überhörbarem kritischem Unterton kontrastierte er das bescheidene und effektive Auftreten Spittas mit der verschwenderischen und ausbeuterischen Haltung der ägytischen Regierung und der alliierten Finanzaufsicht. Nationale Stereotypen vom fleißigen, zum Wohle der Wissenschaft wirkenden Deutschen dienten – so sehr sie hier auch zutreffen mochten – der sittlichen Abgrenzung gegenüber dem Orient wie der Kritik am imperialistischen Einfluß der Westmächte in Ägypten.

Schon 1879 schien Spitta selbst wegen der ständigen finanziellen Querelen daran gedacht zu haben, seinen Posten in Kairo zu verlassen und nach Deutschland zurückzukehren.[72] Doch dazu kam es nicht. Bevor er Ägypten von sich aus verlassen konnte, wurde er 1882 infolge des nationalistischen ʿArabi-Aufstandes, der vorübergehend alle Ausländer aus der Regierung entfernte,[73]

[69] Stern 1884, S. 235.

[70] Meyer 1884, S. 110f. Daß dies keineswegs die ganze Wahrheit war, läßt sich aus der Schilderung Sterns ablesen. Dieser berichtete, daß Spitta „eine Entschädigung von 25000 Francs" von der ägyptischen Regierung und vom „Chediwe einen Medjedie-Orden" erhielt. Vgl. Stern 1884, S. 236.

[71] Meyer 1884, S. 108.

[72] Vgl. ebd.

[73] Zu Ursachen, Zusammensetzung und Zielen der ʿArabi-Bewegung vgl. Schölch 1987, S. 395–402. Ders.: *Ägypten den Ägyptern. Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878–1882 in Ägypten*. Zürich 1972. Vgl. auch L. Rathmann: *Neue Aspekte des ʿArabi-Aufstandes 1879 bis 1882 in Ägypten*. Berlin (Ost) 1968 (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften, Jg. 1968, Nr. 10).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000073

entlassen. „Die Araber", schrieb SPITTA dazu an seinen Lehrer FLEISCHER am 15. April 1882, vier Tage vor seiner Entlassung durch das Unterrichtsministerium,

> zeigen sich sehr wenig befähigt sich selbst zu regieren: sie greifen nach dem Monde und fallen dabei über ihre eigenen Füsse. Dabei werfen sie unterschiedslos alle Europäer in einen Topf, die schuldigen mit den unschuldigen, und thun doch selbst nichts, um sie mit Fug und Recht entbehren zu können.

Schon im Januar desselben Jahres hatte SPITTA die Befürchtung, „dass die steigende Fluth arabischen Selbstgefühls und Dünkels auch mich an den Sand wirft."[74] Tatsächlich wurde die Anstellung eines ausländischen Bibliothekars an der wichtigsten Bibliothek Ägyptens, mochte er im Vergleich zu den Engländern noch so „unschuldig" sein, zunehmend unhaltbar. SPITTA mußte, obwohl er durchaus Sympathien für die ägyptische Nationalbewegung hegte und „als Freund der Araber grosse Hoffnungen auf das Ministerium Mahmud Paschas gesetzt"[75] hatte, das aus dem ʿArabi-Aufstand hervorgegangen war, seinen Posten aufgeben. Wie STERN sich erinnerte, hatte es schon 1872 eine nicht geringe Provokation bedeutet, die Khedivial-Bibliothek mit einem Ausländer zu besetzen. Doch damals sprachen vor allem religiöse Gründe dagegen:

> Die Anstellung eines europäischen Direktors bei der Bibliothek war schon an sich äußerst liberal; denn nur mit Wehmut konnte es mancher graubärtige Schech ansehen, wie jene mächtigen Koranhandschriften mit ihrer bewunderten Schrift und Ornamentik durch die Berührung eines ungläubigen Bibliothekars in seinem frommen Wahne entweiht wurden.[76]

In der aufgeheizten Stimmung von 1881/1882 duldeten die Ägypter nun auch aus nationalen Gefühlen keinen Deutschen mehr in einer amtlichen Stellung. Nach seiner Entlassung kehrte SPITTA, der bereits seit längerem schwer krank war, enttäuscht nach Deutschland zurück. Ein Jahr später, 1883, starb er, gerade dreißigjährig.

Wissenschaftlich von Bedeutung blieb SPITTAS 1880 erschienene „Grammatik des arabischen Vulgärdialectes von Aegyten", welche „die erste wissenschaftliche Bearbeitung eines modernen arabischen Dialekts" darstellte und, so lautete das Urteil des Zeitgenossen MEYER, „allgemein als ein bahnbrechendes Werk anerkannt"[77] wurde. Die weit gesteckten Hoffnungen, die

[74] Beide Briefstellen zitiert nach: MEYER 1884, S. 109f.

[75] SPITTA an FLEISCHER v. 15. 4. 1882, zitiert nach: MEYER 1884, S. 110. Die persönliche Einstellung des Wissenschaftlers SPITTA widersprach damit der offiziellen deutschen Einschätzung. Siehe dazu unten Kap. 5.

[76] STERN 1884, S. 235f.

[77] MEYER 1884, S. 109.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000074

Spitta mit seinem Werk verband, konnten sich jedoch nicht erfüllen. In der Vorrede zu seiner Grammatik hatte er nämlich die Erwartung ausgedrückt, daß der gesprochene Dialekt zur Schriftsprache erhoben würde und so „die gewaltige und alle geistige Entwicklung Aegyptens hemmende Kluft zwischen der Sprache des Volkes und der der Literatur überbrückt werde."[78] Geradezu postmodern mutet Spittas Überzeugung von der sozialen Macht der Sprache an. Die Kluft zwischen gebildeten und ungebildeten Ägyptern jedoch besteht trotz Fernsehen, Radio und Presse noch immer.

Für die europäische, insbesondere die deutsche Orientalistik bedeutete die Entlassung Spittas einen doppelten Verlust: Wie schon Stern hatte auch Spitta seine Stellung genutzt, um die europäischen Wissenschaftler über die Bestände der Kairiner Bibliothek zu informieren und von orientalischen Neuerscheinungen zu berichten. Diese Möglichkeit ging nun verloren. Darüber hinaus büßte Deutschland mit der Entlassung Spittas den einzig renommierten amtlichen Posten ein, den ein Deutscher im englisch dominierten Ägypten besetzt hatte. So wurde es letztlich eine Frage der nationalen Ehre gegenüber dem Orient wie gegenüber England, wenn die DMG sich für die Wiederbesetzung der Khedivial-Bibliothek mit einem deutschen Orientalisten einsetzte.

## Das Engagement der DMG nach der Entlassung Spittas und die Berufung Vollers' (1882–1887)

Bei der Berufung Sterns und Spittas nach Kairo hatten die Leipziger Professoren Ebers und Fleischer noch eindeutig individuell agiert und ihr privates Kommunikations- und Einflußnetz genutzt. Dies änderte sich nach der Entlassung Spittas. Diesmal fühlte sich die Deutsche Morgenländische Gesellschaft als Vertreterin „fast der Gesammtheit derer, welche sich in Deutschland mit orientalischen Studien beschäftigen", gedrängt, offiziell im Interesse ihrer „in empfindlicher Weise" geschädigten Wissenschaft zu intervenieren.[79] Ganz im Stile eines Interessenverbandes wandte sich die DMG am 10. Mai 1882 an die deutsche Reichsregierung mit der Bitte, diese möge

> bei den Verhandlungen, welche über die künftige Organisation Ägyptens zwischen den europäischen Mächten entweder bereits gepflogen werden oder doch in naher Zukunft gepflogen werden dürften, auch den Punkt hochgeneigtest

[78] Ebd.
[79] BArchL R 901/37413, DMG an Bismarck v. 10.5.1882, Bl. 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000075

> im Auge behalten, daß die Vicekönigliche Bibliothek zu Kairo künftig wiederum einem deutschen Direktor unterstellt werde.[80]

Um den Reichskanzler zu einem Eingreifen zu bewegen, argumentierte die DMG vorrangig mit wissenschaftlichen Motiven. Ausführlich legten die Vorstandsmitglieder die „äußerste Wichtigkeit" der Kairiner Sammlung für das „orientalische Studium europäischer Gelehrter" und „für die Erkenntnis vorzüglich der Geschichte, der Theologie und des Rechtes des muhammedanischen Orients" dar. Keineswegs national verengt, führten die Orientalisten als Beispiel „das wichtige internationale Unternehmen der Herausgabe von Tabaris großer Chronik" an, das ohne die freie Benutzung der Kairiner Bibliothek nicht möglich gewesen wäre.[81] Neben diesen disziplinär motivierten Argumenten arbeiteten die Orientalisten auf einer zweiten Ebene aber auch mit dem „empfindlich verletzte[n] Nationalgefühl"[82]: Eindringlich wiesen die Unterzeichner darauf hin, daß mit der Entlassung SPITTAS das einzige „Element" wegfalle, das die „deutsche Wissenschaft in Ägypten vertrat".[83] Unüberhörbar spielten sie darauf an, daß Frankreich seit 1882 mit dem *Institut d'archéologie orientale* bereits über eine eigene Forschungsinstitution, eine *maison française*, in Ägypten verfügte.[84] Keineswegs der Vergleich mit England, der De-facto-Macht in Ägypten, sondern wieder einmal mit Frankreich bekümmerte die deutschen Orientalisten. Die französische Orientalistik habe, so die DMG, „in Bezug auf die mohammdanischen arabischen Studien einen gewaltigen Vorsprung gegenüber Deutschland".[85] Sicher spielte bei dieser Einschätzung die spezifisch orientalistische Tradition eine nicht zu unterschätzende Rolle, denn die französische Orientalistik stellte seit den Tagen SILVESTRE DE SACYS die große Konkurrenz dar. Zugleich konnten die deutschen Orientalisten damit rechnen, daß die Erwähnung des „Erzfeindes" bei Bismarck auf Resonanz stoßen würde. Mehr oder weniger bewußt bedienten sie sich der europäischen Prestigeauseinandersetzung und der nationalen Stimmung, um zugunsten ihrer Disziplin zu wirken.

Unterschwellig wandte sich der Vorstand der DMG schließlich noch mit einem dritten Argument an den Reichskanzler. Denn das deutsche „Nationalgefühl" war nicht allein durch die Konkurrenz der europäischen Mächte be-

[80] Ebd., Bl. 24–24b.

[81] Vgl. ebd., Bl. 22b–23.

[82] Ebd, Bl. 25.

[83] Vgl. ebd., Bl. 22 und 24b.

[84] Zur Gründung des französischen Instituts vgl. G. EBERS: „Ein deutsches Institut für Orientalisten in Kairo." In: Beilage zur *Allgemeinen Zeitung*, Nr. 143 vom 24.5.1887, S. 2089f.

[85] BArchL R 901/37413, Saurma an Bismarck v. 20.4.1882, Bl. 24b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000076

droht, sondern auch durch den „Orient": Ägypten und seine „eingeborenen Beamte[n]" hatten durch ihren „widerrechtliche[n] Gewaltakt" den „Landsmann" SPITTA „tief gekränkt und geschädigt".[86] Die deutschen Orientalisten unterstrichen zudem ihre Auffassung von der zivilisatorischen Aufgabe der deutschen Wissenschaftler, indem sie prophezeiten, daß „durch die Sorglosigkeit und Faulheit, mehr noch durch die Unehrlichkeit der eingeborenen Beamten" die Bibliothek „dem sicheren Untergang geweiht"[87] sei.

Trotz ihrer vielschichtigen Argumentation scheiterte die DMG zunächst mit ihrem Anliegen. Die nüchterne Analyse des Auswärtigen Amtes ergab, daß eine Verwendung des Reichskanzlers zugunsten der Orientalisten „im Hinblick auf die gegenwärtige Lage der egyptischen Verhältnisse zur Zeit [...] kaum thunlich"[88] sei. Das Nationalgefühl mochte in der Tat getroffen sein; die politische Rationalität Bismarckscher Außenpolitik aber verfolgte andere Prämissen als die Wissenschaftler.[89] Die wachsende politische Bedeutung des Orients trug also nicht zwangsläufig auch zur konkreten Förderung der Orientalischen Studien bei.

Über die Gründe für das offizielle Engagement der DMG zugunsten eines neuen deutschen Bibliotheksdirektors in Kairo läßt sich nur mutmaßen. Höchstwahrscheinlich betrachtete der DMG-Vorstand den Weg über Bismarck als Ersatz für die durch den Tod DORS weggefallenen informellen Einflußmöglichkeiten in Ägypten. Zudem war es für den Vorstand der DMG keineswegs ungewöhnlich, sich an die Ministerialbürokratie zu wenden, um Unterstützung für ihre Fächer zu erbitten. Denn schon seit ihrer Gründung erhielt die DMG nach Gesuchen jährlich finanzielle Zuwendungen verschiedener deutscher Staaten. Neu war allerdings, daß sich der Vorstand direkt an das Reich wandte und zudem um ein außenpolitisches Eingreifen zugunsten ihrer Ansprüche bat.

Letztlich überschätzten die Orientalisten aber die Dringlichkeit ihres Anliegens. Was ihnen einen Brief an Bismarck wert war, stellte für den Reichskanzler lediglich eine Marginalie dar. Entsprechend fiel das Antwortschreiben aus, das die DMG am 22. Mai 1882 aus dem Auswärtigen Amt

---

[86] Vgl. ebd., Bl. 24 und 23b.

[87] Ebd., Bl. 24.

[88] Ebd., Notiz von unbekannter Hand, Bl. 26.

[89] Zu Bismarcks Ägyptenpolitik vgl. W. J. MOMMSEN: „Ägypten und der Nahe Osten in der deutschen Außenpolitik 1870–1914." In: DERS.: *Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich.* München 1990, S. 140–181. M. KRÖGER: *„Le bâton égyptien" – Der ägyptische Knüppel. Die Rolle der „ägyptischen Frage" in der deutschen Außenpolitik von 1875/6 bis zur „Entente Cordiale".* Frankfurt a. M. 1991. R. ABBAS HAMED: „Germany and the Egyptian nationalist Movement 1882–1918." In: WI 28 (1988), S. 11–24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000077

erreichte. Darin wurde SPITTA zwar eine Entschädigung zuerkannt, auch versprach der Reichskanzler, daß man sich für die freie Benutzung der Bibliothek einsetzen wolle, doch auf das eigentliche Anliegen der DMG – die Wiederbesetzung des Direktorenpostens mit einem deutschen Orientalisten – ging das Auswärtige Amt nicht ein.[90] Immerhin ließ Bismarck aber das Schreiben der DMG dem deutschen Generalkonsul in Kairo zukommen, wie aus einer Antwort des Freiherrn von Saurma an Bismarck vom 1. Juni 1882 hervorgeht.[91]

Nachdem fast ein Jahr nichts geschehen war, erneuerte die DMG ihr Gesuch am 4. April 1883 „im Namen unserer Gesellschaft sowohl, als im Namen der Wissenschaft"[92]. Die Vorstandsmitglieder SCHLOTTMANN, KREHL, WINDISCH und FLEISCHER wiederholten darin ihre Bitte zur Wiedereinsetzung eines deutschen Bibliothekars in Kairo mit dem schon bekannten Argument, daß ein Deutscher der Begründer der genannten Bibliothek gewesen sei. Erneut gaben sie zu bedenken, daß eine deutsche Verwaltung der ägyptischen Bibliothek nicht nur von hoher wissenschaftlicher, sondern „auch von nicht geringer nationaler Bedeutung" sei.[93] Das große Thema ihres Briefes aber – und damit die eigentliche Rechtfertigung ihres Anliegens – war die angebliche Unordnung der Bibliothek. Wie schon in ihrem ersten Schreiben an Bismarck nahmen die Vorstandsmitglieder die „Klagen über den verwahrlosten Zustand jener Bibliothek"[94] zum Anlaß, um zu intervenieren. Das Durcheinander in den Beständen, über das sie nach eigenem Bekunden nur vom Hörensagen unterrichtet waren, wurde dabei von keinem von ihnen angezweifelt. Vielmehr erschien es der DMG selbstverständlich, daß eine „rein arabische Verwaltung"[95] nur Unordnung nach sich ziehen könne. Angesichts der verbreiteten Auffassung von westlicher Wissenschaft als Instrument zur rationalen Ordnung der Welt kann die Haltung der DMG nicht verwundern.

Trotzdem stellt sich die Frage, wie die deutschen Orientalisten zu diesem Bild vom Zustand der Bibliothek kamen, das auch in der Presse kursierte. Denn in den Beiträgen, die sich mit der Kairiner Bibliothek beschäftigten, finden sich überraschenderweise viele Stimmen, die die Arbeit der ägyptischen Mitarbeiter ausdrücklich loben. Der ehemalige Bibliothekar STERN

[90] Vgl. BArchL R 901/37413, Konzept des Antwortschreibens des Auswärtigen Amtes an die DMG v. 22.5.1882, Bl. 27–28b.
[91] Vgl. ebd., Saurma an Bismarck v. 1.6.1882, Bl. 29–31.
[92] Ebd., Vorstand der DMG an Bismarck v. 4.4.1883, Bl. 33.
[93] Ebd., Bl. 34.
[94] Ebd., Bl. 33–33b.
[95] Ebd., Bl. 33b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000078

z. B. hatte sich ursprünglich nur zu Wort gemeldet, um sich gegen den Vorwurf zu wehren, „daß Spitta die Bibliothek in einem Chaos übernommen, und nachdem er eine wunderbare Ordnung geschaffen, entlassen worden wäre."[96] Doch dann widersprach er explizit auch den Gerüchten, daß nach Spittas „Abgang die Ordnung vollständig abhanden gekommen und die Bücher von den Paschas verschleudert"[97] worden seien. Geschickt verband er seine eigene Verteidigung mit dem Lob der einheimischen Beamten und der „Peinlichkeit der arabischen Buchhaltung". Ähnlich wie Meyer würdigte Stern vor allem „Hasanein Effendi"[98], den „kenntnisreiche[n] und wohlmeinende[n] Freund, der Spitta so wohl wie mir als der bei weitem befähigste und eifrigste Gehülfe zur Seite gestanden hat."[99] Wenn auch etwas widerwillig, mußte sogar Spittas selbst ernannter Nachlaßverwalter, August Müller (1848–1892)[100], die Arbeit der verbliebenen ägyptischen Beamten positiv würdigen. Trotzdem hat wohl gerade er nicht unerheblich zum verzerrten Bild beigetragen, das in der DMG herrschte. Denn in seiner Sorge um den von Spitta angefertigten Katalog der Bibliothek erweckte er immer wieder den Eindruck, die einheimischen Mitarbeiter ließen Papiere verschwinden und könnten die Bibliothek nicht adäquat leiten.[101]

Das Auswärtige Amt zeigte sich von solchen, allein den Gelehrten wichtig erscheinenden Argumenten wenig beeindruckt. Der Bescheid, der diesmal an die DMG erging, versicherte zwar, daß der „Khedive persönlich nicht abgeneigt" sei. Eine „amtliche Einmischung in die innere Verwaltung Ägyptens, wie sie die Deutsche Morgenländische Gesellschaft nachsucht", erschien im Ministerium jedoch „kaum angängig"[102]. Bis 1885 ruhte daher die Angelegenheit. Erst zwei Jahre nach dem erneuten Gesuch der DMG findet sich in den Akten die Nachricht, daß der ägyptische Vizekönig sich bereit erklärt habe, wieder einen deutschen Gelehrten als Direktor der Bibliothek

[96] Stern 1884, S. 235. Dieses Zitat entnahm Stern dem Brief eines nicht namentlich genannten, „seit 30 Jahren in Ägypten ansässige[n] hochangesehene[n] Landsmann[es]", der einen „aus einer deutschen Zeitung entnommene[n] Artikel der St. James Gazette" paraphrasierte.

[97] Ebd.

[98] Meyer 1884, S. 108. Vgl. Stern 1884, S. 236.

[99] Stern 1884, S. 236.

[100] Vgl. Th. Nöldeke/E. Windisch: „August Müller." In: ZDMG 46 (1892), S. 775–779. Fück 1955, S. 236–239. Müller, wie Spitta ein Schüler Fleischers, gehörte bis 1882 dem Geschäftsführenden Vorstand der DMG an, danach war er bis 1890 Professor in Königsberg.

[101] Vgl. A. Müller: „Der Katalog der arabischen Handschriften der Viceköniglichen Bibliothek zu Kairo." In: ZDMG 39 (1885), S. 674–703.

[102] BArchL R 901/37413, Bericht des Auswärtigen Amtes v. 29. 6. 1883, Bl. 40.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000079

zu berufen.[103] Nachdem der bisherige ägyptische Bibliothekar von sich aus zurückgetreten war, konnte der zuständige Ministerpräsident, der Armenier Nubar Pascha, den deutschen Wünschen entgegenkommen. Um sich nicht der Kritik muslimischer Kreise auszusetzen, veranlaßte Nubar, daß alle Korane der Bibliothek an eine Moschee zurückgingen.[104] Nachdem sich die politische Lage in Ägypten beruhigt hatte, konnte Deutschland also auch wieder seine gewachsenen außenkulturpolitischen Ansprüche durchsetzen. „Nach mannigfachen zeitraubenden Erkundigungen und Verhandlungen",[105] in die auch die Deutsche Morgenländische Gesellschaft mit einbezogen wurde, erging schließlich der Ruf, unter Zustimmung des Khediven und wie von der DMG gewünscht, an KARL VOLLERS.[106]

VOLLERS (1857–1909)[107], der seinen Dienst im Mai 1886 antrat, hatte seit 1875 in Tübingen, Halle, Berlin und Straßburg Theologie und Orientalia studiert. Nach Abschluß seiner Universitätsstudien war er für zwei Jahre Hauslehrer in Konstantinopel gewesen, wo er bis 1880 blieb. Nach seiner Rückkehr erwarb er 1882 die Doktorwürde in Jena. Anschließend arbeitete er als Assistent an der Königlichen Bibliothek Berlin. Ähnlich wie sein Vorgänger richtete sich VOLLERS für mehrere Jahre in Kairo ein: Länger als jeder andere der deutschen Bibliothekare, nämlich zehn Jahre, bis 1896, blieb er in der ägyptischen Hauptstadt. Auch VOLLERS arbeitete weiter am Katalog der Bibliothek.[108] Privat nutzte er seinen Aufenthalt vor allem für Dialektforschungen.[109] 1896 wurde VOLLERS als Professor nach Jena berufen: Wieder einmal brauchte die Kairiner Bibliothek einen neuen Direktor.

---

[103] Vgl. ebd., Deutsche Gesandtschaft in Kairo an das Auswärtige Amt v. 16.11.1885, Bl. 46–49.

[104] Vgl. ebd.

[105] Diese Formulierung stammt aus dem Brief des Kultusministers von Goßler an Bismarck vom 19. Februar 1886. Vgl. BArchL R 901/37413, Bl. 55.

[106] Zu dem komplizierten bürokratischen Vorgang, in den die deutsche Gesandtschaft in Kairo, das Auswärtige Amt, das Kultusministerium, die DMG, Bismarck und der ägyptische Khedive involviert waren, vgl. BArchL R 901/37413, Bl. 50–70.

[107] Vgl. C.H. BECKER: „Karl Vollers." In: DERS.: *Islamstudien. Vom Wesen und Werden der islamischen Welt.* Bd. 2. Leipzig 1932, S. 450–455.

[108] Vgl. K. VOLLERS: „Aus der vicekönigliche Bibliothek in Kairo, 1. Die geschichtliche Abteilung." In: ZDMG 43 (1889), S. 99–120. DERS.: „Aus der vicekönigliche Bibliothek in Kairo, 2. Die medizinische Abteilung." In: ZDMG 44 (1890), S. 373–389.

[109] Vgl. M. HARTMANN: „Rez. zu Karl Vollers: Volkssprache und Schriftsprache im Alten Arabien, Straßburg 1906." In: OLZ 12 (1909), S. 19–26 und S. 69–77.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000080

## Die Bibliothek zwischen deutschen, ägyptischen und englischen Interessen (1896–1914)

Am 4. Juli 1896, noch bevor Karl Vollers seinen Posten in Kairo verlassen hatte, wandte sich die Deutsche Morgenländische Gesellschaft unaufgefordert an das preußische Kultusministerium und schlug als Nachfolger die späteren Orientalistik-Professoren August Fischer oder Georg Jacob vor.[110] Ende des Monats ging beim Auswärtigen Amt zusätzlich ein Brief des deutschen Generalkonsulats in Alexandria ein. Darin tauchte zum ersten Mal der Name Bernhard Moritz (1859–1939)[111] auf. Wie ihm „von zuverlässiger Seite mitgetheilt", schlug der deutsche Geschäftsträger, A. Quadt, dem Auswärtigen Amt den bisherigen Bibliothekar und Lehrer des Ägyptisch-Arabischen am Berliner Seminar für Orientalische Sprachen als Nachfolger Vollers' vor.[112] Erstmals kam ein Vorschlag zur Besetzung des Bibliothekspostens damit aus politischen Kreisen und wurde – für manchen überraschend, für manchen nicht – direkt angenommen.

Nach der Quellenlage bleibt es unklar, woher der Vorschlag zugunsten Moritz' ursprünglich kam. Doch könnte seine enge Freundschaft zu Baron Max von Oppenheim, der zu dieser Zeit dem Kairiner Konsulat beigegeben war, eine wichtige Rolle gespielt haben.[113] Zudem hatte sich Moritz bereits 1893 kurz in Ägypten aufgehalten, war also mit den dortigen Verhältnissen vertraut. Wer oder was auch immer für Moritz gesprochen hatte, mit seiner Berufung verlor die DMG unübersehbar ihre privilegierte Position, die ihr bisher das alleinige Vorschlagsrecht bei der Wiederbesetzung des Kairiner Bibliothekarspostens gesichert hatte. Während die Orientalistenvereinigung stets darauf geachtet hatte, jeweils einem vielversprechenden jungen Nachwuchswissenschaftler eine Anstellung zu verschaffen, die ihn für eine weitere akademische Karriere in Deutschland prädestinierte, entschieden nun offensichtlich erstmals außerwissenschaftliche Überlegungen. Das deutsche Generalkonsulat jedenfalls empfahl Moritz als einen Mann, der mit der „Behandlungsweise der Eingeborenen wohlvertraut" war und der

[110] Vgl. BArchL R 901/37414, Brief der DMG v. 4.7.1896 in Abschrift, Bl. 18f.

[111] H. Scheel: „Bernhard Moritz." In: *Forschungen und Fortschritte* 15 (1939), S. 391f. Fück 1955, S. 316. NDB, Bd. 18, S. 148f.

[112] Vgl. BArchL R 901/37414, General-Konsulat in Ägypten an den Reichskanzler Hohenlohe-Schillingsfürst v. 28.7.1896, Bl. 22–24.

[113] Zur Freundschaft zwischen Moritz und Oppenheim vgl. G. Teichmann/G. Völger (Hrsg.): *Faszination Orient. Max von Oppenheim. Forscher, Sammler, Diplomat.* Köln 2001, S. 40, S. 47 und S. 163.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000081

> hier wie im ganzen Orient bereits Verbindungen und Anknüpfungspunkte besitzen soll. Im Auswärtigen Amt dürfte Dr. Moritz nicht unbekannt sein, da er für die Kolonialabtheilung [...] bereits Arbeiten ausgeführt haben soll.[114]

An die Stelle der wissenschaftlichen Qualifikation und der Verankerung in der akademischen Gemeinschaft der Orientalisten traten unter den Bedingungen des Wilhelminischen Kaiserreiches damit also Verwaltungserfahrung und gesellschaftliche wie politische Beziehungsnetze.[115]

Auch wenn die DMG im entscheidenden Moment immer auf dem Vorrang der Wissenschaft bestand, so war sie doch nicht ganz unschuldig daran, daß die Stelle des Bibliothekars in Kairo zunehmend zu einem Politikum geworden war. Wie bereits ausgeführt, hatten auch die Orientalisten gegenüber Bismarck immer wieder mit dem Nationalgefühl und der Rivalität zu Frankreich argumentiert. Unbewußt schärften sie damit im Auswärtigen Amt das Bewußtsein dafür, daß mit einem solchen Repräsentanten in Kairo über das wissenschaftliche und kulturelle Engagement hinaus im Ausland auch politische Interessen verfolgt werden konnten. Schon 1887, ein Jahr nach der geglückten Berufung VOLLERS' nach Kairo und der Gründung des Berliner Seminars für Orientalische Sprachen, hatte ausgerechnet EBERS in der Beilage zur *Allgemeinen Zeitung* München einen umfangreichen Artikel veröffentlicht, in dem er ein eigenes „deutsches Institut für Orientalisten" in Kairo forderte.[116] Er nahm damit erstmals öffentlich die seit 1882 in Fachkreisen virulente Idee auf, ähnlich wie Frankreich ein dauerhaftes deutsches Orient-Institut in Kairo zu begründen. Die Argumente, derer sich EBERS dabei bediente, unterschieden sich kaum von denen, die für die Errichtung des Berliner Seminars gesprochen hatten. Auch EBERS präsentierte die Orientalistik als anwendungsorientierte Wissenschaft von praktischem Wert für die imperiale Politik und verwies außerdem auf die außen(kultur)politische Konkurrenz zu Frankreich. Angesichts dieser Argumentation handelte das Auswärtige Amt konsequent und besetzte den einzigen relevanten wissenschaftlichen Posten eines Deutschen in Ägypten mit einem Orientalisten, der als Lehrer des Seminars für Orientalische Sprachen bereits bewiesen hatte, daß er der neuen anwendungsorientierten Wissenschaftsrichtung angehörte und hinter den imperialen Ambitionen des Reiches stand.

---

[114] BArchL R 901/37414, Bl. 23b.

[115] Zumindest CARL HEINRICH BECKER fragte sich, „wie viel hätte mit dem Geld gemacht werden können", das eines von MORITZ' Werken kostete. Vgl. Brief BECKERS an HARTMANN v. 24.3.1906, in: L. HANISCH (Hrsg.): *Islamkunde und Islamwissenschaft im Deutschen Kaiserreich. Der Briefwechsel zwischen Carl Heinrich Becker und Martin Hartmann (1900–1918)*. Leiden 1992, S. 39.

[116] EBERS 1887, S. 2089–2091 und S. 2106–2108.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000082

Tatsächlich gestaltete sich das Verhältnis zu Franzosen und Engländern in Ägypten nach der Wahl MORITZ' zunehmend schwieriger. Insbesondere die Franzosen warfen MORITZ vor, die Bibliothek in Kairo für deutsche und panislamistische Propaganda zu nutzen, wobei sie beides als „synonyme d'action anti-française et anti-anglaise" verstanden.[117] Dererlei „Amtsvergehen" vermuteten auch die Engländer. Sie hatten MORITZ im Verdacht, gemeinsam mit Baron von Oppenheim konspirativ in Mesopotamien tätig zu sein,[118] konnten ihm aber nichts nachweisen.[119] Sicher ist lediglich, daß MORITZ sich in Kairo nicht nur um islamische Münzen[120] kümmerte, sondern auch in halbpolitischer Funktion im Orient unterwegs war, z.B. als Begleiter Kaiser Wilhelms II. auf dessen zweiter Orientreise 1898 in Haifa.[121] Besonders zufrieden scheint MORITZ trotzdem nicht in Kairo gewesen zu sein. Immer wieder bat er darum, nach Deutschland zurückkehren zu dürfen. Nachdem er schon 1902, 1907 und 1908 versucht hatte, Kairo zu verlassen,[122] gelang es ihm endlich im Oktober 1911, in den Ruhestand zu treten.

Um seine Nachfolge entspann sich ein zweijähriger Konflikt, durch den die Deutschen beinahe den Anspruch auf den Bibliotheksposten verloren hätten: Mit der sogenannten Affaire Prüfer wurde die Besetzung des Bibliothekspostens und damit die Stelle selbst endgültig zum Politikum. Die Nachfolgeregelung, die im frühen Kaiserreich eine fast private Angelegenheit zwischen den Bildungsmännern EBERS, FLEISCHER und DOR geworden war, mußte nun auf höchster staatlicher Ebene entschieden werden.

In einer merkwürdigen Mischung aus Unbedarftheit, Selbstbewußtsein und vielleicht auch Provokation schlugen die Deutschen als Nachfolger des umstrittenen MORITZ den Dragoman an der deutschen Gesandtschaft CURT PRÜFER (1881–1959)[123] vor. PRÜFER jedoch stand bei Franzosen wie Engländern noch mehr als sein Vorgänger im Verdacht, mit der ägyptischen Nationalbewegung zusammenzuarbeiten und politisch gegen England wie gegen Frankreich zu agitieren. „Universellement connu pour ses intrigues

---

117 NA FO 371/1114/27089, Bericht v. 11.7.1911, Bl. 22.

118 Vgl. D.M. MCKALE: *Curt Prüfer. German Diplomat from the Kaiser to Hitler.* Kent 1987, S. 17.

119 Vgl. dazu NA FO 371/1115/35158, Geschäftsträger der britischen Botschaft in Kairo, Cheetham, an Mallet im FO, 28.8.1911, Bl. 129: „ ... there are no definite accusations to be made against Moritz who is retiring from the Directorate of the Khedivial Library."

120 Vgl. B. MORITZ: „Additions à la collection numismatique de la Bibliothèque Khédiviale." In: *Bulletin de l'Institut Égyptien* 4 (1903), S. 199–204.

121 Vgl. J.S. RICHTER: *Die Orientreise Kaiser Wilhelms II. 1898. Eine Studie zur deutschen Außenpolitik an der Wende zum 20. Jahrhundert.* Hamburg 1997, S. 1.

122 Vgl. BArchL R 901/37415, Bl. 13–17, 87–89 und R 901/37416, Bl. 1–132.

123 MCKALE 1987. P. KAHLE: „Curt Prüfer." In: ZDMG 111 (1961), S. 1–3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000083

dans les milieux indigènes",[124] erschien den diplomatischen Vertretern der Ententemächte die Wahl PRÜFERS „rather cynical" angesichts „all the rumours in circulation about Moritz."[125] Ob die Vorwürfe gegen PRÜFER zutrafen oder nicht – und sie trafen wohl zu[126] –, für die Briten war er „evidently impossible."[127] Und für manchen in der britischen Botschaft, wie den Geschäftsträger Cheetham, bildete PRÜFERS Kandidatur den endgültigen Beweis für die Perfidie der deutschen Außenpolitik. „In view of their present attitude", so Cheetham, sei es ratsam „to exclude the Germans from any posts which we are free to give as we like."[128]

In dieser Situation kam es den Briten nun mehr als gelegen, daß die ägyptische Regierung und Öffentlichkeit den Bibliotheksposten ihrerseits für einen Ägypter reklamierten.[129] Obwohl er ihn zuvor bereits inoffiziell als Nachfolger MORITZ' akzeptiert hatte, verzögerte der ägyptische Kultusminister Hechmat Pascha im Herbst 1911 die Ernennung PRÜFERS. Nicht zu Unrecht vermuteten die Deutschen, daß britischer Druck dafür ausschlaggebend war.[130] Die Engländer, so polemisierte Baron von Richthofen, wollten als Direktor lediglich jemanden sehen, der sich „mit alt-islamischer Litteratur und dem Inschriftenlesen befasst, mit lebenden Muhammedanern sich jedoch überhaupt nicht verständigen kann."[131] Mit der gleichen Mischung aus Naivität und Trotz, die schon bei der Nominierung PRÜFERS sichtbar

[124] NA FO 371/1361, Monsieur Defrance, chargé de l'agence et consulat général des France au Caire, à Monsieur de Selves, ministre des affaires étrangères, 17.12.1911, Bl. 12. Vgl. auch NA FO 407/177, Nr. 496, S. 251: Sir Edward Grey to Sir E. Goschen, 10.11.1911 und NA FO 371/1114/35144, Bl. 61–74.

[125] NA FO 371/1115/37603, Cheetham to Mallet, 9.9.1911, Bl. 209.

[126] Zum Spionagevorwurf gegen PRÜFER und OPPENHEIM vgl. MCKALE 1987, S. 13–23. Diese englische Sicht wird von der deutschen Forschung nicht geteilt. Vgl. M. KRÖGER: „Mit Eifer ein Fremder. Im Auswärtigen Dienst." In: TEICHMANN/VÖLGER 2001, S. 131. Allerdings sprechen auch die deutschen Akten dafür, daß PRÜFER geheimdienstlich tätig war. Vgl. PAAA, R 14038, Baron Richthofen an Wesendonk v. 21.3.1918, wo Richthofen PRÜFER als „‚unser' Storrs" bezeichnete und damit auf den geheimdienstlich tätigen Engländer Storrs anspielte, der dem Oriental Secretary der britischen Agentur in Kairo zugeordnet war. Für PRÜFER persönlich bedeutete seine Ablehnung einen schweren Schlag. Denn für ihn hatte sich damit die Hoffnung auf eine akademische Karriere verbunden, die nun endgültig zerschlagen wurde. Vgl. GStA PK, NL Carl Heinrich Becker, Nr. 2415, Korrespondenz mit Prüfer.

[127] FO 371/1114/39288, zitiert nach: MCKALE 1987, S. 21, Anm. 32.

[128] NA FO 371/1115, Cheetham to Mallet, 28.8.1911, Bl. 129.

[129] Vgl. NA FO 407/177, Nr. 390, S. 206: Viscount Kitchener to Sir Edward Grey, 26.10.1911.

[130] Vgl. BArchL R 901/37416, Baron Richthofen, Kaiserlich Deutsche Diplomatische Agentur und Kaiserliches Generalkonsulat für Ägypten, an Reichskanzler Bethmann Hollweg v. 4.10.1911, Bl. 159–162b.

[131] Ebd., Bl. 161.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000084

geworden war, setzten sich die Deutschen damit über die Befürchtungen der Briten vor „politischen Umtrieben"[132] innerhalb der Bibliothek hinweg und beharrten auf ihrem Kandidaten.

In London und Kairo wurde die Angelegenheit um PRÜFER und die Khedivialbibliothek daraufhin zur „test question"[133] für den guten Willen der Deutschen zur Zusammenarbeit in Ägypten. Um nicht nur PRÜFER loszuwerden, sondern zugleich auch der ägyptischen Regierung auf einem politisch eher unbedeutenden, aber für die nationale Stimmung in der Bevölkerung um so wichtigeren Feld entgegenzukommen, forderten die Briten die Deutschen unverblümt zu einem Verzicht ihrer Ansprüche an der Khedivialbibliothek auf.

Da in der offiziellen Vereinbarung vom 5. Juli 1904 zwischen der ägyptischen, englischen und deutschen Regierung jedoch festgeschrieben worden war, daß der Bibliotheksposten dauerhaft für einen Deutschen reserviert sein solle, mußten die Briten eine Kompensation anbieten: Nach den Vorstellungen Lord Kitcheners sollten die Deutschen anstelle des Bibliothekspostens die Stelle des Ersten Konservators beim Museum für ägyptische Altertumskunde in Kairo erhalten.[134] Im Falle eines deutschen Einlenkens wäre London darüber hinaus zu „any advantages besides wich are [...] fair and reasonable"[135] bereit gewesen. Allerdings ließen die vertraulichen Berichte offen, woran genau die Briten dabei dachten.[136] Angesichts dieser vagen Aussichten ging die deutsche Reichsregierung nicht auf das englische Angebot ein. Außerdem glaubten die Deutschen, ohnehin einen moralischen Anspruch auf den Museumsposten zu haben, da dieser schon seit

---

[132] Ebd.

[133] NA FO 371/1114/42281: Minutes, Bl. 82.

[134] Vgl. NA FO 407/177, Nr. 404, S. 212: Viscount Kitchener to Sir Edward Grey, 29.10.1911 und ebd., Nr. 490, S. 249f.: Memorandum communicated Count Metternich. Dieses Memorandum findet sich zusammen mit einem Schreiben des deutschen Botschafters in London, Graf Wolff-Metternich, an den Reichskanzler Bethmann Hollweg auch in den deutschen Akten, vgl. BArchL R 901/37416, Bl. 170f.

[135] NA FO 407/177, Nr. 475, S. 242f.: Sir Edward Grey to Viscount Kitchener, 8.11.1911. Kitchener bestätigte dies in einem Gespräch mit dem deutschen Gesandten in Kairo. Vgl. BArchL R 901/37416, Fürst von Hatzfeldt an Reichskanzler Bethmann Hollweg v. 7.12.1911, Bl. 174b–175: „Bezüglich der uns für einen Verzicht eventuell zu gewährenden Kompensation betonte er [Kitchener, S.M.] ausserdem mehrmals und nachdrücklich, dass er abgesehen von der Ueberlassung des Museumspostens, persönlich im Falle unseres Entgegenkommens noch manche Gelegenheit zu finden wissen werde, um sich hierfür erkenntlich zu zeigen."

[136] Lediglich in einer Notiz Kitcheners für Grey findet sich eine Andeutung, daß die Briten eventuell daran dachten, den Deutschen bei „the proposed exchange of posts" entgegenzukommen. NA FO 407/177, Nr. 444, S. 229: Viscount Kitchener to Sir Edward Grey, 3.11.1911.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000085

längerer Zeit mit einem deutschen Ägyptologen, nämlich EMIL BRUGSCH PASCHA (1842–1930)[137], besetzt war. Eine wirkliche Kompensation konnten und wollten sie in dem britischen Vorschlag demnach nicht sehen. Um die deutschen Ansprüche auf beide Posten zu unterstreichen, betonte der deutsche Botschafter in London, Graf Wolff-Metternich, daß er es für unfair halte, wenn den Deutschen aus Rücksicht auf die Ägypter einer der beiden einzigen offiziellen Posten in Ägypten verlorenginge.[138] Wie ernst zumindest Lord Kitchener die Auseinandersetzung mit den Deutschen um die Besetzung des Bibliotheksposten nahm, macht seine nun folgende Aktivität deutlich: Umgehend ließ er seine Beamten eine detaillierte Übersicht über die Deutschen in ägyptischen Diensten zusammenstellen, die 25 Namen aus dem Innen-, Bildungs-, Finanz-, Justiz- und Bauministerium sowie der staatlichen Eisenbahngesellschaft auflistete und so die Aussage Metternichs als „not strictly accurate" widerlegte.[139]

So sehr Engländer und Deutsche sich auch bemühten, sich gegenseitig zu überzeugen, und so sehr vor allem der deutsche Botschafter in Kairo, Fürst von Hatzfeldt, durchaus geneigt war, nachzugeben[140] – letztlich blieben alle Aktivitäten wirkungslos. Denn die Politik der britischen Krone in Ägypten scheiterte an einem wohl eher unerwarteten Widerstand: Lord Kitchener hatte übersehen, daß sich auch die Franzosen berechtigte Hoffnungen auf die Stelle des Museumskurators machten.[141] So verliefen schließlich die englischen Bemühungen weitgehend im Sande, um den bevorzugten Partner der Entente Cordiale nicht zu verstimmen. Gerade zu Zeiten des Italienisch-Türkischen Krieges, der zur italienischen Annexion Libyens führte und Gerüchte schürte, die Engländer wollten es den Italienern in Ägypten gleichtun,[142] mußte Großbritannien daran gelegen sein, Ruhe in

[137] Zu BRUGSCH, der im Gegensatz zu seinem berühmten Onkel Heinrich „der kleine Brugsch" genannt wurde, vgl. H. NEHLS: „Der große und der kleine Brugsch." In: *Berlinische Monatsschrift* 7 (1998), H. 7, S. 45–51.

[138] Vgl. NA FO 407/177, Nr. 519, S. 262f.: Sir Edward Grey to Sir E. Goschen, 13.11.1911.

[139] Vgl. NA FO 407/177, Nr. 615, S. 309f.: Viscount Kitchener to Sir Edward Grey, 30.11.1911.

[140] Vgl. BArchL R 901/37416, Brief an den Reichskanzler Bethmann Hollweg v. 7.12.1911, Bl. 173–178.

[141] Und das, obwohl Kitchener bereits im Oktober 1911 von BRUGSCH PASCHA erfahren hatte, daß sowohl die deutsche Botschaft als auch der Direktor der ägyptischen Antikenabteilung, der Franzose Gaston Maspéro, diesen zum Rücktritt aufgefordert hatten. Vgl. NA FO 407/177, Nr. 450, S. 232: Viscount Kitchener to Sir Edward Grey, 28.10.1911. Zum Einspruch der Franzosen vgl. NA FO 407/177, Nr. 669, S. 341f.: Sir Edward Grey to Viscount Kitchener, 28.12.1911.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000086

seine ägyptischen Angelegenheiten zu bringen. 1912 lenkten die Engländer, obwohl man im Foreign Office die Forderung der Franzosen für „almost impertinent" hielt,[143] offensichtlich endgültig ein. Im August desselben Jahres jedenfalls ging beim deutschen Außenministerium ein Brief des preußischen Kultusministers ein, der drei Vorschläge für die Neubesetzung des Bibliothekspostens enthielt.[144] Der Name PRÜFER tauchte darin nicht mehr auf. Wenigstens insofern waren die Briten erfolgreich. Statt dessen wählte die ägyptische Regierung in Abstimmung mit den Briten im März 1913 den von Deutschland vorgeschlagenen MAX HORTEN, der jedoch ablehnte.[145]

So wurde Mitte 1913 ARTHUR SCHAADE (1883–1952)[146] der neue Direktor der Vizeköniglichen Bibliothek zu Kairo. Wie schon im Falle von MORITZ hatte die DMG offensichtlich nichts mehr mit den Vorschlägen und erst recht nichts mit der Entscheidung zu seinen Gunsten zu tun. Nicht mehr die wissenschaftliche Interessenvertretung der deutschen Orientalisten, sondern die Konsulatsstellen und schließlich die Kolonialmacht England entschieden, wer kurz vor dem Ersten Weltkrieg in das 1903 neu errichtete Gebäude[147] der Vizeköniglichen Bibliothek einzog. Dennoch setzte SCHAADE zumindest indirekt die Tradition fort, daß ein Schüler FLEISCHERS und der Leipziger Schule auf den Direktorposten in Kairo berufen wurde, hatte er doch u.a. bei AUGUST FISCHER in Leipzig orientalische Sprachen studiert. 1911 war SCHAADE Privatdozent für semitische Sprachen, Persisch und Türkisch in Breslau geworden. „Aber schon 1913", so lautet es in seinem Nachruf, „ließ er sich beurlauben, um einem Angebot der ägyptischen Regierung zu folgen, die seit zwei Jahren vakante Stelle des Direktors der Vizeköniglichen Bibliothek zu übernehmen."[148] Schon neun Monate später jedoch wurde SCHAADE von den Briten, die ihn gerade erst eingesetzt hatten, wieder seines Amtes enthoben: Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges machte den Deutschen im August 1914 zum feindlichen Ausländer.

---

[142] Vgl. NA FO 407/177, Nr. 368, S. 196f.: Sir F. Cartwright to Sir Edward Grey, 19.10.1911. Der britische Botschafter in Wien referierte in seinem Bericht einen Artikel aus der *Neuen Freien Presse*, der von einer britischen Annexion Ägyptens ausging.

[143] Vgl. NA FO 371/1361, Notiz eines Mitarbeiters im Foreign Office, Bl. 11.

[144] Vgl. BArchL R 901/37417, Kultusministerium an Auswärtiges Amt v. 7.8.1912, Bl. 32.

[145] Ebd., Konsulat in Kairo an Reichskanzler Bethmann Hollweg v. 12.3.1913, Bl. 105. Der Lebenslauf Hortens findet sich ebd., Bl. 53–55.

[146] Vgl. A. DIETRICH: „Arthur Schaade." In: *Der Islam* 31 (1954), S. 69–75. BArchL R 901/37417, Selbstverfaßter Lebenslauf Schaades, Bl. 52.

[147] Zum neuen Bibliotheksbau, den sich die Bibliothek mit dem Arabischen Museum teilte, vgl. K. BAEDEKER: *Egypt and the Sudan. Handbook for Travellers.* Leipzig ⁶1908, S. 60f. Eine Abbildung findet sich bei SCHARABI 1988, Tafel 113.

[148] DIETRICH 1954, S. 70.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000087

Mit seiner Rückkehr nach Deutschland endete eine dreißigjährige Tradition. Einen deutschen Direktor in der Vizeköniglichen Bibliothek zu Kairo gab es danach nicht mehr. Wohl konnten die deutschen Orientalisten weiterhin die Bestände der Bibliothek nutzen, als Zwischenstation auf dem Weg zu einer Universitätslaufbahn in Deutschland ging sie ihnen jedoch verloren. Die ursprünglich wissenschaftlichen und karrierebedingten Bedürfnissen entsprechende Stelle war endgültig der Politik zum Opfer gefallen. Die Bibliothek des Khediven aber, der so lange deutsche Direktoren vorgestanden hatten, existiert bis heute als Ägyptische Nationalbibliothek weiter.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000088

# Zur Rezeption klassisch-arabischer philologischer Termini in der modernen Arabistik

## Begriffsanalyse zwischen Interpretation und Rekonstruktion*

Von Mohammed Nekroumi, Bonn

## 1. Einleitung

Im vorliegenden Aufsatz soll zum einen die Entwicklung der Begriffsanalyse in der deutschen Arabistik während des gesamten 20. Jh. mittels einer Übersetzungstypologie betrachtet werden. Zum anderen wird überprüft, in welcher Weise sich die analytischen Begriffe der traditionellen arabischen Philologie anhand der Errungenschaften der modernen Linguistik rekonstruieren bzw. neu definieren lassen. In neueren Ansätzen zur Sprachtheorie wird nicht mehr von einem *Bruch* mit der Tradition ausgegangen (vgl. N. Chomsky 1967, A. Moutawakkil 1981). Vielmehr werden bei den zeitgenössischen deutschen Arabisten klassische Beschreibungsansätze neu definiert und in die modernen linguistischen Theorien integriert (vgl. u. a. U. Mosel 1975, H. Bobzin 1981, J. Owens 1988 und 1990). Die genaue Betrachtung der arabischen Termini bekommt damit einen methodologisch zentralen Stellenwert (vgl. u. a. A. Fassi Fehri 1982, P. Larcher 1991, M. Nekroumi 1999 und 2003).

In der Praxis zeigt es sich, daß die Verwendung der scheinbar redundanten Begriffspaare *musnad-'ilay-hi/musnad* ('Subjekt/Prädikat'), *fi'l/fā'il* ('Verb/Agens') und *mubtada'/ḫabar* ('Topik/Kommentar') keinesfalls eine theoretische Verwirrung mit sich bringt. Vielmehr trägt gerade sie dazu bei, Aspekte, die zu unterschiedlichen Bereichen gehören, in eine umfassende linguistische Analyse der Kommunikation zu integrieren.

---

* Der vorliegende Aufsatz stellt eine erweiterte Fassung des Vortrags dar, den der Verfasser am 17.4.1998 auf dem 6. Kongreß ICEMCO in Cambridge gehalten hat. Im Aufsatz verwendete Abkürzungen: Akk. = Akkusativ; Adv. = Adverb; ANG = Arabische Nationalgrammatik, Det. = determiniert, bestimmt; Geni. = Genitiv; Indet. = indeterminiert, unbestimmt; Inter. = interrogativ; N = Nomen; Nomi. = Nominativ; NP = Nominalphrase; S = Minimalsatz; S´ = nicht-minimaler Satz; Ps = Person; Pron. = Pronomen; PP = Präpositionalphrase; Q = Qur'ān; VP = Verbalphrase; Ac. = vollendet; I.C.= immediate constituent.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000089

Auf *theoretischer* Ebene erfordern der Reichtum und die Vielfalt der traditionellen arabischen Sprachwissenschaft eine ständige Berücksichtigung der theoretischen und methodologischen Aspekte klassischer Beschreibungsansätze, die die Bedeutung des grammatischen Terminus über die verschiedenen Epochen seiner Entwicklung hinweg geprägt haben. So sieht sich der moderne Arabist im Rahmen seiner Beschäftigung mit der grammatischen Terminologie unmittelbar mit einer Rekonstruktionsarbeit eines Gesamtkulturerbes konfrontiert, die sich rasch gleichermaßen als Vorbedingung und Korrektiv für jede neue Begriffsanalyse herausstellt. Dabei ist zu beachten, daß auch der Beschreibung der Einzelsprache im vorliegenden Fall eine besondere Dimension zukommt. Dies ergibt sich aus der Tatsache, daß die Analyse des klassischen Arabisch – hier gleichzeitig *Objekt-* und *Metasprache* – Schwierigkeiten mit sich bringt, die sich auf unterschiedliche Bereiche zurückführen lassen.

Das Ziel wird daher sein, anhand einer modernen linguistischen Betrachtung der arabischen traditionellen Begriffspaare im Hinblick auf ihre deutschen Übersetzungen und Sinngehalte eine Rekonstruktionstheorie zu entwickeln, die nicht nur auf die Perspektiven der traditionellen Grammatik und auf die Problematik der Methode in der heutigen Arabistik hinweist, sondern auch die Bedeutung dieser Tradition für die Entwicklung der Allgemeinen Sprachwissenschaft aufzeigt. Dabei werden einige Aspekte der Rezeption der arabischen Nationalgrammatik in Deutschland seit dem neunzehnten Jahrhundert hervorgehoben.

## 2. Übersetzungstypologie[1]

Betracht man die Grundlagenstudien der traditionellen arabischen Philologie in Deutschland (G. JAHN 1895, C. BROCKELMANN 1907, J. FÜCK 1954), so ergibt sich eine dreiteilige Typologie der Interpretationsebenen.

### 2.1. Historiographische Übersetzung

Bei den historiographischen Übersetzungen handelt es sich um diachronische Erklärungsansätze, denen klassische Grammatiken aus nicht-arabischen bzw. nicht-islamischen Kulturkreisen zugrunde liegen.

Vergleicht man die verschiedenen historiographischen Ansätze zur arabischen Nationalgrammatik (im folgenden ANG) dieses Jahrhunderts, so zeigt

[1] Für diese Übersetzungstypologie vgl. u.a. M. CARTER 1993, S. 131, C.-H. IRAQI (1992). An dieser Stelle möchte ich mich herzlich bei M. CARTER für seine wertvollen Bemerkungen und seine Literaturangaben bedanken.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000090

sich, daß sich über Jahrzehnte hinweg eine Tradition durchgesetzt hat, die jeder Erneuerung im Bereich der Begriffsanalyse skeptisch gegenüberstand. Ausgehend von der griechisch-lateinischen Terminologie wurden die Begriffe der ANG auf der Grundlage sprachhistorischer Kategorien betrachtet, die die Authentizität der arabischen Tradition zu bewahren schienen, wobei es sich meistens um eine wörtliche Übersetzung handelte, in der außerdem die technische Anwendung in der Ausgangssprache auf der Strecke blieb. Die Anhänger dieser Tendenz waren u. a. G. Flügel (1862), I. J. Fück (1954), Goldziher (1920), F. Praetorius (1906) und J. Weiss (1910).

### 2.2. Reflexive Übersetzung

Die reflexive Übersetzung beinhaltet Analysevorschläge, die die Begriffe der ANG in ein anderes grammatikalisches System übertragen, wie etwa das der lateinischen Grammatik. Reflexive Übersetzungen finden sich hauptsächlich in den deutsch-arabischen Lehrwerken (wie bei H. Reckendorf 1921, C. Brockelmann, W. Fischer), in denen einige Begriffe wie *mubtada'/ ḫabar, fi'l/fā'il* durch allgemeine Termini wie „Subjekt des Nominalsatzes/ Prädikat des Nominalsatzes" und „Subjekt des Verbalsatzes/Verbalprädikat" wiedergegeben werden.

Es handelt sich bei solchen Ansätzen um eine Wiedergabe durch einen entsprechenden Ausdruck in der Zielsprache, was unmittelbar dazu führt, daß die wissenschaftlichen Entstehungsvoraussetzungen beider Begriffe vollkommen ignoriert oder im besten Falle als statische historische Vorgänge abgetan werden.

### 2.3. Interpretative Übersetzung

Übersetzungen, die auf modernen linguistischen Theorien basieren, werden erläuternde oder *interpretative Übersetzung* genannt.

In zeitgenössischen Arbeiten von Vertretern dieses Ansatzes wie beispielsweise U. Mosel (1975), H. Bobzin (1981), J. Owens (1988, 1990) werden Begriffe aus der arabischen Metasprache im wesentlichen zur Veranschaulichung von Problemfällen oder als Illustrationsmaterial für bereits (deduktiv) hergeleitete Hypothesen herangezogen.[2] In den interpretativen Ansätzen

[2] Die Übersetzungsvorschläge von den Anhängern interpretativer Methoden werden auf der Grundlage eines lexikalischen Vergleichs herausgebildet. Die verwendeten modernen Begriffe wirken häufig zusammenhangslos, da der theoretische Rahmen, der ihnen als Hintergrund dienen soll, vollkommen ignoriert wird. Wie etwa die Wiedergabe von *al-'amal* „Operation/syntagmatischer Operator" durch den lateinischen Terminus „Rektion", der den waagerechten und syntagmatischen Charakter des arabischen Begriffs in keiner Weise berücksichtigt (vgl. u. a. J. Weiss 1910, U. Mosel 1975).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000091

wird die Rekonstruktion der klassischen Begriffe, der jede Übersetzung zugrunde liegen soll, als unwesentlicher Bestandteil der Beschreibungsprozedur behandelt. Es handelt sich zwar um eine begründete Wiedergabe des arabischen Begriffs durch einen entsprechenden Terminus in der modernen europäischen Grammatik, allerdings fehlt häufig eine theoretische Rekonstruktion des Ausgangsworts, die es möglich macht, jegliche theoretische Verwirrung zu verhindern.

M. CARTER (1993, S. 131) faßt in einer reduzierten Klassifizierung die soeben genannten Übersetzungstypen in drei Vorgänge zusammen: wörtliche Übersetzung[3], Wiedergabe durch einen entsprechenden Ausdruck in der Zielsprache[4] und einfache Umschreibung. Trotz der Unzugänglichkeit der Umschreibungsmethode für Nicht-Arabisten bleibt sie jedoch die einzige Möglichkeit, fehlerhafte Auffassungen der arabischen Grammatik zu verhindern. Die Grundvoraussetzung einer gelungenen Umschreibung wäre allerdings eine genaue Definition derselben, und eben das wird hier angestrebt.

Im Verlauf der folgenden Darlegung wird anhand einer strukturalistisch geprägten linguistischen Rekonstruktion arabischer Grammatikbegriffe auf die Probleme und Perspektiven der analytischen Übersetzung der Fachsprache hingewiesen.

## 3. Begriffsanalyse zwischen Rezeption und Rekonstruktion

Auch wenn die deutschen Arabisten die traditionelle Aufteilung der Satzstruktur im klassischen Arabisch in zwei fundamentale Bestandteile einhellig annehmen, wurden dennoch nur wenige Versuche unternommen, die linguistischen Kriterien, auf denen eine solche binäre Einteilung beruht, zu untersuchen. In der arabischen Grammatiktradition wurden verschiedene Begriffspaare zur Bezeichnung dieser Aufteilung verwendet. Deshalb sieht sich die linguistische Rekonstruktion im Rahmen der vorliegenden Untersuchung gezwungen, zwei verschiedene Perspektiven zu verbinden: erstens diejenige, welche die Geschichte der Linguistik betrifft und die auf der

---

[3] In diesem Zusammenhang sollte man die Arbeit von P. KIRSTEN würdigen (*Grammatices arabicae*, III, Breslau 1608–1610). Denn obwohl in dieser Phase aufgrund einer allgemeinen Übernahme lateinischer Begriffe die ersten fehlerhaften Übersetzungen der arabischen grammatikalischen Termini entstanden sind, gab es zumindest Bestrebungen, die lateinischen Kategorien an die arabischen Begriffe anzunähern. Bei P. KIRSTEN wurde z.B. weder für *mubtada'* noch für *fā'il* der Begriff Subjekt verwendet (vgl. KIRSTEN 1610, S. 22).

[4] M. CARTER (1993, S. 131) verweist in diesem Zusammenhang auf G. TROUPEAU (1962) und H. BOBZIN, die innerhalb dieser Kategorie zwischen einer genauen und einer ungenauen technischen Äquivalenz unterscheiden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000092

Ebene der Metasprache liegt, zweitens diejenige, welche sich als moderner Beschreibungsansatz versteht und einer bloßen Beobachtung des sprachlichen Materials Vorrang zukommen läßt, wobei sie auf einen Korpus und eine Metasprache zurückgreift, die aus einer Varietät des Arabischen hervorgeht, die im allgemeinen klassisch genannt wird.

Ausgangspunkt unserer Begriffsanalyse ist die bekannte Satztypologie, die die arabischen Grammatiker aufgestellt haben. Für mein Verständnis vermischt ihre Einteilung der Satztypen in *ğumla ismiyya* „Verbalsatz" und *ğumla fiʿliyya* „Nominalsatz" syntaktische Eigenschaften mit semantisch-informativen Funktionen der linguistischen Struktur einer Proposition.

Da die Interpretation solcher Begriffe durch die Arabisten auf rein kategoriebezogenen morphologischen Merkmalen beruht, weisen die Übersetzungen der verschiedenen Satzkonstituenten wie *musnad/musnad ʾilay-hi*, *mubtadaʾ/ḫabar* und *fiʿl/fāʿil* erhebliche Redundanzen auf, die der terminologischen Besonderheit einzelner Begriffe nicht gerecht werden (W. Fischer 1982–1992, II, S. 163). Dies gefährdet wiederum das Verständnis des gesamten grammatischen Gerüsts der ANG.

Die deutsche arabistische Tradition unterscheidet zwischen *ğumla ismiyya* und *ğumla fiʿliyya*, je nachdem, ob der Satz ein *Verbum finitum* enthält oder nicht (E. Trumpp 1878, S. 12–13, H. Reckendorf 1921, S. 1, C. Brockelmann 1953, S. 117)[5]. Nach dem Verständnis der traditionellen arabischen Grammatiker hingegen werden diese beiden Satztypen zwei verschiedenen linguistischen Ebenen zugeordnet. Die klassisch arabische Definition der beiden Entitäten geht ausschließlich von der Wortstellung im Satz aus. Im Folgenden soll aus einer modernen linguistischen Perspektive gezeigt werden, daß der Rückgriff auf die alte arabische Kategorie *ibtidāʾ* für eine adäquate Interpretation der klassischen Begriffe hilfreich ist.

### 3.1. Satztypologie und Satzkonstituente im Lichte eines strukturalistischen Interpretationsmodells

Wenn man berücksichtigt, daß die arabische Grammatiktradition die Einteilung in *ğumla ismiyya* „Nominalsatz" und *ğumla fiʿliyya* „Verbalsatz" nicht auf die morphologische Kategorie des Prädikats, sondern auf die Art des Konstituenten, der am Beginn einer Aussage steht, bezieht, sieht man sich veranlaßt, einerseits eine gewisse Beziehung zwischen syntagmatischer

[5] Die Interpretation von H. Reckendorf (1921, S. 1) faßt die verschiedenen Positionen zusammen: „Enthält der Satz ein Verbum finitum, so heißt er Verbalsatz ..., andernfalls Nominalsatz". C. Brockelmann (1953, S. 117) erläutert in diesem Zusammenhang: „Der Verbalsatz *[ğumla fiʿliyya]* enthält zunächst immer ein Verbum finitum; ein solches mit dem in ihm enthaltenen Pronomen ... bildet schon an und für sich einen Verbalsatz."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000093

Ordnung der Wörter und andererseits der semantisch-informativen Funktion, die sie zu erfüllen scheinen, anzusetzen.[6]

Die Termini, die verwendet werden, um die Konstituenten des jeweiligen Satztyps zu bezeichnen, *fiʿl* gegenüber *fāʿil*, „Verb" gegenüber „Subjekt" für einen *ǧumla fiʿliyya* bezeichneten Satz und *mubtadaʾ* gegenüber *ḫabar*, „inchoativ" gegenüber „Aussage" für den als *ǧumla ismiyya* bezeichneten Satz, veranlassen zu der Annahme, daß es sich nicht um eine Aufteilung handelt, die nur auf der Ebene der Syntax beruht. Das Interesse, das der morphologischen Kategorie der am Beginn der Aussage stehenden Konstituente gilt, kommt meiner Hypothese zufolge dadurch zustande, daß man bemüht ist, das, was zur syntaktischen Struktur des Satzes gehört, von dem zu unterscheiden, was für den informativen Aufbau der Mitteilung *(message)* relevant ist.[7]

Die deutsche Arabistik war schon früh mit dem Problem der Unterscheidung der Begriffe, deren grammatikalische Funktionen vergleichbar scheinen, konfrontiert. E. TRUMPP (1878, S. 49) erläutert: „Das *Fāʿil* und das *Mubtadaʾ* sind beide Subjekte, denen etwas attribuiert wird *(musnad ʾilayhi)*, nur ihre Stellung im Satz ist eine verschiedene." Diese Perzeption der beiden Satzglieder stützt sich auf die griechisch-lateinische Tradition, in der logische Aspekte mit linguistischen Merkmalen vermischt werden.[8]

In diesem Zusammenhang erläutert M. CARTER bezüglich des Begriffs *fāʿil* folgendes (1993, S. 134):

> ... die Araber haben diese Kategorie immer sehr streng vom Subjekt getrennt, sowohl systematisch als auch terminologisch (sie nennen das Subjekt *al-mubtadaʾ*, „das, womit [die Aussage] begonnen wird", weil das Subjekt in der Regel am Anfang steht, das Agens dagegen niemals, sondern immer nach dem Verbum). Man kann es nur bedauern, daß *fāʿil* so oft durch „Subjekt" übersetzt wird.

Der hier angenommene Ansatz kann als Vervollständigung im Sinne einer Systematisierung der von M. CARTER unterbreiteten Hypothese verstanden werden. Doch meine Beschreibung geht darüber hinaus, indem versucht

---

[6] Gemäß der arabischen Grammatiktradition ist der Nominalsatz genannte Satz *ǧumla ismiyya* vor allem dadurch gekennzeichnet, daß er in der Tiefenstruktur durch ein zu der nominalen Kategorie gehörendes Element eingeleitet werden muß. Ausnahmen kommen vor im Fall der Anteposition und der Postposition vor, siehe dazu Ibn Hišām (II, S. 374–375).

[7] Dies bestätigt die Definition des Nominalsatzes bei Ibn Hišām (*muġnī l-labīb*, II, S. 347).

[8] E. TRUMPP kann hier nur das logische Subjekt gemeint haben. Darauf werden wir später genauer eingehen (zum Unterschied zwischen der logischen und der syntaktischen Definition des Subjekts siehe A. SECHEHAYE 1950, E. KEENAN 1976). Die Vernachlässigung der syntagmatischen Position bei der Unterscheidung zwischen *fāʿil* und *mubtadaʾ* zeigt außerdem den morphologischen und paradigmatischen einseitigen Charakter der von TRUMPP vorgeschlagenen Übersetzung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000094

wird, die Kategorie des Subjekts innerhalb des griechisch-lateinischen Erbes genauer zu definieren. Denn seit den komparatistischen Arbeiten des 18. und 19. Jahrhunderts gilt der Begriff „Subjekt" als unklar (vgl. A. SAUVAGEOT 1976). Noch unklarer war die universelle Reichweite, die diesem Begriff zugeschrieben wurde (B. COMRIE 1981).

Durch aktuelle Entwicklungen in der modernen Linguistik wurde jedoch die syntaktische Bedeutung des Subjekts von seinem logischen Gehalt streng differenziert. Wenn man das Subjekt linguistisch als einen Satzteil definiert, der sich durch seinen obligatorischen Charakter und dadurch, daß es dem Prädikat eine bestimmte Kongruenz erzwingt, auszeichnet, so kann es dem arabischen *fāʿil* entsprechen. Legt man hingegen die logische Definition des Subjekts zugrunde, in der es sich eher um den *Täter* oder *Handlungsagens* handelt, so ist die Wiedergabe durch den arabischen Begriff *fāʿil* nicht nur fehlerhaft, sondern auch irreführend. Die arabische Passivstruktur (*maǧhūl*, „ignotum") stellt nur einen Fall von mehreren Kongruenzfällen dar, die dies belegen.[9]

Um sich über die syntagmatischen und semantischen Eigenschaften der Termini *fāʿil* „Agens" und *mubtadaʾ* „inchoatives Element, Topik" Klarheit zu verschaffen, geht meine Hypothese davon aus, dem ersten Begriff die Funktion des syntaktischen Subjekts, dem zweiten die Funktion der Extraposition bzw. syntaktischen Topikalisierung zukommen zu lassen.

Der Begriff „Extraposition", der eigentlich aus der generativen Grammatik stammt,[10] soll hier in seiner strukturellen Bedeutung verstanden werden, die die syntaktische Rolle des *mubtadaʾ* wiedergibt.

Ein *mubtadaʾ* wird insofern als Extraposition angesehen, da es stets durch eine NP repräsentiert wird, die zugleich als Expansion und als einer der beiden unmittelbaren Konstituenten eines endozentrischen Satzes, der S´ genannt werden soll, gelten kann. In diesem Zusammenhang muß erläutert werden, daß unter endozentrisch jeder nicht-minimale Satz verstanden

---

[9] A. SAUVAGEOT (1976) zeigt, wie kompliziert es ist, den Begriff „Subjekt" zu generalisieren, auch für die europäischen Sprachen. Die Schwierigkeiten, die mit der Verwendung des Begriffs „Subjekt" verbunden sind, zeigen sich bei deutschen Sätzen, die zwei Subjekte zu besetzen scheinen wie etwa: *Es weht der Wind* oder bei *Propositionen*, die scheinbar kein Subjekt enthalten, wie z.B.: *Hier wird gearbeitet*. Morphologisch gesehen scheint die Impersonalkonstruktion *Es weht der Wind* mit der arabischen Konstruktion *raḥala r-riǧālu* „*Es ging(en)* fort die Männer" vergleichbar. Aufgrund seiner Kongruenzbesonderheiten verbirgt das arabische *fāʿil* jedoch andere Nuancen, auf die später eingegangen wird.

[10] Die Funktion der Extraposition bezeichnet einen Satzteil, der von dem prädikativen Kern unabhängig ist. Es handelt sich im Grunde um eine Nominalgruppe, die nicht zum Satz als minimale Einheit gehört, sondern der Aussage (énoncé) als ein Diskursabschnitt zuzuordnen ist. Die Syntax wagt mit diesem Begriff einen Schritt in Richtung Textanalyse.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000095

wird, der demnach auf einen seiner beiden Teile reduzierbar ist, ohne daß die syntaktische Vollständigkeit gefährdet wird[11] wie etwa in dem Beispiel *al-muṭallqāt-u yatarabbaṣna bi-'anfusihinna* (Q. 2, 227), wenn man auf die einleitende NP *(al-muṭallqāt-u)* verzichtet.

Was die strukturelle Eigenschaft des *fā'il* betrifft, das sich mit „syntaktisches Subjekt" übersetzen läßt, so wird es gemäß der hier vertretenen Hypothese dadurch gekennzeichnet, daß es einer der beiden unmittelbaren Bestandteile eines minimalen Satzes ist, der einer exozentrischen Konstruktion entspricht.[12]

Die Verbindung zwischen dem *mubtada'* und der Funktion der Extraposition rührt unmittelbar daher, daß die beiden Begriffe einer höheren prädikativen Ebene angehören als der eines einfachen Satzes. Dies ist sicherlich das, was D. COHEN meint, wenn er bezüglich der Verbindung zwischen den Konstituenten eines Nominalsatzes mit verbalem Prädikat intuitiv bemerkt (D. COHEN 1970, S. 228):

> C'est en tant qu'elle est référée formellement et constamment à un sujet extérieur qui la domine que la forme verbale, constituant par elle-même une proposition complète, peut, à un niveau d'intégration supérieur, entrer avec un terme nominal dans cette relation que les grammairiens ont considéré comme une sorte de relation prédicative.

Abgesehen von der ungenauen Verwendung des Begriffs „Subjekt" in der Erläuterung von D. COHEN, erweist sich die Analyseebene des Satzes, die er als *intégration supérieure* bezeichnet, als relevant für die Beschreibung einer endozentrischen Konstruktion, die der Struktur einer Aussage *(énoncé)* im weitesten Verständnis des Begriffes nahekommt. In diesem Sinne versucht J. PERROT, den Begriff Extraposition zu systematisieren, indem er aus ihr ein Element einer höheren Prädikationsebene als die des Satzes macht; es handelt sich um „un groupe supérieur au sein duquel les groupes constituants sont engagés dans une construction endocentrique" (J. PERROT 1970, S. 112).

Man kann sagen, daß die in die Extraposition gestellte Nominalkonstituente und die Verbalgruppe mit prädikativer Funktion, die ihr nachgestellt

---

[11] Die Grundlagen einer solchen Satzteilung findet man bereits in den strukturalistischen Arbeiten der 30er Jahre. So unterscheidet L. BLOOMFIELD (1933) zwischen einer exozentrischen, syntaktisch minimalen Konstruktion wie *Peter run*, und einer syntaktisch reduzierbaren Konstruktion wie *fresh milk*. Die beiden Konzepte wurden bei C.F. HOCKETT genauer definiert und erweitert (1958).

[12] Das Beschreibungsmodell, das in der vorliegenden Untersuchung verwendet wird, geht davon aus, daß es in jeder Sprache zwei Konstruktionstypen gibt, die von C.F. HOCKETT (1958) als exozentrisch und endozentrisch bezeichnet werden und von denen er sagt: „All known languages have constructions of each of these types; a few languages have constructions of major importance which escape the classification." (1958, S. 191)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000096

ist, in endozentrischer Beziehung zueinander stehen und deshalb eine nicht-minimale Konstruktion darstellen.

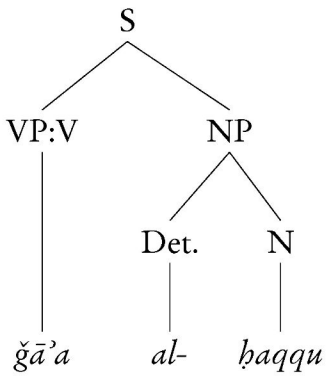
Parallel zu den Begriffspaaren *fiʿl* „Verb" und *fāʿil* „Agens" sowie *mubtadaʾ* „Topik" und *ḫabar* „Kommentar" unterscheiden die Grammatiker eine dritte Opposition, die sich auf die logisch-semantischen Beziehungen zwischen den Satzteilen bezieht und den *nexus* des Satzes darstellen. Es handelt sich dabei um die Opposition zwischen *musnad (apport logique)* und *musnad ʾilay-hi (support logique)*.

Wenn man diese moderne Terminologie auf die traditionellen Klassifikationen anwendet, wird man zu folgendem Parallelismus angeregt: Bezeichnet das Begriffspaar *fiʿl/fāʿil* die unmittelbaren Konstituenten einer exozentrischen Konstruktion (im folgenden: S), die der traditionellen Definition des Terminus des erwähnten *ǧumla fiʿliyya* entspricht, so scheint die Opposition *mubtadaʾ/ḫabar* auf die beiden Konstituenten einer endozentrischen Konstruktion (im folgenden: S´) zu verweisen und kann mit dem gleichgesetzt werden, was die arabische Grammatiktradition unter dem Begriff *ǧumla ismiyya* versteht (Nekroumi 1998). Von dieser Definition ausgehend können die Termini *fāʿil* „syntaktisches Subjekt" und *mubtadaʾ* „Topik/Extraposition" weder dieselben syntaktischen Funktionen noch dieselben strukturellen Konstellationen aufweisen.

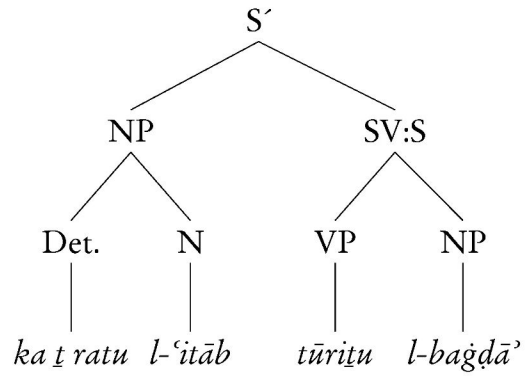
Dies soll anhand der Graphiken 1 und 2 gezeigt werden, die die Struktur der nicht-komplexen Sätze (1) und (2) darstellen:

(1) *ǧāʾa l-ḥaqqu wa-zahaqa l-bāṭil.*
Die Wahrheit ist gekommen, und Lug und Trug sind verschwunden. (Q. 17, 81)

(2) *kaṯratu l-ʿitāb tūriṯu l-baġḍāʾ.*
Allzuviel Tadel erzeugt Haß. (cf. K. Brockelmann 1953, S. 119)




Graphik 1




Graphik 2

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000097

Man darf davon ausgehen, daß die beiden Termini *fāʿil* und *mubtadaʾ* einen differenzierten semantischen und informativen Gehalt aufweisen. Obwohl der erste Terminus als syntaktisches Subjekt, der zweite als Extraposition eines Zwei-Konstituenten-Satzes gelten kann, entsprechen beide Termini dem, was die traditionelle arabische Grammatik seit Sībawaihi (gest. 177/793) als *musnad ʾilay-hi*, wörtlich als „Satzteil, auf den sich [das Prädikat] stützt", bezeichnet. Das heißt, *musnad* und *musnad ʾilay-hi* können sowohl in Form des Begriffspaares *fiʿl* vs. *fāʿil* („Verbalsatz"), als auch in Form des Begriffspaares *mubtadaʾ* vs. *ḫabar* („Nominalsatz") vorliegen.[13]

Die Wiedergabe des Begriffspaares *musnad* vs. *musnad ʾilay-hi* durch die Termini Subjekt/Prädikat ist insofern irreführend, als man dadurch die Besonderheit dieser Dichotomie im Hinblick auf die der anderen Dichotomien (*fiʿl* vs. *fāʿil* u. *mubtadaʾ* vs. *ḫabar)* nicht erfassen kann. In diesem Zusammenhang kann man auf JAHNS Übersetzung von Sībawaihis *kitāb* (1895, I[1], S. 9) sowie auf TRUMPPS Erklärung zum *mufaṣṣal* (1878, S. 13) verweisen. So hat die deutsche Arabistik nach JAHN diese Tradition (der allgemeinen binären Unterteilung) fortgesetzt. Denn obwohl die strukturalistische Linguistik schon Anfang des 20. Jahrhunderts bedeutende Fortschritte in Europa und Deutschland erzielt hat (N.S. TRUBETZKOY, R. JAKOBSON, F. DE SAUSSURE u. a.), haben die Arabisten die grammatischen Theorien der ANG weiterhin anhand der klassischen Methoden interpretiert, was einer adäquaten Beschreibung der arabischen Sprache sowie der Entwicklung einer zeitgemäßen Begriffsanalyse in Deutschland im Wege stand (vgl. H. RECKENDORF 1921, C. BROCKELMANN 1953).

Insofern das Begriffspaar *fāʿil/fiʿl* (Subjekt/Prädikat) in erster Linie syntaktische Funktionen bezeichnet, kann der Einteilung in *musnad ʾilay-hi/ musnad* (Topik/Kommentar) deshalb nur Relevanz auf der Ebene der Darstellung der Struktur der Mitteilung zukommen, die sich auf jede Aussage anwenden läßt, die aus zwei Teilen besteht. In der modernen Linguistik bezeichnen die Begriffspaare Topik/Kommentar oder Thema/Rhema das, worüber etwas ausgesagt wird und das, was darüber gesagt wird (vgl. G.

[13] Nicht alle Grammatiker verwenden die gleichen Begriffe für die selben Konzepte. Sībawaihi (*al-kitāb*, I, S. 6; Ed. 1881) und seine Vorgänger legen diese Begrifflichkeiten wie folgt fest: *musnad* vs. *musnad ʾilay-hi* entspricht der Opposition *fiʿl* „Verb" vs. *fāʿil* „Agens"; *mubtadaʾ* „Topik" vs. *mabnī ʿalayhi* (wörtlich: das, was auf ihm oder ausgehend von ihm errichtet ist"). Der sogenannte *musnad ʾilay-hi* (*support*) entspricht in der Grammatik nach Sībawaihi, z. B. bei Zamaḫšarī (*al-mufassal*, 4, Ed. BROCH 1879) dem *fāʿil* des Verbalsatzes bzw. dem *mubtadaʾ* des Nominalsatzes (nach arabischem Verständnis des Terminus). Was den Begriff *musnad* betrifft, so entspricht er dem *fiʿl* „Verb" im ersten Fall und dem *ḫabar* „Kommentar" im zweiten. Trotz der unterschiedlichen traditionellen Auffassungen hat sich die Dichotomie *musnad ʾilay-hi* vs. *musnad* als theoretische Bezeichnung grundlegender Teile jeder Proposition durchgesetzt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000098

Brown/G. Yule 1983, S. 153–188). Wenn das Topik der Ausgangspunkt einer Aussage ist oder gewissermaßen das „Sprungbrett", von dem der Informationsbeitrag des Sprechers ausgeht, so stellt der Kommentar den Teil der Information dar, der daran angebracht wird.[14]

Übertragen auf die informative Struktur des arabischen Satzes bedeutet die im vorliegenden Rahmen angenommene Differenzierung der o.g. Begriffspaare, daß sowohl *fāʿil* als auch *mubtadaʾ* Topik bzw. Thema des Satzes sein können.

*Fāʿil* ist die semantische Beschreibung eines syntaktischen Subjekts, dessen *signifiant* das in der Verbform enthaltene Personalmorphem ist. Es kann nur dann die Rolle eines Topiks annehmen, wenn die Konstruktion, in der es erscheint, keine Extraposition oder Fokalisation[15] enthält[16].

Ein *mubtadaʾ* erfüllt im Gegensatz dazu immer die Funktion des Topiks in Sätzen mit verbalem Prädikat (siehe Satz (2) sowie Graphik 2) als auch in Konstruktionen mit nominalem Prädikat, wie in:

(3) *an-nāsu maʿādin.*
Die Menschen (haben verschiedene) Charaktere. (Buh. II, 350,9 cf. H. Reckendorf 1921, S. 6)

Wenn man davon ausgeht, daß die Extraposition als syntaktische Funktion die NP, auf die sie sich bezieht, in das Topik des Satzes verwandelt, wird die Entsprechung zwischen der informativen Rolle des Topiks und der des *mubtadaʾ* deutlich.

Am Rande muß man anmerken, daß der in dieser Untersuchung verwendete theoretische Rahmen verlangt, daß eine Satzstruktur ohne Verbform

---

[14] Eine solche Definition will auf der einen Seite jegliche Konfusion mit den interaktionalen Begriffen „alte Information" und „neue Information" vermeiden, von denen A. Stechow sagt: „We have a clear intuitive understanding of old and new information" (1981, S. 96). Auf der anderen Seite möchte sie einer möglichen Verwechslung mit dem, was die Logiker „Subjekt" und „Prädikat" nennen, vorbeugen.

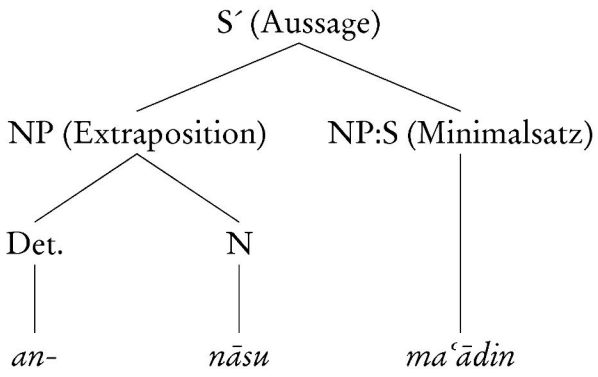
[15] Bezeichnet die Extraposition eine Nominativ-Emphase, so bezieht sich die Fokalisation auf die Voranstellung einer Akkusiv- oder Genitivergänzung des Verbs. Die von ʿAbd al-Qāhir Ǧurǧānī differenzierten *taqdīm*-Kategorien, nämlich *taqdīm lā ʿalā niyyati t-taʾḫīr* (Anteposition ohne Absicht der Postposition: Extraposition) und *taqdīm ʿalā niyyati t-taʾḫīr* (Anteposition mit der Absicht einer Postposition: Fokalisation) beleuchten die o.g. Dualität aus der Perspektive des Sprechers (vgl. *dalāʾil al-ʾiʿǧāz*, S. 142–143, M. Nekroumi 1999, S. 99).

[16] Indem zwei Ebenen von Strukturen unterschieden werden, die man nach G. Brown/G. Yule 1983 (S. 169) *syntactic form*, verstanden als ein Geflecht von Beziehungen zwischen Konstituenten, und *information structure* nennen kann, faßt man die Beschreibung einer Aussage auf der Grundlage der Errichtung eines Systems von Beziehungen zwischen zwei Strukturen ins Auge, die zu zwei unterschiedlichen Ebenen der linguistischen Analyse gehören.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000099

im Grunde nicht als Minimalkonstruktion, sondern als endozentrische Konstruktion gelten kann, in der der prädikative Kern durch eine einzige Nominalphrase[17] (die zweite NP in (3)) vertreten ist. Den endozentrischen Charakter des Nominalsatzes mit nominalem Prädikat belegen zahlreiche Beispiele sowohl im Koran als auch in der klassischen Literatur, in denen häufig eine isolierte NP wie z.B.: *fa-ṣabr-un ǧamīl-un* (Q. 12, 18), oder *ṭāʿatun maʿrūfatun* (Q. 24, 53) die Rolle eines ganzen Satzes übernimmt. Im vorliegenden theoretischen Rahmen werden solche Nominalkonstruktionen als *mono-rhematische* Aussagen bezeichnet, d.h. Aussagen ohne Erläuterung des Themas (vgl. M. NEKROUMI 1998, 2.10.6).

Um die strukturellen Eigenschaften des klassischen Nominalsatzes mit Nominalprädikat zu verdeutlichen, soll die Struktur des Satzes (3) in der folgenden Graphik 3 dargestellt werden:




Graphik 3

Als erstes Argument zugunsten dieser Art der Analyse kann der Umstand gelten, daß die arabische Grammatiktradition den Konstruktionstyp einer *ǧumla ismiyya*, eines „Nominalsatzes", der keine Verbform aufweist, ebenso wie Satzstrukturen mit verbalem Prädikat, die am Beginn eine NP aufweisen, als *mubtada'* versteht. Als zweiter Anhaltspunkt für diese Hypothese kann der Umstand gelten, daß einige arabische Grammatiker die Auffassung vertreten, daß solche Strukturen stets ein Personalpronomen vom Typ *huwa*

[17] Die Auffassung, die von einigen Grammatikern wie Ibn al-'Anbārī vertreten wird, unterstützt die hier vertretene Position. Gemäß der Hypothese dieses Grammatikers ist der Bezug zwischen *mubtada'* und *ḫabar*, die einen „Nominalsatz" mit nominalem Prädikat darstellen, durch das Vorhandensein eines pronominalen Elements im *ḫabar*, das auf den *mubtada'* verweist, gewährleistet. Aufgabe dieses Pronomens, das als *ḍamīr ar-rabṭ* bezeichnet wird, ist es, eine Art strukturelle Verbindung zwischen beiden Bestandteilen der *Proposition* zu schaffen (*al-'inṣāf fī masā'il al-ḫilāf* I, S. 56–57).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000100

‚er/ist' enthalten, das die syntagmatische Anordnung (agencement) zwischen beiden Satzteilen gewährleistet.[18]

Wenn die These vertreten wird, daß der besagte *ǧumla ismiyya* „Nominalsatz" einer Emphasestruktur gemäß des traditionellen Verständnisses entspricht, würde ich des weiteren die Hypothese aufstellen, daß der Begriff *mubtada'* ebenfalls eine syntaktische Rolle im Sinne einer „Extrapositionsstruktur" wie auch im Hinblick auf die informative Ebene aufweist, der in der Nähe des Topik angesetzt werden kann. Dies ist damit zu begründen, daß der Terminus *mubtada'* oder *mubtada' bihī* selbst, der übersetzt „nominaler Satzteil, mit dem man beginnt", eine Übersetzung nahelegt, die soviel bedeutet wie „Wort, aufgrund dessen man beginnt, etwas zu sagen". Wenn man die Parallelität zwischen Topik und *fā'il* auf der einen und zwischen Topik und *mubtada'* auf der anderen Seite annimmt, kann man sagen, daß die übrige syntaktische Struktur, sei sie nominaler oder verbaler Art, dem gleichkommt, was man als Kommentar bezeichnet.

Im Fall des *fā'il* ist es die Verbalphrase, die zugleich einen syntaktisch vollständigen Satz darstellt, die die Funktion des Kommentars erfüllt. Im Fall des *mubtada'* ist es die *ḫabar* „Information", die die Rolle des Kommentars übernimmt und von der die traditionellen arabischen Grammatiker nur im Falle der als „nominal" klassifizierten Sätze sprechen. Das *ḫabar* entspricht morphologisch entweder einer Nominalphrase (NP: S), die durch sich selbst den prädikativen Kern ausmacht, oder aber einer Verbalphrase (VP: S), die eine autonome Satzkonstruktion repräsentiert.

Die als *ḫabar* funktionierende Wortgruppe wird unmittelbar durch den in der Hierarchie höherliegenden prädikativen Kern *(noyau phrastique)*, d.h. durch eine endozentrische nicht-minimale Verbindung S´ dominiert (I.C. = S wenn gilt: S ist Teil von S´).

Diese systematisch aufgebaute Beschreibung ist insofern notwendig, als sie dem komplexen Charakter des arabischen Nominalsatzes gerecht wird. Denn die *ǧumla ismiyya* stellt keinen Satz im herkömmlichen Sinne dar, sondern vielmehr repräsentiert sie eine Kontextaussage, deren Analyse mit den traditionellen grammatikalischen Mitteln kaum durchführbar wäre. Auch die traditionelle Syntax scheiterte an der Beschreibung komplexer Aussagen, und zwar in dem Moment, da sie sich den Satz (als abstrakten Gegenstand) als höchstes Niveau ihrer Analyse gesetzt hat.[19]

---

[18] Siehe dazu die Analyse von A. Fassi Fehri (1982).

[19] Glaubt man O. Ducrot (1984), geschah dies aufgrund einer Fehlinterpretation der strukturalistischen Tradition und insbesondere des falschen Verständnisses analytischer Begriffe wie Langue/Parole, Phrase/Énoncé. Die Vernachlässigung späterer strukturalistischer Arbeiten wie der von L. Hejlmslev, E. Benveniste oder L. Tésniére trug laut Ducrots Auffassung zu einer Fehlentwicklung der modernen Linguistik bei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000101

Die graphischen Darstellungen (Graphik 1 und 2) geben diese beiden Fälle wieder. Der Terminus *ḫabar* entspricht dieser Definition zufolge nicht dem syntaktischen Prädikat, das festgelegte strukturelle Eigenschaften hat (vgl. E. KEENAN 1976, B. COMRIE 1981), sondern er entspricht der zweiten unmittelbaren Konstituente eines endozentrischen Satzes, der als S´ bezeichnet werden soll.

Wenn man den Kommentar bzw. Rhema als denjenigen Teil bezeichnet, der aus Anlaß des Topiks bzw. Themas gesagt wird, könnte man annehmen, daß *ḫabar*, wörtlich übersetzt „Information", genau denselben Sachverhalt bezeichnet. Der Unterschied zwischen den beiden Begriffspaaren liegt darin, daß die arabischen Termini *mubtada'/ḫabar* lediglich informative Konstituenten einer Emphasestruktur bezeichnen, die auf der syntaktischen Ebene eine endozentrische Konstruktion wiedergeben.

Auf terminologischer Ebene begründet die traditionelle arabische Grammatik den Unterschied zwischen Aufbau der Mitteilung *(message)* und der syntaktischen Struktur des Satzes, indem sie unterschiedliche Termini verwendet.

Die Opposition *mubtada'/ḫabar* dient lediglich dazu, Aussagen zu beschreiben, die Emphasestrukturen darstellen und damit als endozentrische Konstruktion gelten können. Daher beziehen sich *fi'l/fā'il* ausschließlich auf exozentrische oder minimale Konstruktionen. Die Begriffspaare *musnad/musnad 'ilay-hi* und *muḫbar/muḫbar 'an-hu* bezeichnen jeweils *support* bzw. *apport* als grundlegende Bestandteile, ohne die eine Aussage mit informativem Gehalt nicht zustande kommen kann.

Die Opposition Topik vs. Kommentar bezieht sich auf jegliche Konstruktionen, die aus zwei Konstituenten bestehen, gleichgültig, ob sie endo- oder exozentrisch sind. Die graphischen Darstellungen, welche die jeweiligen informativen Strukturen der Aussagen (1) bis (3) wiedergeben, sollen diesen Unterschied hervorheben.

### 3.2. Eigenschaften des syntaktischen Prädikates und Status des *maf'ūl* „Akkusativ- bzw. Genitivverbergänzung"

Philologische Studien zu den traditionellen arabischen Termini *fuḍla* „entbehrliches Satzglied" und *'umda* „unentbehrliches Satzglied" setzen die Notwendigkeit des genannten Subjekts mit der des Objekts gleich (H. RECKENDORF 1921, S. 1–31, E. TRUMPP 1878, II-3, S. 353–397). Angesichts der morphologischen Autonomie der Verbalform im klassischen Arabisch scheint jedoch die Unentbehrlichkeit eines Satzgliedes vom strukturellen Kontext abhängig zu sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000102

In den „Verbalsätzen", die außer dem NP-Subjekt eine Ergänzung zum Verb enthalten, muß die syntaktische Identifikation des Prädikates notwendigerweise der Reihenfolge der Wörter im Satz Rechnung tragen, wie zum Beispiel:

(4) *imtaḥana llāhu qulūba-hum.* (Q. 49, 3)
Gott hat ihr Herz [im Hinblick auf die Gottesfurcht] einer Prüfung unterzogen.

Denn wenn bestimmte Sprachen wie das Französische und das Englische oder gar das Deutsche sich dadurch auszeichnen, daß sie die Konstituenten, die zu einer Konstruktion gehören, unmittelbar hintereinander stellen, so gilt dies keineswegs auch für das Arabische, das den einzelnen Bestandteilen des Satzes eine gewisse Freiheit hinsichtlich der syntagmatischen Abfolge erlaubt. Die Position der Ergänzung zum Verb legt nahe, daß es sich um eine dritte unmittelbare Konstituente des Satzes handelt (Fassi Fehri 1982). Doch dem steht die Argumentation entgegen, die in diesem Konstruktionstyp einen exozentrischen S sieht, der nur zwei unmittelbare Konstituenten enthält, die vom prädikativen Kern *(noyau phrastique)* des Satzes S festgelegt werden. An dieser Stelle wird deutlich, wie notwendig und wichtig es ist, Begriffe der ANG im Lichte der strukturellen Analyse neu zu definieren, wie sie beispielsweise Fassi Fehri in der Opposition *rutba* vs. *lafẓ* „ordre basique"[20] (typische Wortstellung) vs. „ordre superficiel" (tatsächlich realisierte Wortstellung) ansetzt.

Um dieses Phänomen in den generativen Erklärungsrahmen zu integrieren, bemerkte Fassi Fehri (1982, S. 68–70), daß die arabischen Grammatiker sowohl für den Verbalsatz als auch für den Nominalsatz – im traditionellen Verständnis der Begriffe – eine dem Satz zugrundeliegende oder abstrakte Struktur *(ar-rutba)* zuschrieben, mit deren Hilfe die grammatikalischen Beziehungen, die sich auf der Ebene des gesprochenen *énoncés* bzw. der Oberflächenstruktur *(al-lafẓ)* manifestieren, erklärt werden können. Dadurch gelangte Fassi Fehri zur Herstellung einer Transformationsbeziehung zwischen den beiden Strukturen, die es ihm ermöglicht hatte, die Fälle der Voranstellung genauer zu beschreiben. Dies führte zu einer klaren Differenzierung zwischen *mubtada'* als ergänzende NP (Syntagme complémenteur) und *fāʿil* als obligatorische NP. Zu den für *fāʿil* festgelegten Transformationsregeln gehört auch diejenige, daß ein *fāʿil* ausschließlich für postverbale Transformationsstellungen in Frage kommt.

[20] G. Bohas zog es vor, die *rutba*-Struktur als *représentation abstraite* zu bezeichnen (1983, S. 32).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000103

Im Gegensatz zu den traditionellen generativen Beschreibungsversuchen, in denen dem *mubtada'* ein *fā'il* in der Tiefenstruktur gegenübergestellt wird, betrachtet es FASSI FEHRI als ein in der Tiefenstruktur verankertes Element. Der strukturelle Status des *mubtada'* entspricht im Rahmen dieses Ansatzes dem Status eines komplementären Syntagmas bzw. dem eines eingeschlossenen Topiks auf einer höheren syntagmatischen Ebene, die FASSI FEHRI mit [S'] notiert.

Vergleicht man den von FASSI FEHRI verwendeten Ansatz mit klassischen arabistischen Studien zur ANG, so stellt man fest, daß er auf der einen Seite sicherlich zur Lösung einiger Probleme im Bereich der arabischen Grammatik, vor allem bezüglich der Wortstellung bzw. des Verhaltens der pronominalen Kopie in einem komplexen Verbalsatz, beigetragen hat. Auf der anderen Seite erschwert das komplizierte System der Transformationsregeln die Beschreibung einiger Strukturen. Hierunter fallen Sätze mit einem Topik und einem Subjekt, in denen die Verschiebung nur eine einzige NP betreffen kann. Ferner bleibt die Frage offen, ob in den einfachen Verbalsätzen (ohne *mubtada'*) das *fā'il* als Topik betrachtet wird, oder ob es sich dabei um reine Kommentarsätze (d.h. *Propositionen* mit ausschließlich einem Rhema ohne Thema) handelt.

Im vorliegenden Beschreibungsrahmen erfolgte die Rekonstruktion komplexer Begriffe wie *mubtada'* und *fā'il* auf der Grundlage einer strengen Trennung zwischen syntaktischen und semantischen Eigenschaften und ausgehend von einer strukturellen Definition der Wortstellung. So werden die Konzepte *ar-rutba* als theoretisch vorausgesetzte Satzordnung und *al-lafẓ* als realisierte Satzstellung dem Begriffspaar *ordre structural* vs. *ordre linéaire* gegenübergestellt (vgl. L. TESNIÈRE 1966, S. 18).[21] Der erste Begriff bezieht sich auf einen Satz (als abstrakte Einheit), während der zweite Begriff auf eine aus dem Kontext entnommene Aussage zurückgeführt wird.[22]

Im oben angeführten Beispiel ist es tatsächlich nicht VP mit alleinigem V, sondern VP im Sinne von V+NP-Objekt, die eine Konstruktion darstellt, welche zum selben Paradigma gehört, das man „VP-Paradigma" nennen

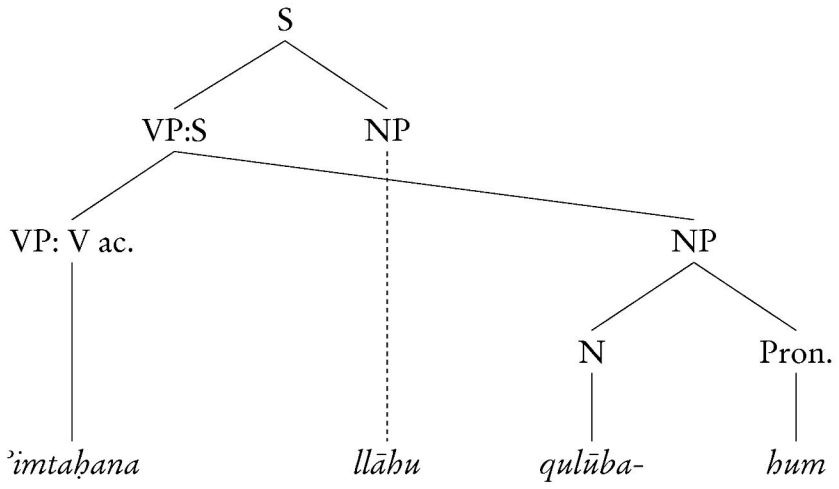
[21] Ibn Hišām (gest. 761/1360) stellt den Standpunkt der Grammatik, nämlich die Aufteilung der Sätze in *ǧumla fi'liyya* und *ǧumla ismiyya*, deutlich heraus, indem er betont, daß nicht die Konstituente, die den Satz in der beobachtbaren äußeren Form einleitet, den Satztyp bestimmt, sondern vielmehr das erste Glied in dem sog. *aṣl*, i.e. in der vorausgesetzten *fundamentalen Struktur* (Ibn Hišām, *muġnī l-labīb*, II, S. 374). Die Tatsache, daß den *mubtada'* und *fā'il* unterschiedliche Grundstellungen in der fundamentalen Struktur zugeschrieben wurden, belegt noch einmal mehr, wie ungenau die Wiedergabe der beiden Begriffe durch den Terminus „Subjekt" ist.

[22] Der *ǧumla* „Satz" wird in diesem theoretischen Rahmen als abstrakte Entität angesehen. Der Begriff *qawl* „Aussage" wird hingegen als die realisierte Fassung des Satzes betrachtet (vgl. Ibn Ǧinnī, *al-ḫaṣā'iṣ*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000104

könnte, obwohl es sich um zwei Konstituenten handelt, die nicht aneinander grenzen. Wenn man annimmt, daß das VP-Paradigma die erste unmittelbare Konstituente einer exozentrischen Konstruktion S darstellt, können wir sagen, daß das NP-Subjekt zweiter unmittelbarer Bestandteil der exozentrischen Konstruktion S ist. Die Vertauschung stellt ein wichtiges Argument zugunsten dieses Ansatzes dar. Wenn man eine Substitution des (bivalenten) Verbs *imtaḥana* durch ein monovalentes Verb wie *istawā* 'sitzen, sich setzen' vornimmt, dann wird der Wegfall der Ergänzung notwendig, denn ohne Weglassung der Verbergänzung wäre der Satz grammatikalisch falsch. Dies bedeutet, daß es keineswegs allein das Verb *imtaḥana* ist, das mit *istawā* austauschbar wäre, sondern daß vielmehr die gesamte Konstruktion *imtaḥana […] qulūba-hum* „hat … ihre Herzen geprüft" zum selben Paradigma wie *istawā* zu gehören scheint.[23]

Eine solche Analyse geht davon aus, daß die lineare Abfolge als Konstruktion des verbalen Syntagmas in zwei Teilen, die nicht aufeinander stoßen, gelten kann, zwischen die das Subjekt NP eingefügt wird. Davon ausgehend läßt sich feststellen, daß es im klassischen Arabisch zu den Eigenschaften des verbalen Prädikats gehört, daß dieses in Form einer syntagmatisch unterbrochenen Konstruktion auftreten kann:




Graphik 4

[23] Zu einer solchen Analyse regt die Valenztheorie an wie sie von G. Helbig (1971) entwickelt worden ist. Ganz wichtig erscheint hier der Unterschied zwischen den freien Verbergänzungen einerseits und den engen Verbergänzungen andererseits.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000105

Betrachtet man die soeben aufgeführte Graphik 4 genauer, so stellt man fest, daß das *fā'il* keineswegs die strukturelle Eigenschaft des *syntaktischen Subjekts* aufweist. Mit anderen Worten handelt es sich dabei um eine freie Verbergänzung, deren Weglaßbarkeit gewährleistet wäre, ohne die syntaktische Vollständigkeit des Satzes zu gefährden.[24] Diese Tatbestände veranlassen uns, die Nominativ-NP als semantische Bezeichnung des Subjekts, das ohnehin stets im Verb verankert ist, zu betrachten.

Ausgehend von diesem Analyseansatz besteht auf der Ebene der informativen Struktur der Kommentar, der in diesem Konstruktionstyp dem Prädikat *('imtaḥana [...] qulūba-hum)* entspricht, aus zwei Teilen, die das Topik *(Allāhu)* in einer Art Enklave einschließen. In solchen exozentrischen Konstruktionen übernimmt im Arabischen die semantische Bezeichnung des Subjekts die Rolle des Topiks oder Themas. Dies ist genau das, was unsere Definition des Topiks von der FASSI FEHRIS unterscheidet.

### 3.3. Komplexkonstruktionen und Probleme der Begriffsanalyse

Einer der umstrittenen, aber dennoch gängigen Begriffe der arabistischen Philologie im Bereich der Syntax ist der lateinische Terminus „Anakoluth". H. RECKENDORF (1921, S. 366–376) verweist durch den Gebrauch dieses Begriffs implizit auf die Zusammenhänge zwischen den logischen und den linguistischen Ebenen der Sprachbeschreibung wie folgt (1921, S. 366):

> Häufig wird das natürliche Subj. des Satzes an die Spitze gestellt, die Konstruktion hierauf abgebrochen, und in dem erneut begonnenem Satz mittels eines rückweisenden Pronomens die Beziehung zu dem natürlichen Subjekt hergestellt. Das isolierte Subj. ist ein *mubtada'*, der Rest des Satzes dessen *ḫabar*, das rückweisende Pronomen heißt *rābiṭ*, der ganze Satz ist ein „Satz mit zwei Gesichtern" [...] Das Verfahren ist eine „Spezialisierung" („Hervorhebung") *iḫtiṣāṣ*.

Da manche Komplexkonstruktionen im klassischen Arabisch über *zwei* „Subjekte" zu verfügen scheinen, verwendet die klassische Arabistik – nicht zu Unrecht – dafür den deutschen Begriff: „Isolierung des natürlichen Subjekts", um die einleitende NP von dem sogenannten „grammatikalischen

[24] Betrachtet man z.B. den Kommentar von Ibn Ya'īš zu *mufaṣṣal* (IV, 13–20) und das *kitāb* von Sībawaihi (I, S. 40), so stellt man fest, daß in keinem der Werke zum erforderlichen Charakter des sog. erwähnten *Subjekts* als *'umda* (enge Verbergänzung) Stellung genommen wird. Diese Zurückhaltung läßt sich u.a. auf die Tatsache zurückführen, daß die Numeruskongruenz in einem minimalen Verbalsatz ausschließlich in dem expliziten *fā'il* markiert wird, so, daß dadurch eine gewisse kontextabhängige morpho-syntaktische Notwendigkeit des expliziten *fā'il* entsteht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000106

Subjekt" zu unterscheiden. Das Ziel ist in erster Linie, zwei Nominativergänzungen einer komplexen Aussage auseinander zu halten.

Was kann aber diese Unterscheidung für die strukturelle Grammatik bedeuten? Und vor allem inwiefern kann man die Hypothese vertreten, daß manche Aussagen zwei „Subjekte" (nämlich ein natürliches und ein grammatikalisches) enthalten? Und zuletzt stellt sich die Frage, ob es sich bei dieser Dichotomie um ein terminologisches oder um ein analytisches Problem handelt (falls sich auf diese Art überhaupt die beiden Ebenen trennen lassen).

In diesem strukturellen Beschreibungsrahmen können *mubtada'* und *ḫabar* (Topik und Kommentar) eine komplexe informative Struktur darstellen, wenn sie selbst in informative Einheiten zerlegbar sind, die in der Satzhierarchie darunter liegen. Dies ist insbesondere der Fall bei gewissen komplexen Emphasestrukturen, wenn bei denen an die Form des Prädikats ein auf die extraponierte NP rückverweisendes Pronomen angehängt wird. Einige Strukturen mit dieser pronominalen Wiederaufnahme stellen insbesondere für die Analyse der Informationsstruktur des Arabischen einen heiklen Fall dar. Es handelt sich dabei vor allem um Konstruktionen, bei denen die topikalisierte NP durch ein wiederaufnehmendes, an die Nominalform suffigiertes Pronomen erneut aufgegriffen wird:

(5) *al-baġyu martaʿu-hū waḫīmun.*
„Die Gewalttat – ihre Weide ist ungesund" (Aġ. XVI 32,4 cf. Reckendorf, 1921, S. 367)

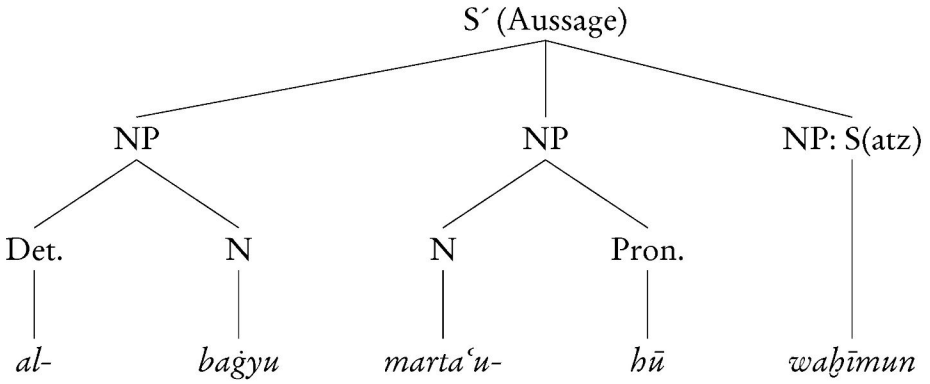
oder um solche Konstruktionen, die einen expliziten *mubtada'* und *fāʿil* aufweisen:

(6) *ʾa-ʾAsmāʾu ʾamsā wuddu-hā qad taġayyara.*
Asma, hat sich ihre Liebe verändert? (cf. Reckendorf 1921, S. 368)

Der Satzteil am Anfang dieser Aussagen, der durch das wiederaufnehmende Pronomen nochmals aufgegriffen wird, hat ohne jeden Zweifel die Rolle des *mubtada'*. Auf der syntaktischen Ebene stellt er kein syntaktisches Subjekt, sondern eine Extraposition dar.

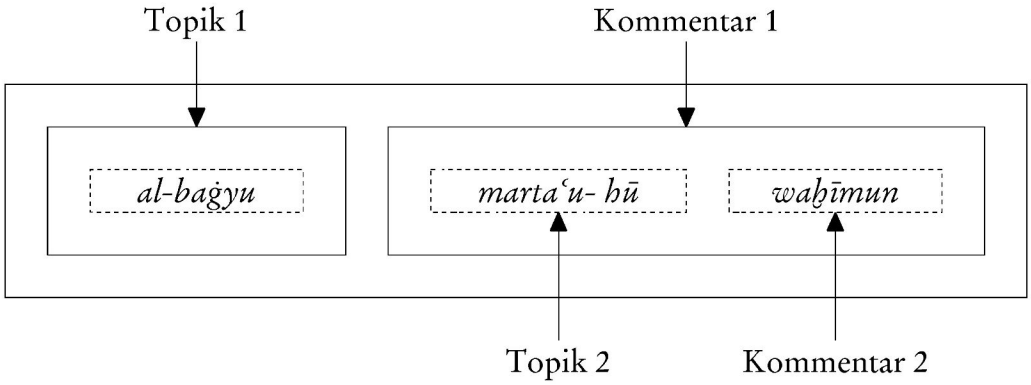
Die Besonderheit solcher Aussagen besteht darin, daß in ihnen die Dekomposition des Topiks der Aussage stattfindet, das dann in der extraponierten NP *al-baġyu* 'Unrecht' in (5) und *'Asma'* in (6) gegeben ist. Die zweite unmittelbare Konstituente des endozentrischen S´, das heißt der übrige Teil der Aussage, der der extraponierten NP folgt, der in (5) in Form einer extraponierten NP und eines prädikativen Kerns vorliegt, stellt den Kommentar dar. Die beiden Nominalphrasen, die jeweils die erste bzw. die zweite Position der Aussage (5) einnehmen, weisen fast die gleichen strukturellen Konfigurationen auf:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000107




Graphik 5

Wenn auch beide extraponierten NP in (5) fast die gleiche strukturelle Konfiguration aufweisen, so gilt dies keineswegs für ihren Wert auf der Ebene der Information *(valeur informative)*. Da man sich der diskursiven Dynamik bewußt werden will, die solche Aussagen kennzeichnet, wird man den zweiten Topik in (5) – gemäß der von FIRBAS formulierten Hypothese – nicht als zweites *Thema* der ganzen Aussage, sondern eher als Topik des Kommentars der *Proposition* bezeichnen. Die folgende graphische Darstellung soll die Überlagerung der verschiedenen Informationsebenen wiedergeben:

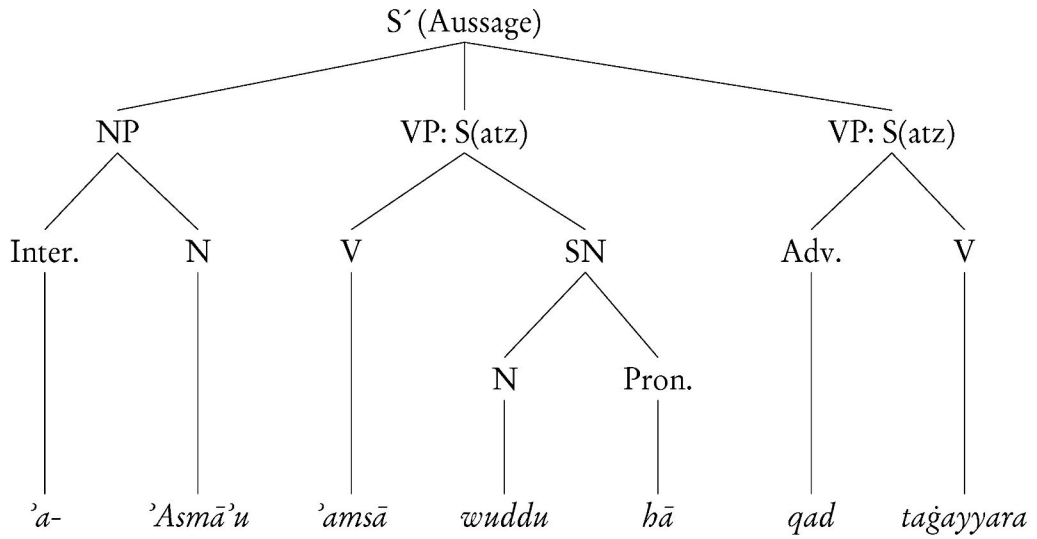



Graphik 6

Für Beispiel (6), bei dem eine extraponierte NP vorliegt, die dem *mubtada' Asma'u* entspricht, und bei der eine dem Hilfsverb *amsā* 'er ist geworden' nachgestellte NP mit der Rolle eines *fāʿil* „syntaktisches Subjekt" erscheint, verläuft die Analyse verschieden. Wenn die erste NP unmittelbare Konstituente ist, die direkt durch den prädikativen Knoten auf der höheren Ebene dominiert wird, in Graphik 6 durch S´ dargestellt, so erscheint die zweite

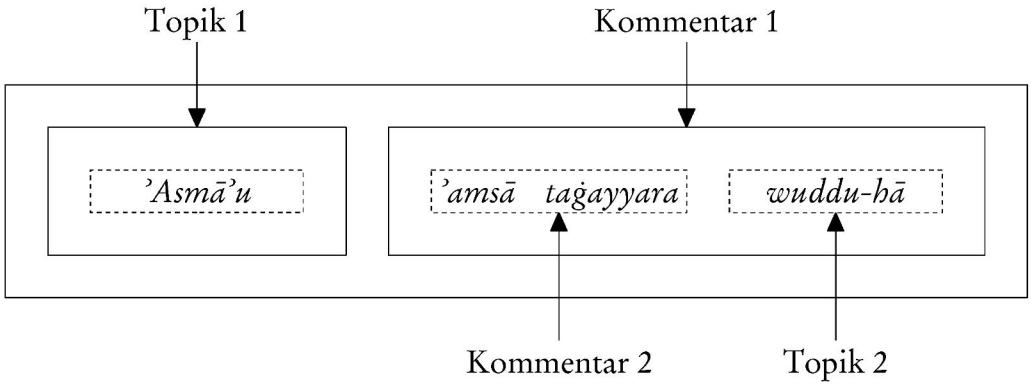
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000108

NP als eine der unmittelbaren Konstituenten eines exozentrischen S, die selbst durch den Knoten S´ bestimmt wird. Die Gesamtheit der strukturellen Konfiguration läßt sich wie folgt wiedergeben:




Graphik 7

Die folgende graphische Darstellung soll die Überlagerung der verschiedenen Ebenen der Struktur der Mitteilung wiedergeben:




Graphik 8

Mit Begriffen wie dem des „natürlichen Subjekts" wies die arabistische Philologie tatsächlich auf ein grundlegendes Problem der syntaktischen Analyse von Komplexkonstruktionen im Arabischen hin und trug indirekt zu einer adäquaten Rekonstruktion der traditionellen Beschreibungsansätze bei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000109

Dieser Ansatz der Beschreibung der Satztypologie im klassischen Arabisch ist gleichermaßen deutschen Arabisten und den Linguisten der Prager Schule zu verdanken. Auf methodologischer Ebene beruht diese Vorgehensweise auf dem Begriff des *dynamisme communicatif*, den der Linguist der Prager Schule J. FIRBAS (1964) schuf.

Seine Konzeption geht, vereinfacht gesagt, von der Idee aus, daß der Diskurs als Kommunikationsnetz ständig von einer Dynamik belebt wird, die neue Kommentare, ausgehend von weiteren Topiks, aufstellt, die in einer diskursiven Verknüpfung vorliegen. Nach J. FIRBAS (1959, S. 50) gestaltet sich die Entwicklung der Kommunikation stufenweise, indem sie von dem schwächsten informativen Teil, das heißt dem Topik oder dem Thema, ausgeht und zu demjenigen Teil gelangt, der den stärksten informativen Wert innehat, also dem Kommentar oder dem Rhema.

Dieselbe Strategie kann auf den Diskurs angewendet werden, der als eine Menge von übermittelten Informationen, von denen die einen aus den anderen hervorgehen, aufgefaßt werden kann. Die Parallelismen zwischen den unterschiedlichen Emphasestrategien, über die das klassische Arabische verfügt und zwischen denen einige syntaktische Besonderheiten bestehen, erlauben es dem Forscher, das Zustandebringen und die Strukturierung von Information in anderen Sprachen zu ergründen und auf diesem Weg neue Perspektiven bei der typologischen Forschung in diesem Bereich zu eröffnen.

## 4. Zusammenfassung

Der Beitrag der deutschen Arabistik zur Erstellung einer Begriffsanalyse der ANG ist unbestritten. Einige der bedeutendsten Studien zur arabischen Philologie entstanden im Laufe der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Während dieser Epoche, in der die strukturalistische Linguistik in Europa blühte, entfernte sich die arabistische Forschung in Deutschland von den aus der lateinisch-griechischen Tradition entstandenen Stereotypen bezüglich der Interpretation der arabischen Nationalgrammatik (vgl. u. a. H. RECKENDORF 1921, C. BROCKELMANN 1953). Die deutsche Arabistik beobachtete jedoch die weiteren Entwicklungen der modernen Linguistik mit Vorsicht und Skepsis. Man übernahm zwar einige ihrer Vorschläge, insbesondere was die Klassifikation der Themen anbelangt, blieb aber der traditionellen Methode der Islamwissenschaft verhaftet, nämlich „keine Methode zu haben".

In vorliegenden Aufsatz wurde der Versuch unternommen, anhand einer Vergleichsanalyse zwischen arabistischen und allgemeinen sprachwissenschaftlichen Ansätzen auf Möglichkeiten zur Etablierung einer modernen Methodik des Arabischen hinzuweisen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000110

Im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte hat die strukturalistische Sprachforschung innerhalb der deutschen Orientalistik zahlreichen wichtigen Arbeiten als Hintergrund gedient (vgl. u.a. U. Mosel 1975, H. Bobzin 1981). Die arabistische Philologie bekam dadurch einen neuen Aufschwung, und man konnte klassische Probleme der arabischen traditionellen Grammatik neu angehen. Auch schenkte man klassischen Begriffen wie *musnad/musnad ʾilay-hi*, *mubtadaʾ/ḫabar*, *fiʿl/fāʿil*, die im Anschluß an die Standardwerke der arabistischen Philologie (G. Jahn 1895, J. Weiss 1910) ohne klare theoretische Hintergründe benutzt worden waren, neue Aufmerksamkeit. Im Gegensatz zur bisherigen Akzentuierung des hellenistischen Einflusses auf die arabische Philologie (vgl. W. Heinrichs 1984, H. Gätje 1987, S. Goldenberg 1988) rückte dabei die strukturalistisch inspirierte Interpretation des reichhaltigen arabischen philologischen Erbes in den Mittelpunkt des arabistischen Forschungsinteresses (vgl. J. Owens 1988, 1990, P. Larcher 1991, M. Carter 1993).

## Literaturangaben

### I. Arabische Quellen


Astarabāḏī, Raḍīy d-Dīn (al-): *šarḥ ʿalā l-kāfiyya*. 2 vol. Istanbul: maṭbaʿat aš-šarika l-ʿuṯmāniyya 1310/1892.

Ibn al-ʾAnbārī, ʾAbū l-Barakāt: *al-ʾinṣāf fī masāʾil al-ḫilāf*. Kairo: Muḥyī d-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, maṭbaʿat as-saʿāda 1380/1961.

Ibn Ǧinnī, ʾAbū l-Fatḥ: *al-ḫaṣāʾiṣ*. 3 vol. Beirut: dār al-kitāb al-ʿarabī. Éd. M.-A. Naǧǧār, 1371/1952.

Ibn Hišām al-ʾAnṣārī: *muġnī l-labīb ʿan kutub l-ʾaʿārīb*. 2 vol. Kairo: maṭbaʿat l-Madanī, 2 vol., éd. Muḥyī d-dīn ʿAbd al-Ḥamīd, s.d.

Ibn Mālik, Badr ad-dīn: *šarḥ l-ʾAlfiyya*. 2 vol. Beirut: dār al-ǧīl s.d.

Ibn Yaʿīš, Ibn ʿAlī: *šarḥ l-mufaṣṣal*. 3 vol. Kairo: aṭ-ṭibāʿa l-munīriyya s.d.

Mubarrad, Abū l-ʿAbbās: *muqtaḍab*. Kairo: vol. 3, 1385.

Sībawaihi: *al-kitāb*. 2 vol. Paris 1881.

Zamaḫšarī, ʾAbū l-Qāsim Maḥmūd Ibn ʿUmar (al-): *al-mufaṣṣal fī n-naḥw*. Berlin ²1879.


### II. Arabistische und arabische Sekundärliteratur


Bobzin, H.: „Zum Begriff der Valenz des Verbums in der arabischen Nationalgrammatik". In: *Historiographia Linguistica* 8 (1981), S. 204–221.

—: „Guillaume Postel (1510-1581) und die Terminologie der arabischen Nationalgrammatik". In: M. Carter/K. Versteegh (Hrsg.): *Studies in the History of Arabic Grammar II. Proceeding of the 2nd Symposium on the History of Arabic*


Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000111

*Grammar, Nijmegen, 27 April – 1 May 1987.* Amsterdam/Philadelphia 1990, S. 7–57.

BOHAS, G./G. AYOUB: „Les grammairiens arabes, la phrase nominale et le bon sens." In: H.M. CORNELIS/K. VERSTEEGH (Hrsg.): *The History of Linguistics in the Near East.* Amsterdam/Philadelphia 1983, S. 32–38.

BOHAS, G./J.-P. GUILLAUME: *Étude des théories des grammairiens arabes.* Bd. 1 Damas 1984 (Publications de l'Institut français de Damas. 1).

BROCKELMANN, C.: *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen.* 1.2. Berlin 1907–1908/1913.

—: *Arabische Grammatik.* Leipzig 1953.

CARTER, M.: *Arabic Linguistics: An Introductory Classical Text with Translation and Notes.* Amsterdam 1981.

—: „Probleme bei der Übersetzung von Fachsprache am Beispiel des Arabischen." In: A.M. FRANK, K.-J. MAASZ, F. PAUL, H. TURK (Hrsg.): *Übersetzen, Verstehen, Brücken bauen. Geisteswissenschaftliches und literarisches Übersetzen im internationalen Kulturaustausch.* Berlin 1993, S. 130–141.

COHEN, D.: „Les formes du prédicat en arabe et la théorie de la phrase chez les anciens grammairiens." In: *Mélanges Marcel Cohen.* The Hague u.a. 1970, S. 224–228.

FASSI FEHRI, A.: *Linguistique arabe: forme et interprétation.* Rabat 1982.

FISCHER, W. (Hrsg.): *Grundriß der Arabischen Philologie.* Band I–III und Supplement. Wiesbaden 1982–1992.

—: *Grammatik des Klassischen Arabisch.* Wiesbaden ²1987 (Porta linguarum orientalium. N.S. 11).

FISCHER, W./JASTROW, O.: *Handbuch der Arabischen Dialekte*, Wiesbaden 1980.

FLÜGEL, G.: *Die grammatischen Schulen der Araber. Erste Abteilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule*, Leipzig 1862.

FÜCK, J.: „Geschichte der semitischen Sprachwissenschaft." In: HdO III/2–3 (1954), S. 31–39.

GÄTJE, H.: „Probleme semantischer Identität und Diversität in der arabischen Nationalgrammatik." In: ZAL 3 (1979), S. 7–27.

— (Hrsg.): *Grundriß der arabischen Philologie.* Bd. II: *Literaturwissenschaft.* Wiesbaden 1987.

GOLDENBERG, S.: „Subject and Predicat in Arab Grammatical Tradition." In: ZDMG 138 (1988), S. 39–73.

GOLDZIHER, I.: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung.* Leiden 1920 [repr. 1970].

HEINRICHS, W.: „On the genesis of the *ḥaqīqa-majāz* dichotomie." In: SI 59 (1984), S. 111–140.

IRAQI, C.H.: *Commencement et Rection dans le Kitab de Sibawayhi.* Paris 1992 [thèse de Doctorat, Université Paris VII, inédit].

JAHN, G.: *Sibawaihi's Buch über die Grammatik.* 4 Bde. Berlin 1895.

KIRSTEN, P.: *Grammatices Arabicae.* Breslau 1608–1610.

LARCHER, P.: *Information et performance en sciences arabo-islamiques du langage.* Paris 1980 [thèse du 3ème cycle, université de Paris III, inédit].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000112

—: „Quand, en arabe, on parlait de l'arabe, II." In: *Arabica* 38/2 (1991), S. 246–273.
Moutawakkil, A.: *La Theorie de la Signification dans la pensée arabe ancienne.* Rabat 1981 (Publications de la Faculté des Lettres de Rabat).
Nekroumi, M.: „Structure syntaxique, structure informative et typologie de phrase en arabe classique." In: *Proceeding of the 6th ICEMCO.* Cambridge 1998, 2.10.1–2.10.10.
—: „Zur Syntax und Semantik der Fragepartikeln *'a* und *hal* im Lichte der traditionellen arabischen Grammatik." In: L. Edzard/M. Nekroumi (Hrsg.): *Tradition and Innovation/Norm and Deviation in Arabic and Semitic Linguistics*, Wiesbaden 1999, S. 78–102.
—: *Interrogation, Polarité et Argumentation. Vers une théorie structurale et énonciative de la modalité en arabe classique.* Schenefeld 2003 (Bonner Islamstudien. 1).
Owens, J.: „Structure, Class and Dependency: Modern Linguistics and the Arabic Grammatical Tradition". In: *Lingua* 64 (1984), S. 25–62.
—: *The foundations of Grammar: An introduction to Medieval Arabic Grammatical Theory.* Amsterdam 1988.
—: „Themes in the developement of Arabic grammatical Theory." In: M. Carter/K. Versteegh (Hrsg.): *Studies in the History of Arabic Grammar II. Proceedings of the 2nd Symposium on The History of Arabic Grammar, Nijmegen, 27 April – 1 May 1987.* Amsterdam/Philadelphia 1990, S. 253–263.
Praetorius, F.: „Die grammatische Rektion bei den Arabern." In: ZDMG 63 (1906), S. 495–505.
Reckendorf, H.: *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen.* Band 2. Leiden 1898.
—: *Arabische Syntax.* Heidelberg 1921.
Troupeau, G.: „La grammaire à Bagdad du IXe au XIIIe siècle." In: *Arabica* IX/3 (1962), S. 397–405.
—: *Lexique-index du Kitāb de Sibawayhi.* Paris 1976 (Études arabes et islamiques. Serie 3. Études et ducuments. 7).
Trumpp, E.: *Beiträge zur Erklärung des Mufaṣṣal.* München 1878.
Weiss, J.: „Die arabische Nationalgrammatik und die Lateiner." In: ZDMG 64 (1910), S. 349–396.

## III. Allgemeine Sprachwissenschaft

Benveniste, E.: *Problèmes de linguistique générale II.* Paris 1974.
Bloomfield, L.: *Language.* New York 1933.
Brown, G./G. Yule: *Discourse Analysis.* Cambridge 1983.
Chomsky, N.: *Aspects of the Theory of Syntax.* Cambridge, Mass. 1967.
Comrie, B.: *Language Universels and Linguistic Typology*, Oxford 1981.
Daneš, F.: „A Tree Level Approch to Syntax." In: *Travaux linguistique de Prague* 1 (1964), S. 225–240.
Ducrot, O.: *Le Dire et le Dit.* Paris 1984.
Firbas, J.: „Thoughts on the Communicative Function of the Verb in English, German, and Czech." In: *Brno Studies in English* 1 (1959), S. 39–63.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000113

—: „On defining the Theme in Functional Sentence Analysis." In: *Travaux linguistique de Prague* 1 (1964), S. 267–280.

HELBIG, G.: „Theoretische und praktische Aspekte eines Valenzmodells." In: *Beiträge zur Valenztheorie*. Halle (Saale)/The Hague/Paris 1971, S. 31–47.

HJELMSLEV, L.: *Le langage: une introduction*. Traduit du danois par MICHEL OLSEN; préface de AGIRDAS JULIEN GREIMAS. Paris 1966.

HOCKETT, C.F.: *A Course in Modern Linguistics*. New York 1958.

JAKOBSON, R.: „*Mufaxxama*, the ‚emphatic' phonemes in Arabic." In: *Selected Writings*. La Haye 1962 [¹1957], S. 510–522.

—: *Essais de linguistique générale*. Traduit de l'anglais par N. RUWET. Paris 1963 (Arguments. 14).

KEENAN, E.: „Towards a Universal Definition of ‚Subject'." In: *Linguistic Inquiry* (1976), S. 305–333.

MATTHEWS, G.-H.: „Discontinuity and Asymmetry in Phrase Structure Grammars." In: *Information and Control* 6 (1963), S. 137–146.

PERROT, J. (1970): „Remarques sur la notion du sujet." In: *Mélanges Marcel Cohen*. The Hague u.a. 1970, S. 107–112.

—: „Fonctions syntaxiques, énonciation, information." In: *Bulletin de la société linguistique de Paris* 73.1 (1978), S. 85–101.

SAUSSURE, F.: *Cours de linguistique générale*. Publ. par CH. BAILLY et A. SÉCHEHAYE avec la collaboration de ALBERT RIEDLINGER. Paris 1998 [Nachdr. der Ausg. 1916].

SAUVAGEOT, A.: „Le problème du sujet." In: *Bulletin de la société linguistique de Paris* 69.1 (1976), S. 225–246.

SECHEHAYE, A.: *Essai sur la structure logique de la phrase*. Paris 1950.

STECHOW, A.: „Topic, Focus and Local Relevance." In: W. KLEIN/W. LEVELT (Hrsg.): *Crossing the Boundaries in Linguistics*. Dordrecht/Boston 1981 (Studies in Linguistics and Philosophy. 13), S. 95–130.

TESNIÈRE, L.: *Eléments de syntaxe structurale*. Paris ²1966 [¹1959].

TOURATIER, C.: „Comment définir les fonctions syntaxiques?" In: *Bulletin de la société linguistique de Paris* 72.1 (1977), S. 27– 54.

TRUBETZKOY, N.: *Studies in General Linguistics and Language Structure*. Ed. by ANATOLY LIBERMAN; transl. by MARVIN TAYLOR and ANATOLY LIBERMAN. Durham 2001.

WELLS, R.S.: „Immediate Constituants." In: *Language* 23.2 (1947), S. 72–117.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000114

# The Non-Observance of Conventions: A Title of Hindu Law in the *Smṛticandrikā*[1]

Donald R. Davis, Jr., Madison

In the texts of classical Hindu law known as Dharmaśāstra, legal procedure is divided into 18 titles of law (*vyavahārapadas*) that constitute the theoretically adjudicable categories of crime for which a person may be tried. Perhaps the most important of these is the first, the Non-payment of Debts *(ṛṇādāna)*, under which falls a great variety of proprietary, financial, and fiduciary crimes.[2] Among the lesser known titles, the Non-Observance of Conventions *(samayānapākarma)* or the Transgression of Compacts *(saṃvidvyatikrama)* provides an important and unusual glimpse into the operation of law outside the strictures of the Dharmaśāstra texts themselves. This title of law deals with the rules and conventions created by corporate groups of various kinds, from religious communities to merchant groups to military units to villages.

Although many medieval digests and commentaries contain discussions of *samayānapākarma*, the best, in the sense of most detailed and thorough, is found in the *Smṛticandrikā* (SC) of Devaṇṇabhaṭṭa (the standard edition is Srinivasacharya 1914), a South Indian digest *(nibandha)* of Dharmaśāstra with extensive commentary dating to the mid-12th century AD.[3] The present paper introduces this title of Hindu law by providing an outline and translation of the complete discussion of *samayānapākarma* from the SC. Before proceeding to the translation, however, brief remarks about the context and content of this title of law are appropriate.

As part of the systematic presentations of *dharma* in medieval Dharmaśāstra texts, the Non-Observance of Conventions occupies a stable position in the standard lists of 18 titles and in the amount of space devoted to this title. It certainly never receives as much comment as the more encompassing or more controversial titles of Non-payment of Debts *(ṛṇādāna)* and Partition of Inheritance *(dāyavibhāga)*, but it is, by the time of the SC at

[1] I wish to thank Patrick Olivelle for meticulously reviewing and correcting portions of the translation and J. Prabhakara Sastry for clarifying several opaque phrases.

[2] For a thorough discussion of *ṛṇādāna*, see Chatterjee Shastri 1971.

[3] Kane 1975, vol 1, p. 735ff. discusses the dating of the SC in detail.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000115

least, more substantial than several other titles. More remarkable is the fact that, even allowing for the problems of textual chronology, the interest in this title of law seems to have grown over time in the earlier *smṛti* texts of the Dharmaśāstra tradition: 3 verses in MDh (8.219–221); 7 verses in NS (10.1–7); 8 verses in YS (2.185–192); 15 verses in KS (668–682); 25 verses in BS (17.1–25). The growth of interest in this title can be attributed to an increasing prominence of corporate groups of various groups in the political, religious, and economic landscape of medieval India (see DAVIS 2005).

The gradual development of the Dharmaśāstra in response to changing social and political history has been the subject of some dispute.[4] On the one hand, the range of topics dealt with in Dharmaśāstra, from the time of the Dharmasūtras (ca. 2nd century BC) to the commentaries produced during the colonial dominance of the British, has remained incredibly similar (see ROCHER 1978 and 1984). The only major innovation of content, still quite early, occurred in the MDh (ca. 1st century AD) which seems to have co-opted the Nīti- or Arthaśāstra tradition into Dharmaśāstra (OLIVELLE 2005, pp. 46–50). From that time onward, the Non-Observance of Conventions and the other titles of law form a standardized subject for Dharmaśāstra authors. Indeed, Dharmaśāstra as a whole is productively seen as a standardized syllabus of one branch or discipline of education in classical and medieval India. The deep scholasticism of the discipline indicates that, to some extent at least, Dharmaśāstra was self-referential and focused on its own forms and its own rules.

On the other hand, the forms of expression, the level of detail, and the connections to practice do evolve within the Dharmaśāstra tradition. Texts written in the *sūtra* (aphoristic) and *śloka* (metered) styles were supplemented with prose commentaries and digests. Though the earlier forms persisted, the more common mode of expression in the medieval period is certainly commentary and digest. As part of this development of form, the amount of detail and explanation dramatically increased as the previously oral transmission of the proper interpretation of the early root-texts was at least partially captured in the written commentaries and digests. Finally, references to historical persons and practical considerations also increase in medieval Dharmaśāstra texts such as the SC. As such, later Dharmaśāstra authors evince a greater level of concern for the connection of their ideas to practical affairs. These comments will not resolve ongoing debates, however, and are intended merely to show the general context for the SC's discussion of this title of law, namely a tension between adherence to a scholastic

[4] See LINGAT 1973 for a judicious overview of the textual history of Dharmaśāstra.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000116

tradition with internal rules and forms and a desire for original intellectual contributions and practical connectedness.

The content of the Non-observance of Conventions is different from that of other titles of law in at least one respect. This title points beyond itself to a world of practical legal affairs put, purposefully I believe, beyond the purview of the Dharmaśāstra. As a result, it is connected notionally with the traditional source of law *(dharmamūla)* known as *ācāra*, usually understood as customary law, which also points to sources of law beyond the *śāstra* itself.[5] The conventional rules made by the myriad corporate groups of medieval India acted as one of the prime sources of practical law at the time.[6] By its very nature, this title of Hindu law displays a concern on the part of Dharmaśāstra authors for practical influence and an incorporation of empirical realities. At the same time, the SC only provides us with a jurisprudential account of that legal realm by establishing a viable technical argument for recognizing such conventional laws as part of the scholastic tradition of Dharmaśāstra.

The principal technique for achieving this recognition is to place such conventional rules *(samaya)* in the category of *paribhāṣā*, technical or supplementary rules for determining the detailed interpretation of general rules of *śāstra* (see Section 2). Under the *paribhāṣā* categorization, conventions do not threaten the authority of the Dharmaśāstra itself, but rather operate where the *śāstra* is silent or ambiguous to supplement or clarify what the *dharma* is in any given situation. Here the limitations of the letter of the law in Dharmaśāstra are implicitly acknowledged, while the spirit of the Hindu law is preserved by incorporating these rules as part of its jurisprudence. Understanding *samayānapākarma* in this way indicates that its practical import may be much greater than its middling consideration in Dharmaśāstra would suggest, for it is the only title of law that envisions an expansive realm of law beyond the text.

As in all Dharmaśāstra discussions (see Olivelle 2005, p. 12), the rules for Brahmins occupy a place of first importance in this title of law (see

---

[5] On *ācāra* in medieval Dharmaśāstra and the problems of the label "custom" for it, see Davis 2004.

[6] For a complete description of the theoretical and practical historical aspects of corporate groups and the law in medieval India, see Davis 2005. It should also be noted that in Dharmaśāstra discussions of *dharmādhikaraṇa*, the Courts of Justice, corporate groups were charged with conducting their own legal procedures as well (see SC 38ff.). The VyCi 33 is quite clear on this issue: "The words of experts should, however, be respected in all cases. Thus Nārada says: 'In the case of merchants, artisans, farmers and stage-players, a decision is not possible; here persons who themselves know the nature (of these trades) should be charged with it.' This is an illustrative statement; it means that each and every case must be decided in association with persons who are experts in that field."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000117

Section 1) and act as an archetype *(prakṛti)* for understanding other groups as ectypes *(vikṛti)*. In the end, however, Brahmins appear primarily as just another group that may make collective conventions for their communal governance. Indeed, the list of groups considered in the SC includes "heretical" (e.g. Buddhist and Jain) monastic groups[7] and other groups beyond the pale of Ārya status. It is significant, therefore, that the conventions made by such groups are called *dharma*s, a word that normally carries a deep exclusiveness and ethnocentrism (HALBFASS 1988, p. 172ff.). The label *samaya-dharma* for the conventional laws of corporate groups does not call into question the supremacy of *varṇāśramadharma* as described in Dharmaśāstra because conventions are derivative and inferior *dharma*s that are never permitted to abrogate an explicit rule of *śāstra*. However, the practical fact is, and this goes unstated but presumed in the SC, that the law of *śāstra* and the law of corporate groups operated in largely independent realms. The question of conflict, though considered and always decided in favor of the *śāstra* (see Section 3), must have rarely had any practical import. The influence of Dharmaśāstra is rather at the level of ideas, approaches, and reasoning to be used in practical contexts (DAVIS 1999, p. 199).

Perhaps unexpectedly, the figure of the king *(rājan)* also appears prominently in discussions of the Non-observance of Conventions. Of course, the inculcation and maintenance of *varṇāśramadharma* among his subjects is one of the ideal Hindu king's highest responsibilities. In this title of law, however, the king must also enforce and sanction the conventional rules established by the corporate groups in his realm. At the same time, the traditionally exclusive ascription of the right to punish that is given to kings in Hindu political theory is moderated to some extent in the SC. Under certain circumstances, it becomes not only necessary, but also desirable, for a corporate group itself to impose various punishments on members who transgress the group's *samaya* (see Section 7). Provision is also made for the king to establish *dharma* by means of his decree, whether that means rectification of established legal norms (common) or the legislation of new laws for a community (rare) (see Section 3). As with the discussion of the conventions of corporate groups, the discussion of the king also points to certain legal realities and negotiations beyond the direct scope of the Dharmaśāstra. Again, this title of law does not undermine or challenge the standard presentations

[7] OLIVELLE 1993: 209 suggests that even the laws pertaining to Hindu *maṭha*s would likely have been included in under this rubric. He also notes the potentially powerful influence that such monastic institutions, whether Buddhist, Jain, or Hindu, may have had in the law of medieval India. Devaṇṇabhaṭṭa excludes all Vedic groups from this category of "heretic" *(pāṣaṇḍa)*, but does mention service in a *maṭha* as an example of a convention among such groups (see Section 2 below).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000118

of *rājadharma* in other sections of the SC or in other texts. Rather, what we find in the SC is an attempt to jurisprudentially account for and authorize the practical legality of rulers' decrees and group conventions within the conceptual framework of Dharmaśāstra.

Though portions of the SC were collected (1914) and translated (1946) by GHARPURE as part of the Government of India's Collection of Hindu Law Texts,[8] no translation of this title of law from the SC exists to my knowledge. The translation that follows tries to capture that tension between scholastic text and legal practice in the context of this most interesting title of Hindu law. Certain opaque phrases remain, despite the presence of a first-rate commentary, and I have noted persistent difficulties and additional explanations where necessary.

## Outline

1. Duties of Settled Brahmin Groups
   Groups of Brahmins settled by the king should perform certain duties (almost as employees of the king) including conducting rites, studying the Vedas, and resolving disputes about *dharma* for the surrounding community
2. Conventions and Duties of Associations
   From the example of Brahmin associations *(samūha)*, we learn that other associations also have duties which they make for themselves and which are made by the king
   2.1 Conventions must be observed by everyone together
   2.2 The king, too, must enforce these conventions
   2.3 Conventions can be made through shared ritual means, written documents, or by verbal agreement in front of impartial parties
3. Laws made by the King
   Both conventional *dharma* and legislated *dharma* must be followed and enforced by the king
   3.1 King should promulgate his decree without contradicting tradition
   3.2 King should arrest and punish those who violate his decrees or conventions

[8] GHARPURE's edition of the SC in this series seems incomplete or only partially preserved in the 1914 edition (often cited as 1913 because portions were apparently published in that year). It is only available on microform, and only portions of Āhnika-kāṇḍa, despite the more complete title, are given. His translation similarly includes only the Āhnika- and the first portion of the Vyavahāra-kāṇḍa. My thanks to MADHAV DESHPANDE and ALLEN THRASHER for their help in locating this hard-to-find volume for consultation.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000119

4. Responsibilities of Association Representatives
   Groups should have representatives who are empowered to make determinations for the group as a whole
5. Punishments by the King for Violating Conventions
   Conventions should be rigorously enforced, regardless of the source, unless it is sinful or contravenes traditional *dharma*
6. Laws and Conventions Prohibited by the King
   6.1 Conventions or acts that threaten the king's purposes should not be tolerated
   6.2 King should settle disputes among the leadership because such disputes may cause political disruptions
7. Punishment Administered by Associations
   Associations themselves may punish violators of their conventions through fine, censure, and banishment
8. Shared Property among Association Members
   8.1 Anything given to the group's representatives should be turned over to the group
   8.2 Both debts and gains incurred by the group or association must be shared by all

## Translation[9]

### The Non-observance of Conventions
### *Smṛticandrikā* (SC 520–533)

#### *1. Duties of Settled Brahmin Groups*

Next, the rules are stated regarding the title of law called the „Non-observance of Conventions." On this topic, Bṛhaspati[10] has stated the useful purpose of that (title of law) as follows *(tāvat)*:

> **Having gathered Brahmins who know the knowledge of the Vedas, the *śrotriyas*, and the *agnihotrins*, he should settle them there and he should provide a livelihood for them.** (BS 17.2)

[9] For the sake of visual clarity, verses cited from other Dharmaśāstra texts and commented upon by Devaṇṇabhaṭṭa, including the words glossed by him, have been put in boldface. The remainder of the commentary appears in regular typescript, including occasional outside verses used as proof-texts in SC, but not commented upon directly.

[10] The exposition of this title of law by Devaṇṇabhaṭṭa relies most heavily on the BS for which we have no extant manuscript. As a result, the reconstruction of this title of law in the published version of that text is based on the ordering and logic of the SC.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000120

**There** = in the king's realm, the sense is in a place selected *(kṛta)* because it is worthy of habitation by *āryas*. So also Yājñavalkya:

> **A king should make a place in his capital and he should place Brahmins there.** (YS 2.185)

The meaning of the statement **"he should also provide a livelihood for them"** is explicated by him (Bṛhaspati):

> **The king, having caused it to be written in his personal decree, should give them lands and houses on which taxes shall not be levied and which shall be tax-free in the future.** (BS 17.3)

**On which taxes shall not be levied** = from which taxes shall not be taken. The gist is that the king's portion *(rājabhāgadheya)* shall not be taken. What is stated here is this: that he should give land and houses 1) released from taxation by himself, and 2) from which taxes shall not be taken by future kings. The method for recording this in writing in his personal decree should be in accord with what is stated in the section on written records. After making that group of *āryas* (comfortable) householders with (stable) livelihoods, the king should seek to make them firm in the performance of their own *dharma*. Yājñavalkya says the same:

> **[Providing them with] a livelihood imbued with the triple-knowledge, he should say to them,**[11] **"Protect your personal *dharma*."** (YS 2.185)

In regard to the rites to be performed for citizens *(paura)* of the (upper) three classes *(traivarṇika)*, they (the settled Brahmins) should also perform the sacrificial priestly duties, etc. So also Bṛhaspati:

> **They should perform the constant and occasional duties, as well as the propitiatory *(śāntika)* and welfare *(pauṣṭika)* rites for the citizens *(paura)*, and, in doubtful cases, they should resolve (the doubts) as well.** (BS 17.4)

## 2. *Conventions and Duties of Associations*

Thus, the particular duties of a particular association are stated. And (next) he (Bṛhaspati) himself states the duties *(kāryam)* of all associations:

> **An agreement *(saṅketa)* within villages, guilds, and (kin) groups *(gaṇa)* is (called) an act of convention *(samayakriyā)*; an (act of convention) should be made in times of trouble *(bādhakāle)* and in matters of *dharma* as well.** (BS 17.5)

[11] I read *brūyāt* for the SC *bhūyāt*, following the more usual YS reading.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000121

In the phrase **and among kin groups**, the word **and** *(ca)*[12] has the purpose of including heretics, traders, etc. And so, this is the meaning (of the phrase): When among villages, guilds, groups, heretics, traders and the like, a time of minor adversity[13] or a matter of *dharma* such as the repair of old (public spaces) arises, that technical/supplementary *(paribhāṣikī)* act of convention without which the adversity is difficult to solve and the matter of *dharma* difficult to accomplish, that is known as a technical/supplementary **act of convention**. Men are made *(kṛtāḥ)* by various characteristics (into) groups expressible by words such as village, etc. An act of convention should be observed by the many associated men who are joined together according to these various characteristics.[14] And thus, it is stated by him (Bṛhaspati):

> **Trouble from the fear of rogues and thieves is said to be common to all. Putting a stop to such cases must be done by all and not by one person alone.** (BS 17.6)

**Rogue** = a "wolf." **Putting a stop** = accepting a stoppage, i.e. (by making) a convention. For the purpose of defining the nature of a convention, two or three conventions are presented. One convention is: in the case of the calamity of lack of rain, a certain amount of wealth *(dhana)* from each field or each house should be given for the accomplishment of the propitiatory *(śāntika)* rites such as the sacrifice to the planets *(grahayajña)*, etc. Another is: in the case of the calamity of thieves, one skilled and armed member from each house must come to a (designated) spot. Another is: in the case of a calamity involving the king, the head *(śreṣṭha)* of each household[15] should assemble for the purpose of seeing the king. And in matters of *dharma*, he (Bṛhaspati) also defines the conventions:

---

[12] Devaṇṇabhaṭṭa is using a typical commentator's license to read a host of additional information into the merely connective particle *ca* here. The original verse begins "*grāmaśreṇigaṇānāṃ ca*" which should be literally rendered "And among villages, guilds, and/or groups," where *ca* merely connects this verse with a previous verse. Instead, Devaṇṇabhaṭṭa takes the *ca* here to include a series of other groups that he feels are intended by the original verse.

[13] The phrase *kṣudropadrava* could be interpreted as either a *dvandva* or *karmadhāraya*, i.e. as "poverty and adversity" or, as I have taken it here, "minor adversity."

[14] The three preceding sentences actually form a single, complicated sentence in the original that is difficult to replicate in a single, readable English sentence. The passage importantly defines a convention as a technical or supplementary rule (*paribhāṣā*) and also states that men are organized and categorized according to a variety of characteristics (*upādhi*). These distinctive characteristics, which here would include a kin relationship, shared beliefs, common occupations, etc., specify the people who must abide by conventions made for those groups to which they belong.

[15] The DK 1.873 reads *pratigṛhaṃ* for *pratigrahaṃ* as a parallel with the previous sentence, and I have followed that reading.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000122

> **Repairs to an assembly hall, water reservoir, temple, pond, or garden; or (support) for the destitute and orphans; the consecratory rites; the rites of sacrifice; the migration of groups *(kulāyana)*; sheltering *(nirodha)*[16] – [these things] must be handled by us all putting in our share. Where this has been written down on a copper-plate *(pattre)*, that righteous *(dharmyā)* act of convention must be protected by all.** (BS 17.11–13)

**Assembly hall** = shelter for people, i.e. a *maṇṭapa*; **water reservoir** = a building for drinking; **garden** = grove *(upavana)*; **repairs** = restoring what has decayed; **rites of passage** = the initiation rite *(upanayana)*, etc., as well as the burning of the corpse, etc.; **rites of sacrifice** = gifts to the performer of the soma sacrifice, etc.; the **migration of groups**[17] = the arrival of groups of people afflicted by famine, etc.[18] – what is meant by the term are the arrangements that must be instituted in this case; **sheltering** = giving shelter[19], i.e. supporting the migration of groups until the famine, etc. subsides; **by us all** = by those who are distinguished by characteristics that are the cause of (collective) activities (labeled) according to the words village, etc.;[20] **putting in our share** = with capital collected by engaging houses, fields, people, etc. or with capital that exists in a collective reserve (*madhyaka*, lit. "in the middle"); **by all** = by all, i.e. the members (of a group), which completes the sense. An act of convention thus made or received through tradition *(sampradāya)* should not be kept just by the members alone, but also by the king. So also Nārada:

> **The king must protect the conventions of heretics, traders, guilds, bands *(pūga)*, troops *(vrāta)*, kin groups *(gaṇa)*, and the like in his citadel and in the provinces alike.** (NS 10.2)

---

[16] Jolly more plausibly translates *kulāyana* as "common path," i.e. a roadway, and *nirodha* as "defense." I have given translations in accordance with the meaning given in Devaṇṇabhaṭṭa's commentary.

[17] *Kula* could refer to families specifically (a more common meaning), but I have chosen to translate it in context in the more general sense of groups.

[18] I have used the DK 1.871 reading "*durbhikṣāpīḍitayūthāgamanaṃ*" in place of the SC reading here.

[19] The words *nirodha* and *nirodhana* here seem clear in context, but are used somewhat unusually. The terms normally refer to imprisonment or the restraint of criminal activity. Whether Devaṇṇabhaṭṭa has misunderstood the root-text is a possibility, but unfortunately the DK gives no other commentary on this verse, making alternative interpretations difficult.

[20] The comment means that "by us" or "by us all" (*asmābhiḥ*) only refers to the specific collective actions taken by particular corporate groups, not to everyone imaginable. So, villages, families, soldiers, and other groups *as groups* collectively act to undertake the kinds of duties described here.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000123

**Heretics** = all those ascetics *(liṅgin)* who are separate from those who are clothed with the marks stated in the Vedas. Among them are **conventions** such as service *(ācaraṇa)* benefiting the monastery *(maṭha)* and the like. **Traders** = itinerant traders, merchants, and the like. Among them are found all sorts of conventions such as, "Those who disrespect or abuse a man bearing a message sealed in an envelope shall be punished." **Guilds** = those who subsist by means of a single trade such as weavers and the like. Among them are conventions such as "This shall be sold only by this guild." **Bands** = keepers of elephants and horses and the like. The two words **troops** and **kin groups** are explained by Kātyāyana as follows, "Troops are proclaimed as those who are assembled and bearing various weapons; and a collection of families is proclaimed as a kin group." (KS 678, 1st half).

In this case, among **bands** and **troops**, there are conventions such as, "We shall not go in battle, having abandoned *(utsṛjya)* one another."[21] And among **kin groups**, there are conventions such as, "On the fifth day or in the fifth year, one should perform the ear-piercing rite." The words **and the like** in the phrase **kin groups and the like** encompasses a (certain) populace such as Brahmapurī. In this case, there are conventions such as, "One who has come for the purpose of the rite of a teacher's payment *(gurudakṣinā)*, etc. should be honored." **In his citadel** there are conventions such as, "For one who has received the grain and is going elsewhere, he should not sell it."[22] And **in the provinces** there are conventions of several kinds such as, in some places, "the taking of the tenth part[23] (for the king) should be the responsibility (*haste*, lit. "in the hands of") of the seller;" in some (other) places, "of the buyer." Now the word **alike** in the phrase **in the provinces alike** is intended to refer to villages, [remote] cowherding areas, and towns that are not mentioned. In this case, in villages there are conventions such as, "One should not settle down[24] in areas where cattle graze." A convention among cowherds is "In a case of illicit sexual relations between a man and a woman from the cowherders there is no punishment." And in a town, there are conventions such as "Even without payment (for their services), those who pro-

[21] The example seems to refer to mercenaries or other *ad hoc* military groups that might collectively refuse to perform military service, except as a group.

[22] This example may refer to export controls within a town or citadel community such that people who have received the grain or other agricultural produce within the town or community (perhaps at a controlled price) should not be allowed to go to another town and sell it, presumably at a profit that might undercut the price controls.

[23] *Daśabandha* here is unclear. It seems to refer to a kind of tax levied on certain transactions, a tenth portion of which should be remitted to the king presumably, since the context is a king's realm *(janapada)*. Cf. MDh 8.107, YS 2.76.

[24] The DK 1.870 reads *khātavyam* for *sthātavyam* here, meaning "do not dig (wells, tanks, etc.)."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000124

tect the wealthy[25] and the like should, according to their ability *(yathāśakti)*, kill burglars,[26] etc." Therefore, this is the group of conventions and the king should uphold (all of them) so long as he himself is not harmed and (his decrees) are not transgressed[27] – this is the meaning. Concerning the men of the association, Bṛhaspati (states):

> **Having first created trust in each other by means of a ritual drink *(kośa)*,[28] a written document, or neutral parties *(madhyastha)*, they should do their duties immediately.** (BS 17.7)

**Written document** = record of a convention; **neutral parties** = sureties; **their activities** = the activities of the group. Kātyāyana also:

> **Whatever the *dharma* of the constituent (members), according to that *dharma*, they should always perform all deeds, firmly established in their personal *dharmas*.** (KS 668).

The meaning is: Members should perform their collective activities without transgressing the conventional *dharma* or their personal *dharma*. Yājñavalkya also:

### *3. Laws Made by the King*

> **So long as it does not conflict with personal *dharma*, even conventional *dharma* should be diligently observed, as well as *dharma* made by the king (legislated).** (YS 2.186)

**Personal dharma** = the *dharma* of the classes and life-stages *(varṇāśramadharma)*, etc.; **conventional** = a *dharma* brought about through convention. However, from the meaning (of the verse), it should be understood that conventional *dharma* which contradicts personal *dharma* should not be upheld such as, "At the time appropriate for evening worship

---

[25] The term *paripālayant* here could be an official title for police officer or something similar, but it is difficult to ascertain exactly the level of formality indicated by the term.

[26] The word *bandigrāhaka* may refer more specifically to people who violate or loot a temple. The motivation for killing them even without payment becomes somewhat clearer in this case.

[27] The interpretation of this sentence is somewhat unclear because of the ambiguity of *svayaṃ* and whether the relative clause beginning with *yathā* refers, as it usually would, to the logical subject of the correlative clause or to the conventions mentioned just before. I have translated the most likely sense, but as an alternative, one might translate: "Therefore, so long as this group of conventions does not disappear on its own and does not transgress (the higher sources of *dharma*), the king should uphold (them)."

[28] According to *Vyavahāraprakāśa* a *kośa* is "*devatāsnānodakapāna* [drinking water in which the (image of a) deity has been bathed]" (DK 1.876). Jolly suggests "sacred libation."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000125

*(sandhyāvandana)*, everyone, leaving behind their respective occupations, should assemble at the king's palace; he who does not go shall be punished with the first (lowest) fine." A *dharma* made by the command of the king that does not contradict personal *dharma* such as, "Horses, etc. shall be dispatched to our enemy's realm *(maṇḍala)*," even that should be followed by the group. This is the meaning of the last foot (of the verse). Kātyāyana also:

> **What is promulgated as the decree of the king, without contravening *dharma*, should be done first in accordance with the king's command.** (KS 669)

**Dharma** = the path of *dharma* in the *śruti* and *smṛti*; **promulgated** = established; **the decree of the king** = the *dharma* instructed by the king; **of that** = of what has been made a rule without contravening the path of the *śruti* and *smṛti*. However, it should be understood from the word **indeed** *(eva)* that **observance** *(ācaraṇa)* of a *dharma* manufactured *(nirmita)* by the command of the king which contravenes the path of the *śruti* and *smṛti* should not be done such as, "What has been given by me, houses, fields, and the like, should not be given as gift, sold, or mortgaged." How in this case is there a contradiction with the path of the *śruti* and *smṛti*? We reply: property acquired according to the rules pertaining to the (legitimate) acquisition of property may be put to use *(viniyoga)* according to one's pleasure – this is indeed the path of the *śruti* and *smṛti*. In this case (quoted just above), there is definitely a contradiction with that (path). But enough with the objections and counter-examples! But with regard to what he (Kātyāyana) himself states:

> **The man who does not follow the *dharma*s promulgated by the king should be censured and punished, as he has violated the king's decree.** (KS 670)

One should understand this as referring to those *dharma*s promulgated *(pravartita)* by the king which do not contradict the path of the *śruti* and *smṛti*.

### *4. Responsibilities of Association Representatives*

If it is thought that it is not possible for the members who have different opinions and who are immoderate *(aparimita)*[29] to determine by consensus *(ekamatyena)* the advantages and disadvantages *(samyagasamyaktvam)*, then two or three or five representatives *(kāryacintaka)* should be appointed. Accordingly, Bṛhaspati says:

[29] The meaning of *aparimita* is unclear without further context. The term literally means "one who is without measure" and seems to refer to a person who is uncontrolled in behavior, hence "immoderate," but it could refer perhaps to one who is of little account,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000126

> **Two, three, or five representatives *(samūhahitavādin)* for the group should be appointed and their determination *(vacana)* should be followed by the village, guild, kin group, etc.** (BS 17.10)

With regard to such representatives, he himself shows who should be rejected and who accepted.

> **Those who are hateful, wicked, shy, lazy, cowardly, greedy, too old, or too young should not be selected as representatives *(kāryacintaka)*. Those who are honest, knowers of the Vedas and *dharma* (or Vedic *dharma*), skillful, peaceful, from a good family, conversant with all duties and affairs, and excellent (overall) should be selected.** (BS 17.8–9)

**Shy** = having an embarrassed or modest character; **representatives** *(kāryacintaka)* = ones who determine what is good *(sādhaka)* and what is bad *(bādhaka)* for the group's business. But, Yājñavalkya states that the declaration *(vacana)* of those speak for the benefit of the group *(samūhahitavādin)*, even if they are not (official) representatives *(kāryacintaka)*[30], must be followed by all the members:

> **The determination of one who speaks for the benefit of the group *(samūhahitavādin)* must be followed by all.** (YS 2.188)

### *5. Punishments by the King for Violating Conventions*

He himself says that one who may disobey the representatives *(hitavādin)* shall be punished by the group with the first (lowest) fine. He says:

> **He who opposes them in this case shall be made to pay the first (lowest) penalty.** (YS 2.188)

Kātyāyana also:

> **He who criticizes what is reasonable *(yuktiyuktam)*, who does not accord a speaker his right *(avakāśa)*, or who says what is inappropriate/inaccurate *(ayuktam)* should be made to pay the first fine.** (KS 671)

---

i.e. a non-authoritative person. Given the succeeding discussion, the latter may be correct, but stretches the meaning somewhat.

[30] There is an issue of appropriate vocabulary here. Bṛhaspati seems to use *samūhahitavādin* and *kāryacintaka* as synonymous titles for the official representatives of a corporate group. Devaṇṇabhaṭṭa, with reference to Yājñavalkya, seems to prefer employing the latter term alone as an official title and interpreting the former as a generic description of anyone who might have a productive and useful idea for the group. The other commentaries on YS 2.188 would confirm Devaṇṇabhaṭṭa's interpretation (see DK 1.867).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000127

Bṛhaspati:

> **He who damages what is common (property), who reviles a knower of the triple Veda, or who violates the act of agreement *(sandhikriyā = samayakriyā)* shall be banished from that town.** (BS 17.15)

**What is common** = property such as staffs and the like. The meaning is: if he destroys (the common property) by abetting criminals, etc. **Reviles** = slanders; **from that town** = from the association's locality. The punishment for slandering one who does not know the triple Veda will be stated in the title of law known as "Verbal Abuse." For "assailing the vital points" *(marmodghāṭaka)*[31] of any member, banishment shall be the punishment. So he himself says:

> **One who causes injury, commits treachery, sows dissension, acts with violence, or denounces the guild, the band *(pūga)*, or the king shall be immediately banished from there.** (BS 17.16)

**Causes injury** = assailing the vital points; **commits treachery** = backbiting; **sows dissension** = one who divides the opinions of the members; **from there** = from the place of the group; (such) **shall be banished** – "by the group" is the rest. It is not correct to say that " 'by the group' is the rest" is improper because the group is not (normally) authorized to punish,[32] because he himself states:

> **Leaders *(adhyakṣa)* of families, guilds, and groups *(gaṇa)*, living in towns or citadels should publicly denounce, censure, and abandon those who commit crimes *(pāpa)*. Whenever they punish or reward people according to *dharma*, that should be approved by the king also because they are known as ones whose purposes have been authorized.** (BS 17.17–18)

**Denounce** = threaten by saying, "You are the greatest evil-doer," etc.; **Censure** = reproach with expletives like "Dhik"; **abandon** = brand or banish; this is for the purpose of including[33] also fiscal punishments, etc. *(arthadaṇḍāder)*, because he again mentions (only) generically (that they should) **punish or reward** *(nigrahānugrahaṃ)*; **whose purposes have been authorized** = whose affairs have been approved. In the case of (a punishment) imposed by them not in accordance with *dharma*, he states:

---

[31] This term is not meant literally, but figuratively, as the subsequent discussion makes clear.

[32] Punishment is normally a right reserved to the king in Hindu law, but the text here seems to be acknowledging that fact while simultaneously suggesting that a group *(samūha)* itself may, under certain circumstances and for certain offenses, be allowed to punish its own members. See the discussion below in Section 7 of the translation.

[33] I have followed the DK 1.874 reading *upalakṣaṇārthaṃ* for the obvious typographical error *ulakṣaṇārthaṃ*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000128

> **When (people) unite, being set on wickedness, and impose a punishment on an individual, the king, having discovered this, should restrain them and discipline them according to their persistance *(anubandhataḥ)*.** (BS 17.19)

**According to their persistance** = according to their connection[34]; **discipline** = punish, this is the meaning. Nārada also describes those who deserve punishment:

> **Those who sow disharmony among groups should be severely punished, because if such persons are ignored they spread fear and terror like an epidemic.** (NS 10.6)

In this case, the scope of the term **groups** *(gaṇa)* extends fully to (all) groups *(samūha)*, and is not restricted to the group-form (called) the family *(kula)*.[35] Therefore, those who sow dissension even among the heretics, etc. should be **severely punished by the king**. By the word **severely** is meant that they should be punished even with corporal punishment. The manner in which the king should behave toward all groups including heretics, etc. is described by Nārada himself:

> **Whatever their laws, duties, procedures for assembly[36], or mode of livelihood, he must sanction them accordingly.** (NS 10.3)

**Laws** *(dharma)* = for example, wearing matted hair.[37] **Duties** *(karma)* means vows such as spending the rainy season in a certain place, begging for alms. **Procedures for assembly** = assembling in the hall *(maṇṭapa)*, etc. on hearing

---

[34] The term *anubandhataḥ* in the root-text probably refers to a case in which a group repeatedly punishes an individual without the king's authorization. Hence JOLLY's translation "if they persist in their conduct." The commentaries on this verse (DK 1.874) disagree about the meaning. *Aparārka* gives the gloss *āgraha* "holding fast," which seems to agree with JOLLY. The SC's gloss, *nibandhānusāreṇa*, is unclear but may be taken, as I have done, as supporting the notion of possible repeated offense. Alternatively, we may look to a slightly expanded form of the SC's gloss from the *Vyavahāraprakāśa*, namely *nigrahatāratamyānusāreṇa* "in accordance with the proper proportion of imprisonment." Here, the meaning is held to be that the king should mete out an appropriate amount of punishment, esp. imprisonment, according to each involved individual's culpability. On *anubandha* in such contexts, see ROCHER 1955.

[35] Occasionally, as here, another Dharmaśāstra text may use somewhat generic terms for the variety of groups, associations, etc. in different ways than the SC. Here, the NS uses *gaṇa* as the most general term for „group" while the SC consistently employs *samūha* for that purpose. The commentary tries to explain the different usage even as it interprets the semantic range of *gaṇa* in the original.

[36] *Upasthānavidhi* has been taken by Lariviere (1989) to mean the „rules for worship" of a particular group. Both here and below, Devaṇṇabhaṭṭa seems to understand the term more generally as „rules for assembly," i.e. how and when an assembly may be called.

[37] The DK reading here would mean „protection or nurturing *(avana)* of the people and the like."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000129

the sound of the drum, etc. for the sake of the group's business. **Mode of livelihood**,[38] wearing ascetic garb, etc. for the purpose of obtaining a livelihood. **Their** = among heretics, etc. Furthermore, he himself states what else should be done by the king:

*6. Laws and Conventions Prohibited by the King*

> **The king must prohibit them from doing anything that is inimical to himself, inherently offensive, or an impediment to his purposes.** (NS 10.4)

**Inimical**, as in the following: "If a *śūdra* carries out the discrimination of *dharma* for a king, then his kingdom will break down and his army and treasure will be ruined" (cf. MDh 8.21). And in this same way, having a *śūdra* from among itinerant traders and the like acting as the judge and adjudicating *dharma* in disputes among citizens *(paura)* of the (upper) three classes *(traivarṇika)*, should be taken as an example of **anything that is inimical to the king. Inherently** *(prakṛtyā)* = simply by nature *(svabhāvataḥ)*. **Offensive** = despised, such as the eating of betel leaf, etc. among heretics and the like. **Impediment to his purposes** = alchemy *(rasavāda)* and the like. The king **must prohibit them from doing** [such things], i.e. turn them away from the presence of [such things]. He himself gives still other things which he (the king) should prohibit:

> **If they secretly assemble together, take up arms in a hostile manner, or clash with one another, the king must not tolerate it.** (NS 10.5)

**Secretly assemble together** = praising each other separately prior to the (formal) assembly procedures.[39] **In a hostile manner** = against respectable people, etc. **Clash with one another**[40] = stealing goods, etc. from one another by resorting to some connection to the king.[41] Still more things which should be prohibited, he states:

> **That which produces vice or is recently *(adhunā)* established, even if practiced widely *(pravṛttam api)*, should be nullified by a king who desires ultimate good.** (NS 10.7)

---

[38] The critical edition of NS reads *vṛttyupādānaṃ* for *pratyupādānaṃ* here, but both terms can be read as having roughly the same meaning, viz. what one undertakes as a livelihood or occupation.

[39] The phrase seems to mean that groups should only discuss collective affairs in formal settings after an assembly has been called by the beating of a drum. Assemblies and discussions outside the formal procedures are considered potentially subversive.

[40] The critical edition of NS reads *parasparopaghātaṃ* for *parasparopatāpaṃ* here, the former rendered by Lariviere as "fight amongst themselves."

[41] In this case, dissension arises because someone or some subgroup asserts a claim over some property by exploiting a political connection they may have.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000130

The meaning is as follows: that which is **established** by heretics and the like which **produces vice** out of greed, etc. or contradicts the *śruti* and *smṛti*, such as prostitution among widows – even if **practiced widely** for a long time[42] – **should be nullified by a king.** What is unable to be enforced *(kartum)* on the members by the group, such as preventing hubris among its leaders, even that the king should do. So states Bṛhaspati:

> **When there is a difference of opinion between the members and the leaders, then the king should investigate [the matter] and set them straight on their own path.** (BS 17.20)

If even the king is unable to set the leader(s) straight **on their own path**, then Yājñavalkya states in this case:

> **He who steals the property of the group *(gaṇa)* or who violates the compact *(saṃvid)*, all of his property should be seized and he should be banished from the territory *(rāṣṭra)*.** (YS 2.187)

"By the king" is the rest, because he alone is capable of applying these kinds of punishments.

### *7. Punishments Administered by Associations*[43]

If the group is somehow capable as well, then naturally *(prakṛtatvāt)* the group should be recognized as the agent that applies the punishment. Kātyāyana also states:

> **One who acts with violence, who sows dissension, or who destroys the property of the group *(gaṇa)*, all such people should be cut off by the king after announcing (their crime publicly) – (this is the view of) Bhṛgu.**[44] (KS 672)

---

[42] *Bahukālam*, „for a long time," would seem to go against the thrust of the term *adhunā*, „today, recently" in the root text.

[43] The issue of punishment being administered by associations themselves indicates that a division of responsibility for punishments existed in medieval India, with the king responsible for punishing crimes outside the purview of the laws of associations. Certain punishments, such as capital punishment, were always reserved for the king. The idea that associations may punish their own members, even if they have not violated a general criminal rule, thrives today in the form of fines and suspensions imposed on club members, sport stars, etc. who must accede to the rules of the association to which they belong. In medieval India, such punishments may have been a potential disaster for members, if alternative membership and work could not be found. The deterrent force of such punishments must have been strong.

[44] The root text seems corrupt here as even Devaṇṇabhaṭṭa provides an alternate reading, viz. *nṛpe bhṛgu* – for the unintelligible *nṛpaiḥ bhugu* –.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000131

According to some, the text should read "to the king – Bhṛgu" in which case this is the meaning: **after announcing to** the king the fact of violence, etc. the group **should cut them off**. Manu states in this case (what should happen) if (the king) is unable to be set a leader straight on his own path by means of an oath:

> **A man who makes a compact by means of a truth with a village, region *(deśa)*, or a community *(saṅgha)* and then breaks his word out of greed should be banished from the kingdom [by the king]. He should arrest that man who has transgressed the convention and fine him six *niṣka*s of four *suvarṇa*s each, and a silver *śatamāna*. Thus should the righteous king apply the procedures of punishment to the violators of conventions among villages, castes *(jāti)*, and groups *(samūha)*.** (MDh 8.219–221)

**A truth** = an oath *(śapatha)*, this is the meaning; the words ***suvarṇa***, ***niṣka***, and ***śatamāna*** have been explained in the previous section on ordeals. In this case, (one of) the three fines *(arthadaṇḍa)* should be applied according to the criminals' economic status *(arthasattā)*. Banishment, however, should be applied in cases of obstinacy *(nirbandha)*.[45] Because of the use of the word **righteous**, it should be understood that an unrighteous *(adhārmika)* king may be lax in the employment of punishments. When, however, a **righteous** king becomes lax in applying the procedures of punishment, then the village, etc. itself should carry out the punishment, because it was said, **"they are ones whose purposes have been authorized."** Punishment is also prescribed for those non-leaders who violate the conventions in proportion to their arrogance – even for those who, because of their capacity, have achieved a status equal to the leaders, so says Bṛhaspati:

> **A capable man *(samartha)* who contravenes (the convention) should be punished by seizing all his property and banishing him from the town.** (BS 17.21)

**Capable** = capable to protect the conventions, (in a manner) equal to the leaders – this is the meaning; **contravenes** = violates the convention; he himself gives others who should also be punished:

> **Those who, coming together and forming a single mind, threaten the king's due,[46] the fugitive *(palāyin)* merchants, should be fined eight times that (amount given by the king).** (BS 17.22)

---

[45] *Nirbandha* here probably refers to cases of recidivism in which a member of an association repeatedly violates the conventions and must finally be banished from the association. Compare the discussion of *anubandha* in fn. 34 above.

[46] DK 1.875 reads *rājabhāgaṃ* for *rājabhāvyaṃ*. The *Daṇḍaviveka* (DK 1.875) glosses *rājabhāvyam* as *rājñe deyaṃ*, "what is due the king."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000132

**Threaten the king's due** should be grammatically connected with the fourth foot of the verse.[47]

*8. Shared Property among Association Members*

When the king, in order to pay respect to the group, gives (something) to an individual who has come on business relating to the group, if that individual himself does not convey that (gift) to the group on his return to the their locality, then he should be fined eleven times what was given by the king. So says Yājñavalkya:

> **The king, having honored with gifts, honors, and amenities those who have come on business of the group, should dispatch them when their business is complete. That which he has received (from the king) for the benefit of the group's affairs, he should convey (to the group). If he himself does not convey it, he should be fined eleven times.** (YS 2.190–191)

The rest of the phrase **what he has received** is "as a token of respect for the group." For what he has acquired as a token of his own service or Vedic study, the rule of conveying it to the group is inapplicable *(ayoga)*, because it belongs to him alone. But, what is entrusted to him **for the benefit of the group's affairs**, that should be divided into portions among all the members and shared by them, because of the *smṛti* of Bṛhaspati:

> **Whatever is received from him should be shared equally by all.** (BS 17.23)

What is thus divided and shared refers to significant property; trifling property that has been acquired, on the other hand, should be given by the group to the poor, etc. This he himself says:

> **(Property insufficient for) six months or one month[48] should be divided according to the shares, or it should be given to the poor, elderly, afflicted, women, children, suffering, or sick, or to those desiring offspring[49] as well, this is the ancient *dharma*.** (BS 17.23–24)

---

[47] The commentary encourages the reader to connect the last foot of the verse which identifies fugitive merchants as the ones who may threaten the king's share (probably of their profits) in this way, and I have translated accordingly. A more natural reading, however, would be to take this final foot as a separately identified group that may also threaten the king's property. Jolly's translation of the verse is closer to such a reading: "Those who conspire to cheat the king of the share due to him (of their profits), shall be compelled to pay eight times as much, and shall be punished if they take to flight."

[48] I have followed the commentary here, but Jolly translates *ṣāṇmāsikaṃ māsikaṃ vā* as "whether it have been obtained a sixmonth or a month ago."

[49] The term *sāntānika* refers to a person, esp. a Brahmin *snātaka*, who desires to have offspring – the implication perhaps being that money should be provided to enable him to marry. Compare the context for *sāntānika* in MDh 11.1 "a man seeking to extend his

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000133

If what has been acquired is insufficient for an individual man to subsist for **six months** or a family to subsist for even **one month, it should be given to the poor, etc.** This is the intended meaning. With regard to what he himself has said:

> **What is acquired, protected (as a mortgage, etc.), or incurred by them as a debt for the business of the group *(gaṇa)*, or what they have received through the grace of the king, that should be shared equally by all.** (BS 17.25)

This is the meaning: **By them** = by those acting for the benefit of the business affairs of the group. What has been **acquired** legally *(nyāyataḥ)* in a court of law *(dharmādhikaraṇa)* as surplus fields *(kṣetra)* or gardens *(ārāma)* resulting from a boundary dispute, or having **protected** what is being claimed by others *(parair apahriyamāṇaṃ)*, and in that same way, **a debt** acquired for the purpose of being used by the group or **what they have received through the grace of the king** as occasioned by the goodwill, etc. fostered by the group – all of that should be shared **equally by all** the members. To the rule that **a debt incurred for the business of the group should be shared by all**, Kātyāyana states an exception in some cases:

> **Should a debt be made in the name *(uddiśya)* of the group *(gaṇa)* but subsequently used (eaten) or employed for personal purposes, that debt must be paid by them themselves.** (KS 674)

**By them themselves** = by those working on behalf of the group's affairs, the debt should be repaid, this is the meaning. The group should not pay a debt created by them even if they have not been given the (usually) specified provisions, because of the presence of the word **themselves** *(eva)*. But rather, only the (amount for) provisions should be given. However, with reference to those who, having pleased the association and are admitted into it, and to those who are banished from there for inciting disturbances in the group, etc., he says:

> **All those who enter the middle of, i.e. join, groups or organizations of artisans are equal sharers in the previous wealth and debts (of the group). Similarly, one who stands in the group shares his portion of the food, wealth, gifts, and religious acts (of the group), but one who has left the group does not share a portion.** (KS 675–676)

---

line … these nine should be known as 'bath graduates,' Brahmins who are beggars pursuant to the Law. Gifts must be given to these destitutes in proportion to their eminence in vedic learning." JOLLY translates "to persons having issue," which is possible, but unlikely.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000134

## Bibliography

### Sanskrit Texts (by title, with abbreviations)


BS *Bṛhaspatismṛti* (Reconstructed). Ed. K. V. Rangaswami Aiyangar. Gaekwad's Oriental Series 85. Baroda: Oriental Institute 1941 [trans. in Jolly 1889].

DK *Dharmakośa*. Ed. Laxmanshastri Joshi. Vol 1. *Vyavahārakāṇḍa*. Wai: Prājña-pāṭha-śālā-maṇḍala 1938.

KS *Kātyāyanasmṛti*. Ed. and trans. P. V. Kane. Bombay 1933.

MDh *Mānava-Dharmaśāstra* [see Olivelle 2005].

NS *Nāradasmṛti*. Ed. and trans. Richard W. Lariviere. Delhi: Motilal Banarsidass 2003.

SC *Smṛticandrikā of Devaṇṇabhaṭṭa*. Ed. L. Srinivasacharya, Vyavahārakāṇḍa. Vol. 3. Part 2. Gov't Oriental Library Series. Bibliotheca Sanskrita No. 44. Mysore: Gov't Branch Press 1914.

VyCi *Vyavahāracintāmaṇi of Vācaspati Miśra: a Digest on Hindu Legal Procedure*. Ed. and trans. Ludo Rocher. Gent 1956.

YS *Yājñavalkyasmṛti*. Ed. Narayana Rama Acarya. Delhi: Nag Publishers 1985 [rpt. of 1936 Nirnaya Sagar ed.].


### Secondary Sources (by author)


Chatterjee Shastri, Heramba: *The Law of Debt in Ancient India*. Calcutta 1971.

Davis, Donald R., Jr.: "Recovering the Indigenous Legal Traditions of India: Classical Hindu Law in Practice in Late Medieval Kerala" In: JIP 27:3 (1999), pp. 159–213.

—: "*Dharma* in Practice: *Ācāra* and Authority in Medieval Dharmaśāstra." In: JIP 32:5–6 (2004), pp. 813–830.

—: "Intermediate Realms of Law: Corporate Groups and Rulers in Medieval India." In: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 48:1 (2005), pp. 92–117.

Gharpure, J. R. (ed.): *The Smritichandrikā by Devannabhatta: Āhnika, Vyawahāra and Srāddha kāndas*. Bombay 1914 (Collection of Hindu Law Texts. 11).

— (trans.): *The Smṛtichandrikā. Vyavahāra-kāṇḍa*. Bombay 1946 (Collection of Hindu Law Texts. 28).

Halbfass, Wilhelm: *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*. Albany, NY 1988.

Jolly, Julius: *The Minor Law-Books*. Pt 1. *Nārada. Bṛhaspati*. Oxford 1889 (Sacred Books of the East. 33).

Kane, P. V.: *History of Dharmaśāstra*. Vol. 1. Poona 1975.

Lingat, Robert: *The Classical Law of India*. Transl. from the French with additions by J. Duncan M. Derrett. Berkeley 1973.

Olivelle, Patrick: *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. New York 1993.


Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000135

—: *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. New York 2005.

ROCHER, LUDO: "The Technical Term *anubandha* in Sanskrit Legal Literature." In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Institute* 35 (1955), pp. 221–228.

—: "Hindu Conceptions of Law." In: *The Hastings Law Journal* 29 (1978), pp. 1284–1305.

—: "Changing Patterns of Diversification in Hindu law." In: PETER GAEFFKE and DAVID A. UTZ (eds.): *Identity and Division in Cults and Sects in South Asia. Proceedings of the South Asia Seminar, 1980–81.* Vol. 1. Philadelphia 1984, pp. 31–44.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000136

# Das Phänomen *qi* 氣 und die Grundlegung der Ästhetik im vormodernen China

Von Mathias Obert, Berlin

Das chinesische Wortzeichen *qi* 氣 zeigt einen vielschichtigen Zusammenhang von Phänomenen innerhalb chinesischer Welterfahrung und Weltauslegung an. Wir sollten *qi* daher als ein zentrales Paradigma in der philosophischen Bestimmung der Welt und des Menschseins verstehen. Anhand der vielfältigen Redeweisen, welche sich im Gefolge diesbezüglicher Beobachtungen auf verschiedenen Gebieten herausgebildet haben, läßt sich aus dieser Perspektive aufweisen, daß der in der chinesischen Geistesgeschichte mit *qi* umrissene phänomenale Bestand in Denkmuster einfließt, die der gedanklichen Durchdringung von Bewegtheit, Verhältnissen und Bezügen dienen. Der *Qi*-Gedanke steht für ein grundsätzliches Bemühen, das der parmenideisch-platonisch-aristotelischen Erarbeitung einer Wesensontologie für das Abendland diametral entgegengesetzt ist. Unsere Auseinandersetzung mit *qi* birgt aus diesem Grund zahlreiche methodologische Probleme weitreichender Art. Im Versuch einer nüchternen Aufklärung dieses Themas anhand wichtiger, unter diesem Gesichtspunkt bisher weniger beachteter Quellen, der das Denken des *qi* nicht zuletzt gegen populäre Mystifikationen im Abendland selbst in acht zu nehmen hat, eröffnet sich jedoch die Möglichkeit, das chinesische Denken insgesamt angemessener zu begreifen und in eine philosophische Begegnung mit Europa zu bringen.

Einerseits leitet mich hier die Behauptung, daß Leben überhaupt sich durch eine Struktur der Selbstbezüglichkeit, wie diese etwa in leiblicher und geistiger Reflexivität, in Autopoiesen, in der zeitlichen Regeneration hinlänglich sichtbar wird, auszeichnet. Zugleich verfolge ich die These, daß im älteren chinesischen Denken mit dem Titel *qi* eben dieses Lebensphänomen an seiner Wurzel erfaßt werden sollte. Wenn diese beiden Thesen tragfähig sind, dann sollte jene strukturelle Selbstbezogenheit ihrerseits im *Qi*-Gedanken aufweisbar sein. Nun bietet uns die „Logik des Sinns" das klassische Muster für ein Denken der Selbstbezüglichkeit. Von einem bestimmten „Sinn" kann ja nie die Rede sein, ohne bereits „Sinn" für diese Rede in Anspruch zu nehmen. Jeder bestimmte „Sinn von etwas" setzt in seiner Geltung bereits Sinnhaftigkeit überhaupt voraus. Diese aber kann

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000137

wiederum nur als „Sinn von etwas", als ein wirklich erfüllter Sinngehalt auftreten. Die Sinnhaftigkeit eines bestimmten Sinngehalts muß sich somit letztlich stets aus sich heraus bewähren. Im Werden von Sinn ist dieser ein axiomatisch Erstgegebenes. Sinnhaftigkeit unterliegt also, wie spätestens seit Frege hinlänglich bekannt, einer selbstreferentiellen Struktur.[1] Auf dem Gebiet der Ästhetik kommt diese Struktur des Sinns überdies in anschaulicher Weise zum Tragen. Sie beherrscht das Phänomen des Ausdrucks. Mit „Ausdruck" ist ein sinnhaftes, auf ein im Zeigen aufgehendes Selbst rückbezügliches „Sich-Zeigen von etwas" gemeint. Das Zeigen bezieht sich im Ausdruck zurück auf ein mehr oder weniger im Akt des Zeigens aufgehendes Selbst. Zu unterscheiden ist davon das bloß stellvertretende „Anzeigen" von etwas anderem durch ein „Zeichen für etwas". Ein Ausdruck ist als solcher dem sich ausdrückenden Sein gegenüber nicht nachfolgend. In Ausdrucksphänomenen muß der Ausdruck, muß der Akt des Sich-Zeigens als ein unverzichtbarer Zug am gerade so und nicht anders Sich-Gebenden gelten. Es ist freilich weder ausgeschlossen, daß ein „Ausdruck" auch als ein „Zeichen" fungieren kann noch, daß wir ein „Zeichen" umgekehrt als einen „Ausdruck" begreifen können – wenn etwa ein Gemälde zu einem „echten Dürer", d.h. zum Zeichen für Stil und Qualität erklärt oder die Wolke, die auf den bevorstehenden Regen hinweist, umgekehrt als Ausdruck lebenspendender Mächte angesehen wird.

Meine Leitfrage in dieser Ergründung des *qi* ist also, inwieweit gemäß der chinesischen Überlieferung unter dem Namen *qi* die sinnhaft-symbolische Vermittlung des Lebens mit sich selbst als eine Grundstruktur gedacht wird. Zu fragen ist im Zuge dieser Untersuchung insbesondere, welche Bedeutung Phänomenen der Bezüglichkeit wie der Anschauung und der Leiblichkeit im *Qi*-Denken beigemessen wird; denn nicht zur Charakterisierung eines Einzelseienden dient *qi*, sondern zur Erfassung von Verhältnissen. Um Selbstbezüglichkeit als das strukturelle Kernphänomen des Lebens in den Blick zu bekommen,[2] soll in diesem Aufsatz versucht werden, die Rolle des *Qi*-Gedankens in ästhetischer Hinsicht auszuloten. Leben heißt: sich in selbstbezüglicher Weise in einer Welt situieren. Das bedeutet, daß sich das Leben in einem leiblichen In-der-Welt-Sein als seiner Vollzugsweise in sinnhaft-sinnlicher Reflexivität einrichtet. In dieser „Situierung" des Le-

[1] In jüngerer Zeit hat GILLES DELEUZE dem Problem der regressiven Sinnhaftigkeit eine umfassende Abhandlung mit dem Titel *Logique du sens* (Paris 1969) gewidmet, s. insbesondere ebenda S. 41f.

[2] Nicht unähnlich in ihrer Grundthese ist die Darstellung des Elektrophysikers WANG WEIGONG 王唯工, wonach Resonanz und die gegenseitige Verstärkung von Schwingungen innerhalb der Ordnungen der Körpermeridiane jenes Phänomen hervorrufen, welches in der chinesischen Medizin seit alters her unter dem Titel *qi* in den Blick genommen wurde; s. DERS. 2002, S. 76ff. et passim.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000138

bens fungiert *qi* nicht im Sinne einer treibenden Kraft, sondern als tragende Selbstbezüglichkeit. Es wird dabei je schon als Ausdrucksphänomen erfahren. Die reiche Verwendung des Terminus in der anthropologischen, physiognomischen, ästhetischen und kunstkritischen Literatur aus rund 2500 Jahren liegt in einer ursprünglichen aisthetischen oder ästhetischen Dimension der *Qi*-Phänomene selbst begründet, so die These.

Wenn nach der alten Überlieferung die Gemütsregungen eine erlebensmäßige, innerliche oder „seelische", und eine äußerlich wahrnehmbare, „leibliche" Seite besitzen,[3] so ist es nur konsequent, daß nach den Vorstellungen der chinesischen Medizin die emotionalen Bewegungen des „inneren Sinns" (*xin* 心), daß das „Seelenleben" in leiblichen Äußerungen nicht lediglich in Erscheinung tritt; die Empfindungen und Gemütsbewegungen ziehen das Herz und die anderen Leibesorgane zugleich physiologisch in Mitleidenschaft, indem sie unmittelbar auf die leibliche Verfassung einwirken. Emotionen werden gemäß dieser „Psychosomatik" geradezu aufgefaßt als übermäßige und krankheitserregende Bewegungen in der leiblichen Dimension des *qi*.[4] Erst im Zuge dieser physiologischen Wirksamkeit werden die Emotionen äußerlich sichtbar.

Es stellt sich vor diesem medizinhistorischen Hintergrund jedoch die Frage, ob die geläufige Sichtbarkeit der emotionalen Bewegtheit in *qi* – etwa im Ausdruck der Wohltemperiertheit oder des Zorns – lediglich als ein nachgeordnetes In-Erscheinung-Treten, gleichsam als „Begleiterscheinung" zu einem leiblichen Grundgeschehen aufzufassen ist. Ist nicht demgegenüber gerade im Rahmen „psychosomatischer" Phänomene dem *Qi*-Gedanken eine unvermutete Komplexität zu unterstellen? Wenn mit *qi* in China tatsächlich nicht vorrangig eine Kraft oder eine rein physische Größe, sondern zuerst die Struktur einer leiblich verfaßten Selbstbezüglichkeit umrissen wurde, ist *qi* dann nicht vielleicht zunächst als ein „wahrnehmbares", als ein „sich kundgebendes" *qi* zu begreifen? Werden in *qi* am Ende nicht vielleicht die Grundphänomene des Ausdrucks und der Sichtbarkeit überhaupt faßbar, so daß es erst nachträglich zu jenem bekannten „Fluidum", zu einem nicht allein sichtbaren, sondern darüber hinaus „wirksamen" *qi* umgedeutet würde? Wäre nicht *qi* zutiefst „Ausdruck", bevor es dann unter Umständen auch „Kraft" genannt werden kann? Gehört *qi* womöglich zuerst in die Lehre von der Wahrnehmung, bevor es in physikalischen und medizinischen Theorien seinen Platz findet?

Unser Zugang zum Problem der Wahrnehmung über *qi* wird aus einer ungewohnten Sicht in den Blick nehmen müssen, was für gewöhnlich als

---

[3] So etwa Cai Biming 1997, S. 49.

[4] Siehe dazu Cai Biming 1997, S. 146ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000139

„Ausdruck" umschrieben wird. Wenn *qi* mit dem Ausdrucksgedanken in Verbindung zu bringen ist, kann damit vermutlich nicht einfach jenes antike ruhende *phaínesthai*, jenes „Erscheinen des Seienden" gemeint sein, wonach sich der *theoría* etwas so zeigt, wie es beschaffen ist. Aus dieser Perspektive auf das Problem der Wahrnehmung wird ferner das Wahrnehmen selbst vermutlich weniger von einer Bewegung, die zwischen zwei Raumkörpern stattfindet, und vom *páthos* einer Rezeptivität her zu begreifen sein – wie beispielsweise nach dem Leitsatz „Gleiches durch Gleiches" der abendländischen Antike. Gemäß dem ins Aisthetische gewendeten *Qi*-Gedanken geht es bei der Wahrnehmung nicht um ein „Erleiden" *(páschein)* und „Aufnehmen" *(déchesthai)*, etwa der bloßen Gestalt und des Logos am wahrnehmbaren Seienden, unter Auslassung seines Stoffes. So beschreibt ja Aristoteles den Vorgang gemäß einer für Europa grundlegend gewordenen Sicht der Dinge.[5] Das Wahrnehmen ist demgegenüber im Zusammenhang mit *qi* wahrscheinlich gar nicht von der naturgemäßen „Angleichung" *(homóiōsis)* der wahrnehmenden Sinne und der Seele an das Wahrgenommene als einer „Zustandsveränderung zu" *(allóiōsis)* zu deuten.[6] Vielmehr wäre auch eine solche Rezeptivität des „Erleidens" aus chinesischer Sicht in ein Einschwingen und Mitschwingen des – ontologisch-physikalisch gesprochen – prinzipiell Verschiedenen, erst innerhalb einer Wirksamkeit Zusammengehörigen, umzudeuten. Das aristotelische „Erleiden" im Vollzug der Wahrnehmung wäre zu deuten nicht als ein „Empfangen von etwas", sondern als ein Zugleich-Mitschwingen, das seinerseits noch in der Figur der Selbstvermittlung fundiert ist.

## Zu den Hintergründen

Von „Leib" und „Leiblichkeit" möchte ich im folgenden immer dann sprechen, wenn Phänomene der Lebendigkeit und Entfaltungsweisen des menschlichen Seins in der Welt sowie Selbstwahrnehmungen impliziert sind. Während der Leib in einer Verdoppelung immer sowohl als „gelebter Leib" wie zugleich als „wahrgenommener Leib" fungiert, sehen wir den „Körper" wie ein Ding im Raum bloß von außen an und bestimmen daran seine Form und Beschaffenheit. Seine „physischen Funktionen" können wir als solche nur beschreiben wie die eines Mechanismus, niemals jedoch zugleich von innen her „erfahren" und „erleben". Auch wenn diese Unterscheidung der jüngeren Phänomenologie entstammt und so im Gedankengut des alten China gewiß nicht zu finden ist, scheint sie mir hilfreich zur Annäherung

[5] Aristoteles, *De anima*, B 424a17ff.
[6] Vgl. Aristoteles, *De anima*, B 415b24, 416b33ff., 418a3f., 424a1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000140

an die hier zu erörternden Sachverhalte. Die Erfahrung des *qi* muß nämlich als eine „leibliche" Erfahrung *par excellence* begriffen werden. Ausdrücke für die „dinghafte Stofflichkeit" der Körper (*zhi* 質) oder für den sichtbaren „Leibkörper" (*xing* 形, *shen* 身, *qu* 軀, *hai* 骸) und seine Gliedmaßen mit ihrer Disposition zur Bewegung in der „Verkörperung", im „Leib als Körper" (*ti* 體) fehlen nicht. Die Nähe zur zeitlich entfalteten Funktionalität des Leibes als eines „Gefäßes" (*qi* 器) und zu den feinen Körpersäften (*jing* 精) wie zum Blut (*xue* 血) zeichnet indes *qi* 氣 als ein zentrales Phänomen innerhalb des zeitlichen Lebensvollzuges vor jeder davon abstrahierten Raumkörperlichkeit aus, und diese Zusammenhänge lassen es der neueren Philosophie der „Leiblichkeit" vertraut erscheinen. So bestimmt *qi* als das Be-lebte, als das spürbare Pulsieren des Blutkreislaufes (*xue qi* 血氣) und der Meridiansysteme (*jing mai wang luo* 經脈網絡), weithin die Kunst der leiblich-geistigen „Nährung des Lebens" (*yang sheng* 養生). Hierin hebt es sich eindeutig vom durchweg „nicht-stofflich Geistigen", von *shen* 神 ab. Im *Meng Zi* 孟子 ist in solchem Sinne von der „Nährung des großen Atmens" (*yang haoran zhi qi* 養浩然之氣),[7] dann seit der Han-Zeit auch vom „anfänglichen Atmen" (*yuan qi* 元氣) die Rede. Im *Zhuang Zi* 莊子 andererseits lesen wir in Bezug auf die Sinneswahrnehmung wohl gar von so etwas wie einem „Leibsinn". Was hinter der einflußreichen Wendung *zhi qi* 志氣 steht, scheint in die innere Wahrnehmung einer leiblichen Daseinserfüllung zu münden:

> Die Augen wollen farbige Erscheinungen sehen. Die Ohren wollen Stimmen hören. Der Mund will den Geschmack erkunden. Der gefaßte Sinn[8] und das lebendige Atmen wollen erfüllt sein.[9]

Auch die bekannte Atemtechnik des „verschluckten Atmens" (*tun qi* 吞氣) hat jedenfalls nichts mit einem bloßen „Anhalten der Luft" zu tun. Sie stellt

---

[7] Siehe *Meng Zi* 2A:2. Vgl. zu *qi* im Zusammenhang der Frage nach der Leiblichkeit innerhalb der konfuzianischen Überlieferung ausführlich Yang Rubin 1996, zum *Meng Zi* besonders S. 12f., 49, 143ff.

[8] Das mehrdeutige Wort *zhi* 志 umfaßt sowohl die innere Bewußtheit des Menschen als auch seine Intentionalität, sein Gerichtetsein auf Wahrnehmbares und Wißbares wie auf im Handeln zu verfolgende Zwecke. Sowohl „Bewußtsein" als auch „Willensabsicht" sind daher lediglich einseitige Übersetzungsausdrücke. Da jedoch in jedem Fall die Öffnung des Inneren auf eine Außenwelt wie auf die Zukunft des Handelns eine gewisse innere Sammlung vorauszusetzen scheint, wird hier versucht, in Anspielung an die ältere deutsche Wendung „gefaßten Sinnes" die vielfach wirksame Assoziation von *zhi* 志 mit *xin* 心, „innerer Sinn", *si* 思, „nachsinnen, sinnen auf", wie mit der sinnlichen Wahrnehmung auch im Deutschen aufrechtzuerhalten.

[9] Siehe *Zhuang Zi*, *za pian* 雜篇 29 „*Dao Zhi* 盜跖", zitiert nach Guo Qingfan 郭慶藩, *Zhuang Zi jishi* 莊子集釋 (*Gesammelte Erläuterungen zum* Zhuang Zi). Enthalten in: Guoxue zhengli she 1954, 3. Bd., S. 432: 目欲視色. 耳欲聽聲. 口欲察味. 志氣欲盈.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000141

viel eher eine dauerhafte Weise der Atemtätigkeit dar, die zur Sammlung des eigenen Daseins führt. In der frühen Kosmologie findet sich dazu bereits die genaue Entsprechung im *Huainan Zi* 淮南子, wobei überdies die im weiteren höchst bedeutsame Verbindung mit dem Licht und dem Sich-Zeigen und -Verbergen aller Erscheinungen festgestellt wird:

> Das Helle ist dasjenige, was das lebendige Atmen nach draußen gibt. [...] Das Unscheinbare ist dasjenige, was das lebendige Atmen nach innen in sich behält.[10]

Zu unterscheiden ist ferner sicherlich das kosmologisch und medizinisch geprägte Bedeutungsfeld dieses Ausdruckes von jenem esoterisch-daoistischen Wortgebrauch, der – wohl in der Erfahrung der Schmelztiegel, die zur Gewinnung der lebensverlängernden Zinnober-Arznei (*dan* 丹) eingesetzt wurden – bisweilen gern das vom Klassenzeichen *huo* 火, „Feuer" abgeleitete volkstümliche Zeichen *qi* [2] 炁 schreibt.[11] Andererseits finden sich all diese Deutungen grundlegender Lebensphänomene spätestens seit der mittleren Han-Zeit, also um unsere Zeitenwende, zu einem wirkmächtigen semantischen Geflecht verwoben.

In den daoistisch wie in den konfuzianisch ausgerichteten Quellen aller Jahrhunderte tritt uns *qi* im Zusammenhang mit dem individuellen Schicksal als eine bestimmte Veranlagung, die überdies quantifizierbar ist, entgegen. So ist jedem Menschen ein *qi* im Sinne einer Kraft (*li* 力) zu langem Leben oder frühem Tod (*shou yao* 壽夭), ebenso wie eine Begabung (*cai* 才) zum Normalmenschen (*fanfu* 凡夫), zum „Vergeistigten" oder „Unsterblichen" (*shen xian* 神仙) oder auch zum „vollkommenen Menschen" (*sheng* 聖) und zum „Weisen und Tüchtigen" (*xian* 賢) von Geburt an mitgegeben (*qi bing* 氣稟; *qi zhi* 氣質).[12] Und dieses *qi* eines jeden Menschen ist Umwelteinflüssen ausgesetzt und variiert im Verlauf jeder Lebensgeschichte. Daraus ergeben sich ebenso folgerichtig die Ausarbeitung „gesunder" Lebensformen in der Welt wie medizinische Heilverfahren für „geschädigtes *qi*" und die systematische Anstrengung zum Erhalt oder zur Wiederherstellung des angeborenen Maßes an *qi* in einer lebenslangen Übung und der Einnahme von Mitteln aller Art.[13] Grundsätzlich gilt daher, wie Ge Hong 葛洪 (283–343?) sagt:

> Was den Menschen betrifft, so befindet er sich inmitten des lebendigen Atmens, und das lebendige Atmen befindet sich im Innern des Menschen; von Himmel

[10] *Huainan Zi*, *juan* 卷 3 „*Tian wen xun* 天文訓", zitiert nach YANG JIALUO 1991.

[11] So auch LI FENGMAO 1993, S. 533.

[12] Vgl. etwa LI ZHONGHUA/HUANG ZHIMIN 1996, 1. Bd., (內篇, 卷 12) S. 305; (卷 13) S. 332f., 336. Vgl. ebenso Jahrhunderte später aus einer anderen Tradition Li Qingde 黎靖德, *Zhu Zi yu lei* 朱子語類 (WANG XINGXIAN 1999, 1. Bd., (卷 4) S. 58, 74, 76, 78f.

[13] So etwa *Baopu Zi*, 卷 5; s. LI ZHONGHUA/HUANG ZHIMIN 1996, 1. Bd., S. 136.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000142

> und Erde bis hin zu den unzähligen Lebewesen gibt es nichts, was nicht des lebendigen Atmens bedürfte, um geboren zu werden und zu leben.[14]

Schwerlich ist hier mit *qi* einfach nur die stoffliche „Luft" gemeint – wie bedürfte ihrer die Erde? Und schwerlich ist *qi* hier nichts weiter als eine treibende „Kraft" – wie sollte der Mensch in dieser sein? Wir müssen angemessenere Begriffe suchen, um das chinesische Denken des *qi* zu verstehen. Entscheidend ist ja offenbar, daß jenes schicksalhaft zugeteilte *qi* als die Leistung des Lebens selbst Welt stiftet und die Beziehung zwischen Mensch und Welt trägt. *Qi* ist allumfassend und alldurchdringend am Werk, wo immer es Geburt und Leben gibt. Dabei übersteigt es das einzelne Sein und stellt dessen Verbindung mit dem Ganzen her, und diese Leistung des *qi* bringt Innen und Außen, bringt Mensch und Welt zueinander. Die spezifische Qualität oder Wirksamkeit selbst des *qi* wird bisweilen neben der Vorstellung vom zugeteilten Maß an *qi* als unteilbar und invariant gedacht.[15] Dieser Umstand dürfte unserer Deutung gemäß der Idee einer „Kraft" oder eines stofflichen „Elementes" einen gewissen Eintrag tun. Für jenen allgemeinen „Naturalismus" birgt *qi* als eine je bestimmte Lebendigkeit in dieser spezifischen Leistung vor allem die Gewähr für die Teilhabe des einzelnen an der Welt, die Gewähr für seine Öffnung auf die Welt hin. Ob bei dem frühen Daoisten Ge Hong oder bei dem „Neokonfuzianer" Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) – die Erörterung der individuierenden Schicksalhaftigkeit der *Qi*-Anlage zielt nicht darauf ab, ein stofflich wie seelisch in Unteilbarkeit mit sich selbst einiges Lebewesen, ein *individuum*, oder ein von anderen in seiner Eigenart abgehobenes und abgegrenztes Einzelseiendes, ein *chōristón ón* zu bestimmen. Selbst als Inbegriff individueller Lebendigkeit verstanden, bezeichnet *qi* gleichwohl nicht die besondere Verwirklichung eines Seienden im Sinne seiner sichtbarlichen Ausprägung und Erfüllung, eine durch *eîdos* und *psychè* bestimmte *entelécheia*. Nicht zur Charakterisierung eines Einzelseienden dient nämlich *qi*, sondern zur Bestimmung eines Weltbezuges.

Vorläufig möchte ich aus diesen Überlegungen heraus *qi* 氣 mit dem nominalisierten Verbalausdruck „lebendiges Atmen" übersetzen. Offensichtlich geht es hierbei nämlich nicht um ein statisches Seiendes, sondern um

---

[14] *Baopu Zi*, 卷 5; s. Li Zhonghua/Huang Zhimin 1996, 1. Bd., S. 142: 夫人在氣中,氣在人中,自天地至於萬物,無不須氣以生者也.

[15] Vgl. Liu Yiqing 劉義慶, *Shi shuo xin yu* 世說新語 (*Neue Reden über Geschichten dieser Welt*), Kap. 2 „Yan yu 言語" („Reden und Worte"), 15 (zitiert nach Yu Jiaxi 1989, S. 75): „Auf einer [wenige] Fuß großen Anzeige kann man die Größenverhältnisse ablesen, die die [astronomische] Ji-Waage [am Himmel] mißt. Mit einem nur zollstarken Bambusrohr kann man das Hin- und Hergehen des lebendigen Atmens ermessen; was sollte da an seiner Größe gelegen sein? Die Frage ist nur, ob erkannt wird, wie es sich damit verhält – sonst nichts." (尺表能審璣衡之度,寸管能測往復之氣;何必在大,但問識如何耳). Vgl. die Übersetzung von Richard B. Mather 1976, S. 36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000143

etwas Dynamisches, um ein Bewegungs- und Vollzugsphänomen. Selbst in der archaischen Vorzeit dürfte hinter der Semantik des *qi* gar nicht zuerst eine physikalische Entität von der Art der Gase, der sichtbare „Wasserdampf" oder der „feuchte Atem" gestanden haben. Eine solche Abstraktion von konkreten Erscheinungen und gelebter Erfahrung widerspricht doch allem, was wir allgemein über das Denken der Frühzeit annehmen. Die Aussagen zu *qi* in späteren Quellen sprechen überdies, kritisch beleuchtet, umso deutlicher gegen eine solche, freilich weit verbreitete Auffassung. Rein spekulativ bleibt ja die Frage, ob die Assoziation des „Wolkendampfes" mit dem „Dampf, der beim Kochen über einer Reisbreigabe aufsteigt" oder gar die in der Beobachtung des Wasserkreislaufs zwischen Himmel und Erde früh empfundene Verbindung zwischen ziehendem Wasserdampf, nährendem Stoffwechsel und rhythmischem Lebensatem in der semantischen Ausarbeitung des Wortes *qi* ausschlaggebend war. Die spezielle Bedeutung „Atem" jedenfalls ist offenbar nicht so sehr vom Leben spendenden Sauerstoff und von der „Luft" her begriffen worden wie vielmehr zuerst von der unsichtbaren, wenn auch hörbaren Tätigkeit des Ein- und Ausatmens aus. *Qi* bezeichnet demnach zunächst die Lebensfülle und die Faktizität des Lebensprozesses im menschlichen Leib, wie sie sich im Vorgang des Atmens spürbar manifestiert.[16]

Im weiteren soll im Ausgang von diesen Beobachtungen Selbstbezüglichkeit als das strukturelle Kernphänomen des Lebens mit dem *Qi*-Gedanken in seiner ästhetischen Bedeutsamkeit verknüpft werden. Was ist damit gemeint? In Anbetracht der gewaltigen Erfahrung der chinesischen Geistesgeschichte mit *Qi*-Phänomenen müssen wir vermutlich sagen: *Qi* durchherrscht insgesamt das leibliche wie das geistige Sein auf untrennbare Weise, und in *qi* kommt eine eigentümliche „Leib-Sinn-Geistigkeit" zum lebendigen Austrag ihrer Anlagen. Dem Gedanken der Vermittlung kommt bei der Auslegung dieses Zusammenhanges eine herausragende Rolle zu, und die Anschauung bildet ihrerseits ein wichtiges Glied in ihm. Die mit *qi* assoziierte originäre „Leiblichkeit" ist im Sinne eines leiblichen In-der-Welt-Sein als einer Vollzugsweise, nicht lediglich wie ein „Im-Leib-Sein" nach dem Muster des Vorhandenseins in einem körperlichen Sonderraum, zu verstehen. Demnach richtet sich das leibliche Leben in sinnhafter Reflexivität und zugleich im Gegenüber des Anderen, mithin in einer ethischen Weltlichkeit ein. *Qi* wird in dieser welthaften Selbstsituierung des Lebens als ein Ausdrucksphänomen mit der diesem eigenen Komplexität erfahren. *Qi* ist infolgedessen von jeher auf Anschauung und Sinnverstehen bezogen, wie nunmehr zu zeigen sein wird.

[16] Vgl. THE CHINESE CULTURE UNIVERSITY 1973, Art. *qi* 氣, §§6 – 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000144

## *Qi* zwischen Wirksamkeit und Ausdruck

Daß Konfuzius der moralisch-didaktischen Wirksamkeit der „Musik" (*yue* 樂) vielleicht noch vor derjenigen „ritenkonformen Verhaltens" und sittlich geregelten Auftretens der Person in der Welt (*li* 禮) höchsten ethischen Wert zusprach, ist hinlänglich bekannt. Woher dieser Gedanke seine Begründung schöpft, findet sich zuerst im *Xun Zi* 荀子 in dem Kapitel „Abhandlung über die Musik" („Yue lun" 樂論) in größerer Klarheit ausgeführt. Die Notwendigkeit einer Regelung der Musik erwächst aus dem Wesen des Menschen selbst, denn vermittels der Musik

> kann das Gute im inneren Sinn[17] des Menschen durch Anrührung bewegt werden, und [die rechte Musik] bewirkt, daß jenes schlechte und schmutzige lebendige Atmen [im Menschen] nirgendwo in ihr einen Berührungspunkt [zu seiner Entfaltung] erhält.[18]
>
> Alle ungezügelten Klänge rühren den Menschen an, und das lebendige Atmen in gegenläufig [schädlicher Richtung in ihm] erwidert ihnen. Das lebendige Atmen in gegenläufig [schädlicher Richtung] formt sich zu sinnbildlichen Erscheinungsgestalten aus, und Unordnung erwächst daraufhin daraus. Aufrechte Klänge rühren den Menschen an und das lebendige Atmen in gleichlaufend [günstiger Richtung] erwidert ihnen. Das lebendige Atmen in gleichlaufend [günstiger Richtung] bildet sich zu sinnbildlichen Erscheinungsgestalten aus, und Ordnung erwächst daraufhin daraus.[19]

Die Anrührung des Menschen durch die Musik reicht tief (*shen* 深), da sie den Puls des Blutes und das lebendige Atmen (*xue qi* 血氣) in der leiblichen Verfassung ganz unmittelbar erreicht und auf diesem Wege unweigerlich Einfluß auf die Moralität nimmt. Was aber hat das lebendige Atmen, was hat *qi* als ein vor allem leibliches Phänomen mit den ästhetischen Ordnungen „aufrechter Klänge" (*zheng sheng* 正聲) zu tun? Zum Verständnis dieser Grundüberzeugung von der Wirksamkeit der Kunst – genauer der „sinnbildlichen Erscheinungsgestalten" (*xiang* 象), die in den Kernbereich dessen

---

[17] Das mehrdeutige Wortzeichen *xin* 心, „Herz/ Herzorgan" oder „das Innere", soll im folgenden versuchsweise mit „innerer Sinn" übersetzt werden, um allzu idealistische bewußtseinsphilosophische Konnotationen der gängigen Übersetzung mit „Geist" zu vermeiden, da dieses Wort der emotiven Seite in *xin* 心 nicht gerecht wird. Zugleich soll mit der Wiedergabe als „innerer Sinn" die Nähe von *xin* 心 zu leiblichen Vorgängen, insbesondere zur Sinneswahrnehmung unterstrichen werden.

[18] Zitiert nach Wang Xianqian 王先謙, *Xun Zi ji jie* 荀子集解 (*Gesammelte Erklärungen zum* Xun Zi), herausgegeben von Yang Jialuo 楊家駱. Taibei 1987, 卷 14, Kap. 20, S. 252: 〔…〕足以感動人之善心.使夫邪汙之氣無由得接焉.

[19] *Xun Zi*, 14.20; Yang Jialuo 1987a, S. 254: 凡姦聲感人而逆氣應之.逆氣成象而亂生焉.正聲感人而順氣應之.順氣成象而治生焉.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000145

verweisen, was wir heute als „Kunst" bezeichnen – vermittels des *qi* bedarf es weiterer Aufklärung.

Erstmals in den Konfuzius zugeschriebenen Erläuterungen zum ersten Hexagramm, *qian* 乾, des *Zhou yi* 周易, des *Buches der Wandlungen*, heißt es zur „Neun auf dem fünften Platz" (*jiu wu* 九五):

> Der Meister sagt: „Gleiche Klänge erwidern einander. Gleiches lebendiges Atmen sucht sich gegenseitig. Wasser fließt zum Feuchten. Feuer geht zum Trockenen hin. Wolken folgen dem Drachen nach. Wind folgt dem Tiger nach. Der Vollkommene wird tätig, und alle Lebewesen schauen ihm zu. Was seinen Ursprung im Himmel hat, liebt das Hohe. Was seinen Ursprung in der Erde hat, liebt das Niedere. Somit folgt ein jedes seiner korrespondierenden Artverwandtschaft nach."[20]

In dem Kommentar des Lü Buwei 呂不韋 (2. Hälfte 3. Jh. v.u.Z.) zu den *Frühlings- und Herbstannalen* (*Lü shi chunqiu* 呂氏春秋) lesen wir erneut von dieser kosmischen Korrespondenztheorie, in der das lebendige Atmen eine herausragende Rolle spielt:

> Sind [Vorkommnisse] der korrespondierenden Artverwandtschaft nach gleich, dann rufen sie einander herbei. Sind sie im lebendigen Atmen gleich, dann vereinigen sie sich. Sind sie dem Klang nach ähnlich, dann erwidern sie [einander]. Wenn man daher [in der Tonleiter] einen *Gong*-Ton anschlägt, so erwidern die *Gong*-Töne. Wenn man einen *Jue*-Ton anschlägt, so erwidern die *Jue*-Töne. Mit einem Drachen führt man Regen herbei. Über den Körper vertreibt man [seinen] Schatten.[21]

Die musikalische Resonanz wird mit dem Zusammenhang zwischen einer körperlichen Erscheinungsgestalt und dem ihr zugehörigen Schatten, mit einem Korrespondenzphänomen im Bereich der Sichtbarkeit, auf eine Ebene gestellt. Was diese für uns so verschiedenartigen Sachverhalte verbindet, ist die Wirksamkeit der korrespondierenden Artverwandtschaft (*lei* 類) und des lebendigen Atmens (*qi* 氣). Frei nach dem Spruch „gleich und gleich gesellt sich gern" sind wir geneigt, in *lei* eine ontologische Gattungsgleichheit zu vermuten. Wie aus den angegebenen Passagen jedoch bereits hinreichend ersichtlich sein dürfte, liegt das Gewicht in der Verwendung dieses Ausdrucks vielmehr auf dem Phänomen der gegenseitigen Anregung und Erwiderung, die zwischen „verwandten", d.h. aber nicht abstammungsmäßig ähnlichen, sondern einander irgendwie ansprechenden und anregenden,

---

[20] Zitiert nach YANG JIALUO 1987b, Abteilung *Zhou yi zhengyi* 周易正義, 卷 1, S. 4b: 子曰同聲相應同氣相求水流濕火就燥雲從龍風從虎聖人作而萬物覩本乎天者親上本乎地者親下則各從其類也.

[21] Siehe *Lü shi chun qiu* 卷 20.4; Zitiert nach WU KAIXIAN 1966; 3. Bd., S. 956: 類同相召.氣同相合.聲比則應.故鼓宮而宮應.鼓角而角應.以龍致雨.以形逐影.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000146

Vorkommnissen besteht. Deren „Verwandtschaft" wird also gerade nicht abstammungsmäßig oder mit einer formalontologischen Ähnlichkeit, sondern im Hinblick auf den gelingenden Vollzug einer Korrespondenz zwischen ihnen bestimmt.[22] Aufgrund dieser naturwüchsigen Korrespondenz, die die ganze Welt in ihrer Bewegtheit durchschwingt, ist denkbar, daß ein Drache, der Herrscher des Wassers, für Regen sorgen kann. Diese Vorstellung greift sodann Dong Zhongshu 董仲舒 (175–105?) zitierend erneut auf. Ihm geht es darum, die „rationale" Regelhaftigkeit einer solchen naturwüchsigen Korrespondenz zwischen Zusammengehörigem gegenüber dem „Aberglauben" an die Willkür wundersamer Einwirkung zu verteidigen und genauer zu erläutern. Ganz klar wird jetzt von Dong Zhongshu auch als Medium der korrespondierenden Wirksamkeit die Verfassung des lebendigen Atmens hervorgehoben, wenn die „Arten" nach der Zugehörigkeit zum „schattig-feuchten" oder zum „sonnenwarmen lebendigen Atmen", zu *yin qi* 陰氣 und *yang qi* 陽氣, eingeteilt werden.[23]

Seine Reife erlangt dieser Gedanke freilich erst bei Wang Chong 王充 (27–97). Zunächst bejaht Wang diese Auffassung, um jedoch sogleich den Geltungsbereich und die Wirksamkeit der „Anrührung im lebendigen Atmen" (*qi gan* 氣感) zu präzisieren und von der Einwirkung eines moralischen Schicksals und des Zufalls abzuheben:

> Der Wind folgt dem Tiger nach. Wolken folgen dem Drachen nach. Gleichartige durchdringen [sich gegenseitig] im lebendigen Atmen. Hinsichtlich ihrer angeborenen Anlage rühren sie einander an und setzen einander in Bewegung. Wenn Lebewesen und Angelegenheiten einander begegnen, [entsteht] zugleich Glückverheißendes und Unheilvolles. Wenn sie durch zufällige Ereignisse aufeinander treffen, ist das nicht gleichbedeutend mit der Anrührung im lebendigen Atmen.[24]

Grundsätzlich gilt aber, wie Wang Chong verschiedentlich ausführt:

> Durch Gleichheit im lebendigen Atmen und Gemeinsamkeit in der korrespondierenden Artverwandtschaft rufen sie sich in der Bewegung gegenseitig hervor und führen einander herbei.[25]

---

[22] Siehe zu dieser Frage eingehender Kiyohiko Munakata 1983.

[23] Siehe Xiong Dunsheng 1984.

[24] Siehe Wang Chong, *Lun heng* 論衡 (*Waage der Lehrmeinungen*), 卷 3, Kap. 10 „Ou hui" 偶會 („Zufälliges Zusammentreffen"); zitiert nach Yang Jialuo 1990, 1. Bd., S. 48: 風從虎.雲從龍.同類通氣.性相感動.若夫物事相遭.吉凶同時.偶適相遇.非氣感也.

[25] *Lun Heng*, 卷 14, Kap. 41 „Han wen" 寒溫 („Kälte und Wärme"); Yang Jialuo 1990, 1. Bd., S. 292: 同氣共類.動相招致.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000147

Oder:

> Was Drachen sowie Wolken und Regen betrifft, so sind sie gleich im lebendigen Atmen. Daher können sie durch Anrührung und Bewegung vermittels ihrer korrespondierenden Artverwandtschaft einander nachfolgen.[26]

Die Korrespondenz des Gleichartigen bewirkt eine Bewegung, die auf eine gegenseitige Durchdringung vermittels des lebendigen Atmens zurückzuführen ist. An erster Stelle steht eine Gleichheit im lebendigen Atmen, eine Gleichheit in *qi*, die kenntlich wird in der Gemeinsamkeit einer „korrespondierenden Artverwandtschaft". Diese Zusammengehörigkeit wiederum ist mit der „angeborenen Anlage" eines jeden Vorkommnisses – Wind und Wolken sind hierin Lebewesen wie Tigern und Drachen gleichgestellt – festgelegt, weshalb dieser begrenzte Zusammenhang „angeborene Anlage von Himmel und Erde, Weg des Von-selbst-so"[27] genannt werden kann. Was der kritische Aufklärer Wang Chong dann aber doch gegenüber Dongs „mangelhafter" Beweisführung auf das entschiedenste, nämlich in einer rhetorisch atemberaubenden Kette sophistischer Argumente ausdrücklich darlegt, berührt nun unmittelbar unser Thema. In der Streitfrage, ob nur „echte" (*zhen* 真) Verkörperungen von etwas oder auch dessen scheinhaft täuschende Nachahmungen (*jia* 假) und Sinnbilder (*xiang* 象) die besagte Korrespondenzwirkung auszulösen vermögen, verficht Wang Chong einen eigentümlichen „Bilderglauben":

> Die Behauptung, es [gehe] nicht vermittels sinnbildlicher Erscheinungsgestalten derselben korrespondierenden Artverwandtschaft, ist falsch.[28]

Da ist etwa jener Fall, wo des Nachts vor den Stadttoren Ausgeschlossene den Hahnenschrei imitieren und die „echten Hähne" innerhalb der Stadtmauern einstimmen, woraufhin wie an jedem „Morgen" die Tore geöffnet werden, und Wang Chong folgert daraus:

> Wenn nun der Hahn durch verräterische Stimmen angerührt werden kann, dann kann auch der Regen mit gefälschten Bilderscheinungen herbeigeführt werden.[29]

Von Belang ist hier allein das Paradigma der bildlichen Übertragung. In nicht weniger als 15 Belegbeispielen dieser Art wird die auslösende Funktion von Nachahmungen und Sinnbildern bei Geistern, Menschen und Tieren ausgemalt. Im Hintergrund steht dabei freilich immer die Ironie einer

---

[26] *Lun Heng*, 卷 16, Kap. 47 „Luan long" 亂龍 („Durcheinander in der Drachensache"); YANG JIALUO 1990, 1. Bd., S. 329: 夫龍與雲雨同氣.故能感動以類相從.

[27] *Lun Heng*, 卷 14, Kap. 41; YANG JIALUO 1990, 1. Bd., S. 292: 天地之性.自然之道.

[28] *Lun Heng*, 卷 16, Kap. 47; YANG JIALUO 1990, 1. Bd., S. 328: 不以象類說.非也.

[29] *Lun Heng* 16.47; YANG JIALUO 1990, S. 328: 夫雞可以姦聲感.則雨亦可以偽象致.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000148

sophistischen Kritik, wenn etwa gefragt wird, ob nicht auch der unwissende Regen auf etwas hereinfallen könne, worauf nicht nur die Fische, sondern selbst alle 72 weisen Schüler des Konfuzius hereinfielen – die Ähnlichkeit (*ruo* 若) der Bilder. Wir könnten Wang Chong sicherlich eine Anthropomorphisierung der Naturvorgänge vorwerfen – würde er nicht all jene durch Bilder ausgelösten Gemütsregungen, die wir psychologisch zu erklären geneigt sind, von vorneherein anders behandeln. Verbindend zwischen Welt und Menschen obwaltet ja jenes „lebendige Atmen", das in seiner leiblichen Dimension das Muster der Psychologie ebenso sprengt wie es der Vorstellung von der Natur je schon Leben und Bewegtheit einverleibt hat. So wird vorstellbar, daß selbst Abweichungen vom naturwüchsigen „Weg des Von-selbst-so" (*ziran zhi dao* 自然之道) als „durch den Himmel so" (*tian ran* 天然) erklärbar scheinen, indem der Himmel sich eben auch durch geschickt eingesetzte Abbilder „anrühren" (*gan* 感) läßt. Auch diese haben nämlich Teil an der Wirksamkeit des lebendigen Atmens, wenngleich natürlich gilt:

> Wo Wasser und Feuer anrühren und in Bewegung versetzen, [geschieht dies] in der Regel durch das echte lebendige Atmen.[30]

Jeder Vorgang ist auf eine Anrührung zurückzuführen, und diese vollzieht sich eben im Element des lebendigen Atmens, in *qi*. Was alle Bewegtheit in der Welt vermittelt, ist *qi*. Dieses wird indes nicht stofflich gedacht. Da die Struktur der Übertragung und die Leistung der Vermittlung vielmehr die entscheidenden Merkmale von *qi* darstellen, kann auch die „artgerechte" Nachahmung in den Genuß solcher Wirksamkeit gelangen. Die Bilder funktionieren laut Wang Chong jedoch nicht durch formale Abbildhaftigkeit, durch Analogie zur physischen Mechanik, etwa auf der Ebene des Psychischen. Dann besäße allein die Psychologie hier letzte Erklärungsbefugnis, und man könnte allenfalls metaphorisch von einer „Leistung im lebendigen Atmen" durch Bilder sprechen. Die Bilder schaffen es vielmehr gerade aufgrund einer „artgemäßen Ähnlichkeit" – was dies genau besagt, steht hier im ganzen in Frage -, sich tatsächlich in den Wirkzusammenhang des lebendigen Atmens einzugliedern. Dafür jedenfalls tritt Wang Chong in seinem Plädoyer zugunsten des Regenzaubers mit Drachendarstellungen ein. „Ähnlichkeit" aber ist dabei von Bedeutung, sofern sie nicht ein Abgebildetes zu suggerieren oder für unser Erkenntnisvermögen und Empfinden „täuschend echt" zu vertreten vermag. Vielmehr muß jetzt die Ähnlichkeit der „sinnbildlichen Erscheinungsgestalten" (*xiang* 象) umgekehrt so definiert werden, daß nur dasjenige als ähnlich zu gelten habe, was auch tatsächlich eine Wirksamkeit durch „Anrührung im lebendigen Atmen"

[30] *Lun Heng* 16.47; Yang Jialuo 1990, S. 328: 水火感動.常以真氣.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000149

auszulösen imstande ist. „Ähnlich" (*ruo* 若) heißt das Wirksame, nicht das Gleichaussehende, und statt zu unterstellen, daß nur eine „täuschend echte", formal abbildhafte Ähnlichkeit jene Wirksamkeit hervorbringe, müssen wir hingegen, was überhaupt gelungenes „Abbild" (*xiang* 象) genannt werden darf, von seinem Erfolg in einem Lebens-, nicht in einem Erkenntnisvorgang aus bestimmen.

Den Fall eines um seine verstorbene Mutter trauernden Sohnes, der auf aufschlußreiche Weise beim Anblick ihres Porträts Tränen vergießt, erläutert Wang Chong vor diesem Hintergrund genauer:

> Was das gemalte Bild betrifft, so ist das [gewiß] nicht die wirkliche Person der Mutter. Weil er im Sinnbild ihre körperliche Erscheinungsgestalt erblickt, laufen unweigerlich die Tränen herab. Im Gedenken an die Mutter wird das lebendige Atmen angerührt; da bedarf es nicht eines tatsächlichen [Gegenübers].[31]

Das Bild löst eine leibliche Reaktion aus, weil es über die Anschauung auf das lebendige Atmen einwirkt. Es sind die sichtbaren Qualitäten des gesehenen Bildes, die dazu hinreichen. Das Bild wird ansonsten nachdrücklich hinter der Wirklichkeit zurückgesetzt. Worauf es ankommt, ist, daß wir die Tränen des Sohnes nicht psychologisch mit der suggestiven Präsenz der Mutter im gelungenen Konterfei, mit einer unwiderstehlichen Empfindung von Nähe also, erklären. Die sichtbare Ähnlichkeit im Bild „repräsentiert" hier nicht die leibhaftige Person für das Auge und das Gefühl, sondern es gelingt der sichtbaren Gestaltqualität des Bildes, in jenen Wirkzusammenhang des lebendigen Atmens einzuschwingen, der je schon zwischen einander nahestehenden Menschen vorherrscht. Die Anschauung als solche „täuscht" hier nicht die Gefühle. Vielmehr stellt sie als Anschauung jenen Faden lebendiger Wechselwirkung her, der vor allen Vorstellungen und Gefühlen auf jener leiblich-geistigen Grundebene des lebendigen Atmens immer schon eine Gemeinschaft zwischen Menschen gestiftet hat.

Diese Auslegung mag sich kaum von einer uns geläufigen unterscheiden. Auf die Feinheit der leiblichen Vermittlung im lebendigen Atmen kommt es jedoch an. An diesem Punkt treten eine chinesische Bildtheorie und unsere ontologisch fundierte Poetologie wie die modernere Psychologie auseinander. Was uns als mysteriös erscheinen mag, ist zunächst in seiner andersartigen Erfahrung, Erschließung und Auslegung eines Phänomens zu akzeptieren. Nur so können wir versuchen, genauer zu verstehen, was es heißt, wenn Bilder etwa nicht nur Sinn „mitteilen", sondern wenn sie gerade durch ihre Sichtbarkeit in dem universalen Wirkungszusammenhang des leben-

---

[31] *Lun Heng* 16.47; YANG JIALUO 1990, S. 331: 夫圖畫.非母之實身也.因見形象.涕泣輒下.思親氣感.不待實然也.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000150

digen Atmens als Vermittlungsinstanz tauglich sind. Als Beleg für diesen Unterschied führt Wang Chong des weiteren den bedeutsamen Traum an:

> Die geistigen Kräfte geben den Menschen durch sinnbildliche Erscheinungsgestalten, nicht durch eine dinghafte Wirklichkeit [etwas] kund. Daher erblicken wir, wenn wir im Schlafe ruhen, in Traumeinsichten die sinnbildlichen Erscheinungsgestalten von Angelegenheiten. Wird Glück eintreten, kommen glückverheißende Sinnbilder. Wird Unheil eintreten, kommen unheilvolle Sinnbilder herbei. Das lebendige Atmen geistiger Kräfte steht in korrespondierender Artverwandtschaft mit Wolken und Regen. [...] Die geistigen Kräfte lassen in sinnbildlichen Erscheinungsgestalten das Wirkliche sichtbar werden.[32]

Zumindest andeutungsweise ist dieser Stelle zu entnehmen, daß die Bilderscheinungen als unmittelbarer Ausfluß der geistigen Kräfte in ihrem lebendigen Atmen verstanden werden. Sie sind nicht bloße „Anzeichen", die der bequemeren Weitergabe von Bedeutungsgehalten dienen, für die sie stehen. Vielmehr werden die Sinnbilder (*xiang* 象) hier in einem stärkeren Sinn, nämlich als „Ausdruck", verstanden. In ihnen findet sich die bewegte Wirksamkeit des lebendigen Atmens selbst in sichtbarer Weise verkörpert. In den Sinnbildern drückt sich sichtbarlich die bewegte Wirklichkeit selbst aus, insofern sie wesenhaft vom lebendigen Atmen beherrscht wird. Der sinnbildliche Ausdruck ist nicht die Wirklichkeit selbst. Gleichwohl wohnt ihm eine auslösende Kraft inne, die ihn von bloßen, Bedeutung angebenden Zeichen abhebt und die es gestattet, herkommend von der Erfahrung der Anrührung im lebendigen Atmen Bilderscheinungen grundsätzlich eine auslösende Rolle inmitten des Wirklichen zuzusprechen.

Vor diesem Hintergrund ist zu lesen, was Wang Chong zum Abschluß des Kapitels über die Gesellschaft und Sittlichkeit stiftende „Bedeutung" (*yi* 義) von Sinnbildern sagt. Sowohl die Holzfiguren männlicher und weiblicher Landarbeiter oder von Rindern, die im Frühjahr das ländliche Jahr einleiten, wie ebenso die hölzernen Ahnendarstellungen, die den Nachkommen im Tempel Ehrfurcht gebieten oder die bemalten Totenwagen mit ihren Strohpuppen – deren neonbewehrte, lärmende Epigonen sich in Taiwan ja bis heute gehalten haben –, schließlich das kaiserliche Bogenschießen auf Tierattrappen, die die Namen widerspenstiger Lehensfürsten trugen, zeigen nach Wang Chong folgendes auf: Solche Bilddarstellungen ermöglichen zwar nicht unbedingt einen unmittelbaren Gebrauch, und sie besitzen keinen zwangsläufigen Effekt (*wu yong* 無用). Dennoch gründet sich menschliches Sinnen und Trachten wie etwa eine ehrfürchtige Anrührung häufig

---

[32] *Lun Heng* 16.47; Yang Jialuo 1990, S. 329: 神靈示人以象不以實. 故寢臥夢悟見事之象. 將吉. 吉象來. 將凶. 凶象至. 神靈之氣. 雲雨之類. 〔…〕 神靈以象見實.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000151

auf Sinnbilder.[33] Und in – der Anschaulichkeit halber vollzogenen – rituellen Handlungen drücken sich wiederum die inneren Sinnabsichten der Menschen aus.[34] Gerade in diesem letzten Passus zur sozialen Symbolik erhebt sich Wang Chong über die Idee magischer Bildwirksamkeit, wie sie in daoistische Praktiken seiner Zeit Eingang gefunden hat. Ihm geht es als Aufklärer und Ästhetiker wie als politischem Denker um anderes. Dort braucht die unmittelbar bannende oder beschwörende Wirkung im Herstellen von emblematischen Sinnbildern, sogenannten *fu* 符 oder *fu shu* 符書, nicht näher reflektiert zu werden, da die Sinnbilder aus einer esoterischen Offenbarung und Überlieferung hervorgehen. Auch unterliegen diese „Embleme" hermetischen Anwendungsregeln.[35] Obgleich möglicherweise aus denselben Wurzeln erwachsen wie das frühe Bildverständnis oder die Malerei, verschließen sie sich daher einer bildphilosophischen Reflexion in weit höherem Maße als etwa ästhetische Theorien wie die von Wang Chong vorgetragene.

Gerade der gegenüber vielen Formen des zeitgenössischen Aberglaubens kritische Wang Chong kann uns als Gewährsmann für ein gedankliches Gemeingut des chinesischen Altertums dienen. Demnach bietet sich im lebendigen Atmen oder *qi* ein Bindeglied zwischen allem, was in der Welt vorkommt. Alles Geschehen wird aus diesem Wirkzusammenhang heraus gedacht. Nachahmungen, Bilderscheinungen, Darstellungen und dergleichen mehr werden nicht im Sinne eines metaphorischen Als-ob aus dem Bereich dieser bewegten Wirklichkeit ausgeschlossen. Auf vielfältige Weise gelangt die bewegte Wirklichkeit vielmehr in Sinnbildern zum Ausdruck, und bei aller Skepsis hinsichtlich der Reichweite ihrer Wirkung ist doch ausgeschlossen, daß ein solcher Ausdruck wie ein stummer „Repräsentant", wie der Sinnverweis eines Wirkliches anzeigenden Zeichens der wirklichen Bewegtheit einfach gegenübersteht, ohne in sie einzugreifen. Der Eingriff sinnbildhaften Ausdrucks in das Wirkliche vollzieht sich aber explizit über die sinnliche Wahrnehmung und zugleich als Anrührung im lebendigen Atmen. Dies gilt umso eher hinsichtlich des Menschen und der von ihm entwickelten Lebensformen.

Wie die „Riten" besitzt daher die Musik seit Konfuzius so herausragende Bedeutung für die Kontrolle der menschlichen Leidenschaften wie für die Stiftung der Gesellschaft bis hin zur Einrichtung eines geordneten Ver-

---

[33] *Lun Heng* 16.47; YANG JIALUO 1990, S. 332: „Wird kundgetan, daß eine Bewegung [des Gemüts] angemessen ist, läßt man die innere Sinnabsicht in den Sinnbildern Fuß fassen." 示當感動. 立意於象.

[34] *Lun Heng* 16.47; YANG JIALUO 1990, S. 332: „vermittels ritueller Vollzüge wird die innere Sinnabsicht kundgetan." 以禮示意.

[35] Siehe dazu etwa *Baopu Zi*, 1. Bd., 卷 17/ 19; s. LI ZHONGHUA/HUANG ZHIMIN 1996, S. 436ff.; S. 481ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000152

hältnisses zur Welt im ganzen. In den *Aufzeichnungen des Historikers* (*Shi ji* 史記) von Sima Qian 司馬遷 (135?–93?) wird die Bedeutung der Musik anläßlich der Unterredung des Herzogs Ding 定 von Lu 魯 mit dem Lehensfürsten des Staates Qi 齊 im Beisein des Konfuzius drastisch genug geschildert: Die Unachtsamkeit des Hofmusikers endet mit dessen Hinrichtung.[36] In seiner Abhandlung über die Musik gibt Sima Qian selbst Auskunft über die Hintergründe dieser strengen Einstellung zur Musik:

> In jedem Fall entstehen die Töne ursprünglich aus dem inneren Sinn des Menschen heraus. Wenn der innere Sinn des Menschen bewegt ist, lassen ihn die Vorkommnisse so werden. Er wird angerührt von den Vorkommnissen und gerät daraufhin in Bewegung. Deshalb [findet sie] ihre körperliche Erscheinungsgestalt in der Stimme. Die Stimmen erwidern einander; darum bringen sie Veränderung hervor. [...] [Trauer, Freude, Lust, Ärger, Ehrfurcht, Fürsorge,] diese sechs sind nicht [Sache der] angeborenen Anlage. [Der innere Sinn] wird von den Vorkommnissen angerührt und gerät daraufhin in Bewegung. Darum achteten die frühen Könige sorgsam darauf, womit sie ihn anrührten. [...] Das Gemüt ist bewegt im Innern; deshalb [findet es] seine körperliche Erscheinungsgestalt in der Stimme.[37]

Die Anrührung des Menschen durch Vorkommnisse seiner Umwelt versetzt ihn unweigerlich in dementsprechende Gemütsbewegungen. Diese wiederum drängen nach ihrem Ausdruck in der Stimme sowie dann auch in geordneten Tönen (*yin* 音) und in der Musik (*yue* 樂). Diese wiederum wird ebenso zwangsläufig nach dem bekannten Muster der „Anrührung und Erwiderung" (*gan ying* 感應) oder Responsivität ihrerseits als Vorkommnis in der Umwelt, als eine Art *wu* 物, auf den inneren Sinn des Menschen in nützlicher oder schädlicher Weise einwirken. Bedeutet dies aber nicht, daß sich die lebendige Bewegtheit mit einer gewissen Notwendigkeit in sinnlich wahrnehmbare Ausdrucksgestalten ergießen muß, die jene Bewegtheit ihrerseits auch wiederum weitertragen und im Leiblichen hervorrufen? Wenngleich bei Sima Qian nicht eigens von *qi*, dem lebendigen Atmen, die Rede ist, muß doch nach den oben zum Zusammenhang von *gan* 感 und *qi* angeführten Belegstellen die Frage erlaubt sein, ob sich mit dieser Vermittlungsfigur, die aller Musik zugrunde liegt, nicht auch schon bei Sima Qian eine wesenhafte Selbstbezüglichkeit in der Idee des *qi*, des lebendigen Atmens, andeutet.

---

[36] Siehe *Shi ji*, 卷 47, Kap. 47 „Kong Zi shi jia" 孔子世家 („Chronik des Hauses von Konfuzius"); s. Takigawa 1982, S. 749 oben.

[37] Siehe *Shi ji*, 卷 24, Kap. 24 „Yue shu" 樂書 („Schrift über die Musik"); Takigawa 1982, S. 431: 凡音之起,由人心生也.人心之動,物使之然也.感於物而動,故形於聲.聲相應,故生變.〔…〕〔哀樂喜怒敬愛〕六者非性也.感於物而后動.故先王慎所以感之.〔…〕情動於中,故形於聲.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000153

Diese Vermutung findet sich jedenfalls bestätigt durch Aussagen in Ban Gus 班固 *Han shu* 漢書 (*Historische Schriften zur Herrschaft der Han*; gegen 82 nach unserer Zeitrechnung verfaßt). In dem darin enthaltenen „Bericht über Riten und Musik" („Li yue zhi" 禮樂志) wird der bekannte Wirkzusammenhang im lebendigen Atmen im Hinblick auf die Musik so beschrieben:

> Dem Menschen wohnt das lebendige Atmen von Himmel und Erde, des Schattig-Feuchten und des Sonnig-Warmen inne; es gibt [in ihm] die Gemütsbewegungen der Lust und des Zorns, der Trauer und der Freude. [...] Die vollkommenen Menschen vermochten sie ihm [sc. dem Menschen] zu zügeln, vermochten sie aber nicht zu unterbinden. Deshalb machten sie Sinnbilder von Himmel und Erde und schufen die rituelle Sittlichkeit und die Musik, womit sie in Verbindung zum Geistig-Hellen traten, [...].[38]

Und etwas später heißt es noch genauer:

> Nun, in den Leuten gibt es [zwar] die angeborene Anlage im [Puls des] Blutes und des lebendigen Atmens wie im Wissen des inneren Sinns; nicht aber gibt es da eine verläßliche Beständigkeit der Gemütsbewegungen der Trauer, der Freude, der Lust und des Zorns. Sie erwidern einer Anrührung und geraten daraufhin in Bewegung, und sodann [bilden] die dem inneren Sinn eigenen Verfahrensweisen körperliche Erscheinungsformen dafür [aus]. [...] [Musik und rituelle Sittlichkeit] sind imstande, den inneren Sinn der Menschen im Guten anzurühren und in Bewegung zu versetzen, das schlechte lebendige Atmen aber nicht in Berührung mit ihm kommen zu lassen; dies ist die Art und Weise, wie die früheren Könige die Musik einrichteten.[39]

Es gilt nunmehr als Gemeinplatz, daß der Mensch durch seine Teilhabe am lebendigen Atmen der ganzen Welt im Spiel innerer Gemütsbewegungen wechselnden Umwelteinflüssen ausgeliefert ist. Da es diese zu kontrollieren gilt, bedarf es „sinnbildlicher Erscheinungsgestalten" (*xiang* 象) von Himmel und Erde, die eigens die Verbindung zwischen Mensch und Welt herzustellen vermögen. Die leibliche Zwangsläufigkeit der Anrührung des Menschen durch die Welt kann gleichsam wettgemacht werden durch die weise Einrichtung einer anderen Zwangsläufigkeit, der der „symbolischen

---

[38] Siehe Ban Gu 班固, *Han shu*, 卷 22, Kap. „Li yue zhi"; zitiert nach YANG JIALUO 1997, 2.Bd., S. 1027: 人函天地陰陽之氣,有喜怒哀樂之情.〔…〕聖人能為之節而不能絕也,故象天地而制禮樂,所以通神明〔…〕.

[39] Siehe YANG JIALUO 1997, S. 1037: 夫民有血氣心知之性,而無哀樂喜怒之常,應感而動,然後心術形焉.〔…〕足以感動人之善心〔也〕,不使邪氣得接焉,是先王立樂之方也. Vgl. ebenfalls folgende Formulierung in 卷 30, Kap. „Yi wen zhi 藝文志" („Bericht über die Künste, Bildung und Literatur"), ebenda S. 1708: 故哀樂之心感,而〔哥〕〔歌〕詠之聲發 („Wenn daher der innere Sinn in Trauer oder Freude angerührt wird, tritt daraufhin die Stimme in Lied und Gesang heraus.").

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000154

Formen". Diese erwachsen freilich hinsichtlich ihrer tatsächlichen Existenz unmittelbar aus den angeborenen „Verfahrensweisen des inneren Sinnes" (*xin shu* 心術) selbst. Letztlich wurzeln sie also mit einer gewissen Notwendigkeit zugleich in *qi*. Die sinnhaft-sinnlichen Formen aber vermitteln den Menschen wiederum mit jener Welt, an der er im lebendigen Atmen ursprünglich schon teilhat. Sie vermögen ihn unter Umständen an das Geistig-Helle zu binden und das Gute in ihm anzuregen, und es kann ihnen sogar gelingen, schädliche Anrührungen zu verhindern! Somit stellen die „symbolischen Formen", stellt der Ausdruck des lebendigen Atmens einen Bruch mit diesem selbst dar. Auf dem Umweg über die sichtbare Verkörperung sozialer – und kosmischer – Ordnung in ritueller Sittlichkeit und über die Musik wirkt das lebendige Atmen, sofern es das Menschsein trägt, mittelbar auf sich selbst zurück. Notwendig gemacht wird diese Selbstbezüglichkeit vermittels des Ausdrucks und über einen Bruch hinweg durch eben jene unvermeidliche Wirksamkeit des lebendigen Atmens in der Weise der Anrührung. *Qi*, das lebendige Atmen, muß daher in letzter Konsequenz als eine Struktur der Selbstbezüglichkeit gedacht werden. Angemessen ist der Idee des *qi* die bipolare Figur einer Vermittlung. Nicht hingegen sollte es als einfache, gleichsam mechanisch oder aber magisch wirksame „Kraft" in der Welt gedacht werden. Soviel sollte nach den bisher angeführten Aussagen bereits deutlich geworden sein, und diese Auffassung von der komplexen Wirksamkeit des lebendigen Atmens scheint nun in der Tat den Ausgangspunkt zu bilden für alle späteren Überlegungen zur Ästhetik, zur Kunst und im besonderen zum Bild in der Malerei.

Bei dem buddhistisch inspirierten Maler Zong Bing 宗炳 (375–443), vermutlich einem der ersten „Landschaftsmaler" Chinas, sind folgende Sätze zu lesen:

> Wer daher gemalte Bilddarstellungen betrachtet, fürchtet allein, daß die korrespondierende Artverwandtschaft nicht treffend gelungen sei. [...] Wenn in jenem [Verfahren] nun, wonach wir mit [unserem der Welt] sich zusagenden Auge und übereintreffend versammelnden inneren Sinn die Ordnung des Wirklichen [im Bild] betreiben,[40] die korrespondierende Artverwandtschaft treffend gelungen zustande kommt, dann sagt sich das Auge [des Bildbetrachters] gleichermaßen zu, und gemeinsam mit ihm übereintreffend versammelt [sein]

[40] Oder: „... das sich zusagende Auge und der übereintreffend versammelnde innere Sinn als Regel genommen werden ...". In diesem Sinne interpretieren die meisten Autoren diese Stelle. Aber fehlt uns dann nicht jene wichtige Instanz, im Hinblick worauf „das Auge sich zusagen, der innere Sinn übereintreffend versammeln" soll. Sollte etwa die vordergründig sichtbare Erscheinung als Garant für die „korrespondierende Artverwandtschaft" (*lei* 類) einspringen – wie westliche Beobachter das so gerne sähen? Zu bedenken gilt es auch das zweimalige Vorkommen von *li* im Sinne einer am Wirklichen auftretenden Ordnungsinstanz (s.o. *li jue* 理絕 und unten *li ru* 理入).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000155

innerer Sinn [es] dann auch. Im Sich-Zusagen und übereintreffenden Versammeln werden wir angerührt vom Geistigen. Das Geistige springt über, die Ordnung des Wirklichen stellt sich ein. Wenn wir auch immer wieder einfach nur[41] die abgeschiedenen Felsgebirge aufsuchten – welchen Zugewinn brächte dies noch darüber hinaus?

Und wiederum ist [ja] beim Geistigen an ihm selbst ein endlicher Ansatzpunkt nicht gegeben. Er nimmt sein Zuhause in den verkörperten Formen und wird durch korrespondierende Artverwandtschaft angerührt. Die Ordnung des Wirklichen tritt ein in sichtbare Spuren, und gewiß können wir [sie dann] auf wunderbar gelungene Weise wiedergeben – und wahrhaftig [haben wir es dann] auch zur Gänze durchdrungen.[42]

Zong Bing verdeutlicht in diesen überaus dichten Zeilen, daß Malerei in der Vermittlung durch sichtbare Gestaltqualitäten bei dem Betrachter ein Einschwingen in den Wirkzusammenhang des weltlichen Geschehens herbeiführen kann. Es kommt dem chinesischen Berg-Wasser-Bild (*shan shui hua* 山水畫) also seit Anbeginn nicht auf die Wiedergabe einer „Landschaft" in dem uns geläufigen Sinne an, sondern um die Auslösung einer Wirkung, die als Stiftung von Weltlichkeit bezeichnet werden kann. Die Möglichkeit zu dieser ästhetischen Evokation von Welt wurzelt in jener alten Auffassung, wonach die Welt als ein Geschehen von gegenseitiger Anrührung und Schwingung durchherrscht wird, die sich in den innerweltlichen Vorkommnissen als „korrespondierende Artverwandtschaft", d. h. als Zusammenhang im lebendigen Atmen, verkörpert findet, die aber zugleich in „Sinnbildern" (*xiang* 象) ihren sichtbaren Ausdruck erhält. Die Malerei leistet etwas, das seine Analogie in den Erscheinungen der wahrnehmbaren Welt besitzt: Sie verkörpert das Geistige und eröffnet ihm in dieser symbolischen Verkörperung seine ordnende Wirksamkeit. In dieser Leistung steht die Betrachtung der künstlichen Malerei indes laut Zong Bing in nichts der Anschauung der naturwüchsigen Wirklichkeit selbst nach.

Erst im Rahmen solcher, durch Kunst originär vermittelter „Weltwirksamkeit" – wesentlich zu unterscheiden von der abendländischen Idee einer „Wahrheit" in der Kunst – ist nun zu verstehen, was es heißt, wenn der Künstler im Schaffen auf das lebendige Atmen rekurriert oder wenn Bildgegenständen oder fertigen Werken die Qualität lebendigen Atmens zugesprochen

[41] Unklar ist, ob *xu* 虛, leer/mußevoll/vergebens, neutral das mußevolle Wandern anspricht oder ob es nicht sogar dessen Vergeblichkeit im Vergleich zur gelungenen Bildbetrachtung bekräftigt.

[42] Zitiert nach Zong Bing, *Hua shan shui xu* 畫山水序 (*Vorrede zum Malen von Berg und Wasser*), in: YU JIANHUA 1998, 1. Bd., S. 583: 是以觀畫圖者，徒患類之不巧，〔…〕夫以應目會心為理者〔 lies hier (' ) statt ( °)〕類之成巧，則目亦同應，心亦俱會．應會感神，神超理得，雖復虛求幽嚴，何以加焉．又神本亡端，栖形感類，理入影迹，誠能妙寫，亦誠盡矣．

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000156

wird. Diese Redeweise muß als eine wörtliche, nicht als eine mystische oder metaphorische begriffen werden. Wie aber kann es dem Künstler gelingen, seinem Werk diese besondere Qualität der *Qi*-Wirksamkeit zu verleihen? Wie wird der Akt des Werkschaffens im Hinblick auf *qi* gedeutet?

## Der künstlerische Schaffensakt

Gemäß Chinas frühestem literarkritischem Werk, Liu Xies 劉勰 *Das gebildete Innere und das Gravieren von Drachen* (*Wen xin diao long* 文心雕龍) (um 500), „wandelt der Geist mit den Vorkommnissen umher" und:

> Der Geist wohnt im Innern der Brust, und gefaßter Sinn und lebendiges Atmen beherrschen Schloß und Riegel an ihr [sc. an der Brust]. Die Vorkommnisse gleiten [außen] an Ohren und Augen vorüber, und die dichterischen Worte befehligen und beherrschen ihre Dreh- und Angelpunkte. Sind die Dreh- und Angelpunkte dann [einmal] gängig ohne Hindernis, so gibt es an den Dingen keine sich verbergende Gestalt mehr; kommt es zu einer Hemmung von Schloß und Riegel, so gibt es für den Geist den Rückzug in den inneren Sinn.[43]

Die bewegte Ordnung der Dinge wird vom Dichter durch innere Sammlung und klare Sinnabsicht eröffnet und erschlossen. Das lebendige Atmen, das seine leibliche Verfassung durchströmt, ist ihm dabei eine unentbehrliche Stütze. So kann es zur herrschaftlichen Sprachform kommen, und alles tritt in offener Sichtbarkeit zutage. Im lebendigen Atmen wird die Welt zugänglich und gewinnt ihren Ausdruck. Hier formt sich zuerst die dichterische Gestalt. Daher sagt Liu Xie im weiteren ganz deutlich:

> Wie er gerade den Pinsel ergreift, findet sich das lebendige Atmen verdoppelt vor den dichterischen Worten; kommt es dann zur Vollendung des Textes, ist die Hälfte abgebrochen von den Anfängen im inneren Sinn.[44]

Nicht etwa die rein geistige Sinnabsicht (*yi* 意), die inventiv imaginierte Redegestalt vor der sprachlichen Ausdrucksgebung, ist hier „verdoppelt" gegenüber dem schriftlichen Ergebnis. Vielmehr bildet die jedenfalls auch leiblich konnotierte Bewegtheit des lebendigen Atmens in ihrer ganzen Fülle den Ausgangspunkt für das Schaffen des Werkes. Fast klingt diese Aussage so, als benötige der Dichter den Anlauf seiner ganzen Person in ihrer lebendigen Leiblichkeit – und nicht lediglich eine künstlerische Sinnintention –, um

---

[43] Hier ist die Übersetzung zitiert nach Liu Xie, Luo Liqian 1994, 卷 5, Kap. 26 „Shen si" 神思 („Vergeistigtes Sinnen"), S. 432f.: 神與物遊.神居胸臆,而志氣統其關鍵;物沿耳目,而辭令管其樞機.樞機方通,則物無隱貌;關鍵將塞,則神有遯心. Vgl. hierzu und zum weiteren die englische Übersetzung bei Vincent Yu-chung Shih 1983, S. 299ff.

[44] Luo Liqian 1994, S. 433: 方其搦翰,氣倍辭前,暨乎篇成,半折心始.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000157

die dichterische Rede zustande zu bringen. Abermals taucht also das lebendige Atmen als Bindeglied zwischen dem Dichter und der von ihm zu besingenden Welt, nicht minder zwischen der dichterischen Gestimmtheit und dem fertigen Werk auf. In diesem Schaffensprozeß andererseits obwaltet ein Strukturprinzip, das nicht anders denn als Responsivität bezeichnet werden kann. Liu Xie führt zwar das planende Nachdenken (*si lü* 思慮), Bildung (*xue* 學) und Kunstfertigkeit (*shu* 術) als wichtige Faktoren ein, sagt dann aber:

> Die behende Befähigung geht dem planenden Denken voraus, erwidert der Bewegtheit der Situation und bestimmt die Entscheidung.[45]

Und:

> Die Dinge ersuchen [uns] mit ihrem Anblick, das Innere erwidert [ihnen] mit Sinn und Ordnung des Wirklichen.[46]

Es ist die behend spontane Antwort einer dichterisch befähigten Sensibilität (*min* 敏) auf eine gegebene Situation und die sie ausfüllenden Ereignisverläufe (*ji* 機), die zuallererst über die künstlerische Gestaltung entscheidet. Diese Sensibilität aber hat ihren Sitz im geistigen und emotionalen Inneren (*xin* 心) des Dichters, dort, von woher sodann der ordnende Entwurf des Werkes (*li* 理) erwächst. Dieses kreative Antwortgeschehen nimmt seinen Ausgang bei den Dingen und den anderen innerweltlichen Vorkommnissen, die mit ihrem Anblick (*mao* 貌) den Menschen wie in mit einem lautstarken Anspruch angehen und geradezu nach einer Erwiderung (*ying* 應) verlangen (*qiu* 求). Ihre sichtbare Gestalt blickt uns an als Ausdruck ihrer selbst, als die verkörperte Forderung nach der Dichtung. Gerade aber die situative Bewegtheit in dem, was sich zeigt, ist es, was uns angeht – so dürfen wir jetzt vermuten. Auch ist hier zwar nicht eigens vom lebendigen Atmen die Rede. Nach den eingangs zitierten Passagen scheint indes klar, daß *qi* als das selbstverständliche Medium in diesem künstlerischen Antworten auf die Situation, auf das Angegangen-Werden von den Vorkommnissen, zum Tragen kommt. Ein sichtbar verkörperter Anspruch und eine eher leiblich-sinnlich

---

[45] LUO LIQIAN 1994, S. 437: 敏在慮前,應機立斷.

[46] LUO LIQIAN 1994, S. 443: 物以貌求,心以理應. VINCENT YU-CHUNG SHIH (1983, S. 305) übersetzt dagegen schwächer: „Things are apprehended by means of their appearances, and the mind responds by the application of reason." Damit wird eine Inversion der thematischen Subjekte in diesen beiden genau parallel konstruierten Sätzen unterstellt. Dies ist nicht nur stilistisch und dem Sinn nach unwahrscheinlich, da das „Erwidern" hier buchstäblich auf ein „Ersuchen" antworten zu sollen scheint, um nicht ins Leere zu laufen; eine solche Interpretation läßt überdies ein sensualistisches Vorurteil vom Zugang der Erkenntnis zu den Dingen über deren Erscheinung durchblicken, wie es die europäische Geistesgeschichte beherrscht, dem hiesigen Kontext aber vermutlich unangemessen ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000158

als geistig konnotierte, spontane Sensibilität – dies sind die entscheidenden Momente, die in der Entstehung eines Kunstwerkes zusammenspielen. Im lebendigen Atmen kann also Sinnlich-Sichtbares eine responsive Wirksamkeit entfalten und wiederum Sinnlich-Sinnhaftes wie eine dichterische Laut- und Schriftgestalt hervorrufen.

Nur auf diesem Boden ist verständlich, warum die besondere Veranlagung und das individuelle Temperament des Dichters solch herausragenden Einfluß auf ein im alten China doch so stark durch gattungsmäßige und strukturelle Regeln und Konventionen festgelegtes Schaffen nehmen müssen. Gegen seine angeborene Anlage (*xing* 性) und seine eigentümliche Begabung (*cai* 才), letztlich aber gegen seine individuelle Verkörperung des lebendigen Atmens (*qi* 氣) kann niemand durch Bildung anlernen und im Gefolge zeitgemäßer Strömungen andichten.[47] Eben weil das individuell gelebte *qi* eine so entscheidende Rolle im Schaffensprozeß spielt, ist die durch Geburt festgelegte Person des Dichters mit ihrer leiblichen und geistig-emotionalen Verfassung der letzte Garant für die Integrität seines Werks. Liu Xie präzisiert diesen Gedanken in folgender Weise:

> Begabung und Kraft wohnen [dem Menschen] inne; sie entspringen aus dem [Puls des] Blutes und dem lebendigen Atmen. Vermittels des lebendigen Atmens erfüllt sich der gefaßte Sinn mit Wirklichkeit, und mit dem gefaßten Sinn werden die Worte festgesetzt; die Äußerung in edler und prachtvoller [Rede] ist in jedem Fall im Gemüt und der angeborenen Anlage [zu suchen]. [...] Außen und Innen fügen sich notwendig zusammen. Ist das [Werk] etwa nicht die von selbst so gewordene dauerhafte Anlage, die umrißhafte [Festlegung] durch Begabung und lebendiges Atmen?[48]

Wird in diesen Ausführungen nicht die literarische Gestaltung gleichsam zum physiognomischen Ausdruck des Temperaments des Dichters erklärt? Das Temperament, die leiblich-geistige „Mischung" in der Persönlichkeit

---

[47] Vgl. *Wen xin diao long*, 卷 6, Kap. 27 zum Thema „Ti xing" 體性 („Verkörperung und angeborene Anlage"). Zum Gemeinplatz ist diese Auffassung spätestens in der Song-Zeit geworden. Da ist beispielsweise in Guo Ruoxus (郭若虛) *Tu hua jian wen zhi* 圖畫見聞志 (*Bericht über Gesehenes und Gehörtes zu Bildern und Gemälden*; fertiggest. 1074) folgender Satz zu lesen: 如其氣韻,必在生知,固不可以巧密得,復不可以歲月到,默契神會,不知然而然也. („Wenn [wir unter den sechs Regeln des Xie He über] die Gestimmtheit im lebendigen Atmen [reden] – die ist notwendig im angeborenen Wissen gelegen, und gewiß kann man sie nicht durch Geschick oder Geheimkniffe erlangen, hinwiederum kann man auch im Verstreichen der Jahre nicht dahin gelangen; damit kommt man im Stillen überein und trifft es im Geist, man weiß nicht wie, es ist einfach so."), s. Yu Jianhua 1998, 1.Bd., S. 59.

[48] *Wen xin diao long*, 卷 6, Kap. 27 „Ti xing" 體性; Luo Liqian 1994, S. 450f.: 才力居中,肇自血氣;氣以實志,志以定言,吐纳英華,莫非情性.〔…〕表裏必符.豈非自然之恆資,才氣之大略哉.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000159

des Schaffenden, bildet sich im Werk ab wie im Siegel der Ring, wie ein Teil einer altertümlichen Erkennungsmarke in den Aussparungen des zweiten, eben so wie eine „Sichtmarke" (*fu* 符). Das Werk wird gedeutet gleichsam als „Charakter" – *charaktèr* – eines Menschen. Der künstlerische Ausdruck, der sich durch die leibliche Verfassung, durch das lebendige Atmen und das Pulsieren des Blutkreislaufs hindurch konkretisiert (*shi* 實) und sinnhafte Gestalt annimmt, erscheint als eine Übersetzung des leiblichen Seins des Menschen in ein anderes Element sinnhaft-sinnlicher und sichtbarer Formen. Gleiches gilt freilich ebenso für die Geburt der Musik aus der Leiblichkeit der menschlichen Stimme:

> Was den Ort betrifft, an dem die musikalischen Töne ihren Anfang nehmen, so liegt ihr Ursprung in der menschlichen Stimme. Die Stimme enthält [die fünf Grundtöne wie] *gong* und *shang*, und sie beginnen im Puls des Blutes und im lebendigen Atmen. [...] Die Äußerung in der Skala der musikalischen Töne ist [das Spiel von] Mundwinkel und Lippen, weiter nichts.[49]

Was hinsichtlich des individuellen Zusammenhangs zwischen Künstler und Werk gilt, kann zu allgemeinen Einsichten erweitert werden. Das lebendige Atmen stellt überhaupt jene Vermittlungsleistung her, die das vielschichtige Wesen der Kunst durchzieht. Stil und ästhetische Gestaltqualität – wenn der schwierige Terminus *feng* 風, „Wind", so umschrieben werden darf – „fügen sich paßgenau und sichtbarlich zum gefaßten Sinn und zum lebendigen Atmen".[50] Die äußerlichen Erscheinungsformen der künstlerischen Gestaltung stehen also im Einklang mit und nehmen Bezug auf die „innere", d.h. aber auch auf die leibliche Verfassung menschlicher Lebendigkeit. Auf dieser Grundlage, so können wir wohl folgern, ergibt sich ein Wirkzusammenhang des Kunstwerks, in dem die sinnhaft-sinnliche Gestaltung zwischen einem lebendigen Atmen und einem zweiten zu vermitteln befähigt ist. Die ästhetischen Qualitäten von Sinngebilden sind ein eigentümlicher Ausdruck lebendigen Atmens. Aus diesem Grunde vermögen sie auch – dem Werk sozusagen lebendig „einverleibt" – zwischen dem Schaffenden und dem Rezipienten eine gelebte Verbindung herzustellen. Von hier aus fehlt somit nur noch ein Schritt, um dem künstlerischen Ausdruck selbst im Werk die Qualität lebendigen Atmens ausdrücklich zuzusprechen. Damit ist jedoch eine neue ästhetische Kategorie von gewaltiger Geschmeidigkeit und unübersehbarer geschichtlicher Bedeutung geboren.

---

[49] *Wen xin diao long*, 卷 7, Kap. 33 „Sheng lü" 聲律 („Klang und Ton"); LUO LIQIAN 1994, S. 522: 夫音律所始,本於人聲者也.聲含宮商,肇自血氣,〔…〕吐納律呂,脣吻而已.

[50] *Wen xin diao long*, 卷 5, Kap. 28 „Feng gu" 風骨 („Stil und Knochengerüst"); LUO LIQIAN 1994, S. 458: 風〔…〕志氣之符契也.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000160

Die gedankliche Vertiefung hin zu *qi* als einer allgemeinen ästhetischen Kategorie bereiten im ausgehenden vierten Jahrhundert Xie He für die Malerei und Liu Xie auf dem Feld der Dichtung erstmals vor. Letzterer zitiert dazu beispielsweise den frühen Ausspruch Cao Peis 曹丕 (187–226), des Kaisers Wen 文 von Wei 魏:

> Bildung und literarisches Schreiben sind beherrscht vom lebendigen Atmen. Für Reinheit und Unreinheit des lebendigen Atmens gibt es [den Ursprung in der persönlichen] Verkörperung, es kann nicht durch gewaltsame Anstrengung zuwege gebracht werden.[51]

Mit großer Selbstverständlichkeit heben dann so gut wie alle späteren Ästhetiker die grundlegende Bedeutung des lebendigen Atmens in künstlerischen und aisthetischen Zusammenhängen hervor. So betont etwa Zhang Yanyuan 張彥遠 (815?–875?) in seinen *Aufzeichnungen zu berühmten Malern aus allen Jahrhunderten* (*Li dai ming hua ji* 歷代名畫記; 847 fertiggestellt) dies ganz pauschal:

> Wenn man in der von lebendigem Atmen getragenen Gestimmtheit nach dem gemalten Bild strebte, so wäre die Ähnlichkeit der körperlichen Erscheinungsformen auch schon darin befaßt.[52]

Die Malerei hat es in erster Linie nicht auf formale Gesichtspunkte, sondern auf die Wirksamkeit im Element des lebendigen Atmens abgesehen. Ähnlich äußert sich im 10. Jahrhundert Jing Hao 荊浩 , einer der großen Neuerer der Berg-Wasser-Malerei, in den von ihm überlieferten *Aufzeichnungen zu den Regeln der Pinselkunst* (*Bi fa ji* 筆法記), wobei er gegen ein Verständnis von Malerei als formalähnliches Abbilden des Wirklichen zuoberst das lebendige Atmen ins Feld führt:

> In einer auf Ähnlichkeit [bedachten Malerei] werden die körperlichen Erscheinungsformen [des Gegenstandes] gewonnen, sein lebendiges Atmen aber geht verloren. In einer auf Echtheit [bedachten Malerei hingegen] sind das lebendige Atmen wie die körperliche Beschaffenheit gleichermaßen voll entfaltet.[53]

Ebenso unterstreicht eine dem bekannten Dichter und Maler Wang Wei 王維 (701?–761) zugeschriebene *Erörterung von Berg und Wasser* (*Shan shui lun* 山水論) diesen Sachverhalt:

---

[51] Luo Liqian 1994, S. 462: 文以氣為主. 氣之清濁有體, 不可力強而致.

[52] Siehe 卷 1, Abschn. „Lun hua liu fa" 論畫六法 („Über die sechs Regeln in der Malerei"), zitiert nach *Li dai ming hua ji*, herausgegeben von Qin Zhongwen/Huang Miaozi 1963, S. 13: 以氣韻求其畫. 則形似在其間矣.

[53] Zitiert nach Yu Jianhua 1998, 1. Bd., S. 605: 似者得其形遺其氣, 真者氣質俱盛.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000161

> Der Betrachter blickt zuerst auf das in sinnbildhafter Gestalt erscheinende lebendige Atmen, sodann scheidet er zwischen rein und unrein.[54]

Der erste Blick gilt dem, was sich im ganzen als lebendiges Atmen zeigt. Doch worauf blickt der Betrachter hier genau? Wo und wie erscheint das lebendige Atmen?

Zuerst wurde ein Zusammenhang der Wirksamkeit in der gegenseitigen Anregung (*gan* 感) zwischen leiblichen Veranlagungen in korrespondierenden Artverwandtschaften erkannt. Seit der *Han* 漢-Herrschaft – um unsere Zeitenwende – tritt bei diesem Gedanken als Übertragungsmedium jener Anrührung neben dem Geistigen (*shen* 神) jenes leiblich konnotierte lebendige Atmen (*qi* 氣) hervor, das in den ästhetisch so überaus fruchtbaren Jahrhunderten, die folgten, nicht selten den ersten Rang beanspruchte und zu einem bedeutungsschweren und vielseitigen Fachausdruck entfaltet wurde. Leitend war dabei allerdings die früh schon erkannte Nähe der lebendigen Bewegtheit und von Schwingungs- und Korrespondenzphänomenen zum Moment des Ausdrucks, d.h. des Sich-Zeigens von etwas in sinnhaft-sinnlicher Gestalt. Das lebendige Atmen unterstützt nicht allein das Sichtbarwerden von etwas, sondern es neigt auch seinerseits dazu, sich offen zu zeigen. Das Geistige bleibt dem „Inneren" (*zhong* 中), d.h. dem Herz-Organ und dem „inneren Sinn" (*xin* 心) verhaftet und besitzt daher keine „körperliche Erscheinungsgestalt" (*xing* 形). Auch gibt es sich allenfalls über „sinnbildliche Erscheinungsgestalten" (*xiang* 象) kund. Es selbst bleibt also streng genommen unsichtbar. Infolgedessen tritt in der Ästhetik zunehmend *qi* 氣 neben oder vor *shen* 神, weil das lebendige Atmen eben leiblich und sichtbar veranlagt ist; gerade in der Sichtbarkeit von *qi* wird seine Funktion, das „Anrühren" (*gan* 感) und „Verbinden" (*tong* 通), wie gezeigt, auf ursprüngliche Weise vermittelt. Im *Qi*-Gedanken wird ja gerade nicht die Vorstellung einer mechanischen Beeinflussung physischer Körper mit einer nachgeordneten Symbolik, mit einem zusätzlichen Sich-Zeigen solcher Wirksamkeit in *qi* verkleidet. Im Gegenteil wird die in der „Anrührung" sich vollziehende Übertragungsleistung als fundiert in einer Welt gedacht, die ursprünglich je schon als ein sich-zeigendes Weltgeschehen stattfindet, in einer Welt also, die primär nichts anderes als eine Welt des Sich-Zeigens im Geschehnis ist. Dieser Zusammenhang ist nunmehr in seiner Bedeutung für die Bestimmung des Wahrnehmbaren wie des Kunstwerks weiter zu verfolgen.

---

[54] Zitiert nach YU JIANHUA 1998, 1.Bd., S. 596: 觀者先看氣象,後辨清濁.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000162

## *Qi* am Gegenstand der Wahrnehmung

Wenn Dichtung und Malerei in der Wahrnehmung fußen, so gilt es zu verstehen, wie sich wahrgenommene Gegenstände in der und für die Wahrnehmung konstituieren. Hier jedoch liefert die zum Gemeingut entwickelte Physiognomik der späteren Han-Zeit den frühesten Ansatz für die Frage nach der Rolle des lebendigen Atmens im Reich des Wahrnehmbaren. Gleichsam gegen die frühe Kritik, die der pragmatische Xun Zi in seinem Kapitel gegen die Physiognomik (*Fei xiang* 非相) vorgebracht hatte, behauptet Wang Chong:

> Das Lebensschicksal kann man sehr leicht erkennen. Wodurch erkennt man es? Man nutzt dazu die Verkörperung im Knochenbau. Wenn der Mensch sein Schicksal vom Himmel zugeteilt bekommt, so gibt es äußerlich sichtbare Anzeichen dafür in seiner Verkörperung. Man untersuche die äußerlich sichtbaren Anzeichen, um das Schicksal zu erkennen![55]

Der Hinweis gilt der bis heute praktizierten Kunst der Einschätzung von Menschen nach bestimmbaren Merkmalen (*xiang* 相). Hierzu führt Wang Chong in Anlehnung an bereits herausgearbeitete gedankliche Grundlagen im Hinblick auf Heiratskandidaten in drastischer Zuspitzung weiter aus:

> Wenn [sie] in der korrespondierenden Artverwandtschaft gleich und hinsichtlich des lebendigen Atmens ebenbürtig sind, ähneln sie einander in ihren als angeborene Anlage [mitgegebenen] Verkörperungen und ihren regelhaft [bestimmbaren] Merkmalen gewiß ganz von selbst. Im lebendigen Atmen Unterschiedene und in der korrespondierenden Artverwandtschaft [voneinander] Abweichende treffen auch zu zweit aufeinander. [...] Wenn nun beider [geprüfte] Merkmale nicht ebenbürtig sind und sie doch aufeinander treffen, so kommt es auf der Stelle zum Tode.[56]

Was ist nun aber mit „bestimmbaren Merkmalen" (*xiang* 相) genau gemeint? Dazu sagt der han-zeitliche Gewährsmann:

> Wo ein Mensch bei der Geburt seiner angeborenen Anlage und seinem Schicksal zufolge zu Reichtum und Ansehen bestimmt ist, erhält er anfangs ein von selbst so verfaßtes lebendiges Atmen zugeteilt. Nährt und fördert er es im Aufwachsen, wird das Lebensschicksal des Reichen und Angesehenen auch schon tatsächlich sich einstellen.[57]

---

[55] Siehe *Lun heng*, 卷 3, Kap. 11 „Gu xiang" 骨相 („Knochenbau und Aussehen"); Yang Jialuo 1990, 1.Bd., S. 52: 命甚易知.知之何用.用之骨體.人命稟於天.則有表候於體.察表候以知命.

[56] *Lun heng*, 3.11, Yang Jialuo 1990, S. 54: 類同氣鈞.性體法相固自相似.異氣殊類亦兩相遇.〔…〕夫二相不鈞而相遇.則有立死.

[57] *Lun heng*, Kap. 12 „Chu bing" 初稟 („Anfänglich Zugeteiltes"); Yang Jialuo 1990, 1.Bd., S. 58: 人生性命當富貴者.初稟自然之氣.養育長大.富貴之命效矣.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000163

Und weiter:

> Sobald der König [Wen] nämlich sein Lebensschicksal erhalten hatte, bildete es im Innern die angeborene Anlage, im Äußern die Verkörperung. Was die Verkörperung betrifft, so unterstützt hier das Antlitz die im Knochenbau [verkörperte] Regel.[58]

Jeder Mensch verkörpert sein Los und macht es nach dieser Auffassung in leiblichen Merkmalen sichtbar. Inneres und Äußeres stehen in einem streng regelhaften Verhältnis zueinander. Ermöglicht aber wird diese Form des ungewollten Selbstausdrucks alles Lebendigen in seiner Physiognomie letztlich durch die Tatsache, daß das lebendige Atmen selbst sich wesenhaft in Verkörperungen entäußert und sich als etwas zeigt. Wang Chong erläutert diesen Zusammenhang zur Erklärung der Erscheinung der Seelen der Verstorbenen und des Geistigen folgendermaßen:

> Der Himmel kann die menschliche Verkörperung hervorbringen. Daher kann er dem menschlichen Aussehen eine sinnbildhafte Erscheinungsgestalt verleihen. Wodurch nun der Mensch geboren wird, ist das [schattig-feuchte] lebendige *Yin*-Atmen und das [sonnig-warme] lebendige *Yang*-Atmen. Das *Yin*-Atmen ergibt hauptsächlich den Knochenbau und das Fleisch. Das *Yang*-Atmen ergibt hauptsächlich die feinstofflichen [Fluida] und das Geistige. Bei der Geburt des Menschen sind *Yin*- und *Yang*-Atmen vollständig. Daher sind Knochen und Fleisch fest, die feinstofflichen [Fluida] und das lebendige Atmen voller Kraft. [...] Das lebendige Atmen des höchsten [sonnig-warmen] *yang* ist voller Kraft, und da gibt es kein [schattig-feuchtes] *yin*. Daher kann es nur sinnbildliche Erscheinungsgestalten bilden. Es kann keine körperliche Erscheinungsgestalt bilden. Es gibt da keine Knochen und kein Fleisch. Es gibt die feinstofflichen [Fluida] und das lebendige Atmen. Deshalb sieht man es in einem Augenblick vorbeihuschen, und unweigerlich vergeht es sogleich wieder und ist weg.[59]

Der Wirkungszusammenhang, der in der korrespondierenden Artverwandtschaft, d.h. aber im lebendigen Atmen die ganze Welt durchherrscht, zeigt sich in seinem Tun. Er verleiht dem Lebendigen, allen voran dem Menschen, einen bedeutsamen Ausdruck (*xiang* 象) und eine sichtbare Leiblichkeit, die körperliche Erscheinungsgestalt (*xing* 形; *xing ti* 形體). Der „Himmel" tritt hierbei jedoch nicht wie ein Schöpfer, wie ein göttlicher Handwerker oder „Demiurg" auf, der etwas von ihm Getrenntem, einem Rohstoff, die Form

---

[58] *Lun heng* 3.12; YANG JIALUO 1990, 1.Bd., S. 58: 王者一受命.內以為性.外以為體.體者面輔骨法.

[59] *Lun heng*, 卷 22, Kap. 65 „Ding gui" 訂鬼 („Klarstellung zu den Geistern"); YANG JIALUO 1990, 1.Bd., S. 456: 天能生人之體.故能象人之容.夫人所以生者.陰陽氣也.陰氣主為骨肉.陽氣主為精神.人之生也.陰陽氣具.故骨肉堅精氣盛.〔…〕太陽之氣盛而無陰.故徒能為象.不能為形.無骨肉.有精氣.故一見恍惚.輒復滅亡也.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000164

gibt. Vielmehr ist es das lebendige Atmen selbst, das hier am Werk ist, indem es sich selbst ver-körpert – in Verkörperungen hinein-verleibt – und sich in solcher Wirksamkeit zugleich sichtbarlich zeigt. Entsprechend den zwei komplementären „Wirkungsweisen" und „Erscheinungsformen" lebendigen Atmens überhaupt, nämlich entsprechend dem Verhältnis zwischen dem „schattig-feuchten" *yin* 陰 und dem „sonnig-warmen" *yang* 陽, muß es auch auf der Ebene der sichtbaren Verkörperungen zur Komplementarität einer dauerhafteren „körperlichen Erscheinungsgestalt" (*xing* 形) und einer geistig bedeutsamen, hierin den Himmelserscheinungen verwandten, „sinnbildhaften Erscheinungsgestalt" (*xiang* 象) kommen. In diesen komplementären Weisen des Sich-Zeigens findet das lebendige Atmen selbst seinen unmittelbaren Ausdruck. Der mit *qi* benannte Sachverhalt, die Wirksamkeit im lebendigen Atmen, ist bereits bei Wang Chong in mehrfacher Hinsicht als ein Ausdrucksphänomen erkannt. Muß es an dieser Stelle indes nicht darüber hinaus als reflexiv bezeichnet werden, wenn es sich eben nicht um einen Parallelismus zwischen der naturwüchsigen Wirksamkeit des lebendigen Atmens einerseits und seiner nachträglich im „Einschätzen" der menschlichen Gestalt fruchtbar gemachten „Erscheinung" zu Zwecken der Erkenntnis und der Mitteilung handelt? Das lebendige Atmen ist in diesen Passagen ja zugleich mit seinem Wirken je schon Ausdruck seiner selbst. Gerade in der Weise der Sichtbarkeit nämlich bezieht es sich doch schlicht auf sich selbst zurück, wenn etwa die „Wirkung" eines Menschen aus seiner Gestalt heraus erfahren wird und alle diesen „ansprechenden Anblick" Anschauende zur „Rückwirkung" geradezu auffordert. Bei Wang Chong ist die Physiognomik nicht nur ein probates Mittel zur Erkenntnis des individuellen Menschen und seines Schicksals. Was sich als individueller Wuchs an der menschlichen Gestalt zeigt, kann nicht ebensogut auch noch als „Zeichen für" den Zusammenhang des lebendigen Atmens gedeutet werden. Als lebendiges Atmen wird dieses je schon leiblich wirklich, d.h. es bedeutet in der Weise der Verkörperung je schon ein ausdruckhaftes Sich-Zeigen. Zugleich offenbart sich nun der Kern der Leiblichkeit als „Ausdruck" und als Sich-Zeigen des lebendigen Atmens in Verkörperungen. Wem anders aber zeigt sich dies als wiederum dem Walten des lebendigen Atmens – so wie es gleichfalls immer schon etwa in der Person des „Einschätzers", aber auch jedes mitmenschlichen Gegenübers verkörpert ist? Liegt hier nicht im Keim der Gedanke der Selbstbezüglichkeit des lebendigen Atmens über die Anschauung begründet? Es bedarf freilich noch weiterer Klärung.

Von Wang Chong führt ein Weg zu Liu Shao 劉劭 (189?–244?), dessen *Bericht über den Menschen* (*Renwu zhi* 人物志) aus der Not des Zusammenbruchs der Han-Herrschaft die Konsequenz zieht, daß zugunsten einer guten Verwaltung die Auswahl fähiger Leute im Staatswesen nach streng rationalen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000165

Gesichtspunkten, d.h. aber im Hinblick auf ihre individuellen Fähigkeiten und ihre Moralität zu erfolgen habe. Hierzu gibt Liu Shaos einzigartige Abhandlung den Herrschern eine menschenkundliche Anleitung von großer Komplexität und Genauigkeit an die Hand. Mit den Titeln „Physiognomik" und „Charakterkunde" läßt sich freilich nur unbefriedigend umreißen, was das Werk beabsichtigt und worin es fußt. Als Leitfaden zur Auslese und zum effektiven Einsatz von Beamten im Sinne des größtmöglichen Gemeinwohls ist es zugleich zutiefst in den bekannten Gedanken von der im lebendigen Atmen vermittelten Wirksamkeit und von der Sichtbarkeit derselben in eigentümlichen Erscheinungsformen verwurzelt. Es enthält somit eine für die Ästhetik bedeutsame „Philosophie der sichtbaren Gestalten". Liu Shao stellt die Grundlagen so dar:

> Alles, worin [der Puls des] Blutes und lebendiges Atmen gegeben ist, enthält auf jeden Fall das Anfänglich-Eine [des ursprünglichen lebendigen Atmens] und bildet daraus seine körperliche Anlage; es bekommt zugeteilt [schattig-feuchtes] *yin* [-Atmen] und [sonnig-warmes] *yang* [-Atmen] und gründet so seine angeborene Anlage; es verkörpert die fünf treibenden [Verkörperungen] und macht dadurch seine körperliche Erscheinungsgestalt sichtbar. Wenn es eine körperliche Erscheinungsgestalt und eine körperliche Anlage gibt, kann man doch auf diese wiederum zugehen und jenes [daran] aufsuchen.[60]

Es folgt ein Beispiel:

> Verstand und Klugheit, das ist an [der Komplementarität] der feinstofflichen [Fluida] im *yin* und im *yang* [-Atmen] gelegen. Sind [die komplementären Fluida im] *yin* und *yang* [-Atmen] klar und im Einklang, so ist [der Mensch] im Innern von scharfem Sinn und weise und außen leuchtend hell. Der vollkommene Mensch ist rein und strahlend; er vermag beide Vorzüge zugleich [zu besitzen].[61]

Aus der „sittlich rituellen Wohlgemessenheit in Erscheinung und Verhalten" (*du* 度), die noch das ältere *Buch der Riten* (*Li ji* 禮記) propagierte, ist nunmehr eine lichte Ausdrucksgestalt geworden, die ihr reines Strahlen gleichsam um ihrer selbst willen kundgibt. Das Strahlen der Gestalt fällt überein mit der sichtbaren Verkörperung der Weisheit. Im lebendigen Atmen eines Menschen entspringt hier seine persönliche „Ausstrahlung", seine „atmosphärische Wirkung" als Person. Erscheinung und Verkörperung sind dabei als ein und dasselbe gedacht. Diese Einheit gliedert sich lediglich in

---

[60] Siehe *Renwu zhi*, 上卷, Kap. 1 „Jiu zheng" 九徵 („Die neun Merkmale"); zitiert nach CHEN QIAOCHU 1996, S. 13: 凡有血氣者，莫不含元一以為質，稟陰陽以立性，體五行而著形．苟有形質，猶可即而求之．

[61] *Renwu zhi* 1.1; CHEN QIAOCHU 1996, S. 16: 聰明者，陰陽之精．陰陽清和，則中叡外明；聖人淳耀，能兼二美．

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000166

der Auslegung in ein Inneres und ein Äußeres. Die leiblich-ausdruckhaft aufscheinende Einheit der Person entspringt ihrerseits jedoch im komplementären Spiel der feinen Lebensfluida, d.h. nach dem obigen Zitat in der Wirksamkeit des lebendigen Atmens. Aus dieser engen Verflechtung von leiblichen Lebensvollzügen mit der leiblichen Ausdrucksgestalt leiten sich sodann Beschreibungen wie die folgende her:

> [Hat einer ein volles Maß an] lebendigem Atmen und ist dabei nicht klar, so ist er überspringend und unstet.[62]

Das „lebendige Atmen" kann als sichtbare Gestaltqualität sprachlich wie ein Adjektiv eingesetzt werden. Aber der Mensch muß „lebendig atmend", d.h. wohl soviel wie „reich erfüllt im Vollzug lebendigen Atmens" und obendrein „klar" (*qing* 清) sein, um eine ausgewogen in sich ruhende Persönlichkeit darzustellen.

Anderswo heißt es noch deutlicher:

> Wer im lebendigen Atmen klar und daher leuchtend ist, den nennen wir gebildet und geordnet. Was Bildunghaben und Geordnetsein betrifft, so ist dies der Ursprung der Sittlichkeit.[63]

Es liegt für Liu Shao offenbar auf der Hand, daß ein Sachverhalt wie das „lebendige Atmen" nicht nur klar sein, sondern sich überdies in dieser Qualität zeigen und als solcher Ausdruck seiner selbst sogar leuchten (*lang* 朗) kann. Wessen Gestalt aber diese Ausdrucksmerkmale aufweist, der wiederum verkörpert auf verläßliche Weise oberste Werte des Menschseins. In der sichtbaren Leiblichkeit als einem Ausdruck sind die körperliche und die moralische Verfassung zu einer Einheit verschmolzen, in der das Sichtbare nicht mehr als bloßer „Reflex", als sekundäre „Phänomenalität" des Wirklichen gedeutet werden kann, da das Wirkliche als Leiblichkeit genuin schon den Wesenszug der Sichtbarkeit aufweist. Solche Sichtbarkeit ist eine „bedeutsame" auch insofern, als sie der Mitteilung von Sinn dient und somit in ethischer Hinsicht Gemeinschaft stiftet. Die sichtbare Ausdrucksgestalt des lebendigen Atmens bedeutet den anderen Menschen etwas – sie zeigt und gibt ihnen eine Wirklichkeit von ethischem Wert. Abermals deutet sich die Struktur der Selbstbezüglichkeit im Element des lebendigen Atmens an. Oder wird bei Liu Shao nicht Selbstbezüglichkeit sogar als Element des lebendigen Atmens gedacht? Ausführlicher stellt er nämlich in einem anderen Zusammenhang fest:

---

[62] *Renwu zhi* 1.1; Chen Qiaochu 1996, S. 29: 氣而不清則越.

[63] *Renwu zhi* 1.1; Chen Qiaochu 1996, S. 18: 氣清而朗者,謂之文理;文理也者,禮之本也.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000167

> Bewegung und Tätigkeit des Aussehens nun gehen aus dem inneren Sinn und dem lebendigen Atmen hervor; Merkmale des inneren Sinns und des lebendigen Atmens, das sind die Veränderungen der Stimme. Jenes lebendige Atmen sammelt sich und wird zum Klang der Stimme, der Klang der Stimme erwidert den zwölf Tönen der musikalischen Skala: Es gibt den harmonisch befriedeten Klang; es gibt den klaren und weithin [sich ausbreitenden] Klang; es gibt den in sich zurücklaufenden und üppigen Klang. Breitet sich nun der Klang der Stimme vom lebendigen Atmen her aus, so ist [dessen körperhaft] erfüllte Wirklichkeit im Anblick und in der Erscheinung aufbewahrt.[64]

Um den notwendigen Zusammenhang zwischen einem lebendigen Atmen im Innern der leiblichen Verfassung und dem Ausdruck jenes Atmens im äußeren Anblick zu veranschaulichen, greift Liu Shao auf das akustische Resonanzphänomen zurück. Daß nämlich die menschliche Stimme als unmittelbarer Ausfluß und Ausdruck des lebendigen Atmens in seiner individuellen Verfaßtheit begriffen werden muß, steht schon außer Zweifel. Der jeweilige Klang der Stimme aber „schwingt mit" (*ying* 應) bei musikalischen Tonordnungen, und daraus wiederum ergeben sich bestimmte Klangqualitäten, die sich als Gestaltqualitäten ebenso am sichtbaren Anblick wiederfinden lassen. Wie jeder Klang hat auch der Klang der menschlichen Stimme teil an geregelten Mustern der Tonalität (*lü lü* 律呂), in denen sich der „Ausfluß" des lebendigen Atmens zu einem sinnlich-bedeutungsvollen „Ausdruck" verfestigt und zur Mitteilungsform entäußert. Der musikalische Ausdruck lebt aber in Schwingungen und als Resonanzphänomen. Resonanz wiederum wird seit alters her als „Erwiderung" (*ying* 應) und „Einstimmen" (*he* 和) aufgefaßt. Diese Phänomene gehen ihrerseits auf eine „Anrührung" (*gan* 感) durch korrespondierende Artverwandtschaft und eine Verbindung im lebendigen Atmen zurück (*tong qi* 通氣), wie eingangs dargestellt. Hier schließt sich demnach der Kreis zwischen lebendigem Atmen und einer Weise des Ausdrucks, wonach in diesem als einer hör- und sichtbar verkörperten, einer leiblichen „Gestalt", lebendiges Atmen mit lebendigem Atmen – das Atmen des einen Menschen mit dem auf den Ausdruck hin geöffneten Atmen des Menschenkenners – sich vermittelt, da dieser ja das Gehörte und das Anschauliche wiederum in innere Verfassungen des lebendigen Atmens selbst „zurückübersetzen" muß. Als Selbstbezüglichkeit freilich vollzieht sich dieser „Informationsaustausch" zugleich als atmosphärisches Einschwingen in den anderen und als manifeste Kenntnis seiner. Während ersteres eine Stärke der Stimme sein dürfte, kommt letztere in besonderer Weise auf dem Gebiet der Anschauung zum Tragen. Immer

[64] *Renwu zhi* 1.1; CHEN QIAOCHU 1996, S. 25: 夫容之動作,發乎心氣;心氣之徵,則聲變是也.夫氣合成聲,聲應律呂:有和平之聲,有清暢之聲,有回衍之聲.夫聲暢於氣,則實存貌色.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000168

aber bedarf es der „Reduktion" von Angeschautem auf leibliche Verfassungen, d.h. der Zurückführung von wahrnehmbaren Ausdrucksgehalten auf die Wirksamkeit im Puls des lebendigen Atmens. Diese Rückführung aber geschieht wiederum allein im Medium des lebendigen Atmens. In dessen Lebendigkeit allein haben die besagten Ausdruckphänomene ihren Sinn und ihre Erfüllung. Im Ausdruck entfaltet sich lebendiges Atmen zugleich als eine selbstbezügliche Tätigkeit. Aufgrund dieser Selbstbezüglichkeit schließlich ist die Menschenbeobachtung unter sich verändernden Umwelteinflüssen so aufschlußreich. Diese rühren die leibliche Verfassung des Menschen auf vielfältige Weise – natürlich auch wiederum durch die bekannten Ausdruckphänomene wie den Klang fremder Stimmen, Gestalt, Mimik und Gestik der anderen Menschen oder alle wahrnehmbaren Erscheinungen der Welt überhaupt – an und rufen unmittelbar den Widerschein dieser Anrührung im Ausdruck der Person hervor. Liu Shao resümiert diesen Gedanken wie folgt:

> Man betrachtet aus diesem Grund sein Angerührtwerden in sich verändernden [Situationen] und kann daraufhin Bescheid wissen über die innere Verfassung seines regelmäßigen Verhaltens.[65]

Neben die Einschätzung des Wuchses einer Person tritt demnach die Beobachtung ihres Verhaltens in Reaktion auf die Umwelt. Diese äußerliche „Anrührung" macht sich nämlich unmittelbar im Ausdruck der betreffenden Person bemerkbar. Dieser Umstand bringt vollends den engen Zusammenhang zwischen lebendigem Atmen, Anrührung und Ausdruck ans Licht. Die Selbstbezüglichkeit des leiblichen Menschseins im Moment des lebendigen Atmens ermöglicht nicht bloß die Menschenkunde im Ausgang von sinnhaft-sinnlichen Ausdruckphänomenen. Sie durchwaltet je schon die gleichsam zwischen Tatsache und Sinngestalt hin- und herschwingende Wirksamkeit des Lebens selbst, und auf diesem Boden kann gleichsam die „reine Intensität" des lebendigen Atmens, die „*Qi*-haftigkeit", zur besonderen Eigenschaft von Menschen und Vorkommnissen, später auch von Berg-Wasser-Gegebenheiten umgedacht werden. Eine originäre Sichtbarkeit im Sinne der Ausdruckhaftigkeit von *qi* leitet diesen gedanklichen Umschlag hin zu einer gesteigerten Aufmerksamkeit gegenüber der *Qi*-Qualität selbst ein. So ist es im vierten Jahrhundert bereits gang und gäbe, jemanden durch *gu* und *qi*, durch „knochenfest" und „lebendig atmend" zu qualifizieren.[66] Das lebendige Atmen ist seinerseits von einer ausdruckstragenden Dimension,

---

[65] *Renwu zhi*, 中卷, Kap. 9 „Ba guan" 八觀 („Die acht Betrachtungen"); Chen Qiaochu 1996, S. 198: 是故,觀其感變,而常度之情可知.

[66] Vgl. z.B. *Shi shuo xin yu*, Kap. 9 „Pin zao 品藻" („Bewertung nach dem Rang"), 30; Yu Jiaxi 1989, S. 519. Vgl. Mather 1976, S. 256.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000169

von einem Medium der Vermittlung zur „Qualität" geworden, die sich zeigt. Man kann *qi* wahrnehmen; in erster Linie kann man es anschauen.

Sogar die weitere Übertragung von Lebewesen auf naturwüchsige Gegebenheiten in der Anschauung einer „Landschaft" findet sich bei Liu Shao bereits präfiguriert:

> Die Merkmale der fünf [Grund-] vorkommnisse [und treibenden Kräfte] sind ja auch alle jeweils sichtbar an seiner Verkörperung. Sofern sie sich in der Verkörperung befinden, so ist das Holz [als] Knochengerüst, das Metall [als] Muskeln, das Feuer [als] lebendiges Atmen, die Erde [als] Haut, das Wasser [als] Blut die sinnbildliche Erscheinungsgestalt der fünf [Grund-] vorkommnisse [und treibenden Kräfte].[67]

Was oft mit einer Kabbalistik abstrakter Analogien und Zuordnungen verwechselt wird, ist bei Liu Shao in Wahrheit die Feststellung, daß all diese Zugehörigkeiten, die die gesamte Welt durchwalten, sich in leiblicher Weise sichtbarlich zeigen. Dabei mag es sich um eine „Verkörperung" (*ti* 體) im Menschen oder um eine solche in Bergen und Gewässern handeln. Hier wie dort zeigen sich dieselben „Grundvorkommnisse" im großen Wirkzusammenhang des Lebens. Es ist an dieser Stelle ebenso wenig dienlich, von einer „Naturalisierung" des leiblichen Menschseins in der Lehre von den „Fünf Treibenden" (*wu xing* 五行) wie von einem „Anthropomorphismus" in der Beschreibung der Natur in Termini der Menschenkunde zu sprechen. Der eigentliche Sinn dieser in China sehr einflußreichen Auffassung liegt vielmehr in der großen Bedeutung, die der grundlegenden Anschaulichkeit aller naturwüchsigen Wirkzusammenhänge beigemessen wird. Der womöglich „konservative" Ausspruch des Figurenmalers Gu Kaizhi, wonach der Inbegriff der Malerei in der „Vermittlung des Geistigen" (*chuan shen* 傳神) zu suchen sei, verschwimmt allmählich mit dem Leitsatz einer „Vermittlung des lebendigen Atmens" (*chuan qi* 傳氣), bis dann in der Blütezeit der Berg-Wasser-Malerei nach dem zehnten Jahrhundert die Wendung *qi xiang* 氣象 – „atmosphärische Erscheinungen", eigentlich aber „sinnbildliche Erscheinungsgestalten des lebendigen Atmens" – zum gängigen Vokabular vieler Theoretiker der Landschaftsmalerei geworden ist.[68] Die stark empfundene Anschaulichkeit „anthropomorph" gedeuteter Wirkzusammenhänge in Berg-Wasser-Gegebenheiten legte diese Entwicklung nahe. Guo Xi (1023–1085?) stellt dies in seiner Abhandlung *Hohe Gestimmtheit zu Wald und Quell* (*Lin quan gao zhi* 林泉高致) deutlich genug heraus:

---

[67] Siehe *Renwu zhi* 1.1, CHEN QIAOCHU 1996, S. 18: 五物之徵，亦各著於厥體矣．其在體也：木骨、金筋、火氣、土肌、水血，五物之象也.

[68] So etwa bei Guo Xi 郭熙 und Li Cheng 李成; s. YU JIANHUA 1998, 1. Bd., S. 617, 632.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000170

> Die Berge haben in den Gewässern einen pulsierenden Blutkreislauf, in Gräsern und Bäumen eine Behaarung, in Nebeldunst und Wolken [aber] ihre glanzvolle geistige Erscheinung. Daher werden die Berge lebendig, indem sie Gewässer erhalten, prachtvoll, indem sie Gräser und Bäume erhalten, glänzend und verführerisch, indem sie Nebeldunst und Wolken erhalten.
>
> Die Gewässer haben in den Bergen ein Antlitz, in Pavillons und Wasserterrassen Augen und Brauen, in Fischern und Anglern eine feine Geistigkeit. Deshalb werden die Gewässer verführerisch, indem sie Berge bekommen, licht und munter, indem sie Pavillons und Wasserterrassen bekommen, weit und frei, indem sie Fischer und Angler bekommen.[69]

Was wie ein wundersames Gleichnis klingt, diese „metaphorische" Beschreibung von Berg und Wasser als lebendigen, menschlichen Wesen, sollte doch versuchsweise einmal – im Sinne des bisher Herausgearbeiteten – als ernsthafte Darstellung von Weltlichkeit, als Vorführung des großen Wirkungszusammenhanges im Lichte der Anschaulichkeit gelesen werden. Sind wir jedoch endlich in die Lage versetzt, in dieser konkreten Weise allenthalben das lebendige Atmen als Wirklichkeit anzuschauen, so führt uns ein letzter Schritt zu *qi* als ästhetischer Qualität in Kunstwerken. Was an einer wahrgenommenen Gegenständlichkeit als Gestaltqualität sich zeigt, wird zuletzt zu einem Wertmerkmal, das für die ästhetische Einstellung wie für die Beurteilung von Kunst von Belang ist.

## Das Werk

Der fokussierende Hinblick des Malers auf das Geistige (*shen* 神) und das lebendige Atmen (*qi* 氣) – so wie diese Qualitäten an seinem Gegenstand in Erscheinung treten – bietet zugleich die Gewähr dafür, daß seine Malerei das Geistige und das lebendige Atmen ihrerseits als anschauliche Gestaltqualität im Werk zur Entfaltung bringt und auf diese Weise höchsten Wert erringt. Was für den angeschauten Gegenstand gilt, trifft bald genauso für das Objekt des Kunstgenusses zu, wie etwa Chen Zao 陳造 (1133–1203) in der Song-Zeit schreibt:

> Wenn man im Spiegel das Abbild wiedergibt, wird es nicht unbedingt etwas anderes als eine hölzerne Puppe. [...] Somit ist das lebendige Atmen die Hauptsache und daraufhin ist der [höchste künstlerische Wert des] Geistigen auch schon vollendet.[70]

---

[69] Siehe Yu Jianhua 1998, S. 638: 山以水為血脈，以草木為毛髮，以煙雲為神采．故山得水而活，得草木而華，得煙雲而秀媚．水以山為面，以亭榭為眉目，以漁釣為精神，故水得山而媚，得亭榭而明快，得漁釣而曠落．

[70] Siehe Yu Jianhua 1998, 1.Bd., S. 471: 若鏡中寫影，未必不木偶也．〔…〕則氣主而神完矣．

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000171

Diese Lehre ist seit Xie Hes 謝赫 (um 500) berühmter Vorrede zu seinem *Verzeichnis der älteren Malerei, nach ihrem Rang geordnet* (*Gu hua pin lu* 古畫品錄) zum wichtigsten Leitsatz in der chinesischen Ästhetik geworden. In seiner Aufstellung der „sechs Regeln der Malerei" (*hua liu fa* 畫六法) nimmt in folgender Formulierung das lebendige Atmen den obersten Rang ein:

> Gestimmtheit des lebendigen Atmens, das heißt lebendige Bewegtheit.[71]

Xie He selbst gebraucht in seinem Katalog den künstlerischen Wert des „lebendigen Atmens" in verschiedenen Zusammensetzungen und Hinsichten. Bisweilen schwankt die Bezeichnung noch zwischen dem Gegenstands- und dem Werkbezug, etwa wenn er zu Wei Xie 衛協 ausführt:

> Obgleich ich nicht sagen [möchte], er habe ganz und gar die wunderbare Vollendung der körperlichen Erscheinungsgestalten [erfaßt], erlangte er doch so ziemlich eine kräftig-volle [Ausprägung] lebendigen Atmens.[72]

Hinsichtlich Gu Junzhi 顧駿之 ist von der „geistigen Gestimmtheit und der Kraft im lebendigen Atmen" (神韻氣力) die Rede. Bei Xia Zhan 夏瞻 taucht die „Kraft im lebendigen Atmen" erneut auf, und dem Kaiser Ming der Jin-Dynastie (晉明帝) wird „vergeistigtes lebendiges Atmen" (神氣) zugesprochen. Ausführlicher wird Xie He bei Zhang Mo 張默 und Xun Xu 荀勗:

> In Stil und Artung, in den Anzeichen des lebendigen Atmens sind sie ganz wunderbar vollendet und haben teil am Geistigen. Sie erfassen einzig das Feinstoffliche und die geistigen Kräfte und lassen das regelhafte Knochengerüst an [den Gegenständen] beiseite.[73]

Bei diesen Beschreibungen mag der erfassende Gegenstandsbezug ebenso wie die Charakterisierung der Person des Malers noch eine Rolle spielen – bewertet werden gleichwohl die fertigen Bilder, und diese verkörpern jetzt sichtbare „Anzeichen" (*hou* 候) eines ausgezeichneten lebendigen Atmens als ihr besonderes künstlerisches Gestaltmerkmal. Deutlich geht es nunmehr auch bei den Bestimmungen als „kraftvoll" oder „vergeistigt" um bildimmanente Qualitäten, die in der Gestaltung des Kunstwerks anschaulich werden. Im Gefolge dieser ästhetischen Erfahrung angesichts von Bilddarstellungen prägen sich pauschale Wendungen aus wie *qi yan* 氣燄, „lodernde Flamme des lebendigen Atmens",[74] oder *qi ge* 氣格, „Stil und Maß

---

[71] Siehe YU JIANHUA 1998, 1. Bd., S. 355: 氣韻生動是也.

[72] Siehe YU JIANHUA 1998, 1. Bd., S. 356: 雖不說備形妙,頗得壯氣.

[73] Siehe YU JIANHUA 1998, 1. Bd., S. 357: 風範氣候極妙參神,但取精靈,遺其骨法.

[74] So Liu Daochun 劉道醇 in seinem Katalog mit dem Titel *Song chao ming hua ping* 宋朝名畫評 (*Kritische Besprechung der berühmten Gemälde der Song-Zeit*) unter der Rubrik „Miao pin" 妙品 („Rang der wunderbar Vollendeten") zu Hou Yi 侯翌; s. YU JIANHUA 1998, 1. Bd., S. 410.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000172

des lebendigen Atmens".[75] Diese Bestimmungen können sich erst nach Xie He mit jenem älteren Wortschatz der Charakterisierung von Menschen vermengen und zu neuartigen Wahrnehmungen führen – wenn lebende Menschen nunmehr wie Bilder und umgekehrt Darstellungen wie lebendige Wesen empfunden werden. Überdies kann im ästhetischen Denken vermutlich nicht zuletzt vermittels der Entdeckung des lebendigen Atmens als einer Kategorie von künstlerischen Gestaltungswerten die folgenreiche Übertragung des *Qi*-Gedankens von der Menschenkunde und der Figurenmalerei auf die Naturwahrnehmung und die Berg-Wasser-Malerei vollzogen werden. Was schaut im 10. Jh. der Wanderer und Maler Jing Hao 荊浩 an und wie sieht er den Gegenstand seiner Anschauung, wenn er beispielsweise von dem Eindruck „frisch leuchtenden lebendigen Atmens und reich gestaffelter Pracht" spricht, den ihm ein Wäldchen vermittelt?[76] Andernorts führt er aus:

> Bisweilen werden [Kiefernbäume] gemalt wie fliegende Drachen, sich windend im Knäuel; wenn in toller Wildheit Äste und Nadeln hervorwachsen, so entspricht das nicht der Gestimmtheit und dem lebendigen Atmen des Kiefernbaumes.[77]

Meint er da anschauliche Werte in gemalten Bildern, also die Art der bildnerischen Gestaltung, oder meint er das Was der Gestaltung, letztlich also naturwüchsige Gegebenheiten?

Zum Abschluß gilt es nach all dem bisher Aufgewiesenen nunmehr den leiblichen Angelpunkt zwischen Naturwahrnehmung und ästhetischer Erfahrung von solchen Qualitäten herauszuarbeiten, die dem Kunstwerk als einem gestalteten Gebilde innewohnen. Es ist in besonderem Maße die spätestens seit dem Untergang der Han-Dynastie im 3. Jh. zu voller Entfaltung gelangende Schriftkunst, die wichtige Erfahrungen zur Beziehung zwischen leiblichen Bewegungsvollzügen und Ausdrucksqualitäten des Werkes bietet. Diesen fundamentalen kulturellen Erfahrungsschatz weiß sich auch die Tuschemalerei mehr und mehr zunutze zu machen. Wie ein Gemeinplatz muß daher in der Ming-Zeit klingen, wenn Tang Yin 唐寅 (1470–1523) lapidar feststellt:

> Die detailgetreue Malerei [der Berufsmaler] ist wie die Regelschrift [in der Kalligraphie], das [ausdruckhafte] Wiedergeben der Sinnvorstellungen gleicht den vollkommenen Meistern der Grasschrift. Das ist [jedoch] nichts weiter als eine geistige Wirksamkeit und wunderbare Vollendung im Halten des Pinsels und Wenden des Handgelenks. Wenn viele gute Kalligraphen dieser Welt gute

---

[75] So Mi Fu 米芾 zu den Malern aus Shu 蜀 (etwa das heutige Sichuan 四川) und zu Li Gonglin 李公麟; s. Yu Jianhua 1998, 1. Bd., S. 458.

[76] Siehe seine *Aufzeichnungen zu den Regeln der Pinselkunst* (*Bi fa ji* 筆法記), Yu Jianhua 1998, 1. Bd., S. 605: 爽氣重榮.

[77] Siehe Yu Jianhua 1998, 1. Bd., S. 607: 有畫如飛龍蟠虬，狂生枝葉者，非松之氣韻也.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000173

> Maler sind, ergibt sich das daraus, daß sie im Wenden des Handgelenks und im Gebrauch des Pinsels nie ins Stocken geraten.[78]

Der berühmte Mönch Yuan Ji 原濟 oder 元濟 (1642–1718?), bekannt unter dem Beinamen Shitao 石濤, wird der „Bewegung des Handgelenks" (*yun wan* 運腕) in seiner Schrift *Aufgezeichnete Worte zur Malerei des Mönches Bitterer Kürbis [Kugua]* (*Kugua heshang hua yu lu* 苦瓜和尚畫語録 oder *Hua pu* 畫普) ein eigenes Kapitel widmen, denn in seiner Zeit gilt längst als ausgemacht: Zur Verbesserung aller Unvollkommenheiten in der Malerei

> muß man auf jeden Fall zunächst bei der Bewegung des Handgelenks Hand anlegen.[79]

Wie nun bildete sich dieser letzte Schritt in der Ästhetik des Qi-Gedankens als ein besonderes Merkmal chinesischer Kunstauffassungen heraus?

## *Qi* und der Malvorgang

Auch in der Auslegung als „Gestimmtheit des lebendigen Atmens und lebendige Bewegtheit" in die weitere Diskussion eingegangen, beherrschte Xie Hes früher Leitsatz von der „Gestimmtheit des lebendigen Atmens" hinfort die chinesische Ästhetik. Immer neue Anläufe wurden durch die Jahrhunderte hindurch unternommen, um diesen knappen Spruch mit Sinn und praktisch-künstlerischer bzw. kunstkritischer Bedeutung zu füllen. Zentral wurde die Frage, an welchen Gestaltmerkmalen sich wohl das lebendige Atmen festmachen, wie es sich in der Malerei im Hinblicken auf einen Gegenstand – sei dieser ein Mensch, ein Tier, eine Pflanze oder eine Berg-Wasser-Ansicht – mit der Arbeit des Pinsels verwirklichen lasse. Auch schwanken die Vorschläge zwischen einem „Einfangen" des im gegenständlichen Ausdruck ja schon greifbaren lebendigen Atmens, einer Überhöhung der sichtbaren Gestalt durch die Hinsicht auf die Ordnung des Wirklichen (*li* 理) bis hin zur seit dem zehnten Jahrhundert rasch an Einfluß gewinnenden Betonung der vom Bildvorwurf und einer gegenstandsbeschreibenden Bedeutung der Linie unabhängigen Ausdrucksqualitäten des Pinselstriches selbst. Die Wertvorstellung vom lebendigen Atmen im Bild, von der atmenden Lebendigkeit der Bildgestalt, beförderte die Entdeckung der unmittelbar leiblichen, von der bedeutungsgebundenen Darstellung abgehobenen Gestaltwerte des Pinselstrichs. Geschult an den frühen Errungenschaften der kalligraphischen Kunst, richteten Maler, Kunstkenner und Theoretiker ihr Augenmerk mehr

[78] Zitiert nach YU JIANHUA 1998, 1. Bd., S. 107: 工畫如楷書，寫意如草聖，不過執筆轉腕靈妙耳．世之善書者多善畫，由其轉腕用筆之不滯也.

[79] Siehe YU JIANHUA 1998, 1. Bd., S. 151: 〔…〕必先從運腕入手也.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000174

und mehr auf die Pinselarbeit. Die Bewegung des Pinsels wurde nicht als eine bloß instrumentelle Darstellungstechnik begriffen. Als eine leibliche Übung des Bewegungsvollzuges, aus dem heraus bildhafter Ausdruck erwächst, wurde nunmehr – nach dem Gegenstand der Wahrnehmung und der Darstellung – die Pinselführung selbst in direkten Zusammenhang zum lebendigen Atmen des Künstlers gebracht. Nicht aus der Umsetzung einer vorstellungsmäßigen Bildidee heraus, sondern aus der lebendig atmenden Bewegtheit des Malens selbst hatte die künstlerische Gestalt zu erwachsen, sollte sie ihrerseits tatsächlich die Eigenschaft höchster Gestimmtheit und lebendigen Atmens besitzen. Die „Pinselspuren" (*bi ji* 筆跡) wurden bisweilen in höherem Maße als die Bildinhalte zum Träger der dynamischen, lebendigen Qualitäten des gemalten Bildes erklärt. Infolgedessen konnte es zu einer ausufernden Einübung in die Bandbreite aller technisch-formal bestimmten „Strukturstriche" (*cun fa* 皴法) als Vorbereitung zur Berg-Wasser-Malerei kommen. Umgekehrt wird vor diesem Hintergrund auch ein ganz pauschaler Zweifel an der Möglichkeit verständlich, mit „technischen" Verfahrensweisen überhaupt die „atmosphärische" Wirkung des lebendigen Atmens zu erreichen, wie ihn etwa Li Xiuyi 李修易 im 19. Jahrhundert äußert:

> Die Gestimmtheit des lebendigen Atmens kann nicht in [sichtbaren] Spuren gewonnen werden. […] Wenn Gua Tian sagt, es gebe solche, die von der [Qualität] der Tusche ausgingen, solche, die von der Pinsel [-arbeit] ausgingen, solche, die von einem Entwurf in der Vorstellung ausgingen, und solche, die dort anfingen, wo eine vorstellungsmäßige Sinnabsicht nicht gegeben sei, so ist nur die Lehre von denen, die dort anfangen, wo eine vorstellungsmäßige Sinnabsicht nicht gegeben ist, am treffendsten.[80]

Ebenso mag auch die Antwort der „Literatenmaler" auf diese methodischen Auswüchse der akademischen Malerei, die Rückkehr zur impulsiven Handschriftlichkeit im skizzenhaften Bild bis hin zur Lehre von der lebendigen „einen Pinsellinie", die nach Shitao das gesamte Bild durchpulsen sollte, auf eine wohl schon bald nach dem Untergang der Han erfolgte Sensibilisierung für Macht und Ohnmacht der malerischen Pinselarbeit zurückzuführen sein. In der Blütezeit ästhetischer und künstlerischer Entwicklung unter den Tang und Song war man jedoch noch eher optimistisch hinsichtlich der malerischen Mittel. Bereits in Xie Hes frühem Katalog kündigt sich diese Entwicklung an. Noch vor der Regel zur Gegenstandserfassung – „den Dingen erwidern, das heißt den körperlichen Erscheinungsgestalten Sinnbilder verleihen"[81] – steht an zweiter Stelle die Bedeutung der Pinselarbeit:

---

[80] Siehe *Xiao Penglai ge hua jian* 小蓬萊閣畫鑑 (*Spiegel der Malerei aus dem kleinen Penglai-Kabinett*), in: Yu Jianhua 1998, 1. Bd., S. 272f.: 氣韻不可跡求也.〔…〕瓜田謂有發於墨者,有發於筆者,有發於意者,有發於無意者,惟無意者之說為最當.

[81] Siehe Yu Jianhua 1998, 1. Bd., S. 355: 應物象形是也.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000175

> Regelhaft festes Knochengerüst, das meint den Einsatz des Pinsels.[82]

Ob die Wendung *gu fa* 骨法 hier auf die Praxis physiognomischer Beobachtung des Körperwuchses oder schon auf die weit entwickelten Erfahrungen der Kalligraphie verweist, wonach der feste Pinselzug die Schrift wie ein „Knochengerüst" aufbauen konnte, was bis ins achte Jahrhundert nachweislich zu einer eigenen „Technik" ausgearbeitet wurde, ist fraglich. Sieht man von der Projektion späterer Interpretationen in dieses frühe Zeugnis ab, so bleibt doch der aussagekräftige Umstand erhalten, daß gleich nach den „atmosphärischen Werten" wie „lebendiges Atmen" und „Gestimmtheit" für Xie He der Einsatz des Pinsels, die in den Pinselzügen sichtbar werdende Ausdruckskraft der handwerklichen Arbeit, von Belang ist. Dementsprechend redet er offenbar wiederholt einfach von den „Pinselspuren" (*bi ji* 筆跡), wo er die künstlerische Durcharbeitung des Bildes im ganzen meint.[83] Oft gilt sein Augenmerk dem „Einsatz des Pinsels" (*yong bi* 用筆), noch genauer der „Pinselbewegung" (*dong bi* 動筆) oder er führt im Falle von Lu Gao 陸杲 aus:

> Von einem Fleck zu einer Linie bewegt er sich fließend hin und her zwischen groß und klein.[84]

Komplexer wird der Gedanke vom lebendigen Atmen als künstlerischer Qualität des Werkes schließlich in den Jing Hao 荊浩 zugeschriebenen *Aufzeichnungen zu den Regeln der Pinselkunst* (*Bi fa ji* 筆法記). Da ist zu lesen:

> Was das lebendige Atmen betrifft, so folgt der innere Sinn der Bewegung des Pinsels und erfaßt ohne Irrtum die sinnbildlichen Erscheinungsgestalten.[85]

Und etwas später steht da:

> Wenn die Spuren und gemalten Linien nicht [irgendwo schwach werden und] unterliegen, wird das „lebendiges Atmen" genannt.[86]

Zur erstrebenswerten Weise der Pinselführung andererseits fallen in diesem Zusammenhang die bezeichnenden Sätze:

> Was den Pinsel betrifft, so bewegt er sich, obgleich gestützt auf Regeln und Muster, hin und her, wendet sich und läuft durch alle Veränderungen hindurch, [bildet] weder ein stofflich Festes noch eine körperliche Erscheinungsgestalt – als flöge er, als bewegte er [sich selbst].[87]

---

[82] Siehe YU JIANHUA 1998, 1. Bd., S. 355: 骨法用筆是也.
[83] So zum fünften und sechsten Rang, s. YU JIANHUA 1998, 1. Bd., S. 364f.
[84] Siehe YU JIANHUA 1998, 1. Bd., S. 363: 點畫之間,動流恢服.
[85] Siehe YU JIANHUA 1998, 1. Bd., S. 606: 氣者,心隨筆運,取象不惑.
[86] YU JIANHUA 1998, 1. Bd., S. 606: 跡畫不敗謂之氣.
[87] YU JIANHUA 1998, 1. Bd., S. 606: 筆者雖依法則,運轉變通,不質不形,如飛如動.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000176

Lädt Jing Hao den leiblichen Vollzug der Pinselbewegung hier nicht mit einer gewaltigen Bedeutung für das künstlerische Gelingen der Malerei auf? Nicht der vorstellungsmäßige Bildentwurf, eine *inventio* oder Sinnvorstellung (*yi* 意), die Pinselarbeit selbst im Augenblick des Entstehens der Malerei erhält die Aufgabe der Gestaltfindung zugesprochen. Diese leibliche Bewegtheit, die sich im Pinselzug des Malers verkörpert findet, zeigt sich wieder in den fertigen „Spuren" im Bild. Diese erscheinen ihrerseits als dynamisch und autonom wie ein lebendes Wesen. Das Bild gewinnt Lebendigkeit aus den sichtbaren Gestalteigenschaften der Tuschelinie. Wird aber solche Bewegtheit auf der „abstrakten" Ebene der formalen Träger der Bildgestalt erreicht, so verwirklicht sich im Gemälde der höchste Wert lebendigen Atmens. Der Berg-Wasser-Meister Jing Hao scheint hier seiner eigenen Malpraxis zuinnerst „auf die Spur gekommen" und seine intimsten Erfahrungen im Umgang mit Pinsel und Tusche im kreativen Augenblick selbst preisgegeben zu haben.

Diese Auffassung bedeutet freilich: Das „lebendige Atmen", das als Struktur seit alters her einer Vermittlungsleistung verpflichtet ist und worin schon früh die Leiblichkeit des Künstlers sich mit der sichtbaren Gestalt des Kunstwerks verbindend gedacht worden war, das sich an Gegenständen der Wahrnehmung in der Weise eines Ausdrucks zeigte und das sodann zum reinen Ausdruck seiner selbst in „atmosphärischen" Gestaltqualitäten des gemalten Bildes umgedacht werden konnte – jenes „lebendige Atmen" gelangt nun zu seinem reinsten Selbstausdruck wie zu seiner unmittelbarsten ästhetischen Wirksamkeit, insofern diesseits aller Gegenstandsdarstellung in den Gestaltqualitäten der Linie selbst, in deren gleichsam leiblich-lebendiger Bewegtheit das pulsierende Atmen sich *in actu* zeigt. Indem es sich so zeigt, wird es den Betrachter ganz unmittelbar wie ein getanzter Ausdruck durch „Anrührung" (*gan* 感) von dessen Leiblichkeit und lebendigem Atmen in die Bewegtheit des Lebens hineinreißen. Das allgemeine lebendige Atmen, das die gesamte Welt durchströmt, bezieht sich somit durch die kalligraphische Bewegtheit der Pinsellinie hindurch in der Weise der Anrührung auf sich selbst zurück. Die so geartete Pinsellinie aber stellt die Vereinigung des leiblichen Momentes mit dem Ausdrucksmoment, dem Moment der Vermittlung durch Sichtbarkeit und Anschauung, in Vollendung dar. Im Zuge einer auf das lebendige Atmen des angeschauten Bildes sich einlassenden Bildbetrachtung erfüllt sich in der ästhetischen Einstellung schließlich in ausgezeichneter Weise jene selbstbezügliche Struktur reiner Lebendigkeit, sofern diese seit alter Zeit im Lichte der Erfahrung des *qi* gedeutet wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000177

## Literatur


BUSH, SUSAN/CHRISTIAN MURCK (Hrsg.): *Theories of the Arts in China*. Princeton 1983.

CAI BIMING 蔡璧名: *Shenti yu ziran – yi „Huang di nei jing su wen" wei zhongxin lun gudai sixiang chuantong zhong de shentiguan* 身體與自然 — 以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀 *(Körper und Natur – Erörterung der Körpervorstellungen innerhalb der alten Überlieferung des Denkens im Ausgang von [dem Buch] „Reine Fragen zum esoterischen Kanon des Gelben Kaisers")*. Taibei 1997.

CHEN QIAOCHU 陳喬楚: *Renwu zhi jinzhu jinyi* 人物志今註今譯. (*Das* Renwu zhi *mit heutigen Kommentaren und heutiger Übersetzung*) Taibei 1996.

DELEUZE, GILLES: *Logique du sens*. Paris 1969.

GUOXUE ZHENGLI SHE 國學整理社 (Hrsg.): *Zhu zi ji cheng* 諸子集成 *(Gesammelte Texte aller Meister)*. 8 Bde. Peking 1954.

LI FENGMAO 李豐楙: „Ge Hong Baopu Zi neipian de ‚qi', ‚qi' xueshuo – Zhongguo daojiao dandao yangsheng sixiang de jichu 葛洪〈抱朴子〉內篇的「氣」、「炁」學說 — 中國道教丹道養生思想的基礎." („Die Lehre von qi und qi [2] in den ‚Inneren Kapiteln' des Meisters, der das Ursprüngliche umfaßt von Ge Hong – Die Grundlagen des Denkens zum Zinnober-Weg und zur Förderung des Lebens im chinesischen Daoismus.") In: YANG RUBIN 1993.

LI ZHONGHUA 李中華/HUANG ZHIMIN 黃志民: *Xinyi Baopu Zi* 新譯抱朴子. (Der Meister, der das Ursprüngliche umfaßt, mit neuer Übersetzung). 2 Bde. Taibei 1996.

LUO LIQIAN 1994: LUO LIQIAN 羅立乾, *Xin yi Wen xin diao long* 新譯文心雕龍. Taibei 1994.

MATHER, RICHARD B.: *Shih-shuo Hsin-yü. A New Account of Tales of the World by Liu I-ch'ing with commentary by Liu Chün*. Minneapolis 1976.

MUNAKATA KIYOHIKO, „Concepts of Lei and Kan-lei in Early Chinese Art Theory" in: BUSH/MURCK 1983, S. 105 – 131.

QIN ZHONGWEN 秦仲文/ HUANG MIAOZI 黃苗子 (Hrsg.): Zhang Yanyuan 張彥遠, *Li dai ming hua ji* 歷代名畫記. Peking 1963.

SHIH, VINCENT YU-CHUNG: *The Literary Mind and the Carving of Dragons. A Study of Thought and Pattern in Chinese Literature*. Hong Kong 1983.

TAKIGAWA KAMETARŌ 瀧川龜太郎, *Shi ji huizhu kaozheng* 史記會注考證. Taibei 1982.

THE CHINESE CULTURE UNIVERSITY (Hrsg.): *Zhongwen da cidian* 中文大辭典. 10 Bde. Taibei 1973.

WANG WEIGONG 王唯工: *Qi de yuezhang: Qi yu jingluo de kexue jieshi, zhongyi yu renti de hexie zhi wu* 氣的樂章：氣與經絡的科學解釋，中醫與人體的和諧之舞 *(Sonatensatz mit* qi*: Wissenschaftliche Erklärung des* qi *und der Meridiane, harmonischer Tanz der chinesischen Medizin mit dem menschlichen Körper)*. Taibei 2002.

WANG XINGXIAN 王星賢 (Hrsg.): Li Qingde 黎靖德, *Zhu Zi yu lei* 朱子語類. (Die Aussprüche des Meisters Zhu, nach Kategorien geordnet) 8 Bde. Peking 1999.


Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000178

Wu Kaixian (Hrsg.): Xu Weiyu 許維遹, *Lü shi chunqiu jishi* 呂氏春秋集釋. (*Gesammelte Erläuterungen zum* Lü shi chun qiu.) 3 Bde. Taibei 1966.
Xiong Dunsheng (Hrsg.): Dong Zhongshu, *Chunqiu fan lu* 春秋繁露. *(Üppiger Tau der Frühlings- und Herbstannalen.)* Taibei 1984.
Yang Jialuo 楊家駱 (1987a) (Hrsg.): Wang Xianqian 王先謙, *Xun Zi ji jie* 荀子集解. Taibei 1987.
— (1987b): Yang Jialuo 楊家駱 (Hrsg.): *Zhou yi zhushu* 周易注疏. *(Kommentare und Erläuterungen zum Yijing.)* Taibei 1987.
— (Hrsg.): Liu Pansui 劉盼遂, *Lun heng ji jie* 論衡集解. (*Gesammelte Erklärungen zum* Lun heng.) 2 Bde. Taibei 1990.
— (Hrsg.): Gao You 高誘, *Huainan Zi zhu* 淮南子注. (*Kommentar zum* Huainan Zi.) Taibei 1991.
— (Hrsg.): *Xinjiaoben Han shu* 新校本漢書. (*Neu durchgesehene Ausgabe des* Han shu.) 5 Bde. Taibei 1997.
Yang Rubin 楊儒賓 (Hrsg.): *Zhongguo gudai sixiang zhong de qilun ji shentiguan* 中國古代思想中的氣論及身體觀. *(Die Erörterung des lebendigen Atmens und das Körperverständnis im Denken des chinesischen Altertums.)* Taibei 1993.
—: *Rujia shentiguan* 儒家身體觀. *(Das Körperverständnis der Konfuzianer.)* Taibei 1996.
Yu Jianhua 俞劍華 (Hrsg.): *Zhongguo gudai hualun leibian* 中國古代畫論類編. *(Nach Kategorien geordnete Anthologie der Malereitraktate des alten China.)* 2 Bde., verb. Aufl. Peking 1998.
Yu Jiaxi 余嘉錫: *Shi shuo xin yu jian shu* 世說新語箋疏. (*Anmerkungen und Erläuterungen zum* Shi shuo xin yu.) Taibei 1989.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000179

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000180

# Schreiber (*shi* 史) als Autoritäten in der Rezeption des *Shiji*[*]

## Teil I: Aufzeichnungen zu Schreibern des Altertums

Von Dorothee Schaab-Hanke, Leuven

## Einführung

Welche Rolle kommt wohl in einem Werk, dessen überlieferter Titel *Shiji* 史記 (Aufzeichnungen des Schreibers bzw. der Schreiber) lautet[1] und dessen Verfasser Sima Tan 司馬談 (?–110 v. Chr.[2]) und Sima Qian 司馬遷 (ca. 145– ca. 86) beide das Amt eines Leitenden Obersten Schreibers (*taishi ling* 太史令) innehatten, der Autorität früherer *shi* 史 (Schreiber) zu?

Gerade weil die Fragestellung naheliegend zu sein scheint, überrascht es, daß sie bislang nicht eingehender behandelt wurde.[3] Eine systematische

---

[*] Der vorliegende Beitrag ist die überarbeitete Fassung einer Studie, die ich im Rahmen meines Habilitationsprojekts zum Thema „Die Macht des Schreibers (*shi* 史): Geschichtsschreibung und Exegese im *Shiji*" vorgelegt hatte. In seiner jetzigen Form gliedert er sich in zwei Teile, deren erster hier abgedruckt ist und deren zweiter im Folgeband der ZDMG erscheinen wird. Während der erste Teil einen Überblick über prominente Schreiber des Altertums bietet, die im *Shiji* erwähnt werden, und diese in ihren historischen Zusammenhang einbettet, konzentriert sich der zweite Teil zum einen auf die Frage, wie das besondere Wirken dieser Schreiber formal im Geschichtswerk präsentiert wird und welche Schlußfolgerungen sich aus dem Gesagten hinsichtlich der Bedeutung von früheren Schreibern als Autoritäten im Hinblick auf die Person des „Obersten Schreibers", den Geschichtsschreiber nämlich, ziehen lassen. Ich widme diesen Beitrag meinem Vater zu seinem 77. Geburtstag.

[1] Bekanntlich ist „*Shiji*" nicht der ursprüngliche Titel des Werks, sondern ein erst nachträglich gegebener. Der Name, der am Ende des Werks selbst als Bezeichnung genannt wird, lautet *Taishi gong shu* 太史公書 (Schrift des Herrn Obersten Schreibers). Siehe *Shiji* 130/3319:15. [Die hier und im folgenden angegebenen Stellenverweise beziehen sich auf die Seiten- und ggf. Spaltenzahlen der Zhonghua shuju-Ausgabe.] Zwar kommt die Bezeichnung „shi ji 史記" im Werk mehrmals vor, jedoch ausschließlich im Sinne von „Aufzeichnungen" (früherer) Schreiber". Siehe *Shiji* 14/509:12, 510:1, 686:9,10; 27/1350:3, 36/1580:5; 39/1668:12, 47/1943:12; 63/2142:10; 121/3115:10; 130/3295:12, 3296:3.

[2] Da sich die meisten Jahreszahlen im folgenden auf Daten vor Christi Geburt beziehen, werden nur Daten, die sich auf die Zeit nach Christi Geburt beziehen sollten, mit einem Zusatz versehen werden.

[3] Lediglich recht allgemeingehaltene Überlegungen zur Frage der Autorität des Geschichtsschreibers sind in den letzten Jahren erschienen, u. a. Wai-yee Li: „The Idea of Authority in the Shih Chi (Records of the Historian)" (in: HJAS 4 [1994], S. 345–405);

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000181

Erschließung früherer Schreiber in der Geschichtsdarstellung des *Shiji* und deren Bezugnahme auf die Quellen, aus denen der Geschichtsschreiber[4] dabei womöglich geschöpft hat, steht bislang noch aus. Erste Schritte zu einer solchen Erschließung möchte die vorliegende Untersuchung tun.

## Zur Behandlung von Schreibern des Altertums im *Shiji*

Daß dem Wirken von Schreibern in der Geschichtsdarstellung des *Shiji* besondere Beachtung geschenkt wird, kann man nicht nur an der großen Zahl namentlich identifizierter Schreiber erkennen, sondern auch an scheinbar beiläufigen Bemerkungen, die bei genauerem Hinsehen stutzen lassen. So mag man sich schon darüber wundern, daß ausgerechnet und nur in den Annalen von Qin festgehalten wird, in welchem Jahr dort erstmals Schreiber ihres Amtes walteten:

> 十三年，初有史以紀事，民多化者。
> Im dreizehnten Jahr [des Herzogs Wen von Qin = 753] gab es erstmals Schreiber, die die Angelegenheiten verzeichneten, was einen enormen Wandel (zum Guten) im Volk bewirkte.[5]

Auffällig ist auch der Kontext, in dem dieser Eintrag steht. Drei Jahre zuvor, im 10. Jahr des Herzogs, so lautet der diesem unmittelbar vorausgehende Eintrag, habe Herzog Wen von Qin 秦文公 (Reg.: 765–716) erstmals in Fu eine Altarstätte errichten lassen, an der er nach seiner Belehnung durch die Zhou den Gottheiten opferte. Auch der Bau dieses Altars ist für Qin, wie im Verlauf dieser Untersuchung noch deutlich werden wird, von überragender Bedeutung, zumindest wenn man der Darstellung des Geschichtsschreibers folgt. Möglicherweise soll gar ein innerer Zusammenhang zwischen dem Bau des Altars und der Aufnahme der Verzeichnertätigkeit durch Schreiber in Qin betont werden. Ob allerdings die Institution des Schreibers als solche oder die moralische Vorbildhaftigkeit der Schreiber als Personen der Grund für den hier konstatierten allgemeinen Wandel im Volk gewesen sein mag, läßt sich aus diesem Eintrag allein kaum klar entnehmen.

---

MARK EDWARD LEWIS: *Writing and Authority in Early China* (New York 1999), S. 308–317; MICHAEL NYLAN: „Sima Qian: A True Historian?" (in: *Early China* 23–24 [1998–1999], S. 203–246).

[4] Auch wenn, wie eingangs erwähnt, die Kompilation des Werks vermutlich auf zwei Verfasser, nämlich Vater und Sohn Sima, zurückgeht, ist hier und im folgenden der Einfachheit halber anonym vom „Geschichtsschreiber" bzw. „Verfasser des *Shiji*" die Rede.

[5] *Shiji* 5/179.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000182

Daß Schreiber zu den „Edlen" (*junzi* 君子), d.h. zu moralisch hochstehenden Persönlichkeiten eines Staates, gerechnet wurden, legt ein Passus nahe, der sich auf den Staat Wei unter dem Jahr 544 bezieht. Der mit der Gabe des Vorhersehens begnadete Prinz Ji Zha 季札 begibt sich als Gesandter aus Wu auf einer Reise durch mehrere Staaten auch nach Wei, wo er sich unter anderem mit dem Staatsminister Qu Yuan 蘧瑗 (i.e. Qu Boyu 蘧伯玉), dem Schreiber Qiu 鰌 und dem Schreiber Gou 狗 bespricht und anschließend in seiner Heimat berichtet, in Wei gebe es viele Edle und deshalb drohe diesem Staat noch kein Unheil.[7]

Innerhalb der verschiedenen Bereiche, in denen Schreiber im *Shiji* als Autoritäten eine Rolle spielen, zeichnen sich einerseits solche ab, in denen sie als urteilende Instanzen agieren, und andererseits solche, in denen sie als vorhersagende Instanzen in Erscheinung treten. Darüber hinaus findet man sie jedoch auch in beratender und mahnender Funktion. Diese unterschiedlichen Funktionen von Schreibern seien nun genauer betrachtet. Im folgenden werden, überwiegend in chronologischer Folge, Schreiber der *Chunqiu*- und Zhanguo-Zeit, die im *Shiji* als Autoritäten erwähnt sind, beschrieben und ihr Tun sowie die Folgen ihres Tuns untersucht.[8]

---

[7] *Shiji* 31/1458:「衛多君子，未有患也。」 übers. Édouard Chavannes: *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien* (6 Bde. Paris 1895–1905 u. 1969, im folgenden kurz Chavannes), IV, S. 14; vgl. *Zuozhuan*, Xiang 29.13; vgl. Yang Bojun 楊伯峻: *Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳注 (4 Bde., Beijing: Zhonghua 1981), S. 1166; Yang identifiziert Schreiber Qiu mit Schreiber Yu 魚; übers. James Legge: *The Chinese Classics*. Bd. V: *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen* (London 1872), S. 550. Erwähnung des Schreibers Qiu auch in *Da Dai Liji* 3.1, wo es als Verdienst herausgestellt wird, daß der Herrscher von Wei den Qu Boyu in Dienst nahm. Die Reise des Ji Zha und dessen Bemerkung über die Edlen, diesmal nur auf Qu Boyu und Schreiber Qiu bezogen, wird ebenso im Kapitel über das Fürstenhaus von Wei unter demselben Jahr erwähnt (*Shiji* 37/1597). Ein weiterer Hinweis auf Schreiber Qiu findet sich in *Shiji* 35/1568. In *Lüshi Chunqiu* 20.4 wird Schreiber Qiu als Assistent des Qu Boyu erwähnt, der den Staat Wei in Ordnung brachte.

[8] Die Zahl der von mir in diesem Abschnitt behandelten Schreiber erhebt keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Die Suche nach den im *Shiji* enthaltenen Schreibern gestaltete sich nicht einfach, zumal meines Wissens bislang keine Vorarbeit existiert, die systematisch die im *Shiji* erwähnten Schreiber herausgesucht und zusammengestellt hätte. In der chinesischen Sekundärliteratur ließen sich lediglich Listen von Schreibern der Vor-Han-Zeit finden, in denen sporadisch die eine oder andere Quelle als Belegstelle genannt wird, so z.B. bei Zhou Hulin 周虎林: „Gudai shiguan biao 古代史官表", in: *Sima Qian yu qi shixue* 司馬遷與其史學 (Taibei: Wenshi zhi 1991), S. 12–17. Bei meiner Suche nahm ich daher zunächst die im „Gujin renbiao" 古今人表 des *Hanshu* 漢書 aufgelisteten Schreiber als Ausgangspunkt, bei der mir die systematische Zusammenstellung, die Liang Yusheng 梁玉繩: „Renbiao kao 人表考", in: *Shiji Hanshu zhubiao dingbu shizhong* 史記漢書諸表訂補十種 (2 Bde., Beijing: Zhonghua shuju 1982), S. 465–956, von allen in dieser Tabelle aufgeführten Personen vorgenommen hat, eine große Hilfe war, sowie eigene Listen von den bei der Lektüre des *Shiji* gefundenen Schreibern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000183

*Schreiber Yi verpflichtet den jungen König Cheng von Zhou auf dessen Wort*

Gleich zu Beginn des Kapitels 39 des *Shiji*, das die Geschichte des Fürstenhauses von Jin erzählt, steht ein Schreiber im Mittelpunkt des Geschehens: Schreiber Yi 史佚.

Die Abhandlung beginnt damit, daß auf die besonderen Umstände der Geburt des Stammvaters von Jin, Shuyu 叔虞, hingewiesen wird. Seine Mutter habe geträumt, daß der Himmel zu König Wu von Zhou sagte, sie werde einen Sohn gebären, der den Nachnamen Yu tragen und dem der Himmel selbst den Vornamen Tang geben werde. Darauf habe sie einen Sohn geboren, in dessen Hand das Schriftzeichen *yu* 虞 eingeschrieben war. So habe sie ihm diesen Namen gegeben. Es folgt die Beschreibung der besonderen Umstände, unter denen Shuyu, der ein Sohn von König Wu und der jüngere Bruder des (späteren) Königs Cheng war, überhaupt an sein Lehen, das Gebiet von Tang 唐, kam, das in der Folge den Aufstieg des Staates Jin ermöglichte:

> 武王崩，成王立，唐有亂，周公誅滅唐。成王與叔虞戲，削桐葉爲珪以 與叔虞，曰：「以此封若。」史佚因請擇日立叔虞。成王曰：「吾與之 戲耳。」史佚曰：「天子無戲言。言則史書之，禮成之，樂歌之。」於 是遂封叔虞於唐。
>
> Nachdem König Wu verstorben war, kam König Cheng auf den Thron. Der Herzog von Zhou vernichtete im Zuge einer Strafexpedition Tang. Als der König Cheng und Shuyu (einmal) miteinander spielten, brach (König) Cheng einen Zweig vom Holzölbaum als Szepter ab und reichte ihn Shuyu mit den Worten: „Hiermit [gemeint: mit Tang] belehne ich Dich!" Schreiber Yi wählte infolgedessen einen günstigen Tag aus, an dem Shuyu offiziell eingesetzt werden sollte. Da sagte König Cheng: „Ich habe mit ihm gespielt." Darauf meinte Schreiber Yi: „Ein Himmelssohn kennt keine Worte des Spiels; was er sagt, das schreibt der Schreiber nieder; durch Zeremonien wird (sein Wort) vollendet,[9] durch die Musik wird es in Gesang umgesetzt."[10] So kam es in der Folge dazu, daß Shuyu mit Tang belehnt wurde.[11]

---

[9] Vgl. die im *Xinshu* enthaltene Regel betreffend die Prinzenerziehung. Demnach sei es die Aufgabe des Schreibers, jede Überschreitung des Kronprinzen zu verzeichnen; seine Rechtlichkeit bestehe darin, daß er, sofern er eine Überschreitung nicht verzeichnen könne, sterben müsse. Siehe *Xinshu* (ICS: 5.2/36/7): 太子有過， 史必書之，史之義不得書過則死。.

[10] *Lüshi chunqiu* 18.2: „Zhongyan 重言", enthält eine fast wörtliche Parallele, die sich allerdings in einem zentralen Punkt signifikant von der *Shiji*-Version unterscheidet: Hier ist es nicht Schreiber Yi, der König Cheng streng darauf hinweist, daß des Königs Wort Gesetz sei und daß daher ein Wort, das einmal aus seinem Munde gekommen sei, nicht mehr zurückgenommen werden dürfe, sondern der Herzog von Zhou 周公, der Onkel und Vormund des jungen Königs. Vgl. J. KNOBLOCK und G. RIEGEL: *The Annals of Lü Buwei: A Complete Translation and Study* (Stanford 2000), S. 444. Fast wörtlich ist diese

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000184

Wie aus der Darstellung des *Shiji* deutlich wird, war es demnach Schreiber Yi allein, dem es Shuyu zu verdanken hatte, daß der junge König Cheng ihm nicht nur im Spiel ein Gebiet als Lehen übergab, sondern daß daraus auch Wirklichkeit wurde. Er waltete nicht nur seiner Aufgabe, sogleich einen glückverheißenden Tag für die offizielle Belehnungszeremonie auszuwählen, sondern erinnerte zudem als Augenzeuge des Geschehens den jungen König Cheng, der davon ausgegangen war, daß die im Spiel vorgenommene Belehnung keinerlei bindenden Charakter habe, daran, daß die Worte, die ein König spricht, vom Schreiber verzeichnet werden und somit Gesetz sind. Ihm kommt somit in der Darstellung des *Shiji* eine weit über seine Amtspflicht als Verzeichner hinausgehende Bedeutung zu, indem er selbst als diejenige Autorität auftritt, die auf den jungen Herrscher belehrend einwirkt und damit dafür sorgt, daß Shuyu das ihm mündlich zugesagte Lehen erhält. Indem Schreiber Yi nun am Beginn des Fürstenhauses von Jin als diejenige Person behandelt wird, der es vor allem zu verdanken ist, daß das Fürstenhaus von Jin seinen Anfang nahm, wird dem Schreiber als Autorität vom Geschichtsschreiber zugleich enorme Bedeutung beigemessen.[12]

### *Bo Yang sieht den Untergang der (West-) Zhou voraus*

In den „Annalen von Zhou" des *Shiji* ist für die Regierungszeit des Königs You von Zhou 周幽王 (Reg.: 781–771) ein Erdbeben verzeichnet, das im Jahr

---

Version der Episode auch wiedergegeben in *Shuoyuan* (ICS: 1.11), d.h. ebenfalls ohne Nennung der Person des Schreibers Yi. Auf die auffällige Abweichung der *Lüshi Chunqiu*-Version von der im *Shiji* enthaltenen verweist auch Takigawa Kametarô 瀧川龜太郎: *Shiki kaichû kôshô* 史記會註考證 (Vorwort von 1932, Reprint in: *Shiji huizhu kaozheng xin jiaoben* 史記會註考證新校本. Taibei: Tiangong 1993), 39/4 (S. 621), der meint, die Darstellung des *Shiji* „entspreche nicht der (ganzen) Wahrheit" (*fei shi* 非實). Chen Qixian 陳奇猷: *Lüshi chunqiu jiaoshi* 呂氏春秋校釋 (4 Bde. Shanghai: Xuelin chubanshe 1984), S. 1158, weist ebenfalls auf die Abweichung in der *Shiji*-Parallele hin. Weitere Parallelen, die der *Shiji*-Version in Bezug auf die Autorität des Schreibers Yi entsprächen, scheinen nicht überliefert zu sein.

[11] *Shiji* 39/1635:11–13; vgl. E. Chavannes IV, S. 251.

[12] Zu der besonderen Darstellung des *Shiji*, wonach der Schreiber selbst als souverän urteilende Autorität auftritt, konnte ich bislang keine Parallele finden. Allerdings findet man im Abschnitt „Baofu 保傅" , der sowohl im *Da Dai Liji* (ICS: 3.1/21/2–3) als auch im *Xinshu* (ICS: 5.2/36–37) enthalten ist, die Aussage, daß Schreiber Yi einer von jenen vier Weisen gewesen sei, die den König Cheng von vier Seiten (links, rechts, vorne, hinten) gestützt hätten. Schreiber Yi wird außerdem in *Xinshu* (ICS: 5.1/34) als Prinzenlehrer (*shaoshi* 少師) bezeichnet. Ein autoritativer Ausspruch des Schreibers Yi wird ferner in *Xinshu* 10.2/71/23 zitiert. Im *Xijing zaji* (Zhonghua shuju-Ausgabe: 6.136, S. 43) findet man die Äußerung, daß der Sima-Clan seine Wurzeln aus der Nachkommenschaft des Schreibers Yi habe.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000185

780 das Gebiet der Drei Ströme[13] erschütterte. Unmittelbar im Anschluß daran werden die Worte eines gewissen „Ältesten Bo Yang" (Bo Yang fu 伯陽甫) zitiert, der im weiteren Verlauf der Darstellung als „Oberster Schreiber von Zhou, Bo Yang" (Zhou *taishi* Bo Yang 周太史伯陽) identifizierbar wird.[14] Er kündigt den baldigen Untergang von Zhou an und begründet seine Vorhersage mit dem Erdbeben, das Zhou kurz zuvor heimgesucht hatte[15]:

> 伯陽甫曰：「周將亡矣。夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也。 陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是有地震。
> Der Älteste, Bo Yang, sprach: „Zhou wird untergehen! Die Qi-Energie von Himmel und Erde darf nie die korrekte Ordnung verlieren. Wenn sie die korrekte Ordnung verliert, so hat das seine Ursache darin, daß das Volk[16] sie durcheinandergebracht hat. Wenn das Yang so nach unten gedrückt wird, daß es nicht herauskommen kann, dann wird es durch das Yin bedrängt und kann deswegen nicht verdampfen; als Folge dessen kommt es zu Erdbeben.[17]

Nach Ansicht des Bo Yang, dessen kosmologische Spekulationen man fast als eine Art seismologischer Theorie bezeichnen möchte, sind Erdbeben Folge einer Störung der normalen Verteilung der beiden komplementären

---

[13] Gemeint sind, laut dem vom *Jijie*-Kommentator zitierten Xu Guang 徐廣, die Flüsse Jing 涇, Wei 渭 und Luo 洛, die alle im Qi-Berg 岐山 entspringen. Der Qi-Berg wiederum ist, wie *Guoyu*, Zhou 1.12 (S. 30), ebenfalls überliefert, der Berg, auf dem Phönixe sangen zu der Zeit, als die Zhou zur Blüte kamen.

[14] Daß Bo Yang fu mit dem Schreiber Bo identisch sei, scheint vom Geschichtsschreiber bewußt dem Leser nahegelegt zu werden. Dennoch ist auffällig, daß die Schreibweise für diejenige Person, die im folgenden nach der Darstellung des *Shiji* dreimal wiederholt, daß Zhou untergehen wird, auch im *Shiji* unterschiedlich ist. Daß die Unterscheidung signifikant sein könnte, legt wiederum ein Blick auf die zwei *Guoyu*-Stellen nahe, aus denen der Verfasser des *Shiji* hier vermutlich geschöpft hat, nämlich *Guoyu*, Zhou 1.10 (S. 26–27), einerseits, wo diejenige Person, die eine Vorhersage macht, den Namen Bo Yang *fu* 伯陽父 (Vater Bo Yang) trägt, während in *Guoyu*, Zheng 1.1, nur von einem *shi* Bo 史伯 (Schreiber Bo) die Rede ist, der vom Kommentator wiederum als „Oberster Schreiber von Zhou" identifiziert wird. Nach Meinung von Tang Gu 唐固, zitiert vom *Jijie*-Kommentator, war Bo Yang fu der „Schreiber unter dem Pfosten" (*zhuxia shi* 柱下史), Laozi. Siehe *Shiji*-K 4/146. Laut Erklärung des *Guoyu*-Kommentators Wei Zhao 韋昭 (204–273) war „Vater" Bo Yang ein hoher Minister der Zhou. Siehe *Guoyu*-K, S. 27. Getrennt, aber unmittelbar nebeneinander aufgelistet sind Bo Yang *fu* und *shi* Bo übrigens im „Gujin renbiao" des *Hanshu* (*Hanshu* 20/900).

[15] *Shiji* 4/145:13–146:3); vgl. WILLIAM H. NIENHAUSER, JR.: *The Grand Scribe's Records, vol.1: The Basic Annals of Pre-Han China by Ssu-ma Ch'ien* (Bloomington/Indianapolis 1994), S. 73–74; vgl. die Parallelen in *Guoyu*, Zhouyu 1.10 (S. 26–27) sowie *Guoyu*, Zheng 1.1 (S. 507–523).

[16] Wie Wei Zhao zu der im *Guoyu* enthaltenen Parallele anmerkt, stehe hier zwar *min* 民 (Volk), gerichtet sei die Kritik aber an die Adresse des Königs selber. Siehe *Guoyu*-K, S. 27.

[17] *Shiji* 4/145:13–16; vgl. *Guoyu*, Zhouyu 1.10 (S. 26–27).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000186

Kräfte Yin und Yang. Er wendet seine Theorie sodann auf das Erdbeben im Gebiet der Drei Ströme an:

> 今三川實震，是陽失其所而填陰也。陽失而在陰，原必塞；原塞，國必亡。夫水土演而民用也。土無所演，民乏財用，不亡何待！
> Daß nun die Drei Ströme wahrhaftig von einem Erdbeben heimgesucht wurden, kommt daher, daß das Yang seinen Ort verloren hat und auf das Yin drückt; demnach sind die Ursprünge verstopft. Sind die Ursprünge verstopft, so wird ein Staat gewiß untergehen. Denn nur wenn Wasser und Erde einander befruchten, sind sie für das Volk von Nutzen. Wenn dagegen die Erde von nichts befruchtet wird, dann ist sie von geringem Nutzen für das Volk. Daher wird es nicht lange dauern, bis (ein solcher Staat) untergeht.[18]

Nach dem eindringlichen Hinweis auf die verheerenden Folgen, die ein Austrocknen der Ströme als einer Begleiterscheinung des Erdbebens für die Landwirtschaft haben wird, zieht der Schreiber zwei frühere Fälle in der Geschichte heran, in denen das Austrocknen von Flüssen, wie er weiß, ebenfalls unmittelbar den Untergang der Dynastie nach sich zog:

> 昔伊、洛竭而夏亡，河竭而商亡。今周德若二代之季矣，其川原又塞，塞必竭。夫國必依山川，山崩川竭，亡國之徵也。川竭必山崩。若國亡　不過十年，數之紀也。天之所棄，不過其紀。」
> Als einst (die Flüsse) Yin und Luo austrockneten, gingen die Xia unter; als der He austrocknete, gingen die Shang unter. Nun gleicht die Situation der Zhou der Endphase der beiden (vorausgegangenen) Epochen. Nun sind auch noch die Ursprünge der Ströme verstopft; sind diese verstopft, werden sie bestimmt austrocknen. Ein Land ist nämlich mit Gewißheit abhängig von seinen Bergen und Strömen. Wenn Berge kollabieren und Ströme austrocknen, so sind dies die Vorzeichen für den Untergang eines Staates. Bis zum Untergang des Staates werden dann nicht mehr als zehn Jahre vergehen; dies ist in den Zahlen des Zyklus begründet. Wen der Himmel aufgegeben hat, der wird diesen Zyklus nicht überdauern!"[19]

Tatsächlich sollten sich auch die weiteren Alarmsignale, die Bo Yang als unmittelbare Folge des Erdbebens angekündigt hatte, sehr rasch zeigen. Unmittelbar im Anschluß an die Vorhersage Bo Yangs erfahren wir, daß noch im selben Jahr die drei Ströme versiegt seien und der Qi-Berg kollabiert sei.[20]

Damit ist allerdings die Darstellung im *Shiji* noch nicht beendet. Unter dem Folgejahr 779 wird berichtet, daß König You ein Verhältnis mit einer

---

[18] *Shiji* 4/145:16–146:3; vgl. *Guoyu*, Zhouyu 1.10 (S. 27).

[19] *Shiji* 4/145–146.

[20] *Shiji* 4/146; vgl. die Parallele in *Guoyu*, Zhouyu 1.10 (S. 27). Dort heißt es im Anschluß daran, „Im 11. Jahr (seiner Regierung) wurde König You sodann vernichtet (= 771). Die Zhou zogen sodann nach Osten um." Damit endet die Parallele im „Zhouyu"-Abschnitt des *Guoyu*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000187

gewissen Baosi 褒似 gehabt habe, aus der ein Sohn namens Bofu 伯服 hervorgegangen sei. König You habe den Wunsch gehegt (*yu* 欲), den (bisherigen) Kronprinzen abzusetzen, an seiner Stelle den Sohn der Baosi als Kronprinz aufzustellen und zugleich die Baosi anstelle seiner bisherigen Hauptfrau zur Kaiserin zu machen. Nun ist zum zweiten Mal[21] die Rede vom Auftritt des weissagenden Bo Yang:

> 太史伯陽讀史記曰：「周亡矣。」
> Der Oberste Schreiber Bo Yang sagte, nachdem er in den Aufzeichnungen von Schreibern gelesen hatte: „Zhou geht unter!"[22]

Welche genauen Informationen Schreiber Bo diesen „Aufzeichnungen von Schreibern" entnommen hat, geht aus einem längeren Abschnitt hervor, der mit dem zur Markierung von Rückblenden typischen Wort *xi* 昔 (früher, einst) eingeleitet wird.[23] In dieser Rückblende wird berichtet, daß in der Xia-Dynastie zu der Zeit, als diese kurz vor dem Untergang stand, zwei Drachen am Hof erschienen seien und gesagt hätten: „Wir sind die Herrscher der Bao." Die Xia-Kaiserin habe daraufhin ein Orakel befragt, was mit diesen Drachen geschehen solle.[24] Erst als sie die Frage stellte, ob sie die Drachen

---

[21] Hier unterscheidet sich die *Shiji*-Version von den *Guoyu*-Parallelen insofern, als zwar an zwei Stellen des *Guoyu* Prognosen erwähnt werden, die sich auf den Untergang von Zhou beziehen, aber dort keinerlei Zusammenhang mit einen mehrfachen Auftritt einer bestimmten Person hergestellt wird.

[22] *Shiji* 4/147. Der *Zhengyi*-Kommentator Zhang Shoujie merkt dazu an: 諸國皆有史以記事，故曰史記。(*Shiji*-K 4/148) „Sämtliche Lehnsstaaten hatten Schreiber, die die Angelegenheiten aufzeichneten; daher heißt es „die Aufzeichnungen von Schreibern."

[23] Ob dieser Diskurs noch Teil der Rede des Schreibers ist, oder ob es sich hierbei, wie die von den Editoren der Zhonghua-Ausgabe vorgenommene Interpunktion nahelegt, um einen vom Geschichtsschreiber selbst beigefügten Zusatz handelt, läßt sich hier nur schwer entscheiden. NIENHAUSER I, S. 73, Anm. 200, meint, unter Verweis auf die Parallele in *Guoyu*, Zheng 1.1, daß die gesamte Rückblende Teil der aus dem Munde des Schreibers zitierten Rede sei. Dieses Argument ist insofern plausibel, als sich beim Blick in die *Guoyu*-Parallele herausstellt, daß die gesamte Rückblende dort Teil einer Antwort ist, die Schreiber Bo dem Herzog Huan von Zheng auf dessen Frage gibt, ob die Zhou wohl niedergehen. In jedem Falle legt der Geschichtsschreiber durch den Verweis der vom Schreiber Bo studierten „Aufzeichnungen von Schreibern" (*shiji* 史記) nahe, daß die nun eingefügte Rückblende auf den Inhalt dieser Aufzeichnungen zurückgehe.

[24] Der Inhalt dieses Rückblicks hat seine Parallele in *Guoyu*, „Zheng" 1.1 (S.519). Er ist dort Teil der Antwort des Schreibers Bo auf die Frage des Herzogs Huan von Zheng, der wissen will, wie es denn um die Zhou bestellt sei, wobei der Schreiber selbst wiederum als Quelle für den Teil, der sich auf das Kommen der beiden Drachen am Ende der Xia-Dynastie bezieht und das Orakel, als dessen Ergebnis die Xia-Kaiserin den Speichel der Drachen in einem Kästchen aufbewahrt, eine Schrift mit dem Titel *Xunyu* 訓語 (Worte der Unterweisung) angibt, zu der wiederum der *Guoyu*-Kommentator Wei Zhao erläutert, es handle sich dabei um das (Yi 逸 ?) *Zhoushu* 周書.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000188

um ihren Speichel bitten und diesen sodann verwahren solle, sei das Orakel günstig ausgefallen. Daraufhin seien die Drachen verschwunden, hätten jedoch dabei den von ihnen erbetenen Speichel hinterlassen. Die Xia hatten den Drachenspeichel daraufhin in einem Kästchen verwahrt und sich davon fern gehalten. Zum Zeitpunkt ihres Untergangs hätten sie das Kästchen sodann an die Shang weitergegeben, und die Shang ihrerseits hätten es kurz vor ihrem eigenen Untergang an die Zhou weitergegeben.

Am Ende seiner Regierung habe dann König Li 厲 das Kästchen öffnen lassen, um sich den Inhalt zu betrachten, worauf sich der Drachenspeichel in riesigen Mengen über den Hallenboden ergossen habe und nicht aufzuhalten gewesen sei. Daraufhin habe König Li seine Palastfrauen aufgefordert, sich auszuziehen und darin zu baden. Da habe sich der Speichel in eine schwarze Schildkröte verwandelt, die sich in die hinteren Gemächer begeben und sich einem jungen Mädchen genähert habe, das daraufhin schwanger geworden sei und ein Kind geboren habe. Dieses Kind sei, da es keinen Vater gab, ausgesetzt worden, doch von einem Ehepaar gefunden und später dem König Xuan von Zhou (Reg.: 827–782), dem Vorgänger des Königs You, unter dem Namen Baosi (wörtlich: „Ältere Schwester aus Bao") zugeführt worden.

Die Rückblende erläutert somit, welch gefährlicher Sproß diese Baosi sei, der König You seine Gunst schenkte, und spätestens am Ende der Lektüre dieser Rückblende wird dem Leser klar, warum sie hier eingefügt wurde, nämlich als Erklärung dafür, warum allein aufgrund des Wunschs des Königs You, die Baosi zu ehelichen, Schreiber Bo – gerüstet durch das Studium der Aufzeichnungen früherer Schreiber – dazu in der Lage war, in dieser sich anbahnenden Entwicklung ein weiteres Signal für den bevorstehenden Untergang der Zhou zu erkennen.

Doch während, wie es scheint, die Situation bis jetzt noch nicht hoffnungslos war, ist dies offenbar wenig später der Fall, nämlich in dem Moment, in dem König You seinen bislang nur gehegten Wunsch, Baosi zur Kaiserin und deren Sohn zum neuen Kronprinzen zu machen, in die Tat umsetzte. Die Vorhersage des Schreibers Bo Yang lautet nunmehr:

> 禍成矣，無可奈何！
> Das Unheil ist besiegelt! Da ist nichts mehr zu machen![25]

Kurze Zeit darauf, so erfahren wir aus der Schilderung der weiteren Ereignisse im *Shiji*, wurde König You von Kriegern der Quan-Rong 犬戎 (wörtlich: Hunde-Rong) getötet. Daraufhin habe man den früheren Kronprinzen auf den Thron gesetzt, den späteren König Ping 平 (Reg.: 770–720), damit die Fortsetzung der Ahnenopfer der Zhou gewährleistet sei. König Ping

[25] *Shiji* 4/147.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000189

habe jedoch gleich zu Beginn seiner Regierung nach Osten fliehen müssen, um seinen Feinden zu entgehen. In der Zeit von König Ping, so endet der Bericht, sei das Herrscherhaus der Zhou „verfallen und verkümmert" (*shuai-wei* 衰微); gleichzeitig damit seien die Fürstenhäuser der Staaten Qi, Chu, Qin und Jin zunehmend erstarkt, und ihre Regierungen hätten den Weg in Richtung einer Hegemonialherrschaft (*bo* 伯) eingeschlagen.[26] Zumindest insofern, als damit die Phase der Zhou, die man später als die der West-Zhou bezeichnen sollte, zu Ende gegangen war, hatte sich die Vorhersage des Schreibers Bo Yang bewahrheitet. Das Haus der Zhou war damit allerdings noch lange nicht wirklich untergegangen.

*Der Oberste Schreiber Bo berät Herzog Huan von Zheng*

In engem Zusammenhang mit der Vorhersage, die den Untergang von Zhou betrifft, steht auch der Rat des Obersten Schreibers (von Zhou), Bo (taishi Bo 太史伯) an den späteren Herzog Huan von Zheng 鄭桓公, dessen persönlicher Name You 友 war. You war der jüngste Sohn des Königs You und der jüngste Bruder des Königs Xuan von Zhou. Im Kapitel über das Fürstenhaus von Zheng wird dieses Gespräch vor dem Hintergrund dessen dargestellt, daß das Zhou-Haus infolge des (schlechten) Einflusses seitens der Baosi in Chaos geraten war. In diesem Zusammenhang fragte der Herzog im Jahr 773 den Schreiber, wohin er sich zum Sterben am besten flüchten solle. Der Schreiber rät ihm, im Interesse seines Volkes in das Gebiet östlich des Luo-Flusses zu ziehen und seinen Staat dort anzusiedeln. Der Herzog befolgt schließlich, nachdem er andere Möglichkeiten mit dem Schreiber ebenfalls diskutiert hat, seinen Rat. Als zweites bittet der Herzog den Schreiber um eine Vorhersage:

> 公曰：「周衰，何國興者？」對曰：「齊、秦、晉、楚乎？」… 二歲，犬戎殺幽王於驪山下，幷殺桓公。鄭人共立其子掘突，是爲武公。
> Der Herzog [Huan von Zheng] sagte: „Wenn Zhou untergeht, welche Staaten werden sich dann an seiner Stelle erheben?" [Der Oberste Schreiber Bo] erwiderte: „Das werden wohl Qi, Qin, Jin und Chu sein!" ... Zwei Jahre später töteten die Quan-Rong König You [von Zhou] am Fuße des Li-Bergs, und sie töteten auch Herzog Huan. Die Leute von Zheng setzten im Einvernehmen miteinander dessen Sohn Juetu auf den Thron. Dieser wurde Herzog Wu.[27]

[26] *Shiji* 4/149. *Guoyu*, „Zhouyu" 1.10 (S. 27) ergänzt, daß König You in seinem 11. Regierungsjahr umgekommen und sein Nachfolger, König Ping, nach Osten geflohen sei. Mit der Aussage, nach dem Ende der Regierung des Königs Ping seien Qin, Jin, Qi und Chu nacheinander zur Blüte gekommen, endet parallel *Guoyu*, „Zhengyu" 1.2 (S. 524).

[27] *Shiji* 42/1757–1759; vgl. CHAVANNES, IV, S. 451–452. Sowohl der Rat des Schreibers auf die Frage des Herzogs hin, wohin er sich zum Sterben flüchten solle, als auch die Vorhersage des Schreibers, den Aufstieg der Staaten Qi, Qin, Jin und Chu betreffend, sind in *Guoyu*, „Zhengyu" 1.1–1.2 (S. 507–524) ausführlich geschildert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000190

Wie die abschließende Bemerkung über den weiteren Verlauf der Ereignisse deutlich macht, konnte zwar Herzog Huan persönlich nicht den mit der Bedrohung von Zhou durch die Quan-Rong zusammenhängenden Wirren entrinnen. Er wurde im selben Jahr, in dem König You starb, von den Quan-Rong-Völkerschaften getötet. Doch Juetu, der nach dem Tod seines Vaters als Herzog Wu 武 (Reg.: 770–744) den Thron bestieg, gelang es, durch den vom Schreiber empfohlenen Umzug nach Osten seinem Volk längerfristig einen sichereren Ort zu gewinnen.[28] Der Rat, den der Schreiber von Zhou dem Herzog Huan von Zheng gab, erwies sich demnach als vorausblickend und weise.

### *Schreiber Dun deutet einen Traum des Herzogs Wen von Qin*

Im Kapitel über die *Feng*- und *Shan*-Opfer wird der Schreiber Dun 敦 erwähnt, der dem Herzog Wen von Qin (Reg.: 763–716) im Jahre 756 einen seltsamen Traum deutet. Diesem Traum voraus ging eine Jagd, bei der er ein Orakel befragte. Beide Deutungen sind von zentraler Bedeutung für den weiteren Verlauf des Opferkults in Qin und geben sowohl den (anonymen) Orakler als auch den namentlich genannten Schreiber Dun als voraussehende Spezialisten zu erkennen:

> 其後十六年，秦文公東獵汧渭之間，卜居之而吉。文公夢黃蛇自天下屬地，其口止於鄜衍。文公問史敦，敦曰：「此上帝之徵，君其祠之。」於是作鄜畤，用三牲郊祭白帝焉。
>
> Sechzehn Jahre danach[29] ließ Herzog Wen von Qin, als er im Osten zwischen [den Flüssen] Qian und Wei jagte, ein Orakel befragen, ob es glückverheißend sein würde, wenn er sich auf diesem Land ansiedeln würde, und erhielt eine positive Antwort. Herzog Wen (von Qin) träumte, daß eine gelbe Schlange vom Himmel herab auf die Erde hing. Ihr Maul reichte genau bis nach Fuyan. Herzog Wen befragte den Schreiber Dun, und Dun meinte: „Dies ist ein Zeichen des Höchsten Gottkaisers. Sie sollen dort Opfer für ihn abhalten." Daraufhin ließ [der Herzog] die Altarstätte von Fu errichten. Man verwendete bei den Opferhandlungen drei Opfertiere[30] und opferte diese auf dem Erdanger dem Weißen Gottkaiser.[31]

---

[28] *Shiji* 42/1759; vgl. auch *Shiji* 14/532. Dort wird der Tod des Herzogs Huan deutlich als Folge des Fehlverhaltens des Königs You von Zhou dargestellt, insofern als Zheng mitbetroffen war von der Unfähigkeit des Zhou-Königs, sich die Quan-Rong vom Leib zu halten und stattdessen in „Frauengeschichten" verwickelt war.

[29] Gemeint ist 16 Jahre, nachdem Herzog Xiang von Qin dafür, daß er den Zhou bei ihrer Flucht vor den Quan-Rong-Barbaren Beistand geleistet hatte, erstmals den Rang eines Lehnsfürsten der Zhou verliehen bekommen hatte (772), i.e. im Jahre 756.

[30] Geopfert wurden ein Rind, ein Schaf und ein Schwein.

[31] *Shiji* 28/1358; vgl. übers. Burton Watson: *Records of the Grand Historian of China: Han Dynasty. Revised Edition. By Sima Qian. Translated by Burton Watson* (2 Bde. New York/London, 1993, 3. revidierte Auflage von 1961), vol. II, S. 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000191

Zwar nicht der Name des Schreibers, aber das Orakel, das Herzog Wen auf der Jagd befragte und dessen positive Antwort darauf, ob er sich an diesem Ort ansiedeln solle, sowie der Bau des Altars von Fu sind ebenso in den Annalen von Qin erwähnt und dort auf das 10. Jahr des Herzogs Wen (756) datiert. Für das 13. Jahr des Herzogs Wen (753) ist an gleicher Stelle vermerkt, es habe in Qin erstmals Aufzeichnungen von Schreibern gegeben, was einen großen Wandel im Volk bewirkt habe.[32] Festzuhalten ist außerdem, daß Schreiber Dun hier nicht nur als Spezialist für die Deutung von Träumen, sondern zugleich auch als Ritualist bzw. Berater für die neu zu installierenden Opfer auftritt.

### *Der Oberste Schreiber von Zhou prophezeit die Zukunft von Chen und Qi*

Die folgende Episode, die im Kapitel über das Fürstenhaus von Chen enthalten ist, ist im Hinblick auf die Aktivitäten eines Schreibers der frühen Chunqiu-Zeit aus mehreren Gründen aufschlußreich. Sie zeigt ihn nicht nur als Spezialisten für die Vorhersage, in diesem Fall auf der Basis eines Schafgarbenorakels, sondern zugleich als Gesandten des Zhou-Herrschers.

Herzog Li von Chen 陳厲公 (Reg.: 706–700) bekam in seinem zweiten Regierungsjahr (705) einen Sohn, dem er den Namen Jingzhong Wan 敬仲完 gab. Kurz darauf kam der Oberste Schreiber von Zhou 周太史 auf einer Reise in Chen vorbei, und der Herzog forderte ihn auf, für diesen Sohn ein Orakel auf der Basis des *Zhouyi* 周易 (Wandlungen von Zhou) zu legen. Anhand der Hexagramme, die er erhielt, prophezeite er ihm, einer seiner Nachkommen werde Herrscher sein, allerdings nicht in Chen, sondern in einem anderen Staat. Der Untergang von Chen werde die Voraussetzung dafür sein, daß dieser Staat zur Blüte kommen werde:

> 厲公二年，生子敬仲完。周太史過陳，陳厲公使以周易筮之，卦得觀之 否：「是爲觀國之光，利用賓于王。此其代陳有國乎？不在此，其在異 國？非此其身，在其子孫。若在異國，必姜姓。姜姓，太嶽之後。物莫能兩大，陳衰，此其昌乎？」
>
> Im zweiten Jahr des Herzogs Li [von Chen] wurde ihm ein Sohn namens Jingzhong Wan geboren. Als der Oberste Schreiber von Zhou auf einer Reise in Chen Station machte, veranlaßte ihn Herzog Li von Chen, mittels des *Zhouyi* ein Schafgarbenorakel zu legen. Als Orakel erhielt er die Hexagramme *Guan* [betrachten] und (dessen Wandlung) *Pei* und sprach: „Dies bedeutet, daß jemand den Glanz eines Staates betrachten wird und daß es ihm zum Vorteil gereichen wird, der Gast eines Königs zu sein. Dieses (Kind) wird einen Staat besitzen, der nicht derjenige von Chen sein wird! Wenn es nicht hier sein wird, so wird dies wohl in einem anderen Staat sein! Wenn dies auch nicht Sie per-

[32] Siehe die Übersetzung auf S. 170.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000192

> sönlich betrifft, so doch ihre Söhne und Enkel. Wenn (dies) in einem anderen Staat stattfinden wird, so gewiß als Jiang-Sippe. Die Jiang-Sippe, das sind die Nachfahren des Tai-Clans. Es ist mit keinem Ding so, daß zwei in gleicher Größe nebeneinander her bestehen können. (Dieser andere Staat) wird wohl dann, wenn Chen niedergegangen sein wird, zur Blüte kommen!"[33]

Der Wortlaut dieses Orakels wird zu Beginn des Kapitels über das Erbhaus von Tian Qi wiederholt, so daß der Leser zum einen an die früheren Vorgänge in Chen erinnert wird und zum anderen darauf aufmerksam gemacht wird, daß sich das Orakel des Schreibers bewahrheitet hat.[34]

Die Vorhersage, wonach die bisherige Herrscherfamilie von Qi untergehen und stattdessen ein Mitglied der Tian-Familie die Herschaft in Qi übernehmen werde, ist ebenfalls im Kapitel über das Fürstenhaus von Qi enthalten. Hier wird allerdings die Vorhersage nicht von einem Schreiber gegeben, sondern von Yan Ying 晏嬰, dem Minister des Herzogs Jing von Qi. Unter dem 32. Regierungsjahr des Herzogs Jing (516) wird dort geschildert, daß ein Komet gesichtet worden sei. Der Herzog habe, als er sinnend auf seiner Terrasse saß, aus der Position des Kometen geschlossen, daß seinen Staat Unheil treffen müsse und seinen Minister Yanzi gefragt, wem das alles wohl einmal gehören werde. Yanzi belehrt ihn darauf, daß das Erscheinen des Kometen belanglos sei und es lediglich darauf ankomme, daß der Herrscher seinen Wandel verbessere.[35] Yan Ying wird außerdem im Kapitel über das Fürstenhaus von Zhao in einem Gespräch mit Shu Xiang mit den Worten zitiert, daß die Regierung von Qi letztlich der Tian-Sippe zufallen werde. Das Gespräch ist nur vage auf die Regierungszeit des Herzogs Jing von Qi (Reg.:

---

[33] *Shiji* 36/1577; vgl. E. Chavannes IV, S. 17.

[34] *Shiji* 46/1879; vgl. E. Chavannes V, S. 224–225. *Zuozhuan*, Zhuang 22.3 [671] (Yang, S. 222–224), vgl. J. Legge, S. 103, enthält eine wörtliche Parallele zu der vom Schreiber von Zhou gedeuteten Stelle aus dem *Yijing*. Dort ist das Orakel Teil eines Rückblicks auf die Jugendzeit des Jingzhong Wan, als sein Vater, Herzog Li von Chen, den Obersten Schreiber von Zhou bat, ein Orakel für seinen Sohn zu stellen. Ausgangspunkt des *Zuozhuan*-Eintrags ist die Flucht des Gongzi Wan 公子完 (= Jingzhong Wan) nach Qi, wo der Herzog von Qi ihn freundlich aufnahm und ihm das Amt eines hohen Ministers anbot, das er jedoch zunächst bescheiden ausschlug. Die *Zuozhuan*-Parallele endet mit der Aussage: „So kam es, daß, als Chen erstmals vernichtet wurde (lt. Legge 533), Chen Huanzi erstmals groß war in Qi, und daß, als es endgültig unterging (477), (Tian) Chengzi (Reg.: 481–463) die Staatsgeschäfte regelte." Das Gespräch zwischen Shuxiang und Yanzi ist auch im Kap. über Zhao enthalten. Siehe *Shiji* 43/1786. Vgl. die Parallele in *Zuozhuan*, Zhao 26.7 (Yang, S. 1480–1481) [515]: Yanzi, der Ratgeber des Herzogs Jing von Qi (Reg.: 547–490) prophezeit seinem Herzog, daß Qi niedergehen und die Zukunft von Qi dem Chen-Clan gehören werde. Auch wenn die Chens nicht besonders tugendhaft seien, genössen sie die Gunst des Volkes, da sie diesem gegenüber großzügig seien. Vgl. ferner *Zuozhuan*, Zhao 3.3 [538] (Yang, S. 1234–1237).

[35] *Shiji* 32/1504; vgl. E. Chavannes IV, S. 76.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000193

547–490) datiert.[36] Yan Ying als der Spezialist und Beamte aus Qi kündigt hier also den Untergang desjenigen Staats an, dem er dient. Es scheint somit, als wolle der Geschichtsschreiber andeuten, daß auch Yanzi in der Tradition des Schreibers von Zhou stand und dadurch, daß er sich auf das Wissen von Schreibern stützte, dem Herzog von Qi die Zukunft vorhersagen konnte.[37]

Das Orakel des Obersten Schreibers wird nochmals aufgegriffen in der Abschlußbemerkung des Geschichtsschreibers. Der Geschichtsschreiber äußert sich darin unter anderem lobend über die Zuverlässigkeit der Vorhersage bezüglich des Schicksals der Chen-Nachkommen als Herrscher über Tian Qi.[38]

### *Drei Schreiber von Qi verzeichnen Cui Zhu als Fürstenmörder in den Annalen*

In der Geschichte des Erbhauses von Qi erfährt man unter dem Jahr 548, daß Cui Zhu 崔杼, der starke Mann in Qi, den Herrscher von Qi, Herzog Zhuang 莊公 (Reg.: 553–548), den er kurz zuvor erst selbst auf den Thron gesetzt hatte, in seinem eigenen Haus umbrachte, nachdem er ihn dort bei einem Stelldichein mit Cui Zhus Frau erwischt und in die Enge getrieben hatte.[39] Daraufhin macht Yanzi 晏子, der Berater des Herzogs Zhuang, Cui Zhu schwerste Vorwürfe wegen seines illoyalen Benehmens gegenüber seinem Fürsten. Zwar unternimmt Cui Zhu keine Schritte gegen Yanzi, doch versucht er in der Folge mit allen Mitteln zu verhindern, daß er selbst als Fürstenmörder in die Annalen von Qi eingeht:

> 齊太史書曰「崔杼弑莊公」，崔杼殺之。其弟復書，崔杼復殺之。少弟復書，崔杼乃舍之。
>
> Der oberste Schreiber von Qi schrieb nieder: „Cui Zhu ermordete Herzog Zhuang." Cui Zhu ließ ihn [i.e. den Schreiber) (daraufhin) ermorden. Dessen jüngerer Bruder verzeichnete es [i.e. den Fürstenmord] ebenfalls. Cui Zhu ließ

---

[36] *Shiji* 43/1786; vgl. E. CHAVANNES V, S. 23. Der *Jijie*-Kommentator zitiert hierzu eine Anmerkung des Xu Guang, wonach dieses Gespräch im 19. Jahr des Herzogs Ping von Jin (539) stattfand.

[37] Eine Parallele zu dieser Version enthält *Han Feizi* 34.7. Dieser Version zufolge saß Herzog Jing zusammen mit Yanzi auf seiner Prachtterrasse und fragte ihn den Blick auf das unter ihm liegende Land gerichtet, wem das alles in einer späteren Generation wohl gehören werde. Yanzi prognostizierte daraufhin, daß dies wohl der Herr Tian Cheng sein werde, und zwar deswegen, weil die Tian-Sippe mehr Sympathien im Volk erworben habe als er. Vgl. ferner die Parallele in *Yanzi Chunqiu* (ICS: 7.10/64/3–4).

[38] *Shiji* 46/1903; vgl. Chavannes V, S. 282.

[39] Weitere Stellen, an denen der Fürstenmord des Cui Zhu erwähnt wird, sind: *Shiji* 4/156; 14/642.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000194

auch ihn ermorden. Der jüngste Bruder verzeichnete (es) ebenfalls. Da ließ ihn Cui Zhu gewähren.[40]

Abgesehen davon, daß aus diesem Passus hervorgeht, daß das Schreiberamt offenbar bereits in der Mitte des 7. Jh. ein erbliches Amt war, das von Mitgliedern einer Familie sukzessive ausgeübt wurde, wird hier eindrucksvoll der Ernst und die Unbeirrbarkeit betont, mit der Schreiber die Aufgabe des Verzeichnens wichtiger Staatsereignisse wahrnahmen. Die Wahrheit über den Tatbestand, daß Cui Zhu einen Fürstenmord begangen hatte, für zukünftige Generationen festzuhalten wurde höher eingestuft als die Bewahrung des eigenen Lebens.

### *Schreiber Dong Hu verzeichnet Zhao Dun als Fürstenmörder in den Annalen*

Im nachfolgenden Fall gestaltet sich die Frage nach der Rolle des Schreibers insofern etwas schwieriger, als dieselbe Episode in zwei Kapiteln des *Shiji* enthalten ist und beide Versionen etwas voneinander abweichen.

---

[40] *Shiji* 32/1502; vgl. CHAVANNES IV, S. 72. Der Fürstenmord des Cui Zhu am Fürsten von Qi ist verzeichnet in *Chunqiu*, Xiang 25.2 (YANG, S. 1094). *Zuozhuan* erwähnt in seiner Erläuterung zu dieser Stelle die drei Brüder aus der Schreiberfamilie in Qi, die alle dazu bereit waren, um der Verzeichnung der Wahrheit willen ihr Leben zu opfern. Siehe *Zuozhuan*, Xiang 25.2 (YANG, S. 1098–1099). Anders als bei der im *Shiji* enthaltenen Version ist hier zusätzlich von einem Schreiber aus einer Schreibersippe aus dem Süden (*nanshi shi* 南史氏) die Rede, der, nachdem er gehört habe, daß sämtliche Schreiber (aus der Schreiberfamilie in Qi) gestorben seien, zu seinem Schreibtäfelchen gegriffen und sich ebenfalls nach Qi aufgemacht habe, offenbar um dafür zu sorgen, daß die Wahrheit doch noch zu ihrem Recht kam. Als er dann erfahren habe, daß diese inzwischen erfolgreich verzeichnet sei, sei er zurückgekehrt. DAVID SCHABERG (*A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*, Cambridge, Mass./London 2001), S. 262, schreibt zu dem *Zuozhuan*-Passus: „If there is any truth in the details of the anecdote, then specific families held the post of grand scribe, but there were outside of court other individuals who considered record-keeping their responsibility. In this context writing would be worth dying for because of its ritual and hereditary functions. Cui Zhu's attempt to suppress writing would be the literary equivalent of his assassination of the duke. Accuracy is valuable not for its own sake, but because it demonstrates the survival of traditional practices under an arriviste tyranny." Im *Hanshi waizhuan* (ICS: 2.13/10) ist der Fürstenmord Cui Zhus erwähnt, ebenso wie die Vorwürfe seitens Yanzis, die Cui Zhu zuläßt, doch fehlt hier der Bericht der verzeichnenden Schreiber von Qi. Der Fürstenmord des Cui Zhu und die Reaktion des Yanzi ist auch im *Yanzi Chunqiu* (ICS: 5.3/40–41) erwähnt. Der Fürstenmord des Cui Zhu an Herzog Zhuang ist ferner erwähnt in *Shuoyuan* (ICS: 4.20/30) sowie in *Xinxu* (ICS: 7.12/38), allerdings enthält nur letzteres die Episode mit den drei Schreibern von Qi. Zu letzteren siehe ferner JOACHIM GENTZ (*Das Gongyang zhuan: Auslegung und Kanonisierung der Frühlings- und Herbstannalen (Chunqiu)*, Wiesbaden 2001 [Opera Sinologica. 12]), S. 95 und 103, sowie YURI PINES (*Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722–453 B.C.E.*, Honolulu 2002), S. 141, S. 251, Anm. 12, S. 287, Anm. 18, 19, S. 290, Anm. 68.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000195

Im Kapitel über das Fürstenhaus von Jin wird unter dem Jahr 607 der Mord an Herzog Ling von Jin beschrieben und der Hintergrund dieses Attentats in Form einer Rückblende näher erläutert. Demnach hatte sich der Herzog, der von Zhao Dun, dem höchsten Staatsminister in Jin, zuvor selbst auf den Thron gesetzt worden war, mehr und mehr zu einem genußsüchtigen und launenhaften Mann entwickelt, der etwa seinen Koch deswegen, weil er Bärentatzen nicht gar genug gekocht hatte, habe umbringen lassen. Als Zhao Dun ihn deswegen ermahnte, versuchte er sich seiner mittels eines gedungenen Mörders zu entledigen, der aber wegen des untadeligen Charakters von Zhao Dun stattdessen zu ihm überlief und ihn von den Mordplänen des Herzogs unterrichtete. Darauf habe sich Zhao Dun, um sein Leben zu retten, auf die Flucht begeben, habe jedoch, noch ehe er die Grenze zum Nachbarstaat überschritten hatte, davon erfahren, daß sein jüngerer Bruder, Zhao Chuan, den Herzog umgebracht habe, während dieser sich gerade in seinem Pfirsichgarten aufhielt. Daraufhin sei Zhao Dun zurückgekehrt und habe sein Amt als Staatsminister wieder aufgenommen. Der Oberste Schreiber von Jin, Dong Hu 董狐, verschwieg das Geschehen jedoch in seinen offiziellen Aufzeichnungen nicht, sondern stellte es in einer Weise dar, die Zhao Dun empörte:

晉太史董狐書曰「趙盾弒其君」，以視於朝。盾曰：「弒者趙穿，我無罪。」太史曰：「子爲正卿，而亡不出境，反不誅國亂，非子而誰？」孔子聞之，曰：「董狐，古之良史也，書法不隱。宣子，良大夫也，爲法受惡。惜也，出疆乃免。」

Der Oberste Schreiber von Jin, Dong Hu, schrieb nieder: „Zhao Dun ermordete seinen Herrscher," und zeigte das bei der Audienz vor. Dun sagte: „Der Mörder war Zhao Chuan; ich bin ohne Schuld." Der Oberste Schreiber sagte: „Sie als der höchste Minister im Staat sind, nachdem Sie sich davon gemacht haben, noch nicht über die Grenze gekommen, und haben, nachdem Sie zurückgekehrt waren, den, der den Staat in Chaos gebracht hat, nicht zur Rechenschaft gezogen; wer anders als Sie sollte da (der Verantwortliche) sein?" Als Meister Kong davon erfuhr, meinte er: „Dong Hu war ein exzellenter Schreiber des Altertums, im Hinblick auf das, was er niederschrieb, orientierte er sich an (der Regel), nichts zu verbergen.[41] Xuanzi [= Zhao Dun] war ein exzellenter Minister. Um des Gesetzes willen nahm er das Böse auf sich; das ist beklagenswert; hätte er die Grenze hinter sich gelassen, hätte er dies vermieden."[42]

---

[41] Laut Anmerkung des Kommentators Du Yu (3. Jh.) bedeutet dies, daß er nicht die Schuld Zhao Duns verborgen habe. Siehe YANG, S. 663.

[42] *Shiji* 39/1675; vgl. E. CHAVANNES IV, S. 316. Der Mord an Fürst Ling von Jin wird, unter Verwendung von dessen persönlichem Namen Yigao 夷皋 (vgl. *Shiji* 43/1782:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000196

Die zweite Version des vom Schreiber verzeichneten „Fürstenmords" des Zhao Dun findet sich am Beginn des Kapitels über das Fürstenhaus von Zhao, einem der drei Staaten, die aus dem zerrütteten Jin hervorgegangen waren und alle im Jahr 403 den Status von eigenständigen Lehnsstaaten erhalten hatten.[43] Die Episode mit der Aufzeichnung des Schreibers wird in Form eines geschichtlichen Rückblicks auf die Vorgeschichte des Staates Zhao wiederholt, allerdings mit einer etwas anderen Nuance:

> 君子譏盾「爲正卿，亡不出境，反不討賊」，故太史書曰「趙盾弒其君」
> Ein Edler kritisierte Dun dafür, daß er „als der höchste Minister im Staat, der, nachdem er sich davon gemacht habe, noch nicht über die Grenze gekommen sei, nach seiner Rückkehr den Verbrecher nicht bestraft habe." Daher schrieb der Oberste Schreiber nieder: „Zhao Dun ermordete seinen Herrscher."[44]

Hier ist es nicht der Schreiber selbst, sondern ein „Edler" (*junzi* 君子), der Zhao Dun genau jenen Vorwurf macht, der in dem früheren Passus als Ausspruch aus dem Munde des Schreibers selbst bezeichnet worden war. Dessen Urteil ist es, als dessen Folge (*gu* 故) Schreiber Dong Hu den Zhao Dun als Fürstenmörder in den Annalen von Jin verzeichnet. Auch wenn Schreiber Dong Hu im zweiten Passus auf den ersten Blick eine schwächere Rolle zu spielen scheint als im ersten – er verzeichnet hier lediglich etwas, das ein „Edler" vor ihm gesagt hat, und er wird hier bezeichnenderweise auch nicht namentlich genannt –, ist der wesentliche Punkt wohl der, daß der Schreiber in beiden Fällen als Wahrer eines bestimmten moralischen Standards, nämlich dem eines Edlen, auftritt und insofern selbst dessen Autorität verkörpert. Er ist der Repräsentant bzw. Anwender einer entweder zu seiner Zeit gültigen oder auch einer zu einem früheren Zeitpunkt festgelegten

---

*taizi* Yigao 太子夷皋), im *Chunqiu* unter *Xuan* 2 (= 607) verzeichnet. Die Episode mit Zhao Dun findet sich, allerdings mit einigen unterschiedlichen Details, in *Zuozhuan*, Xuan 2.4 (Yang, S. 662f.); vgl. J. Legge, S. 290; *Guliang zhuan*, Xuan 2.4; *Gongyang zhuan*, Xuan 6.1 (übers. Gentz, S. 101). Vgl. auch die Parallele in *Lüshi Chunqiu* 24.4, die eine besonders drastische Schilderung des schlechten Charakters des Herzogs Ling von Jin enthält; vgl. J. Knoblock/G. Riegel, S. 596–597. Dort heißt es, der Herzog habe von einem hohen Turm aus auf Menschen geschossen und dabei zugesehen, wie diese versuchten, den Kugeln auszuweichen. Auch die Geschichte mit der Hinrichtung des unglücklichen Kochs, der die Bärentatzen nicht richtig zubereiten konnte und deswegen zur Strafe zerstückelt wurde, wird dort besonders ausführlich wiedergegeben.

[43] Das Datum 403 wird in der Tabelle der Sechs Lehnsstaaten für alle drei Folgestaaten, die aus Jin hervorgegangen waren – Zhao, Wei und Han – als das Jahr verzeichnet, in dem sie erstmals Fürsten (*hou* 侯) wurden. Siehe *Shiji* 15/709.

[44] *Shiji* 43/1782; vgl. E. Chavannes V, S. 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000197

Rechtsnorm, die zumindest der Schreiber noch im Gedächtnis bewahrt hat und die zumindest für ihn weiterhin verbindlich ist.[45]

### *Der Oberste Schreiber Zhao bestätigt die Vorhersage über die Zukunft von Chen und Qi*

Im Kapitel über das Fürstenhaus von Chen ist eine weitere Schreibervorhersage enthalten, die die Zukunft des Herrschergeschlechts von Chen betrifft.[46] Herzog Ping von Jin 晉平公 (Reg.: 557–532) befragt den Obersten Schreiber Zhao 太史趙 zu dem Zeitpunkt, als Chen bereits von Chu ausgelöscht worden war, also wohl im Jahre 479,[47] ob Chen damit nun untergegangen sei. Der Schreiber verneint dies und erläutert dem Herrscher, inwiefern die Zukunft von Chen in Qi liege:

> 晉平公問太史趙曰：「陳遂亡乎？」對曰：「陳，顓頊之族。陳氏得政於齊，乃卒亡。自幕至于瞽瞍，無違命。舜重之以明德。至於遂，世世守之。及胡公，周賜之姓，使祀虞帝。且盛德之後，必百世祀。虞之世未也，其在齊乎？」
>
> Herzog Ping von Jin fragte den Schreiber Zhao: „Wird Chen in der Folge untergehen?" Der erwiderte ihm: „Chen gehört zum Clan des Zhuanxu. Erst dann, wenn die Chen-Sippe die Regierung in Qi übernommen haben wird, wird (Chen) endgültig untergegangen sein. Von Mu bis Gusou hat [das Herrschergeschlecht von Chen] nicht dem Mandat zuwidergehandelt. Shun hat ihe glänzende Tugend verdoppelt. Bis hin zu Sui haben [die Herrscher von Chen] das [Erbe des Shun?] bewahrt. Zur Zeit des Herzogs Hu haben die Zhou [der Familie] einen Geschlechtsnamen verliehen und sie damit betraut, dem Gottkaiser Yu zu opfern. Die Nachkommen solch blühender Tugendkraft

---

[45] In einer früheren Untersuchung habe ich argumentiert, daß speziell diese zweite im *Shiji* enthaltene Version, in dem das Verzeichnen des Schreibers als motiviert durch die hinter ihm stehende Autorität eines Edlen herausgestellt wird, die Betonung zeigt, die der Geschichtsschreiber darauf legt, daß der Schreiber seinerseits einer Tradition angehört, in der bereits zu seiner eigenen Zeit oder bereits vor ihm moralisch hochstehende Persönlichkeiten rechtsverbindliche Werte vertraten, auf die er sich bei seinem Urteil bzw. seiner Tätigkeit des Verzeichnens rückbezieht. Siehe D. SCHAAB-HANKE: „The *junzi* prior to Confucius in the *Shiji*" (Vortrag im Rahmen der 17. WSW-Konferenz, gehalten am 18. September 2003 in Leiden), S. 5–6.

[46] Zu der früheren Vorhersage siehe S. 180.

[47] Daß Chen im Jahr 479 von Chu vernichtet wurde, geht aus dieser Textstelle nicht klar hervor, dafür aus *Shiji* 14/681 (Eintrag unter „Chu"). In *Shiji* 40/1718 (Erbhaus von Chu) wird die Auslöschung von Chen auf das 8. Jahr des Königs Hui von Chu, also 481, datiert; der vom *Jijie*-Kommentator zitierte Xu Guang verbessert die Angabe wiederum auf „10. Jahr des Königs Hui" (= 479).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000198

> werden gewißlich hundert Herrschergenerationen lang Ahnenopfer verrichten. Die Herrschergenerationen, die auf Yu folgen, sind noch nicht am Ende, doch [ihr Weiterbestehen] wird in Qi sein!"[48]

Vergleicht man die im *Shiji* wiedergegebene Version mit einem unter dem 8. Jahr des Herzogs Zhao von Lu im *Zuozhuan* enthaltenen Passus, wo ebenfalls ein Schreiber Zhao (*shi* Zhao 史趙) Antwort gibt auf eine Frage des Herzogs von Jin, so fällt auf, daß die Vorhersage in der *Zuozhuan*-Version eine zusätzliche astrologische Komponente enthält. Der Schreiber bringt die Aussage, daß die Herrscher von Chen zu den Nachfahren des Zhuanxu gehören, hier im Zusammenhang damit, daß die Dynastie des Zhuanxu zu dem Zeitpunkt ausgelöscht wurde, als der Jupiter in der Konstellation *chunhuo* 鶉火 (Wachtelfeuer) stand, und Chen werde es ebenso ergehen.[49] Die astrologische Komponente könnte in der *Shiji*-Version mit Bedacht weggelassen worden sein; stattdessen steht hier die über Generationen hinweg angesammelte Tugendkraft der Herrscherfamilie von Chen im Vordergrund.

Diese erneute Vorhersage ist besonders insofern interessant, als eine bereits viel ältere Vorhersage, die, wie wir sahen, damals von einem Schreiber von Zhou ausgesprochen wurde, hier nun zu einem viel späteren Zeitpunkt von einem Schreiber aufgegriffen und bestätigt wird. Dazwischen war, wie ebenfalls bereits erwähnt, als weitere Übermittlerfigur auch Yanzi in Qi aktiv. Die Tatsache, daß selbst in dem von Chen weit entfernt liegenden Jin ein Schreiber über Wissen verfügt, das damals vermutlich nur einem kleinen Kreis von Eingeweihten zugänglich war, spricht dafür, daß die Vernetzungen der Mitglieder dieser Gruppe untereinander ziemlich weitreichend gewesen sein müssen.[50]

---

[48] *Shiji* 36/1581; vgl. E.. Chavannes IV, S. 179–180.

[49] *Zuozhuan*, Zhao 8.9 (Yang, S. 1305): 晉侯問於史趙曰。陳其遂亡乎。對曰。未也。公曰何故。對曰。陳顓頊 之族也。歲在鶉火。是以卒滅。陳將如之。今在析木之津。猶將復由。且陳氏得政于齊。而後陳卒亡。自幕至于瞽瞍。無違命。舜重之以明德。寘德于遂。遂世守之。及胡公不淫。故周賜之姓。使祀虞帝。臣聞盛德必百世祀。虞之世數未也。繼守將在齊。其兆既存矣。 Vgl. J. Legge, S. 623.

[50] Laut *Shiji* 14/679 tötete Tian Chang im Jahre 481 Herzog Jian von Qi und setzte dessen jüngerer Bruder Jing, den späteren Herzog Ping, stattdessen auf den Thron. Weiter heißt es, daß die Herrschersippe von Qi im selben Jahr den neuen Geschlechtsnamen Tian 田 erhielt. Aus *Shiji* 32/1512 erfährt man, daß Tian Chang sich zum Kanzler des Herzogs Ping machte und die Regierung über den Staat an sich riß. Damit hatte sich wohl die Vorhersage sowohl des früheren Schreibers von Zhou als auch die des Schreibers Zhao erfüllt. Laut *Zuozhuan* setzten allerdings die Leute von Qi einen Nachfahren von Jingzhong (Wan) von Chen auf den Thron. Siehe *Zuozhuan*, Xiang 29.16 (Yang, S. 1167).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000199

*Schreiber Yuan deutet einen Traum des Zhao Dun*

Auch die nachfolgende Vorhersage, die sich auf eine Traumdeutung stützt, steht mit einem früheren Schreiberwort in engem Zusammenhang, nämlich mit der mahnenden Erklärung des Dong Hu gegenüber Zhao Dun, warum er ihn in den Annalen von Jin als den Mörder an Herzog Ling von Jin verzeichnet habe.

Unter dem 3. Jahr des Herzog Jing von Jin (625) wird im Kapitel über das Fürstenhaus von Zhao im *Shiji* beschrieben, daß der neue Justizminister Tu Angu 屠岸賈 den Plan gefaßt hatte, den Zhao-Clan zu vernichten. Angesichts der Tatsache, daß der Fürstenmord an Herzog Ling von Jin, so sein Argument, niemals korrekt gesühnt worden sei, war es für ihn offenbar ein unerträglicher Zustand, daß weiterhin der Palast angefüllt war mit Mitgliedern des Hauses Zhao. Im Text folgt nun eine Rückblende auf die Zeit, in der Zhao Dun die Fäden der Macht in Jin in der Hand hatte (die Jahre 621–601). Darin wird berichtet, daß Zhao Dun damals einen Traum hatte, den Yuan, der Schreiber von Zhao, 趙史援 als Wahrtraum gedeutet habe:

> 初，趙盾在時，夢見叔帶持要而哭，甚悲；已而笑，拊手且歌。盾卜之，兆絕而後好。趙史援占之，曰：「此夢甚惡，非君之身，乃君之子，然亦君之咎。至孫，趙將世益衰。」
>
> Dem voraus ging, als Zhao Dun noch am Leben war, daß er im Traum Shudai[51] sah, der sich an der Taille faßte und weinte und voller Kummer war; dann hörte er damit auf und lachte, klatschte in die Hände und sang. Dun ließ hierüber ein Orakel befragen, und die Weissagung lautete, etwas werde unterbrochen, danach aber werde es gut werden. Yuan, der Schreiber von Zhao, deutete das so: „Dieser Traum ist äußerst übel: Selbst wenn er nicht Ihre eigene Person betrifft, so doch die Ihrer Söhne, so daß es ebenso Eure Katastrophe ist. Bis hin zu Euren Enkeln werden die Zhao-(Sippenmitglieder) von Generation zu Generation niedergehen."[52]

Kurz darauf werden alle Mitglieder des Zhao-Clans, deren man im Palast habhaft werden konnte, umgebracht; ein einziger Nachkomme überlebt, der zu dem Zeitpunkt, als das Massaker stattfand, noch nicht geboren war. Dieser wird während der Zeit seiner Gefährdung versteckt gehalten und überlebt auf diese Weise, bis sich das Schicksal wieder zugunsten der Zhao-Sippe wendet. Im Jahr 546 ist wieder ein Zhao Premierminister in Jin,[53] und im Jahr 475, nach dem Untergang von Jin, ist Zhao (unter Zhao Xiangzi) ein eigenständiger Staat. Die Weissagung von Yuan, dem Schreiber von Zhao, hat sich damit bewahrheitet.

---

[51] Shudai 叔帶 war der Ahn der Familie Zhao, der erste dieses Familiennamens, der sich im Staat Jin niederließ.

[52] *Shiji* 43/1783; vgl. E. CHAVANNES V, S. 16–17.

[53] *Shiji* 43/1786; vgl. E. CHAVANNES, S. 23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000200

*Schreiber Mo prophezeit das weitere Schicksal der Ji-Sippe in Lu*

Zu der Zeit, als Herzog Ding (Reg.: 509–495) in Lu den Thron bestieg (509), befragt Zhao Jianzi den Schreiber Mo 史墨, ob die Sippe Ji 季, eine der drei führenden Familien in Lu, untergehen wird. Der Schreiber verneint dies:

> 定公立，趙簡子問史墨曰：「季氏亡乎？」史墨對曰：「不亡。季友有大功於魯，受鄫爲上卿，至于文子、武子，世增其業。魯文公卒，東門遂殺適立庶，魯君於是失國政。政在季氏，於今四君矣。民不知君，何以得國！是以爲君慎器與名，不可以假人。」
>
> (Zu der Zeit), als Herzog Ding den Thron bestiegen hatte, fragte Zhao Jianzi den Schreiber Mo: Wird die Ji-Sippe untergehen?" Schreiber Mo erwiderte: „(Sie wird) nicht untergehen. Ji You hat, nachdem er sich um Lu überaus verdient gemacht hat, Bi als Lehen erhalten und wurde oberster Minister; was (Ji) Wenzi und (Ji) Wuzi angeht, so haben sie im Laufe von Generationen ihre Unternehmung vermehrt. Als Herzog Wen von Lu starb,[54] tötete Dongmen Sui[55] die Hauptfrau und stellte die Nebenfrau auf.[56] Von da an verloren die Fürsten von Lu die Regierungsgewalt über das Land, und die Regierung oblag der Ji-Sippe. Bis heute sind es vier Herrschergenerationen,[57] in denen das Volk seinen Herrscher nicht kennt – wie hätten sie da ihr Land (als das ihre) erhalten können! Das ist der Grund, warum der Herscher hinsichtlich der (einem anderen verliehenen) Güter und Titel achtsam sein muß; er darf sie auf keinen Fall auf einen anderen übertragen!"[58]

---

[54] Herzog Wen von Lu starb im Jahr 609. Vgl. *Shiji* 33/1536.

[55] Dongmen Sui war, laut Kommentar zu *Shiji* 33/1536, Xiang Zhong 襄仲 (ein Beamter am Fürstenhof von Lu).

[56] Laut *Shiji* 33/1536 tötete Xiang Zhong die beiden Söhne der Hauptfrau des Herzogs Wen von Lu und setzte stattdessen den Sohn, Tui 俀, von dessen Nebenfrau ein, mit der er ein Verhältnis hatte. Dieser Sohn war der (spätere) Herzog Xuan von Lu (Reg.: 608–591). Vgl. den Eintrag in *Shiji* 14/610 unter dem 18. Jahr des Herzogs Wen von Lu (609) für „Lu": Xiang Zhong tötete die Hauptfrau und setzte den Sohn der Nebenfrau als Herzog Xuan auf den Thron." 襄仲殺嫡，立庶子爲宣公。

[57] Auf Herzog Xuan folgten die Herzöge Cheng (Reg.: 590–573), Xiang (Reg.: 572–542), Zhao (Reg.: 541–510) und der zur Zeit des Gesprächs amtierende Herzog Ding.

[58] *Shiji* 33/1543; vgl. E. Chavannes IV, S. 125–126;. Der *Jijie*-Kommentator Pei Yin identifiziert „Schreiber Mo" als „Cai Mo von Jin ", ebenso Wang Liqi: *Shiji zhuyi*, S. 1125. Im *Zuo-zhuan*, Zhao 32.4 [509] (Yang, S. 1519–1520); vgl. J. Legge, S. 741, ist ein weitgehend paralleles Gespräch zwischen Zhao Jianzi und Schreiber Mo enthalten, das offenbar Bezug nimmt auf den dazugehörigen *Chunqiu*-Eintrag, der besagt, daß Herzog Wen von Lu in Ganhou, einem Ort im Staat Jin, bestattet worden sei. Zhao Jianzi befragt den Schreiber, wie es in Lu so weit kommen konnte, daß der Herrscher von Lu aus seinem Land vertrieben worden war, ohne daß dies jemand als einen Verstoß ahndete. Daraufhin erläutert der Schreiber ihm die Fehler, die die Herzöge von Lu nunmehr über vier Generationen hin begangen hätten, indem sie Führungsschwäche zeigten und die Regierungsverantwortung mehr und mehr auf Mitglieder der Sippe Ji verlagerten. Diese habe ihrerseits über Generationen hinweg Verdienste angesammelt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000201

Tatsächlich kann Ji Huanzi wenig später einem Anschlag seitens des Yang Hu entkommen und unternimmt zusammen mit Mitgliedern der beiden anderen mächtigen Familien in Lu einen Gegenanschlag auf Yang Hu, der schließlich nach Jin flieht. Das Interessante an dieser Vorhersage ist, daß sie sich vor allem auf geschichtliche Erfahrung zu stützen und fast ganz ohne „Hellseherei" auszukommen scheint.

*Ein Schreiber von Zhou prophezeit den Tod der Herrscher dreier Staaten*

Wie aus einem Eintrag in der Tabelle der Zwölf Lehnsstaaten unter der Rubrik „Lu" hervorgeht, sagte ein Schreiber von Zhou im 14. Jahr des Herzogs Wen 文 von Lu (613) anläßlich des Erscheinens eines Kometen voraus, daß binnen sieben Jahren die Herrscher von Qi, Jin und Song alle vernichtet sein würden. Der Tabelleneintrag lautet:

> 彗星入北斗，周史曰：七年，宋、齊、晉君死。
> Ein Komet trat in den Großen Bären ein. Der Schreiber von Zhou sagte: „Innerhalb von sieben Jahren werden die Herrscher von Song, Qi und Jin sterben."[59]

Daß der Eintrag in der Tabelle unter „Lu" vorgenommen wurde, klärt sich durch einen Blick in das *Chunqiu*. Unter dem 7. Monat des 14. Jahres des Herzogs Wen ist dort das Erscheinen eines Kometen im Großen Bären verzeichnet.[60] Während die Verfasser des *Gongyang zhuan* und *Guliang zhuan* an dieser Stelle lediglich darüber reflektieren, was das Erscheinen dieses Kometen bedeuten könnte, findet man im *Zuozhuan* den Inhalt der in der Tabelle enthaltenen Vorhersage, und zwar wiedergegeben aus dem Munde des Inneren Schreibers von Zhou, Shufu 周内史叔服.[61]

Daß sich die Prophezeiung des Schreibers aus der Sicht des Chronisten bewahrheitet hat, kann man sowohl den kurz darauf folgenden Einträgen

---

[59] *Shiji* 14/608:Lu 613). Im Kapitel über das Fürstenhaus von Lu des *Shiji* ist dagegen weder das Erscheinen des Kometen noch die Vorhersage des Schreibers erwähnt.

[60] *Chunqiu*, Wen 14.6: 有星孛入于北斗。

[61] *Zuozhuan*, Wen 14.7 (YANG, S. 604): 有星孛入于北斗。周内史叔服曰。不出七年。宋齊晉之君。皆將死亂。 Vgl. LEGGE, S. 267. Der Innere Schreiber Shufu wird ebenfalls erwähnt in *Zuozhuan*, Wen 1.1 (YANG, S. 510), wo er vom Zhou-König nach Lu geschickt wird, um an der Bestattung des vorhergehenden Lu-Herrschers teilzunehmen. Bei dieser Gelegenheit wird er gefragt, ob er sich die Vorhersage mittels der Gesichtsphysiognomie verstünde (*xiang ren* 相人). Das Erscheinen des Kometen im 14. Jahr des Herzogs Wen von Lu und dessen innere Verbindung mit den Fürstenmorden, die sich in den unmittelbar folgenden Jahren in mehreren Staaten ereigneten, wird auch im Kapitel über die Fünf Elemente (*Wuxing zhi* 五行志) des *Hanshu* diskutiert, unter Verweis auf die Zuverlässigkeit von Schreibervorhersagen und der Schlußfolgerung, daß der Himmel offenbar die Menschen sehe. Siehe *Hanshu* 27/1511–1512.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000202

in der Tabelle der Lehnsfürsten als auch den entsprechenden Kapiteln über die Fürstenhäuser entnehmen. Für alle drei Staaten ist, wenn man das Jahr, in dem die Vorhersage erfolgte, als Ausgangspunkt nimmt, im Zeitraum von weniger als 7 Jahren tatsächlich der Tod eines Herrschers verzeichnet, und zwar kamen alle drei auf gewaltsame Weise ums Leben: Der Herrscher von Song, Herzog Zhao 昭, wurde, wie man im Kapitel über das Fürstenhaus von Song erfährt, in seinem 9. Regierungsjahr (611) auf Befehl der Wang Ji während eines Jagdausflugs aus dem Weg geräumt, woraufhin dessen jüngerer Bruder, dem Wang Ji ihre Gunst geschenkt hatte, sein Nachfolger wurde.[62] Der Herrscher von Qi, Herzog Yi 懿, wurde, wie aus dem Kapitel über das Fürstenhaus von Qi zu erfahren ist, im fünften Monat seines 4. Regierungsjahres (609) während des Aufenthalts an einem Badeort von einem seiner Bediensteten ermordet, dessen Vater der Herzog zu einem früheren Zeitpunkt die Beine hatte abhacken lassen und dessen Frau er seinem Harem zugeführt hatte. Nachdem der Herzog ihn beim Baden als „Sohn eines Krüppels" verspottete, lauerte er ihm in einem Bambushain auf, griff ihn auf seinem Wagen an und ließ ihn – so der *Shiji*-Bericht – in der Wildnis liegen.[63] Herzog Ling von Jin schließlich wurde in seinem 14. Regierungsjahr (607) von Zhao Chuan im Pfirsichgarten ermordet.[64]

Auffällig ist, daß alle drei Herrscher durch den Kontext, in den sie vom Geschichtsschreiber eingebettet werden, als nicht gerade vorbildliche Herrscher gezeichnet werden. Offenbar soll dem Leser nahegelegt werden, daß sich alle drei ihre Ermordung letztlich selber zuzuschreiben hatten, daß diese Umstände denn wohl auch dem Schreiber bekannt gewesen sein dürften und daß dies wohl auch der Grund war, weswegen der Himmel als Warnsignal einen Komet geschickt hatte.

### *Ein Schreiber von Zhou prophezeit König Zhao von Chu Unheil für Chu*

Eine weitere Stelle im *Shiji* enthält die Befragung eines (anonymen) Schreibers von Zhou, diesmal durch einen König von Chu, der dessen Rat als

---

[62] *Shiji* 38/1628; vgl. E. Chavannes IV, S.242. Dort sagt der Geschichtsschreiber über den Herzog Zhao, daß er sich nicht auf die Regierungsgeschäfte verstanden habe und das Volk ihm daher nicht anhing. Wang Ji habe, obwohl sie den jüngeren Bruder des Herzogs nicht für sich gewonnen konnte, für ein positives Klima für ihn im Volk gesorgt.

[63] *Shiji* 32/1496; vgl. E. Chavannes IV, S. 63.

[64] *Shiji* 14/612; 39/1673–1675 sowie 43/1782. Siehe S. 184. Auffällig ist, daß in *Shiji* 37/1673 auch auf den kurz vor der Ermordung des Herzogs Ling erfolgten Mord an Herzog Yi von Qi hingewiesen wird. Offenbar soll der innere Zusammenhang beider Tode hier nochmals betont werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000203

Experte für Wolkenphysiognomie einholt.[65] Im Kapitel über das Fürstenhaus von Chu erfährt man, daß König Zhao von Chu im Jahr 489 nach einer militärischen Intervention gegen Wu, mit der er Chen zu Hilfe kommen wollte, im Lager von einer Krankheit befallen wird und kurz darauf eine seltsame Wolkenformation wahrnimmt, wegen der er einen Schreiber von Zhou konsultiert:

> 十月，昭王病於軍中，有赤雲如鳥，夾日而蜚。昭王問周太史，太史曰：「是害於楚王，然可移於將相。」
> Im 10. Monat wurde der König im Lager krank. Da zog eine rote Wolke in Form eines Vogels, die Sonne gleichsam in die Zange nehmend, vorbei. König Zhao befragte einen Schreiber von Zhou darüber. Der Schreiber meinte: „Dies bedeutet Schaden für den König von Chu, doch man könnte es auf einen General oder Kanzler übertragen."[66]

Der König ist jedoch, obwohl sich mehrere Generäle bereitwillig zur Verfügung stellen, nicht dazu bereit, die Katastrophe durch Opferzeremonien auf jemanden anderen zu übertragen, da die Generäle und der Kanzler ihm so wichtig wie seine eigenen Körperteile seien, sondern besteht darauf die Verantwortung für eine offenbar von ihm begangene Verfehlung selbst zu übernehmen. Der König stirbt kurz darauf.[67]

### *Dan, der Oberste Schreiber von Zhou, blickt in die Zukunft von Qin*

Besonders schwierig gestaltet sich die Deutung einer Prophezeiung, die im *Shiji* insgesamt viermal erwähnt wird: in den Annalen von Zhou, denen von Qin, im Kapitel über die *Feng*- und *Shan*-Opfer und schließlich in der Laozi-Biographie.[68] Die Schwierigkeit liegt darin, daß sowohl die Inhalte der Prophezeiung zum Teil voneinander abzuweichen scheinen, als auch un-

---

[65] Zur Frage, warum hier ein Schreiber von Zhou und nicht von Chu befragt werde, siehe die Überlegungen Wang Qians zur Bezeichnung „Zhou taishi", zitiert bei YANG, S. 1635.

[66] *Shiji* 40/1717; vgl. E. CHAVANNES IV, S. 379. Eine inhaltliche, detaillierter ausgesponnene Parallele enthält *Zuozhuan*, Ai 6.4 [490] (YANG, S. 1635); vgl. J. LEGGE, S. 810. Dort kommentiert Konfuzius die Haltung des Königs, der die Verantwortung für die Krankheit auf sich selbst nahm, mit den Worten, König Zhao von Chu habe sich auf den Großen Weg verstanden. Es sei angemessen, daß er sein Land nicht verliere.

[67] Der Tod des Königs von Chu, nachdem er Chen zu Hilfe geeilt war, ist auch in *Shiji* 14/674 unter dem Jahr 489/„Chu" verzeichnet.

[68] *Shiji* 4/159; 5/201; 28/1364–1365; 63/2142; die Vorhersage ist zudem enthalten in *Hanshu* 25A/1199. In der Version, die in *Shiji* 63 enthalten ist, wird erwähnt, daß es „manche" (*huo* 或) gebe, die Schreiber Dan mit Laozi identifizierten, daß keiner in der Welt wisse, ob das wahr sei oder nicht und daß Laozi der „verborgene Edle" (*yin junzi* 隱君子) sei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000204

eindeutig ist, wie der Geschichtsschreiber die Prophezeiung wohl gedeutet wissen will. Es geht um die Vorhersage des Schreibers von Zhou, Dan, dessen Vorhersage sich auf das Geschick von Zhou und Qin bezieht.

Weitgehend übereinstimmend ist bei drei der vier Versionen zumindest die Angabe des Zeitpunkts, an dem die Vorhersage ausgesprochen worden sein soll, nämlich das Jahr 374, in dem Dan, der Schreiber von Zhou, 周太史儋 nach Qin reiste und dort Herzog Xian 獻公 (Reg.: 384–362) aufsuchte.[69]

Die Abweichungen betreffen primär die Zahlenangaben, die in dieser Vorhersage eine zentrale Rolle spielen. Am plausibelsten erscheint dabei die Version, die in den Annalen von Zhou enthalten ist und die zunächst in Übersetzung wiedergegeben sei:

> 烈王二年，周太史儋見秦獻公曰：「始周與秦國合而別[70]，別五百載復合，合十七歲而霸王者出焉。」
> Im zweiten Jahr des Königs Lie [von Zhou = 374 ] suchte der Oberste Schreiber von Zhou, Dan, Herzog Xian von Qin auf und sprach: „Nachdem Zhou anfangs mit dem Staat Qin vereint war, wurden sie voneinander getrennt; nach fünfhundert Jahren des Getrenntseins werden sie erneut vereint sein; siebzehn Jahre nach dem (erneuten) Vereintsein wird daraus ein Hegemonialkönig hervorgehen."[71]

Was die Interpretation speziell dieser Vorhersage so besonders knifflig macht, ist, daß es in der Vielzahl der durchaus vorhandenen Hinweise schwierig ist, diejenigen „Marker" herauszufinden, die klaren Aufschluß über die Art und Weise geben würden, wie wohl der Geschichtsschreiber selbst diese Vorhersage gedeutet wissen will. An interpretierenden Hinweisen in den Kommentaren zu jenen vier Passus fehlt es nicht. Bevor diese jedoch näher untersucht

---

[69] Einzig die Datierung in *Shiji* 63, wo es heißt, daß der Schreiber 129 Jahre nach dem Tod des Konfuzius (Konfuzius starb 479, vgl. *Shiji* 14/681:Lu 479, also im Jahr 350) den Herzog Xian aufgesucht habe, weicht von den drei übrigen ab. Da zu diesem Zeitpunkt Herzog Xian schon gar nicht mehr an der Regierung war, sondern dessen Nachfolger, Herzog Xiao 孝, scheint mit dieser Angabe etwas nicht zu stimmen.

[70] Anstelle von *bie* 別 wird in der *Shiji* 28-Parallele *li* 離 verwendet.

[71] *Shiji* 4/159–160. Die erwähnten Parallelen in den anderen Kapiteln weisen folgende Abweichungen auf: Laut *Shiji* 5/202 ist der *bawang* 霸王 (Hegemonialkönig) erst in 77 Jahren zu erwarten; das zusätzliche *qi* 七 (sieben) wurde von den Editoren der *Zhonghua shuju*-Ausgaben in Klammern gesetzt; die Version in *Shiji* 28/1364–1366 ist bis auf die Verwendung von li 離 statt 別 mit der Version in *Shiji* 4/159–160 identisch, allerdings wird Qin hier an erster und Zhou an zweiter Stelle genannt; in *Shiji* 63/2142 sind die Zeiten des Vereintseins und die des Getrenntseins von Zhou und Qin vertauscht: demnach werden auf 500 Jahre des Vereintseins 70 Jahre des Getrenntseins folgen, woraus dann ein *bawangzhe* 霸王者 hervorgehen werde; *Hanshu* 25A/1199 folgt weitgehend *Shiji* 28, schreibt statt *bawang* 霸王 jedoch *bowang* 伯王 und schreibt statt „17" wiederum „70". Zu der häufig vorkommenden Verwechslung von *shi* 十 (10) und *qi* 七 (7) in frühen Texten siehe u.a. die Erörterungen von Wang Shumin, *Shiji jiaozheng*, S. 155.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000205

werden, seien die drei Hauptbestandteile der Aussage des Schreibers Dan, die gleichsam den Bezugsrahmen bilden, innerhalb dessen sich die Interpretation zu bewegen hat, nochmals aufgelistet. Es sind dies:

1. die erstmalige Trennung von Zhou und Qin nach anfänglichem Vereintsein
2. das fünfhundertjährige Getrenntsein von Zhou und Qin bis zum erneuten Vereintsein
3. das Hervorgehen eines „Hegemonialkönigs" *(bawang)* aus Qin nach 17 Jahren

Völlig unklar ist nun allerdings, in welchem Verhältnis das Jahr 374, in dem der Schreiber von Zhou nach Qin kam, zu der 500-Jahre-Spanne einerseits und den 17 Jahren andererseits steht. An genau diesem Punkt gehen denn auch die Ansichten der Kommentatoren weit auseinander, wobei sich allerdings zwei hauptsächliche Interpretationsansätze erkennen lassen, die im folgenden kurz zusammengefaßt seien:

Der erste Ansatz geht davon aus, daß Schreiber Dan erst am Ende der von ihm erwähnten 500-Jahre-Spanne in Qin erschien und somit der Schlüssel in den Ereignissen läge, die im Zeitraum von etwa 17 Jahren nach dessen Besuch in Qin im *Shiji* verzeichnet sind. Tatsächlich werden in den Annalen von Zhou unmittelbar folgend auf den Abschnitt, in dem der Besuch des Schreibers Dan erwähnt ist, etliche Daten gegeben, die sich als Erfüllung eben jenes „Hervorkommens eines Hegemonialkönigs" deuten lassen: unter dem 5. Jahr des Zhou-Königs Xian (364) ist ein Gratulationsbesuch seitens des Herrschers von Zhou bei Herzog Xian von Qin verzeichnet, gefolgt von der Bemerkung, der Herzog Xian von Qin habe den Titel „Hegemonialfürst" (bo 伯) angenommen; unter dessen 9. Jahr (360) ist verzeichnet, man habe Herzog Xiao von Qin das Opferfleisch für die *Wen*- und *Wu*-Opfer gewährt; unter dessen 25. Jahr (344) heißt es, Qin habe eine Versammlung der Lehnsfürsten in Zhou einberufen; unter dessen Jahr (343), man habe Herzog Xiao von Qin den Titel eines Hegemonialfürsten gewährt; unter dessen 33. Jahr (336), man habe König Hui von Qin einen Gratulationsbesuch abgestattet; unter dessen 35. Jahr (334), man habe König Hui von Qin das Opferfleisch gewährt. Der Abschnitt endet mit der Bemerkung, im 44. Jahr des Zhou-Königs Xian (325) habe sich König Hui von Qin den Königstitel beigegeben, und danach seien die Lehnsfürsten alle zu Königen geworden.

Zweifellos handelt es sich hier um bedeutsame Ereignisse, von denen insbesondere das Datum 343, in dem Zhou Herzog Xiao von Qin den Titel eines Hegemons gewährte, herausragend sein dürfte. Rechnet man von diesem als Ausgangspunkt um 17 Jahre zurück, so kommt man auf das Datum 360, in dem der Zhou-Herrscher Herzog Xiao von Qin das Opferfleisch gewährte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000206

Legt man nun dieses Jahr als Ausgangspunkt für eine 500 Jahre in die Vergangenheit zurückreichende Zeitspanne zurück, so kommt man auf das Jahr 860. Schreiber Dan würde demnach mit seinem Besuch im Jahr 374 fast unmittelbar, nämlich 14 Jahre vor dem Ende jener 500-Jahr-Spanne liegen.

Die Ansicht, daß das Jahr, in dem der Zhou-Herrscher Herzog Xian das Opferfleisch gewährte, eben jener Zeitpunkt sei, in dem sich Zhou und Qin wieder miteinander vereinigt hätten und daß das Jahr, in dem Herzog Xiao das Opferfleisch gewährt wurde, der Zeitpunkt sei, zu dem ein *ba* 霸 hervorgekommen sei, wird vom *Zhengyi*-Kommentator Zhang Shoujie vertreten. Den Ausgangspunkt der 500-Jahre-Spanne, den Zeitpunkt, zu dem sich Zhou und Qin erstmals getrennt hätten, sieht Zhang in der Zeit des Feizi, der von den Zhou erstmals eine Stadt (*yi* 邑) zugeteilt bekam, und das anfängliche Vereintsein von Zhou und Qin deutet er mit dem gemeinsamen Status von Zhou und Qin als Nachkommen des Gelben Gottkaisers, Huangdi.[72] Zhangs Deutungsansatz, der den Standpunkt mehrerer Kommentatoren im wesentlichen repräsentiert, ist bestechend. Was allerdings bei dem Ausgangspunkt der von ihm angesetzten 500-Jahre-Spanne, der von ihm auf das Jahr 860 angesetzt wird, störend auffällt, ist, daß im *Shiji* für Daten, die vor dem Jahr 841 liegen, keine Chronologie gegeben wird.[73]

Der zweite Interpretationsansatz versteht dagegen ein späteres Ereignis als Ausgangspunkt für die vom Schreiber erwähnte 500-Jahre-Spanne, und zwar eines, das im *Shiji* an so vielen Stellen erwähnt wird, daß an seiner Bedeutsamkeit für den Geschichtsschreiber gewiß kein Zweifel besteht: Es ist das Jahr 770, in dem Qin erstmals der Status eines Lehnsfürsten verliehen wurde. Dieses Ereignis steht wiederum in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Tod des Königs You von Zhou und der Flucht von dessen Nachfolger, König Ping, nach Osten, während derer ihm Krieger von Qin militärischen Geleitschutz gaben. Die Erstbelehnung von Qin, ebenso wie die ihm vorausgehenden Ereignisse, sind unter anderem verzeichnet in der Tabelle der Zwölf Lehnsfürsten.[74] Diesem Jahr 770, das für das Verhältnis von Zhou und Qin zweifellos von zentraler Bedeutung war und das ebenfalls von mehreren Kommentatoren bereits als Ausgangspunkt der 500-Jahre-Spanne gedeutet wurde, stehen auf der anderen Seite des Bogens jene Jahre gegenüber, in denen das sowieso bereits auf ein klägliches Restterritorium reduzierte Zhou, geteilt in Westliches und Östliches Zhou, gegenüber den immer mehr erstarkten Qin zunehmend kapitulieren. Ein Angriff von Qin auf Zhou im Jahre 270 mag als Ausdruck einer markanten Veränderung im

[72] *Shiji*-K 4/159:15–160:3. Dieselbe Ansicht vertritt auch Wei Zhao, *Shiji*-K 4/159:14.
[73] *Shiji* 14/512.
[74] *Shiji* 14/532:Qin 771.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000207

Verhältnis des bisherigen Vasallen gegenüber Zhou und damit als der exakte Zeitpunkt angesehen worden sein, zu dem sich die 500-Jahre-Spanne erfüllt hatte.[75] Unter dem 52. Jahr des Königs Zhao(xiang) von Qin (255) verzeichnen die Annalen von Qin, daß das Volk von Zhou nach Osten geflüchtet und die Neun Dreifüße nach Qin gelangt seien. Zhou sei damit, so lautet der Eintrag wörtlich, erstmals untergegangen.[76]

Diejenigen Kommentatoren, die davon ausgehen, daß das Jahr 770 vom Geschichtsschreiber als Ausgangspunkt der 500-Jahre-Spanne bei seiner Deutung zugrundegelegt worden sei, stimmen alle darin überein, daß die Vorhersage auf das Erscheinen des späteren Ersten Qin-Kaisers, Qin Shi Huang, ausgerichtet sei.[77] Dies ist insofern bemerkenswert, als die Vorhersage des Schreibers Dan bei Annahme dieser Auslegung die am weitesten in die Zukunft schauende Vorhersage aller von Schreibern überlieferten Vorhersagen ist, die im *Shiji* enthalten sind. Es ist allerdings aus verschiedenen Gründen durchaus plausibel, daß der Geschichtsschreiber tatsächlich das Erscheinen des Qin Shi Huang mit der Ankündigung des Schreibers Dan verband. Eine Vorhersage, die ein fünfhundertjähriges Zusammengehen von Zhou und Qin gewissermaßen als das zu erkennen gibt, was das Schicksal Qin zugedacht hat, könnte ihm als Erklärungsmodell dafür gedient haben, warum Qin trotz seines sich schon früh anbahnenden Erstarkens so lange gebraucht hat, bis es schließlich den Schritt, das gesamte Reich unter sich zu vereinigen, vollzog. Demgegenüber scheint die Zeit, in der Qin erstmals den Status eines Hegemons erhielt, innerhalb des Geschichtswerks eine eher isolierte Rolle einzunehmen, es erscheint als Zustand, der im Statischen verharrt. Es wäre allerdings durchaus denkbar, daß der Geschichtsschreiber die Vorhersage des Schreibers Dan in einer früheren Quelle vorfand, die dort tatsächlich auf den Hegemonialstatus von Qin im 4. Jh. als damaligem Hoffnungsträger ausgerichtet war und vom Geschichtsschreiber aus der Retrospektive gleichsam umgedeutet wurde. Es dürfte schwerfallen, die ganze Wahrheit zu rekonstruieren – möglicherweise gibt jedoch gerade die Unschärfe der im Zusammenhang mit dieser Vorhersage bestehenden „Marker" Aufschluß über die Uneinheitlichkeit des ursprünglichen Bezugspunktes.

---

[75] *Shiji* 4/167.

[76] *Shiji* 5/218:10; vgl. auch den Eintrag in den Zhou-Annalen (*Shiji* 5/169:13), wo es heißt, Zhou habe von da an keine Opfer mehr durchgeführt.

[77] Schon der Han-Kommentator Ying Shao 應邵 vertrat die Ansicht, daß das Ausliefern der 36 Reichsstädte an Qin als der Zeitpunkt zu verstehen sei, zu dem sich Zhou und Qin wiedervereint hätten. Der *Suoyin*-Kommentator Sima Zhen zählt ebenfalls die Jahre ab der Erstblelehnung von Qin bis zur Auslieferung der 36 Städte und kommt dabei auf 516 Jahre. Siehe *Shiji*-K 4/159:11–13. Sowohl Sima Zhen als auch bereits der vom *Jijie*-Kommentator zitierte Xu Guang 徐廣 betonen, daß mit dem erwarteten *bawang* 霸王 der Erste Qin-Kaiser gemeint sei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000208

# Bücherbesprechungen

KARIN PÜTT: *Zelte, Kuppeln und Hallenhäuser. Wohnen und Bauen im ländlichen Syrien.* Petersberg: Michael Imhof Verlag 2005. 280 S., 375 Abb. ISBN 3-937251-75-8. € 69,–.

Die Publikation beruht auf einer im Jahr 2001 an der RWTH Aachen im Fach Baugeschichte vorgelegten Dissertation mit dem Titel „Ländliche Hausformen in Nordostsyrien – Bauen und Wohnen in einer nomadisch geprägten Gesellschaft" und befaßt sich mit Lebens- und Wohnweisen des 19. und 20. Jahrhunderts. Sie gibt einen umfassenden Einblick in die Geographie, die Bevölkerung und die Architektur der syrischen Region al-Ğazīra, die zwischen Euphrat und Tigris liegt. Noch bis zum Ende des 19. Jh. lebten arabische und kurdische Nomaden in diesem Gebiet. KARIN PÜTT geht der Seßhaftwerdung dieser Beduinenstämme nach und untersucht die Entstehung von Wohnhausarchitektur, die von der den Bewohnern eigenen Zeltbauweise aber auch von Bauformen der angrenzenden Regionen beeinflußt wurde.

Die 280 Seiten umfassende Arbeit gliedert sich in 14 Kapitel. Die ersten vier Kapitel bieten eine Einführung in die Thematik und die Darstellung des Forschungsstandes, eine detaillierte Beschreibung der geographischen Merkmale, der Geschichte und Siedlungsgeschichte sowie der Bevölkerungsgruppen des Untersuchungsgebietes. Mit diesem umfangreichen Überblick über die Charakteristika der Ğazīra-Region zeigt die Autorin die grundlegende Bedeutung der Analyse des Naturraumes und der ethnischen Gruppen für die Entwicklung von Haus- und Wohnformen. Im fünften Kapitel formuliert sie die Fragestellungen und die Vorgehensweisen ihrer Untersuchung. Basierend auf der Methodik der mitteleuropäischen Hausforschung verfolgt sie das Ziel, eine Typologie der vorhandenen Haus- und Wohnformen zu entwickeln. Die Grundlagen bilden zahlreiche, zwischen 1987–1993 durchgeführte Feldforschungen in Form von eigenen Bauaufnahmen und Befragungen der Bewohner sowie Auswertungen schriftlicher und bildlicher Quellen. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht nicht nur eine systematische Erfassung des vorhandenen Hausbestandes, sondern auch die Analyse des Verhältnisses der Familie zu ihrem Haus sowie des Bauprozesses als Teil des familiären Lebens. Die Leitfrage der Arbeit lautet: „Wie und warum entstehen bestimmte Hausformen?"

Die von KARIN PÜTT entwickelte Wohnhaustypologie erfährt der Leser aber erst nach zwei Kapiteln, die den aus der Fragestellung und Methodik aufgebauten Spannungsbogen etwas unterbrechen. So werden zunächst im 6. Kapitel das Haus, seine Nutzungen und Räume ausführlich vorgestellt. Wohnbedürfnisse und die daraus entstehenden räumlichen Funktionen und Gestaltungen werden beleuchtet. Sehr eindrücklich werden auch die Zusammenhänge zwischen sozialen Verhaltensregeln und Raumformen bzw. der Rolle von Familienmitgliedern und dem Hausbau sowie Raumnutzungen dargestellt. Es folgt das 7. Kapitel mit dem Titel „Vorläufer heutiger Hausformen", das nicht – wie die Überschrift suggeriert – den Ursprüngen der Wohnarchitektur nachgeht, sondern die unmittelbaren Vorgängerformen der im 20. Jh. entstandenen Wohnhäuser vorstellt. Die Auswahl der Behausungsformen umfaßt Zelt, Zweighütte, Einraum- und Zweiraumhaus, Erdgrubenhaus sowie Wohnhöhle. Die traditionellen Wohnformen der Beduinen wie Zelt und Zweighütte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000209

existieren in der Ǧazīra noch heute, während die anderen Behausungsformen nur noch als Relikte vorkommen, so daß ihre Dokumentation von besonderer Bedeutung ist.

Im 8. Kapitel bespricht KARIN PÜTT dann die von ihr entwickelte Wohnhaustypologie und zeigt eine überraschend vielfältige Palette von Hausformen auf. Sie unterscheidet die untersuchten Wohngebäude in vier Hauptgruppen: Kuppelhäuser, Rechteckhäuser, Hallenhäuser und Sonderformen. Die Rechteckhausgruppe unterteilt sie in Zeilenhäuser, Winkelhäuser, Mittelbalkenhäuser bzw. T-Häuser und die Hallenhausgruppe in Vorhallenhäuser, Iwan-Häuser sowie Mittelhallenhäuser. Für jeden Haustyp legt sie eine Beschreibung, eine konstruktive und funktionale Analyse sowie Überlegungen zu Entwicklungslinien vor. Neben Gesamt- und Detailfotoaufnahmen illustrieren Schemazeichnungen und Aufmaßpläne die Grundrißdispositionen und die verschiedenen Differenzierungen sowie Ableitungen der Haustypen. In diesem Kapitel präsentiert die Autorin thematisch geordnet eine immense Materialfülle an selbst erhobenen Einzelbeobachtungen. Die Untersuchung belegt beispielsweise, daß das in spätosmanischer Zeit weit verbreitete Mittelhallenhaus auch im ländlichen Syrien zum Vorbild wird und gleichzeitig verschiedene Modifikationen erfährt. Die Arbeit zeigt darüber hinaus, daß das aus den westlich angrenzenden Gebieten stammende Kuppelhaus eine große Verbreitung im Nordosten Syriens gefunden hat. Schließlich führt die Autorin auch eine eigene Schöpfung der Ǧazīra ein: Das Winkelhaus, das eine erweiterte Form des Zeilenhauses mit einem L-förmigen Raum darstellt.

Mit diesem Hauptkapitel liefert KARIN PÜTT einen wichtigen Beitrag zur Grundlagenforschung, da sie nicht nur ausgewählten Phänomenen oder Sonderformen nachgeht, sondern die gesamte Bandbreite einer Region vorstellt. Wünschenswert wäre nur eine präzisere Benennung der Haustypen gewesen. Die Wahl sehr unterschiedlicher Charakteristika, wie Gesamtform, Raumform, Dachform, Konstruktion oder Erschließung, als namensgebende Elemente sind in einigen Fällen unglücklich gewählt und führen zu Mißverständnissen. Beispielsweise läßt die Benennung der zwei Hauptgruppen Rechteckhäuser und Mittelhallenhäuser vermuten, daß Mittelhallenhäusern keine rechteckige Grundform zugrunde liegt. Auch die Bezeichnung nach Raumformen, ohne den Begriff „Raum" in den Typennamen aufzunehmen, ist wie im Fall des Winkelhauses, dessen Hauptmerkmal der Winkelraum ist, problematisch. Schließlich existieren auch Zeilenhäuser mit winkelförmigem Grundriß – aber ohne Winkelraum – für die auch die Terminologie „Winkelhaus" nahe läge. Für fortführende Untersuchungen zu Wohnformen und typologischen Zuordnungsmöglichkeiten liefert die Wohnhaustypologie von KARIN PÜTT aber auf jeden Fall eine wichtige Grundlage. Sie schafft einen Kontext für Detailstudien und eine Vergleichsmöglichkeit für andere Regionen.

Die weiteren sechs Kapitel behandeln die halböffentlichen Gästehäuser, die verschiedenen Nebengebäude der Wohnhäuser, die Entwicklung von Dorfgrundrissen und eine Analyse der Formen von Bauteilen oder Dekorationen und deren Bedeutung. Im 13. Kapitel werden die vorgefundenen Haus- und Wohnformen nach Gebieten gegliedert und u. a. Zusammenhänge zu ethnischen Gruppen, wirtschaftlichen Faktoren und geographischen Besonderheiten aufgezeigt.

Im Schlußkapitel spricht die Autorin die rasanten Veränderungen der letzten Jahrzehnte und die Zukunftsperspektiven der traditionellen Wohnhausarchitektur an. Darüber hinaus verweist sie auf die Notwendigkeit, Möglichkeiten zum Erhalt der an das trocken-heiße Wüstenklima angepaßten Bauformen und Baukonstruktionstechniken zu entwickeln. Die im Anhang I angefügte Dokumentation von Bautechniken, Materialien und Erfahrungen aus einem eigenen Hausbauprojekt in den 1990er Jahren leistet einen wichtigen Beitrag hierzu. Nicht weniger von Bedeutung sind auch die im Anhang II in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000210

Glossaren zusammengestellten regional üblichen Termini für Bauteile, Einrichtungsgegenstände und Räume etc. in arabischer und kurdischer Sprache.

Insgesamt leistet KARIN PÜTT mit ihrer außergewöhnlich gut bebilderten und graphisch gestalteten Arbeit einen wichtigen und umfassenden Beitrag zur Erforschung von Wohn- und Lebensformen der halbnomadisch bis bäuerlichen Gesellschaft im ländlichen Nordosten Syriens. Sie besticht durch die seltene zusammenhängende Betrachtung von Geographie, Ethnologie und Hausforschung.

ULRIKE SIEGEL, Berlin

HARRY FALK (Hrsg.): *Wege zur Stadt. Entwicklung und Formen urbanen Lebens in der alten Welt*. Bremen: Hempen Verlag 2005. [V], 215 S. (Vergleichende Studien zu Antike und Orient. 2.) ISBN 3-934106-30-7. € 32,–.

In dem vorliegenden Band, der anscheinend aus einer Vortragsreihe an der Freien Universität Berlin erwachsen ist, zeigen Archäologen, Historiker und Philologen, wie unterschiedlich nach Aussage der verfügbaren archäologischen Befunde und textlichen Zeugnisse die Entstehung von – ich vermeide bewußt das entscheidende Wort – ‚urbanen Siedlungen' in der Alten Welt sein konnte und daß nicht in jedem Fall und überall mit einer stetigen Entwicklung zu rechnen ist, sondern alternativ auch das sprunghafte Wachstum einer Siedlung dieses Ergebnis haben kann. Die Klärung des Begriffs ‚Stadt', die primär für den Historiker relevant, für den Archäologen und Prähistoriker dagegen kaum entscheidend ist und bei den verschiedenen Disziplinen (Geschichte, Geographie, Soziologie, Wirtschaftswissenschaften usw.) im Laufe der Zeit zu ganz unterschiedlichen Resultaten führte, kommt in den neun Beiträgen immer wieder zur Sprache. Dabei darf man nicht einfach unsere heutigen Vorstellungen davon, was eine Stadt ausmacht, in frühere Zeiten zurückprojizieren, denn dies würde schon voraussetzen, daß überhaupt Kontinuität vom Altertum zum Mittelalter, vom Mittelalter in die frühe Neuzeit und weiter in das Zeitalter der Industrialisierung und in die Gegenwart mit ihren teilweise molochgleichen Großstädten besteht. Wichtige Merkmale für eine ‚Stadt' sind, wie die Mitarbeiter dieses Bandes anhand vielfältiger prähistorischer, frühgeschichtlicher und antiker Erscheinungsformen herauszuarbeiten versuchen, vor allem die Existenz einer geschlossenen Siedlung von einer gewissen Größe, deren Funktion als ein ‚zentraler Ort' mit differenzierter Gesellschaft sowie ausgeprägter Arbeitsteilung und das Vorhandensein einer vielfältigen Bausubstanz. Es spielen hier also vielerlei Gesichtspunkte zusammen, politisch-administrative und rechtliche, siedlungsgeographische und ökonomische, aber auch religiöse und kulturelle. Dem verfügbaren Material allenthalben entsprechende Aussagen zu entlocken, ist allerdings nicht immer leicht und daher im Ergebnis oft umstritten.

Der allgemein-einführende Beitrag von HARRY FALK („Wege zur Stadt: Eine Einleitung", S. 1–24) zeigt verschiedenartige Wege auf, sich diesem Problem zu nähern, v. a. einen psychologischen („vom Herumziehen zur Seßhaftigkeit, vom Dorf zur Stadt", S. 4) und einen (an der Theorie der ‚zentralen Orte' orientierten) ökonomischen. Er stellt dann die, wie er sagt, „Standarddefinitionen von ‚Stadt'" vor und entwickelt schließlich eine Typologie, deren Hauptgliederung primäre und sekundäre Städte unterscheidet, von denen für die hier im Mittelpunkt stehende Frage der Entstehung von Städten nur die erste Gruppe von Bedeutung ist: Städte, die aus Dörfern erwuchsen oder die aus einem anderen Grund (zur Sicherstellung der Versorgung, zur Sicherung der Handelsbeziehungen, als sakraler Versammlungsplatz oder dergleichen) diese Rolle angenommen haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000211

Die zwei den alten Vorderen Orient betreffenden Beiträge konzentrieren sich mehr oder weniger auf jeweils einen speziellen Fundplatz. KLAUS SCHMIDT: „Die ‚Stadt' der Steinzeit" (S. 25–38) stellt den Göbekli Tepe im oberen Mesopotamien vor, eine als zentrales Heiligtum erklärte, monumentale Anlage des 10./9. Jahrtausends v. Chr., die auf eine hierarchisch und arbeitsteilig gegliederte Gesellschaft schließen läßt und nach Ausweis der ikonographischen Befunde in einem weiten Umkreis auch Fernbeziehungen unterhalten hat. Weil dauerhafte Seßhaftigkeit an diesem Ort aber nicht zu beweisen ist, spricht SCHMIDT sich dafür aus, ihn nicht als Stadt, sondern ‚nur' als zentralen Ort zu bezeichnen. HANS J. NISSEN: „Vom Weiler zur Großstadt im frühen Vorderen Orient" (S. 39–59) legt einleitend seine Vorstellungen darüber dar, wie er sich die Entwicklung von den „ersten dauerseßhaften Ansiedlungen" (des 9./8. Jahrtausends v. Chr.) bis zu den „ersten Großstädten" (in der 2. Hälfte des 4. Jahrtausends) denkt, und wendet sich dann insbesondere der Betrachtung von Uruk zu. In den Befunden sind außer einer Vielfalt von Bauten deutlich zentrale Speicherung (nicht nur von Nahrungsmitteln), zentrale Wirtschaftsverwaltung sowie eine Differenzierung und Hierarchie der Verwaltung überhaupt erkennbar. Ausführlich spricht er auch die Herausbildung von Informationsspeicherung und -kontrolle an, die die von ihm seit längerem eingehend erforschten Tafeln mit Vorstufen von Schrift (Zählmarken und dergleichen) erkennen lassen.

„Urbanisierungsansätze in Zentralasien" sind das Thema von DIETRICH HUFF (S. 82–120); da die so bezeichneten Regionen aber vorwiegend Steppen- und Wüstengebiete sind, finden sich dort hauptsächlich Nomaden und ist die Entwicklung von Städten überhaupt nur in engen Grenzen zu erwarten. HUFF stellt für die drei letzten vorchristlichen Jahrtausende eine ganze Reihe von Siedlungen in der Margiane, in Sogdien und Baktrien vor (Altyn-Depe, Sarazm, Kelleli, Gonur, Dašly, Sapalli-Tepe, Džarkutan, Togolok, Küčük-Tepe, Jaz-Depe, Marakanda/Alt-Samarkand usw.), deren Grabungsbefunde zwar manche Differenzierungen erkennen lassen, für viele Fragen aber doch die Antwort schuldig bleiben. So kann er nur die Charakteristika herausarbeiten, die für die Entwicklung einer Siedlung zur Stadt entscheidend sind (geschlossene Siedlung, soziale Differenzierung usw.), aber einen kontinuierlichen Entwicklungsprozeß kaum irgendwo nachweisen.[1]

INGO STRAUCH: „Urbanisierung, Antiurbanismus und Deurbanisierung. Die Wege zur Stadt im alten Indien" (S. 121–157) klammert aus, was er als die „erste Urbanisierung" Indiens bezeichnet, die Städte der sog. Indus-Kultur (im 3./2. Jahrtausend v. Chr.); und er wendet sich der „zweiten Urbanisierung" im Ganges-Gebiet in der 2. Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. zu, die mit der Seßhaftwerdung der Indoarier und ihrer (jedenfalls partiellen) Assimilierung an die einheimische Bevölkerung verbunden ist. (Dazwischen liegt die in den älteren vedischen Texten gespiegelte Zeit der Einwanderung der Indoarier, bevor sie auf Dauer seßhaft geworden sind.) Diese zweite Urbanisierung ist außer in archäologischen Befunden (vgl. S. 125–132) auch in literarischen Quellen nachvedischer Zeit gut dokumentiert, die hier im Mittelpunkt der Diskussion stehen (S. 132–146), bei deren Inter-

[1] HUFFS Behauptung (S. 115), daß neupers. *šahr* „Stadt" und *šāh* „König" wurzelverwandt sind, stimmt zwar, aber falsch ist der Schluß, den er daraus zieht: „die Stadt war *von Beginn an* [von mir hervorgehoben; R. Schm.] als Ort königlicher Herrschaft definiert". Im Altiranischen hat *xšaθra-* (altpers. *xšaça-*) nämlich als Konkretum die Bedeutung „Reich", und als Benennungen von Siedlungen (unterschiedlicher Art und Größe) sind im Altpersischen mehrere andere Wörter belegt – daß eines davon explizit als „Stadt" zu verstehen sei, ist eher zweifelhaft –, während im Avestischen solche meines Wissens überhaupt fehlen. Die Bedeutungsverengung auf „Stadt", die im Persischen nicht isoliert, sondern in größerem Zusammenhang steht, ist erst nach-altiranisch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000212

pretation aber auch deshalb Vorsicht geboten ist, weil sich da für Stadtbeschreibungen gewisse immer wiederkehrende Topoi herausgebildet haben. Die brahmanische Literatur läßt dabei deutlich antiurbanistische Tendenzen erkennen, die in den strengen Reinheitsvorschriften begründet sind, andererseits aber auch eine interessante ausgeprägte Hierarchie von Siedlungstypen mit der ‚Stadt' als zentralem Verwaltungs- und Handelsplatz an der Spitze.

Nicht unmittelbar mit dem Orient zu tun haben außer VEIT STÜRMER: „Siedlung, Stadt und Palast. Zur Entstehung der minoischen ‚Stadt' im 3. Jt. v. Chr." (S. 60–81) auch die drei letzten Beiträge des Bandes: ERNST BALTRUSCH: „Wege zur Polis: Außenbeziehungen und Gymnasium" (S. 158–185)[1]; BERNHARD HÄNSEL: „Wege zur Stadt im vorgeschichtlichen Mitteleuropa" (S. 186–195) und FRANK KOLB: „Die Stadt im Imperium Romanum" (S. 196–215).

Der Band[2] zeigt deutlich, auf wie unterschiedliche Weise man sich dem Problem der Klärung des ‚Stadt'-Begriffs nähern kann bzw. angesichts der jeweils völlig verschiedenen Quellensituation nähern muß. Sein hauptsächliches Verdienst sehe ich darin, daß er archäologische Befunde aus mehreren Regionen zugänglich macht, die für die künftige Diskussion über dieses Problem als Materialbasis hilfreich sein können. Daß es durch diesen Band ein für allemal gelöst würde, durfte man von vorneherein nicht erwarten.

RÜDIGER SCHMITT, Laboe

ROLF GUNDLACH/ANDREA KLUG (Hrsg.): *Das ägyptische Königtum im Spannungsfeld zwischen Innen- und Außenpolitik im 2. Jahrtausend v. Chr.* Wiesbaden: Harrassowitz 2004. X, 432 S. (Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen. 1.) ISBN 3-447-05055-1. € 98,–.

Mit dem vorliegenden Buch liegt der erste Band einer neuen Reihe vor, die in einer generellen Einleitung unter einen explizit interdisziplinären Aspekt gestellt wird. Er enthält insgesamt acht Beiträge, nämlich vier von ROLF GUNDLACH sowie von vier seiner Schülerinnen je einen. Im Hintergrund des Unternehmens steht deutlich der Sonderforschungsbereich 295 der Universität Mainz. Dies bringt eine stärkere Kohärenz des Ansatzes mit sich, als es in Sammelbänden gemeinhin üblich ist. Allerdings tendiert diese Gemeinsamkeit gelegentlich etwas zu sehr zu einer Art von Autoreferentialität, wenn vorwiegend ältere Aufsätze von ROLF GUNDLACH als Leitfaden dienen, andere Forscher dagegen

---

[1] Zu griech. πόλις/πτόλις schreibt BARTRUSCH (S. 165): „Die Urbedeutung (heute noch greifbar in den Formen [litau.] *pilìs* und [lett.] *pils* der baltischen Sprachen) ist Festung, Zitadelle". Diese Aussage berücksichtigt die ursprungsgleiche Form ved. *púr-* „Palisade, Wall usw." nicht, aufgrund deren die Indogermanistik heute für idg. **pl̥h₁-* die primäre Bedeutung „Aufschüttung" (bzw. „Auffüllung" wegen der Zugehörigkeit zu der Wurzel **pelh₁/pleh₁* „füllen") ansetzt.

[2] Die Gestaltung der Druckvorlage läßt viel zu wünschen übrig: An mehreren Stellen (S. 34/35, S. 35/36, S. 60 usw.) ist Textverlust zu beanstanden; die Unterscheidung von Bindestrich und Gedankenstrich ist nicht beachtet, – ganz abgesehen von den viel zu vielen Versehen der Art, wie am Bildschirm erstellte Texte sie vor sorgfältiger Korrektur gewöhnlich aufweisen. Die Klage über solche Ärgerlichkeiten ist aber nicht neu, da dermaßen typographisch mangelhafte Bücher bei vielen Verlagen erscheinen, die keine Mühe mehr hierauf verwenden, sondern alles, was früher Aufgabe entsprechend ausgebildeter Schriftsetzer war, auf die Autoren oder Herausgeber abwälzen. Quousque tandem …?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000213

vorrangig als reine Materiallieferanten zitiert, abweichende Ansätze dagegen zu wenig berücksichtigt werden. Ansonsten wäre gelegentlich zu wünschen, daß die Theorien, die in diesem Band so gerne beschworen werden, etwas öfter in einer Weise angewandt würden, daß einem einerseits ersichtlich ist, daß sie zur Gewinnung von Erkenntnissen dienen, die nicht genausogut auch ohne sie entstehen könnten, andererseits klar wird, daß sich Einsichten primär aus dem Verhalten der Ausgangsdaten ergeben, nicht durch die inneren Strukturen der Modelle aus sich heraus.

Am Anfang steht ein globaler Überblick von R. Gundlach („Vom Mittleren zum Neuen Reich, Grundlagen und Aspekte ägyptischer Innen- und Außenpolitik", S. 1–17). Viele der darin global behaupteten Ereignisse und Entwicklungen bedürften eigentlich einer detaillierten und auch mit mehr Referenzen versehenen Argumentation, um diskussionsfähig zu sein. Als Beispiel sei nur genannt, wie Gundlach auf S. 3f. von einer erstmaligen Inanspruchnahme eines göttlichen Orakels zur Sanktionierung des Staatsstreiches der Hatschepsut spricht. Das beruht mutmaßlich auf der großen Inschrift der „chapelle rouge" – aber die betreffende Interpretation der Stelle hat M. Römer („Ist der Text auf den Blöcken 222/35/184 der Chapelle Rouge ein Zeugnis für eine neue ‚Dimension erfahrbarer Gottesnähe' (Assmann)?" In: *Göttinger Miszellen* 99 [1987], S. 31–34) überzeugend widerlegt. S. 4 nimmt Gundlach an, am Ende des Neuen Reiches habe der Hohepriester des Amun den Königstitel angenommen – aber Herihor war zumindest auch Militär, und die Situation an sich ist in den Details ohnehin recht umstritten, s. etwa K. Jansen-Winkeln („Die thebanischen Gründer der 21. Dynastie." In: *Göttinger Miszellen* 157 [1997], S. 49–74). Die Liste von Problemfällen ließe sich verlängern.

In einer Sektion „Theoretische Grundlagen" steht am Anfang R. Gundlach: „Hof, Zentrum und Peripherie im Ägypten des 2. Jahrtausends v. Chr." (S. 21–34). Grundansatz ist, daß es unterschiedliche Hierarchien gibt und jeweils das, was auf der vorangehenden Ebene peripher ist, in einer untergeordneten selbst zum Zentrum einer neuen Peripherie wird.

Es folgt Chr. Reiche: „Zur Anwendung von Netzwerkkonzept, Strukturtheorie und Semiotik bei der Erforschung von Gesellschaft und Kultur Ägyptens im inner- und interkulturellen Kontaktraum" (S. 35–69). Dies ist ein extrem theorieorientierter Artikel, bei dem Ägypten allenfalls peripher noch eine Rolle spielt. Im Wesentlichen werden Ausführungen von Forschern aus dem Bereich der Soziologie referiert.

Der nächste Abschnitt des Buches steht unter der Überschrift „Der historische Rahmen". Am Anfang steht R. Gundlach: „Grundgegebenheiten der nationalen und internationalen Situation des ägyptischen Reiches. Ein Krisenmodell" (S. 73–94). Der Autor strukturiert die ägyptische Geschichte in mehrere Perioden, wobei er die „2. Periode" (Mittleres und Neues Reich) ins Zentrum stellt. Ihm zufolge ist sie durch eine Kette von Ordnungsversuchen bzw. staatlichen Neugründungen geprägt worden, die den Zweck hatten, Krisen zu überwinden. Im Einzelnen ließe sich sicher vieles auch anders sehen. Herausgegriffen als Beispiel für die Probleme sei nur, daß Gundlach die „Revolution" in Memphis am Ende der 6. Dynastie als einschneidendes Ereignis ansieht, das für lange Zeit die Lösungsansätze geprägt habe. Einzige Quelle hierfür ist Herodots Bericht über Nitokris (II, 100), die ihren ermordeten Ehemann rächt – was bei Herodot aber eher anekdotisch, nicht als einschneidende historische Wende erscheint. Daß zuletzt die historische Existenz der Nitokris überhaupt bezweifelt wurde,[1] nimmt Gundlach ebensowenig zur Kenntnis wie den Einspruch gegen seine Inanspruchnahme der angeblichen „Prophezei-

[1] K. Ryholt: „The Late Old Kingdom in the Turin King-List and the Identity of Nitocris." In: ZÄS 127 (2000), S. 87–100.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000214

ung der Residenz" in der Lehre für Merikare sowie seine historische Ansetzung und Ausdeutung der Admonitions.[1]

Anschließend findet sich D. Stockfisch: „Zum geographischen Horizont der Fremdvölkerlisten" (S. 93–116). Es handelt sich um einen Vorbericht über ein geplantes größeres Projekt, dessen Gesamtvorlage abzuwarten bleibt, ehe beurteilt werden kann, ob die Autorin aus ihrem (an sich ja schon immer intensiv studierten Material) wesentlich neue Erkenntnisse gewinnen kann.

Als vierten Hauptabschnitt gibt es „Zur Königsideologie der 18. Dynastie". Er beginnt mit R. Gundlach: „Vom Ende Amenophis' II. bis zur Volljährigkeit Amenophis' III. Die Wende von der Außenpolitik zur Innenpolitik in der frühen Voramarnazeit im Spiegel der Königsideologie" (S. 119–219). Vorrangig werden hier wichtigere Königsinschriften der entsprechenden Epoche in Transliteration und Übersetzung vorgelegt und nach ihren Schwerpunkten durchgesprochen. Zugrundegelegt wird dabei eine Segmentierung nach Maßgabe von G. Fechts Auffassung von der Metrik des Ägyptischen, obgleich diese in der letzten Zeit wenig Freunde gefunden hat; hinzu kommen etliche im Detail zweifelhafte Versabtrennungen im vorliegenden Beitrag. Die Transkription und Übersetzung ist keineswegs frei von unnötigen Fehlern (z. B. ist S. 143 nach Vers „51" ein ganzer Vers ausgelassen). Für eine Detailauseinandersetzung ist hier kaum der richtige Ort,[2] zum Nutzen der Leser sei lediglich auf eine Stelle in der Sphinxstele hingewiesen, wo nach Meinung des Rezensenten alle neueren Bearbeiter unnötig in den Text eingreifen. In Z. 11 des Textes[3] ist nämlich ganz einfach *ntk s3=ỉ nḏ.tỉ=ỉ m3ᶜ ỉḫ r=k mk wỉ ḫnᶜ=k* „Du bist mein Sohn, mein wahrer Schützer. Auf doch![4] Siehe, ich bin mit dir" zu lesen und übersetzen, nicht etwa die Folge  in  zu emendieren. Gundlachs generelle Entwicklungslinien wären daraufhin zu hinterfragen, ob die erarbeiteten Unterschiede wesentlich politikbedingt sind, wie er voraussetzt, oder sich vorrangig aus Gattungsfragen sowie Aufstellungskontext ergeben.

Darauf folgt A. Klug: „Machtübertragung und Herrschaft. Zur göttlichen Legitimation Amenophis' III." (S. 221–273). Hervorzuheben ist das methodische Postulat, den Textträger in seinem Aufstellungsort sowie die topographische Verteilung der Denkmäler zu beachten und dabei auch nach den jeweiligen Zielgruppen zu fragen. Insgesamt handelt es sich um eine solide Präsentation.[5]

Für sich allein im Abschnitt „Zur Hofgesellschaft der frühen Ramessidenzeit" steht Chr. Raedler: „Die Wesire Ramses' II. – Netzwerke der Macht" (S. 277–416). Die

---

[1] J. F. Quack: „Die Klage über die Zerstörung Ägyptens. Versuch einer Neudeutung der ‚Admonitions' im Vergleich zu altorientalischen Städteklagen." In: B. Pongratz-Leisten/H. Kühne/P. Xella (Hrsg.): *Ana šadî Labnāni lū allik. Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerischen Kulturen.* Festschrift für Wolfgang Röllig. Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1997 (Alter Orient und Altes Testament. 247), S. 345–354, dort S. 345f. Anm. 4.

[2] Diese wäre auch öfters mehr anhand von A. Klug, *Königliche Stelen in der Zeit vom Ahmose bis Amenophis III.* (Brüssel 2002), zu führen, auf der Gundlach weitgehend beruht; P. Beylage, *Aufbau der königlichen Stelentexte vom Beginn der 18. Dynastie bis zur Amarnazeit* (Wiesbaden 2002 [Ägypten und Altes Testament. 54]) ist dagegen nicht zur Kenntnis genommen worden.

[3] C. Zivie: *Giza au deuxième millénaire.* Kairo 1976 (Bibliothèque d'Étude. 70), S. 128.

[4] Zu *ỉḫ* s. WB I, 120, 11f. u. A. H. Gardiner: *Egyptian Grammar* (Oxford 1957), S. 189 § 258.

[5] Die Inschriften von Soleb, welche die Autorin noch nach Lepsius heranzieht, können inzwischen anhand von M. Schiff Giorgini/C. Robinson/J. Leclant, *Soleb III–V* (Kairo 1998–2003) benutzt werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000215

Autorin stellt die Quellen zu den verschiedenen Wesiren Ramses' II. zusammen und gibt ihre Titel, dargestellte Familienangehörige sowie sonstige Personen an. Dabei kommt es ihr vorrangig darauf an, Karrieren und Netzwerke zu rekonstruieren. In den Details der Transkriptionen und der Angabe der erhaltenen bzw. ergänzten Textstellen scheint die Arbeit, nach Stichproben zu urteilen, nicht immer sehr präzise zu sein. In Quelle Q_4.36 (S. 321) sind Teile der Formel, die allgemein als „Saitenformel" bekannt ist,[1] mit transkribiert worden, obgleich die Autorin die religiösen Passagen eigentlich ausgenommen hat, ebenso S. 331f. oft die Uschebtiformeln. Hervorheben möchte der Rezensent das heute verlorene Holzkästchen des Paser, von dem die Autorin SCHÄFERS Abschrift publiziert (S. 338). Die Übersetzung des Stückes (S. 352) ist allerdings verbesserungsfähig. Korrekt ist: „Was für ein schönes Sitzen in der südlichen Stadt, wobei das Herz jeden Tag zufrieden ist und die Augen Amun in Ipet-Sut sehen. (Wie) glücklich ist, wer in deiner Gunst ist! Ihn kann kein Übel erreichen.[2] Seine Glieder werden geschützt und gesichert sein, bis die Ehrwürde eintritt in Frieden für den Ka des NN"; der allein noch zusammenhängend lesbare erste Teil rechts lautet „ein schönes Sitzen, indem man im Fest ist in Abhängigkeit von den Herren von Theben".[3] Hier geht es inhaltlich nicht um die (Weiter)existenz des „wohlausgestatteten" Grabherren, wie die Autorin meint (die darin wohl von der traditionell zu funerär orientierten Denkweise der Ägyptologen beeinflußt ist), sondern vielmehr um ein Wohlleben im Diesseits. In Q_5.2 (S. 356) ist statt *ḥw.t-n.t-wḏ3* vielmehr *tpḥ.t-ḏ3.t* zu lesen.[4]

Grundsätzlich skeptisch ist der Rezensent hinsichtlich des angeblichen Wesirs *'Irỉ*, den die Autorin einzig aufgrund der Mes-Inschrift postuliert und, da er sonst angesichts der bekannten Aufgabenverteilung nicht unterzubringen ist, in die 6. Dekade der Regierung Ramses' II. setzt (S. 297f.). Dies dürfte mit der sonstigen Chronologie des Mes-Prozesses kaum vereinbar sein. Tatsächlich wird man sich sogar fragen müssen, ob dieser angebliche Wesir überhaupt existiert. In der Inschrift (S. 7) ist erst *ỉmỉ-r' nw.t č3.tỉ* erhalten, dann folgt noch  vor einer Lücke von mehreren Schriftquadraten. Daß es sich bei diesem *ỉrỉ* um einen Eigennamen (bzw. einen Teil davon) handelt, ist keineswegs ausgemacht, es kann auch der Beginn eines weiteren Titels vorliegen. Immerhin wird in der Inschrift auch N 6 u. N 12–16 der Wesir grundsätzlich nur mit Titel, ohne Nennung seines Eigennamens erwähnt. Alternativ kann es sich, da an dieser Stelle der Inschrift möglicherweise ältere Akten zitiert werden, auch um einen Wesir aus der Zeit vor Ramses II. handeln.

Ein Index (S. 417–432) schließt das Buch ab.

JOACHIM FRIEDRICH QUACK, Heidelberg

---

[1] Vgl. K. JANSEN-WINKELN: „Zum Verständnis der ‚saitischen Formel'." In: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 28 (2000), S. 83–124.

[2] Zur Lesung *w(3)ḏ (wỉ)* sowie *nn pḥ.n s(w) ḏw.t nb* vgl. die direkte Parallele KRI III 18,3. S. zur Formel J. ASSMANN: „Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit." In: E. HORNUNG/O. KEEL (Hrsg.): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren.* Freiburg/Göttingen 1979 (Orbis Biblicus et Orientalis. 28), S. 11–72, bes. S. 30 u. 68f. (Nr. 17–20).

[3] Das unpersönliche *tw* „man" ist hier als Suffix gebraucht; RAEDLER nimmt in Transliteration und Übersetzung irrig an, daß ein enklitisches Pronomen *ḏw* als Subjekt auf *ỉw* folgen könne. *ḥr ḫ.wỉ* ist zusammengesetzte Präposition.

[4] Von J.F. BORGHOUTS, *Oudhedkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 51 (1970), S. 194 korrekt erkannt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000216

*Arabia. Revue de sabéologie/Rivista di Sabeologia*. Sous la direction de Alessandro de Maigret et Christian Julien Robin. Vol. 1. Paris: De Boccard 2003. 344 S. einschl. 77 Tafeln. ISBN 2-7018-0165-6.

Auf den ersten Blick scheint die verhältnismäßig kleine Disziplin der Altsüdarabienkunde oder Sabäistik durchaus reich an Schriftenreihen zu sein, welche ausdrücklich der arabischen Halbinsel, mit Schwerpunkt auf dem vorislamischen Südarabien, gewidmet sind und den Fachvertretern ein offenes Podium für die Diskussion archäologischer, epigraphischer und historischer Fragestellungen bieten. Zu nennen wären hier, in alphabetischer Reihenfolge, *Arabian archaeology and epigraphy* (*AAE*, Oxford, Bd. 1 [1990] bis 17 [2006]), die *Archäologische(n) Berichte aus dem Yemen* (*ABADY*, Mainz, Bd. 1 [1982] bis 10 [2005]), die *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* (*PSAS*, London/Oxford, Bd. 1 [1970] bis 36 [2006]), *Raydān* ('Adan/Ṣan'ā', Bd. 1 [1978] bis 7 [2001]) und schließlich *Yemen* (Roma, Bd. 1 [1992]). Von den genannten Reihen können jedoch nur die jährlich erscheinenden *AAE* und *PSAS* den Charakter eines Periodikums für sich beanspruchen; die übrigen erscheinen in unregelmäßigen Abständen bzw. wurden zwischenzeitlich eingestellt *(Yemen)*.

Umso begrüßenswerter ist die Tatsache, daß mit dem hier zu besprechenden Band der Auftakt zu einer neuen Schriftenreihe vorliegt, welche sich ein jährliches Erscheinen auf die Fahnen geschrieben hat. Die Herausgeberschaft liegt in den Händen zweier führender Vertreter ihres Faches, des Italieners Alessandro de Maigret von archäologischer und des Franzosen Christian J. Robin von philologisch-historischer Seite. Auch wenn der Untertitel als Schwerpunkt Südarabien benennt, weist der Haupttitel der Reihe deutlich darüber hinaus, wie auch die Herausgeber im Vorwort die zunehmende Bedeutung der Arabischen Halbinsel als Ganzes für die vor- und frühislamische Geschichte Vorderasiens hervorheben.

Der Band versammelt Beiträge in englischer, französischer, italienischer und arabischer Sprache. Zwei von ihnen sollen hier besonders hervorgehoben werden. In seinem Beitrag „En marge des inscriptions de Raybūn. Remarques sur la grammaire, le lexique et le formulaire de la langue ḥaḍramoutique épigraphique" (S. 39–58 und 211–213 Tf. 6–8) gibt Serguei A. Frantsouzoff anhand ausgewählter Problemfelder erstmals einen umfassenden Einblick in die Sprache der von ihm ausführlich untersuchten ḥaḍramitischen Inschriften aus Raybūn, dem mit Abstand umfangreichsten zusammenhängenden Korpus von Texten in dieser Sprache. Dies wird von der Fachwelt umso dankbarer aufgenommen werden, als eine Gesamtdarstellung der Grammatik des Ḥaḍramitischen nach wie vor ein schmerzliches Desiderat darstellt. In einem Appendix ist überdies die Edition dreier weiterer Inschriften beigegeben, welche bereits bei den Grabungen Ende der 1980er Jahre in Raybūn gefunden wurden.

Der mit Abstand umfangreichste Beitrag des Bandes von beinahe monographischem Ausmaß ist „Le judaïsme de Ḥimyar" von Ch. J. Robin (S. 97–172). In gewohnt sorgfältiger und umfassender Manier behandelt der Autor die religionsgeschichtlichen Umwälzungen in Südarabien in den drei Jahrhunderten vor dem Aufkommen des Islam. Unter Auswertung nicht nur sämtlicher epigraphischen, sondern auch literarischer Quellen aus der christlichen und islamischen Tradition beleuchtet der Autor den religionspolitischen Spagat der ḥimyarischen Könige zwischen Juden- und Christentum, welche in Südarabien gleichermaßen einen Gott namens Raḥmānān *(rḥmnn)* verehren. Der gegen Ende des 4. Jh. n. Chr. von den Ḥimyar angenommene Monotheismus wird dabei als ein „judaïsme ‚inachevé'" charakterisiert, für dessen Benennung Robin den Terminus „raḥmanisme judaïsant" vorschlägt. Doch auch unabhängig von Robins historischer Interpretation erweist sich sein Beitrag als profunde Quelle zu historischen, religionsgeschichtlichen und epigraphischen Fragen der in Rede stehenden Epoche, worauf nicht zuletzt die abschließende 12seitige(!) Bibliographie hinweist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000217

Weitere Beiträge widmen sich methodologischen (Yusuf M. ʿAbdallah: „How do we designate Ancient Arabian Studies?", S. 11–19, mit einem Plädoyer für die stärkere Betonung des ‚Sabäischen' bei der terminologischen Bezeichnung aller mit dem antiken Arabien befaßten Disziplinen; Alessandra Avanzini: „L'unité du sudarabique épigraphique: certitudes et limites", S. 27–38), archäologischen und kunstgeschichtlichen (Sabina Antonini: „Sculpture of Southern Arabia: autochthony and autonomy of an artistic expression", S. 21–26 und 206–210 Tf. 1–5; Roland Laffitte: „Sur le zodiaque sudarabique", S. 77–87 und 214–216 Tf. 9–11, mit einer Zusammenstellung aller bekannten bildlichen Darstellungen von Tierkreiszeichen aus dem antiken Südarabien; A. de Maigret: „La ceramica sabea. Specificità e sviluppi da uno studio delle forme", S. 89–96 und 217–244 Tf. 12–39; Aleksandr V. Sedov: „Notes on stratigraphy and pottery sequence at Raybūn I settlement (Western wādī Ḥaḍramawt)", S. 173–196 und 245–291 Tf. 40–64) sowie religions- und kulturgeschichtlichen Fragestellungen, welchletztere sich sämtlich mit Einflüssen der altsüdarabischen Kultur auf die Herausbildung des Islam befassen (S. A. Frantsouzoff: „Raybūn et La Mecque (politique et religion en Arabie préislamique). Notes préliminaires", S. 59–64, Andrey V. Korotayev: „Religion and Society in Southern Arabia and among the Arabs", S. 65–76, und G. Rex Smith, „Pre-Islamic Arabia and Islam. The South Arabian Heritage in pre-dynastic Yemen", S. 197–204). Der arabischsprachige Beitrag von ʿAlī b. ʾIbrāhīm Ġabbān, „Naqš Zuhayr. ʾAqdam naqš ʾislāmī – muʾarraḫ bi-sanat 24 h./644–645 m. (L'inscription de Zuhayr. La plus ancienne inscription arabe islamique, datée de l'année 24 h./644–645 è. chr.)", S. 339–293, mit Résumé auf S. 341f., stellt eine kürzlich in der Umgebung von Madāʾin Ṣāliḥ (im nordwestlichen Saudi-Arabien) gefundene arabische Inschrift vor, welche in das Jahr 24, „zur Zeit, da (der Kalif) ʿUmar starb" *(zamana tuwuffiya ʿUmaru, sanata ʾarbaʿin wa-ʿišrīna)*, datiert ist und somit als eine der ältesten islamisch-arabischen Inschriften gelten kann.

Es bleibt zu hoffen, daß sich die neue Reihe nicht alsbald, wie manche ihrer Vorläufer, als Episodikum erweist, zumal der Großteil der im vorliegenden Band versammelten Beiträge auf ein Kolloquium zurückgeht (S. 11 Fn. *) und nicht eigens als Zeitschriftenbeitrag konzipiert wurde. Immerhin ist ein zweiter Band mit Ausgabejahr 2004 zwischenzeitlich erschienen, ein dritter befindet sich im Druck.

Peter Stein, Jena

Alessandra Avanzini: *Corpus of South Arabian Inscriptions I–III: Qatabanic, Marginal Qatabanic, Awsanite Inscriptions*. Pisa: Edizioni Plus – Università di Pisa 2004. 606 S., Abb. (Arabia Antica. 2.) ISBN 88-8492-263-1. € 120,–.

Die Beschäftigung mit altsüdarabischer Epigraphik wird zunehmend erschwert durch den Umstand, daß mit dem immens anwachsenden Inschriftenmaterial kein vergleichbarer Aufschwung an adäquaten Hilfsmitteln wie Konkordanzen und Lexika einhergeht. Wer mit altsüdarabischen Texten arbeiten will, ist gezwungen, das disparate Material in eigenen Sammlungen mehr oder weniger systematisch zusammenzustellen. Die letzten umfassenden Sammelpublikationen altsüdarabischer Inschriften liegen teils ein ganzes Jahrhundert zurück.[1] Die zwischenzeitlich hinzugekommenen Texte sind weitverstreut

[1] *Corpus inscriptionum semiticarum. Pars quarta. Inscriptiones ḥimyariticas et sabæas continens* (*CIH*, 1889–1932); *Répertoire d'Épigraphie Sémitique* (*RES*, 1900–1968) und G. Garbini (Hrsg.): *Iscrizioni sudarabiche. Volume I: Iscrizioni Minee* (1974).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000218

publiziert und werden durch die vorhandenen, inzwischen ebenfalls veralteten Wörterbücher nur teilweise erschlossen. Die Erstellung eines umfassenden Belegwörterbuches für jede einzelne der altsüdarabischen Sprachen stellt eines der dringlichsten Vorhaben der Sabäistik in den kommenden Jahren dar.

Den ersten Schritt auf dem Weg zu einer konkordanten Erschließung des epigraphischen Materials bildet naturgemäß die Sammlung aller zur Verfügung stehenden Inschriften, wobei sich im Zeitalter der digitalen Medien beide Aspekte, Textsammlung und Konkordanz, durchaus in einem Arbeitsgang vereinen lassen. Einem derartigen Unterfangen hat sich nun in den zurückliegenden Jahren die italienische Semitistin Alessandra Avanzini unterworfen. Unterstützt von einigen ihrer Schüler erarbeitete sie als ersten Teil eines umfassenden elektronischen Textkorpus der altsüdarabischen Inschriften eine Datenbank zunächst sämtlicher qatabanischen Texte, welche unter http://csai.humnet.unipi.it im Internet zugänglich ist (der Zugang erfolgt über ein Paßwort, welches man auf Anfrage bei der Herausgeberin erhält). Diese Website stellt neben der Präsentation der Texte in Foto, Umschrift und Übersetzung nebst Bibliographie auch Suchfunktionen bereit, welche bislang jedoch lediglich das Auffinden zusammenhängender Buchstabenfolgen ermöglichen. Das vorerst auf die qatabanischen und awsanischen Texte beschränkte Korpus soll den Angaben der Herausgeberin zufolge in den kommenden Jahren um die ḥaḍramitischen, minäischen und altsabäischen Inschriften erweitert werden.

Das hier angezeigte Buch, die zweite Veröffentlichung in einer von A. Avanzini herausgegebenen neuen Reihe zur Archäologie und Epigraphik des vorislamischen Südarabien, versteht sich als Begleitband zu besagtem elektronischen Korpus. Unter Ausschluß der kleineren Fragmente versammelt dieser alle auch im Internet verfügbaren Texte des im Titel erwähnten Sprachgebietes in Form von Transkription, Übersetzung und Kurzkommentar. Die Inschriften sind nach Textgattungen in die vier Kapitel „construction inscriptions", „dedicatory inscriptions", „legal inscriptions" und „onomastics" untergliedert, wobei das letztgenannte vornehmlich die zahlreichen Namensaufschriften auf den diversen Typen von Statuetten und Grabstelen umfaßt. Auf diese Weise ist ein eindrucksvolles Korpus von 1101 Nummern qatabanischer Inschriften zustandegekommen, von welchen freilich knapp 900 der letztgenannten Kategorie der Namensaufschriften zuzurechnen sind. Hinzu kommt jeweils ein reichliches Dutzend als „marginal Qatabanic" (aus dem radmanischen Gebiet) bzw. als awsanisch klassifizierter Texte.

Nach Möglichkeit wurde jede Inschrift durch Foto oder zumindest Faksimile dokumentiert, welche zumeist früheren Publikationen entnommen wurden und nicht in jedem Fall eine hinreichende Qualität für eine Verifizierung der gebotenen Lesung aufweisen. Auch der nicht wenigen Texten beigefügte kurze Kommentar läßt beim Leser zahlreiche Wünsche offen und kann zwecks einer philologischen Beurteilung der Inschrift den Blick in die Originalpublikation nicht ersetzen. Dies ist umso bedauernswerter, als die Textwiedergabe alles andere als frei von Fehlern ist, was beim Umgang mit der Transkription ein großes Maß an Vorsicht gebietet. Insofern wäre ein Vergleich mit den oben genannten Jahrhundertprojekten *CIH* und *RES* wohl etwas gewagt, und es bleibt abzuwarten, ob sich das durchaus praktische, von A. Avanzini eingeführte Siglum CSAI gegenüber den Inschriftensigla der Originalpublikationen durchsetzen wird. Nichtsdestotrotz bildet der vorliegende Band ein willkommenes Hilfsmittel, sich in dem zunehmend dichteren Dschungel der altsüdarabischen Epigraphik zu orientieren. Das undankbare Schicksal derartiger Nachschlagewerke, von jedermann zwar stillschweigend benutzt, jedoch ob ihres unkritischen Ansatzes, ihrer Unvollständigkeit u. dgl. mehr in der Öffentlichkeit gescholten zu werden, sollte diesem Projekt erspart bleiben. Wir sind der Herausgeberin zu großem Dank verpflichtet, nicht nur die Mühen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000219

der Erstellung eines elektronischen Inschriftenkorpus auf sich genommen, sondern zur leichteren Handhabung parallel dazu auch eine Version in klassischem Buchdruck herausgebracht zu haben.

PETER STEIN, Jena

JAMES T. MONROE: *Al-Maqāmāt al-luzūmiyyah by Abū l-Ṭāhir ibn Yūsuf al-Tamīmī al-Saraqusṭī Ibn al-Aštarkūwī (d. 538/1143)*. Leiden/Boston/Köln: Brill 2002. xxii, 626 S. (Studies in Arabic Literature. 22.) ISBN 90-04-12331-8. € 200,–.

Any Arabist is able to mention the names of two maqāma authors, al-Hamadhānī and al-Ḥarīrī. But not many would volunteer more than a few additional names to the list.

Al-Saraqusṭī Ibn al-Ashtarkūwī (d. 538/1143) was for a long time little known, and only a few specialists had read his *al-Maqāmāt al-luzūmiyya*. The text was finally edited in the early 1980s, first by WARAGHLI as a dissertation in 1981 (reprinted in 1995) and in the following year by ḌAYF. His maqāmas have been studied in a few articles by Spanish scholars, especially IGNACIO FERRANDO FRUTOS, who was also the first to translate the whole collection.[1] JAMES T. MONROE himself published much of the material now printed in the *Preliminary Study* of the present volume (pp. 1–110) in two articles in the *Journal of Arabic Literature*.[2] I myself have written about Ibn al-Ashtarkūwī in a book which appeared at the same time as the work now under review.[3] He is also prominently visible in the recent special issue of the *Journal of Arabic Literature* (34: 1–2, 2003), published in memory of Álvaro Galmés de Fuentes. Thus, the scholarly world is beginning to be reasonably well equipped, with two editions, two translations and a handful of studies, and it may be hoped that in future the text will receive the attention it deserves.

In his *Preliminary Study*, MONROE analyses the maqāmas, making much of the subtle hints he finds in the text, and he continues in this book to see the whole genre in a rather philosophical light: "The *maqāmah* genre explores this theological contradiction [between God's justice and His omnipotence, J. H.-A.] in depth." (p. 4). This, and similar speculations, leads him to read Ibn al-Ashtarkūwī's maqāmas as an extremely serious work: "In other words, the author is calling for a responsible national and foreign policy; he is pleading for the creation of a united front transcending narrow ethnic ties; he is calling for a strengthening of those cultural bonds provided by Islam, that unite Arabs and Berbers against their common Christian foe." (p. 51, analysing maqāma 41).

It is not necessary to go into details in this context as his analysis rarely influences MONROE's translation,[4] but it seems to me that such an analysis places rather too much emphasis on extremely subtle details. Such details may be significant in post-modern Western literature but are hardly so in Mediaeval Arabic literature, and I doubt whether contemporary readers noticed them and whether the author had such a reading in mind in the first place.

---

[1] *Las sesiones del Zaragocí. Relatos picarescos (maqāmāt) del siglo XII*. Zaragoza 1999. Much of the – rather meagre – bibliography of earlier studies, including FERRANDO FRUTOS' own articles, is listed in the bibliography of this book.

[2] 18 (1997), pp. 1–37; 19 (1998), pp. 31–58.

[3] JAAKKO HÄMEEN-ANTTILA: *Maqama. A History of a Genre*. Wiesbaden 2002 (Diskurse der Arabistik. 5). Ibn al-Ashtarkūwī is discussed on pp. 254–284.

[4] I have discussed MONROE's readings of maqāmas, mainly those of al-Hamadhānī, in my book, cited in the preceding footnote.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000220

One example of this should be enough. At the end of maqāma 29 (p. 306) the narrator, as-Sā'ib ibn Tammām, is left in the ruined city of Qayrawān after he has been tricked by the hero, Abū Ḥabīb al-Sadūsī. To this MONROE adds a note (footnote 14): "Left unexplained is how al-Sā'ib leaves the ruins of Qayrawan, in the middle of the desert, where he has been left stranded without a camel and without his traveling provisions. This omission arouses a strong suspicion that the narrator is being portrayed as unreliable." I find it extremely difficult to share this opinion. The passage arouses, in my mind, no suspicions at all against the reliability of the narrator. The whole point of maqāmas is to show the superiority – whether in eloquence or in tricks: very often in both – of the hero and, sometimes, the gullibility of his audience, and all maqāma authors are quite uninterested in telling what happened between the episodes told in the maqāmas. Much of the poignancy of the maqāmas would be lost if the author were in each case to give a detailed explanation of what happened after the trick – provided, of course, that there is nothing particularly hilarious in the continuation. (If there is, we have a bi-partite maqāma.) I am more than satisfied that in his opera BIZET did not deem it necessary to inform us in great detail about what happened to Don José and Escamillo after the death of Carmen.[1]

This is not to say that MONROE's analyses do not make good reading. On the contrary, they are fluent and often thought provoking, even when one does not share his overall drift. One might have wished him to give more attention to the earlier Andalusian, and even Eastern, tradition of maqāmas, though. Ibn al-Ashtarkūwī is a welcome addition to the standard repertory of better-known maqāma authors, but one should not stop with him, but instead give more attention to the other, almost 200 known maqāma authors, even though many of these only wrote a maqāma or two.

MONROE's translation is readable – to the extent that any maqāma translation can be. Maqāmas are very problematic to translate, and MONROE is well aware of this. An almost universal consensus seems to be that only FRIEDRICH RÜCKERT's German version of al-Ḥarīrī can compete with the Arabic and, in my opinion, even this is an exaggerated claim. The intricate web of allusions, puns, half-hidden quotations, poems and rhymed prose makes it virtually impossible to give an ideal translation of any maqāmas which would even aim at keeping both the accuracy and the technical finesse of the language.

MONROE, quite reasonably, opts for a simpler prose version, without trying to imitate the complicated language of the original. In this, he is successful, but, obviously, much of the charm of the original is lost at the same time. Yet as an aid to reading the original text, MONROE's translation is invaluable, even despite some minor inaccuracies in the text. The notes are, as MONROE admits himself (pp. 109–110), to a large extent indebted to those of the Arab editors of the maqāmas, WARAGHLI and ḌAYF.

An obvious difficulty which any translation of these maqāmas has to face is the highly allusive and playful use of words. To take an example which MONROE himself briefly discusses in a footnote (p. 114, footnote 1), we may compare the various translations of the phrase *tanimmu ʿan shamā'ilihim-ū r-riyāḍ(u) wa-takhjalu* (not *takhjilu*, as MONROE reads it) *min aymānihim-ū l-ḥiyāḍ(u)*. The passage describes a group of youths drinking wine. MONROE translates this as: "To their left, redolent flowerbeds revealed their good qualities, and to their right, full cisterns were embarrassed by their good fortune." FERRANDO translates the same as: "Aquellos vergeles exhalaban la fragancia de sus bondades, y aquellos zafariches se cubrían del lujuriante verdor de su dicha." One might draw the hasty conclusion that at least one of the translators has here been at a loss. MONROE

[1] PROSPER MERIMÉE, of course, constructed his narrative somewhat differently, but that is another story.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000221

comments on his own translation as follows: "The rendition provided tries to take all the various possibilities of meaning into account." This clearly explains the references to "left" and "right" with which MONROE gives a hint of the connotations the roots ShML and YMN have, in addition to the actual meanings of the words *shamā'il* and *aymān*.[1] Yet even this leaves unindicated the rarer meaning of *khajila* "It was, or became, tall, and tangled, or luxuriant, or abundant and dense" (LANE, s.v.) which is what FERRANDO has read and which may, in fact, be the foremost meaning of the verb here.

However, even this variation does not exhaust all the connotations of the passage. It is obvious that not everything can be put into the translation – one might even question the verbosity of MONROE's translation, although on the other hand too concise a translation would not capture the richness of the original. It seems, though, that MONROE has not noticed the veiled allusion to the *Qur'ān* where *shamā'il* and *aymān* are found in the famous passage on Iblīs (7: 17) in which God says to him: "spring upon them from the front and from the rear, from their right and from their left." (transl. DAWOOD). This gives more poignancy to the continuation in the maqāma: "They were heedless of all consequences." (transl. MONROE). Later an old man – the hero Abū Ḥabīb – is introduced, "whose words they were heeding, being seduced by (...) his speech." (transl. MONROE). Without taking this analysis any further, it is obvious that there is a veiled equation of the hero with Iblīs, and this is further strengthened by the reference to his *kayd*, deceitfulness, in the end of the maqāma, which echoes the *kayd ash-Shayṭān* in *Qur'ān* 4: 76. This is not to say that the hero *is* the Devil, which would be straining the allusion too much. It simply means that there are "Devilish" features in him. But no serious theological or philosophical conclusions should be made from this: maqāmas, it should be repeated, are not serious philosophical tractates but literature written to entertain.

Despite minor inaccuracies, the translation of MONROE is more than welcome and it will greatly facilitate future studies. The complexities of the language and the enormous range of connotations and allusions make it obvious that the translation is best used as an aid for reading the original text, but as such it will save much labour for other scholars.

JAAKKO HÄMEEN-ANTTILA, Helsinki

SYRINX VON HEES: *Enzyklopädie als Spiegel des Weltbildes. Qazwīnīs Wunder der Schöpfung – eine Naturkunde des 13. Jahrhunderts.* Wiesbaden: Harrassowitz 2002. 398 S. (Diskurse der Arabistik. 4.) ISBN 3-447-04511-6. € 78,–.

Vorliegende Arbeit, die überarbeitete Fassung einer Bonner Diss. von 1999, widmet sich der kosmographischen Enzyklopädie des Zakariyyā' ibn Muhammad al-Qazwīnī (gest. 682/1283), dem wohl populärsten Vertreter der Gattung der *ʿağā'ib*-Literatur in der islamischen Welt. Nach einer ausführlichen Darstellung zu Leben und Umfeld des Autors (S. 19–90) wird das Werk schwerpunktmäßig anhand zweier ausgewählter Themenbereiche, der Tiere (S. 115–253) und der Engel (S. 254–350), besprochen. Eine knappe Zusammenfassung zum „Weltbild" des Autors (S. 351–358) sowie Bibliographie, Abbildungsnachweis und Index beschließen den Band.

Als textliche Grundlage dient die älteste erhaltene, noch zu Lebzeiten des Autors angefertigte Handschrift (München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 464). Hinzugezogen wird eine große Breite arabischer und persischer Quellenwerke. Auf dieser

[1] MONROE obviously takes *aymān* as the plural of *yumn*, but this is not attested, at least not in the *Lisān al-ʿarab*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000222

Basis gelingt es der Autorin im ersten Teil ihrer Arbeit, den bisher eher diffus bekannten Lebensweg des Autors anhand neuer Quellen – so dem biographischen Lexikon des Ibn al-Fuwaṭī (gest. 723/1323) – nachzuzeichnen sowie das intellektuelle Umfeld seiner späteren Schaffensjahre, insbesondere nach der Eroberung Baghdads durch die Mongolen, plastisch darzustellen. Der zweite Teil der Arbeit beschäftigt sich in minutiösen Textvergleichen mit den Vorlagen und Inspirationsquellen von Qazwīnīs *ʿAǧāʾib al-maḫlūqāt*, wobei dem gleichnamigen persischen Werk des Muḥammad b. Maḥmūd al-Hamadānī (verfaßt vor 589/1193) sowie dem ebenfalls persischen *Nuzhat-nāma-i ʿAlāʾī* des Šāhmardān Ibn Abī l-Ḫayr ar-Rāzī (verfaßt vor 513/1119) ein besonderer Stellenwert zukommt. Zusätzlich zu den genannten oder bislang bekannten Quellen erschließt die Autorin vor allem einen erheblichen Einfluß der Sendschreiben der Iḫwān aṣ-ṣafāʾ. Deren philosophisches Gedankengut verband Qazwīnī mit tiefer religiöser Frömmigkeit zu einem moralisch-instruierenden Traktat, das aufgrund seiner Griffigkeit bis in die unmittelbare Gegenwart zu den am häufigsten gelesenen naturkundlichen Werken der (post)klassischen arabischen Literatur gehören dürfte.

Die Arbeit ist flüssig geschrieben, wenngleich die häufigen Verweise auf Kommendes und bereits Behandeltes ritualistisch anmuten und die zahlreichen Wertungen der Versäumnisse früherer Arbeiten ermüdend wirken. Die gesichtete und ausgewertete Materialfülle ist beeindruckend und für den Rahmen der Dissertation überaus verdienstvoll. Besonders hervorzuheben ist hierbei, daß die Arbeit eine gleichermaßen hohe Sprachkompetenz sowohl im Arabischen als auch Persischen erforderte. In einem Punkt aber enttäuscht die Arbeit: der im Titel angekündigten Untersuchung des Stellenwertes von Qazwīnīs Kosmographie als Enzyklopädie. Auf ganzen elf Seiten (S. 104–114) handelt die Autorin den von ihr als Schlüsselbegriff eingeführten Komplex der Enzyklopädie ab, wobei sie zwar auf anerkannte bzw. für die vorliegende Abhandlung relevante Beispiele der Gattung verweist, auf die umfangreiche islamwissenschaftliche Literatur zum Thema seit Charles Pellats *Les Encyclopédies dans le monde arabe* (1966) aber keinen Bezug nimmt. Anstelle grundsätzlicher Überlegungen zum Thema münden die betreffenden Passagen dann in eher unscharfe Allgemeinplätze (etwa S. 111: „Das vorrangige Ziel einer Enzyklopädie liegt in der Erziehung."), und die abschließende Wertung, Qazwīnī habe „ohne Zweifel" eine „enzyklopädische Weltbeschreibung verfaßt" (S. 111), wird gewissermaßen als a priori anerkannt in den Raum gestellt. Wenngleich die Titelfestsetzung der Arbeit möglicherweise stärker von marktstrategischen als inhaltsbezogenen Erwägungen bestimmt war, werden hier Erwartungen geweckt, die die Studie nicht einlöst. Die in islamkundlichen Publikationen anhaltende Bezugnahme auf Thematik und Terminus der Enzyklopädie zeigt demgegenüber einen offensichtlich bestehenden Diskussionsbedarf des populären Genres; zuletzt hierzu s. etwa H. H. Biesterfeldt („Arabisch-islamische Enzyklopädien: Formen und Funktionen." In: Christel Meiser (Hrsg.): *Die Enzyklopädie im Mittelalter*. München 2002, S. 43–83), U. Marzolph („Mirabilia, Weltwunder und Gottes Kreatur. Zur Weltsicht populärer Enzyklopädien des arabisch-islamischen Mittelalters." In: I. Tomkowiak (Hrsg.): *Populäre Enzyklopädien. Von der Auswahl, Ordnung und Vermittlung des Wissens*. Zürich 2002, S. 85–101), G.J. van Gelder („Mirror for princes or vizor for viziers: the twelfth-century Arabic popular encyclopedia *Mufīd al-ʿulūm* and its relationship with the anonymous Persian *Baḥr al-fawāʾid*." In: BSOAS 64,3 [2001], S. 313–338).

Als übergreifendes Ergebnis der ungemein fleißigen Arbeit schält sich das Urteil heraus, daß Qazwīnīs Werk keinesfalls – wie vor allem in den aus heutiger Perspektive kultursnobistisch anmutenden Urteilen G.E. von Grunebaums betont – als „Symptom beginnenden Niedergangs" (S. 15, J.Ch. Bürgel) einer Epoche der arabischen Literatur

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000223

gesehen werden dürfe, in der Kompilation und schiere Materialhuberei dominiert hätten; vielmehr handele es sich um ein auf profunder Kenntnis umfangreicher Quellenmaterialien zusammengestelltes, in seiner Komposition durchaus originelles Werk, dessen wirkungsmächtige Rezeption zusätzliches Kriterium seiner im islamischen Kulturkreis geschätzten Qualitäten ist.

Ulrich Marzolph, Göttingen

David C. Reisman: *The Making of the Avicennan Tradition. The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā's al-Mubāḥaṯāt (The Discussions)*. Leiden/Boston/Köln: Brill 2002. XX, 333 S. (Islamic Philosophy, Theology and Science: Texts and Studies. 49.) ISBN 90-04-12504-3. € 120,–.

Der Titel *The Making of the Avicennan Tradition* verspricht auf den ersten Blick mehr als das Buch bietet, denn es geht nur, wie der Untertitel genauer andeutet, um die textgeschichtliche Formierung einer bestimmten avicennischen Schriftensammlung, der sog. *mubāḥaṯāt*. Der erst postum entstandene Titel ist etwa zu übersetzen mit „Disputationen" oder „Erörterungen". Die Verhältnisse sind so kompliziert, daß sie eine eigene Monographie erforderten, die sich streng auf die Textgeschichte beschränkt und nur gelegentlich einen Blick auf den Inhalt freigibt. Bisherige Editionen und Untersuchungen fußten auf einer zu kleinen Auswahl von Handschriften, der Vf. konnte durch die Untersuchung von etwa 50 davon Stemmata der verschiedenen Redaktionen aufstellen, dies eine Voraussetzung für eine künftige Edition.

Zugleich gewinnt man aber eine Einsicht in die Entstehung des ganzen avicennischen Korpus und die Rolle, die seine Schüler dabei gespielt haben, zum einen, wie sich sein Denken auch im Dialog mit ihnen entwickelt hat und wie jene ehrfürchtig alles gesammelt haben, was sie an Korrespondenzen und Aufzeichnungen mündlicher Belehrung besaßen, zumal da er selber im Redigieren und Bewahren seiner Schriften nachlässig war. Federführend an der Sammlung waren die beiden Schüler Bahmanyār und Ibn Zailā, genannt wird auch ein gewisser Abu l-Qāsim al-Kirmānī, gegen den der Meister einen feindseligen Ton anschlägt. Die *mubāḥaṯāt* sind in der Frage-und-Antwort-Form abgefaßt. Teilweise waren die Fragen der Korrespondenten auf Blätter geschrieben, die freien Raum für die Eintragung der Antwort ließen. Wo das nicht der Fall war, sind die Fragen manchmal unvollständig zitiert. Diese Beobachtung läßt sich auch bei der Korrespondenz mit al-Bīrūnī machen, für deren Bewahrung sicher der dort beteiligte Schüler al-Maʿṣūmī verantwortlich zeichnet.

Wichtige Nebenergebnisse der Arbeit sind folgende: Der vielzitierte Brief an al-Kiyā, in dem Avicenna eine Ablösung von der peripatetischen Richtung und die Hinwendung zu einer „östlichen Philosophie" ankündigt, steht, wie R. zeigen kann, in keinem ursprünglichen Zusammenhang mit den *mubāḥaṯāt*. – Wertvoll auch über den behandelten Komplex hinaus ist eine Darstellung der verschiedenen Rezensionen der Autobiographie und der Ergänzung durch den Schüler al-Ǧuzǧānī samt den angehängten Bibliographien. – Mit starken und über das ganze Buch verteilten Argumenten vertritt R. die These, daß eine Korrespondenz mit dem Mystiker Abū Saʿīd ibn abī l-Ḫair eine späte Fälschung darstellt, wir dürfen auf eine in Aussicht gestellt Untersuchung gespannt sein. Für heute sei ein verbindlicher Dank für eine überaus fleißige und umsichtige Arbeit ausgesprochen.

Gotthard Strohmaier, Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000224

Oliver Kahl: *Sābūr ibn Sahl. The Small Dispensatory. Translated from the Arabic Together with a Study and Glossaries.* Leiden/Boston: Brill 2003. XIII, 237 S. (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies. 53.) ISBN 90-04-12996-0. € 90,–.

Der im Jahre 1994 in der gleichen Reihe als Band 16 erschienenen Edition läßt der Herausgeber nunmehr eine annotierte Übersetzung des von ihm entdeckten Textes folgen. Die unikale Handschrift befindet sich in der Berliner Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz und ist nach dem Charakter der altertümlichen kufischen Schrift etwa auf das Jahr 900 n. Chr. zu datieren, d. h. gerade einmal eine Generation nach dem Tode des Verfassers, der im Jahre 869 starb. Damit kann man sicher sein, daß der Text von den stilistischen Bearbeitungen frei ist, denen andere medizinische Schriften, z. B. auch die Übersetzungen aus dem Griechischen, im Laufe der Jahrhunderte ausgesetzt waren. Eine der Titelei vorangestellte Tafel bietet eine Abbildung der ersten Seite der Handschrift, die leider nicht die erste Seite der Schrift ist, denn der erhaltene Text beginnt erst innerhalb eines fünften Kapitels. Das Arzneimittelverzeichnis, das den üblichen Namen *aqrābāḏīn* trägt, existierte in drei Fassungen, einer großen, einer mittleren und einer kleinen, von denen die letztere nun zugänglich ist (vgl. R. Degen/M. Ullmann: „Zum Dispensatorium des Sābūr ibn Sahl." In: WO 7 [1974], S. 241–258). Die Rezepte sind nach den Anwendungsformen (Abkochungen, Pillen, Salben, Kollyrien usw.) gruppiert und beeindrucken durch eine oft komplizierte Zusammensetzung. Manchmal ist eine lange Lagerzeit vorgeschrieben.

Merkwürdig ist eine Etikettierung mit den Namen bekannter medizinischer und nichtmedizinischer Persönlichkeiten, die aber nur in seltenen Fällen als Urheber der Rezepte gelten dürften, man wird an das in der Alchemie grassierende Unwesen der Pseudepigraphie erinnert. Hierzu vermißt man einen Namenindex. Die meisten sind griechisch, so Philon (von Tarsos, Nr. 7, 8, 66, zu dem ersten Rezept läßt sich übrigens die Quelle in Galens *De compositione medicamentorum secundum locos* IX,4: Bd. XIII, S. 267–276 Kühn nachweisen, dies mag auch für andere gelten), Mithridates (Nr. 34, 35, 192), Galen (Nr. 46, 70, 86, 125), Theodoret (Nr. 67, 68), Logadios (Nr. 69), Archigenes (Nr. 71), Rufus (von Ephesus, Nr. 73), Philoxenos (Nr. 141), Marinos (Nr. 201), Philagrios (Nr. 262), Demokrit (Nr. 344) und einen „Grammatikos" (Nr. 359), falls man den Ausdruck *qarāmāṭīqūn* wirklich auf eine bestimmte Person beziehen will; dabei sollte man m. E. dem alexandrinischen Aristoteleskommentator Johannes Philoponus oder Grammaticus eine medizinische Schriftstellerei nicht ganz absprechen (s. G. Strohmaier: *Hellas im Islam.* Wiesbaden 2003, S. 109–112). Persischer Provenienz sind Kavāḏ (Nr. 4) und Chosrau (Nr. 244), zum Alten Testament gehören Esra (Nr. 1), Jesaja (Nr. 134) oder summarisch „die Propheten" (Nr. 392). Ein Sarǧīs (Nr. 133) ist sicher richtig mit dem syrischen Übersetzer Sergios von Rēšʿainā identifiziert. Ihren apokryphen Charakter verraten die Namen des Hermes (Nr. 38), des „Kaisers" (Nr. 41, 375) und der Venus (*az-Zuhara*, Nr. 45); letzteres deutet auf Einflüsse der sternanbetenden Sabier von Ḥarrān, wie auch ein „Drachen" (*at-tinnīn*, Nr. 287), den Kahl mit dem Sternbild oder dem Finsternisdämon der Mondknoten zusammenbringt.

Sābūr ibn Sahl war einer der syrisch-persischen christlichen Ärzte, die von dem Krankenhaus in Gondēšāpūr nach Bagdad berufen wurden. Von seinem Leben ist sonst nicht viel bekannt, eher noch etwas von seinem Vater Sahl al-Kausaǧ, der in Bagdad durch seine schlechte arabische Aussprache und eine Vorliebe für zweifelhafte Späße auffiel. Die frühe Datierung des arabischen Dispensatoriums gibt einen wichtigen Hinweis darauf, daß um das Jahr 900 n. Chr. schon ein Übergang vom Syrischen zum Arabischen als Sprache der praktizierenden Ärzte stattfand. Die früher entstandenen arabischen Galenübersetzungen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000225

der Ḥunainschule waren von Laien, meist Hofbeamten persischer Herkunft, bestellt worden. Ob es von dem Dispensatorium eine syrische Urfassung gab, läßt sich natürlich nicht mit Bestimmtheit sagen, der Herausgeber möchte es mangels erhaltener Belege ausschließen (S. 26), der Rezensent würde eher daran denken, daß die zeitgenössischen Ärzte in Gondēšāpūr und Bagdad Syrer oder christliche Araber waren, die in ihrem Fach die syrische Sprache vorzogen.

Alles in allem bietet die nunmehr vorgelegte Übersetzung mit ihren Fußnoten und sorgfältig gearbeiteten ausführlichen Glossaren ein wertvolles Hilfsmittel für die weitere Erforschung der späteren arabischen Medizin, die in ihrem pharmazeutischen Teil auch auf das Dispensatorium des Sābūr ibn Sahl aufbaut.

Gotthard Strohmaier, Berlin

Michael Lecker: *People, Tribes and Society in Arabia around the Time of Muḥammad.* Aldershot: Ashgate 2005. X, 348 S. (Variorum Collected Studies Series. CS 812.). ISBN 0-86078-963-2. $ 114,95/£ 60,–.

Nach seinen *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia* (Aldershot 1999 [Variorum Collected Studies Series. CS 639]) legt Lecker erneut einen Sammelband mit zehn Beiträgen zur frühislamischen Geschichte, grob gesagt zur ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, vor. In ihnen behandelt er z. B. die Erhebung von Steuern für die Sassaniden in Yaṯrib (Nr. I), ʿAbdallāh b. Ubaiy, einen erbitterten Gegner Muḥammads (Nr. II), die Auswanderung von ʿUtba b. a. Waqqāṣ nach Medina, geht der Frage nach, ob die Quraiš einen Vertrag mit den Anṣār vor der Hiǧra geschlossen hatten (Nr. VI), und ob zur Zeit des Propheten Zollgebühren erhoben wurden (Nr. VII); kürzere Artikel sind Nr. VIII über die medinensischen Frauen von ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb und seines Bruders Zaid sowie Nr. IX über im Besitz von ʿAmr b. al-ʿĀṣ befindliche Ländereien in Palästina.

Nach diesem Überblick über diese bereits anderweitig gedruckten Aufsätze sei nun die Aufmerksamkeit des Lesers auf diejenigen Stücke gelenkt, die hier erstmalig veröffentlicht werden. Es sind dies Nr. III, in der Lecker der Frage nachgeht, ob die Anbetung von Götzenbildern zu Beginn des Islam im Rückgang begriffen war, und Nr. IV, in der er eine in al-Marzūqīs *K. al-Azmina wa-l-amkina* erhaltene vorislamische Dotationsurkunde untersucht, sowie Nr. X, die den erhaltenen Briefen Muḥammads gewidmet ist. Höchst willkommen sind auch die unter Nr. XI zusammengefaßten zehn Langversionen von *Encyclopaedia of Islam*-Beiträgen, die zumeist Stämme (Salūl, Sulaim, Taġlib, Tamīm, Ṯaqīf, ʿUḏra) behandeln.

Die einzelnen Studien sind, wie man es von Lecker gewohnt ist, jede für sich ein kleines Meisterwerk dank der profunden Kenntnisse der arabischen Philologie und Literatur und der methodisch akribischen Vorgehensweise des Autors, dessen jahrzehntelange Forschung auf dem Gebiet des frühen Islam ihn zu einem Gelehrten reifen ließ, dessen Schriften wie die seines Lehrers Meir J. Kister Vorbilder für die kommenden Generationen sind und auch auf längere Sicht nichts von ihrem Wert einbüßen werden. Man kann daher den Kauf dieses Werkes nur empfehlen, das in keiner arabistischen Bibliothek fehlen sollte, und zum Erwerb eines weiteren Buchs von Lecker raten, das gerade erschienen ist: *The „Constitution of Medina". Muḥammad's First Legal Document* (Princeton, NJ 2004).

Reinhard Weipert, München

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000226

MANFRED FLEISCHHAMMER: *Die Quellen des* Kitāb al-Aġānī. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2004. 281 S. (AKM. LV, 2.). ISBN 3-447-05079-9. € 58,–.

Mit seinem *Buch der Lieder* hat Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī (284/897–356/967) ein monumentales Werk geschaffen, das besonders für die klassisch-arabische Poesie, aber auch für die arabische Literatur- und Kulturgeschichte allgemein von grundlegender Bedeutung ist. Es enthält 482 Artikel, in denen Leben und Werk von zumeist vorislamischen (12 %), *muḫaḍramūn* (15 %), umaiyadischen (40 %) und abbasidischen (33 %) Poeten in insgesamt ca. 8000 mit Isnaden versehenen *aḫbār* dargestellt werden.

Diese gewaltige Textmasse hat nicht wenige davon abgehalten, sich näher mit diesem Buch zu beschäftigen; um so größer ist daher das Verdienst von FLEISCHHAMMER (im Folgenden F.), der in dieser überarbeiteten Fassung seiner Habilitationsschrift aus dem Jahre 1965 seine Analyse sämtlicher Isnade vorlegt. Das Werk besteht aus einer sehr knapp gehaltenen Einleitung, in der F. den Aufbau des *K. al-Aġānī*, die Möglichkeiten der Identifikation der Quellen, seine eigene Methodik und die erzielten Ergebnisse beschreibt, sowie aus dem der Präsentation der Materialien dienenden Hauptteil, der vier Kapitel umfaßt: Kap. II mit einer Liste der 150 Informanten al-Iṣfahānīs (jeweils mit einer Kurzbiographie und Stellenangaben versehen), Kap. III mit einer Aufstellung von 76 wichtigen und häufig in den Isnaden vorkommenden Gewährsmännern, Kap. IV mit einem Katalog von 100 schriftlichen Quellen. Kap. V enthält neben einem nützlichen Verzeichnis der *Aġānī*-Artikel eine strukturelle Analyse von 244 ausgewählten Artikeln; darauf folgen einige Seiten mit Textkorrekturen, ein zweiseitiges Literaturverzeichnis und ein Register der Personen und Werke.

Dank seiner sorgfältigen, methodisch untadeligen Arbeitsweise und seiner sicheren Beherrschung der arabischen Philologie hat F. einen zuverlässigen Katalog von Überlieferern, Literaten und Werken gefertigt, der durch seine profunde Darstellung des Traditionsgeflechts Grundlage für jede weitere Beschäftigung mit dem *K. al-Aġānī* ist und ein *reference work* für lange Zeit bleiben wird, allerdings mit gewissen Einschränkungen, denn es soll hier nicht verschwiegen werden, daß einige der von Abū l-Faraǧ benützten schriftlichen Quellen wie Abū ʿUbaida, *Naqāʾiḍ Ǧarīr wa-l-Farazdaq*, al-Ǧumaḥī, *Ṭabaqāt fuḥūl aš-šuʿarāʾ*, Ibn Qutaiba, *K. aš-Šiʿr wa-š-šuʿarāʾ* und aṭ-Ṭabarī, *Tārīḫ ar-rusul wa-l-mulūk* unabhängig von F. bereits im 1967 erschienenen Band I der *Geschichte des arabischen Schrifttums* (GAS), S. 378ff. als solche identifiziert sind. Der Qualität der Studie abträglicher ist jedoch die Tatsache, daß F. auf neuere Studien wie HILARY KILPATRICKS *Making the Great Book of Songs* (London 2003) nur verweist, sich mit ihnen jedoch nicht auseinandergesetzt hat, und viele in den vergangenen Jahrzehnten publizierte Editionen von Werken, die von ihm als Quellen des *K. al-Aġānī* ermittelt wurden, nicht zur Kenntnis genommen hat wie etwa Ibn al-Kalbī, *Ǧamharat an-nasab*, oder die beiden Hauptquellen az-Zubair b. Bakkār, *Ǧamharat nasab Quraiš wa-aḫbārihā* und *K. al-Muwaffaqīyāt*, deren Editionen durch MAḤMŪD MUḤAMMAD ŠĀKIR (Kairo 1381) bzw. SĀMĪ MAKKĪ AL-ʿĀNĪ (Bagdad 1972) er zwar auf S. 107 erwähnt, aber nicht mit den *Aġānī*-Stellen verglichen hat, was uns wertvolle Erkenntnisse bezüglich dieser beiden unvollständig erhaltenen Bücher geliefert hätte. Es ist schwer nachvollziehbar, warum er nicht alle als potentielle Quellen in Frage kommenden Werke von Abū l-Faraǧs Informanten oder Gewährsmännern systematisch durchgesehen hat, z.B. das *K. al-Fāḍil* von al-Waššāʾ oder al-Mubarrad, die *Balāġāt an-nisāʾ* von Ibn Abī Ṭāhir Ṭaifūr, die inzwischen fast 60 (!) edierten Schriften von Ibn Abī d-Dunyā (von denen F. keine einzige zu kennen scheint), und es wie im Fall von al-Yazīdī, *al-Marāṯī* (ed. MUḤAMMAD NABĪL ṬURAIFĪ, Damaskus 1991 [Iḥyāʾ at-turāṯ al-ʿarabī 84]) auch nachweislich sind (vgl. nur die Elegien

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000227

von al-Ubairid ar-Riyāḥī in *al-Marāṭī*, 82,–2ff. und von aš-Šamardal ebenda 92,1ff., die Abū l-Faraǧ in *Aġānī* (Būlāq) XII 15,5ff. und 118,–5ff. leicht gekürzt übernommen hat). Noch schwerer zu verstehen ist, warum Stefan Leder und Florian C. Reiter in ihrer Eigenschaft als Herausgeber der AKM dem Autor nicht die Einarbeitung neuerer Literatur dringend nahegelegt haben, denn mit Ausnahme der Verweise auf die EI und die GAS sind kaum Aktualisierungen zu erkennen, weshalb man dieser zweifellos sehr verdienstvollen Arbeit leider nur zu oft anmerkt, daß sie vor 40 Jahren entstanden ist.

Reinhard Weipert, München

Heinz Halm: *Die Kalifen von Kairo: die Fatimiden in Ägypten, 973–1074.* München: C.H. Beck 2003. 508 S. ISBN 3-406-486-541. € 39,90.

Endlich liegt er vor – der von so manchem Interessierten seit langem sehnlichst erwartete zweite Band der Fatimidengeschichte von Heinz Halm. Der erste Band mit dem Titel *Das Reich des Mahdi* war 1991 ebenfalls bei C.H. Beck erschienen; 1996 kam bereits die englische Fassung beim Brill-Verlag in Leiden auf den Markt. Der erste Band behandelt Entstehung und Ausbreitung des ismailitischen Geheimbundes sowie Etablierung und Aufstieg des fatimidischen Kalifats in Nordafrika bis zur Gründung von Kairo, also den Zeitraum 875 bis 973; der Schwerpunkt liegt dabei auf der Lehre, der erfolgreichen Mission mittels eines weit gespannten Netzes an Werbern bzw. Agenten und der Legitimation des Imamat-Kalifats in Nordafrika. Der vorliegende Band beschäftigt sich mit dem darauf folgenden Jahrhundert, in dem die Fatimiden von ihrer Metropole Kairo aus ein Reich beherrschten, das zeitweilig von Nordafrika und Sizilien bis zum Jemen und Euphrat reichte. In dieser Monographie geht es hauptsächlich um die Frage (vgl. S. 13), wie die Herrschaft einer religiösen Minderheit über die große Mehrheit der christlichen und sunnitischen Bevölkerung funktionierte. Auch der zweite Band ist das Produkt langjähriger Forschungs- und Lehrtätigkeit des Professors aus Tübingen, gilt der Verf. doch als einer der renommiertesten Kenner der Schia, seit seiner Habilitationsschrift über die *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīya* (Tübingen 1975, Wiesbaden 1978) besonders der Siebenerschia. Einzelaspekte, welche in diesem Band behandelt werden, waren bereits zuvor Gegenstand einschlägiger Artikel und Monographien des überaus produktiven Autors. Exemplarisch herausgegriffen seien seine Ausführungen zu den Edikten des Kalifen al-Ḥākim („Der Treuhänder Gottes. ..." in: *Der Islam* 63 [1986], S. 11–72), zu dessen Schwester Sitt al-Mulk (s.n., in: EI²; „Le destin de la princesse Sitt al-Mulk", in: M. Barrucand [éd.]: *L'Égypte fatimide: son art et son histoire*, Paris 1999, S. 69–72) und zu den *Fatimids and their Traditions of Learning* (London 1997).

Erneut bietet der Autor eine rundum fundierte Studie mit Handbuchcharakter, welche sich in erster Linie auf die historischen Quellen stützt. Zahlreiche Zitate aus den zeitgenössischen Originaltexten vermitteln immer wieder ein anschauliches Bild der Lebensumstände im islamischen Mittelalter – sowohl der herrschenden Elite als auch der einfachen Bevölkerung. Der Alltag wird ebenso geschildert wie die Festtage. Die Studie lebt von der akribischen Quellenanalyse, von der engen Arbeit am Text – nicht von den flotten, spektakulären Thesen, die der textlichen Grundlage entbehren und ebenso schnell verhallen wie sie aufgekommen sind. Sie ist gut und verständlich geschrieben, über weite Strecken sehr unterhaltsam und spannend. Die Lektüre wird zudem durch in den Text integrierte Karten und Abbildungen erleichtert.

An die kurzen einleitenden Bemerkungen (S. 11–13) schließen sich, ähnlich wie im ersten Band, sieben „Teile" an. In den ersten beiden widmet sich der Autor den kultur-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000228

geographischen Grundlagen, zunächst der alten und neuen Metropole (Fusṭāṭ-) Miṣr/al-Qāhira (S. 15–44), dann dem Nil als Lebensader Ägyptens (S. 45–81). Die ummauerte „Siegreiche", nord-östlich der sunnitischen Altstadt gelegen, war anfangs als Palaststadt, Sitz der Verwaltung und Heerlager gedacht und bildete die gesamte Fatimidenherrschaft hindurch eine separate Einheit. Erst später wuchsen Palast- und Altstadt zusammen. Schon damals waren die Versorgung der Metropole und die hygienischen sowie ökologischen Bedingungen in der Doppelstadt mit ihren etwa 500000 Einwohnern zuweilen recht problematisch. Dank ihrer Verbindung zu Mittelmeer, Rotem Meer und Indischem Ozean hatte die Stadt das irakische Baṣra als Drehscheibe des internationalen Handels abgelöst. Trotz des negativen Bildes, das im Koran vom Pharao gezeichnet wird, übten die altägyptischen Überreste große Faszination auf die Muslime aus. Seit jeher bedingte die Abhängigkeit Ägyptens vom Nil und die Notwendigkeit der Berechnung und Steuerung der Flut sowie des fruchtbaren Nilschlammes einen hohen Grad der Bürokratisierung und Zentralisierung. Eine angemessene Nilhöhe (Minimum 16 Ellen) war entscheidend für die Landwirtschaft, den Fiskus und das Wohl des Landes. Eine zu niedrige Nilschwelle führte zu Teuerung, Hungersnot und Epidemien. Mit der zentralen Bedeutung des Nils verbundene, wahrscheinlich aus vorislamischer Zeit stammende Zeremonien wie die Salbung der Nilometersäule und die Kanalöffnung wurden in der Fatimidenzeit beibehalten. Einen interessanten Einblick in die aufwendige Verwaltung bietet das auf uns gekommene Handbuch des Ibn Mammātī (st. 1209).

Die anschließenden Teile 3 bis 7 wenden sich in chronologischer Reihenfolge der Regierungszeit der einzelnen Kalifen-Imame von Kairo mit den jeweils wichtigsten innen- und außenpolitischen Ereignissen zu. Regelmäßig eingestreute Rückblenden und Ausblicke vermitteln einen Eindruck von der längerfristigen, entwicklungsgeschichtlichen Dimension einzelner Aspekte. Die Schilderung beginnt mit dem Einzug des Kalifen al-Muʿizz in der für ihn eigens errichteten Palaststadt am 10. Juni 973; den Schlußpunkt setzt die Ankunft des armenischen Mamlukenoffiziers Badr al-Ǧamālī im Jan. 1074, der einem Hilferuf des Kalifen al-Mustanṣir Folge leistete. Am ausführlichsten wird die Amtszeit al-Ḥākims (996–1021) behandelt (S. 167–304). Das ergibt sich zum einen aus seiner recht langen, überaus ereignisreichen (u. a. zwei Gegenkalifate sunnitischer Provenienz, 1005/1006 und 1011–1013; Entstehung des Drusentums) Herrschaft; zum anderen gilt al-Ḥākim als der umstrittenste Fatimidenherrscher. Das Zerrbild, das seine Gegner von ihm gezeichnet haben, läßt sich vor allem anhand der erhaltenen Fragmente der zeitgenössischen Kairiner Annalistik (S. 170f.) und der darin zitierten Dekrete des Kalifen entwirren. Als wichtigster Chronist ist al-Musabbiḥī (977–1029) zu nennen, der zeitweise in al-Ḥākims Diensten stand. Wie der Verf. zu Recht bemerkt, war nichts an al-Ḥākim „... verrückt, doch alles verrät einen scharf ausgeprägten, zu Extremen neigenden Charakter mit einer wohl nicht günstig zu nennenden Persönlichkeitsentwicklung" (S. 303). Vieles an seinem Verhalten ist auf die demütigenden Erfahrungen seiner Kindheit und auf sein tiefes Mißtrauen gegenüber dem Machtstreben und anderen Begehrlichkeiten seiner Entourage zurückzuführen. Insgesamt gesehen ist seine Regierungszeit wegen der außenpolitischen Erfolge und des Meisterns innenpolitischer Krisen durchaus positiv zu beurteilen.

Trotz anfänglicher innermuslimischer Spannungen und Bedrohungen von außen (Abwehr des Angriffs der Qarmaṭen) konnte sich die fatimidische Herrschaft in Ägypten recht schnell etablieren: Die räumliche Trennung des koptisch-sunnitischen Ägypten von der Palaststadt als ismailitischem Zentrum, eine umsichtige Personal- und Religionspolitik sowie die Stabilisierung der Finanzlage nach Ankunft des Kalifen aus Nordafrika, nicht zuletzt dank der geschickten Politik des Yaʿqūb b. Killis, zu dessen Errungenschaften auch der offizielle Stammbaum der Fatimiden gehörte, haben wesentlich dazu beigetragen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000229

Die Karriere des ehemals jüdischen Beamten, der – mit nur kurzer Unterbrechung – von 979 bis 991 als „Wesir" (ein bis dahin in der fatimidischen Nomenklatura unbekannter Titel) die Staatsgeschäfte leitete (S. 119ff.), nimmt Verf. zum Anlaß, erstmals näher auf die Stellung der ägyptischen Juden (S. 129–132) und Christen (S. 133–139) einzugehen. Besonders unter den ersten Fatimiden genossen diese religiösen Gemeinschaften weitreichende Freiheiten und Privilegien. In den Behörden, in erster Linie der Steuer- und Finanzverwaltung, waren ihre Dienste unentbehrlich. Christliche Feiertage, wie das koptische Neujahr oder Ostern, waren auch bei der muslimischen Bevölkerung beliebte Volksfeste (S. 139ff.). Sporadische Verbote, mit denen die Herrscher, darunter der sich als Volkserzieher sehende al-Ḥākim, die Ausgelassenheit dieser Feste samt der offensichtlichen Verstöße gegen das islamische Gesetz zu unterbinden suchten, nutzten wenig. Das rege wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben der jüdischen Gemeinde bezeugen die „Geniza-Dokumente" aus dem 1889 geöffneten Depotraum der Kairiner Synagoge, auf denen Sh. D. Goiteins sechsbändige *Mediterranean Society* basiert. Diskriminierende Maßnahmen kamen zwar gelegentlich vor (vgl. z.B. Bekleidungsvorschriften oder illegale Aktionen al-Ḥākims gegen Kirchen und Klöster), waren aber nie Teil systematischer Verfolgung oder gar Ausrottung.

Die Sunniten wurden nicht zur Annahme des ismailitischen Bekenntnisses gezwungen, auch wenn der schiitische Gebetsruf obligatorisch und in öffentlichen Lehrsitzungen für die neue Lehre geworben wurde. Auffällig sind die Versuche al-Ḥākims, sich den Sunniten anzunähern. Diese entsprachen einerseits einem politischen Kalkül (Bedrohung durch Gegenkalifat); andererseits sprachen das Unterbinden, dann Abschaffen der Lehrsitzungen (1006/1010), die 1013 getroffene Nachfolgeregelung, die nach seinem Verschwinden zwar rückgängig gemacht wurde, aber anscheinend die Teilung der geistlichen und weltlichen Funktionen des Imamats und Kalifats beabsichtigte, eine andere Sprache. Zu Irritationen Anlaß gab außerdem die zweideutige Haltung des Herrschers gegenüber den Irrlehren der Drusen. Eine Beteiligung der mächtigen Da'wa-Hierarchie am Verschwinden al-Ḥākims scheint deshalb ebenso wenig ausgeschlossen wie eine Mittäterschaft der Sitt al-Mulk, profitierten doch beide Seiten von einer Ermordung des Kalifen. Letztere übernahm als „Königsmacherin" zwei Jahre lang die Regentschaft für den unmündigen aẓ-Ẓāhir (1021–1023); die Verfolgung der Drusen unter dessen Imamat (1021–1036) ging einher mit einer Restauration der ismailitischen Institutionen und der Rehabilitation der Nachkommen der Familie an-Nu'mān. Das Drusentum erstarrte seitdem zu einer Geheimreligion; die Anhänger der Sekte zogen sich auf die noch heute von ihnen bewohnten Bergregionen in Palästina, Libanon und Syrien zurück.

Wichtige Einblicke in die Arbeit des ismailitischen Missionars, besonders in Feindesland, erhalten wir zum einen aus dem Handbuch für den idealen Dā'ī von Aḥmad an-Naisābūrī (S. 258ff.), zum anderen aus der *Sīra* des Mu'ayyad fī d-Dīn (S. 351ff.; vgl. gedruckte Diss. von V. Klemm 1989).

Entgegen einer häufig vertretenen Annahme spielte die Hofmoschee al-Azhar als Stätte der Lehre und Verbreitung der Siebenerschia keine Rolle. Das im März 1005 in Kairo eröffnete „Haus der Weisheit" *(dār al-ḥikma)* diente, ähnlich wie ihr Pendant in Bagdad unter al-Ma'mūn, vornehmlich als Bibliothek; als wissenschaftliche Akademie trat sie nach al-Ḥākims Tod nicht mehr besonders hervor.

Abgesehen von Ibn Killis werden weitere herausragende Persönlichkeiten, die über mehrere Jahre die Geschicke des Staates bestimmten, mit detaillierteren biographischen Notizen bedacht, darunter: 1. Mitglieder der Nu'mān-Sippe (u.a. S. 242ff.), deren Vorfahr, al-Qāḍī an-Nu'mān (st. 974), mit seinen *Da'ā'im al-islām* die Grundlage für das ismailitische Recht geschaffen hatte, die über viele Jahre die Spitze der Richter- und Missionarshierarchie stellten und deren Dominanz erst 1008 beendet wurde. 1023 über-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000230

nahm dann wieder ein Urenkel des Qāḍī an-Nuʿmān das Amt des *dāʿī ad-duʿāt*, nach dem Tod des sunnitischen Oberrichters 1027 führte er beide Ämter in Personalunion. 2. Al-Ǧarǧarāʾī (der Ältere, u.a. S. 316ff.), der nach verschiedenen einflußreichen Posten zwischen 1028 und 1045 das Ministeramt innehatte und nach dessen Tod die Krise einsetzte, die das Fatimidenreich schließlich an den Rand des Untergangs brachte. 3. Al-Yāzūrī (u.a. S. 356ff.), einer der Günstlinge der Kalifenmutter, der von 1050 bis 1058 neben dem Amt des Oberkadi und Oberdāʿī auch das Amt des Wesirs in seiner Hand vereinigte.

Die Kutāma-Berber dominierten bis Ende des 10. Jh. das Heer. Ihre Disziplinlosigkeit und Erfolglosigkeit bei den Syrienfeldzügen machten aber bereits unter dem Kalifen al-ʿAzīz (reg. 975–996) den Import türkischer, später auch schwarzer Kriegssklaven notwendig, die in den kommenden Jahren zu einem entscheidenden Machtfaktor wurden. Die Rivalitäten, die 1062 und erneut 1067 zwischen den türkischen und sudanesischen Korps zum Ausbruch kamen, beschleunigten den Zusammenbruch des Fatimidenstaates in den 1060er Jahren. Die tieferen Ursachen dieser Krise sind jedoch u.a. in der mangelnden Autorität des Kalifen al-Mustanṣir (reg. 1036–1074) und der hohen Fluktuation im Wesirs- und Kadiamt zu suchen. Als die Soldforderungen der Türken ins Unermeßliche stiegen, kam es zur Öffnung und Plünderung der Schatzkammern des Kalifen; die Marodeure machten nicht einmal vor Bibliotheken und Mausoleen halt. Chaotische Zustände führten zu Hungersnot und Teuerung, die Landwirtschaft kam vollkommen zum Erliegen (S. 400–416). Das Erscheinen des Badr al-Ǧamālī markiert dann im Grunde das Ende des 909 gegründeten fatimidischen Kalifats und den Beginn einer neuen Epoche, die bis zur Machtübernahme der Ayyūbiden 1171 im Zeichen der Kreuzfahrer und Assassinen steht.

Unter den kulturgeschichtlich relevanten Angaben sind besonders die Erläuterungen zur Baugeschichte (z.B. Beschreibung der heute nicht mehr erhaltenen Palastanlage der Fatimiden im Reisebericht des späteren ismailitischen Dāʿī Nāṣer-e Ḫosrou, der sich zwischen 1047 und 1050 in Kairo aufhielt, S. 362ff., oder der Moscheen von Kairo, S. 194–206) hervorzuheben. Für diejenigen Leser, die sich mit *Gender*-Studien beschäftigen, bieten die relativ häufigen Hinweise auf Elitefrauen der damaligen Zeit (als Stifterinnen, Vermittlerinnen, politisch einflußreiche Akteurinnen, Beteiligte an Palast- und Haremsintrigen, als Ehefrauen, Töchter und Sklavinnen der Kalifen) wertvolle Einsichten. Dem Hinweis, daß die rechtmäßigen Ehefrauen bei den fatimidischen Kalifen so gut wie keine Rolle spielten und das Los der Kalifentöchter anscheinend in erzwungener Ehelosigkeit bestand, sollte m.E. weiter nachgegangen werden.

Außenpolitisch betrachtet machten der Westen und Süden über viele Jahre die geringsten Probleme. Über Nordafrika regierten jahrelang die Ziriden als fatimidische Vizekönige. Mit der Spaltung der Dynastie 1014/1015 gingen jedoch der zentrale und westliche Maġrib den Fatimiden für immer verloren, Ifrīqiya und Sizilien folgten etwa zeitgleich Mitte des 11. Jh. Die Reaktion Kairos beschränkte sich darauf, die in Oberägypten als lästig empfundenen Stämme der Hilāl und Sulaim nach Westen zu schicken. Das Ausmaß der durch diese Beduinen angerichteten Zerstörung ist umstritten. Sicherlich beförderte die Invasion mancherorts die Arabisierung und Zurückdrängung berberischer Idiome; eine rückläufige Tendenz in der Seßhaftigkeit oder Urbanisierung läßt sich aber nicht nachweisen.

Mit dem südlichen Nachbarn bildete der anscheinend erneuerte „Pakt" *(baqt)* aus dem Jahre 652 (beiderseitiger Verzicht auf Überfälle und Raubzüge bei Lieferung von Getreide und Hülsenfrüchten gegen Sklaven) die Basis für geregelte und friedliche Beziehungen zwischen dem Fatimidenreich und Nubien.

Instabiler waren dagegen von Beginn an diejenigen zu den östlichen Anrainern. Wie frühere Herrscher über Ägypten strebten die Fatimiden danach, Palästina und Syrien

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000231

zu einem ägyptischen Glacis zu machen. Die Verhältnisse waren dort angesichts der Rivalitäten mehrerer Mächte, neben Byzanz und Bagdad unterschiedliche Regional- und Lokalgewalten, überaus schwierig und führten zu ständig wechselnden Konstellationen, manchmal sogar zu bedrohlichen Situationen (so z.B. 1024 bis 1028: Erhebung der in einer Dreierkoalition zusammengeschlossenen führenden Stämme Syriens und Palästinas). Fatimidische Expansionen nach Nordsyrien und Mesopotamien erwiesen sich als flüchtige Episoden (vgl. z.B. 1007/1010 oder 1058/1059 al-Basāsīrī in Bagdad.) Arabische Nomaden stellten den wichtigsten Machtfaktor in Syrien und Palästina, waren aber für die Zentralregierung in Kairo stets unsichere Kantonisten. Lokale Fürstentümer, wie das von Aleppo, versuchten sich mit einer geschickten Schaukelpolitik zwischen den jeweiligen Großmächten zu behaupten.

Eine der wenigen Konstanten fatimidischer Außenpolitik blieb der wiederholt erneuerte byzantinisch-fatimidische Waffenstillstand. Das in der Regel gute Einvernehmen zwischen Kairo und Konstantinopel wurde höchstens zeitweilig von Friktionen gestört (u.a. wegen Emirat von Aleppo, ausbleibenden Getreidelieferungen).

Die Anerkennung als legitime Schutzherren der Hl. Stätten (seit 975/976) bedeutete für die Fatimidenkalifen einen erheblichen Prestige- und Machtgewinn, war jedoch von beträchtlichen Summen, darunter jährlichen Getreidelieferungen und Zahlungsleistungen an Beduinen zum Schutz der Pilgerkarawanen abhängig. Als diese nicht mehr garantiert waren und sich die Seldschuken als neue Ordnungsmacht herauskristallisierten, orientierten sich die Scherifen von Mekka und Medina nach fast 100jähriger fatimidischer Herrschaft wieder nach Bagdad. Ein großer Erfolg für die ismailitische Da'wa war Mitte des 11. Jh. im Jemen (samt dem ganzen Westen und Südwesten der Arabischen Halbinsel) zu verbuchen. Nach dem Ableben des Dynastiegründers (1067) schwand die Macht der Ṣulayḥiden allerdings wieder.

Die Studie wird abgerundet durch den Anmerkungsapparat, die Literaturliste (mit kommentiertem Quellenverzeichnis), Verzeichnisse zu Karten und Abbildungen, genealogische Tafel und das Register.

Kleinere Versehen oder Mängel schmälern keineswegs den Gesamteindruck. Die Tippfehler halten sich gemessen am Umfang des Bandes in Grenzen. Manchmal gehen alte und neue Rechtschreibung durcheinander. Meines Erachtens etwas zu kurz gekommen ist die Wirtschaftsgeschichte mit Blick auf die Bedeutung Kairos als Drehscheibe des internationalen Handels.

Alles in allem ist Verf. und Verlag zu dieser Publikation zu gratulieren. H. Halm ist auch mit seinem zweiten Band der Fatimidengeschichte ein sowohl für interessierte Laien als auch für das Fachpublikum wertvoller Beitrag gelungen, dessen Detailfülle Rez. leider nur andeuten konnte. Es wäre zu hoffen, daß ein abschließender dritter Band im Entstehen begriffen ist.

Roswitha Badry, Freiburg i. Br.

Thomas Eich: *Abū l-Hudā aṣ-Ṣayyādī. Eine Studie zur Instrumentalisierung sufischer Netzwerke und genealogischer Kontroversen im spätosmanischen Reich.* Berlin: Klaus Schwarz 2003. 301 S. (Islamkundliche Untersuchungen. 249.) ISBN 3-87997-305-3. € 42,–.

Mit seiner Dissertation (Bochum 2001) möchte Eich zwei weit verbreitete Annahmen über die arabische Geistesgeschichte um 1900 einer Revision unterziehen: die Dichotomie von Arabismus und Osmanismus im politischen Bereich und den Gegensatz von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000232

„puritanischen" *salafīs* und ritualistischen, „konservativen" Sufis auf dem Gebiet der Religion. Die bisherige Forschung habe aus Voreingenommenheit zugunsten der jeweils ersten Position verzerrte Ansichten über Personen und Ereignisse übernommen und perpetuiert. Besonders deutlich zeigt sich dies nach Eichs Ansicht an der Figur Abū l-Hudā aṣ-Ṣayyādīs (1850–1909). Mit Bezug auf ihn sei bisher immer nur gefragt worden, *wogegen* er eingetreten sei und nicht *wofür* (S. 6). Als geeignetes Mittel, einer Person wie ihm gerecht zu werden, propagiert Eich die soziologische Netzwerkanalyse (nicht -theorie!), die er mit der philologischen Quellenanalyse zu kombinieren verspricht. Zurecht wendet er gegen frühere Forschungen ein, daß religiös-weltanschauliche Positionen und politische Aktivitäten simplifizierend aus der Schichtenzugehörigkeit abgeleitet wurden, obwohl die Akteure Teil eines sehr viel komplexeren und durchlässigeren Beziehungsgeflechts waren, innerhalb dessen sie sich nicht auf ein Identitätsmerkmal reduzieren lassen. Zugleich macht er deutlich, daß der Historiker diese ursprünglich von im Feld forschenden Ethnologen entwickelte Methode nur dann einsetzen kann, wenn das Wirken des betreffenden Akteurs oder Personenkreises außergewöhnlich gut dokumentiert ist. Eich gesteht ein, daß dieses Postulat für seine eigenen Forschungen ein Problem aufwirft, denn die in dieser Hinsicht interessanteste Quelle war ihm nicht zugänglich: Abū l-Hudās in London befindlicher Nachlaß. Die Hauptgrundlage seiner Untersuchungen zu dessen sozialem Netzwerk sind daher amtliche Jahrbücher, Konsularberichte und die biographische Literatur.

Zunächst skizziert Eich den Aufstieg von Abū l-Hudā, der einer gerade seßhaft gewordenen Beduinenfamilie in Ḫān Šaihūn entstammte. Der Aufstieg begann mit der Vertreibung seiner dem Rifāʿī-Orden angehörende Familie durch einflußreiche Qādirīs aus Hama. Der väterliche Zweig der Familie ließ sich danach in Aleppo nieder, wo sie von den *ašrāf* protegiert wurden. Die politischen Konstellationen in der Stadt skizziert Eich in einem längeren Exkurs. Das Bestreben der Familie, ihre Güter zurückzuerhalten, machte es nötig, Kontakte in Damaskus zu knüpfen. Dort fand Abū l-Hudā Eingang in den Kreis um ʿAbd al-Qādir al-Ǧazāʾirī, in dem sich modernisierungswillige Gelehrte zusammenfanden, die der eher „skripturalistischen" *Naqšbandīya Muǧaddidīya* zuneigten. Dem Absturz in die Bedeutungslosigkeit durch die Entmachtung seiner Damaszener Patronagenetzwerke entkam Abū l-Hudā, indem er 1874 zum *naqīb al-ašrāf* in Aleppo ernannt wurde. Eichs Darstellung dieser Zusammenhänge ist leider äußerst unübersichtlich, und für jene, die mit den Details der syrischen Notablenszene nicht vertraut sind, nicht nachzuvollziehen: Jener ʿAbd al-Maǧīd al-Ḫurdaǧī, der Abū l-Hudā besagte Stelle verschaffte, wird nicht vorgestellt und fehlt im Index!

Ausführlicher (und daher verständlicher) beschreibt Eich, wie Abū l-Hudā in den 1880er Jahren, gestützt auf die *Rifāʿīya*, systematisch ein eigenes Patronagenetzwerk aufbaute. Zunächst wendet sich der Autor den Beziehungen Abū l-Hudās in der Reichshauptstadt zu, wo er sich als *ḥadīṯ*- und *ʿaqāʾid*-Lehrer von Sultan ʿAbdülḥamīd 1879 niedergelassen hatte. Nach Eichs Ansicht wird jenem zu Unrecht ein besonderer Einfluß auf die Politik des Herrschers angedichtet, da in dessen Umfeld Abū l-Hudā feindlich gesonnene, gut organisierte Netzwerke bestanden. Ihn gar als graue Eminenz des Panislamismus zu betrachten, sei schon deswegen verfehlt, weil er sich beständig für eine eher vorsichtige Außenpolitik ausgesprochen habe. Ein abgedrucktes Korrespondenzstück zeigt, daß auch im britischen Außenministerium derartige Verschwörungstheorien mehr als skeptisch betrachtet wurden (264ff.). Seine Stellung in Konstantinopel habe er stattdessen seinen Aktivitäten als Theologe, Rechtsgelehrter, Publizist und Ordensführer zu verdanken. In der letztgenannten Funktion habe Abū l-Hudā die bis dahin kaum organisierte *Rifāʿīya* zentralisiert, und dabei weitete er sein Netzwerk in den Irak aus. Staatlicherseits wurden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000233

diese Kontakte genutzt, um die Zentralmacht in diesem peripheren Reichsteil zu stärken. Die stark ritualistische Ausrichtung dieses Sufiordens hielt man für geeignet, die schiitischen Beduinenstämme für das Sunnitentum zu gewinnen und zur Seßhaftigkeit zu bewegen (119ff.). Die Rituale der *Rifāʿīya* (Schlangen essen, Gifttrinken, Laufen über glühende Kohlen, Durchstoßen von Körperteilen) waren indes wie die Genealogie ihrer Führungspersönlichkeiten von jeher umstritten. Aus diesem Grund verfaßte Abū l-Hudā zahlreiche apologetische Abhandlungen, die Eich ausführlich referiert. Die daraus resultierende Konfrontation mit den Qādirīs und Šāḏilīs führte jedoch dazu, daß sich in İstanbul eine gegen Abū l-Hudā gerichtete Allianz bildete, die zwischen 1894 und 1897 zum Verlust der staatlichen Protektion und damit zum Zusammenbruch seines Netzwerks führte. Die Isolation vom politischen Geschehen veranlaßte Abū l-Hudā zu verstärkter literarischer Aktivität. Dabei habe sich sein Interessenkreis merklich erweitert. Seine Auseinandersetzung mit der Herausforderung durch die moderne Wissenschaft scheint sich jedoch auf unreflektierte apologetische Floskeln von der Übereinstimmung von Vernunft und Religion beschränkt zu haben. Mit einem konkreten Problem auf diesem Gebiet hat er sich laut Eich nie auseinandergesetzt. Mit Blick auf die gottgefällige Gesellschaftsordnung blieb er dem Vier-Stände-Modell treu.

Als durchaus originell schildert der Autor Abū l-Hudās Versuch, das Konzept eines pluralistischen Vielvölkerstaates islamisch zu legitimieren. Er sei Gegner eines separatistischen arabischen Nationalismus gewesen, arabisches Nationalbewußtsein habe er jedoch nicht abgelehnt. Generell vermag Eich keinen fundamentalen Gegensatz zu den Denkern der *salafīya* zu erkennen. Die Darstellung schließt mit einer Darstellung von Abū l-Hudās Familienverhältnissen.

Die Arbeit ist nicht allein wegen ihres Themas interessant. Der von Eich gewählte netzwerktheoretische Ansatz überzeugt, weil er die gesellschaftliche Relevanz religiöser Diskussionen aufzeigt, ohne in plumpen Funktionalismus zu verfallen. Darüber hinaus erweitert er den Kenntnisstand zur osmanischen Irak- und Syrienpolitik ebenso wie das Wissen um die islamische Gelehrtenschaft in diesen Regionen. Allerdings hat Eich sich keinen Gefallen damit getan, daß er keine gründlich überarbeitete Fassung der Arbeit veröffentlicht hat. Zunächst wollen einige böse Schnitzer nicht in eine Arbeit von solch hohem Niveau passen. So erscheinen die Zaiditen als 7er Schiiten! (S. 205). Daß die Qādirīya in Pakistan direkt von Irak aus kontrolliert wird, ist nicht nur falsch, es ist im zeitlichen Kontext der Arbeit völlig unsinnig (S. 18). So manche Formulierung ist arg mißglückt: Wenn etwa Abū l-Hudā im Sinne gängiger Vorstellungen darlegt, *ǧihād* solle unter Einsatz von Zunge, Geld und Waffen geführt werden, ist damit sicher kein „totaler Krieg" im Sinne des heutigen Sprachgebrauchs gemeint (S. 245). „Publikatorische Schlagabtäusche" (S. 149) ist wohl eine Neuschöpfung.

Das Hauptproblem ist jedoch, daß Eich die inhaltliche Stärke seiner Arbeit nicht mit adäquaten formalen Mitteln zur Geltung bringt. Er überschüttet den Leser mit einer Faktenfülle, gibt ihm jedoch kein Hilfsmittel in Hand, mit dem er diese auf einfache Weise bändigen könnte. Netzwerkanalytische Arbeiten sollten m.E. grundsätzlich von einem umfangreichen Personenregister, das die schnelle räumliche und zeitliche Zuordnung wichtiger Akteure ermöglicht, begleitet sein. Wie bereits oben angemerkt, werden einige Zusammenhänge so knapp behandelt, daß sie Uneingeweihten unverständlich bleiben müssen. Es bleibt zu hoffen, daß diese Arbeit, wenngleich der Autor es dem Leser nicht leicht macht, wegen ihres interessanten Ansatzes nicht nur jene rezipieren, deren geographisches und zeitliches Arbeitsfeld sie tangiert.

Martin Riexinger, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000234

HADAYATULLAH HÜBSCH: *Paradies und Hölle. Jenseitsvorstellungen im Islam*. Düsseldorf: Patmos 2003. 221 S. ISBN 3-491-72471-6. € 19,90.

Das an Laien adressierte Werk ist eine Dokumentation zeitgenössischer Glaubensvorstellungen der Aḥmadīya. HÜBSCH bietet detaillierte Einblicke in deren Ansichten zu Tod und Jenseits, indem er die themenbezogenen Textgrundlagen in Koran und Sunna bearbeitet, theologische Aussagen zum Tod, dem Verweilen im Grab und dem Jüngsten Tag entwickelt und schließlich ausgiebig verschiedene Jenseitswelten und ihre Bewohner vorstellt. Allerdings wird das Thema behandelt, ohne explizit auf die Sonderstellung der Glaubenswelt der Aḥmadīya innerhalb des Gesamtislam hinzuweisen, sieht man einmal von S. 31 ab, wo angedeutet wird, daß es im Islam durchaus unterschiedliche Auffassungen von Tod und Jenseits gibt. Als aktueller Anlaß für die Publikation wird auf die politische Lage seit dem 11. September verwiesen. Ziel sei es, Ängsten von Nichtmuslimen vor weiteren Selbstmordattentaten entgegenzuwirken (Einleitung). Auf dieses Vorhaben kommt der Autor insbesondere im letzten Kapitel zurück, wo die zahlreichen Überlieferungen zum Märtyrertod aufgearbeitet werden. HÜBSCH schränkt – analog zur Grundhaltung der Aḥmadīya – den Kreis der Märtyrer, die nach ihrem Tod das Paradies erwarten dürfen, stark ein. Er wendet sich dabei deutlich gegen volksislamische sowie politisch instrumentalisierte weiter reichende Vorstellungen, gemäß derer dem Märtyrer das Paradies so gut wie sicher sei. Leser, die nicht zwischen der typisch pazifistisch-quietistischen Haltung der Aḥmadīya und andersartigen Strömungen zu unterscheiden vermögen, gehen an dieser Stelle in die Irre, sollten sie die Aussagen HÜBSCHS verallgemeinern.

Die Argumentation zu verschiedenen Aspekten von Tod und Jenseits läßt die religionsgeschichtlichen Wurzeln der Theologie der Aḥmadīya greifbar werden: In Anlehnung an die sunnitische Orthodoxie wendet auch HÜBSCH sich deutlich gegen Heiligenkult und Volksislam. In dieser Hinsicht möchte er in seinem sich aufklärerisch begreifenden Werk beispielsweise lokalen Grabkulten entgegenwirken (S. 43). An anderer Stelle entkräftet er Überlieferungen, die verheißen, ein Ḥāfiẓ, derjenige der den Koran komplett memoriere, oder ein Träger des Namens Muḥammad gelange automatisch ins Paradies (S. 92). Die Theologie der Aḥmadīya folgt ebenfalls derjenigen des Sunnitentums, wenn im Zusammenhang mit dem Gericht wie bei Aš'arī betont wird, die zu erwartenden Umstände seien real und nicht etwa metaphorisch zu denken (S. 89).

Dagegen werden Koran- und Ḥadīṯ-Passagen zu den dem Gericht folgenden Aufenthaltsorten weitestgehend als Metaphern gedeutet und als seelische Zustände, die den menschlichen spirituellen Bemühungen im Diesseits folgen (S. 52, 62f., 67, 87, 181). Mehrfach wird betont (S. 50ff.), die menschlichen Taten wirkten unmittelbar auf den Seelenzustand im Jenseits. Das göttliche Urteil als ausschlaggebend für den Aufenthaltsort der Seele spielt in diesen spezifischen Überlegungen kaum eine Rolle, wenn es auch grundsätzlich ein wichtiger Teil des eschatologischen Konzeptes ist. Es wäre zu überlegen, ob bei dieser Betonung der menschlichen Tat in unmittelbarer Verknüpfung mit ihrer Folge nicht latent hinduistische Karma-Konzepte wirken. Die fortwährende Auseinandersetzung mit der Seele deutet ferner auf eine Affinität zu modernistischen psychologisierenden Positionen des 19. Jahrhunderts, wie beispielsweise durch Muḥammad Iqbāl oder auch die Bahā'ī vertreten. Auch in anderer Hinsicht sind Anklänge an eine islamisch-modernistische Weltsicht spürbar, etwa wenn der Prozeß des Absterbens des Leibes im Grab und der Freisetzung der Seele mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen analog gesetzt wird (S. 46, siehe auch S. 60f.). Diese Interpretation mindert ein Stück weit die klassische Bedrohung durch die Hölle, und so gilt diese nicht mehr als real und ewig, sondern als ein spezifischer Seelenzustand und zudem der Gnade Allahs unterstellt (S. 148, 152, 154).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000235

Hübsch zeichnet die Paradiesbewohner asexuell, indem die plastischen Ausschmükkungen dortigen leiblichen Wohls ebenfalls als Seelenzustände gedeutet werden. So schildert er die Huris aus Sure 37, 49f., die Mädchen mit „großen Augen, als ob sie verborgene Eier wären" (S. 179f.), als eine Art Engel, da die Umschreibung der Augen auf einen geschlechtsneutralen, reinen Seelenzustand verweise. Die verheißenen weiblichen Gefährtinnen für die männlichen Verstorbenen werden zu „Seelenfreundinnen" für die Jenseitsbewohner beiderlei Geschlechts (S. 186). Die aktuelle Debatte um die Koraninterpretation Christoph Luxenbergs, insbesondere bezüglich der Huris, findet keinen Widerhall.

Sämtliche Ausführungen basieren, wie im Einleitungsteil erläutert wird, auf Schriften der Aḥmadīya, dies sind zunächst eigene Koran- und Ḥadīṯ-Übersetzungen und, ganz entscheidend, Schriften Mīrzā Ġulām Aḥmads. Dies, wie auch eine explizite Abgrenzung zur Orientalistik (S. 31), lassen das Werk als das eines Theologen der Aḥmadīya erkennbar werden. So dürfen eigentümliche Übersetzungen wie Koran als „das oft Gelesene" oder Transkriptionen wie A-Hadith für *aḥādīṯ* nicht verwundern. Daß jedoch durchaus ein wissenschaftlicher Anspruch besteht, belegt die berechtigte Kritik an bisherigen deutschsprachigen Übersetzungen von sogenannten „Totenbüchern" des Islam (S. 9). Grundsätzlich folgt Hübsch der klassischen Methodik theologischer Disziplinen, z.B. des Tafsīr, wenn er beispielsweise im Kapitel über die Hölle intensiv die Terminologie entscheidender Suren untersucht (S. 144ff.). Das Werk gewährt also einen differenzierten Einblick in Jenseitsvorstellungen der Aḥmadīya und speziell deren theologische Deutungen.

Bärbel Beinhauer-Köhler, Frankfurt a.M.

Tilman Nagel: *Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen.* Westhofen: WVA-Verlag 2001. 166 S. ISBN 3-936136-01-7. € 12,–.

Um die Religion des Islams geht es in diesem Büchlein, denn, so klagt der Verf., seit Beginn des 20. Jh. habe die Orientalistik dieses zentrale Thema vernachlässigt und sich vor allem auf kultur- und gesellschaftswissenschaftliche Aspekte konzentriert. Diesem Forschungsdefizit stellt Verf. eine knappe, gut lesbare und übersichtliche und für ein breites Publikum geschriebene Einführung in die Heilsbotschaft des Korans und ihre geistesgeschichtlichen und politisch-sozialen Konsequenzen gegenüber. Zusätzlich wird die Rezeption des Orients in Europa und die Beziehung zwischen dem Islam und der westlichen Zivilisation thematisiert. Ein Anhang faßt die Perioden der islamischen Geschichte (sehr) kurz zusammen, Bemerkungen zu den Paragraphen ersetzen eine Literaturliste, deren Fehlen zu bedauern ist. Indizes schließen den Band ab. Die Einteilung in Paragraphen gliedert den Text in kurze und übersichtliche Einheiten und ermöglicht problemlos den Zugriff auf verwandte Themen, Rückverweise auf grundlegende Erörterungen etc.

Einer Geschichte der vor allem frühen Orientrezeption (Lessing und Goethe stehen im Vordergrund, weniger die Rezeptionsproblematik in der Zeit des Kolonialismus) folgt eine ausführliche Darlegung der Heilsbotschaft des Korans. Die göttliche Botschaft wird unter dem Aspekt des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen thematisiert. Der Inhalt wird dann in mehreren Schritten über die Theologie bis hin zu den lebenspraktischen, gesellschaftlichen und politischen Konsequenzen entwickelt. Verf. bleibt dabei immer auf der normativen Ebene. Blicke in die politische und gesellschaftliche Realität sowie Beispiele aus der islamischen Geschichte sind selten. Verf. beschreibt die kosmologischen und anthropologischen Konsequenzen der koranischen Botschaft an einigen Beispielen wie dem Fehlen der Erbsünde im Islam im Gegensatz zum Christentum und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000236

faßt die sich auf den Koran beziehenden wichtigsten Normen und Regeln des sozialen und politischen Systems des Islams zusammen. Dazu gehört das gesellschaftliche Selbstverständnis der Muslime durch die Einbettung in die *umma*, die islamische Gemeinde, und die völkerrechtliche Einteilung der Territorien der Erde in islamische („Haus des Islams") und nicht-islamische Gebiete („Haus des Kriegs").

Im Abschnitt über den Islam und die westliche Zivilisation schlägt Verf. dann auch den Bogen zur Moderne, zeigt die Versuche in der islamischen Welt, sich die Entwicklungen in westlicher Wissenschaft und Technik u.a. durch ein entsprechend verändertes Verständnis der Heilsbotschaft zueigen zu machen. Verf. weist allerdings mit Nachdruck darauf hin, daß dies keine genuin neue Orientierung der islamischen Welt bedeute. Er listet neue Entwicklungen auf dem Gebiet des Rechts, der Gesellschaft und der Politik auf, relativiert sie jedoch und stellt sie seinem Credo gegenüber, welches lautet: „..., wenn die Orientforschung nicht nutzlos sein soll, darf sie es jedoch in keinem Fall versäumen, dem unbefangenen nichtmuslimischen Leser den ganz anderen Deutungshorizont bewusst zu machen, in dem ihm hier das Bekannte gegenübertritt". Das Buch endet mit der Aufforderung an die in Europa lebenden Muslime, sich als gleiche Glieder in eine säkularisierte Gesellschaft einzufügen und den allumfassenden Geltungsanspruch der Šarīʿa zu beschneiden, sich also von dem Prinzip zu trennen, daß der Islam „Glaubenspraxis und Staat" zugleich sei. Damit wird nicht nur für Europa, sondern insgesamt das Bild eines tiefgreifender Reformen bedürftigen Islams gezeichnet und es wird auch zugleich die Richtung dieser Reformierung vorgegeben: Sie besteht in der Übernahme der Normen der westlichen Kultur, in der Säkularisierung und klaren Trennung zwischen Religion und Staat.

Eine solche Sichtweise ignoriert nicht nur die vielen in jüngster Zeit aufkommenden äußerst interessanten innerislamischen Diskurse um das Verständnis der Heilsbotschaft (vgl. z.B. Ägypten, Iran), sie birgt auch vor dem Hintergrund der heutigen weltpolitischen Situation, in welcher die Konflikte der Kulturen in das Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt sind, nicht unerhebliche Gefahren in sich. Vielleicht wäre es sinnvoller gewesen, statt Grundsatzdebatten zu fordern, welche an die Substanz der jeweiligen Kultur gehen und damit Gefahr laufen, Empfindlichkeiten auszulösen, Möglichkeiten des praktischen Miteinanders und Verständnisses auszuloten und die dem Islam immanente Entwicklungsfähigkeit gerade auf dem Gebiet der Koranexegese mehr in den Vordergrund zu stellen?

Trotz dieses Einwands besteht kein Zweifel, daß es sich bei dem vorliegenden Buch um eine Einführung in das religiöse Denken des Islams durch einen profunden Kenner des Themas handelt, der es versteht, sein Thema ebenso knapp wie informativ darzustellen und dennoch ein zusammenhängendes Bild der Inhalte und Auswirkungen der koranischen Botschaft zu bieten.

Irene Schneider, Göttingen

Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī: *Paradies und Hölle. Die Jenseitsreise aus dem „Sendschreiben über die Vergebung"*. Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Gregor Schoeler. München: C.H. Beck 2002. 222 S. (Neue Orientalischen Bibliothek.) ISBN 3-406-48446-8. € 24,90.

Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrīs *Risālat al-Ġufrān* ist eines der sprachlich und inhaltlich preziösesten, interessantesten und geistvollsten Werke der klassischen arabischen Literatur überhaupt. Zwei französische Teilübersetzungen und eine englische, ebenfalls unvollständige Übertragung des Werks lagen bisher vor. Nun bringt der Verlag C.H. Beck in seiner „Neuen Orientalischen Bibliothek" dankenswerterweise eine Übersetzung der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000237

Himmelsreise, also nahezu des gesamten ersten Teils der *Risālat al-Ġufrān*, ins Deutsche, deren Mühen sich GREGOR SCHOELER unterzogen hat.

Die ausgefeilte Sprachbrillanz des arabischen Originals in ihrer Mixtur aus literarischer Prosa, Reimprosa und Versen und voller Anspielungen, Metaphern und Bilder in adäquater Eleganz in eine Sprache umzusetzen, die eines ganz anderen Typs ist und sich stilistischer Mittel bedient, die sich von denen der Ausgangssprache stark unterscheiden, erforderte eine poetische Begabung, wie sie wohl nur wenigen zuteil wird. SCHOELER legt eine philologisch sehr genaue Übertragung mit zahlreichen erklärenden Anmerkungen vor. Grundlage seiner Übersetzung ist die kritische Textausgabe mit umfangreichen kommentierenden Fußnoten von 'Ā'iša 'Abd ar-Raḥmān Bint aš-Šāṭi' in der vierten Auflage von 1963. Den größten Teil der grammatischen und philologischen Debatten hat SCHOELER als für den Laien uninteressant berechtigterweise weggelassen, hat auch sonst gelegentlich Kürzungen vorgenommen, vor allem bei den Gedichten. Doch enthalte seine Ausgabe mehr Gedichte als alle vorherigen Übersetzungen. Koranverse sind nach der Übertragung von F. RÜCKERT wiedergegeben, ansonsten entschuldigt sich SCHOELER in seinen Bemerkungen „Zur Übersetzung" für seine Wiedergabe von Reimprosa in „gehobener Sprache", von Versen in „gehobener Prosa" damit, daß ihm die „poetische Ader" für eine dichterische Übersetzung fehle. Freilich ist dies auch eine größerenteils schon lexikalisch anspruchsvollere Reimprosa als etwa die der Originale von „Tausendundeiner Nacht", die aber eben deswegen im Arabischen dem, der sie zu goutieren weiß, auch besonderes Vergnügen bereitet. Daß gereimte Prosa im Deutschen ungewohnt ist, wird jedem deutlich, der FRIEDRICH RÜCKERTS gereimte Übertragung des *Saǧ'* der *Maqāmen* des Ḥarīrī ebenso wie ENNO LITTMANNS Übersetzung der *Alf Laila wa-Laila* liest. Daß es sich im Arabischen weitaus leichter reimen und sprachspielen läßt als im Deutschen, weiß ebenfalls jeder, der beide Sprachen kennt und mag. Meines Erachtens wäre allerdings manchmal eine Übersetzung dieser Passagen in kürzeren Satzgliedern der Rhythmik des Originals besser gerecht geworden, denn warum sollte die Übertragung eines im Original sprachlich und stilistisch eleganten Texts in eine andere Sprache allzu prosaisch ausfallen? Also etwa „Dann fiel ihm – Gott gebe seiner Fähigkeit eine noch längere Zeit! – etwas ein, das Spaziergang heißt im Reich der Vergänglichkeit. So bestieg er ein edles Reittier des Paradieses, erschaffen aus Rubin und Perlen, weder kalt noch heiß an Temperament. Bei sich hatte er ein Gefäß mit klarem Wein, und so streifte er im Paradies umher, ohne festen Zieles zu sein. Mit sich hatte er von der Ewigkeit Speise, aufbewahrt dort für einen Vater, der glücklich geworden oder ein Kind." statt: „Sodann kommt unserem glücklichen Scheich (Gott möge seinem Talent Dauer verleihen!) etwas in den Sinn, das man in der vergänglichen Welt ‚Ausflug' nennt. Er besteigt eines der edlen Reittiere des Paradieses, das aus Rubinen und Perlen geschaffen ist und ein gemäßigtes Temperament hat, nicht zu heiß und nicht zu kalt. Er nimmt auch ein Gefäß für Wein mit. Dann reitet er kreuz und quer im Paradies herum, wobei er etwas von der Speise der Ewigkeit bei sich führt, die dort für selige Väter oder Söhne aufbewahrt wird" (S. 53). Ich hätte also auch durchgängig das arabische Imperfekt in das deutsche Erzähltempus, das epische Präteritum, umgesetzt.[1]

[1] Vgl. meine Vorschläge zur Übersetzung aus der modernen arabischen Prosaliteratur ins Deutsche und die dort angegebene Literatur zur Theorie des literarischen Übersetzens in: „Notwendige Freiheiten und ihre Grenzen. – Zur Übersetzung aus der modernen arabischen Prosaliteratur ins Deutsche." In: *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 10 (1986), S. 37–52 [gekürzt in: *Sprache im technischen Zeitalter* 96 (1985), S. 272–277].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000238

Gedichte, die schon von F. RÜCKERT ins Deutsche gebracht wurden, hat SCHOELER jeweils in den Anmerkungen aufgeführt, so daß interessante Vergleiche zwischen diesen Versspielereien des 19. Jahrhunderts und der philologisch genauen Übersetzung „in gehobenem deutschen Prosastil" von SCHOELER möglich sind.

SCHOELER hat seine Übersetzung mit zahlreichen erläuternden und erklärenden Anmerkungen versehen, für die die Textausgabe von ʿĀʾīša ʿAbd ar-Raḥmān eine gute Quelle ist. Ohne sie bliebe dem Laien und manchmal nicht nur ihm vieles unverständlich. Sie sind also notwendig, nicht gelehrtes Beiwerk, vor allem zum Verständnis der zahlreichen Namen, der Metaphern in den Gedichten und sind somit auch kulturgeschichtlich aufschlußreich. Da sie jeweils unter dem Text abgedruckt sind, bleibt dem Leser auch das Nachschlagen erspart. An manchen Stellen hätte trotzdem eine – m.E. durchaus legitime – Hineinnahme einiger Erklärungen in den Text der Übersetzung dem Laien sicher die Lektüre erleichtert. Etwa statt S. 53 der Übersetzung: „Und auch das Innerste des Herzens Sībawaihis wurde reingewaschen vom Groll auf al-Kisāʾī und dessen Genossen, jenem berechtigten Groll auf Grund dessen, was diese ihm angetan hatten in jener gelehrten Sitzung bei den Barmakiden": „Und auch des Sprachgelehrten Sībawaihs Innerstes wurde rein vom Groll auf den Grammatiker al-Kisāʾī und seine Gefährten/Anhänger, die in der Debatte (für *Maǧlis*) bei den Barmakidenwesiren ihn so heftig angefochten." Ich hätte also zugunsten eines flüssigeren deutschen Stils hier wie generell freier übersetzt.

SCHOELER läßt seiner Übersetzung einen für die Einordnung des Werks in die klassische arabische Literatur notwendigen Essay über Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrīs Leben und Werke vor dem historischen Umfeld, über den Inhalt der *Risālat al-Ġufrān* und deren eventuelle Beeinflussung durch die „Wahren Geschichten" des Lukian von Samosate und das Verhältnis von Dantes *Divina Commedia* zu ihr (S. 9–38) vorausgehen. Seit der Entdekkung mittelalterlicher europäischer Übersetzungen des *Kitāb al-Miʿrāǧ* durch ENRICO CERULLI (1949) und der Kenntnis von deren weiter Verbreitung und hoher Wertschätzung sieht man in diesen die Inspiration Dantes für die *Divina Commedia*.

Schwarzweißwiedergaben dreier zarter Miniaturen aus einer türkischen Handschrift des *Miʿrāǧnāmeh* von 1463 vermitteln einen bildlichen Eindruck islamischer Paradiesvorstellungen. Auch wenn eine Farbwiedergabe zumindest einer der drei Miniaturen einen weitaus besseren Eindruck von den Originalen vermittelt und sicher auch trotz eines dann notwendigen höheren Preises verkaufsfördernd gewirkt hätte, ist dem Verlag dafür zu danken, daß er für solche „Beigaben" Raum gewährt. Den hübschen Umschlag schmückt jedenfalls ein leicht „verdunkelter" Ausschnitt aus einer solchen Farbminiatur.

Wer wie ich mit der modernen arabischen Literatur ebenfalls vertraut ist, weiß, daß al-Maʿarrīs vernunftbetonte Religionskritik auf die neoklassizistische und moderne arabische Dichtung von der Zeit etwa um 1900 bis in die 30/40er Jahre des 20. Jahrhunderts einen starken Einfluß ausgeübt hat. Die irakischen Dichter Ǧamīl Ṣidqī az-Zahāwī (1863–1936) und Maʿrūf ar-Ruṣāfī (1875–1945) zum Beispiel waren stark von ihm geprägt. AZ-ZAHĀWĪ hat 1931 in seinem Versepos *Ṯaura fī l-Ǧaḥīm*[1] eine interessante religiös und sozial ausgesprochen subversive moderne Rezeption der *Risālat al-Ġufrān* vorgelegt. Hier wird in einem Spiel mit vielen bekannten Namen der europäischen wie der arabischen Geschichte und Kulturgeschichte vorgeführt, daß der Himmel der Raum für die sozial und hierarchisch Angepaßten ist, die Hölle der für die Aufbegehrenden, die für ihren

[1] Deutsche Übersetzung von G. WIDMER in: WI 17(1935), S. 1–79, vgl. auch W. WALTHER: „Camīl Ṣidqī az-Zahāwī, ein irakischer Zindīq" in: *Oriens* 34 (1994), S. 430–450, und DIES.: „Az-Zahāwī, Ǧamīl Sidqī" in: *Kindlers Neues Literatur Lexikon*, Bd. 22 (Suppl.), 1998, S. 741f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000239

Mut bestraft wurden. Diese stürmen zum Schluß, unterstützt von den Höllenengeln, in einer leidenschaftlichen Schlacht den Himmel als die ihnen legitim zustehende Region, denn nur sie hätten letztlich die Menschheit weiter gebracht.

Wiebke Walther, Tübingen

Erhard Franz (Hrsg.): *Yeziden – eine alte Religionsgemeinschaft zwischen Tradition und Moderne: Beiträge der Tagung vom 10.–11. Oktober 2003 in Celle.* Hamburg: Deutsches Orient-Institut 2004. 108 S. (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts. 71.) ISBN 3-89173-085-3. € 12,–.

Daß die Tagung, auf die die Beiträge zu diesem Band zurückgehen, in Celle abgehalten wurde, ist kein Zufall, denn die niedersächsische Stadt und ihre Umgebung haben sich in den vergangenen zwanzig Jahren zu Zentren der yezidischen Diaspora entwickelt. Über gewalttätige Konflikte, die aus der patriarchalischen Sozialstruktur der Yeziden resultieren, erschienen in überregionalen Medien diverse Nachrichten. Diese Veranstaltung sollte daher das Interesse der Öffentlichkeit für die Probleme dieser mittlerweile mehrheitlich in der westlichen Diaspora lebenden Religionsgemeinschaft wecken.

Der yezidische Aktivist Telim Tolan gibt mit „Die Yeziden: Religion und Lehren" einen Überblick über Geschichte und Lehren der Yeziden und listet selbstkritisch die Probleme auf, die sich aus der Diasporasituation ergeben (Blutrache, Heiratsbarrieren). Für die Tendenz der Abkapselung macht er den „Fanatismus" der islamischen Umwelt verantwortlich. Philip G. Kreyenbroek verdeutlicht mit seinem Beitrag „Die Tradition der Yeziden in westlicher und yezidischer Sicht" über die Geschichte der Yezidenforschung, welche Schwierigkeiten den westlichen Orientalisten und Religionswissenschaftlern eine religiöse Tradition bereitet, die durch mündliche Überlieferung und Riten anstelle einer „Schrift" vermittelt wird. Er schließt mit dem Fazit, daß die Geschichtsbetrachtung der Yeziden wenig differenziert erscheinen mag, daß sie jedoch den Bedürfnissen einer vormodernen Gesellschaft völlig gerecht werden. In seinem postumen Beitrag „Archaische Strukturen in Ostanatolien" beschreibt Gernot Wiessner die yezidische Gesellschaft in Anlehnung an Wolfram Eberhard als eine typische archaische Gesellschaft, in der durch die vorgegebene Zuweisung funktionaler Rollen eine statische Struktur geschaffen wird. Dieses Modell werde in der Konfrontation mit der individualistisch ausgerichteten westlichen Gesellschaft vor eine enorme Herausforderung gestellt, die es notwendig mache, daß die Yeziden einen Kernbestand von Normen an eben diese Herausforderung anpassen. Chaukeddin Issa verleiht als Vertreter yezidischer Geschichtsdeutung in „Gedanken zu Scheich Adi (11./12. Jh.), dem Reformer des Yezidentums" seiner Hoffnung Ausdruck, daß jener sich als kurdischer Angehöriger des „ursprünglichen" Yezidentums entpuppen möge. Mamou Othman hingegen scheut sich nicht, in seinem Beitrag „*Taus-i Melek* oder der politische Gott der Weltreligionen? Ein Beitrag zur Theologie und Religionsgeschichte der Yeziden" potentielle altorientalische iranische und islamische Einflüsse zu benennen. Seine Auffassungen zum Sufismus als antistaatlicher Protestideologie sind recht schräg, und gleiches mag für seine anderen Thesen gelten. Dennoch ist mit Blick auf zeitgenössische islamische Debatten beachtenswert, daß die historische Betrachtung der Genese der eigenen Religion nicht als Auflösung von deren Gehalt verstanden und folglich verworfen wird. Der Frankfurter Ethnologe Andreas Ackermann widerspricht mit „Von der doppelten Minderheit zur Diaspora" kulturpessimistischen Klagen, in der westlichen Diaspora seien Kultur und Religion der Yeziden zum Aussterben verurteilt. Solche Auffassungen resultierten aus einem statischen Kulturverständnis. Tatsächlich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000240

verhalte es sich so, daß sie gerade in einer weniger feindseligen Umgebung ihre Traditionen zeitgemäß weiterentwickeln können. Er belegt dies mit einer Darstellung der politischen, kulturellen und publizistischen Aktivitäten in der deutschen Diaspora und der internationalen Vernetzung yezidischer Organisationen.

Für vertiefende Informationen zu Lehren und Riten der Yeziden ist es ratsam, gleich zu KREYENBROEKS ausführlicher Studie zu greifen (*Yezidism, its background, observances and textual tradition*. Lewiston, NY: Mellen 1995). Gleichwohl verdient diese Publikation als Zeugnis des sich wandelnden yezidischen Selbstverständnisses in der Gegenwart Interesse. In Anbetracht der Tatsache, daß zu den Themenbereichen „Islam und Moderne" sowie „Islam und Migration" in reichem Umfang Apologetik als Wissenschaft verkauft wird, ist außerdem positiv hervorzuheben, daß mit Vertretern des Yezidentums ohne die Tabuisierung heikler Themen diskutiert werden kann.

MARTIN RIEXINGER, Göttingen

RACHEL WEIL/YAFFA ELLENBERGER (Hrsg.): *Mayer Lambert. Termes massorétiques, prosodie hébraïque et autres études. Appendices à la Grammaire Hébraïque*. Genève: Librairie Droz S.A. 2005. XVI, 158 S. (École Pratique des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques II. Hautes Études Orientales. 39. Moyen et Proche-Orient. 2.) ISBN 2-600-00918-3. CHF 115,–.

MAYER LAMBERT (1863–1930) gilt als ein hervorragender Kenner der hebräischen Philologie. Sein *Traité de grammaire hébraïque* erschien allerdings erst posthum in den Jahren 1931–1938. Der dort angekündigte Appendix wurde bislang nicht veröffentlicht. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß die beiden Herausgeberinnen die handschriftlichen Aufzeichnungen von MAYER LAMBERT erstmalig der geneigten Fachwelt zugänglich gemacht haben, auch wenn es sich hierbei nur um einen geringen Teil der insgesamt acht Ordner mit Aufzeichnungen MAYER LAMBERTS handelt. In einem dieser Ordner befanden sich mehrere Versionen des Appendix zur hebräischen Grammatik. Aufgrund des Umfangs und des guten Erhaltungszustandes haben die Herausgeberinnen zunächst die Appendices des *manuscript complet* als Grundlage ihrer Ausgabe herangezogen. Nur wo dies Lücken aufwies oder unleserlich war, wurden die anderen Versionen verwendet.

Im Appendix I „Les termes massorétiques" (S. 1–7) bespricht MAYER LAMBERT die Fachausdrücke der großen und kleinen Masora sowie der Masora finalis. Außerdem löst er alle Abkürzungen auf und vermerkt, wenn es sich hierbei um einen hebräischen Ausdruck handelt. Im Appendix II „De la prosodie hébraïque" (S. 9–10) gibt MAYER LAMBERT Hinweise zur hebräischen Prosodie, die er als Akzentsystem deutet. Kritisch ist hierzu anzumerken, daß über eine Metrik des Hebräischen wenig bekannt ist, auch wenn es im Hebräischen sicher poetische Gliederungseinheiten gegeben hat. Der Appendix III „Tableaux de l'alphabet" (S. 11), eine Übersicht mit den verschiedenartigen Schreibweisen des Alphabets, ist im Anhang als Faksimile des Originals abgedruckt. Appendix IV/XI „Lettres employées comme chiffres» (S. 13.75) bespricht ein Zahlensystem, das die Buchstabenzeichen verwendet. Appendix V „Les systèmes des points voyelles" (S. 15–16) behandelt die unterschiedlichen babylonischen und palästinischen Zeichen für die Vokale. Im Appendix VI „Les accents de pause" (S. 17–38) diskutiert MAYER LAMBERT ausführlich die verschiedenen Akzentzeichen. Appendix VII „Mots concrets dont le genre n'est pas constaté dans la bible" (S. 39–41) ist eine Übersicht der Substantive, deren Genus anhand der Bibel nicht eruierbar ist, wobei er die Lexeme separat auflistet, deren Genus aus Mischna und Tossefta hervorgeht. Ferner weist er auf Lexeme hin, deren Genus in Bibel und Mischna differiert. Im nächsten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000241

Appendix VIII „Substantifs à forme masculine et féminine" (S. 43) listet Mayer Lambert Substantive auf, die mit beiden Genera belegt sind. Appendix IX „Substantifs singulier et pluriel dans la bible" (S. 45–47) zählt Substantive – Abstracta wie Concreta – auf, die nur im Plural in der Bibel belegt sind, wobei der Singular bei manchen nur zufälligerweise nicht vorkommt. Einige Lexeme sind in poetischer Diktion als Pluralwörter belegt. Appendix X „Liste des noms par classes" (S. 49–74) bietet eine Klassifizierung der Substantive nach verschiedenen Nominaltypen. Darauf folgen mehrere Substantive (S. 73–74), die sich keiner Nominalform eindeutig zuordnen lassen bzw. deren etymologische Ableitung unsicher ist. Appendix XII „Liste des verbes usités aux diverses conjugaisons" (S. 77–88) gibt eine semantische Klassifikation der unterschiedlichen Stammesmodifikationen. Auch hier werden zweifelhafte und doppeldeutige Formen separat angeführt (S. 87–88). Im Appendix XIII „Liste des verbes réguliers et irréguliers" (S. 89–91) werden die Verben nach regulären und irregulären Formen katalogisiert. Zwei Anmerkungen seien zu dieser Auflistung erlaubt: Dankenswerterweise werden Verba primae *w/y* ausdrücklich auch durch entsprechende Schreibweise differenziert. Jedoch werden Verba mediae vocalis scheinbar nicht von Verba mit konsonantischem mittleren Radikal (z.B. *GW'*) unterschieden. Appendix XIV „De la formation des noms propres" (S. 93–101) klassifiziert hebräische und außerhebräische Eigen- sowie Ortsnamen hinsichtlich ihrer Bildung. Kritisch sei hierzu bemerkt, daß es für ein *n*-Präfix bei Ortsnamen eigentlich keinen Beleg gibt. נהלל ist wohl eher als *qatlāl*-Form einer Wurzel *NHL* zu deuten. Scheinbar vier- und fünfradikalige Wurzeln werden nur gesondert notiert, aber nicht als Reduplikationsformen oder anderweitig erklärt. Auch die Morpheme für Plural und Dual werden nur auf der Oberfläche behandelt, aber nicht tiefenstruktural gedeutet. Appendix XV „Particularités de la vocalisation Babylonienne" (S. 103–104) notiert einige Abweichungen vom normalen masoretischen Vokalisierungssystem. Appendix XVI „Grammaire de l'Araméen Biblique" (S. 105–121) bietet eine kurze Einführung in das biblische Aramäisch, beschränkt sich aber – abgesehen von zwei syntaktischen Anmerkungen – weitgehend auf die Morphologie. Appendix XVII „Notice sommaire sur l'histoire de la grammaire Hébraïque" (S. 123–130) erzählt eine Geschichte der Grammatik des Hebräischen von den Rabbinen bis in die Neuzeit. Appendix XVIII „Bibliographie" (S. 131–158) ist ein Literaturverzeichnis zum einen zum *Traité de grammaire hébraïque* (nach Paragraphen sortiert), zum anderen zu den einzelnen hier veröffentlichten Appendices.

Den beiden Herausgeberinnen ist zu danken für die mühevolle Arbeit, die handschriftlichen Aufzeichnungen Mayer Lamberts der Fachwelt zugänglich gemacht zu haben, zumal die 18 Appendices wertvolle Zusatzinformationen zum Grammatikverständnis dieses Altmeisters der hebräischen Philologie liefern. Leider fehlt ein nach Wurzeln und nach Bibelstellen sortierter Index, der die Arbeit mit diesem wertvollen Werk sicher erleichtern würde. Auch wenn einige Beobachtungen Mayer Lamberts in der aktuellen Forschungsdiskussion nicht mehr zu halten sind, ist diese Publikation ein forschungsgeschichtlicher Meilenstein, an dem man auch heute nicht unachtsam vorübergehen sollte.

Erasmus Gass, Tübingen

Hans-Georg Müller: *Reduplikationen im Türkischen. Morphophonologische Untersuchungen.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2004. XIII, 364 S. (Turcologica. 56.) ISBN 3-447-05022-5. € 98,–.

Der Autor behandelt in dem zu besprechenden Werk die im Türkeitürkischen so zahlreich vertretenen, in der turkologischen Literatur aber bislang eher vernachlässigten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000242

Reduplikationsformen. Auf die Vielfalt dieser Formen und die daraus resultierende Schwierigkeit ihrer systematischen Darstellung und Beschreibung wird im Werk eingangs hingewiesen. Hans-Georg Müller gelingt es, diese Aufgabe in Angriff zu nehmen und hervorragend zu meistern.

Im Mittelpunkt seiner sprachwissenschaftlichen Untersuchung steht die Bildung von Intensiv-Adjektiv-Reduplikationen (IAR) des Typs *yeşil* ‚grün' > *yemyeşil* ‚grasgrün', *yeni* ‚neu' > *yepyeni* ‚nagelneu', *temiz* ‚sauber' *tertemiz* ‚blitzblank' und *mavi* ‚blau' > *masmavi* ‚himmelblau' (Kap. 3 und 4). Untersucht werden Adjektive, deren Intensivierung mittels Reduplikation der ersten Silbe bzw. eines Teils davon erfolgen kann. Die interessante Schlüsselfrage, die bereits innerhalb anderer Untersuchungen zur türkeitürkischen Grammatik gestellt wurde, aber bis dato noch keine befriedigende Antwort gefunden hat, besteht nun darin, nach welchen Kriterien und Gesetzmäßigkeiten sich die Wahl der vier, wie der Autor es ausdrückt, „Überleitungs- bzw. Silbenschließlaute" *m, p, r* und *s* richtet. In diesem Zusammenhang werden ausführlich und kritisch die bereits zu diesem Thema vorliegenden wissenschaftlichen Publikationen erörtert, die dieses Phänomen zu erklären versuchen (Kap. 3, 3.5.1–3.8.3). Bereits formulierte Ansätze und Lösungsversuche werden vorgestellt und mit neuen wissenschaftlichen Methoden weiterentwickelt; im Anschluß daran werden die spezifischen Merkmale der IAR festgehalten und der Autor liefert seine eigene Interpretation des IAR-Musters. Bei der Analyse und den aufgestellten Regeln, die in die „Kontrastthese" einmünden, erweisen sich insbesondere morphophonologische Merkmale des betreffenden Adjektivs als äußerst wichtig. Wie der Autor feststellt, spielt „der Kontrast zwischen dem silbenschließenden Konsonant des Reduplikanten *(p, s, m, r)* einerseits und allen (nicht nur dem ersten oder beiden ersten) Konsonanten der der Reduplikation zugrunde liegenden Basis andererseits" eine äußerst entscheidende Rolle (S. 332). Die Kontrastthese wird zum einen durch eine erhobene In/Auslautstatistik (Kap. 3, 3.6.16) und zum anderen anhand von durchgeführten Einzel- und Massentests (Kap. 5) untermauert. Da die besondere Technik der IAR nur bei einer begrenzten Anzahl von Adjektiven zum Einsatz kommt, bietet das im Werk aus unterschiedlichen Lexika und Untersuchungen zusammengestellte Corpus mit mehr als 180 Einträgen einen für den Leser sehr nützlichen Anhang.

Neben der sehr detaillierten und äußerst überzeugenden Untersuchung und Erklärung des IAR-Phänomens behandelt der Autor als weiteren Schwerpunkt dieser Abhandlung die Fülle der im Türkeitürkischen angewandten anderen Reduplikationsformen, die mitunter mehr als 30 Reduplikationstypen beinhalten. Diese aus unterschiedlichen Wortarten zusammengesetzten Reduplikationen (Nomen, Verben, Adverbien, Pronomen und Zahlwörter) werden im Rahmen dieser Arbeit nach formalen, funktionalen, syntaktischen und semantischen Kriterien klassifiziert (Kap. 2). Zu verschiedenen Reduplikationstypen werden darüber hinaus anschauliche Beispiele aus der Literatur gegeben. Fragen der Produktivität der einzelnen Formen bleiben nicht aus. An dieser Stelle sei der Rezensentin eine kleine kritische Anmerkung erlaubt bezüglich des im Rahmen von Verbstamm-Reduplikationen behandelten Unterpunkts der *Reduplizierung des Verbstammes zum Zwecke der Präzisierung* (2.2.2. Punkt 12). Hier wird zu der Beschreibung, nämlich daß vor das Verb in besonderen Fällen ein Nomen mit dem gleichen Stamm gestellt wird, „um die im Verb ausgedrückte mehrdeutige Tätigkeit zu präzisieren" folgendes Beispiel gegeben: „*ye-mek ye-mek* ‚essen' < *yemek* ‚Essen, Speise, Gericht' und *yemek* ‚essen, ausgeben, verbrauchen, abnutzen, beißen, (etwas Unangenehmes) abbekommen." Fraglich ist, ob hier ersteres *yemek* die Funktion der Präzisierung ausübt. Trifft hier nicht vielmehr der Fall zu, daß das erstere als inkorporiertes Objekt obligatorisch ist, mit anderen Worten hier das Verb *yemek* im Satz nicht alleine stehen kann, wie etwa im folgenden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000243

Beispielsatz: *Ne yapıyorsun? Yemek yiyorum* ‚Was machst Du? Ich esse.' Die Verwendung von *yiyorum* alleine ist ungrammatisch, es sei denn, es handele sich um einen elliptischen Satz, indem *‚yemek'* ‚das Essen' kontextuell spezifiziert ist. Das gleiche gilt für *yağmur yağmak* ‚regnen'. In diesem Sinne wäre vielleicht zu überdenken, ob es sich hier um eine eigentliche Reduplikation im semantischen Sinne (Präzisierung) handelt.

Als eine sowohl sprachwissenschaftliche als auch turkologische Arbeit zeichnet sich dieses Werk dadurch aus, daß es neben der hervorragenden und neue Erkenntnisse liefernden Untersuchung zu den Intensiv-Adjektiv-Reduplikationen sowie der Klassifizierung der unterschiedlichen Reduplikationstypen im Türkeitürkischen den Bogen zu anderen Türksprachen spannt und dies mit Einbeziehung des Mongolischen und den sog. Altaisprachen (Kap. 6). Auch „Nicht-Altai Sprachen" werden mitberücksichtigt (Kap. 8). In diesem Zusammenhang werden areallinguistische Aspekte der sog. *m-Reduplikation* thematisiert, die im Türkeitürkischen, wie der Autor feststellt, „relativ jung zu sein scheint" (S. 329). Neben den im Wesentlichen synchron anhand des Türkeitürkischen behandelten Reduplikationsformen wird in der vorliegenden Arbeit auch Bezug genommen auf diachrone Sprachdaten, ausgehend von den frühesten türkischen Quellen (Alttürkisch und Altuigurisch) bis hin zum Tschagataischen und Altosmanischen.

Gerade in der Turkologie, wo morphophonologische Untersuchungen nur spärlich vertreten sind, stellt das vorliegende Werk einen äußerst wichtigen Beitrag dar, ist aber auch von großem Interesse für die Allgemeine und Vergleichende Sprachwissenschaft. Innerhalb von Untersuchungen des IAR-Musters, das etliche Autoren vor dem Verfasser dieses Werkes zu erkennen versuchten, ist es erstmals Hans-Georg Müller gelungen, eindeutige Regeln zu bestimmen, die das „Silbenrätsel" lösen und die Wahl des Zusatzkonsonanten erklären.

Filiz Kiral, Istanbul

Heinz Käufeler: *Das anatolische Dilemma. Weltliche und religiöse Kräfte in der modernen Türkei.* Zürich: Chronos Verlag 2002. 512 S. ISBN 3-0340-0552-0. € 53,90.

Der Ethnologe Heinz Käufeler zeigt in der vorliegenden Studie die Folgen der Säkularisierung in einer islamischen Gesellschaft am Beispiel der modernen Türkei auf. Überaus faktenreich und historisch fundiert beschreibt er den krisenhaften Prozeß, den die Säkularisierung der türkischen Gesellschaft im 20. Jh. durchlaufen hat, ja weiterhin durchläuft.

In Kapitel 1 (S. 27–92) geht es zunächst um eine begriffliche Klärung des zentralen Terminus Säkularisierung: Käufeler möchte darin über die bloße Sphäre der Religion hinausgehend die Erosion von Regeln und Werten sowie die Institutionalisierung von Zweifel und Kritik verstanden wissen und somit auch das Ausüben von Macht hinterfragt sein lassen. Als kulturspezifischer Vorgang bildete die Säkularisierung zunächst das Herzstück der historischen Erfahrung des Westens auf dem Weg in die Moderne (S. 47), wobei die Überwindung der ehemals dominanten Rolle der Religion in Gesellschaft und Politik durchweg als Errungenschaft wahrgenommen wird. Im Zuge der weltweiten Akkulturation an die Zivilisation der abendländischen Moderne, d.h. im Gefolge der globalen Verwestlichung, wurden schließlich auch außereuropäische Gesellschaften von diesen Prozessen nachhaltig beeinflußt. Im zweiten Kapitel (S. 93–181) beleuchtet Käufeler daraufhin die sog. „morgendländischen Verhältnisse": zunächst den Islam im allgemeinen (S. 93–107), dann die osmanisch-türkische Kultur (S. 107–141) und schließlich Politik sowie gesellschaftlichen Wandel in der Republik Türkei (S. 141–181). Die für die Fragestellung wichtigsten Aspekte und Institutionen des Islams, des Osmanischen Reichs sowie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000244

der modernen Türkei werden in aller gebotenen Kürze, aber dennoch ausführlich vorgestellt, wobei die historische Entwicklung als Bezugsrahmen dient. Sein Hauptaugenmerk liegt auf der Frage, wie die islamische Religion im allgemeinen und die türkische Gesellschaft im besonderen auf die Kernbereiche der westlichen Moderne, also Zweifel, Kritik und Pluralismus, reagieren. Der Kemalismus, so resümiert KÄUFELER, habe die Türken zunächst auf nicht eben zimperliche Weise auf ein modernistisches Konzept verpflichtet. Der Demokratisierungsdruck späterer Jahrzehnte habe jedoch dazu geführt, daß im türkischen Modernisierungsprojekt Kompromisse mit der sozialen und kulturellen Realität des Landes eingegangen worden seien. Als Konsequenz dieser Entwicklung habe sich in den 70/80er Jahren eine Synthese aus (kemalistisch-)türkischem und islamischem Denken herausgebildet, als deren ideologisches Fundament die Idee einer autoritären und unitarischen Nation sowie eines sakralisierten starken Staates fungiere. Mehr als die Religion, mahnt KÄUFELER, behindere die so entstandene Überhöhung von Staat und Nation nun die Entfaltung einer „offenen Gesellschaft" in der Türkei.

Kapitel 3 (S. 183–246) bietet eine ethnographische Beschreibung der Provinz Aydın anhand der Kernthemen „gesellschaftliche Organisation, Ethnizität der Bewohner, regionale Identität, Islam im Alltag, politischer und ideologisierter Islam". Die Feldforschungen des Verf. im Zeitraum 1988–1991 wurden dabei von einer quantitativen Erhebung begleitet. Von ihrem Charakter her stuft KÄUFELER die Provinz als sowohl modern/urban wie auch rural/traditional ein, womit sie repräsentativer für die türkische Gesellschaft sei als radikale Gegenpole. Der gemäßigte Mittelweg gelte in Aydın als mehrheitsfähig, während Extreme auf Widerspruch stießen. Sakral blieben Atatürk und die republikanische Ordnung, die kultisch gestützt werde. Deutlich macht KÄUFELER am Beispiel Aydıns, wie seit den 70er Jahren das nationale Projekt mit dem Islam arrangiert wurde und in der Folge säkularistische bzw. modernistische Extremismen, wie sie die Ära Atatürk prägten, nicht mehr geduldet wurden. Entscheidende Prozesse der Säkularisierung, so folgert der Verf. hieraus, hätten in der türkischen Gesellschaft daher bislang nicht wirklich stattgefunden (S. 246). Aufbauend auf den Ergebnissen des dritten Kapitels widmet sich der Verf. im vierten Kapitel (S. 247–342) dem von ihm so genannten „Kulturkampf" in der Türkei. Es geht KÄUFELER hierbei um eine Verortung der türkischen Gesellschaft: Ein kleines Segment der türkischen Gesellschaft, so urteilt er, sei tatsächlich als Teil der Moderne zu betrachten, aber der große Rest gehöre nicht zur Moderne. Von zentraler Bedeutung sieht er dabei den Kampf um die Rolle der Religion (S. 279–309), wie ihn die kemalistische Staatsmacht unter dem Atatürk'schen Prinzip *laiklik* („Laizismus") seit Jahrzehnten in dem Willen führt, den religiösen Bereich unter staatlicher Kontrolle zu halten. Obgleich *laiklik* eigentlich der Kernbegriff des kemalistischen Gesellschaftsmodells sei, bemängelt KÄUFELER, gebe es doch kaum öffentliche Diskussionen um den eigentlichen Gehalt des *laiklik*-Prinzips. Stattdessen konstatiert er eine fast rituelle Beschwörung der Kompatibilität von Islam und *laiklik*. Als Konsequenz dieses Mangels an offener Diskussion stelle man etwa in der Bevölkerung Aydıns die Bereitschaft fest, eher der Moderne und dem offiziellen Laizismus mit Mißtrauen und Kritik zu begegnen als der Religion.

Kapitel 5 (S. 343–407) geht ausführlich auf die Konsequenzen der Säkularisierung und ihre Auswirkungen auf zentrale Bereiche des türkischen Lebens ein. Die Verbindlichkeit überlieferter kultureller Regeln, so KÄUFELER, werde untergraben werden müssen, da sich die Säkularisierung nicht auf eine rein religiöse Dimension beschränken lasse. Bislang bestimmen Konzepte wie *ağabey*, *abla* oder *namus* weiterhin den Alltag und verlangen unhinterfragt Autorität. Staat und Nation treten wie die älteren Geschwister patriarchal und autoritär auf, was nicht zuletzt dem türkischen Nationalismus das Antlitz radikaler

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000245

Intransigenz verleiht. Mit der provokanten Frage, ob die Säkularisierung in der Türkei gescheitert sei, zieht KÄUFELER im sechsten Kapitel (S. 409–433) ein Fazit seiner Analysen: Zwar lasse die Säkularisierung als weltweit irreversibler Prozeß auch die Zukunft der Religion in der Türkei ungewiß erscheinen, doch seien säkulare Republik und Islam hier „in eine paradoxe Verklammerung geraten". Und KÄUFELER folgert: „Die Unterordnung des türkischen Islam unter die Staatsmacht wird als säkularistischer Erfolg verbucht, aber im repressiven Umgang mit der Religion liegt ein Moment des Scheiterns der Säkularisierung" (S. 410). Zudem hat die türkische Gesellschaft, legt man das erweiterte Säkularisierungskonzept von KÄUFELER zugrunde, noch andere große Erosionen überlieferter Normen als nur auf dem Gebiet der Religion zu bestehen. Insgesamt fällt das Urteil des Verf. über den türkischen Weg in Richtung Moderne daher zurückhaltend aus, was durch die Erfahrungen, die er in den späten 80er und frühen 90er Jahren vor Ort hatte sammeln können, begründet sein dürfte. Rez. stimmt mit KÄUFELER darin überein, daß wesentliche Streitpunkte des bestehenden Kulturkampfes, des „anatolischen Dilemmas", tatsächlich noch immer virulent und von großer gesellschaftlicher Sprengkraft sind.

Die Studie schließt mit einem Anhang (S. 437–464), der die Ergebnisse der quantitativen Erhebung in Aydın sowie den verwendeten Fragebogen beinhaltet und einen nützlichen Glossar türkischer Termini umfaßt. Eine ausführliche Bibliographie (S. 465–512) mit weit mehr als 1000 Titeln in westeuropäischen Sprachen und in Türkisch zu den Themen moderne Türkei, Religionsanthropologie sowie Ethnologie dokumentiert eindrucksvoll die thematische Breite der vorliegenden Untersuchung. Jedem Leser, der speziell an der Thematik „Islam in der modernen Türkei" interessiert ist oder auch allgemein unter anthropologischen Gesichtspunkten zu Fragen des „Islams und der Moderne" forscht, sei diese lesenswerte und kundige Studie empfohlen.

VOLKER ADAM, Halle (Saale)

BÜLENT UCAR: *Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft. Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert*. Würzburg: Ergon Verlag 2005. 406 S. (Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften. 7.) ISBN 3-89913-452-4. € 48,–.

Gleich in mehrfacher Hinsicht hebt sich dieses Buch aus der unübersehbar werdenden Fülle themengleicher Veröffentlichungen heraus. Sein Autor „möchte" dem Leser schon im einleitenden Kapitel („Problemaufriss", S. 19–46) „gleich vorweg offen sagen: in der von mir dargestellten Diskussion nehme ich selbst Partei ein" (S. 23). Diese Prophezeihung hält er ein, durch sämtliche Kapitel hindurch, hinein in die umfänglichen und dennoch informativen Fußnotenkommentare, bis zum Schluß, der in ein eindringliches Plädoyer an gleichermaßen muslimische wie christliche Dialog-Willige und -Unwillige kulminiert. In diesem immer von vergleichender Abwägung bestimmten persönlichen Engagement spiegelt sich auch die außergewöhnliche Akzentuierung der Quellen, die der zweisprachige Autor für sein Buch zugrundelegt. In annähernd paritätischer Verteilung durchforstet er den türkisch- und deutschsprachigen Publikationsmarkt ohne Rücksicht auf Ansehen und Medium (auch Bandaufnahmen und Radiosendungen werden ausgewertet). Wissenschaftliche Primär- und Sekundärliteratur, Beiträge aus politischen und religiösen Magazinen, aus Parteiprogrammen, Provinzpresse und Straßenpamphleten, kurzum: aus grauer und weniger grauen Literatur, stehen übergangslos nebeneinander und zum selben Zweck bemüht: „Auffassungen zu präsentieren, die innerhalb der Gelehrtenschaft der zeitgenössischen Türkei (und Deutschlands) Gewicht bei der Klärung der Frage haben,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000246

inwieweit ein Muslim verpflichtet ist, sich die Bestimmungen einer Rechtsschule zu eigen zu machen" (aus S. 21 und 23).

Insofern ist der nachträglich einer stark erweiterten Magisterarbeit (Bonn 2001) beigegebene Buchtitel etwas irreführend. Die dargestellte Reformdiskussion konzentriert sich auf das Maḏhab-Wesen und seine Funktion innerhalb des islamischen (ḥanafitischen) Rechts. Zu den Akteuren rechnet UCAR aber auch die Islamwissenschaft, deren mehr oder weniger sachkundige Vertreter (J. SCHACHT: „eine der Koryphäen", S. 20; P. HEINE: „sehr differenziert und gut, jedoch teilweise fraglich", S. 302; C.H. BECKER: „eine[r] der seriösen ...", S. 328; B. TIBI: „dessen Schwarzmalerei" [nach H. KÜNG], S. 326 und S. 283 „falsch bei B. Tibi", weiter S. 310, 320) sich zu diesem Thema geäußert haben. Im Mittelpunkt steht jedoch das breite Spektrum türkischer Positionen zum *maḏhab*-bezogenen Reformbedarf des islamischen Rechts in der postosmanischen Türkei (und der Bundesrepublik).

Das zweite Kapitel (S. 47–95), das wie alle weiteren mit einer „Bewertung" des Autors oder einem „Zwischenergebnis" abgeschlossen wird, beschäftigt sich mit „der historischen Entwicklung der Debatte" um die *maḏāhib*, *iǧtihād*, *taqlīd* und *talfīq* in der letzten Phase des Osmanischen Reichs. UCAR stellt hier der „konservativen Linie" (darunter K. Mehmet Münir, İbnül Emin M. Esad, Mehmet Atıf, M. Hamdi Yazır und M. Sabri Efendi) eine „Reformlinie" (darunter A. Hilmi Efendi, Seyyid Bey, Musa C. Bigiyef und Rıza-eddin b. Fahreddin) und eine „extreme Reformlinie" (Celal Nuri İleri) gegenüber und arbeitet die konträren Positionen zum kollektiven *iǧtihād* heraus.

Im dritten Kapitel (S. 107–165) schildert er die Entwicklung unter Atatürk und İnönü hinaus bis in die 80er Jahre, im folgenden Kapitel (S. 167–225) die jüngeren und zeitgenössischen Haltungen zum *iǧtihād* und seiner Legitimität. A. gruppiert hier nicht mehr in ideologische Lager, sondern orientiert sich an den Sachfragen, die die „Mezhabiyyun Fırkası" (ÖZEMRE, vor 1992, S. 174) von jenen Gelehrten trennen, die den *iǧtihād* gänzlich vom „Mezhepçilik" befreit sehen wollen (HÜSEYIN ATAY 1993, S. 191).

Im fünften Kapitel (S. 227–281) wechselt die Perspektive auf die staatlichen Interessen an der Reformdebatte. UCAR stellt die Inhalte der am 20. Mai 2002 publizierten (und schon mehrfach übersetzten) Abschlußerklärung der von der Religionsbehörde (Diyanet İşleri Başkanlığı, DİB) organisierten ersten Islamratsversammlung dem dadurch ausgelösten Presseecho (*Zaman, Yeni Şavak, Milli Gazeti, Türkiye* und *Vakit*) gegenüber. Ausgewählte Fatwa-Entscheidungen des DİB (Muslime in der Diaspora) und des ihm untergeordneten Mufti-Amtes (darunter: Moscheefragen, Frauen, Zinsgeschäfte, Konsum des „Schweinebocks", Ehe- und Scheidungsrecht) folgen. Nach welchen Kriterien ausgewählt wurde, erfährt man nicht. Zu jedem Thema verweist UCAR jedoch auf abweichende Meinungen und weiterführende Literatur. Er kommt zu dem Schluß, daß das DİB in „allgemeinen islamischen Rechtsfragen" zwar eine „konservative Grundhaltung" an den Tag lege, allerdings auf dem Weg sei, „behutsam zu modernisieren" und mit den Ergebnissen der Mai-Konferenz „erstmalig offen mit der traditionellen Methodenlehre gebrochen und eine neue Iǧtihād-Methode eingefordert hat" (S. 280–281).

Das letzte Sachkapitel (S. 283–313) beschäftigt sich mit den Positionen der großen Fachverbände der türkischen Muslime in Deutschland (DİTİB, IGMG und VIKZ) zur Maḏhab-Bindung. UCAR kommt hier seine intime Kenntnis des informellen Milieus zugute. In der Fülle der differenzierenden Informationen verlieren diese Positionen aber zugleich an Kontur. Die über das ganze Buch hinweg – im Zitat und Kommentar – gepflegten Dichotomien (Reformist – Konservativer, Modernist – Traditionalist, Erneuerer – Fundamentalist usw.; die Zuordnungen variieren) verfließen ineinander; zwischen Maḏhab-Gegner und -Befürworter schiebt sich der Maḏhab-Kritiker. Die ordnende Analyse gerät in den Sog der sorgfältigen Reportage.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000247

Welche Motive Bülent Ucar zu dieser unglaublichen Leseleistung (64 Seiten Literaturliste in 13 [!] separat alphabetisierten Klassen zeugen davon) getrieben haben, mag der einleitende Absatz des Schlußkapitels (S. 315–332) ausdrücken: „Solange sich westliche Nichtmuslime bemühen, Verständnis für die aus ihrer Sicht doch inakzeptablen Auffassungen der Muslime aufzubringen, besteht Hoffnung, dass sich die beiden unterschiedlichen Standpunkte in der unmittelbaren Konfrontation einander annähern. Rigorose Verurteilungen und restriktive Maßnahmen gegen die in Deutschland – wahrscheinlich aus allgemeinen ausländerpolitischen Erwägungen – wenig beachteten Extremismen könnten zwar rudimentären Erfolg haben, wären für die autonome Entwicklung des Islam in Europa jedoch schädlich und würden nur die Position der Radikalen stärken. Undifferenzierte Anschuldigungen können die Polarisierung vorantreiben und Vorurteile verschärfen – die befürchtete Entwicklung hin zu einer Radikalisierung und geistigen Gettoisierung könnte zur ‚self-fulfilling prophecy' werden. Wer tiefgläubige Muslime kennt, wird wissen, wie wichtig ihnen der Respekt ihrem Glauben gegenüber ist."

Ohne eine solcherart ‚engagierte Wissenschaft', in der sich Interesse und Betroffenheit gegenseitig befruchten, ist dem Thema wohl auch nicht beizukommen. Der Islamwissenschaftler Ucar hat sich hier einen Sitz irgendwo zwischen Elfenbeinturm und Minarett gewählt. Wie er von dort aus die türkische Landschaft der besonderen Diskussion um die Rolle des islamischen Maḏhab-Rechts im allgemeinen islamischen Reformprozeß beschreibt, kommt Lesern jeglicher Couleur zugute. Ganz unverständlich aber ist, weshalb Autor und Herausgeber diesem Buch es versagen, auch als nachhaltiges Arbeitsmittel benutzt werden zu können, und auf die Beigabe eines Registers verzichten.

Ulrich Rebstock, Freiburg i. Br.

Michael Alram/Rika Gyselen (Hrsg.): *Sylloge Nummorum Sasanidarum Paris – Berlin – Wien.* Band I. *Ardashir I.–Shapur I.* Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften 2003. 404 S. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse. Denkschriften. 317. Veröffentlichungen der Numismatischen Kommission. 41.) ISBN 3-7001-3224-7. € 98,–.

Die Bedeutung des numismatischen Quellenmaterials für die Forschung zum Sāsānidenstaat war nie umstritten, mag es auch in dem Standardwerk von A. Christensen (²1944) noch nicht die ihm gebührende Rolle gespielt haben. Es ist daher zu begrüßen, daß die Verantwortlichen der Münzkabinette in Paris, Berlin und Wien den einst von R. Göbl gefaßten Plan einer (möglichst) vollständigen Dokumentation der Münzprägung des Sāsānidenstaats zu realisieren begonnen haben. Von den 6 geplanten Bänden, die auch die arabo-sāsānidischen Münzen umfassen sollen, liegen inzwischen die Bände 1 und 3 vor. Der erste Band mit den Münzen Ardašīrs I. und Šāhpuhrs I., für den M. Alram und R. Gyselen, zwei numismatische Gelehrte von hoher Reputation, verantwortlich zeichnen, soll hier besprochen werden.

Der Katalog basiert auf der Rekonstruktion der Prägesysteme, die wiederum die Lösung der Frage der Münzstätten voraussetzt. M. Alram zeichnet verantwortlich für die Prägungen Ardašīrs I., R. Gyselen für diejenigen Šāhpuhrs I., keine leichte Aufgabe, zeigen doch alle Prägungen (ausgenommen Typ I/1 Ardašīrs I.: vgl. S. 117) auf der Rückseite den Feueraltar mit Flammen, unter Ardašīr I. von Löwenpranken gestützt, unter Šāhpuhr I. flankiert von zwei sich vom Feueraltar abwendenden Personen, und bis auf eine Ausnahme erwähnt keine Münze den Ort ihrer Prägung (vgl. S. 360, A 51, wo Gyselen eine spätere Zufügung von *mlwy*, der mittelpersischen Namensform für Marv, vermutet).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000248

Dem vorzüglich gestalteten Band ist die Geschichte der Sammlungen durch ihre einzelnen Leiter vorangestellt. Der Historiker, der sich mit der Geschichte Irans beschäftigt und nicht als Numismatiker ausgebildet ist, wird lebhaft begrüßen, daß dem Band ein historischer Überblick der Anfangsjahre der Herrschaft der Sāsāniden bis 272 (in englischer Sprache) beigegeben ist, der die Erträge des hier vorgelegten Bandes mit den Aussagen der literarischen, epigraphischen und archäologischen Quellen zu einer tragfähigen Synthese zu verbinden versucht. Zur Einleitung gerechnet wird auch ein Überblick über die Paläographie der Münzprägung der beiden Könige durch P. O. Skjærvø, der in minutiöser, gleichwohl beeindruckender Weise die Form der Legenden wie auch die einzelnen Buchstabenformen dokumentiert, die dem Sachkundigen eine Überprüfung der Legenden ermöglicht (vgl. die wertvollen *examples of characteristic letter shapes*, S. 68f.). Von R. Linke und M. Schreiner stammt der Beitrag über von ihnen durchgeführte metallurgische Untersuchungen, die allerdings aufgrund der geringen Probenzahl mit gewissen Unsicherheiten behaftet sind; sie können als Ergebnis eine weitgehend identische chemische Zusammensetzung der Silberprägungen belegen.

Im numismatischen (Haupt)teil des Werkes beschreibt M. Alram die relative Vielfalt der (insgesamt acht) Typen auf den Vorderseiten sowie dreier auf den Rückseiten, die mit den Legenden verschiedenen Phasen der Regierungszeit Ardašīrs I. zugewiesen werden können, die z.T. wiederum in mehrere Abschnitte gegliedert werden. Die Fülle an wertvollen Beobachtungen und die Verknüpfung mit der historischen Ereignisfolge kann hier nicht diskutiert werden. Die Frage der Münzstätten bleibt weiterhin offen, auch wenn M. Alram mit plausiblen Gründen Staxr als älteste Münzstätte erkennt, die weiteren Prägestätten in Hamadan, der früheren parthischen Prägestätte in Medien, und schließlich in Ktesiphon als Zentralort ansiedelt; Marv wird als Prägeort im Osten des Reiches vermutet. Während in der Münzprägung Ardašīrs I. stilistische Kriterien nur eine untergeordnete Rolle spielen (vgl. S. 157), sind sie für R. Gyselen, die die Münzprägung Šāhpuhrs I. beschreibt (in französischer Sprache), notgedrungen das Hauptkriterium, um die Prägungen chronologisch zu ordnen und sie einzelnen Prägestätten zuweisen zu können. Dies ist bedingt durch den Typenmangel, kombiniert mit der Ablehnung der epigraphischen Kriterien (d.h. des Wachsens der Titulatur Šāhpuhrs I. [vgl. S. 188], wie sie K. Mosig-Walburg mit m.E. bedenkenswerten Gründen auszuwerten suchte), wobei erschwerend noch das quantitative Ungleichgewicht in den Typen hinzutritt (vgl. S. 208: der Typ IIc, dokumentiert auf den S. 197–200, repräsentiert allein 90 % der Prägungen Šāhpuhrs I.). Dies bewirkt auch eine unterschiedliche Gliederung der beiden numismatischen Hauptteile. Gyselens Darstellung ist äußerst differenziert; mit der gebotenen Vorsicht wird hier versucht, mit Hilfe stilistischer Elemente Informationen zu den Prägephasen in den einzelnen Münzprägestätten zu gewinnen. Aufgrund höchst subtiler Beobachtungen vermag die Autorin über 20 Stile (A bis T) zu ermitteln, die wiederum periodisiert und, wie Fig. 65 zu dokumentieren versucht, einem Dutzend Prägestätten zugeordnet werden, wobei in Ktesiphon, Marv und Hamadan, wo in der Spätzeit Ardašīrs I. geprägt wurde, die Prägetätigkeit unter Šāhpuhr I. fortgesetzt worden sein dürfte, während, was die weiteren Prägestätten anbelangt, weiterhin nur Vermutungen möglich sind (vgl. S. 284–89). Leider ist die Hoffnung nicht sehr groß, daß die Materialbasis wesentlich größer wird, um die Prägungsphasen unter Šāhpuhr I. noch detaillierter zu erfassen, zumal die Hoffnung auf Münzhortfunde in Iran nicht sehr groß ist.

Der Münzkatalog enthält ca. 320 Specimina mit den üblichen Angaben und den entsprechenden Abbildungen auf der gegenüberliegenden Seite auf insgesamt 38 Tafeln; nur bei einer verschwindend geringen Zahl fehlt eine Abbildung. Im Katalog der Münzen Šāhpuhrs I. vermißt man gelegentlich Hinweise auf Lochungen (so zu 93 und 94 in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000249

Taf. 27) und Randausbrüche (etwa 43 in Taf. 24). In den Tafeln 39 und 40 ist numismatisches ergänzendes Material beigegeben, auf den Tafeln 41 bis 49 sind epigraphische und archäologische Zeugnisse abgebildet, Tafel 50 enthält eine Karte des Sāsānidenstaats mit dem allerdings problematischen Eintrag *Khorassan*, das zwar Tabari gebraucht (Rez. Barth/Nöldeke S. 819, Z. 14 sowie 833, Z. 4), aber nicht in zeitgenössischen Quellen bezeugt ist.

Es folgen Indices der Sammlungen und ein Generalindex, der – soweit ich Stichproben machte – sehr sorgfältig erstellt ist, ein Abkürzungsverzeichnis, das für die Lektüre des Katalogs unentbehrlich ist, schließlich eine Bibliographie mit einigen wenigen Versehen (auch ist die alphabetische Reihenfolge nicht immer eingehalten; es fehlen die Titel Sellwood 1993, Gyselen 1971 sowie Wiesehöfer 2000). Die Ausstattung des Bandes ist vorzüglich, die Vorteile, die der Computer heute bietet, sind unübersehbar (vor allem im Beitrag von P. O. Skjærvø). Die vereinfachte Schreibung der orientalischen Namen (wie Shapur) mag man den Herausgebern konzedieren.

An Fehlern sind mir nur wenige aufgefallen; ärgerlich ist allerdings die mehrmalige Schreibung Kihr (21, 104, 136, ebenso im Register 386) für Khir (präzise: Khīr; vgl. Tabari, Rez. Barth/Nöldeke, S. 813, Z. 10; S. 814, Z. 6 sowie S. 815, Z. 1). Der Verweis S. 40 auf *certain sources* ist irreführend, da nur allgemein auf die *Historia Augusta* verwiesen wird; die Auswertung der Textstelle (in der Vita der *Tyranni Triginta* in der Historia Augusta) durch R. Ghirshman, auf die sich R. Gyselen stützt, ist jedoch völlig verfehlt. S. 99 Anm. 50 ist *zy 'lhy'* (sic) als Aramäogramm zu schreiben.

Es ist zweifellos verdienstvoll, daß die Herausgeber eine Übersicht über die hier numismatisch dokumentierte Epoche dem Werk vorangestellt haben, um, wie sie selbst (S. 9) schreiben, „einen möglichst breiten Interessentenkreis anzusprechen". Das hat zur Folge, daß sich M. Alram und R. Gyselen mit bis heute kontrovers diskutierten Problemen auseinandersetzen müssen, mit denen sie ihre Ergebnisse in Einklang bringen wollen, denkt man nur an die „sāsānidische Ära" des Monuments für Šāhpuhr I. in Bīšāpūr(vgl. Abb. 14 auf Taf. 48), die Glaubwürdigkeit der Nihāyat al-ʿIrab oder der Chronik von Arbela für die frühen Daten Šāhpuhrs I. In welchen Fallstricken sich die Autoren verfangen haben, könnte gut an den nicht in Einklang zu bringenden Datierungen der Einnahme von Hatra im vorliegenden Band gezeigt werden (vgl. S. 27. 33. 34. 147 und 150). Aber nicht Streitfragen der sāsānidischen Frühgeschichte sind hier zu diskutieren. Für die Präsentation der Münzen der ersten beiden sāsānidischen Könige und deren umsichtige Einordnung in den historischen Kontext verdienen M. Alram und R. Gyselen größte Anerkennung. Und der Fortsetzung dieses *opus magnum* der Sāsānidenforschung darf man mit großer Erwartung entgegensehen.

Erich Kettenhofen, Trier

Michail S. Andronov: *A Comparative Grammar of the Dravidian Languages*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2003. 334 S. (Beiträge zur Kenntnis südasiatischer Sprachen und Literaturen. 7.) ISBN 3-477-04455-1. € 78,–.

After Caldwell's pioneering work in 1856,[1] which established the Dravidian languages as a separate and independent language family on the Indian subcontinent and opened the field of Dravidian linguistics, there have been only very sporadically publications of

[1] Robert Caldwell: *A Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages*. Madras 1856.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000250

descriptive studies on the Dravidian languages during the past 150 years. Just two short descriptive and comparative studies have been published. The first appeared almost 100 years after CALDWELL's work: JULES BLOCH's *Structure grammaticale des langues dravidiennes* (Paris 1946, English translation in 1954[1]). The second was ANDRONOV's *The Dravidian Languages* (Moscow 1970). Both studies were not very comprehensive. Research and publication in Dravidian Studies in the second half of the twentieth century was mainly concerned with individual Dravidian languages, in particular tribal languages, and many new Dravidian languages were discovered during this period of time. A milestone in Dravidian studies was the publication of the *Dravidian Etymological Dictionary* (DED) by BURROW and EMENEAU (Oxford 1961; 2nd revised edition in 1984 [= DEDR]). Only during the past few years and in particular recently a number of general and comprehensive descriptive and comparative studies, dealing also with historical and typological aspects of the Dravidian languages, have been published. The beginning was ZVELEBIL's short monograph *Dravidian Linguistics: An Introduction* (Pondicherry 1990). This was followed by *The Dravidian Languages* (London 1998) edited by STEEVER. Descriptively this volume is the most valuable work for the Dravidian languages so far, written by a number of experts and giving a detailed analysis of phonology, morphology, syntax and lexicon of ten Dravidian languages from all the four Dravidian subgroupings. Then in 2003 two more comprehensive comparative studies on the Dravidian languages were published by two senior scholars and great contributors to Dravidian linguistics. One is *The Dravidian languages* by BH. KRISHNAMURTI (Cambridge 2003). This volume is the most comprehensive study on the Dravidian languages so far. It deals with all grammatical aspects – phonology, morphology, syntax and the lexicon – and presents data from all the generally recognized 26 Dravidian languages. The other volume is the book under review: ANDRONOV's *A Comparative Grammar of the Dravidian Languages.* This work is also a comparative study, dealing, however, only with phonolgy and morphology. It also presents data for 26 Dravidian languages, which are, however, not identical with the languages given by KRISHNAMURTI. ANDRONOV is together with BURROW, EMMENEAU, KRISHNAMURTI and ZVELEBIL one of the great Dravidian linguists for more than 40 years and his new publication is based on his decade long previous research.

A review of the present work, naturally, has to be made in comparison with and reference to the two other recent major studies by STEEVER and KRISHNAMURTI. Whereas both STEEVER (1998) and KRISHNAMURTI (2003) contain a general chapter dealing with the questions of a Dravidian culture, the diachronic dimension of the Dravidian languages, the subgroupings of the Dravidian languages (on linguistic grounds), their typological features, the affinity between Dravidian languages and other languages outside India, and the contact between Dravidian and Indo-Aryan languages (India as a linguistic area), ANDRONOV does not address most of these important aspects of the Dravidian languages. A's work is thus more a pure grammar rather than a general language description.

The book contains a short introduction (p. 17 to 24), in which the 26 Dravidian languages ANDRONOV deals with are briefly described and a historical note is given on the settlement of the Dravidian tribes and the desintegration of the individual languages from Proto-Dravidian.

Then there are the two main chapters of the book: 1. Phonetics (which actually should have been called phonology) (p. 25 to 102) and 2. Morphology (p. 103 to 298). This is followed again by a short note, like an afterword, on the Proto-Dravidian Language (p. 299

[1] JULES BLOCH: *The Grammatical Structure of Dravidian Languages*. Translated into English by R. G. HARSHE. Poona 1954.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000251

to 303). At the end there are the bibliographical references and four indices on phone development, inflections (that is affixes), author references and grammatical subjects (categories). The work consists thus of two main chapters on phonology (roughly 100 pages) and on morphology (roughly 200 pages). The book partly follows the structure of Andronov (1970) and presents a much more enlarged, elaborated and very much modified and updated version of his earlier work. However, unfortunately the grammar does not deal with syntax, which had been included in A's earlier short volume. According to A's preface, he is of the opinion that language relationship, which according to him a comparative grammar aims at describing, is foremost represented in phonology and morphology. This is, however, no justification for the omission of syntax and A's book, therefore, cannot be regarded as a complete grammar of the Dravidian languages. Moreover, the non-inclusion of syntax leads to problems with the grammatical analysis and grammatical description, as shown below.

In the introduction A. lists 26 Dravidian languages, whose data he presents for the various phonological and morphological categories he distinguishes in his grammar. There is no consensus among scholars as to how many and which Dravidian languages should be distinguished and recognized. Whereas Steever (1998) lists only 23, Zvelebil (1990) lists 24 and Krishnamurti (2003) and A. both list 26 Dravidian languages. However, as mentioned, both of them do not list the identical 26 languages. In general, the question is whether a certain tribal speech should be analysed as an independent Dravidian language or as a dialectical or colloquial variety of another Dravidian language. For example, whether Kuṟumba and Iruḷa are separate Dravidian languages or dialectal varieties of Tamil. In this respect Krishnamurti (2003) presents the most authoritative list of Dravidian languages. In the past few decades there have been important studies by Kapp (1984) on Kuṟumba,[1] by Zvelebil (1973) on Iruḷa[2] and by Bhattacharya (1957) on Ollari,[3] arguing for an independent status as a Dravidian language. However, in contrast to Krishnamurti (2003) and partly also to Steever (1998) and Zvelebil (1990), A. does not include these Dravidian languages in his grammar. On the other hand, A. includes some hardly known tribal speeches like Kasaba as a Dravidian language without giving any references to the sources of information.

Apropos Zvelebil's work. It is somewhat ostentatious that A's grammar and bibliography does not contain a single reference to Zvelebil, one of the great contributors to Dravidian linguistics, who published more than 25 articles and monographs in the field of Dravidian studies between 1955 and 1999.

The chapter on phonology (called phonetics by A.) describes first the inventory of phonemes in the Dravidian languages, then the historical development of vowels and consonants, which can be traced in the four literary Dravidian languages Tamil, Kannada, Telugu and Malayalam, then the phoneme correspondences between the individual languages (called phonetic correspondences by A.) and finally the various phonological processes to be found in the Dravidian languages, like loss of vowels, assimilation of consonants, hypercorrection, etc.

In the description of the phoneme inventory A. notes while dealing with consonants that the distinction between voicedness and voicelessness is not indigenous but a later

---

[1] Dieter B. Kapp: *Ālu Kuṟumba Nāyaṉ (Die Sprache der Ālu Kuṟumba Nāyaṉ: Grammatik, Texte, Wörterbuch).* Wiesbaden 1984.

[2] K.V. Zvelebil: *The Iruḷa Language.* Wiesbaden 1973.

[3] Sudhibhushan Bhattacharya: *Ollari, A Dravidian Speech.* New Delhi 1957 (Memoir. 3).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000252

development in the Dravidian languages and likewise aspiration of consonants is not a characteristic feature of Dravidian. However, aspiration has not only developed in Telugu, Kurukh and Gondi, as observed by A. (p. 28), but also in other languages like Kannada, Malayalam, Kolami und Naiki, see KRISHNAMURTI (2003, p. 48f.).

A's section on the historical development of sounds is problematic. A. states (p. 34) that historically the linguistic data of Tamil (and the other three literary Dravidian languages) can be divided into classical and modern. Further he claims that the classical linguistic data are attested in written texts and the modern linguistic data in the modern colloquial language and it's dialects. This is, however, not the case. A. mixes the diachronic distinction between the classical and modern stage of the language and the synchronic distinction between the literary and spoken variety of the language (which occurs diachronically at all the stages of the language). Modern linguistic data are not only attested in the modern colloquial but also in the modern literary language. The data A. presents (p. 34ff.) do not present a historical (diachronic) development of vowels but a synchronic development. For example, the vowel change of initial /i/ e /e/, as in Tamil /iley/ 'leaf' /ele/ is not a historical change from classical to modern, as A. claims, but a synchronic change in the modern language between the literary and the spoken variety of Tamil. In the literary variety of both classical and modern Tamil initial /i/ of /iley/ 'leaf' is unchanged. In this way A. does not describe a historical development of phonemes in Tamil but a synchronic process of phoneme change between the literary and the spoken variety of Tamil.

In the chapter on morphology, A. distinguishes 13 different parts of speech: nouns, numerals, pronouns, personal nouns, adjectives, verbs, adverbs, imitative words, echo-words, particles, postpositions, conjunctions and interjections, which are described in great detail for the 26 languages, wherever data are available. A. defines parts of speech morphologically, that is on the basis of "formal grammatical categories inherent in words" (p. 103). Here lies the problem of A's grammatical analysis. According to A. (p. 103) formal grammatical categories are either "modificatory" or "classificatory". By the former he means that words can be inflected. Based on the characteristics of inflectional morphology there are just four parts of speech: nouns, numerals, pronouns and verbs, where numerals and pronouns can be included under nouns, resulting in just two parts of speech: nouns and verbs. By "classificatory" A. means words whose forms cannot be altered, that is invariables. All other parts of speech A. distinguishes consist of invariable words: adjectives, adverbs, imitative word, particles, postpositions, conjunctions and interjections. Thus according to A's own definition there will be just three parts of speech (morphological word classes): nouns, verbs and invariable words. In order to distinguish, however, the group of invariable words A. states (p. 104) "delimitation of invariable parts of speech is only possible on the basis of their valency. Thus adjectives ... possess a right nominal valency, adverbs possess a right verbal valency ..." By introducing the syntactic category of valency, A. leaves the grammatical area of morphology and enters the grammatical area of syntax. By doing this he argues just for the opposite he proposes. That is to say, whereas A. proposes that parts of speech are distinguished on the basis of morphological properties, he argues for the inclusion of syntactic properties in distinguishing the various parts of speech. In this way, A. unintentionally proposes what is the actual state of affairs: parts of speech have to be distinguished on the basis of syntactical categories and the 13 different parts of speech he distinguishes for the Dravidian languages are not morphological word classes but syntactic or lexical categories.

Since A. does not include syntactic categories (lexical categories, phrasal categories, etc.) in his grammatical description, the result is that important syntactic categories like, for example, the compound verb constructions, consisting of a lexical main verb and one

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000253

or more auxiliary verbs, are not included in his grammar and this entails again that important grammatical categories, like causation, the passive, aspect, certain modalities, reflexivity, etc. are not or only partially dealt with.

The comprehensive chapter on morphology contains a wealth of information. No other study describes the inflectional morphology of Dravidian nouns and verbs in such detail. A. provides data not found in STEEVER (1998) and KRISHNAMURTI (2003). The sections on noun and verb morphology are clearly the most valuable part of A's grammar.

The section on nouns deals in detail with the two inflectional categories of number and case, with numerals and with the various types of pronouns. In the analysis of verbal inflection A. deals with a number of categories, not dealt with in KRISHNAMURTI (2003) and presents the respective data attested for various languages. These categories are the imperfect (past progressive), the perfect, the pluperfect, the potential, the subjunctive, and with respect to infinite verb forms, the category of purposive infinitive, which he terms supines. Regarding several grammatical categories A. supplies data for a number of languages not given in KRISHNAMURTI (2003). An example is the progressive or continous aspect. Whereas KRISHNAMURTI provides data for five languages: Old Telugu, Koṇḍa, Kui, Kuvi and Pengo, A. gives attestations for nine languages: Koraga, Kolami, Gadaba, Gondi, Koṇḍa, Kui, Kuṛux, Pengo and Maṇḍa.

Finally a note on the representation of the language data in the morphology section. In contrast to the standard convention, A. does not present word forms in a segmentized form. Such a segmentation would have enhanced the lucidity of the morphological description a lot.

For whom is A's grammar intended? It is of great interest to anyone, who has studied both STEEVER (1998) and KRISHNAMURTI (2003) because it provides much additional and detailed information on Dravidian phonology and morphology. As such it is invaluable to anyone interested in Dravidian linguistics.

THOMAS LEHMANN, Heidelberg

KLAUS WILLE: *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden.* Teil 8. *Die Katalognummern 1800–1999.* Herausgegeben von HEINZ BECHERT. Beschrieben von KLAUS WILLE. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2000. X, 289 S. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. X,8.) ISBN 3-515-07205-5. € 60,–.

Im vorliegenden Band hat KLAUS WILLE, in dessen Händen seit Band 6 die Bearbeitung der Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden liegt, die Manuskriptnummern 1800–1999 beschrieben. Damit ist das Ende der Handschriften erreicht, die noch von ERNST WALDSCHMIDT sortiert und mit Nummern versehen worden waren. Daß noch eine erhebliche Anzahl von Manuskripten auf die Katalogisierung wartet, kann man dem Vorwort des Herausgebers entnehmen, in dem man von Fragmenten mit den „Katalognummern 2000–7172" liest, „wozu noch eine größere Anzahl von nicht restaurierten Birkenrindenhandschriften und die zentralasiatischen Sanskrit-Handschriften im Staatlichen Museum für Völkerkunde, München, kommen." Selbst bei zügiger Bearbeitung wird die Katalogisierung also noch einige Zeit in Anspruch nehmen.

Im Aufbau und Erscheinungsbild entspricht dieser Katalogband seinen Vorgängern. Die Einordnung nach dem Fundort und nach dem Schrifttypus der Handschriften ist hier allerdings kaum anwendbar, da der Fundort nur bei wenigen Fragmenten bekannt ist und der Schrifttypus zum weitaus überwiegenden Teil derselbe ist, nämlich der „Schrifttypus VI". Die Fragmente sind, wie schon in den vorhergehenden Bänden, nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000254

nur äußerlich beschrieben, sondern auch mit vorbildlicher Sorgfalt ediert worden. Damit sind sie ihrem Wortlaut und materiellen Befund nach vollständig zugänglich, wobei es dennoch bedauerlich bleibt, daß seit Band 6 aus Kostengründen keine Faksimiles mehr beigefügt werden konnten.

Auch unter den Handschriften in Band 8 sind dem Bearbeiter und den anderen zu Rate gezogenen Personen zahlreiche interessante Funde gelungen. 62 der 200 Fragmente konnten identifiziert werden und 60 konnten „vorläufig bestimmt" werden. Die Fragmente bieten neues Material aus dem buddhistischen Kanon sowie aus der Abhidharma-Literatur; erwähnenswert ist, daß das Fragment SHT 1993 sogar zu dem in Zentralasien so gut bezeugten *Udānavarga* neue bzw. im Wortlaut abweichende Textstücke enthält. In mehreren Fällen konnten getrennt numerierte Fragmente als zu derselben Handschrift gehörig klassifiziert und zusammengesetzt werden; insbesondere konnte eine ganze Reihe von Fragmenten der Handschrift eines Abhidharma-Werkes des Saṃghabhadra, des **Nyāyānusāra* zugeordnet werden (vgl. Nr. 1885, Fn. 1).

Zusätzlich zum Katalogteil enthält Band 8 umfangreiche Ergänzungen und Korrekturen zu Teil 1–7, die Fortsetzung des Verzeichnisses der Textpublikationen aus den Turfanfunden (hier zu den Jahren 1972–1998), eine nach den Inhalten geordnete Übersicht über die Fragmente, in die auch die nachträglich identifizierten Texte aus den Bänden 1–7 aufgenommen sind, und ein 50 Seiten umfassendes Wörterverzeichnis zum vorliegenden Band.

Ulrike Roesler, Marburg

Dragomir Dimitrov: *Mārgavibhāga. Die Unterscheidung der Stilarten.* Kritische Ausgabe des ersten Kapitels von Daṇḍins Poetik *Kāvyādarśa* und der tibetischen Übertragung *Sñan ṅag me loṅ* nebst einer deutschen Übersetzung des Sanskrittextes. Herausgegeben nach nepalesischen Handschriften des Sanskrittextes und der kanonischen und außerkanonischen tibetischen Überlieferung unter besonderer Berücksichtigung der älteren Kommentarliteratur, samt Glossaren, ausführlichen Bibliographien, Konkordanzen und Indizes von D. D. Marburg: Indica-et-Tibetica-Verlag 2002. xiii, 395 S. (Indica et Tibetica. 40.) ISBN 3-923776-40-3. € 48,–.

Daṇḍins *Kāvyādarśa* oder „Spiegel der Dichtkunst" ist ohne Zweifel einer der wichtigsten Beiträge Indiens zur poetischen Theorie. Immer wieder nehmen spätere einschlägige Autoren auf Daṇḍins Werk Bezug, auch wenn sie insgesamt andere Wege beschreiten. Daṇḍins Poetik hat aber nicht nur auf Literatur, Literaturkritik und ästhetische Theorie des indischen Subkontinents eingewirkt: Zusammen mit anderen wegweisenden Werken indigener Sanskritistik wie etwa Pāṇinis *Aṣṭādhyāyī* oder Amaras *Nāmaliṅgānuśāsana* ist sie auch nach Tibet gelangt, ins Tibetische übertragen und in den Tanjur aufgenommen worden. In der Folgezeit hat sie die innertibetische Reflexion über Dichtkunst nachhaltig beeinflußt.

Bedauerlich ist freilich, daß die wissenschaftliche Forschung bislang auf keine verläßliche Textausgabe zurückgreifen konnte: Gegen die *editio princeps* durch Tarkavāgīśa (1863) und die davon abhängige Böhtlingksche Ausgabe (1890) stehen die Editionen von Belvalkar (1924) und Shastri (1938), die andere Handschriften einbeziehen und zahlreiche Varianten bieten, sodann die Eigentümlichkeiten der tibetischen Version, die Banerjee (1939) herausgegeben hat, und schließlich die durch Rangacharya (1910) und Thakur/Jha (1957) zugänglich gewordenen einheimischen Kommentarwerke mit ihren verstreuten Hinweisen auf abweichende Lesarten. Seit langem wünschte man sich, daß all dies in einer neuen Zusammenschau umfassend dokumentiert und in einer zeitgemäßen Ausgabe des *Kāvyādarśa* auch kritisch bewertet würde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000255

Bei diesem Stand der Dinge wird die hier vorzustellende Arbeit von der Fachwelt mit großem Interesse aufgenommen werden, zumal Vf. eingangs über den Text der *editio princeps* feststellt, „daß dieser am weitesten von dem anhand der heutzutage zugänglichen Materialien rekonstruierbaren Archetypus entfernt" (S. 4) sei. Mit seiner Neuausgabe setzt sich Vf. aber nicht nur zum Ziel, die seit TARKAVĀGĪŚAS Ausgabe neu hinzugekommenen Materialien für die Textkonstitution insgesamt gebührend zu berücksichtigen; vor allem gilt es, die bislang noch unbekannte nepalesische Rezension des Werkes aus den vom NGMPP verfilmten Handschriften herauszugeben und die damit in Beziehung stehende tibetische Version des Textes ebenfalls textkritisch verläßlich zu erschließen. Angesichts der Komplexität und der Fülle der zu betrachtenden Materialien ist es verständlich, daß Vf. sich hierbei auf den *Mārgavibhāga* beschränkt, das erste, von der „Unterscheidung der Stilarten" handelnde Kapitel des Buches.

Die vorliegende Publikation hat mit 395 teils engbedruckten Seiten einen beachtlichen Umfang. Sie geht auf eine schriftliche Hausarbeit zur Magisterprüfung zurück, die unter der Betreuung durch Prof. MICHAEL HAHN entstanden und im Jahre 1999 an der Philipps-Universität Marburg eingereicht worden ist. Vf. konnte im Zusammenhang mit seinen Daṇḍin-Forschungen bereits einige weitere Beiträge veröffentlichen, von denen hier nur „Lakṣmī – on the Identity of Some Indo-Tibetan Scholars of the 9th–13th Centuries" (in: *Zentralasiatische Studien* 30 [2000], S. 9–26) und „Tables of the Old Bengali Script (on the basis of a Nepalese manuscript of Daṇḍin's *Kāvyādarśa*)" (in: *Śikhisamuccaya. Indian and Tibetan Studies*, ed. by D. DIMITROV, U. ROESLER and R. STEINER, Wien 2002) erwähnt werden sollen.

Das erste, „Einleitung" genannte Kapitel (S. 3–60) bietet eine allgemeine Einführung in den Gegenstand der vorliegenden Arbeit. In seiner „Vorbemerkung" (S. 3–6) rekapituliert Vf. die Forschungsgeschichte zum *Kāvyādarśa* und stellt sein eigenes, eingangs skizziertes Vorhaben vor. Im nächsten Abschnitt (S. 7–10) stellt Vf. den Inhalt des Textes kurz dar. An der traditionellen Bezeichnung *Kāvyādarśa* wird festgehalten, die mitunter anzutreffende Bezeichnung *Kāvyalakṣaṇa* ist weniger gut bezeugt. Sodann werden die unterschiedlichen Lehrmeinungen bezüglich der Datierung Daṇḍins eingehend diskutiert (S. 11–24). Vf. kommt zum Schluß, „daß Daṇḍins *Kāvyād.* zu Beginn des 9. Jh.s schon existierte und in Südindien populär war" (S. 23); mit einiger Wahrscheinlichkeit habe Daṇḍin „nicht vor der Mitte des 7. Jh.s" (ebd.) gelebt. Auch die „Geschichte der tibetischen Übersetzung des *Kāvyādarśa*" (Abschnitt 1.4) wird sehr ausführlich behandelt (S. 25–60). Nachdem Sa skya Paṇḍita (1182–1251) einzelne Strophen aus dem *Kāvyādarśa* für seinen *Mkhas pa rnams 'jug pa'i sgo* herangezogen hatte, schufen Śoṅ ston Lo tsā ba Rdo rje rgyal mtshan und Lakṣmīkara jene Version, die in den Tanjur aufgenommen wurde und für die spätere tibetische Überlieferung maßgeblich geworden ist; sie ist möglicherweise „Ende der sechziger oder noch wahrscheinlicher erst zu Beginn der siebziger Jahre des 13. Jh.s im Kloster Sa skya abgeschlossen vorgelegt" (S. 45) worden. Im weiteren verfolgt Vf. die bis in die Neuzeit reichende Geschichte der *Kāvyādarśa*-Rezeption in Tibet (S. 47–60).

Das zweite Kapitel („Die Überlieferung", S. 61–138) weist im ersten Abschnitt sowohl die Textzeugen nach, die für die Ausgabe des sanskritischen wie auch des tibetischen Textes benutzt wurden, als auch die maßgeblichen modernen Ausgaben des Textes. Für den Sanskrit-Text sind vier nepalesische Handschriften vom Vf. kollationiert worden; Lesarten dreier weiterer Handschriften sind angegeben, soweit sie in früheren Textbearbeitungen dokumentiert wurden. Desweiteren wurden für den Sanskrit-Text drei zweisprachige Ausgaben aus Tibet berücksichtigt wie auch drei Sanskrit-Kommentare und die eingangs genannten modernen Editionen. Auf die so angesammelte Materialfülle wendet Vf. nun die klassischen textkritischen Verfahren (nach LACHMANN, MAAS, WEST) konsequent an und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000256

gelangt zu einem Stemma, das die nepalesischen Handschriften als einen deutlich strukturierten Überlieferungszweig ausweist: Zusammen mit der *Ratnaśrīṭīkā* bildet dieser die „nordindische Tradition" (Hyparchetypus ϱ), die sich von der hier nur unter Vorbehalt zu rekonstruierenden „südindischen Tradition" (Hyparchetypus τ) deutlich abhebt. Mit gleicher Gründlichkeit behandelt Vf. auch die tibetische Version, die ihrerseits auf ϱ zurückgeht. Die neuerliche Bearbeitung der tibetischen Übersetzung war vor allem deshalb unabdingbar, weil BANERJEES Ausgabe (1939) auf dem durch Si tu Paṇ chen Chos kyi 'byuṅ gnas (1699–1774) eingehend revidierten Text beruht, während der von Śoṅ ston und Lakṣmīkara im 13. Jh. geschaffene Text bislang nicht ediert war. Um dies leisten zu können, hat Vf. die fünf bekannten Tanjur-Ausgaben, die drei bereits erwähnten zweisprachigen tibetischen Textzeugen sowie fünf tibetische Kommentare herangezogen. Das Stemma (S. 137) bestätigt für den Tanjur die bereits mehrfach festgestellte Hauptspaltung der Überlieferung in die Zweige Derge/Chone einerseits und Ganden/Narthang/Peking andererseits.

Das dritte Kapitel enthält nun die „Textausgabe" (S. 139–208). Vorangestellt sind „Vorbemerkungen zur Textedition" (S. 141–149) sowie eine Übersicht über den Inhalt des Textes (S. 150f.). Die Präsentation des Textes (S. 152–207) darf als sehr gelungen bezeichnet werden: Sanskrit-Text und tibetische Übertragung stehen sich gegenüber, der kritische Apparat ist jeweils beigegeben. Die Großzügigkeit des Layouts ist gerechtfertigt durch die dadurch gewonnene Übersichtlichkeit. Die im Apparat zusammengetragenen Lesarten berücksichtigen sowohl den Manuskriptbefund als auch die Nebenüberlieferung. Unberücksichtigt bleiben „die offenkundigen Schreibfehler" (S. 143) einzelner primärer Zeugen; diese sind in Anhang 5 (S. 327–331) zusammengestellt.

Das vierte Kapitel enthält die (deutsche) „Übersetzung" (S. 209–228). Die Beispielsätze, die Daṇḍin zur Illustration der dargelegten Sachverhalte heranzieht, sind sowohl im Sanskrit als auch in deutscher Übersetzung geboten. Abgesehen von verdeutlichenden Ergänzungen, die in Klammern eingefügt sind, finden sich keine weiteren Erläuterungen zum Inhalt. Wer – vom bloßen Titel des Buches verleitet – etwas Neues über „die Unterscheidung der Stilarten" zu erfahren hofft, wird auf nichts mehr als Daṇḍins nackten Text zurückgeworfen. Demgegenüber ist aber festzuhalten, daß nicht die Interpretation von Daṇḍins Auffassungen Gegenstand der vorliegenden Arbeit war, sondern die philologische Erforschung der textlichen Grundlagen.

Die im fünften Kapitel gebotenen „Glossare" (S. 229–294) berücksichtigen den vollständigen Wortschatz der bearbeiteten Texte. Das erste Glossar Sanskrit-Deutsch-Tibetisch ist sehr ausführlich, wobei die einzelnen Einträge zuweilen etwas unübersichtlich sind. Die vereinzelt anzutreffenden Unzulänglichkeiten wiegen gering: S. 234, Zl. 4 lies „*anyad-*" statt „*anya-*"; S. 248, Zl. 27 lies „*daśan-*" statt „*daśa-*"; S. 252, Zl. 18 lies „*punar*" statt „*punas*"; S. 259, Zl. 2 lies „adv. Suffix" statt „adj. Suffix" (für *vat* „in der Weise von, wie"). All dies schmälert den Wert des Glossars keineswegs. Bemerkenswert ist, daß für die Erstellung des Wörterverzeichnisses nicht nur der konstituierte Text berücksichtigt wird, sondern auch die im Apparat verzeichneten Lesarten.

Beim zweiten Glossar (Tibetisch-Sanskrit, S. 267–294) werden die tibetischen Wörter zunächst mit allen Belegstellen und den dort mit ihnen verbundenen Partikeln nachgewiesen; sodann werden die Sanskrit-Äquivalente gegeben, wiederum mit Angabe der Belegstellen und den dort vorfindlichen Formen. Die damit unvermeidlich verbundenen Doppelungen werden durch die Vollständigkeit des so Gebotenen wettgemacht. Wer sich für tibetische Wortkunde interessiert, wird bemängeln, daß bei der Präsentation der Lemmata wirkliche Fremdwörter aus dem Sanskrit (etwa *kunda* in *kunda'i phon por* ... für *kundastabaka* 56c) nicht von bloßen Transliterationen indischer Beispielsätze (etwa in ... *mā la tī mā lā // lo lā li ka li lā* ... für ... *mālatī-mālā lolli-kalilā* 43cd) unterschieden werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000257

Bei den grammatischen Partikeln ist zu beachten, daß Allomorphe als separate Lemmata verbucht worden. Ansonsten bringt das gründliche Studium der Wortgleichungen manches Bemerkenswerte zutage, so etwa *lo* 24a für *kila* 23d (sofern nicht *brjod pa 'o* statt *brjod pa lo* zu lesen sein sollte).

Das sechste Kapitel umfaßt „Anhänge" (S. 295–334). Zunächst werden „ältere Sanskrit-Kommentare zum *Kāvyādarśa*" nachgewiesen (S. 297–304), sodann wird eine „Bibliographie der Editionen, Übersetzungen und Kommentare [...]" geboten (S. 305–321). Beides beruht auf einer gründlichen Durchsicht zahlreicher Literaturgeschichten, Handschriftenverzeichnisse und Bibliothekskataloge und liefert jeder weiteren Beschäftigung mit dem *Kāvyādarśa* ein unentbehrliches Rüstzeug an die Hand. Weitere Anhänge behandeln „Abbreviaturen und Zusammenschreibungen" in den tibetischen Textzeugen (S. 322–325) sowie „Tibetische Transliterationen von Sanskritwörtern" (S. 326f.), wobei manch interessante Verstümmelung zutage tritt, etwa wenn *śāurasenī* durch *so sor se na* vertreten wird. Anhang 5 stellt die Sonderfehler der einzelnen Sanskrit-Textzeugen zusammen, die bei der Edition des Textes verworfen wurden (S. 328–331), Anhang 6 Schreibfehler in einem tibetischen Kommentar (S. 332) und schließlich Anhang 7 ein ausführliches, mit Jahreszahlen ausgestattetes Stemma des tibetischen *Kāvyādarśa* (S. 333).

Ihren Abschluß findet die Arbeit in „Konkordanzen und Indizes", die als siebentes Kapitel zusammengestellt sind (S. 335–364). Die drei ersten Konkordanzen betreffen die Foliozählungen der benutzten Textzeugen (S. 337–351); eine vierte Konkordanz weist die *Kāvyādarśa*-Zitate in Bhojas *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa* und *Śṛṅgāraprakāśa* nach (S. 352f.). Es folgen Versindices zum Sanskrit-Text (S. 354–358) und zur tibetischen Übersetzung (S. 359–363). Als achtes Kapitel wird das „Literaturverzeichnis" (S. 365–384), als neuntes das „Abkürzungsverzeichnis" (S. 385–388), als zehntes schließlich eine „English summary" (S. 389–395) geboten.

Die hier besprochene Publikation ist außerordentlich sorgfältig erarbeitet worden und zeigt, daß die bewährten philologischen Methoden immer noch von hoher Aktualität sind. Dabei wird die Erforschung von Daṇḍins *Kāvyādarśa* auf eine neue Grundlage gestellt: Die bisherigen Textausgaben müssen – zumindest für den Abschnitt *Mārgavibhāga* – nunmehr als überholt gelten. Es ist zu wünschen, daß die vom Vf. in Aussicht gestellten Bearbeitungen der anderen Teile des *Kāvyādarśa* bald folgen werden.

Johannes Schneider, München

R. Adriaensen/H.T. Bakker/H. Isaacson: *The Skandapurāṇa. Volume I Adhyāyas 1–25. Critically Edited with Prolegomena and English Synopsis.* Groningen: Egbert Forsten 1998. XIII, 349 S. (Groningen Oriental Studies. Supplement.) ISBN 90-6980-106-X. € 92,–.

The Buddhist logicians had a theory that every sentence contains the emphatic particle *eva*, and that even if this particle is not actually expressed its implicit existence has to be assumed. The implicit *eva* in the subtitle of the present volume is certainly to be attached to the word 'critically'. The editors have taken a strong stance against current trends in Purāṇic studies in which the possibility and even the usefulness of critical editions in this field of study is denied. Their attitude is implied in the manner in which they proceeded to produce this impressive volume and made explicit in the polemical methodological remarks contained in the Prolegomena. Thus, the editors castigate L. Rocher for the following "rhetorical flourish" (p. 17, n. 68): "I too have been trained in classical philology in Europe. I too have learned how to prepare critical editions, comparing manuscripts and reconstructing THE

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000258

original text – the archetype. But I am prepared to forget all that when it comes to the Purāṇas."[1] Similarly, G. BAILEY, who makes no use of manuscripts in his work and takes the printed editions of Purāṇic texts for granted, is reprimanded (id.) for his "long-winded structuralist declamations and attacks on what he calls the '*textgeschichtliche* school' ". On the other hand, M. BIARDEAU's suggestion that "the manuscript evidence be checked and strengthened through consultation with the people who, even now, have a *first hand* knowledge of the epic and purāṇas" (p. 38, n. 156, emphasis by the editors) is rightly dismissed as "a romantic conception of Sanskrit traditions". J. SCHOENING's eccentric position that any critical edition is based on "irreproducible methodology (conjectures)" and "has no value to linguists, historians, and so forth, because it is ahistorical and the invention of the editor", (p. 39, n. 160) is also shortly and justly dispensed with.

For their present edition, which was prepared with great care, the editors have used no less than nine manuscripts. They comprise four manuscripts of the "Nepalese recension," the earliest of which probably dates from AD 810, one manuscript of the "Revākhaṇḍa recension", and four manuscripts of the "Ambikākhaṇḍa recension". Since the so-called "Ambikākhaṇḍa recension" was edited just a decade ago by the Nepalese scholar KṚṢṆAPRASĀDA BHAṬṬARĀĪ (cf. *Skandapurāṇasya Ambikākhaṇḍaḥ*. Kathmandu 1988. Mahendraratnagranthamālā 2), one inevitably asks oneself to what extent the present edition differs from the previous one. Of the twenty-five chapters edited here I have compared five with KṚṢṆAPRASĀDA BHAṬṬARĀĪ's text; to make sure that this sample was not unevenly distributed I compared chapters 5, 10, 15, 20 and 25. In only one of these five chapters (ch. 20) are the differences between the editions considerable. In the case of the other four chapters the two editions are largely identical, that is, the variants are few and often insignificant from the point of view of the content. Furthermore, the readings chosen to constitute the present edition usually appear as variants in the footnotes to BHAṬṬARĀĪ's text. On the basis of this admittedly limited examination it seems that the editors have overemphasized the significance of the differences between the two editions (at least for the 25 chapters edited so far) and exaggerate to some degree when they label (p. 40) BHAṬṬARĀĪ's text "fundamentally unreliable". Theoretically this judgement may be justified because BHAṬṬARĀĪ conflated his edition with the recension of Nepalese palm-leaf manuscripts; practically, however, as pointed out above, whole pages in the two editions are almost identical. HANS BAKKER kindly told me that in fact the two recensions strongly deviate from each other only in chapters 160–182. It has to be stressed, however, that even when the two editions do not differ, the present one certainly provides a much more faithful and exhaustive account of almost all the readings that can be found in the various manuscripts, and in this achieves a degree of thoroughness and accuracy that goes far beyond BHAṬṬARĀĪ's more pragmatic edition.

A slight methodological deficiency of the present edition lies in the fact that the editors do not clarify their notion of "recension", which must have been decisive for their various editorial decisions, not only for the preference of certain variants over others,[2] but also for their attempt to reconstruct the "original *Skandapurāṇa*". The usual, dictionary meaning of "recension", namely "an editorial revision of a literary work, esp. on the basis of a critical examination of the text and the sources used", is clearly inappropriate for Sanskrit studies. In his thoughtful study of the recensions of the *Samādhirāja-Sūtra* (IIJ 42 [1999], pp. 335–356)

---

[1] I was unable to locate this statement. ROCHER 1983 is not in the bibliography, and there is nothing in ROCHER 1986, p. 72.

[2] The choice of variants sometimes becomes clear from the very useful and detailed Synopsis pp. 60–108.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000259

Andrew Skilton says: "I shall take the term recension to refer to a consciously rewritten version of a text. In other words, I understand a recension to be a distinct version of a text intentionally produced by an editor or redactor ..." My impression is that the editors of the present volume do not operate with such a notion of "recension", but sometime use "recension" interchangeably with "version", and sometime group several versions together as one recension (e.g., "the Nepalese recension"). In any case, it remains unclear when they consider, if at all, that another "version" of a text becomes another "recension".

The distinction the editors must have had in mind is all the more difficult to grasp because they *never* spell out their reason(s) for their preference of one reading over another, nor for their acceptance or rejection of whole groups of verses. The editors are fully aware of the fact that the readers, short of being mind-readers, will often not be able to understand the reasons for certain choices; however, they have announced their intention to publish a detailed textual commentary once the edition of the text will be completed (p. 41). Given the present speed of publication this will probably not happen in my lifetime.

Finally, one should assess the editors' daring and sensational claim that (p. 4) "[t]he text presented in this volume ... can be shown beyond a reasonable doubt to be the original *Skandapurāṇa* ..." I have to admit that I am puzzled by this statement. If the word "original" is used here in its usual meaning (of something that existed at first, or from the first), the claim is clearly false. The textual materials do not allow one to go significantly beyond the Nepalese recension as preserved in manuscripts from the ninth to eleventh century.[1] Moreover, what does "original" mean in the case of Purāṇic compositions? Isn't the distinction between author, adaptor, redactor and compiler blurred when it comes to Purāṇic texts? Weren't the *Purāṇas* "originally" works of compilatory nature based on heterogeneous previous traditions both written and oral? The editors do not deny that, but seem to sense the marks of an individual composition in the *Skandapurāṇa* (p. 31): "we may record our impression that the SP is in this respect [i.e., in respect to style] on the whole quite homogeneous ... we are inclined to think that a large part of the work (at least as preserved in the Nepalese manuscripts) was written in the lifetime of a single person ..." One is reminded here, of course, of Biardeau's amusing opinion that the *Mahābhārata* was composed by a single person. However, perhaps in their promised future study the editors will succeed to stratify the text,[2] and show that its bulk bears the marks of a single individual. Personally, I am sceptical about the feasibility of such a study, for it is hard for me to see which criteria of coherence, unity of narrative, type of discourse, metrical and stylistic characteristics, etc., could be used in order to stratify a Purāṇic text, and furthermore reconstruct its original form. I have yet to see a single Purāṇic text that has been convincingly stratified, and I suspect that an attempt to stratify the text and reconstruct "the original *Skandapurāṇa*" will end up in the same place as the futile attempts in the 19th c. to reconstruct the Ur-*Purāṇa*: in the history of failed scholarship.[3] But the editors should be given the benefit of the doubt. Why shouldn't they succeed where everybody else has failed?

Sometimes it seems that the editors use the term "the original *Skandapurāṇa*" in the rather peculiar sense of "the earliest surviving work to bear this name, and the work cited as *Skandapurāṇa* by several early authors" (p. 4). The first half of this statement is prob-

---

[1] Of the four Nepalese manuscripts, $S_1$ is dated AD 810; the others are undated. $S_2$ is considered by the editors to be "perhaps a little less old" than $S_1$; $S_3$ and $S_4$ are not "likely to be later than about 1000".

[2] I assume that when the editors say that (p. 31) "[t]he details of the stratification of the text remain an object for future study", they mean their own study.

[3] Cf. L. Rocher: *The Purāṇas*. Wiesbaden 1986, pp. 41–44.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000260

ably true, but it beats me why this would make the text the original *Skandapurāṇa*. As for the alleged testimony of the "several early authors", it hardly supports the claim of originality. The editors have carefully reexamined the quotations of the *Skandapurāṇa* in *Dharmaśāstra* texts collected by HAZRA in his pioneering work *Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs* (Dacca 1940). All these authors, the earliest of whom dates from the twelfth century, actually refer to a version of the *Skandapurāṇa* that is different from the one preserved in the Nepalese manuscripts. Therefore, it is hard to see what conclusions can be drawn from these references about the originality of the work presented here; it is clear, rather, that already in the twelfth century there were many versions of the *Skandapurāṇa*. Jīmūtavāhana, Aparārka, Ballālasena, Devaṇabhaṭṭa, etc., obviously do not quote from the "original Skandapurāṇa," and even Lakṣmīdhara, who, according to the editors, "is evidently acquainted with one undivided *Skandapurāṇa*,[1] and it is clear that it must be a recension of our SP" (p. 7), does not present a clear-cut case. The editors themselves admit that he "also [i.e., just like Ballālasena] seems to have had access to a version of the SP that was closer in at least some important respects to our R[evākhaṇḍa] and A[mbikākhaṇḍa] recensions than to the Nepalese recension" (p. 9).

A quotation of sixty-four verses by Lakṣmīdhara in his work *Niyatakālakāṇḍa* epitomizes the methodological problems involved in the editors' procedure. Lakṣmīdhara attributes these verses to the *Skandapurāṇa*, and they appear in a somewhat different form in the *Ambikākhaṇḍa* and the *Revākhaṇḍa*, but not in the Nepalese manuscripts. In the *Ambikākhaṇḍa* and the *Revākhaṇḍa* these verses are part of a larger section consisting of several *adhyāyas,* and because the topic of these *adhyāyas* appears in the *anukramaṇikā* (2.23ab) the editors (p. 44) consider that these *adhyāyas,* though perhaps in a somewhat different form, are probably a part of the "original *Skandapurāṇa.*"[2] This shows clearly how precarious, uncertain and inevitably speculative, not to say impossible, the task of reconstructing the "original *Skandapurāṇa*" is.

In the final analysis the editors could not escape committing the very conflation for which they castigated Bhaṭṭarāī, and they know it well. For in order to constitute the text of the "original *Skandapurāṇa*", they too had to combine the readings of the Nepalese manuscripts with those of the *Ambikākhaṇḍa* and the *Revākakhaṇḍa*. As they say themselves (pp. 44–45): "Rather than leaving corresponding gaps in our edited text, we have chosen to present a text edited *eclectically* [my emphasis, E.F.] from the *Revākhaṇḍa* and *Ambikākhaṇḍa* manuscripts ... Our procedure, even though it is virtually certain that it has resulted in conflation and not merely the correction of corruption that we aimed at, at least makes it relatively easy for readers to follow the story and thus make use of its content." It is also virtually certain that the "original *Skandapurāṇa*" as presented to us in this volume never existed in this form, and perhaps should be called the "the original Groningen recension of *Skandapurāṇa*". The fact that this version of the text makes it easy to follow the story is hardly due to its being original, unless, of course, we take this term as referring to the editors' own creativity and innovation.

---

[1] This is at best an argument *ex silentio*; it is based on the fact that Lakṣmīdhara always refers to the text as *Skandapurāṇa* without mentioning any *khaṇóas*. Anyone who is familiar with the imprecise way Sanskrit authors refer to their sources would know how little this means. The editors themselves note (p. 8 and n. 24) that Lakṣmīdhara occasionally quotes verses that he attributes to the *Skandapurāṇa* that appear neither in the Nepalese manuscripts nor in the *Revākhaṇóa* nor in the *Ambikākhaṇóa*.

[2] In this part of the Introduction the editors seem to use the word 'original' in its usual meaning, unlike the quotation above from p. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000261

The method used by the editors is extraordinary: At the basis of their reconstruction of "the original *Skandapurāṇa*" lies the so-called "table of contents" *(anukramaṇikā)*. The problem is, however, that the table of contents does not always agree with the text of the Nepalese manuscripts. In cases where a story referred to in the table of contents does not appear in the manuscripts, the editors went shopping elsewhere, mostly, as in the example above, to the *Revākhaṇḍa* and *Ambikākhaṇḍa*. At least in one case, namely, the marriage of Skanda with Devasenā, one would presumably have to go as far as the *Matsyapurāṇa* in order to retrieve "the original *Skandapurāṇa*" (cf. p. 63, n. 7, and p. 22).

Two obvious problems arise immediately from this procedure. First, how could one possibly reconstruct a missing story merely from its title, or from a short often laconic reference? The editors' solution is to identify a story in the later versions of the *Revākhaṇḍa* and *Ambikākhaṇḍa* and insert this version at what they deem is its appropriate place. But how can one conclude from a reference of two or three words in the table of contents that a story in a later recension, or even another text, is largely identical with the one referred to in the table of contents? It may (or may not) be basically the same story, but how much may have been added to "the original *Skandapurāṇa*" story and how much of it may have got lost, nobody knows. Similarly, even when there is an agreement between a story in the manuscripts and the table of contents, it is impossible to know to what extent the story referred to is identical to, or even largely the same as, the one of "the original *Skandapurāṇa*".

The second problem is equally obvious. Why should one trust the current table of contents to provide a faithful apercu of "the original *Skandapurāṇa*"? The editors deal with this question in connection with the groups of chapters found in the *Bhairavotsava* of Lakṣmīdhara, referred to above, by putting up a scarecrow, which they proceed to knock down easily (p. 44, n. 177): "It is after all possible that in the earliest form of the text, just as in the early Nepalese manuscripts, the *anukramaṇikā* alluded to stories which the author/redactor did not in fact include in the *Purāṇa*, and that corresponding passages were added at a later stage of (composition in) transmission; or that at a very early point in the transmission certain parts were lost, new versions of which were later added at some stage in hyparchetype of R and A. Neither of these possibilities seems, however, to us to be very probable." The obvious problem, namely, that the table of contents itself is a chapter of the text (namely, chapter 2), and like the other chapters, was subject to corruptions, interpolations, omissions, later redactions, revisions, and so on, does not receive a serious consideration from the editors.

Inevitably one has to raise the question: What is the evidence that the edited text is the "original *Skandapurāṇa*", and not, say, an early local (Nepalese) version of the *Ambikā-* or *Revākhaṇḍa*? So far the presented evidence is meagre and inconclusive; it consists of the claim that the story of Skanda's (Kārttikeya's) birth and his slaying of the demon Tāraka are "the main theme of the SP" (p. 4) and that the colophons of the Nepalese manuscripts do not refer to the text as some *khaṇḍa* of the *Skandapurāṇa*, but simply as *Skandapurāṇa*. However, the claim that Skanda's story is the main theme of the *Skandapurāṇa* seems to be mere wishful thinking. Even a quick glance at the content of this *Purāṇa* (pp. 61–64) will immediately reveal that Skanda plays only a minor role in it; as the editors themselves point out, the exploits of Śiva and Devī occupy most of the text. Nor is it apparent that his story is structurally or otherwise central to the work as a whole. So what we are left with in the end is the fact the Nepalese colophons refer to the text as *skandapurāṇa*. To illustrate how weak this evidence is, imagine that one finds an old manuscript of the *Bālakāṇḍa*, the colophons of which refer to the text simply as *rāmāyaṇa*, and that one would conclude from this fact that this manuscript represents the "original *Rāmāyaṇa*". That this in itself is not sufficient evidence is surely well known to the editors, and they

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000262

intend, no doubt, to discuss this and many other issues in their forthcoming textual commentary, if and when it will be published.

ELI FRANCO, Leipzig

Y. OUSAKA/M. YAMAZAKI: *Index to the Visuddhimagga*. Oxford: Pali Text Society 2004 VI, 505 S. ISBN 0-86013-414-8. € 53,30.

The *Visuddhimagga* of Buddhaghosa is undoubtedly one of the most important and authoritative sources for the study of Pali Buddhism. The text has been edited several times, but none of the editions available to me contains an extensive index. The most widely used edition by H.C. WARREN (Cambridge 1950) has no index at all. A complete word index to this important work would have therefore been very welcome. However, although the present volume, which is based on the text as edited by C.A.F. RHYS DAVIDS (Oxford 1920–1921), claims to contain such an index, this statement is only true if one considers compounds to be single words. In other words, compounds are listed merely under their first member. For instance, a compound such as *aniccadukkhānattasammasana* appears only under *anicca*, and no reference or cross-reference appears under the entries *dukkha*, *anatta* and *sammasana*. This renders the index useless for those who wish to conduct exhaustive studies of terms occurring in the work or ascertain the usage of specific words by the author. Given that several electronic versions of the *Visuddhimagga* are easily available, the present volume is therefore bound to remain of very limited use.

ELI FRANCO, Leipzig

PETER STEPHAN: *Erlösung im Spannungsfeld von aktivem Leben und Entsagung. Eine Studie zu Śaṅkaras Exegese der Bhagavadgītā*. Aachen: Shaker Verlag 2002. XIV, 172 S. (Indologica Halensis – Geisteskultur Indiens. Texte und Studien. 3.) ISBN 3-8322-0884-4. € 30,80.

Die vorliegende Studie ist die überarbeitete Fassung einer Magisterarbeit am Institut für Indologie und Südasienwissenschaften der Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg. Die Arbeit, überhaupt die erste ihrer Art, versucht zuerst die Diskrepanzen zwischen den Erlösungslehren der Bhagavadgītā und Śaṅkaras in seinem Kommentar zu diesem Text aufzudecken und darzustellen, und geht der Frage nach, wie Śaṅkara diese Diskrepanzen zu lösen versucht. Nach einem gründlichen und informativen Überblick, in dem auf den Bhagavadgītā-Kontext bzw. auf das Leben, Werk Śaṅkaras und besonders auf seine Erlösungslehre eingegangen wird (Teile 1–3), werden im (Teil 4) die entscheidenden Textstellen der Bhagavadgītā bzw. Śaṅkaras Kommentar dazu übersetzt und kommentiert. Der (Teil 5) spricht kurz die heute lebendige Tradition an, so wie sie im Śṛṅgerimaṭha überliefert wird und die in deutlichem Widerspruch zum geistigen Erbe Śaṅkaras steht. Der Anhang enthält die Textgrundlage der bearbeiteten Abschnitte der BhGBh, Konkordanz der von Śaṅkara zitierten BhG-Verse und Index.

In enger Anlehnung an die wichtigsten Stellen der BhG skizziert Vf. den Kernpunkt der Erlösungslehre der BhG, als Befreiung vom Wesenskreislauf, die allein von der Ausführung der vorgeschriebenen Handlungen *(svadharma)* abhängt, gekoppelt einerseits mit der inneren Haltung der Entsagung der Handlungsergebnisse und mit der Bhakti an Kṛṣṇa andererseits. Diese Bhakti, erklärt Vf. „führt also nicht nur zur Gotteserkenntnis, sondern dient auch als Methode, um sich von der unvermeidlichen Vergeltung des eigenen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000263

Handelns zu lösen, insofern man alle Konsequenzen aus diesem Handeln einem persönlichen Gott überträgt" (S. 17–18).

Diese Umdeutung der Entsagung, sofern sie auch einem Gṛhastha ermöglicht die Erlösung zu erlangen – diese Meinung setzte sich auch in der Smṛti- und Purāṇaliteratur, wie z.B. Manusmṛti (XII 89-9)[1] bzw. KūrmaP (I 2,63f.) durch – wird von Śaṅkara gleich in der Einleitung des BhGBh entschieden abgewiesen, indem er die im *varṇāśramadharma* vorgeschriebene absolute Entsagung als den ausschließlichen, vom Erhabenen verkündeten Weg zur Erlösung erklärt: *tac ca* (= *niḥśreyasam*) *sarvakarmasaṃnyāsapūrvakāt ātmajñānaniṣṭhārūpāt dharmāt bhavati / tathā imaṃ eva gītārthaṃ dharmaṃ uddiśya bhagavatā eva uktam ...*).

Nach einer gründlichen Untersuchung einiger ausgewählte Textabschnitte aus BhGBh kommt Vf. auf überzeugende Weise zum Schluß, daß Śaṅkara gezwungen ist (S. 55): „diejenigen Aussagen der BhG umzudeuten, die seiner Lehre hinsichtlich der Notwendigkeit zur Entsagung insofern widersprechen, als sie ausdrücklich zum Handeln als Bestandteil der Erlösungsmethode anweisen. Er realisiert dies, indem er solche Anweisungen zum Handeln als Methode, um das zur Ātman-Erkenntnis notwendige Wissen zu erreichen, in seine eigene Erlösungslehre einordnet. Dazu bedient er sich einer Konzeption aus dem systematischen Yoga (...), der sog. ‚Läuterung des *sattva*' *(sattvaśuddhi)*, die der Vorbereitung auf die Ātman-Erkenntnis dient. Obwohl dieser Begriff in der BhG nicht benutzt wird, gelingt es Śaṅkara, diesen mindestens 16 Mal in den BhG-Text hinein zu interpretieren." Dies unternimmt Śaṅkara auch in der Einleitung zum BhGBh in Zusammenhang mit der bereits oben zitierten Stelle. Er verweist in diesem Zusammenhang auf BhG 18,66, wo er ausführlich auf diese Thematik eingeht. Vf. hat diese Textstelle umfassend untersucht (S. 84ff.) und macht auf die Tatsache aufmerksam (S. 94), daß Śaṅkara bereits in der Einleitung des BhGBh die Prämisse aufstellt: „in der BhG sei die grundsätzliche Trennung von Handlungs- und Erkenntnisdisziplin gelehrt. Diese Prämisse dient als Fundament seiner gesamten BhG-Interpretation. Sie ermöglicht es ihm, alle seiner Lehre ungelegenen BhG-Aussagen, welche die BhG-Erlösungslehre als Kombination von Handlungs- und Erkenntnisdisziplin erscheinen lassen, widerspruchsfrei im Sinne einer stufenweise erfolgenden Annäherung an die Erlösung umzudeuten und damit die in der BhG gelehrte Handlungsdisziplin seiner gnostischen Erlösungsmethode, welche er mit der BhG-Erkenntnisdisziplin gleichsetzt, inklusivistisch unterzuordnen." Dementsprechend versteht Vf. die im BhGBh entwickelte Erlösungslehre als kontinuierlichen „Reifeprozeß", in dem der Erlösungssuchende mehrere Stadien durchlaufen muß, d.h. „der Läuterung des *sattva* folgt das rational-diskursive Wissen, wie der Ātman tatsächlich ist, anschließend der Handlungsverzicht und letztendlich die Ātman-Erkenntnis" (S. 54).

Somit gelingt es Vf., die Erlösungslehre Śaṅkaras in Gründlichkeit und wissenschaftlicher Verläßlichkeit zu erschließen, daß diese nämlich im Gegensatz zur BhG von vollkommener Askese bestimmt ist (*nivṛttiḥ mokṣahetuḥ saṃnyāsamārgaḥ* [*ad* 18, 30]). Wer sich in Zukunft ein Gesamtbild der Erlösungslehre Śaṅkaras auf Basis seiner anderen echten Schriften machen möchte, findet hier die zur Zeit wohl beste Arbeit zum Thema.

Einige kleine *lapsus*, die die Vorzüglichkeit der Arbeit keineswegs beeinträchtigen, wären zu korrigieren, wie z.B. (S. 17) ‚unvermeindlichen' ist durch ‚unvermeidlichen'

---

[1] *iha cāmutra vā kāmyaṃ pravṛttaṃ karma kīrtyate |*
*niṣkāmaṃ jñānapūrvaṃ tu nivṛttam upadiśyate ||*
*pravṛttaṃ karma saṃsevya devānām eti sāmyatām |*
*nivṛttaṃ sevamānas tu bhūtāny eti pañca vai ||*
Vgl. dazu auch BhāgP IV 4,20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000264

bzw. die beiden Verweise (S. 34) auf HACKER 2000 sind durch HALBFASS 2000: 104 bzw. HALBFASS 2000: 140 zu ersetzen. So dürfte auch die zeitliche Zuordnung von Nimbārka, wenn Vf. von den späteren Vedānta-Schulen in Abgrenzung zum Kevalādvaita spricht (S. 23), nicht zutreffen. Vf. reiht Nimbārka dem Madhva vor, wobei aber Nimbārka nicht ein Dvaitādvaitavādin – wie Vf. annimmt – war, sondern ein Svābhāvikabhedābhedavā din.[1] Nimbārka dürfte außerdem nach Madhva gelebt haben, sofern er eine polemische Schrift gegen Madhva, nämlich Madhvamukhamardana, verfaßt hat.[2] Darüber hinaus war Nimbārkas System Sāyana Mādhava, dem Autor von Sarvadarśanasaṃgraha (14. Jh.) nicht bekannt, wohl aber die Schule Madhvas (Geburtsjahr 1199). DASGUPTA vertritt die Meinung, daß Nimbārka Ende 14. bzw. Anfangs 15. Jh. gewirkt hat.[3]

ROQUE MESQUITA, Wien

FRANK-FLORIAN SEIFERT: *Das Selbstbestimmungsrecht der Sri Lanka-Tamilen zwischen Sezession und Integration*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2000. XXIII, 394 S. (Beiträge zur Südasienforschung. 187.) ISBN 3-515-07717-0 [jetzt Würzburg: Ergon Verlag. ISBN 3-89913-211-4] € 65,–.

Gegenstand der Leipziger Dissertation (1999) ist das Selbstbestimmungsrecht der Sri Lanka-Tamilen aus völkerrechtlicher Sicht. Es handelt sich nicht um eine politikwissenschaftliche Untersuchung, insbesondere wird bewußt auch „nicht der Versuch unternommen, Lösungvorschläge für den Konflikt um das Selbstbestimmungsrecht der Sri Lanka-Tamilen zu unterbreiten" (S. 1). Der Autor bemerkt einleitend, daß der Rechtscharakter der Selbstbestimmung bis heute nicht geklärt ist, daß die Selbstbestimmung einer Volksgruppe das „vielleicht umstrittenste Prinzip des modernen Völkerrechts" ist. Die übersichtlich gegliederte Untersuchung stellt nach einer Einführung in die Genese des singhalesisch-sri-lanka-tamilischen Konflikts zunächst allgemeine Erwägungen zum Selbstbestimmungsrecht der Völker an, behandelt danach die Selbstbestimmung durch Sezession sowie durch Integration und mündet in einen Ausblick. Ein fast hundert Seiten umfassender Anhang enthält die einschlägigen Dokumente sowie u.a. ein umfangreiches Literatur-, Quellen- und Rechtssprechungsverzeichnis. Die akribische, mit exakten Nachweisen versehene Studie gelangt zu dem Ergebnis, daß es nach internationalem Völkerrecht kein Recht auf unilaterale Sezession gibt, daß sich mit dem Selbstbestimmungsrecht der Völker als völkerrechtlichem Argumentationsmittel Rechtsansprüche einer Partei eines ethnischen Konflikts nicht begründen lassen und daß das „Völkerrecht unter den gegenwärtigen Umständen keinen Beitrag zur Beilegung des singhalesisch-srilanka-tamilischen Konflikts leisten kann", auch nicht auf absehbare Zeit (S. 301). Wir wissen nun, daß die Selbstbestimmung der Sri Lanka-Tamilen nicht völkerrechtlich eingefordert werden kann. Ursache für den Bürgerkrieg in Sri Lanka ist das Versagen der Politiker beider Seiten, der singhalesischen wie der tamilischen, den Konflikt mit gewaltfreien Mitteln zu lösen. Die vorbildlich durchgeführte Rechtsstudie beweist, daß es keine Alternative zu dem mit Hilfe norwegischer Diplomaten eingeschlagenen, unendlich beschwerlichen Weg der Verhandlungen gibt. Die einzige Möglichkeit zur Verwirklichung

[1] Vgl. S. DASGUPTA: *A History of Indian Philosophy*. Delhi 1975 [first Indian edition], Vol. III, S. 406.

[2] Ein neunseitiges Papier-MS wird im „Catalogue in the Private Libraries of the North Western Provinces, Part 1. Benares 1874", S. 274f. angezeigt.

[3] DASGUPTA 1975, S. 400.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000265

der Selbstbestimmung der Sri Lanka-Tamilen sind zähe, aber friedliche Einigungsgespräche, die entweder in der Gründung eines neuen Staates Tamil Eelam, oder aber einer föderalistischen Integration der Sri Lanka-Tamilen resultieren können.

Konrad Meisig, Mainz

Jochen Mertens: *Die Sanskrit-Inschriften von Bat Chum (Kambodscha). Text mit Übersetzung und Kommentar und stilistischer Analyse.* Norderstedt: Books on Demand GmbH 2005. xv, 232 S. ISBN 3833424974. € 8,–.

Das Hauptanliegen des Verfassers ist es, die bereits von George Cœdès veröffentlichten und übersetzten Sanskrit-Partien der Inschriften von Bàt Čŭṃ (K 266) neu und mit einem Kommentar versehen zu präsentieren. Insbesondere geht es ihm auch darum, den Charakter dieser Inschriften als Kunstdichtung *(kāvya)* und Eulogie *(praśasti)* auf ihre Initiatoren und damit den spezifisch indischen Hintergrund dieser Texte herauszuarbeiten. Es handelt sich also bei diesen Textzeugnissen aus Stein in erster Linie um *Literatur* – auch um religiöse Aussagen – und nicht um Dokumente der Diplomatik, wenngleich sie auch historischen Quellencharakter haben. Wohl um die Ähnlichkeit mit in Indien entstandenen Inschriften dichterischen Inhalts zu demonstrieren, wählte der Verfasser zwei Inschriften des Rāṣṭrakūṭa-Königs Indrarāja III. aus Bagumrā aus. Warum gerade diese gewählt wurden, wird nicht weiter erklärt, da auch beliebig viele andere, darunter auch zu einem früheren Zeitpunkt in Kamboja entstandene, demselben Zweck gedient hätten. Daher spricht auch grundsätzlich nichts gegen das gewählte Vergleichsbeispiel.

Dieser Hauptarbeit des Verfassers, die besonders gewürdigt werden soll, gehen einleitende Abschnitte voraus, bei der er sich ohne Not mehrmals in gefährliches Fahrwasser begibt, denn hier wäre eine kürzere Einführung vielleicht angebrachter gewesen statt ohne Kenntnis neuerer Arbeiten Themenkreise zu behandeln, die nicht unmittelbar oder unbedingt mit dem zentralen Thema der Arbeit zu tun haben. Beinahe jede Arbeit über die Angkor-Periode scheint sich bemüßigt zu fühlen, etwas über den *devarāja* bzw. den *kamrateṅ jagat ta rāja* („Herr des Universums, der König ist"), zu schreiben. Der Verfasser folgt hier weitgehend einem 1974 von Hermann Kulke verfaßten Aufsatz,[1] der immerhin mit der Vorstellung vom „Gottkönig" (d.h. dem vergöttlichten König) und der Identifizierung mit dem königlichen *liṅga* aufgeräumt hatte. Es handelt sich hierbei aber um eine Schutzgottheit des Reiches und nicht um „Śiva als König der Götter". Der *kamrateṅ jagat ta rāja* wird zuerst in der Inschrift K 682 von Chok Gargyar (Kòḥ Ker) aus dem Jahre 921/922 genannt. Nur hier wird dieser Bezeichnung *vraḥ* vorgesetzt, üblicherweise eine Titulatur indischer Götter, die aber sonst immer fehlt, ein Hinweis darauf, daß es sich um eine Khmer-Gottheit handelt.[2] Nirgendwo wird explizit von einem Kultbild gesprochen (von dem Kulke ausging[3]), hingegen versuchen einige Passagen der ca. 130 Jahre später ver-

---

[1] Hermann Kulke: „Der Devarāja-Kult. Legitimation und Herrscherapotheose im Angkor-Reich." In: *Sæculum* 25 (1974), S. 24–55.

[2] Siehe dazu Claude Jacques: „The Kamrateṅ Jagat in ancient Cambodia." In: *Indus Valley to Mekong Delta. Explorations in Epigraphy*. Ed. by Noboru Karashima. Madras 1985, S. 269–286, auf S. 274–278; Michael Vickery: *Society, Economics, and Politics in Pre-Angkor Cambodia: The 7th–8th Centuries*. Tokyo 1998, S. 423–425.

[3] Kulke 1974, S. 39–44, schloß aus der Aussage, daß das Ritual „vor" (Altkhmer: *nā* [Lokativ]) dem *kamrateṅ jagat ta rāja* durchgeführt wurde, es müsse sich hierbei um ein Kultbild, sogar ein bewegliches handeln. Kulke ist hier zu sehr von seiner Kenntnis der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000266

faßten Sdŏk Kăk Thoṃ Inschrift (K 235) nahezulegen, daß eine bestimmte Priesterfamilie den Kult dieser Schutzgottheit vor allem mit magischen Ritualen pflegte. Diese Inschrift, die aufgrund der astronomischen Angaben auf den 1. Februar 1051 (und nicht auf das Jahr 1052) zu datieren ist, wird vom Verfasser als historisches Dokument behandelt, womit er einer lange gepflegten Tradition folgt. Schon Cœdès war in einem posthum erschienenen Aufsatz[1] zu der Überzeugung gekommen, daß die in dieser Inschrift genannte Familie die Entstehung des Devarāja-Kultes zurückdatiert hat; darüber hinaus hat Vickery gezeigt, daß diese Inschrift nur ein weiteres Beispiel für die sich teilweise widersprechenden Ansprüche von Familien ist, schon 250 Jahre in den Diensten der Könige von Angkor gestanden zu haben.[2] Sie wurde früher (ebenso vom Autor des Werkes) auch gern als Kronzeugin für die Gründungsphase von Angkor herangezogen und regte zu mannigfaltigen Spekulationen über die Abhängigkeit Kambojas von einem Land „Javā" um 800 an, aber hierbei handelt es sich womöglich um Anspielungen auf Ereignisse aus der Mitte des 11. Jh.;[3] *javā*, womit bisweilen Vietnamesen oder Cham bezeichnet werden, leitet sich höchstwahrscheinlich von Sanskrit *yavana* im Sinne von „Barbar" ab. Völlig hinfällig wird auch die vom Autor (S. 9) übernommene Datierung der Könige Jayavarman II. und Jayavarman III., da die angebliche Thronbesteigung des ersteren im Śakajahr 724 (802/803 AD) erst in Inschriften genannt wird, die von Familien im 11. Jh. verfaßt wurden, die damit Rechte auf bestimmte Ämter geltend machen wollten, während die Inschriften der eigentlichen Gründerväter des Angkor-Reiches, Indravarman I. und Yaśovarman I., nämlich die der Tempel von Práḥ Kô (K 713 vom 25. Januar 880), von Bàkoṅ (K 826 von 881/882) und von Lolei (K 323ff. vom 8. Juli 893) keinerlei zeitliche Angaben über diese beiden Herrscher machen und außerdem auf Jayavarman III. noch zwei weitere Könige vor Indravarman folgen lassen.

Erst einmal gefangen von der Vorstellung, es handele sich bei dem *kamrateṅ jagat ta rāja* um ein bewegliches Kultbild, versucht der Autor (S. 18) nachzuweisen, daß der von ihm und anderen als „Usurpator" apostrophierte König Jayavarman IV. (reg. 921–941) diesen erst nach 928 als Herrscher des Gesamtreiches in seine neue Residenz Chok Gargyar brachte. Wenn denn schon die Sdŏk Kăk Thoṃ Inschrift als Beleg dafür angeführt wird, sollte berücksichtigt werden, daß einerseits gesagt wird (D, 31–32), daß Jayavarman IV. „aus Yaśodharapura nach Chok Gargyar fortzog und den *kamrateṅ jagat ta rāja* mit sich führte" *(also sofort)*, andererseits (D, 29), daß der Priester Kumārasvāmin sein Amt vor dem *kamrateṅ jagat ta rāja* unter Harṣavarman I. und Īśānavarman II. in Angkor ausübte. Nimmt man daher im vorliegenden Falle eine zeitliche Abfolge an, dann widerspricht dies dem Befund der Inschrift K 682. Jacques hat als Lösung zwei gleichzeitig nebeneinander existierende Schutzgottheiten vorgeschlagen, was vielleicht der historischen Wahrheit noch am nächsten kommt. Ob Jayavarman IV. im Bewußtsein der Verfasser der Inschriften jemals als „Usurpator" angesehen wurde, scheint mehr als fragwürdig zu sein, da niemand seinen Rechtsanspruch weder zu seiner Zeit noch später je bestritten hat, zumal einiges darauf hindeutet, daß die Nachfolge häufig matrilinear geregelt wurde (siehe z. B.

---

religiösen Verhältnisse in Orissa beeinflußt, wo es in der Tat eine *calantī pratimā* („bewegliches Kultbild") gab.

[1] George Cœdès: „Le véritable fondateur du culte de la royauté divine au Cambodia." In: *R[amesh] C[handra] Majumdar Felicitation Volume*. Ed. by Himansu Busan Sarkar. Calcutta 1970, S. 56–62, auf S. 62.

[2] Michael Vickery: „The Reign of Sūryavarman I and Royal Factionalism at Angkor." In: *Journal of South East Asian Studies* 16 (1985), S. 226–244, hier S. 232–236.

[3] Siehe dazu Karl-Heinz Golzio: „Die Gründung von Angkor. Kritik bisheriger Datierungsversuche und Genealogien." In: ZDMG 152 (2002), S. 133–154, hier S. 147–149.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000267

die Königssukzession in der Lolei-Inschrift), was hier zuträfe, da Jayavarman IV. mit Jayadevī, der Schwester von Yaśovarman I. verheiratet war.

Der Autor stellt dann Rājendravarman II. (reg. 944/945–968), den Initiator der Bàt Čŭṃ und vieler anderer Inschriften vor, stützt sich dabei aber sehr stark auf das längst veraltete Werk von Lawrence Palmer Briggs,[1] dessen Periodisierung er auch übernimmt. So trägt die älteste datiert Khmer-Inschrift [*sc.* die von Aṅkor Bóŕěi, K 557. Rez.] das Datum 22. Januar 612 [nicht 611], und die älteste datierte Sanskrit-Inschrift [*sc.* die der Văt Vihăr Tràñ Pagode in Kandàl Stŭ'ṅ, K 748. Rez.] das Datum 14. März 614 [nicht 613]. Die Funan-Zeit erstreckte sich nicht bis ca. 550, sondern mindestens noch etwa hundert Jahre später.[2] Zhenla war ein chinesischer Sammelbegriff für Kamboja (sowohl der Vor-Angkor- wie der Angkor-Zeit), und die Vor-Angkor-Zeit könnte man vage vom Ende des 6. Jh. bis weit ins 9. Jh. datieren (der eigentliche Gründer des Angkor-Reiches war Indravarman I., reg. 877/878–889/890).[3] Auch die Datierung der Angkor-Zeit als 802–1432 ist obsolet, da das angebliche Gründungsdatum 802 fiktiv ist und die Datierungen der (vorübergehenden) Besetzungen Angkors durch die Thai aus späten Chroniken stammen, in denen vermutlich Jahre des falschen Zyklus der dort verwendeten chinesischen Tierkreiszeichen angegeben wurden.[4]

Auf Seite 31 wendet sich dann der Autor den Inschriften von Bàt Čŭṃ (K 266) selbst zu, deren jüngstes Datum Freitag, der 12. Juni 960 ist. Sobald er sich mit dem eigentlichen Gegenstand seiner Arbeit beschäftigt, werden die Informationen dichter und präzis. Beginnend mit dem äußeren Befund der Inschriften erhält man eine detailgetreue Wiedergabe der Plazierung der Texte (mit Angabe der Sanskrit und Khmerpartien) an den verschiedenen Türmen, über paläographische Besonderheiten und die verwendeten Metren. Darauf folgen Informationen über den buddhistischen Minister Kavīndrārimathana und seine Errichtung von religiösen Bauten und Statuen des Buddha, des Lokanātha, der Prajñāpāramitā und des Vajrapāṇi. Bei der religionsgeschichtlichen Bedeutung der buddhistisch geprägten Inschriften in einem śivaitischen Umfeld vermeidet der Autor zu Recht den Begriff Synkretismus und spricht statt dessen von einem „Einvernehmen" (man könnte auch „Konvergenz" sagen) der beiden Religionen, was auch aus Beispielen aus den Inschriften belegt wird. Ferner richtet er das Augenmerk auch auf tantrische Einflüsse, die sich ebenfalls aus dem Text belegen lassen.

Die Texte und Übersetzungen der Inschriften werden in großer Ausführlichkeit behandelt und beginnen mit der des mittleren Turms. In der Einleitung dazu behandelt der Verfasser die Metren und gibt dann eine Inhaltsangabe des Textes, dessen insgesamt 40 Strophen er in vier Abschnitte untergliedert: 1. drei Maṅgala-Strophen zum Preis des Buddha und der *nairātmya*-Lehre, des Bodhisattva Vajrapāṇi und der Prajñāpāramitā; 2. die Strophen 3–25 bilden die Eulogie für Rājendravarman II.; 3. die Strophen 26–33 sind eine Eulogie auf Kavīndrārimathana und 4. die Strophen 34–40 enthalten die Anordnungen *(ājñā)* des Königs in Bezug auf das Heiligtum. Jede Strophe wird einzeln vorgestellt, übersetzt

---

[1] Lawrence Palmer Briggs: *Ancient Khmer Empire*. Philadelphia 1951 (Transactions of the American Philosophical Society. N.S. 41,1).

[2] Siehe dazu Michael Vickery: „Funan Reviewed: Deconstructing the Ancients." In: BEFEO 90–91 (2003–2004), S. 101–143.

[3] Siehe dazu Michael Vickery: „What and when was Chenla?" In: François Bizot (Hrsg.): *Recherches nouvelles sur le Cambodge*. Paris 1994, S. 197–212.

[4] Siehe dazu: Oliver William Wolters: „The Khmer King at Basan (1371–1373) and the restoration of the Cambodian chronology during the Fourteenth and Fifteenth Centuries." In: AM 12 (1966), S. 44–90; Michael Vickery: *Cambodia and ist neighbors in the 15th century*. Singapore 2004 (Working Paper Series. 27).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000268

und mit einem philologischen und inhaltlichen Kommentar versehen. So beruft er sich z. B. in Strophe I in Bezug auf den Begriff *nairātmya* auf die vorzügliche Arbeit *L'ātman-brahman dans le bouddhisme ancien* (Paris 1973) von KAMALESWAR BHATTACHARYA, den der Verf. auch an anderen Stellen mit Gewinn zu Rate gezogen hat. Besonderes Lob gebührt dem Autor für die sorgfältige Herausarbeitung von Śleṣas und Stilfiguren, so z. B. in Strophe IX, wo in der Beschreibung eines Kriegszuges gleichzeitig auf die *guṇas* der Sāṃkhya-Philosophie angespielt wird. Für Strophe XXII wäre noch anzumerken, daß mit dem dort genannten *hemaśaila* („Goldberg") neben den genannten Beispielen (s. S. 51, Anm. 218) auch das von Yaśovarman I. gegründete Heiligtum von Phnoṃ Bǎkhèn gemeint ist, das bereits in der Lolei-Inschrift K 323 vom 8. Juli 893 in Strophe XLVII als *hemādri* bezeichnet wird. Seine besondere Stärke zeigt der Verf. auch in der genauen Analyse der Metrik, wo er insbesondere auf gewisse Eigentümlichkeiten hinweist. In einem Anhang stellt der Verfasser vergleichbare Verse aus anderen kambojanischen Inschriften vor, wobei einige Vergleiche sehr häufig auftreten, so z. B. der Topos, daß der König den Liebesgott an Körperschönheit übertrifft (Strophe V des mittleren Turms), für das der Autor die Inschrift von Pràsàt Bĕn Vîen (K 872) von 946/947 (oder später) als Vergleichsbeispiel heranzieht. Ein ähnliches findet sich aber schon in der Strophe XX der Práḥ Kô Inschrift (K 713) des Indravarman I. vom Montag, dem 25. Januar 880: *yena saundaryyavijito jātalajja iva dhruvam / līno manasi lokānām adyāpi makaradhvajaḥ* „Mit Sicherheit verbirgt sich der, der den Makara als Banner hat, wie aus Scham darüber, daß er von ihm [Indravarman I.] an Schönheit übertroffen wurde, in den Gedanken der Leute."

Zum Vergleich zu Strophe XIII des mittleren Turmes werden Verse aus dem *Karṇaparvan* und *Śāntiparvan* des *Mahābhārata* und mit dem mythischen Gegner Karṇa als Beherrscher des Stadt Campā der Bezug zum Nachbarstaat des Khmerreiches, dem von den austronesischen Cham beherrschten Reich Campā hergestellt, was der Verfasser auch durch den Vers CCLXXII der Inschrift von Pré Rup (K 806) von 961/962 belegt, wo davon die Rede ist, daß Rājendravarman II. den König von Campā besiegte und die (erbeutete Statue der) Śrī dem Hari Svayambhu überreichte, als ob er damit dessen Namen Campeśvara gerecht werden wolle. Trotz eines entsprechenden Zitates von GEORGE CŒDÈS ist sich der Verfasser nicht sicher, ob diese Behauptung Rājendravarmans der historischen Wahrheit entspreche, doch wird dies durch die Po Nagar Inschrift C. 38 (D 2) des Campā Königs Jaya Indravarman I. aus dem Jahre 965/966 bestätigt (Vers I): *haimīṃ yatpratimāṃ pūrvvaṃ yena duspr[ā]patejasā / nyastāṃ lobhādhisaṅkrāntā mṛta uddhṛtya kāmvujāḥ* „Die Kambujas, beherrscht von Habgier und anderen Lastern, starben, nachdem sie die goldene Statue weggeschleppt hatten, die früher von ihm (dem König) mit einem Glanz errichtet wurde, der schwer zu erreichen ist."

Die Inschriften des nördlichen und des südlichen Turms mit 43 bzw. 24 Strophen ähneln im Aufbau der des mittleren Turms, nur stammen die *ājñā* am Ende nicht vom König, sondern von seinem Minister Kavīndrārimathana. Auch hier erweist sich der Autor als erfahren und kenntnisreich sowohl in Bezug auf philologische Genauigkeit als auch auf seine Kenntnis von indischer Mythologie, Philosophie und Religion. Ein gutes Beispiel dafür ist seine Deutung der Strophe X des nördlichen Turms, wo eine leere Feindesstadt *(śūnyāpi areḥ purī)* als Gattin eines Königslöwen *(śrīrājasiṃhamahiṣī)* präsentiert wird, die aber immer noch den Liebreiz des Königtums besitzt *(sarājyalīleva)*, sich aber aus Furcht vor Rājendravarman im Wald verbirgt *(bhiyā yato nv antarddadhe vane)*, als er sie aufsucht *(śritā)*, um sie zu seiner Gemahlin zu machen. Der Autor sieht hier zu Recht eine Anspielung darauf, daß der König Yaśodharapura (Angkor) wieder zur Hauptstadt gemacht hatte (zu seiner Apostrophierung von Jayavarman IV. als „Usurpator" siehe oben). Dieses Bild greift er auch in Strophe XXVIII wieder auf, wo von einer Frau des Feindes

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000269

die Rede ist, die zum Untergang in den Wald lief *(vvipattyārer vvadhūr vvanam)*, aber hier scheint die Thematik eher das auch anderswo angeführte Schicksal von zwei Feinden in einer gewissen Variation zu behandeln (das Schicksal der Frau des anderen Feindes, des Ruhms *[kīrti]* besteht darin, daß sie mit Fortune zum Himmel geht). So heißt es in Strophe V der Práḥ Kô Inschrift: *preṅkhatkhadganipīdanapratibhayo dīrghas suvṛtto raṇe / sarv vāśāvanināthavādhanakaro jayyaś ca vāmetaraḥ / vāhur yyasya tathāpi supraśamanan netuṃ sadāśakyata / dvābhyām eva parāṅmukhena śaraṇaṃ prāptena jīvārthinā* „Sein langer und runder rechter Arm, der schrecklich in der Schlacht ist, in der er [die Feinde] mit dem Schwingen seines Schwertes niederwirft, der die Könige aller Himmelsrichtungen betrübte und unbesiegbar ist. Nichtsdestoweniger konnte er nur von zweien vollständig zufriedengestellt werden, nämlich dem, der ihm fliehend den Rücken zuwandte, und dem, der sein Leben retten wollte und deshalb bei ihm Zuflucht nahm."

Insbesondere verdient die Auflösung der zahlreich vorkommenden Śleṣas eine besondere Würdigung, wenngleich MERTENS bei der zweifachen Deutung des in Wortnumeralen angegebenen Jahres seines Regierungsantritts zu einer Überinterpretation neigt, denn das aus Strophe IV gewonnene Bild von der Erde, „deren Herrschaft mit den sechs Geschmacksqualitäten versehen war", wirkt doch zu bemüht, denn die Erde herrscht nicht, sondern wird beherrscht. Das gleiche trifft für Strophe IV des südlichen Turms zu, wo den Wortnumeralia der Sinn „dessen *maṅgala*[428] der *rasa*[429] (seiner) Feinde war" unterstellt wird, wobei in den Fußnoten *maṅgala* als „das bei der Königsweihe verwendete Wasser?" und *rasa* als „Samenflüssigkeit?" gewertet wird. Viel eher könnte man daran denken, daß er „der Mars *(maṅgala)* [d.h. ungünstig] für die Leidenschaft seiner Feinde" war. Diese vereinzelten kritischen Bemerkungen sollen aber keinesfalls die großartige Leistung des Bearbeiters und Übersetzers dieser Inschriften schmälern, was unter anderem auch in seiner detaillierten Kommentierung zum Ausdruck kommt. Ausführlich ist auch seine anschließende stilistische Analyse, wo auf die Häufigkeit und gleichzeitig die Kunstfertigkeit von *Śleṣas*, *arthālaṃkāras* und *upamās*, aber auch Epitheta und Metaphern eingegangen wird.

Als Vergleichsbeispiel bearbeitet der Verfasser dann die von DEVADATTA RAMKRISHNA BHANDARKAR in *Epigraphia Indica* IX (1907–1908), S. 24–41, publizierten Bagumrā-Inschriften des Rāṣṭrakūṭa-Königs Indrarāja III. Der auf Seite 186 vorgestellte Prosakolophon enthält als Datum den 7. hellen Phālguna des (abgelaufenen) Śakajahres 836 und Jupiterjahres Yuvan, was dem 24. Februar 915 entspricht (ein Datum, das bereits BHANDARKAR auf S. 25 umgerechnet hatte) und daher die Angabe „914/915 n. Chr." gegenstandslos macht. Der Vergleich ist dadurch gerechtfertigt, weil der Aufbau dieser Inschrift denen von Bàt Čŭṃ ähnelt, wenngleich hier die Person eines Ministers keine Rolle spielt. Auf drei Maṅgala-Strophen folgen hier die Strophen 420 mit einer Genealogie der Rāṣṭrakūṭa Herrscher, die mit den Strophen 20–23 in eine Eulogie auf Indrarāja III. übergehen, auf die in den Strophen 24–25 eine *ājñā* dieses Herrschers und in Strophe 26 die Unterschrift des Dichters folgt. Auch hier sind die philologische Bearbeitung des Textes und die Kommentare zu mythologischen und historischen Anspielungen hervorragend.

Die abschließende Zusammenfassung der Ergebnisse betont noch einmal ausdrücklich, daß eine grundlegende Stilanalyse der kambojanischen Sanskrit-Epigraphik nach wie vor ein Desideratum sei, und diesem Urteil kann sich der Rezensent nur anschließen. Allerdings muß man dem hier zitierten hervorragenden Sanskritgelehrten KAMALESWAR BHATTACHARYA widersprechen, wenn er sagt, daß man den Inschriften bereits „alle" Informationen entnommen habe, die die politische Geschichte des alten Kamboja betreffen. Nochmals wird ausführlich die gehobene Qualität des *kāvya*-Stils auch in Kamboja hervorgehoben und auch darauf hingewiesen, daß es diesen Kunstdichtungen weniger um die Darstellung geschichtlicher Wahrheit als um den Entwurf eines Idealbildes des Herrschers ging.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000270

Bei der Beschreibung des Verhältnisses von Sanskrit zum Altkhmer ist dem Verfasser zwar zuzustimmen, daß fast ausschließlich Khmer für praktische Belange (wie Aufzählung von Schenkungen) benutzt wurde, aber das hier verwendete Statement von STEPHEN POLLOCK,[1] daß das Sanskrit der kambojanischen Inschriften nur die Götter als Zuhörer hatte, ist barer Unsinn, denn zum einen konnten die Gebildeten auch ihren Inhalt verstehen, zum anderen enthalten bisweilen auch Teile des Sanskrittextes Angaben über Qualität und Quantität der Stiftung(en), so z. B. die Strophen 39–49 der Bàkoń-Inschrift K 826 des Indravarman I. aus dem Jahre 881/82.

Deshalb sollten *khmérisants* die Sanskrit-Kunstdichtung Kambojas nicht als für die Geschichte des Landes unerheblich abtun, da auch sie ein integraler Bestandteil seiner Kultur ist, zum anderen sollten Sanskritisten Südostasien nicht als Wurmfortsatz von Indien behandeln. Mit anderen Worten: eine fruchtbare Zusammenarbeit beider Fachvertreter ist unbedingt erforderlich.

KARL-HEINZ GOLZIO, Bonn

MAGNUS FISKESJÖ/CHEN XINGCAN: *China before China: Johan Gunnar Andersson, Ding Wenjiang, and the Discovery of China's Prehistory*. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities 2004. 159 S. (Museum of Far Eastern Antiquities Monograph Series. 15.) ISBN 91-970616-3-8. SEK 225,– [ca. 25 €].

*China before China* von MAGNUS FISKESJÖ und CHEN XINGCAN ist der Begleitband zur 2004 eröffneten neuen Dauerausstellung gleichen Namens am Museum of Far Eastern Antiquities (MFEA) in Stockholm. Es handelt sich nicht um einen Katalog der Ausstellungsstücke, sondern um eine bemerkenswerte Auseinandersetzung mit der Geschichte und Vorgeschichte des Museums, das 1926 infolge der einzigartigen Kooperation zwischen Johan Gunnar Andersson (1874–1960) und Ding Wenjiang (1887–1936) begründet wurde und noch heute als größte Sammlung chinesischer neolithischer Funde außerhalb von China gilt. Damit steht auch die Geschichte der im wesentlichen westlich bestimmten Archäologie in China am Anfang des 20. Jahrhunderts zur Debatte, die aus einer Reihe von Gründen im gegenwärtigen China als durchaus heikler Gegenstand wahrgenommen wird – ähnlich wie in anderen Ländern mit kolonialer Vergangenheit auch. Man muß es dem Buch daher als großes Verdienst anrechnen, daß es wiederum aus der Kooperation eines schwedischen und eines chinesischen Wissenschaftlers entstanden ist, die sich zudem in der konsequenten Zweisprachigkeit des Bandes (Englisch und Chinesisch) niedergeschlagen hat. Die zahlreichen gemeinsamen Artikel der beiden Autoren in chinesischen Publikationen (aufgeführt in der thematisch geordneten Bibliographie) unterstreichen diesen Ansatz.

*China before China* besticht durch ein ausgeprägtes Problem- und Verantwortungsbewußtsein gegenüber sowohl der schwedischen als auch der chinesischen Geschichte und durch die große Offenheit, mit der die anstehenden Probleme in der Selbst- und Fremdwahrnehmung der beiden Länder angesprochen werden. Davon zeugt bereits das kurze Vorwort, in dem MAGNUS FISKESJÖ, von 2000 bis 2005 Direktor des MFEA, das Projekt *China before China* vor dem Hintergrund der modernen schwedischen Nationalgeschichte und -historiographie präsentiert: von den in den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts zutage tretenden Bemühungen, ein „Zehntausendjähriges Schweden" zu konstruieren bis hin zu der 1964 erschienen Studie *Before Sweden Became Sweden* von CARL-AXEL MOBERG.

[1] STEPHEN POLLOCK: „The Sanskrit Cosmopolis, 300–1300." In: *Ideology and Status of Sanskrit*. Leiden u. a. 1996, S. 223

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000271

Letztere hat die Ausstellung *China before China* offenbar nicht nur methodisch sondern auch in der Namensgebung angeregt. Wie auch der Rest des Buches arbeitet das Vorwort mit reichlichem und hervorragendem Bildmaterial: historischen und aktuellen Photos aus Schweden und China sowie anderen Dokumenten wie Briefen, Pässen oder Karten. Das Buch zeichnet sich durch ein eigenwilliges und ästhetisch reizvolles Design aus, wie übrigens auch die innovativ gestaltete Ausstellung *China before China* am MFEA selbst. Bedauerlich erscheint lediglich, daß die Wirkung der zum Teil eindrucksvollen Photos fast durchgängig durch den Aufdruck von Begleittexten beeinträchtigt wird.

Das von Magnus Fiskesjö und Chen Xingcan gemeinsam verfaßte zweite Kapitel „The Discovery of China's Prehistory and the Origins of the MFEA Collections: A Chronological Account" ist der bei weitem umfangreichste Teil des Buches (93 S.). Die Autoren schildern, wie der Geologe Johan Gunnar Andersson, der als Berater der chinesischen Regierung in Fragen des Bergbaus 1914 nach China kam und ein Jahr später die inspirierende Bekanntschaft Ding Wenjiangs machte, dort 1920 zum Entdecker des „chinesischen" Neolithikums und 1926 in Stockholm zum ersten Direktor des neugegründeten MFEA wurde. Sie stellen Anderssons Aktivitäten in China in den Kontext der einheimischen Debatten um die Erhellung der chinesischen Vorgeschichte, wie sie unter dem Schlagwort „Zweifel am Altertum", das heißt vor allem an den überlieferten Vorstellungen von der vor-shangzeitlichen Geschichte, besonders in den 20er Jahren und 30er Jahren geführt wurden, und beleuchten auch die Motive der schwedischen Förderer von Anderssons Unternehmungen, zu denen nicht zuletzt Kronprinz Gustaf Adolf zählte. Das sehr konkrete Bild, das durch die Auswertung zahlreicher historischer Dokumente, zumeist aus dem Archivbestand des MFEA, dabei entsteht, ist von faszinierender Schärfe und Tiefe, besonders was die konkrete Arbeit von Andersson und seinem Team in Henan (Yangshao und Umgebung) und später Gansu (Banshan, Majiayao usw.) sowie den Transport der Funde oder die Vorbereitungen zur Gründung des Museums nach seiner Rückkehr 1925 angeht.

Das dritte Kapitel, Chen Xingcans „The Chinese Fate of Gunnar Andersson: From Scholar to Scholar" ist eine exemplarische wissenschaftsgeschichtliche Studie. Chen Xingcan, der als Kenner der chinesischen Archäologiegeschichte ausgewiesen ist, untersucht Johan Gunnar Anderssons rezeptionsgeschichtliches Schicksal in China von den 20er Jahren bis in die Gegenwart, jeweils im Lichte der aktuellen politischen Gegebenheiten. Er kommt zu dem Schluß, daß sich in der Haltung gegenüber Andersson – der innerhalb von 80 Jahren vom „Gelehrten" zum „Kolonialisten" und „Imperialisten" wurde, um schließlich in der Mitte der 80er Jahre wieder „Gelehrter" zu werden – die Geschichte der modernen chinesischen Archäologie widerspiegelt. Als Ursache für das Auf und Ab in der Bewertung des schwedischen Archäologen nennt Chen Xingcan die Tatsache, daß Anderssons Entdekkungen die Frage nach dem Ursprung der chinesischen Zivilisation berührten, „an issue that has been very sensitive ever since the beginnings of the modern period in China" (S. 103).

Im kurzen vierten Kapitel „The ‚Banshan Chieftain' and the Bianjiagou Grave", skizzieren Magnus Fiskesjö und Chen Xingcan die Fundumstände eines der prominentesten Exponate der Ausstellung – ein vollständig erhaltenes Skelett mit seinen Grabbeigaben – sowie die Schlüsse, die sich aus dem Zustand des Skeletts ziehen lassen, letzteres unter Beteiligung der Osteologin Elisabeth Iregren von der Universität Lund. Das fünfte Kapitel „Envoi: Asian Objects Hidden in a European Museum: The Future of the MFEA Collections" ist politischen und ethischen Fragen der Museumsarbeit im internationalen Kontext gewidmet. Magnus Fiskesjö räumt zwar ein, daß der Grundstock der Sammlung des MFEA auf eine schwedisch-chinesische Vereinbarung zurückgeht, die im gegenseitigen Einverständnis getroffen wurde, unterstreicht jedoch, daß das Museum in seiner weiteren Entwicklung diese Ausnahmestellung verloren hat und damit – wie die großen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000272

Sammlungen asiatischer Exponate in anderen europäischen und amerikanischen Museen auch – unbestreitbar von der zwangsweisen Fortschaffung des asiatischen Erbes unter ungleichen Bedingungen zeugt. Anhand des Umgangs mit der Andersson-Sammlung wird schließlich die gegenwärtige Sammlungspolitik des MFEA dargestellt.

Neben dem unverkennbaren Wert, den *China before China* für Archäologen, Historiker und Museologen aus dem Bereich der Sinologie hat, dürfte es auch eine bereichernde Lektüre für ein breites Publikum jenseits der chinesischen Welt sein.

Antje Richter, Kiel

Hubert Seiwert (in collaboration with Ma Xisha): *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*. Leiden/Boston: Brill 2003. XVI, 548 S. (China Studies. 3.) ISBN 90-04-13146-9. € 99,–; $ 124,–.

Es ist inzwischen hinlänglich bekannt, daß die chinesische Religionsgeschichte vor allem von drei traditionellen Lehren geprägt worden ist: Der Konfuzianismus verlieh dem politischen und gesellschaftlichen Leben ein Ordnungssystem und ethische Werte. Der Daoismus zeigte Wege der spirituellen Selbstkultivierung auf und bot rituellen Beistand bei alltäglichen Problemen. Der Buddhismus schließlich bereicherte das religiöse Denken Chinas um eine weitere Dimension, die eine Erlösung vom Leiden durch verschiedene Methoden wie Meditation, Askese oder auch hingebungsvolle Frömmigkeit in Aussicht stellte. In Form von einem Gedankengebäude und traditioneller Bildung (Konfuzianismus) bzw. organisierten Religionen (Buddhismus, Daoismus) gehören diese Lehren auch zur Lebensrealität des gegenwärtigen China.

Neben diesen „drei Lehren" (*san jiao* 三教) existierte aber noch eine weitere Strömung in der chinesischen Religionsgeschichte, die über eine eigene Dynamik und Symbolik verfügte und gleichzeitig untrennbar mit den drei Lehren verbunden war. Dabei handelt es sich nicht um eine bestimmte Religion oder Gruppierung, sondern um ein äußerst vielgestaltiges und kompliziertes Phänomen: das Spektrum der „volksreligiösen Bewegungen und heterodoxen Sekten", das Hubert Seiwert in dem hier besprochenen Werk vorstellt und unter verschiedenen Gesichtspunkten analysiert.

Die Dichotomie von Orthodoxie und Heterodoxie wird in dieser Studie als „Werkzeug" (S. 3) eingesetzt, um verschiedene Formen der chinesischen Religiosität zu kennzeichnen: „We may call religions that are supported by the state ‚orthodox', and those that are repressed ‚heterodox'" (S. 2). Diese Begriffe spiegeln also das Verhältnis der Staatsmacht zu religiösen Gruppierungen im kaiserlichen China wider, und sie sind weder als Wertung noch als Definition aus der Sicht einer religiösen Doktrin zu verstehen. Die gesamte chinesische Religionsgeschichte war von dieser Dichotomie geprägt. Etwa seit der Tang-Dynastie (618–907) treten Buddhismus und Daoismus als vom Staat akzeptierte „orthodoxe" Religionen auf. Neben den staatlich anerkannten und kontrollierten Religionsgemeinschaften gab es zahlreiche unabhängige Gruppierungen, die sich der Kontrolle durch die Regierung und den offiziellen Klerus weitgehend entzogen. Viele dieser aus staatlicher Sicht heterodoxen Gemeinschaften waren im Verlauf der Geschichte (vor allem im späten Kaiserreich) Repressionen und Verfolgungen ausgesetzt, und trotzdem blieben solche Gruppierungen ein fester Bestandteil chinesischer Religiosität, der zusammen mit den orthodoxen Traditionen die Jahrhunderte überdauerte (S. 161–164). Diesem Aspekt der Religionsgeschichte Chinas ist Seiwerts Studie gewidmet.

Das Buch gliedert sich in zwei Teile und folgt im wesentlichen einer chronologischen Ordnung. Teil 1 *(Popular Sects and Heterodoxy Before the Ming Dynasty)* umfaßt die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000273

Kapitel 1 bis 4, in denen die Entwicklung der orthodoxen Religionen als Prozeß der Abgrenzung von heterodoxen Elementen (z.B. millenaristischen und eschatologischen Lehren) und Gruppen nachgezeichnet wird. Teil 2 besteht aus vier weiteren Kapiteln, die dem eigentlichen Schwerpunkt der Studie gewidmet sind: *Popular Religious Movements During the Ming and Qing Dynasties*. Dabei handelt es sich in erster Linie um volksreligiöse Bewegungen, die im 16. Jahrhundert entstanden waren, nachdem die am Anfang der Ming-Dynastie (1368–1644) noch rigorose Kontrolle des religiösen Lebens durch die Regierung nachgelassen hatte. Ein besonderes Kennzeichen dieser Gruppen war der Gebrauch und die öffentliche Verbreitung gedruckter Schriften, wodurch sich manche Gemeinschaften eine eigene Identität schaffen konnten und dauerhafte Traditionslinien hervorbrachten.

Im ersten Kapitel („Prophecies and Messianism in Han Confucianism", S. 15–22) erfährt der Leser, daß der als staatstragend bekannte und meistens unter dem Stichwort „Philosophie" behandelte Konfuzianismus auch mit kosmologischen Spekulationen, esoterischen Lehren und Weissagungen verbunden war, die sich vor allem in apokryphen Schriften und Prophezeiungen (*chenwei* 讖緯) konzentrierten. Erst die „Säuberung" des Konfuzianismus von diesen Elementen führte in der Östlichen Han-Dynastie (25–220) zu einer neuen konfuzianischen Orthodoxie, die vom Sieg der nüchternen „Alttext-Schule" (*guwen xue* 古文學) über die spekulativ orientierte „Neutext-Schule" (*jinwen xue* 今文學) gekennzeichnet war.

Von den Anfängen des Daoismus, der in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung zunächst die Form von Volksbewegungen annahm, berichtet das zweite Kapitel („Popular Sects and the Early Daoist Tradition", S. 23–93). Seiwert sieht in „protodaoistischen" Bewegungen wie der „Fünf-Scheffel-Reis-Lehre" (*Wudoumi dao* 五斗米道) und der „Lehre vom Höchsten Frieden" (*Taiping dao* 太平道), deren letztere im Jahre 184 den Aufstand der Gelben Turbane in Ostchina initiierte, die frühesten Beispiele einer „Sekten-Tradition" in Chinas Geschichte. Obwohl diese Gruppierungen ihre Lehren in Schriften propagierten und ihre Anhänger sicher nicht nur in den unteren Bevölkerungsschichten zu finden waren, waren sie aus der Sicht der herrschenden Elite „volkstümlich": „The sects were ‚popular' in the sense that they did not base their teachings on the authority of the literary traditions of the elite culture. They relied on the authority of new revelations to propagate their beliefs" (S. 51). Der Autor zeigt, wie auch der Daoismus durch die Anpassung seiner Lehren an die Elite-Kultur, d.h. durch Beseitigung millenaristischer Elemente und bestimmter Praktiken, eine eigene Orthodoxie entwickelte, die von Reformern wie Kou Qianzhi 寇謙之 (365–448) geprägt wurde.

In dieser recht umfassenden Darstellung des frühen Daoismus werden bei Titelangaben aus dem daoistischen Kanon (*Daozang* 道藏) leider nicht die in der internationalen Forschung inzwischen üblichen Ordnungsnummern nach dem System von Kristofer M. Schipper angegeben.[1] Stattdessen erscheint die abweichende Numerierung der Titel nach einem bekannten chinesischen Nachschlagewerk,[2] was den Leser eher verwirrt (z.B. S. 30, Anm. 17; S. 40, Anm. 50). Wenig glücklich ist auch, daß die daoistische Enzyklopädie *Yunji qiqian* 雲笈七籤 aus dem 11. Jahrhundert nach einer Einzeledition zitiert wird, obwohl sie Bestandteil des *Daozang* ist, und der chinesische Titel dieses Werks wird fast im gesamten Buch (auch in der Bibliographie) fehlerhaft wiedergegeben.

Ob das Verbrennen von Weihrauch als religiöse Praktik wirklich erst mit dem Buddhismus aus Indien in China eingeführt wurde, wie Seiwert schreibt (S. 70, 96), ist meines Erachtens fraglich. Gewiß wurde dieses Brauchtum in China u.a. von indischen Praktiken beeinflußt, doch gab es auch eine frühe chinesische Kultur des Räucherns, die

---

[1] *Concordance du Tao-Tsang: titres des ouvrages*. Paris 1975.

[2] Ren Jiyu 任繼愈 (Hrsg.): *Daozang tiyao* 道藏提要. Beijing 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000274

mit dem Glauben an Unsterbliche und wahrscheinlich auch mit meditativen Übungen verbunden war. Zeugen dieser Kultur sind Räuchergefäße in Form von mythischen Bergen (*boshan lu* 博山爐), die z.B. in Gräbern aus dem zweiten und dritten Jahrhundert v. Chr. gefunden wurden.[1]

In Kapitel 3 („Heterodox Movements in Medieval Buddhism", S. 94–164) skizziert der Autor zuerst die Ausbreitung des Buddhismus in China, die Gründe für seinen dortigen Erfolg sowie konfuzianische und daoistische Reaktionen auf die indische Religion. Seiwert stellt fest, daß es neben der organisierten buddhistischen Religion vor allem Vorstellungen und Symbole aus dem Buddhismus waren, die die religiöse und volksreligiöse Kultur Chinas beeinflußten und transformierten, was er unter dem Stichwort „diffused Buddhism" zusammenfaßt (S. 97). Im fünften Jahrhundert traten zum ersten Mal buddhistische Mönche als Anführer von Sekten und Rebellionen auf (S. 108). Besonders der Glaube an den Buddha der Zukunft, Maitreya, wurde zum Merkmal zahlreicher Sekten, deren Anhänger – im Gegensatz zum Maitreya-Glauben im orthodoxen Buddhismus – die baldige Ankunft des Erlösers erwarteten.

Kapitel 4 („Popular Sectarianism During the Song and Yuan Dynasties", S. 165–205) bietet eine kompakte Darstellung der volksreligiösen Landschaft vom 10. bis 14. Jahrhundert. Es wird z.B. anschaulich dargestellt, daß Laien-Gruppierungen wie die Tradition des Weißen Lotos (*Bailian* 白蓮) ursprünglich als buddhistische Reformbewegungen zu betrachten waren, die nicht im Gegensatz zur buddhistischen Orthodoxie standen. Im Falle des Weißen Lotos führten die Zersplitterung der Organisation sowie das Auftreten anderer populärer Bewegungen dieses Namens dazu, daß die Bezeichnung *Bailian* zu einem Synonym für heterodoxe Kulte wurde, was in Verbot und Verfolgung dieser Tradition mündete (S. 186f.).

Eine der wichtigsten volksreligiösen Lehren wird im fünften Kapitel beschrieben: „The Luo Teaching: The Shaping of a New Tradition" (S. 214–267). Der mit zahlreichen Quellenzitaten untermauerte Abschnitt über die Grundlagen dieser Lehre und die Biographie des Begründers Luo Qing 羅清 (1443–1527) zählt meines Erachtens zu den Höhepunkten des Buches (S. 216–235). Auf buddhistischer Basis entwickelte Luo einen eigenständigen Erlösungsweg, und sein Gedankengut wurde in Schriften festgehalten, die in gedruckter Form weit verbreitet und bis in die Gegenwart erhalten wurden. Die Bezeichnung „Luo-Lehre" (*Luojiao* 羅教) ist als Sammelbegriff für eine Reihe von Sekten zu verstehen, die Luo Qing als ihren Patriarchen betrachteten und die sich in verschiedenen sozialen Schichten entfalteten: Angehörige der Bildungselite mit buddhistischem Hintergrund interpretierten Luos Schriften im Sinne des Chan-Buddhismus und finanzierten ihren Druck. In *Luojiao*-Gemeinschaften der unterprivilegierten Schichten traten dagegen der Glaube an Maitreya und eschatologische Lehren in den Vordergrund (S. 264f.).

Einen Überblick über volksreligiöse Traditionen in der späten Ming-Zeit bietet Kapitel 6 („The Spectrum of Popular Religious Teachings in Late Ming", S. 268–364). In dieser Zeit entstanden in vielen Gruppierungen heilige Schriften und Traktate, die gedruckt wurden und deren Autoren oft namentlich bekannt waren. Diese Schriften, seit dem 18. Jahrhundert allgemein als „kostbare Schriftrollen" (*baojuan* 寶卷) bezeichnet, wurden zu einem eigenständigen Genre der chinesischen Literatur (S. 273). In diesem Kapitel werden verschiedene Bewegungen vorgestellt: z.B. daoistisch beeinflußte Gruppen wie *Huangtian jiao* 黃天教 (S. 293–318) und *Hongyang jiao* 弘陽教 (S. 318–342) sowie die konfuzianisch ausgerichtete Lehre *Sanyi jiao* 三一教, die nicht in den Netzwerken populärer Sekten verwurzelt war, sondern in der Gelehrtenkultur (S. 343–364).

---

[1] Kristofer M. Schipper: *The Taoist Body*. Berkeley 1993, S. 6f.; Stephen Little: *Taoism and the Arts of China*. Chicago 2000, S. 148.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000275

Das siebte Kapitel („Homogenization and Diversification of Sectarian Traditions", S. 365–437) zeigt, daß die Glaubensinhalte und Praktiken vieler Sekten einander immer ähnlicher wurden. Umso mehr mußten sich einzelne Gruppen durch direkte Meister-Schüler-Überlieferung und andere Maßnahmen voneinander abgrenzen (S. 395). Dauerhaften Bestand hatten zum Teil größere Sekten-Netzwerke, in denen sich einzelne Gruppen auch nach (vor allem in der Qing-Zeit oft äußerst brutalen) Verfolgungen reorganisieren konnten. Staatliche Verfolgung verstärkte wiederum Anti-Mandschu-Gefühle und den Wunsch nach einer Restauration der Ming-Dynastie. Daraus entstand eine Art Subkultur, in der sich manche Sekten und politisch orientierte Geheimgesellschaften berührten (S. 400, 402f., 405–413). Eine Darstellung der bis heute in Taiwan legal existierenden Lehre *Yiguan dao* 一貫道 schließt das Kapitel ab (S. 427–437).

Verschiedene Typen volksreligiöser Gemeinschaften und die Tendenzen ihrer Entwicklung bis in die späte Qing-Zeit (1644–1911) werden in Kapitel 8 („The Dynamics of Popular Religious Movements During the Qing and Ming Dynasties", S. 438–484) behandelt, woran sich ein Epilog über das Verhältnis volksreligiöser Bewegungen zur Elite-Kultur (S. 485–501) anschließt.

Umfang und Aufbau des Buches sowie die genaue Erschließung von Primärquellen zeigen deutlich, daß SEIWERT mit *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History* ein neues Standardwerk vorgelegt hat. Positiv hervorzuheben ist, daß die chinesischen Zeichen von Namen und Titeln im Text angegeben sind und für Werktitel griffige Übersetzungen angeboten werden.

Bei der gewaltigen Bandbreite der Thematik und der Masse der Quellen können natürlich nicht alle Teile der Studie eine erschöpfende Darstellung der jeweiligen Themenbereiche bieten. Gerade die Abhandlungen zur frühen Geschichte der „drei Lehren" (Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus) bzw. zur Entstehung ihrer „Orthodoxien" können nur Teilaspekte berühren und enthalten einige Ungenauigkeiten. So wird z. B. der geographische Name *Yangping zhi* 陽平治 als „one of the thirty-six districts of Zhang Lu's organization" (S. 76, Anm. 161) erklärt. In der religiösen Geographie steht *Yangping zhi* hingegen an erster Stelle unter den „24 Diözesen" bzw. „24 Verwaltungsgebieten" (*ershisi zhi* 二十四治) des frühen Daoismus.

Im Vorwort (S. XI) erfahren wir, daß die vorliegende Studie ursprünglich als Gemeinschaftspublikation von SEIWERT und dem chinesischen Forscher MA XISHA 馬西沙 geplant war. Aus zeitlichen Gründen wurde das gemeinsame Projekt nicht verwirklicht, und MA veröffentlichte zusammen mit seinem Kollegen HAN BINGFANG 韓秉方 in China ein umfassendes Werk zur Geschichte der chinesischen Volksreligionen.[1] Es ist in der Tat großzügig, die Mitarbeit von MA XISHA an der hier besprochenen Studie in der Titelei des Buches anzugeben. Trotzdem möchte ich mit dieser Verfahrensweise nicht so hart ins Gericht gehen wie SUSAN NAQUIN in ihrer Besprechung von SEIWERTS Studie.[2] Obwohl eine kritische Distanz zur wissenschaftlichen Arbeitsweise von Kollegen aus der Volksrepublik China wichtig ist, kann ihre Vertrautheit mit den Quellen und ihre muttersprachliche Kompetenz eine erhebliche und substantielle Bereicherung unserer eigenen Forschungen sein. Daß SEIWERT auf eine solche Bereicherung *expressis verbis* hinweist, ist meiner Ansicht nach äußerst positiv zu bewerten. Seine reichhaltige und instruktive Studie sei allen empfohlen, die sich ein vollständiges Bild von Chinas Religionsgeschichte machen wollen.

VOLKER OLLES, Berlin

---

[1] *Zhongguo minjian zongjiao shi* 中國民間宗教史. Shanghai 1992.

[2] *Harvard Journal of Asiatic Studies* 65/2 (December 2005), S. 530–537, bes. S. 535f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000276

# On Some Elamite Signs and Sounds*

By Jan Tavernier, Leuven

## 1) Elamite HAR and its values

The generally assumed tendency towards simplification of the Elamite script[1] also led to the elimination of polyphony, with the result that only few Achaemenid Elamite signs still had more than one reading. TUM could be read as *tu*$_4$ (cf. section 2) and *íp*,[2] BE could be read as *be* and *bad*.[3] Also the values *har* and *mur* of the sign HAR remained in use, which has led to confusion as to the right readings of words and proper names containing HAR. This section aims at studying the sign HAR and some spellings containing it.

The oldest El. attestation of HAR[4] is situated in an inscription of Untaš-Napiriša (ca. 1260–1235 BC). This text from Tchoga Zanbil (MDP 41 58:5), mentions $^{v}$har.SAG, "stone head" (of a mace), with *har* meaning "stone".

Steve[5] believed that *har*, "stone" was a logogram, as it was, at least in the Achaemenid period, always accompanied by the determinatives AŠ and MEŠ. The discovery of a trilingual inscription on a statue of Darius I (DSab), however, where har-in-na, "made of stone" is mentioned without its determinatives,[6] has proven that *har* is a pseudologogram. Although Vallat has

---

* Abbreviations are cited according to the system used in *Northern Akkad Project Reports* 8 (1993), pp. 49–77. It should be emphasized that the PFNN citations are drawn from copies of Hallock's working transliterations and not from the original documents.

1 Cf. Weissbach 1911, p. xxxix; Reiner 1969, pp. 68–69; Grillot-Susini/Roche 1987, p. 9.

2 *Íp* almost exclusively occurs in the expression taš-šu-íp(-°), "troops" (ElW 297–298; Steve 1992, p. 150 no. 207), but also in the anthroponyms $^{HAL}$Su-íp-ra (Ir. *Jufra-; Tavernier 2007, p. 222 [4.2.904]) and $^{HAL}$Še-ép-ri (ElW 1149) and once, instead of IP, as the suffix following a number (3-íp; ElW 764).

3 *Be* is attested frequently in Achaemenid Elamite texts (e.g. te-um-be-e [DSz 22]) and in Elamite renderings of Iranian proper names and loanwords (e.g. $^{áš}$Har-be-ra for *Arbērā- < Arbairā-; Tavernier 2007, p. 53 [3.2.2]). *Bad/t* is not very frequent in Achaemenid Elamite itself, but occurs many times in Elamite renderings of Iranian proper names and loanwords (e.g. $^{d}$kar-ma-bat-taš for Ir. **garmapada*-; Tavernier 2007, p. 85 [2.4.11.11]).

4 Steve 1992, p. 401.

5 Steve 1967, p. 102.

6 Another irregular writing of *har* is har$^{MEŠ}$ (PF 533:6).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000277

pointed this out,[7] he makes a mistake when he wants to read *mur* instead of *har*. His reading is based on the low frequency of *har* in contrast to the high frequency of *mur*, e.g. as stem (*mur*, "world", nearly always written $^{AŠ}$mu-ru-un). Nevertheless *mur* is not that widespread as VALLAT assumes and therefore a reading *mur*, "stone" is not quite probable[8]. Accordingly the Elamite word for "stone" must be *har*.

The next attestations come from Tall-i Malyan. In texts excavated in this late Middle Elamite site (TTM 8:2, 10:2, 73:6',10', 75:5, 86:5) the sign HAR denotes a ring (Akk. *šawiru*). This meaning of HAR is only attested in these texts, except for one attestation in a Neo-Elamite administrative text from Susa (MDP 9 94:1). HAR also occurs in Tall-i Malyan in the lexeme har-ši[9], (1) "storehouse", (2) "commissariat" (TTM 68:4,8, 69:1,4, 72:3,5, 80:2,3,5, 84: rev.6', 89:10, 90:3,4, 93 i 3', 94:1–4, 96:7,9, 98:1, 104:6,7), a word which is to be identified with Neo- and Achaemenid Elamite a-ráš.[10]

The certainty on the status of *har* corroborates that in Middle Elamite the sign HAR had a phonetic value /(h)ar/. This value is also clear with regard to the Neo-Elamite and the Achaemenid period, as is shown by the following examples:

1) Neo-Elamite ba-har, "the good one" (in $^{AŠ}$Ba-har.ak-ši-ri) is the same lexeme as Middle El. ba-ha-ar-ra, ba-ha-ri, ba-hi-ir, ba-hi-ri and pa-hi-ir.[11]
2) Neo-Elamite $^{AŠ}$Ha-har-ku indicates the same toponym as Neo- and Achaemenid Elamite $^{AŠ/BE}$Har-ku-°,[12] with HA being a phonetic complement.
3) Neo-Elamite har-gal-um is an Akkadian loanword (*ḫargallum*, "locking ring"[13]).
4) Neo-Elamite har-ka$_4$-ma-an-na / har-ka$_4$-man-na refers to Akk. *argamannu*, "purple".[14]
5) Neo-Elamite sa-har-pi vs. sa-ar-pi and Ach. El. sa-ra-pi-iš.[15]
6) Neo-Elamite $^{GIŠ}$Šá-al-har vs. Middle Elamite $^{GIŠ}$Šá-al-ha-ar.[16]

---

[7] VALLAT 1974, p. 164; ElW 629.

[8] ElW 623.

[9] The syllabic character of this spelling was pointed out by STOLPER (1984, p. 99) on the basis of har-ri-[ ] (TTM 108:3'), which could perhaps be restored har-ri-[ši].

[10] STOLPER, apud ElW 638.

[11] ElW 120. The pronunciation of this lexeme is not clear, due to the spellings suggesting two pronunciations: /pahar/ and /pahir/. Possibly HAR may render /hir/ and thus have a value *hir*.

[12] ElW 589 and 631.

[13] JUSIFOV 1963, p. 244.

[14] SCHEIL 1907, p. 60; JUSIFOV 1963, p. 244; ElW 633.

[15] ElW 1058; HENKELMAN 2003, p. 206.

[16] ElW 1112–1113.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000278

7) Achaemenid Elamite $^{m}$Har-ba-ia is the transliteration of Old Persian A-r-b-a-y- (Arabāya-, "Arabia").[17]
8) Achaemenid Elamite har-ra-na renders Akk. *ḫarrānu*, "way, road".[18]
9) Achaemenid Elamite $^{m}$Har-ri-ia-ra-um-na is the transliteration of Old Persian A-r-i-y-a-r-m-n- (Aryāramna-).[19]

During the Neo-Elamite period two more values came into use for the sign HAR: *kín* and *mur*. The first one is only attested in the Neo-Elamite Omen Text,[20] more precisely in the word kín-ni-en, "it will happen". This reading is certain because of the variants ki-ni-en and kin-ni-en, occurring in the same text.

The value *mur* is not frequently attested either. The only relevant lexeme is *murt-*[21], "to put; to dwell".[22] The various forms of this base are spelled mur-° or mu-ur-° clearly indicating a reading *mur* for HAR. In addition there seems to have taken place a graphic evolution: spellings beginning with mu-ur-° occur in Middle and Neo-Elamite texts (in particular the Omen text), while spellings with mur-° only occur in Neo-Elamite (EKI 75–76) and Achaemenid Elamite.

---

[17] KENT 1953, pp. 169–170; HALLOCK 1969, p. 691.

[18] ElW 634.

[19] HALLOCK 1969, p. 692; ElW 518.

[20] Published by SCHEIL 1917, pp. 35–36. The text is dated to ca. 640 (TAVERNIER 2004, pp. 35–36 and 39).

[21] The attested forms of this root are: (1) *murta(h)*, "I settled, I put": spelled mur-da (DNa 4; DSe; XPh 28), mu-ur-ta-h (MDP 41 45:3, 50:2) and mu-ur-táh (EKI 10a:4, 10b:4, 10c:4; MDP 41 10:4, 13:3, 15:3, 17:3, 19:3, 27:4, 41:4, 45:3); (2) *murtak*, "living in, residing": spelled mur-da-ak (DB ii 5, iii 2), mur-tuk (PF 1980:16, 2070:8; PFNN 2196:21), mur-tuk-ka$_4$ (PFNN 2196:23). According to KOCH 1981, p. 238n.19 the form means "deployed in, working in"; (3) *murtakni*, "he may dwell, settle": spelled mur-tak-ni (EKI 76:18); (4) *murtampi*, "they are settling, dwelling": spelled mu-ur-da-am-pi (RA 14 35:11); (5) *$^{1}$murtan*, "he may settle": spelled mu-ur-ta-an (MDP 41 44:3); (6) *$^{2}$murtan*, "residence": spelled mur-tin (EKI 76:16) and mu-ur-ta-an (EKI 15:5); (7) *murtana*, "having settled": spelled mur-da-na (EKI 76:16); (8) *murtanra*, "one who settles": spelled mur-tin-ra (EKI 76:16) and mu-ur-ta-an-ra (MDP 41 44:1); (9) *murtap*, "people dwelling at, residents": spelled mur-da-ap (PF 1852:5) and mur-da-ip (PF 2070:28); (10) *murti*, "residence": spelled mu-ur-ti (MDP 41 44:2).

[22] No decision is taken here with regard to Neo-El. mu-taš (FHE 244:15) and Ach. El. HAR (FHE 249:14). Concerning the first expression JONES and STOLPER (1986, p. 247) read mu-taš, although they do not exclude a reading mu-ur. Their motives for this reading are (1) the connection with $^{HAL}$*muktu tibbe piti mutašni* (BA 4 183 no.5:33) and (2) the fact that the most likely form at the end of a letter-order is an imperative (cf. MDP 36 81 no.3:9). They consider *mutaš* as an imperative of a further unknown verbal base. HINZ/KOCH (ElW 963), however, prefer mu-ur and identify it with the second expression, which they (ElW 952) read *mur*. In their opinion *mur* is a substantive meaning "end". JONES and STOLPER (1986, p. 252) mention a possible link of *har* (in the Achaemenid text) with *araš*, "granary(?)", but emphasize the problems of such an identification.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000279

Summarizingly the sign HAR had the following values: *har* during the Middle Elamite, Neo-Elamite and Achaemenid period, *kín*[23] in the Neo-El. Omen text and *mur* during the Neo-Elamite and Achaemenid Elamite period. There does not seem to have been a value *hur* for HAR in Elamite cuneiform[24]. The Akkadian scribes in Susa, however, used this value, e.g. in the month name *huršubum* (spelled hur-šu-bi-um, hur-šu-bu-um, hur-te-bu-um and hu-ur-šu-bu-um).

The difficulties resulting from this polyphony are nicely illustrated by a personal name, cited for the first time by GERSHEVITCH[25]: "Hartikka: **arθika-*, *-ka*-extension of a patron. of a retrenched name **arθa-*, to Av. *arəθa-*, 'business, duty'." MAYRHOFER[26] prefers a retrenchment of a name containing *Arti-, "share" (Av. *aṣi-*). HINZ[27], claiming that HALLOCK transmitted a spelling $^{HAL}$Har-ti-ik-ka$_4$ to GERSHEVITCH, read this spelling $^{HAL}$Mur-ti-ik-ka$_4$ and considered this to be the Elamite transcription of an Iranian name *Vṛtika-, an *-ika*-hypocoristic of *Vṛta-, "hero" (cf. NP *gord*). HINZ/KOCH[28] have accepted his analysis and only mention the spelling $^{HAL}$Har-ti-ik-ka$_4$ as a reference point to the — in their eyes — correct reading $^{HAL}$Mur-ti-ik-ka$_4$.

The real spelling of this name, however, is not that what HINZ assumed it was. The text GERSHEVITCH refers to is PFNN 290 and the name under discussion is mentioned in line 14. Its spelling is not $^{HAL}$Har-ti-ik-ka$_4$ or $^{HAL}$Mur-ti-ik-ka$_4$, but $^{HAL}$Har-tuk-ka$_4$ or $^{HAL}$Mur-tuk-ka$_4$. This does not, however, automatically weaken the aforementioned onomastic hypotheses. As both *har* and *mur* occur as values of HAR in Achaemenid Elamite the history of this sign does not help in determining a more plausible reading. That means that the name might still be Iranian *Arθika- (GERSHEVITCH), *Ṛtika- (MAYRHOFER) or *Vṛtika- (HINZ). Even a fourth Iranian possibility should not be ignored: *Hart-ika-, "well-nourished", to Av. *harəta-*.

The correct spelling, however, $^{HAL}$HAR-tuk-ka$_4$, opens up a new possibility. The name could very well be Elamite: Murtuk, "the settled one", as past participle of the root *murt-*. The total of possible readings for this proper name is now five: four Iranian ones and one Elamite one. Unfortunately it is impossible to determine which one of these five explanations should be preferred. A weak indication for a reading $^{HAL}$Har-tuk-ka$_4$ could be the occurrence of an anthroponym $^{HAL}$Ha-ir-ti-ik-ka$_4$ (PFNN 577:23), which

[23] CAMERON (1948, p. 159) postulated an Achaemenid Elamite value *kín* in the toponym $^{AŠ}$Kín-da-ri-iz-za-an. Later (1965, p. 175) he changed it into $^{AŠ}$[H]AR-da-ri-iz-za-an. HINZ/KOCH's (ElW 952) reading $^{AŠ}$Mur-da-ri-iz-za-an, however, is the most plausible one.

[24] STEVE 1992, p. 158.

[25] GERSHEVITCH 1969, p. 184.

[26] MAYRHOFER 1973, 8.884.

[27] HINZ 1975, p. 272.

[28] ElW 639.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000280

Hinz/Koch[29] consider an Old Persian name, without further explanation. It is, however, plausible to connect this name with the aforementioned *Hartika-, "well-nourished". As there is no evidence pointing to a prosopographical identity of $^{HAL}$Ha-ir-ti-ik-ka$_4$ (PFNN 577:23) and $^{HAL}$Har-tuk-ka$_4$ (PFNN 290: 14), this element unfortunately does not help the scholar in his search for the correct reading and analysis of $^{HAL}$HAR-tuk-ka$_4$.

Hinz/Koch[30] believe to have spotted the lexeme *murt*, "residence" in some anthroponyms, attested in Old Babylonian texts from Haft Tepe, near Susa. These names are Dak-nu-ra-$^{d}$Me-en-ra-mur-ta (MDP 22 150:9), Mera-mur-ti, "residence for powerful people" (MDP 22 163:24), Mur-ti, "residence" (MDP 14 48:2) and Uk-ku-lu-me(-en)-ra-mur-ti, "the prince (in the) residence is powerful" (MDP 22 162:32, 163:1,19).

Although Old Elamite had no value *mur* for HAR, Hinz/Koch's analysis of these names is not necessarily wrong. The texts were written by Akkadian speaking scribes and in Mesopotamia *har* and *mur* were generally used values in Mesopotamia from the Old Akkadian period onwards[31]. On the other hand Hinz/Koch's analysis should not be taken for granted either. A name meaning "residence for powerful people" is not very plausible, so a reading har-ti for the element of these names cannot be excluded.

Finally two more forms containing HAR may be discussed here. The first example is unclear: $^{d}$Har-te-[ ] or $^{d}$Mur-te-[ ], a deity mentioned in the Neo-Elamite administrative texts from Susa (MDP 9 172:rev.7). Hinz/Koch[32] do not express their preferred reading. Concerning the second example they are probably right, when they plead for $^{HAL}$Mur-ka$_4$-pi (PF 1461:2; PFNN 525:8). In their view $^{HAL}$Mur-ka$_4$-pi is an Old Persian name, but more information is nor given. Such a spelling, however, most likely renders Old Ir. *Vṛka-p-i-, an *-i*-patronymic of a two-stem hypocoristic *Vṛka-p-a- of e.g. *Vṛkapāta-, "protected by the wolf" (Ir **vṛka-*, "wolf").

## 2) The cuneiform sign TU$_4$

This sign too had more than one phonological realisation in Elamite. In Middle Elamite its value was *tu*, as is shown by various examples: an-tu$_4$-uk-ni (also spelled an-du-uk-ni); e-re-en-tu$_4$, e-re-en-tu$_4$-um and e-re-tu$_4$-um

[29] ElW 591.
[30] ElW 272, 915, 953 and 1212.
[31] Röllig/von Soden 1991, pp. 46–47.
[32] ElW 639.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000281

(also spelled e-re-em-ti,[33] e-re-en-tum$_4$ and e-re-tum$_4$); é-šir$_8$-tu$_4$ (for Akk. *ešertu*, "sanctuary"); ha-áš-tu$_4$-uk, "honoured" (also spelled áš-tuk, ha-aš-du-uk, ha-aš-ti-ik and ha-áš-tu-uk); hu-tu$_4$-un-ra, "shatterer" (other forms of this root are hu-tu-uk-na and hu-tu-un); ki-iš-tu$_4$-um, "grove" (rendering of Akk. *qištu*); ki-tu$_4$-um-ma, "outer" (also spelled ki-du-um-ma, ku-du-ma, ku-du-um and ku-du-um-ma); ku-tu$_4$-un, "he will cherish" (also spelled ku-tu-un); pi-tu$_4$-ma and pi-tu$_4$-um(-ma), "interior, inside" (also spelled pi-du-um-ma); šu-tu$_4$-ur, "justice" (also spelled šu-du-ur and [š]u-tu-ur); tu$_4$-pa-an-ra, tu$_4$-um-ba-an-ra and tu$_4$-um-pa-an-ra (also spelled tu-um-ba-an-ra); tu$_4$-uk, "accepted, received" (also spelled du-ik-ka$_4$, du-ka$_4$, du-uk and du-ú-ka$_4$); tu$_4$-ni-h and tu$_4$-ni$_4$-h, "I gave" (also spelled du-ni-h, du-ni-ha, du-nu, du-nu-h, du-nu-ha and du-ù-ni-h); tu$_4$-ur, "because of" (also spelled du-ur, tu-ur, tu-ur-ma and tu-ur-na).

This value was retained during the subsequent Neo- and Achaemenid Elamite periods, albeit much less frequently: Ach. El. ha-tu$_4$-ma, "in" (also spelled ha-at-ma, ha-dam-ma, ha-du-ma, ha-tam$_5$-ma, ha-ti-ma, ha-tu-ma and ha-tu-na);[34] Neo- and Ach. El. pi-tu$_4$ and pu-tu$_4$, "kid" (also spelled pi-tú and pu-tú); Neo-El. šu-tu$_4$-ur, "justice" (also spelled šu-du-ur and [š]u-tu-ur); Neo-El. tu$_4$-ka$_4$, "accepted, received" (also spelled du-ik-ka$_4$, du-ka$_4$, du-uk and du-ú-ka$_4$). One El. denotation of an Old Iranian anthroponym also belongs to this category: $^{HAL}$Bat-tu$_4$-iš (also spelled $^{HAL}$Bad-du-iš; for *Paθuš).[35]

During the Neo-Elamite period two new values came into existence: *te* and *ti*. Although the first one is not really attested in Neo-Elamite, one may safely assume that together with a value *ti* a value *te* started to appear. The following forms prove the existence of a value *ti* for TU$_4$: Neo-El. be-ep-tu$_4$-ka$_4$, "defected" (also spelled be-ep-ti-ka$_4$ and be-ep-tuk-ka$_4$; ca. 590–555 BC) and pe-ep-tu$_4$-šá, mentioned in an inscription of Hanne (ca. 625–600 BC);[36] Neo-El. pu-uk-tu$_4$, "assistance" (also spelled pu-uk-ti; ca. 625–600 BC).

The value *te* for TU$_4$ is only attested in Achaemenid Elamite texts: $^{d}$áš-šá-tu$_4$-ik-pi, $^{d}$áš-šá-tu$_4$-ip, $^{d}$áš-še-tu$_4$-ik-pi, $^{d}$áš-še-tu$_4$-pi-ik and $^{d}$áš-še-tu$_4$-pi-ik, the name of the twelfth Elamite month (also spelled $^{d}$áš-šá-te-pi, $^{d}$áš-še-te-ek-pi, $^{d}$áš-še-te-pi, $^{BE}$Áš-še-te-pi-ik [an anthroponym] and $^{d}$ha-iš-šá-te-ik-

[33] Occurring twice in the Old Babylonian texts from Susa. The ending *-i* is an Akkadian genitive ending (ElW 400).

[34] The spelling ha-ti-ma is probably the result of the well-known shift /u/ > /i/ (cf. section 5). It occurs only six times, while the spellings reflecting /atuma/ are attested very frequently. Ha-at-ma is attested twice, ha-dam-ma and ha-tam$_5$-ma can render both /hatima/ and /hatuma/ (more likely).

[35] ElW 173; TAVERNIER 2007, p. 273 [4.2.1291].

[36] That this root, a reduplicated equivalent of *pet-*, "enemy (as substantive)", was pronounced /pepti/ is shown by the Middle El. spellings be-ti-ib-ba/be, be-ti-ir and pi-ti-ir.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000282

ba); $^{AŠ}$A-tu$_4$-ek, pronounced /Aitek/ (ElW 101) and also spelled $^{AŠ}$A-a-hi-te-ik (spoken /Aihitek/; ElW 13) and $^{AŠ}$A-te-ek; ba-tu$_4$-ra, "shepherd" (also ba-at-er and ba-te-ra). The existence of this value in Achaemenid Elamite is further confirmed by Elamite renderings of Iranian proper names and loanwords. Examples are: $^{HAL}$Bu-ik-tu$_4$-iz-za (for *Buxtēča-[37]), $^{HAL}$Ir-tu$_4$-ez-za (for *Ṛtēča-[38]), $^{HAL}$Iš-(šá)-an-tu$_4$ (for *Isantē-[39]), $^{HAL}$Maš-tu$_4$-ez-za (for *Mazdēča-[40]), $^{AŠ}$Ma-tu$_4$-iz-za (for *Uvādēča-[41]), $^{AŠ}$Ma-tu$_4$-iz-zí(-iš) (for *Uvādēčīš[42]) and $^{HAL}$Pír-tu$_4$-na (for *Pṛtēna-[43]). It is remarkable that Ir. /tu/ is never rendered by TU$_4$ and that only three times (in one anthroponym, *Paθuš) /θu/ was denoted by TU$_4$.

A discussion on TU$_4$ cannot be complete without a study of the root *turu/tiri*, "to speak, to say", which is written very frequently with this sign. The root occurs from the Middle Elamite period on. The inscriptions of Untaš-Napiriša (ca. 1260–1235 BC), Šutruk-Nahhunte I (ca. 1185–1155 BC) and Šilhak-Inšušinak I (ca. 1145–1120 BC) always have tu$_4$-ru- (pronounced /turu/), but during the reign of Huteluduš-Inšušinak (ca. 1120–1110 BC) a form ti-ri (/tiri/) appears. Accordingly the root underwent the shift from *u* to *i*, which will be discussed later in this article (section 5).

This does not automatically mean that from that point on the only spelling was /tiri/. The inscriptions of Šutruk-Nahhunte II (717–699 BC) and the Omen text (ca. 640 BC) have only tu$_4$-ru and one has to wait until the administrative texts from Susa (ca. 590–555 BC) or the Neo-Elamite letters (ca. 590–555 BC) to see another appearance of the spelling ti-ri. In my view there are two possible ways to explain this. The first one is the assumption that for a long period the root "to speak" was both pronounced /turu/ and /tiri/. The second one, however, looks more plausible. As this verbal root was often used in Elamite it should not be surprising that the spelling tu$_4$-ru became a kind of standard spelling for this root. This would explain the absence of spellings like *tu-ru and *tú-ru. The pronunciation shifted from /turu/ to /tiri/ in the reign of Huteluduš-Inšušinak, but the fixed spelling remained in use until the Achaemenid period, when the spelling ti-ri became fully generalized. One may not deduce from this that the value /ti/ for TU$_4$ is already attested in the inscriptions of Šutruk-Nahhunte II, because the standard spelling does not cover the real pronunciation.

---

[37] Tavernier 2007, p. 152 (4.2.376). Also spelled $^{HAL}$Bu-uk-te-ez-za.
[38] Tavernier 2007, p. 296 (4.2.1471). Also spelled $^{HAL}$Ir-te-ez-za.
[39] Tavernier 2007, p. 219 (4.2.884). Also spelled $^{HAL}$Iš-(šá-)an-te.
[40] Tavernier 2007, p. 245 (4.2.1083). Also spelled $^{HAL}$Maš-te-(ez-)za.
[41] Tavernier 2007, pp. 76–77 (2.3.48). Also spelled $^{HAL}$Ma-te-ez-za.
[42] Tavernier 2007, p. 77 (2.3.49). Also spelled $^{HAL}$Ma-te-ez-zí-iš.
[43] Tavernier 2007, p. 277 (4.2.1319). Also spelled $^{HAL}$Pír-te-na.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000283

## 3) The cuneiform signs NE and NI

The sign NE is attested various times in Elamite texts, but remarkably never seems to have the value *ne*.[44] Its syllabic values are *bí*, *bil*, *dè* (Old Elamite) and *kúm* (Neo- and Achaemenid Elamite). Only twice[45] NE could have a value *ne*, but in both cases this is far from sure.

1) In TTM 100:2' NE is attested but the rest of the line is lost, so the value of NE cannot be determined.
2) In a Neo-Elamite contract (RA 25, 40 no.3:obv.6) a women named $^{f}$Nu-me-NE-ru-uš is mentioned among other people. A reading $^{f}$Nu-me-ne-ru-uš seems generally accepted,[46] but is far from certain, since the meaning of *neruš* is not known. As the value *kúm* is attested in Neo-Elamite (Ururu Bronze Tablet obv. 36) a reading $^{f}$Nu-me-kúm-ru-uš is equally possible. Nume is an Elamite deity (cf. YOS 11 89:9: $^{d}$Nu-me), while *neruš / kumruš* is most likely a verbal form (3$^{rd}$ person of a root *neru-* or *kumru-*).[47]

It is relatively certain that Elamite simply did not have a value *ne* for NE. Yet Elamite had a vowel /e/[48] and consequently a sequence /ne/. The sign the Elamite scribes used to denote this sequence is not NE, but NI, as already noted by some scholars.[49] This is proven not only by some Elamite writings, but also by Akkadian spellings from Old Babylonian Susa and Haft Tepe, where Akkadian speaking scribes drafted many contracts and used the rules of the Sumero-Akkadian script.

Examples making this clear are

1) *Hane-*, "to love", always written ha-ni-° in Elamite texts but ha-ne in an Akkadian royal inscription from Susa (Te-em-ti-hi-ša-ha-ne-eš, MDP 6 23:3).
2) *Kune-*, "to flatter": written ku-ni-° in Elamite and ku-ne-° in Akkadian texts.
3) The divine name Pinenkir, written Bi-ni-k[ir], Pi-ni-gir, Pi-ni-gìr and Pi-ni-kir in Elamite and Bi-ne-en-gi-ir, Pi-ne-gi-ir and $^{d}$Pi-ne-gir in Akkadian.

---

[44] It is never used in Elamite renderings of non-Elamite words (Akkadian, Iranian, etc.).

[45] STEVE 1992, p. 150.

[46] Cf. SCHEIL 1928, p. 40 and ElW 1010.

[47] As Elamite sometimes inserts a nasal which does not belong to the stem, *kumruš* could denote *kuruš*, "he bestowed care" (cf. ZADOK 1995, p. 246).

[48] BORK 1925, p. 74; FOY 1898, p. 122; HÜSING 1898, p. 15; LABAT 1951, p. 28; GRILLOT-SUSINI/ROCHE 1987, p. 10; STEVE 1992, p. 14; KHAČIKYAN 1998, p. 5; STOLPER 2004, p. 72.

[49] OPPERT 1879, p. 32; FOY 1898, p. 127–128; HÜSING 1903, p. 58; WEISSBACH 1911, p. xli.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000284

Other indications of a sequence /ne/ are writings such as -ni-e (Achaemenid El. in-ni-e,[50] Middle El. la-ni-e, Ach. El. zí-la-ni-e, etc.). The precative / optative suffix, always written with NI, was actually pronounced /ne/[51]: Middle El. du-ni-h-ši-ni-e, te-la-ak-ni-e, $tu_4$-ru-uš-ni-e, Neo-El. ti-ri-iš-ni, etc.

The phonemic realisation /ne/ for NI already existed in the Old Elamite period, as can be deduced from the writings ha-ni-eš, "he loved",[52] ku-ni-h-ni, ku-ni-er-ri[53] and Bi-ni-k[ir][54]. This value lasted during all historical stages of the Elamite language.

Yet this does not automatically mean that NI had lost its original value /ni/. Various spellings indicate a pronunciation /ni/ for NI:

1) a-bu-ul gi-nu-ni and a-bu-ul ki-nu-ni: Middle Elamite rendering of Akk. *abul kinūni*, "gate of the oven".
2) a-ni-i: Middle Elamite plene writing of a-ni and Neo- and Achaemenid Elamite a-nu, "not". A-ni is also attested in Neo- and Achaemenid Elamite, albeit only three times.
3) $^{AŠ}$Ba-ir-ni-iš (Achaemenid Elamite): rendering of Ir. *Parnīš, "old place", a contraction of *Parniya-.[55]
4) $^{AŠ}$Bì-it $^{d}$30-iš-ma-an-ni: Middle Elamite rendering of Akk. Bīt-Šîn-išmanni, "house of 'Sin listened to me' ".
5) du-ni-en, du-ni-ib-ba and du-ni-ma-ak (Achaemenid El.): forms of the root /tuni/, "to give".
6) du-ni-iš-ni: probably pronounced /tunišni/, because Middle Elamite had not yet broken writings.
7) hu-ni-in, "light": spoken /hunin/. Cf. no. 6.
8) $^{DIŠ}$I-in-ni-in-ki and $^{DIŠ}$In-ni-ik-ku: Old Elamite toponym, pronounced /Innink/. Old Elamite, just like Middle Elamite, had no broken writings.
9) la-ni-i-ni, "of silver": Middle Elamite spelling, with I serving as phonetical marker.

---

[50] Hinz/Koch (ElW 758) argue that the pronunciation of in-ni only became /inne/ from the Neo-Elamite period onwards. Yet they do not give any indications for this. The Middle Elamite pronunciation may as well have been /inne/, but on the other hand the only attestation of in-ni-e is Achaemenid, so the pronunciational shift (if there was one) may only have occurred in the Achaemenid period. In the author's view the pronunciation always was /inne/.

[51] Cf. ElW 316.

[52] In an Old Elamite incantation from Tello, dated to the first dynasty of Isin (Cros 1910, p. 212 [AO 4325:4,6,21]), i.e. ca. 2017–1793 BC

[53] Both *kunihni* and *kunirri* occur in a stela (resp. EKI 70 C:rev. 9 and 12), found in Susa and dating from the time of the Old Babylonian king Hammurapi (first half of the 18th century BC).

[54] In the so-called Naram-Sin Treaty (EKI 2 i 2), the oldest Elamite text (second half of the 23rd century BC).

[55] Tavernier 2007, p. 391 (4.3.152).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000285

As a result of all this the author proposes to introduce a value *né* for NI,[56] a value which STEVE[57] did not include in his syllabary, but which is attested for the Sumero-Akkadian cuneiform writing system.[58] Inserting such a value will make some confusing transliterations (e.g. ni-en) more logical.

## 4) The Elamite root *kine-*, "to happen; to arrive"

According to HINZ[59], who cites examples such as ku-ni-en-na/ni, ki-ni-na, ki-ni-ik-me and kin-ni-en, the El. root *kin-* means "to happen; to arrive". Thereby he explicitly assigns spellings beginning with *ki-* as well as spellings beginning with *ku-* to this root, explaining this as a result of the well-known shift from /u/ to /i/, which he situates in the Achaemenid period (cf. section 5). ZADOK[60] accepts this.

HALLOCK[61], however, does not agree with it. He considers the Ach. El. writings ki-nu-ip, kin-né-en, kin-nu-ge, kin-nu-ik, kin-nu-ik-ni and kin-nu-$ka_4$ as forms of the root *kane-*, "to love, befriend; to approach, come hither". He has to admit, however, that in that case, there are no good translations for the attestations in PF 1048 and 1681. In addition the spelling ki-nu-ip can hardly be assigned to the root *kane-*.

The various forms belonging to this root, at least as is accepted nowadays,[62] are arranged chronologically in the following table.

| Date | Name | Translation | Attestations |
|---|---|---|---|
| (1) Old Elamite (ca. 2600–1500)[63] | | | |
| Ca. 1950–1700 | Gi-nu-nu | | MDP 18 174:rev.5, 183:10 |
| Ca. 1950–1700 | Ki-nu-Ri-ri | Riri has arrived | MDP 18 136:2 |
| Ca. 1930–1910 | Ki-i-nu-nu[64] | | MDP 10 6:rev.1 |
| (2) Middle Elamite (ca. 1500–1000) | | | |
| Ca. 1260–1235 | ki-ni-in | Happening, fate, destiny | MDP 41 16:3 |
| Ca. 1145–1120 | ku-né-en-na | May it happen | EKI 54 i 103 |

[56] Cf. ElW 376.
[57] STEVE 1992, p. 86.
[58] RÖLLIG/VON SODEN 1991, p. 27.
[59] HINZ 1952, pp. 247–249.
[60] ZADOK 1995, pp. 245–246.
[61] HALLOCK 1969, p. 713.
[62] ElW s.v.
[63] All spellings are anthroponyms and are attested in Akkadian economic texts from Susa.
[64] Hypocoristic of Kin (ZADOK 1983, p. 102; ElW 479).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000286

| Date | Name | Translation | Attestations |
|---|---|---|---|
| Ca. 1145–1120 | ku-né-en-ni | May it happen | EKI 54 i 90, i 100, iv 20 |
| Ca. 1000 | ki-né-ma-ha | I have realized, made happen | TTM M-1157:12 (cf. ElW 478) |
| (3) Neo-Elamite (ca. 1000–550) | | | |
| 717–699 | ku-un-nu-uk | They arrived | EKI 74 |
| Ca. 640 | ki-né-en | It will happen | RA 14 36:28 |
| Ca. 640 | kin-[né-en] | It will happen | RA 14 36:11 |
| Ca. 640 | kín-né-en | It will happen | RA 14 36:29 |
| Ca. 640 | ku-né-en | It will happen | RA 14 35:7 |
| Ca. 625–600 | ki-né-ek-me | Presence | EKI 76:11 |
| Ca. 625–600 | ki-né-ma-ha | I have realized | EKI 75:11 |
| Ca. 625–600 | ki-né-na | Having arrived | EKI 75:13 |
| Ca. 590–555 | ki-nu-šá | He arrived | BA 4 181 no.5:18 |
| (4) Achaemenid Elamite (ca. 550–330) | | | |
| 521–486 | kin-né-en | It will happen | DPf 23 |
| 509–494 | kin-nu-ik-ni | May it arrive | PF 1856:17 |
| 507–497 | kin-nu-$ka_4$ | He / they arrived | PF 860:4, 1048:12–13, 1824:5; PFa 29:42[65]; PFNN 1122:10, 1507:6, 2264:11, 2269:7, 2271:6, 2393:7, 2409:5:6, 2563:5, 2544:10 |
| 501–500 | kin-nu-ik | It arrived | PFNN 762:14, 1651:3–4 |
| 500–499 | ki-nu-ip | They arrived | PFa 22:7–8 |
| 500–499 | kin-nu-ge | Its course | PF 1681:6 |

The following spellings of the stem are thus attested: Old Elamite *kin(u)-*, Middle Elamite *kine-* and *kune-*, Neo-Elamite *kine-*, *kinne-*, *kune-* and *kunnu-*, Achaemenid Elamite *kinne-*, *kinnu-* and *kinu-*. They reflect the following pronunciations: Old Elamite /kin/, Middle Elamite /kine/ and /kune/, Neo-Elamite /kine/ and /kune/, Achaemenid Elamite /kine/ and possibly /kune/, as KIN could be pronounced both /kin/ and /kun/.

Immediately one sees that HINZ's attribution of this root to the vocal shift /u/ > /i/ is not tenable. It is inconceivable to have Old El. /kin/ evolve

[65] Plausible restoration by HALLOCK (1978, p. 128 n.s), based on the occurrence in PFNN 1122.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000287

to /kuni/ and then back to /kini/. Other solutions must be sought for the co-existence of /kin/ and /kun/. First of all the phoneme involved could be an allophone of both /i/ and /u/. Unfortunately this is improvable.

Another possibility is the assumption of vocal harmony. The first vocal of /kin/ might have become /u/ under influence of the preceding vowel. A study of all forms with first /u/ indeed reveals that all but one forms follow a word which has /u/ as its last vowel: ku-ni-en-na follows pi-ni-ik-ku (EKI 54 i 103), while ku-ni-en-ni follows gi-lu (EKI 54 i 90), ik-ku (EKI 54 iv 20) and uk-ku (EKI 54 i 100). Ku-ni-en is the exception, as it follows te-ep (RA 14 35:7), but perhaps the sign KU could in that time be pronounced as /ki/ (cf. section 5). Consequently one may accept that vocal harmony was the cause of the appearance of the forms pronounced /kun/. *Kunnuk* will be dealt with below.

There are two forms with /kin/ which do not correspond with this. *Kinimaha* (M-1157:12) follows *nu*, "for you", while *kinina* (EKI 75:13) is preceded by *ú*, "I". The first of these two irregular forms can be explained by assuming that NU could be pronounced /ni/ in the time the Malyan texts were written (cf. infra). As this is, however, still uncertain, the hypothesis that the vocal harmony was not general cannot be excluded.

An at first sight exceptional form is ku-un-nu-uk, certainly pronounced /kunnuk/ and thus contradicting the evolution of /u/ to /i/ and the hypothesis of vocal harmony. Unfortunately its context is not clear and a closer look might help in finding out more on this form. *Kunnuk* is attested in an inscription of Šutruk-Nahhunte II (717–699), more precisely EKI 74:rev.29–30. In the following the various readings of the context (EKI 74:rev.26–30) will be presented and discussed.

1) SCHEIL[66], without translation and precise distinction of sentences:

> *15 murun $^{m}$Teppirmi tala kirru šuhipalki za'ru iharak putta šerum itumpaka tala putta šerum itumpaka ak kalum aha šutruk ak izazza kal ak putta kallaka kunnuk ba[5 signs] rappak murun $^{AŠ}$Za[ ] ak zalmu aha kupakni.*

2) KÖNIG[67]

| | |
|---|---|
| *Zalmu aha kupakni.* | My statue will be erected here. |
| *15 murun $^{m}$Teppirmi tala kirru šuhi palkizahru iharak.* | (in?) 15 estate(s), (to?) Teppirmi was … imposed. |
| *Putta šerum itumpaka.* | chariot horses, *šerum* were granted to him. |

[66] SCHEIL 1904, p. 71.
[67] KÖNIG 1965, p. 154.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000288

| | |
|---|---|
| *Tala putta šerum itumpaka.* | (now) riding horses, chariot horses, *šerum* were granted to him. |
| *Ak kalum aha šutruk ak izazzakal.* | untranslatable. |
| *Ak putta kallaka kunnuk.* | |
| *Ba[ ] rappak murun $^{\text{AŠ}}$Za[ ].* | |
| *Ak zalmu aha kupakni.* | and my statue will be erected here. |

3) Hinz/Koch[68]

| | |
|---|---|
| *Zalmu aha kupakni.* | My statue should be erected here. |
| *15 murun $^{\text{m}}$Teppirmi tala kirru šuhi palki zahru i harak.* | Tribute, being *kirru*, *šuhi*, *palki* and *zahru* was imposed to 15 estates of Teppirmi. |
| *Putta šerum i tumpaka.* | Again *šerum* was being granted. |
| *Tala putta šerum i tumpaka.* | Again tribute, *šerum* was being granted. |
| *Ak palum*[69] *aha šutruk.* | And the warehouse here was checked. |
| *Ak izazza kal ak putta kal laka kunnuk.* | And lots of food and again food arrived in consignments. |
| *Ba[tpup] rappak.* | At my feet they were fettered. |
| *Mu-ru-un $^{\text{AŠ}}$Za-[ ].* | Estates. |
| *Ak zalmu aha kupakni.* | And my statue should be erected here. |

Apart from the first part *(ak … šutruk)* the only certain word in the relevant phrase is *laka*, "it was sent, they were sent". The translation given by Hinz/Koch should therefore not be taken for granted. It is plausible that *laka* is the last word of a sentence, indicating that something was sent. As the word after *kunnuk* is broken, it is impossible to determine what kind of word *kunnuk* is, although the restoration by Hinz/Koch could be right.

It is conspicuous that all phrases of this section end with a passive participle: *kupakni*, *harak*, *tumpaka*, *šutruk*, *laka* or *kunnuk*, *rappak* and *kupakni*. This indicates a certain parallelism, whereby it would be strange for a sentence to end with two participles (*laka* and *kunnuk*). This aspect induces one to consider the word after *murun* a participle. Accordingly a restoration *za-[a]-ak*, the participle of a root *za-*, "to be(come) valuable" (cf. *zak*, "value"), is proposed here.

[68] EIW 238, 273, 469, 495, 564, 798, 816, 1018.

[69] The reading and meaning of *palum* are certain, since Hallock (1969, p. 674) recognized it as a synonym of Old Ir. **hambāra-*, "warehouse".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000289

With all this in mind it would not be surprising to see that *kunnuk* does not belong to the root *kin-*, "to happen". It might as well be a substantive.

The reading of the section then goes as follows:

| | |
|---|---|
| *Zalmu aha* ***kupakni.*** | My statue should be erected here. |
| *15 murun* $^{m}$*Teppirmi tala kirru šuhi palki zahru i* ***harak.*** | Tribute, being *kirru*, *šuhi*, *palki* and *zahru* was imposed to 15 estates of Teppirmi. |
| *Putta šerum i* ***tumpaka.*** | Again *šerum* was being granted. |
| *Tala putta šerum i* ***tumpaka.*** | Again tribute, *šerum* was being granted. |
| *Ak palum aha* ***šutruk.*** | And the warehouse here was checked. |
| *Ak izazza kal ak putta kal* ***laka.*** | Many rations and more rations were sent. |
| *Kunnuk ba[tpup]* ***rappak.*** | *A kunnuk* was fettered at my feet (?). |
| *Murun* ***zak***[70] (spelled za-a-ak[71]). | The estate(s) became valuable. |
| *Zalmu aha kupakni* | And my statue should be erected here. |

To conclude this section I would like to present a note on the pronunciation of the second syllable of the forms belonging to this root. Spellings such as Middle El. ki-ni-in and ku-né-en-na/ni seem to contradict each other, because the former was certainly pronounced /kinin/, while the latter was pronounced /kunen(a/i)/. Yet ki-ni-in occurs only once and the Neo-El. attestations all have °-né-en, which points to a pronunciation /kinen/. Accordingly a pronunciation with /e/ must be preferred for all forms (except ki-ni-in, which shows that /e/ and /i/ could sometimes be confused by the Elamite scribes). This further indicates that NU could not only be realized as /ni/ in the Neo- and Achaemenid periods (cf. section 5), but also as /ne/.

## 5) The vocal shift from /u/ to /i/

As is generally accepted[72] Elamite /u/ sometimes shifted to /i/, which is, however, not studied all too well and for which various explanations have been proposed. According to FOY[73] the shift was limited to /u/ after /n/. With regard to /u/ preceded by /t/ FOY believes that /u/ after /t/ became /ü/,

[70] The sign before ZA could be the determinative indicating toponyms, but that is far from certain. If it is, then the name of the estate began with Za.

[71] Assuming a plene writing, which is admittedly not very frequent in Elamite. The final phrase on the statue is then a perfect parallel to the first one (also without *ak*).

[72] HÜSING 1903, p. 58; LABAT 1951, p. 29; GRILLOT-SUSINI/ROCHE 1987, p. 10.

[73] FOY 1898, pp. 127–128.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000290

rendered by *i* in the writing system. LABAT[74], however, is very sceptical and rightfully argues that some aspects of the writing system must be clarified first, before postulating all these phonemes.

GRILLOT-SUSINI/ROCHE[75] believe that the shift only applied to the final vowel in two-syllabic words, more precisely the passage from *i* to *u* in words with a *u* in the first syllable, which they ascribe to vocal harmony. On the other hand final *u* in some dissyllabic words becomes *i*. They further argue that the latter phenomenon becomes much more frequent in the Achaemenid period and may extend into the first syllable (e.g. *turu/i* > *tiri*, *uzzu/i* > *izzu/i*).

According to DE BLOIS[76] the signs with vowel-component *u* actually render two Elamite phonemes: (1) /$u_1$/, an original /o/ which shifted to /u/; (2) /$u_2$/, which became /ü/ and later /i/ in later Elamite.

KHAČIKYAN[77] simply generalized this rule: in the Achaemenid period *i* was also reflected by the *u*-signs and vice versa. KHAČIKYAN believes that this interchange should be explained by the "articulatory peculiarities of the phonemes *u* and *i* in Elamite", as *i* might have been labialized and *u* fronted.

Finally STOLPER[78] believes in a "common reduced allophone shared by *i* and *u*", rather than in a vocal shift.[79] If that were true, however, one would expect forms with original *i* turning into *u*.

It is wise to have a closer look at the examples used by the authors and to discuss other examples to learn more about the precise aspects of this shift and to find out in what way the scholars have been right or wrong.

Scholars have mentioned various examples in support of their theory. It will, however, turn out that some of them are completely irrelevant or that some of them should be used with much caution.

1) ME *(h)alpu-*, Neo- and Ach. El. *halpa-* and *halpi-*, "to strike, kill"[80]: Middle El. *halpu-* changed into *halpi-* during the Neo-El. period, which points to a vocal shift /u/ > /i/ in Elamite. The spelling hal-pu-h will be dealt with later.

---

[74] LABAT 1951, p. 29.

[75] GRILLOT-SUSINI/ROCHE 1987, p. 10.

[76] DE BLOIS 1994, p.16n.8.

[77] KHAČIKYAN 1998, p. 5.

[78] STOLPER 2004, p. 72.

[79] An allophone or a pronunciation /kə/ could be the cause of the appearance of ki-du-um-ma and ki-$tu_4$-um-ma vs. ku-du-ma and ku-du-um-ma in the inscriptions of Untaš-napiriša (ca. 1260–1235 BC).

[80] GRILLOT-SUSINI/ROCHE 1987, p. 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000291

2) (Middle El. *hupšan*, Ach. El. *ipše/i-*[81], "to fear": a shift /u/ > /i/ can be accepted with regard to this lexeme. According to HINZ/KOCH[82] *hupše-* is also attested in the toponym Hupšen (Middle and Neo-Elamite). Although the same scholars connect Old El. Hupsana$^{KI}$ and Neo-Assyrian Hupšal/n with Hupšen, this should not be taken for granted, since a town Hupšal is also attested in texts from Mari.[83]
3) ME *in-tikka* and Ach. El. *in-tukki-me*[84]: KHAČIKYAN used this example to prove that Middle El. /i/ could turn into Ach. El. /u/. Unfortunately her example is irrelevant, since this lexeme (and the other forms of *tik-*, "to want", not treated by KHAČIKYAN, but mentioned by GRILLOT-SUSINI/ROCHE[85]) never underwent a pronunciational change: it was always pronounced /intikka/. The forms, which are supposed to contain /u/ are all written with the sign TUK.[86] The latter could certainly be pronounced /tik/, as is indicated by the Elamite renderings of Iranian words: *Dādātika- (El. $^{HAL}$Da-da-tuk-ka$_4$[87]), *Hiθika- (El. $^{HAL}$Hi-ut-tuk-ka$_4$[88]), *Mazantika- (El. $^{HAL}$Ma-za-an-tuk-ka$_4$[89]), *Patikuka- (El. $^{HAL}$Bat-tuk-ku-ka$_4$[90]), *Rātikā- (El. $^{HAL}$Ra-tuk-ka$_4$[91]), *Rvantika- (El. $^{HAL}$Ru-un-tuk-ka$_4$[92]).
4) Old, Middle and Neo-El. *muhtu*, Middle El. *muhti*, "sacrifice"[93]: the Old and Middle Elamite form is *muhtu*, spelled mu-h-du, but in inscriptions of Šilhak-Inšušinak (ca. 1145–1120 BC) the writing mu-h-ti is prevalent. Yet the Neo-Elamite rock inscriptions of Hanne have mu-h-tú and mu-h-hu-du, probably pronounced /muhtu/. Unfortunately there are no Achaemenid Elamite spellings of this expression, which makes it more difficult to study the evolution of it. Alternatively it is also possible that the various spellings reflect a pronunciation /muht/.
5) Middle, Neo- and Ach. El. *muši-*, "to count" and Neo- and Achaemenid Elamite *mišin(a)*, "saldo"[94]: STOLPER suggests that this example

[81] HINZ 1952, p. 249.
[82] ElW 722.
[83] STEVE 1987, p. 28.
[84] KHAČIKYAN 1998, p. 5.
[85] GRILLOT-SUSINI/ROCHE 1987, p. 10.
[86] An exception could be tu$_4$-uk-ku (Achaemenid El.), but it is far from sure that this word belongs to the root *tik-* (ElW 381).
[87] TAVERNIER 2007, p. 162 (4.2.466).
[88] TAVERNIER 2007, pp. 202–203 (4.2.763).
[89] TAVERNIER 2007, p. 243 (4.2.1073).
[90] TAVERNIER 2007, p. 270 (4.2.1265).
[91] TAVERNIER 2007, p. 283 (4.2.1374).
[92] TAVERNIER 2007, p. 288 (4.2.1410).
[93] GRILLOT-SUSINI/ROCHE 1987, p. 10.
[94] STOLPER 2004, p. 72.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000292

(together with *turu- / tiri-*) points to "a common reduced allophone shared by /i/ and /u/". It is, however, by no means certain that *muši-* and *mišin* are identical[95], as HALLOCK and STOLPER believe.[96] If they were, one would expect more spellings beginning with *mi-* in Achaemenid Elamite.

6) Middle El. *ni* and *nu*, Ach. El. *nu*, "you"[97]: this is an illustrative example for the shift /u/ > /i/. *Nu* occurs in Middle and Achaemenid Elamite, while *ni* is only attested twice in an inscription of Šilhak-Inšušinak (ca. 1145–1120 BC). Apparently the shift occurred during the reign of this king, since *nu* is also attested in his inscriptions.
7) Old and Middle El. *nika*, Neo-El. *nuku* and Ach. El. *nuka*, "we, us"[98]: irrelevant example, since this form was pronounced /nik(a)/ throughout the history of Elamite. Yet it proves that NU could be pronounced /ni/ during the reign of Šutruk-Nahhunte II.
8) Neo-Elamite *pukti*, Ach. El. *pikta/i*, "assistance"[99]: good example of the shift from *u* to *i*.
9) Middle El. *purku*, Ach. El. *pirka*, "end; past"[100]: in an inscription of Huban-umena (ca. 1275–1260 BC) pu-ur-ki-me is attested, while pur-ku occurs in the time of Šilhak-Inšušinak. The Achaemenid texts contain many attestations of both pi-ir-ka$_4$ and pír-ka$_4$.
10) ME *šini*°, Neo- and Ach. El. *šini*° and *šinu*°, "to come"[101]: irrelevant example, that cannot be used to prove a vocal shift. As NU could be pronounced /ni/, the verb *šini-* was pronounced /šini/ in all periods of Elamite linguistic history.
11) Old(?) and Neo-El. *šuri*, Middle El. *šuru*, Neo- and Ach. El. *širi*, "happiness, prosperity"[102]: it is not certain whether Old El. *šuri* belongs to this root.[103] The other forms clearly show an evolution *šuru* > *šuri* > *širi*, with the first half of the sixth century BC being the transitional period (in Neo-Elamite letters both *šuri* and *širi* are attested).
12) ME and Neo-El. *tallu-* and *talli-*, Ach.El. *talli-*, "to write"[104]: this lexeme perfectly fits into the phonological pattern mentioned above. Most Middle El. attestations of this root are written da-al-lu-° or (ta)-ta-al-lu-°.

---

[95] ElW 938.
[96] HALLOCK 1969, p. 735; STOLPER 2004, p. 72.
[97] KHAČIKYAN 1998, p. 5.
[98] KHAČIKYAN 1998, p. 5.
[99] GRILLOT-SUSINI/ROCHE 1987, p. 10.
[100] GRILLOT-SUSINI/ROCHE 1987, p. 10.
[101] GRILLOT-SUSINI/ROCHE 1987, p. 10.
[102] GRILLOT-SUSINI/ROCHE 1987, p. 10.
[103] ElW 1181.
[104] GRILLOT-SUSINI/ROCHE 1987, p. 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000293

Only two times *talli-* occurs: a text of Šilhak-Inšušinak has tal-l[i-ra]-ar-ra. The second attestation ta-li-in (in an inscription of Untaš-napiriša [ca. 1260–1235 BC]) would be the oldest example of the vocal shift /u/ > /i/, if its connection with *talli-* would be certain. It might, however, also be linked with Neo-El. da-li-ib-be, a word which is not clear yet (ElW 273). An argument enhancing this idea is the fact that all forms of *tall-*, "to write" are written with a double *l*.[105] As may be expected all but one Neo- and Achaemenid Elamite forms are *talli°*. The exception is tal-lu-un-ri in the Omen Text, which will be discussed later.

13) DE BLOIS[106] mentions ME *tuppi-* and Achaemenid El. *tipi-*, "inscription, tablet" as an example of the shift discussed here, but, given the complexity of the problems surrounding this lexeme, the etymology of it will be discussed in another paper, which is being prepared. In this paper it is not considered a valid example for the shift from *u* to *i*.

14) Middle El. and Neo-El. *turu-* and *tiri-*, Neo-El. *turi*, Ach. El. *tiri-*[107]: cf. above (section 2) for a discussion on this verbal root. In all likelihood /turu/ became /tiri/ during the reign of Huteluduš-Inšušinak (ca. 1120–1110 BC).

15) Middle, Neo- and Ach. El. *ulhi*, Middle El. *ulhu* "dwelling place; room"[108]: the usual spelling is ul-hi (attested various times in the Old Babylonian texts from Susa and in Middle, Neo- and Achaemenid Elamite), only once a writing ul-hu appears (in an inscription of Šilhak-Inšušinak). The reason for this aberrant spelling may be lexical, as the possibility exists that *ulhi* and *ulhu* are two derivations from one root *ulh-*. *Ulhi* means "house", whereas *ulhu* means "room".

16) Middle El. *uzzu-*, Neo- and Ach. El. *uzzi-* and *izzi-*, "to go"[109]: this is a very good example to see how the shift worked: from Middle El. *uzzu-* (uz-zu-un, uz-zu-un-ra, uz-zu-un-ta) over Neo- and Ach. El. *uzzi-* (uz-zí-en and uz-zí-h) to Neo- and Ach. El. *izzi-* (iz-zí-iš, iz-zí-iš-da, iz-zí-ma-áš, iz-zí-man-ra, iz-zí-šá). Note the peculiar spelling iz-zu-un in a text of Hanne.

17) Middle El. *salmum*, Middle, Neo- and Ach. El. *zalmu*, Neo-El. *zalmi*, Ach. El. *zalman*, "statue"[110]: this loanword (Akk. *ṣalmu*) cannot be used in the discussion on the vocal shift /u/ > /i/. *Salmum* and *zalmu* are

[105] There are only two exceptions, both being Achaemenid Elamite: (1) tal-iš, "he wrote" (PT 22:28) and (2) tal-iš-da, "he wrote" (PF 317:11–12).

[106] DE BLOIS 1994, p. 16.

[107] GRILLOT-SUSINI/ROCHE 1987, p. 10; KHAČIKYAN 1998, p. 5; STOLPER 2004, p. 72.

[108] GRILLOT-SUSINI/ROCHE 1987, p. 10.

[109] GRILLOT-SUSINI/ROCHE 1987, p. 10.

[110] GRILLOT-SUSINI/ROCHE 1987, p. 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000294

probably the reflection of an Akk. nominative, while *zalman* can be pronounced /zalmin/ or /zalmun/.

In addition to the aforementioned examples, there are some more ones, neglected by the scholars:

1) ME *apun*, Neo-El. *apun* and *apin*, Ach. El. *apan*, *apin* and *apir*, "them": the Middle Elamite pronunciation /apun/ evolved to /apin/ in the Neo-Elamite period, although the Neo-Elamite letters contain one spelling ap-un. The spelling ap-pa-an, only attested once, is a scribal error.
2) Ur-III Dabubu, Old Babylonian from Susa Tabubu, Neo-Babylonian Dabibi, anthroponym: occurs exclusively in Mesopotamian sources, which reflect a shift from *u* to i. The oldest attestation of Dabibi[111] dates from 611 BC. The name is attested well into the reign of Darius I.[112]
3) ME *huhun*, Neo-El. *huhin*, "wall": here too the shift is clearly illustrated.
4) Ach. El. *mitun-* and *mutun-*, "horseman": mostly written *mutun-*, but twice it occurs as *mitun-*. This may illustrate that with regard to some lexemes the shift became active only in a later period.
5) Old El. *mul*, Neo- and Ach. El. *mil*, "juice": here the shift is again well-attested.
6) Neo-El. *pitukka*, Ach. El. *pitikka*, "lost": here the shift is clearly attested.
7) Neo-El. *putu*, Ach. El. *pitu* and *putu*, "kid": *pitu* only appears ten times in the Achaemenid period. Possibly a late start of the shift may be assumed here (cf. infra).
8) Old, Middle and Neo-El. *rutu*, Middle and Neo-El. *riti*, Neo-El. *ritu*, "wife": the oldest attestation of this expression is attested in the so-called "Treaty of Naram-Sîn" (ca. 2254–2218; $ru_{14}$-tu-ni-ri, "your wife"). By the time of Šilhak-Inšušinak a pronunciation /rit/ came into existence, as is indicated by a spelling ri-ti in his inscriptions, next to various attestation of *rutu*. An exception to this seems to be Neo-El. *rutu* in an inscription of Hanne (cf. infra). There are no Ach. El. attestations of this lexeme.
9) Old Babylonian from Susa *šati-*, Middle El. *šate-* and *šatu-*, Neo-El. *šati-*, Ach. El. *šata-* and *šati-*, "priest; to be priest": at first sight these

[111] In an Old Akkadian text (MAD 5 20:3) a spelling Da-ne-ne occurs. GELB (1970, p. 22) reads Da-bí-bí, in which case the name could be connected with Dabibi. Consequently Da-bí-bí would be the oldest attestation of this name and would illustrate that even in the Old Akkadian period Dabubu could be pronounced Dabibi. Nevertheless a reading Da-ne-ne, a hypocoristic of El. *tan*, "obedient", is preferable, cf. the names Da-ni-ni (Old Babylonian from Susa) and Tan-nu-nu (Neo-El. cf. ZADOK 1983, p. 105).

[112] TALLQVIST 1905, pp. 51–52.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000295

forms do not seem to be fine examples of a shift /u/ < /i/. Yet most of the spellings of this root are written with a CVC-sign, of which the vocalic quality is not certain[113]. Old Babylonian šà-tin may very well be pronounced /šatun/, Ach. El. šá-tam$_6$, šá-tan and šá-tin were /šaten/. The only two spellings revealing something on the pronunciation are šá-tu$_4$-h-ni and šá-te-hu-na. The first is mentioned in an inscription from Untaš-Napiriša (ca. 1260–1235 BC), while the second one appears in an inscription of Šilhak-Inšušinak (ca. 1145–1120 BC). This indicates a transition from /šatu/ to /šate/ during the reign of the latter.

10) Neo-El. Šitanu and Šutanu, Neo-Ass. Šutanu, a theonym: as is the case with *mutun-* the shift became active later than the Middle El. period, as is proven by the coexistence of Šitanu and Šutanu in the Neo-El. period.

11) Old, Middle and Neo-El. *šup*, Ach. El. *šip*, "divine service": although initiated only at the beginning of the Achaemenid period, the shift is well attested with regard to this lexeme. The latest attestation of *šup* dates from ca. 585–539 BC (Ururu Bronze Tablet).

12) Old Babylonian from Susa Šupupu, Neo-El. Šupipi, an anthroponym: this name is only attested two times, but nevertheless the shift from *u* to *i* is clear.

13) Middle El. *tumpa-*, Neo-El. *tumpa-* and *timpa-*, Ach. El. *tu(m)pa-*, "to open": this lexeme is a bit problematic. The Middle El. forms consequently start with tum-, tu-um- or tu$_4$-(um)-. So do the forms mentioned in the inscriptions of Šutruk-Nahhunte II. The later Neo-Elamite period saw the introduction of forms with ti-im and ti-um, the oldest of which is found in the Omen Text (ca. 640 BC), but also retained the forms with tu-°. The Achaemenid attestations are all spelled tu-ba-ka$_4$. As a result of this there is no smooth chronological transition from /tumpa/ to /timpa/. Several explanations can be put forward for this problem: (1) the late spellings reflecting /tumpa/ are archaic spellings; (2) the spellings denote an allophone shared by *i* and *u*; (3) the sign TU could denote /ti/ in the late Neo-Elamite and Achaemenid periods (cf. infra).

14) Middle El. *uhimma* and *uhinni*, Neo-El. *uhinna*, *uhna* and *uhumma*, Ach. El. *uhima*, "of limestone": a writing *uhumma* is only attested once, in an inscription of Hanne. It may be a scribal error or an example of UM = /im/ (cf. infra).

[113] GELB 1955, p. 98; ZADOK 1976, p. 213.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000296

It is clear that a shift from *u* to *i* is attested in Elamite.[114] It is not connected with a category of consonants (e.g. the stops), but occurs in contact with all consonants. Both initial and second syllable can be affected by it.

The opinions on when this shift started are divergent. According to Grillot-Susini/Roche[115] it started in the Middle El. period, while Hüsing[116] situates the shift in the Neo-Elamite period. Hinz[117] finally believes the shift to have occurred during the Achaemenid period.

The data brought together in the above study allow us to see that the oldest examples of the shift date from the reign of Šilhak-Inšušinak (ca. 1145–1120 BC), cf. *ni*, *ritu*, *šate* and *talli*. It should be noted that these examples are not very frequent and that forms with *u* are still preponderant in the inscriptions of Šilhak-Inšušinak and his successor Huteluduš-Inšušinak (ca. 1120–1110 BC). Only in the second half of the Neo-Elamite period the number of forms with *i* increases.

Some lexemes were only affected by the shift after the Middle Elamite period: *putu / pitu*, *šup / šip*, *šuru / širi*. In other cases it looks as if the scribes deliberately started the shift: Elamite *kut-*, "to cherish, foster", for instance, always appears as such, but twice, both times in Achaemenid texts, this verbal root is written *kit*. Another example is *kupši*, "goat", attested very often in the Achaemenid Persepolis Fortification Archive. Yet three times a spelling *kipši* appears, which indicates that with regard to this lexeme the shift only started to be active during the Achaemenid period. The low number of writings with *i* suggests that the shift was deliberately started.

The shift was not originally limited to the second syllable, as Grillot-Susini/Roche argue.[118] The expression *ritu*, "wife" (< *rutu*) is already attested in an inscription of Šilhak-Inšušinak I.

As can be expected, some spellings seem to defy the shift. Although the Omen text (ca. 640) has *halpi*, an inscription of Tepti-Huban-Inšušinak (ca. 550–530) mentions *halpuh*. The same king also used *uzzin* in his texts, while the administrative texts from Susa (ca. 590–555) already have *izz-*. The stela of Atta-hamiti-Inšušinak, a king of Susa in the beginning of the Achaemenid period, has *uzzih*. As it is likely that this stela has an archaic pattern,[119] the spelling may be considered an aspect of this pattern. *Halpuh* and

[114] In fact Elamite is not the only language showing such a shift. Greek too has it: the original /u/ is now pronounced /i/ (Jannaris 1897, p. 47; Mirambel 1969, p. xv).

[115] Grillot-Susini/Roche 1987, p. 10.

[116] Hüsing 1903, p. 58.

[117] Hinz 1952, p. 249.

[118] Grillot-Susini/Roche 1987, p. 10.

[119] Tavernier 2004, p. 25.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000297

*uzzin* too may be archaic (royal inscriptions sometimes have an archaizing tendency).

Not all such spellings need to be archaic, however. The inscriptions of Hanne (ca. 625–600) contain various forms with *u*, where *i* could be expected: *izzun* (EKI 75:24), *pitukka* (EKI 75:23), *pukti* (EKI 75:12, 76:10, 76F:3–4), *puktu* (EKI 75:6,17) and *rutu(ri)* (EKI 76:3,7, 76I). A plausible, but still uncertain explanation for this is that the shift only reached the region of Mālamīr (where Hanne's inscriptions come from) later than the region of Susa. One may consider this as an aspect of "Mālāmīrian", an Elamite dialect. Alternatively these spellings could corroborate the hypothesis that in some cases *u*-signs could represent spoken /i/ (cf. infra).

The shift discussed above had its consequences for the Elamite graphic and phonological system. It is well-known that the sign NU had two phonetic realizations in the later periods of the Elamite linguistic history, /nu/ and /ni/.[120] This is proven by Elamite renderings of non-Elamite words as well as by Elamite writings. Examples of NU = /ni/ are

1) du-nu-h, "I gave" (Neo-El.; ca. 620–585): formerly (Middle Elamite and early Neo-Elamite) written du-ni-h.
2) $^{BE}$Hu-ban-nu-kaš (Neo-El.; 7$^{th}$ Century BC): spelled $^{m}$Ḫu-ba-ni-ga-áš, $^{m}$Ḫum-ba-ni-ga-áš, $^{m}$Ḫu-um-ba-ni-ga-áš, $^{m}$Um-man-i-ga-áš, $^{m}$Um-man-i-gaš, $^{m}$Um-man-ni-ga-áš and $^{m}$Um-man-ni-gaš in Neo-Assyrian texts.
3) $^{BE}$Ma-nu-nu (Neo-El.; ca. 590–555): in Old Akkadian and Neo-Assyrian texts this name is written $^{(m)}$Ma-ni-ni.
4) Nu-ik-kás-su-um-me (Achaemenid El.): renders Akk. *nikassu*, "reckoning".
5) $^{d}$Nu-šá-an$^{MEŠ}$ (Achaemenid El.): rendering of the Akkadian month name *nisannu*.
6) Tan-nu-nu (Neo-El.; ca. 590–555): the same name appears in Old Akkadian as Da-ni-ni.

Examples of NU = /nu/ are

1) (1) ba-nu-iš: Elamite rendering of Ir. **bānuš*, "splendour" in names such as *Āṭṛbānuš, *Bānuš, *Čiçabānuš, *Čiθrabānuš, *Hadābānuš, etc.
2) du-nu-uš[121]: attested in an inscription of Šutruk-Nahhunte II, i.e. in the period before the emergence of broken writings. Accordingly UŠ points to a pronunciation /uš/ and not /š/.

[120] OPPERT 1879, p. 32; FOY 1898, p. 127; HÜSING 1903, p. 58; WEISSBACH 1911, p. xli.

[121] This is a peculiar spelling, because the usual pronunciation of this verbal stem was /tuni/, as is indicated by various other spellings.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000298

3) HALkur-nu-(ik)-kaš-be and HALkur-nu-ka$_4$: renderings of **kṛnūka-* < OP *kaṛnuvaka-*, "stonemason".
4) man-nu-iš and ma-nu-iš: El. renderings of Ir. **vānuš*, "loving" in names such as *Dṛdavanuš and *Tāgavanūš.
5) AŠRáš-nu-ma-ut-ti-iš: rendering of Ir. *Rašnuvatīš[122].
6) te-nu-um: Elamite rendering of Akk. *dēnum*, "(legal) decision". Attested once in an inscription of Šutruk-Nahhunte II and four times in the Elamite versions of the Achaemenid Royal Inscriptions.

As is the case with some other graphic or phonological changes within the Elamite languages the Neo-Elamite period is the transitional period. During the Middle El. period NU was always pronounced /nu/ and NI /ni/ or /ne/. The oldest attestation of NU = /ni/ seems to be *nu-ku*, "we, us", in an inscription of Šutruk-Nahhunte II (717–699 BC), although it is not impossible that the inhabitants of Anšan used the new pronunciation already around 1000 BC. In a text from Anšan (TTM M-1157:12) *kinimaha*, "I realized" follows *nu*, which could be pronounced /ni/, due to vocal harmony (cf. section 4).

The other Neo-Elamite texts contain many attestations of this aspect, which has become general during the Achaemenid period. The sign NI continued to serve as an indication for /ni/, but only few examples from the Achaemenid period are known (cf. section 3).

Now that the phonological aspects of NU have been clearly established, one could wonder whether NU is the only *u*-sign to express a sound with /i/. It would be logical if other *u*-signs too could render /Ci/, an aspect which has been pointed out with regard to already one other sign: TU$_4$ (cf. section 2). At this stage the Elamite renderings of Iranian proper names and loanwords come into play. Various spellings ending in Cu-iš most likely render Iranian names and words ending in /Ciš/ and /Cīš/.

1) The Elamite spelling dha-ši-ia-du-iš (PFNN 820:13–14) renders the Iranian month name **āçiyādīš*, as is clear from the related spellings ha-(iš-)ši-ia-ti(-iš) and ha-ši-ia-taš.[123] **Āçiyādīš* is a contraction of **āçiyādīya-* (inscriptional Old Persian a-ç-i-y-a-di-i-y-). This spelling is certainly not an error for ha-ši-ia-ti-iš, as SCHMITT[124] argues.
2) AŠHa-u-ti-ia-ru-iš (DB ii 45) stands for *Autiyārīš,[125] the contracted equivalent of *Autiyāriya-, the name of a district in Armenia. The name is attested in inscriptional Old Persian as A-u-t-i-y-a-r-.

[122] TAVERNIER 2007, p. 394 (4.3.183).
[123] Cf. TAVERNIER 2007, pp. 81–82 (2.4.11.1).
[124] SCHMITT 2003, p. 22 n. 44.
[125] TAVERNIER 2007, p. 93 (3.2.5). HINZ/KOCH (ElW 652) believe that AŠHa-u-ti-ia-ru-iš indicates Autiyāra-.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000299

3) HALIr-taš-du-iš (PFNN 732:3–4) is a denotation of the anthroponym *Rdastiš, "prune".[126] *Ṛdasti- is also attested as a loanword in the spellings giš ir-taš-ti(-iš).[127]
4) HALKa$_4$-mu-ia for *Kāmiya-, an *-iya*-extension of a retrenchment of a name containing **kāma*-, "desire, wish".[128]
5) AŠKu-ra-an-du-iš (PF 2077:17) for *Kurāntīš < *Kura-vant-iya-, "family".[129]
6) HALMa-za-en-du-iš (PFNN 2452:2–3) renders the same name as HALMa-za-an-ti-iš and HALMa-za-en-ti-iš,[130] i.e. *Mazantiš, an *i*-patronymic of *Mazanta-, "great".[131]
7) HALŠá-ri-su-iš (PF 1695:2) as well as HALŠá-ri-iz-zí-iš are renderings of *Sāričīš (< *Sāričiya-, a hypocoristic of *Sāra-, "head"[132]).
8) HALŠu-iš-šá-ma (PF 1515:8–9) denotes Ir. *Čiçava-, a two-stem hypocoristic of *Čiça-vahu-, "of good lineage".[133]

Two explanations may be presented:
1) The function of CU (or the other signs involved) is only to render /C/ (e.g. DU for /d/), in which case one is dealing here with a very faint trace of alphabetization of the Elamite cuneiform writing.
2) Parallel to the tendency to pronounce NU as /ni/ or /ne/ and TU$_4$ as /ti/ or /te/, other signs of the type Cu could be pronounced /Ci/.

In my view the second explanation is the most plausible one and should be accepted. Moreover some Elamite spellings too seem to corroborate this, although complete certainty is impossible to obtain. For instance, Neo-El. ki-iz-za-ka$_4$ and ku-iz-za-ka$_4$, "blessing" both appear in the inscriptions of Hanne (EKI 75–76). Their occurrence may be an indication for a pronunciation /ki/ of the sign KU, but it might as well be that one sees here the transition from /kuzzaka/ to /kizzaka/. Achaemenid Elamite lak-ki-ik-ra and lak-ku-ik-ra, "he who passes through" may reflect the same phenomenon, as well as Ach. El. mi-ut-li vs. mu-ut-li, "bruised grain" and Ach. El. zí-ku-ka$_4$ vs. su-ku-ka$_4$. The fact that spellings with *u* appear less frequently than the others may be an argument in favour of this theory.

This study partly supports KHAČIKYAN's assumption that *u*-signs could represent *i*-sounds in later Elamite. Yet there is no need to accept such a

[126] Cf. TAVERNIER 2007, p. 288 (4.2.1414).
[127] HINZ 1973, pp. 84–85 and 1975, p. 205; TAVERNIER 2007, p. 460 (4.4.20.14).
[128] TAVERNIER 2007, p. 224 (4.2.923).
[129] HINZ 1975, p. 154, reconstructing *Kurvanta-; TAVERNIER 2007, p. 387 (4.3.133).
[130] ElW 906.
[131] Cf. TAVERNIER 2007, pp. 243–244 (4.2.1074).
[132] Cf. TAVERNIER 2007, p. 309 (4.2.1569).
[133] Cf. TAVERNIER 2007, p. 155 (4.2.404).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000300

general point of view. It is merely acceptable that apart from NU the following signs were possibly involved in such an evolution: DU, KU, MU, RU, SU, TU and $TU_4$.

Finally other *i/u*-alternations, not discussed by the authors, may be explained without appealing to the vocal shift discussed in this section:

1) Old El., Old Babylonian from Susa, Middle El. and Neo-El. *haštuk*, Old Babylonian from Susa *haštik*, "honoured": as *haštik* is only attested one time and all other forms of the root *haštu-*, "to honour" are written *(h)ašdu-* or *haštu-*, one may assume a scribal error resulting in ha-aš-ti-ik.
2) Old Babylonian (from Susa) *huhpum*, Middle El. *huhpin*, "tub": the spellings hu-h-pu-um and hu-úh-pu-um are most likely Akkadianized forms.
3) Old El., Old Babylonian from Susa and Middle El. *hurti*, Old and Middle El. *hurtu*, "subject people": the pronunciation of this expression was probably /hurt/.
4) Middle and Neo-El. *imme*, Middle El. *umme*, "not": at first sight this lexeme is a perfect example of the vocal shift /u/ > /i/. The other forms of this base, however, are all spelled with /i/ and occur from the Old Elamite period onwards. According to HINZ/KOCH[134] um-me was the result of vocalic harmony with the preceding ú-ri-[pu]-up.
5) Middle El. *masi* and *mašum*, "terrain, site": *mašum* is most likely an Akkadianized form.

## References

BORK, F.: "Elam. B. Sprache." In: *Reallexikon der Vorgeschichte*. Vol. 3. Berlin 1925, pp. 70–83.

CAMERON, G.G.: *Persepolis Treasury Tablets*. Chicago 1948 (The University of Chicago Oriental Institute Publications 65).

—: "New Tablets from the Persepolis Treasury". In: JNES 24 (1965), pp. 167–192.

CROS, G.: *Nouvelles Fouilles de Tello*. Paris 1910.

DE BLOIS, F.: "Elamite Survivals in Western Iranian. A preliminary survey." In: *Studia Iranica Mesopotamica Anatolica* 1 (1994), pp. 13–19.

FOY, W.: "Beiträge zur Erklärung der susischen Achaemenideninschriften." In: ZDMG 52 (1898), pp. 564–605.

GELB, I.: "Notes on Von Soden's Grammar of Akkadian." In: BO 12 (1955), pp. 93–111.

[134] ElW 1232.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000301

—: *Sargonic Texts in the Ashmolean Museum, Oxford*. Chicago 1970 (Materials for the Assyrian Dictionary 5).

GERSHEVITCH, I.: "Amber at Persepolis." In: *Studia Classica et Orientalia Antonino Pagliaro Oblata*. Vol. 2. Roma 1969, pp. 167–251.

GRILLOT-SUSINI, FR./C. ROCHE: *Élements de grammaire élamite*. Paris 1987 (Éditions Recherche sur les Civilisations 29).

HALLOCK, R.T.: *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago 1969 (The University of Chicago Oriental Institute Publications 92).

—: "Selected Fortification Texts." In: *Délégation archéologique française en Iran* 8 (1978), pp. 109–136.

HENKELMAN, W.: "Persians, Medes and Elamites: Acculturation in the Neo-Elamite Period." In: G.B. LANFRANCHI/M. ROAF/R. ROLLINGER (eds.): *Continuity of Empire (?). Assyria, Media, Persia*. Padova 2003 (History of the Ancient Near East. Monographs 5), pp. 181–231, 407–448.

HINZ, W.: "Zum elamischen Wortschatz." In: ZA 50 (1952), pp. 237–252.

—: *Neue Wege im Altpersischen*. Wiesbaden 1973 (Göttinger Orientforschungen. Reihe 3, Iranica, Bd. 1).

—: *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*. Wiesbaden 1975 (Göttinger Orientforschungen. Reihe 3, Iranica, Bd. 3).

HINZ, W./H. KOCH: *Elamisches Wörterbuch*. Berlin 1987 (AMI. Ergänzungsband 17).

HÜSING, G.: *Elamische Studien I*. Berlin 1898 (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 3/7).

—: "Berichtigung." In: OLZ 6 (1903), pp. 57–58.

JANNARIS, A.N.: *An historical Greek Grammar, chiefly of the Attic Dialect as written and spoken from classical antiquity down to the present time*. London 1897.

JONES, CH./M.W. STOLPER: "Two Late Elamite Tablets at Yale." In: L. DE MEYER/H. GASCHE (eds.): *Fragmenta Historiae Elamicae: mélanges offerts à M.J. Steve*. Paris 1986, pp. 243–254.

JUSIFOV, JU.B.: "Эламские хозяйственные документы из Суз." In: *Vestnik Drevnej Istorii* 2 (84) (1963), pp. 200–261.

KENT, R.G.: *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*. New Haven ²1953 (American Oriental Series 33).

KHAČIKYAN, M.L.: *The Elamite Language*. Roma 1998 (Documenta Asiana 4).

KOCH, H.: "'Hofschatzwarte' und 'Schatzhäuser' in der Persis." In: ZA 71 (1981), pp. 232–247.

KÖNIG, F.W.: *Die elamischen Königsinschriften*. Graz 1965 (AfO. Beihefte 16).

LABAT, R.: "Structure de la langue élamite (état présent de la question)." In: *Conférences de l'Institut de Linguistique de Paris* 9 (1951), pp. 23–42.

MAYRHOFER, M.: *Onomastica Persepolitana: das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen*. Wien 1973 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Kl. Sitzungsberichte 286).

MIRAMBEL, A.: *Grammaire du grec moderne*. Paris 1969 (Que sais-je? 1343).

OPPERT, J.: *Le peuple et la langue des Mèdes*. Paris 1879.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000302

Reiner, E.: "The Elamite Language." In: *Altkleinasiatische Sprachen*. Leiden 1969 (HdO I/2/1–2/2), pp. 54–118.

Röllig, W./W. von Soden: *Das akkadisches Syllabar*. Roma ⁴1991 (Analecta orientalia 42).

Scheil, V.: *Textes élamites-anzanites*. Paris 1904 (Mémoires de la Mission Archéologique de Perse 5).

—: *Textes élamites-anzanites*. Paris 1907 (Mémoires de la Mission Archéologique de Perse 9).

—: "Déchiffrement d'un document anzanite relatif aux présages". In: RA 14 (1917), pp. 29–53.

—: "Sparsim." In: RA 25 (1928), pp. 37–49.

Schmitt, R.: *Meno-Logium Bagistano-Persepolitanum: Studien zu den altpersischen Monatsnamen und ihren elamischen Wiedergaben*. Wien 2003 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Kl. Sitzungsberichte 705).

Steve, M.-J.: *Tchoga Zanbil III: texts élamites et accadiens de Tchoga Zanbil*. Paris 1967 (Mémoires de la Délégation archéologique en Iran 41).

—: *Nouveaux mélanges épigraphiques: inscriptions royales de Suse et de la Susiane*. Nice 1987 (Mémoires de la Délégation Archéologique en Iran 53).

—: *Syllabaire élamite: histoire et paléographie*. Neuchâtel/Paris 1992 (Civilisations du Proche-Orient. Série II: Philologie, Volume 1).

Stolper, M. W.: *Texts from Tall-i Malyan*. Philadelphia 1984 (Occasional Publications of the Babylonian Fund 6).

—: "Elamite." In: Roger D. Woodard (ed.): *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*. Cambridge 2004, pp. 60–94.

Tallqvist, K. L.: *Neubabylonisches Namenbuch zu den Geschäftsurkunden aus der Zeit des Šamaššumukîn bis Xerxes*. Helsinki 1905 (Acta Societatis Scientiarum Fennicae 32/2).

Tavernier, J.: "Some Thoughts on Neo-Elamite Chronology." In: *Arta: Achaemenid Research on Texts and Archaeology*. http://www.achemenet.com/ressources/enligne/arta/pdf/2004.003-Tavernier.pdf.

—: *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550–330 B.C.). Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts*. Leuven 2007 (Orientalia Lovaniensia Analecta 158).

Vallat, Fr.: "La triple inscription cunéiforme de la statue de Darius Ier (DSab)." In: RA 68 (1974), pp. 157–166.

Weissbach, F. H.: *Die Keilinschriften der Achämeniden*. Leipzig 1911 (Vorderasiatische Bibliothek 3).

Zadok, R.: review of Hinz 1975. In: BO 33 (1976), pp. 213–219.

—: "A Tentative Structural Analysis of Elamite Hypocoristica." In: *Beiträge zur Namenforschung* N.F. 18 (1983), pp. 93–120.

—: "On the current state of Elamite lexicography." In: *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico* 12 (1995), pp. 241–252.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000303

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000304

# Aramäische Beischriften auf neubabylonischen Ziegeln

Von Joachim Oelsner, Leipzig

Bereits in der Frühzeit der Keilschriftforschung um 1800 und den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts wurden aramäische Beischriften auf gebrannten Ziegeln neubabylonischer Herrscher – gestempelt oder eingeritzt – bekannt,[1] und im Verlaufe desselben kam durch Reisende bzw. unkontrollierte Grabungen eine Anzahl weiterer derartiger Stücke hinzu. Das seinerzeit bekannte Material wurde von M. de Vogüé im *Corpus Inscriptionum Semiticarum* (CIS) 2/1 (Paris 1888) unter Nr. 54–60 (und Taf. IV) vorgelegt und bearbeitet. Weitere Funde erbrachten die zwischen 1899 und 1917 in Babylon durchgeführten deutschen Ausgrabungen. Kurze Mitteilungen darüber sind in den Erstberichten in den *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* (MDOG) sowie bei R. Koldewey in seinem Buch *Das wiedererstehende Babylon* (WEB)[2] zu finden. Und schließlich haben die österreichischen Ausgräber auch in Borsippa aramäische Stempel auf Nebukadnezar-Ziegeln gefunden.[3]

Die Material ist wiederholt gesammelt und behandelt worden, unlängst erneut von D. Schwiderski.[4] Bei der Textbezeichnung folgt er J. A. Fitzmyer/S. A. Kaufmann,[5] was zur Folge hat, daß wie hier einige Beischriften auf Ziegeln *(bricks)* unter den Siegeln *(seals)* zu finden sind – wie es schon bei F. Vattioni[6] der Fall war. Es ist sicher nicht unnütz, sich noch einmal zu vergegenwärtigen, was heute verfügbar ist.

---

[1] Vgl. J. Hager, u. sub K.1; R. K. Porter, u. sub B.1; s. auch G. F. Grotefend, *Fundgruben des Orients* 6 (1818), S. 161f.

[2] Leipzig 1913, 4. Aufl. 1925, 5. Aufl. Berlin 1990.

[3] Vgl. W. Allinger-Csollich, *Baghdader Mitteilungen* 22 (1991), S. 483.

[4] *Die alt- und reichsaramäischen Inschriften. The Old and Imperial Aramaic Inscriptions.* Bd. 2: *Texte und Bibliographie.* Berlin/New York 2004.

[5] *An Aramaic Bibliography*, Part I: *Old, Official, and Biblical Aramaic.* Baltimore/London 1992, 46 sub B.2.21 (im folgenden: FK). – Weder hier noch bei Schwiderski sind die Bemerkungen des Verf. berücksichtigt (s. J. Oelsner: „Aramäisches aus Babylonien – Notizen am Rande." In: *Der Vordere Orient in Antike und Mittelalter. Festgabe für ... Heinrich Simon ... anläßlich seines 65. Geburtstages.* Berlin 1987 [Humboldt-Universität zu Berlin. Berichte, 7. Jg. 1987, H. 10], S. 39 sub 1; das dort sub 1.c Gesagte entfällt).

[6] „I sigilli, monete e gli avori aramaici." In: *Augustinianum* 11 (1971), S. 47–87.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000305

SCHWIDERSKI (S. 67f.) listet als „BabBrick:1–9" auf (in Quadratschrift, hier transliteriert; seine Quellennachweise in Klammern):
1. *blšn* (CIS II/1, 59),
2. *p/br/dn'* (CIS II/1, 60),
3. *bjt 'ldlnj* (CIS II/1, 54),
4. *zbn'* (CIS II/1, 55),
5. *šm* (CIS II/1, 56),
6. *nb* (CIS II/1, 57),
7. *nbltg'n*, mit Lesungsvariante *nb*[*w*]*n'd(?)* (CIS II/1, 58; F. VATTIONI [wie Anm. 6], S. 58 Nr. 87; P. BORDREUIL: „Sceaux inscrits." In: *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. 12, Paris 1996, S.151, s.u. sub G),
8. *plg' lblḥj* (DRIVER: *Palestinian Exploration Quarterly* (PEQ) 77 [1945], S. 12),
9. *zbn'* (DRIVER 1945, S. 12).

Dazu kommen die unter den Siegeln verzeichneten Beispiele (zu den Erstpublikationen s.u.):
- S. 378 (= FK S. 178f.) Seals:143: *lblḥj* (VATTIONI 1971, S. 61 Nr. 116),
- S. 386 (= FK S. 184f.) Seals:219: *lqḥj* (VATTIONI 1971, S. 64f. Nr. 165),
- S. 387 (= FK S. 184f.) Seals:236: *nb* (VATTIONI 1971, S. 65 Nr. 166).[7]

Eine ähnliche Zusammenstellung – jedoch ohne Quellennachweis, nur die Ziegeltypen werden erwähnt – hatte P.-R. BERGER[8] vorgelegt. Er schreibt:

> Folgende aramäische Schriftzeichen erscheinen:
> 1. *bjt'ldlnj* zu 3-Zeilern Typ A (b")$_3$,1
> 2. (*lblḥj*) (Lesung fraglich)
> 3. *zbnw* zu 3-Zeilern Typ A (b")$_3$,1 (letzte Buchstaben unsicher)
> 4. *blšn* (Zugehörigkeit nicht gesichert)
> 5. *nb*
> 6. *šm*
> 7. *nbwn'd* zu 3-Zeilern Typ A (b")
> 8. (*ḥm*) (Lesung fraglich) bei 4-Zeilern
> 9. Nicht sicher entziffert (vgl. MDOG 6, S. 3) Beistempel über einem nach rechts schreitenden Löwen.

Soviel zur Bestandsaufnahme. Vergleicht man die beiden Listen, so zeigt sich, daß keineswegs Klarheit über die gegenwärtig bekannten – teils nur gelegentlich erwähnten, teils mehrfach veröffentlichten – Beispiele herrscht. Es empfiehlt sich also, der Quellengrundlage noch einmal nachzugehen (zur

[7] Nicht erkannt wurde, daß es sich um ein Duplikat zu o. Nr. 6 handelt.

[8] *Die neubabylonischen Königsinschriften*. Kevelaer/Neukirchen/Vluyn 1973 (Alter Orient und Altes Testament 4/1), S. 22f., Nachweise S. 179–183, 334; Erläuterung der Typenbezeichnungen S. 10–13 (im folgenden: BERGER).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000306

Vermeidung von Überschneidungen mit bisherigen Bezeichnungen werden sie unter Großbuchstaben genannt, an die sich Zahlen für die jeweils bekannten Exemplare anschließen; „Geschrieben" bedeutet „nicht gestempelt").

A. *lblḥj* (Schwiderski = FK Seals:143; Berger, S. 22f. sub 2: „Lesung fraglich") bzw. *plg' lblḥj* (Schwiderski und FK, BabBrick:8; nicht Berger).

Die erste Lesung geht zurück auf R. Koldewey bzw. B. Meissner, MDOG 4 (1900), S. 2f. (Faksimile), S. 12f. (Quadratschrift), übernommen in Koldewey, WEB, S. 79 (= 5. Aufl. S. 89), irrtümlich mit Bezug auf Abb. 53 statt Abb. 52 (s.u. B und C), und E. Unger: *Babylon* (Berlin/Leipzig 1931 [2. Aufl. Berlin 1970]), S. 103. Dagegen hat G.R. Driver (1945), S. 12, erkannt, daß eine Parallele zu u. C vorliegt. Er hat die Lesung korrigiert, gleichzeitig jedoch WEB Abb. 52 (4. Aufl. S. 80, 5. Aufl. S. 91) als *plg' lblḥj* gelesen. Das entspricht allerdings nicht den zu erkennenden Zeichen und ist deshalb abzulehnen. Es handelt sich dort vielmehr um ein Beispiel für die hier unter B angeführte Beischrift. Ob eine Beischrift *lblḥj* tatsächlich existiert, wird die angekündigte, u. zu nennende Publikation des in Babylon gefundenen Materials erweisen.

B. *bjt'ldlnj* (so mit Berger, S. 22f. sub 1 zu lesen, s.u. bei und mit Anm. 12; Schwiderski und FK, BabBrick:3 trennen in *bjt* und *'ldlnj*): in Publikation zugänglich sind zwei, praktisch vollständig erhaltene Exemplare. Geschrieben.

B.1: CIS 2/1, 54 (erneut abgebildet bei G. R. Driver, *Semitic Writing*. London 1976, Taf. 17) = Berger S. 179–183 Nr. 5 (Paris, Nationalbibliothek).

Erstpublikation: R. K. Porter: *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia etc. etc. during the years 1817, 1818, 1819, 1820*, II. London 1822, S. 354 sub f, 421 (dort ist die Rede von mehreren Exemplaren) sowie Taf. 77e (aramäische Beischrift)

Ebenfalls bearbeitet hat die Beischrift W. Gesenius: *Scripturae linguaque Phoeniciae monumenta quotquot supersunt*. Leipzig 1837, S. 74–78 (mit langer Anm. von G.F. Grotefend), 247, 462, Taf. 32 Nr. LXXVII a, aa, aaa. Gesenius wiederholt U.L. Kopp: *Bilder und Schriften der Vorzeit*. II. Mannheim 1821, S. 154 (= a; S. 77 wird Bezug genommen auch auf J.L. Hug(ius) ohne Quellennachweis) und R.K. Porter (s.o.; = aa), die dritte Zeichnung (= aaa) geht offenbar auf Gesenius selbst zurück (vgl. ebd. S. 462).

B.2: Koldewey, WEB Abb. 52 = Berger, S. 179–183 Nr. 13, s. auch Oelsner 1987, S. 39 sub 1b. Aramäische Beischrift kopfstehend. Zur Lesung *plg' lblḥj* durch G.R. Driver (1945), S. 12, die mit dem Photo nicht in Übereinstimmung zu bringen ist, s.o. sub A.

C: *zbn'* (Schwiderski und FK, BabBrick:4 und 9; Berger, S. 22f. sub 3 liest: *zbnw*: „letzte Buchstaben unsicher"). Geschrieben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000307

C.1: CIS 2/1, 55 = RAWLINSON, JRAS NS 1 (1865), S. 228f. Nr. I (von BERGER, S. 179–183 unter Textzeugen nicht verzeichnet) = BM 90136 (C.B.F. WALKER: *Cuneiform Brick Inscriptions*. London 1981, S. 82 Nr. 101).

C.2: KOLDEWEY, WEB Abb. 53 (S. 81; 5. Aufl. S. 92) = BERGER, S. 179ff. Nr. 14. KOLDEWEYS Lesung (S. 79) korrigiert von G.R. DRIVER 1945, S. 12 (s.o. A).

D. *šm* (SCHWIDERSKI und FK, BabBrick:5; BERGER, S. 22f. sub 6). Geschrieben.

D.1: CIS II/1, 56 (im Museum von Dover; nicht BERGER S. 179ff.).

E. *nb* (SCHWIDERSKI und FK, BabBrick:6 [= E.1], und Seals:236 [= E.2]; BERGER, S. 22f. sub 5). Von KOLDEWEY als Abkürzung des Namens der Mauer Nimittu-Bel interpretiert.

E.1: CIS 2/1, 57 (im Pitts Rivers Museum; nicht BERGER S. 179–183), Abbildung spiegelbildlich. Geschrieben.

E.2 (keine Abbildung): KOLDEWEY, MDOG 11 (1901/02), S. 10; WEB S. 79 (5. Aufl. 89), s. auch OELSNER 1987, S. 39 sub 1a.

F. *blšn* (SCHWIDERSKI und FK, BabBrick 1; BERGER, S. 22f. sub 4 [der Vermerk „Zugehörigkeit nicht gesichert" erscheint unbegründet]).

CIS 2/1, 59 = E. LEDRAIN, RA 1 (1884), S. 38f. (Fragment, kein Keilschrifttext erhalten, im Louvre, Paris); spiegelbildlich, gestempelt.

Vielleicht sind die Zeichen auf dem bei R.K. PORTER 1822, Taf. 78 Nr. 8, abgebildeten Stück (kopfstehend) ebenfalls als *blšn* zu interpretieren (*bl* ist sicher, das Zeichen *š* wäre zu emendieren, *n* ist am Bruch beschädigt).

G. *nb⌈w⌉n'd*: (BERGER, S. 22f. sub 7). Gestempelt.

L. LEGRAIN: *The culture of the Babylonians from their seals in the collections of the museum*. Philadelphia 1925 (University of Pennsylvania. The University museum. Publications of the Babylonian Section 14), Nr. 1095 (CBS 10278) = H. BEHRENS, JCS 37 (1985), S. 241f. Nr. 67 = BERGER, S. 179–183 Exemplar 11; s. auch OELSNER 1987, S. 39 sub 1f. Erwähnt auch bei P. BORDREUIL: *Dictionnaire de la Bible*, Supplement 12 (Paris 1996), S. 151. Da VATTIONI 1971, S. 58 Nr. 87 das Stück mit u. H zu einem Eintrag zusammengefaßt hat, wird G von SCHWIDERSKI als Variante zu H notiert (fehlt FK). Es handelt sich aber um zwei verschiedene Beischriften, was sich schon daraus ergibt, daß die babylonischen Texte verschiedene Herrscher betreffen, s.u.).

H. *nbltg'n* (SCHWIDERSKI und FK, BabBrick:7; nicht BERGER, S. 22f., aber s. S. 334 sub Nr. 1). Geschrieben.

CIS II/1, 58 (Taf. IV nur Umzeichnung) = RAWLINSON, JRAS NS 1 (1865), 229 Nr. II.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000308

I. [(...)?]*xxp/br/dn'* (SCHWIDERSKI und FK, BabBrick:2; fehlt BERGER). Geschrieben.

CIS 2/1, 60 = E. LEDRAIN, RA 1 (1884), S. 67 (Paris, Nationalbibliothek). Unbestimmbares Fragment, zu Beginn des erhaltenen Stückes der Beischrift (nach dem Bruch) sind zwei undeutbare Zeichen zu erkennen, die weder im CIS noch bei SCHWIDERSKI wiedergegeben sind.

J. *ḫm* – (BERGER, S. 22 sub 8: „Lesung fraglich, bei 4-Zeilern" – d.h. solchen Nebukadnezars?).

Nur bei BERGER genannt, aber ebd. im Text–Katalog S. 184–187 nicht verzeichnet und auch sonst nicht nachzuweisen, dazu auch OELSNER 1987, S. 44 Anm. 4.

K. Beischrift auf Ziegelstempel mit einem nach rechts schreitenden Löwen (BERGER, S. 22f. sub 9 ohne Lesung). Übliche, jedoch ungesicherte Lesung: *lqḫj* (SCHWIDERSKI und FK, Seals:219).

K.1: Umzeichnung: J. HAGER: *A Dissertation on the Newly Discovered Babylonian Inscriptions*. London 1801, Taf. III, deutsch unter dem Titel: *Über die vor kurzem entdeckten Babylonischen Inschriften*, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von JULIUS KLAPROTH. Weimar 1802, Taf. IV.

Nur aramäischer Text auch bei U.F. KOPP 1821, II, S. 151f.; übernommen von W. GESENIUS 1837, Taf. 32 Nr. LXXVII c.

K.2: ein in Babylon ausgegrabenes Exemplar: F. DELITZSCH, MDOG 6 (1900), S. 2f. Anm. (nur Umzeichnung der aram. Schriftzeichen; Lesung nach J. EUTING); weitere Exemplare erwähnt MDOG 8 (1902), S. 3f.; vgl. OELSNER 1987, 39 sub 1d.

Bearbeitungen: M. LIDZBARSKI, in: *Ephemeris für semitische Epigraphik* 1 (1902), S. 236–238; *Repertorie d'Épigraphie Sémitique*, Bd. 3 (Paris 1916–1918), Nr. 1824. Basierend auf einer paläographischen Datierung in die persische Zeit schlägt LIDZBARSKI als Lesung *l'qz* oder *ltjqz* vor bzw. *l'ḫz* (wenn das dritte und vierte Zeichen zu einer allerdings ungewöhnlichen Form von *ḫ* zusammenzufassen sind), was jedoch von den Späteren nicht übernommen wurde. Aus den Angaben zum Ausgrabungsbefund[9] folgert BERGER,[10] daß es sich bei diesem Typ um die ältesten Beischriften handelt.

K.3: Ein weiterer Ziegel mit einem nach rechts schreitenden Löwen, jedoch einer anderen aramäischen Inschrift (bis jetzt nicht zu deuten) bei R.K. PORTER, Taf. 79 Nr. 7 (Bemerkungen dazu ebd. S. 423).

---

[9] Siehe die Angaben zur Fundlage bei R. KOLDEWEY: *Die Königsburgen von Babylon I. Die Südburg*. Leipzig 1931 (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft 54), S. 9 und 21.

[10] S. 23 mit Anm. 116 (auf S. 123).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000309

Die unter (A), B, C, D (nach CIS S. 59, kein Hinweis bei BERGER, S. 179–183), E (nach CIS S. 59, nicht bei BERGER, S. 179–183), G verzeichneten Stücke befinden sich auf Ziegeln mit dreizeiligen Nebukadnezar-Inschriften des von BERGER „A $(b'')_3$" genannten Typs,[11] H auf einem Ziegel mit einer dreizeiligen Inschrift Neriglissars. Bei F und I handelt es sich um Fragmente, deren Keilschrifttext verloren ist. Nach R. KOLDEWEY, MDOG 38 (1908), 19, s. auch BERGER S. 353 Nr. 2, sollen im Fußbodenpflaster eines Wohnhauses im Merkes Ziegel Nabonids (3- und 4zeilig) mit der aramäischen Beischrift *nb*[*w*]*n'd* gefunden worden sein. Sie sind bisher unpubliziert.

Auch wenn nicht alle Beischriften verständlich sind und in der Literatur abweichende Interpretationen zu finden sind, handelt es sich wohl immer um Personennamen[12] (anders KOLDEWEY zu A und E). Als sicher gelten kann dies auch für B (mit theophorem Element Bethel[13] gebildeter Name). Unschwer zu erkennen sind Zabinaja in C, Bēlšunu in F, Nabû-na'id in G (das kann sich nicht auf den Herrscher gleichen Namens beziehen, da dies auf einem Ziegel Nebukadnezars angebracht ist; die alternative Lesung des letzten Buchstabens als *r* statt *d* wird heute nicht akzeptiert). In H deutet *nb* auf einen Namen mit dem theophoren Element Nabû. Am Beginn ist I beschädigt und außerdem besteht Mehrdeutigkeit der Lesungen. Bei D und E (vgl. auch J) können Abkürzungen vorliegen. Solange die Lesung nicht gesichert ist, bleibt K problematisch.

Die vorstehenden Ausführungen können nur einen vorläufigen Charakter beanspruchen, denn die gegenwärtig zugänglichen Stücke bilden nur einen geringen Prozentsatz dessen, was gefunden wurde. Einer Bemerkung von R. ZADOK[14] ist zu entnehmen, daß die aramäischen Beischriften auf neubabylonischen Ziegeln bis heute „mostly unpublished" sind. Er bezieht sich dabei auf die bei den Ausgrabungen in Babylon gefundenen Exemplare, von denen, wie die obige Zusammenstellung zeigt, nur einige wenige Beispiele und diese auch nur in vorläufigen Mitteilungen bekannt sind. Die in Vorbereitung befindliche Publikation derselben (durch B. SASS und J. MARZAHN) wird mehrere Hundert Stücke enthalten.

---

[11] Zur Erläuterung der Typenbezeichnungen s. S. 10–13, s. auch o. Anm. 8.

[12] So auch BERGER S. 3 bei Anm. 11.

[13] Beispiel für damit gebildete Namen bei M.D. COOGAN: *West Semitic Personal Names in the Murašû Documents*. Ann Arbor 1976 (Harvard Semitic Monographs 7), S. 19; R. ZADOK: *On West Semites in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods. An Onomastic Study*. Jerusalem 1977, S. 363.

[14] So R. ZADOK, in: O. LIPSCHITS / J. BLENKINSOPP, *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*. Winona Lake, Ind., 2003, S. 559.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000310

# „Paronomasie"

## Eine Begriffsverwirrung

Von Werner Diem, Köln[1]

„Paronomasia is one of the essential elements of verbal creation [...]."
N. Frye: *Anatomy of Criticism* S. 276

„Es gibt kein syntaktisches Verhältnis, das nicht auch paronomastisch auftritt [...]."
H. Reckendorf: *Paronomasie* S. VI

Πῶς ἐις ἄλληλα πάντα μεταβάλλει, θεορητικὴν μὲθοδον κτῆσαι καὶ διηνεκῶς πρόσεχε
Marcus Aurelius: Τὰ εἰς ἑαυτόν, Βιβλίον ι

## 1. Einleitendes

Aus Anlaß eines Buches, das Wurzelrepetition als Stilmittel im arabischen Dokument vom 1.–14. Jh. H (7.–20. Jh. n. Chr.) zum Gegenstand hat,[2] bin ich mir des Umstands bewußt geworden, daß in Arabistik, Semitistik und Hebraistik drei unterschiedliche Begriffe von „Paronomasie" üblich sind, deren Gebrauch sich in der Arabistik im wesentlichen jeweils mit mehr linguistisch-philologischer oder mehr literaturwissenschaftlicher Ausrichtung der Autoren deckt, während der Paronomasiebegriff der Hebraistik in einem eigenen Diskurs steht.

In der Arabistik und Semitistik ist in den meisten Fällen der gemeinte Begriff nicht definiert, so daß sich nur aus der Spezialisierung der Autoren, der Art der betreffenden Arbeiten, den Kontexten, in denen der Terminus gebraucht wird, und den Beispielen und Belegen erschließen läßt, in welchem Sinne „Paronomasie" jeweils gemeint ist. Läßt sich somit aufgrund bestimmter Anhaltspunkte für die meisten Arbeiten das mit „Paronomasie"

[1] Ich danke Thomas Bauer (Münster), Friedrich Kaltz (Köln) und Marco Schöller (Köln) für das Lesen einer Fassung der Arbeit und verschiedene Hinweise.

[2] *Wurzelrepetition und Wunschsatz. Stilgeschichtliche Untersuchungen zum arabischen Dokument des 7. bis 20. Jahrhunderts.* Wiesbaden 2005.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000311

Beabsichtigte rekonstruieren, so ergibt sich, wie noch zu zeigen sein wird, gerade bei denjenigen Arabisten, die sowohl literaturwissenschaftlich wie linguistisch arbeiten, nicht selten eine gewisse Vagheit beim Gebrauch des Terminus „Paronomasie".

Im folgenden werde ich versuchen, diese unterschiedliche Begrifflichkeit der Bezeichnung „Paronomasie", die offenbar bis heute, von Bemerkungen RENATE JACOBIS und THOMAS BAUERS[3] zu den arabistischen Paronomasiebegriffen abgesehen, unbemerkt oder zumindest unkommentiert geblieben ist, zunächst im einzelnen aufzuzeigen und historisch zu verorten, um dann abschließend Möglichkeiten der Abhilfe zu diskutieren.

Zwei der drei Paronomasiebegriffe, und zwar die in Arabistik und Semitistik üblichen, sind mit den Namen von AUGUST FERDINAND MEHREN (1822–1907) und HERMANN RECKENDORF (1863–1923) verknüpft. Von ihren Paronomasiebegriffen wird deshalb im folgenden ausgegangen. Wie gezeigt werden soll, wird der mehr stilistisch-literaturwissenschaftliche Paronomasiebegriff seit MEHREN mit dem Begriff des *taǧnīs*[4] der vormodernen arabischen Poesietheoretiker gleichgesetzt. Da die folgenden Ausführungen dem Begriff der Paronomasie und nicht dem von *taǧnīs* gewidmet sind, wird der Begriff *taǧnīs*, wie er in den Ansätzen westlicher Wissenschaftler reflektiert ist, nur soweit behandelt werden, als er von ihnen mit Paronomasie erklärt oder damit in Verbindung gebracht wird. Westliche Arbeiten, die mit dem *taǧnīs*-Begriff arbeiten, ohne den Terminus „Paronomasie" zu gebrauchen, werden somit nicht berücksichtigt.[5]

Ich gehe bei meinen Darlegungen grundsätzlich von der Annahme aus, daß die arabistische linguistisch-philologische und die arabistische literaturwissenschaftliche Ausrichtung nach wie vor dasselbe gemeinsame Fachgebiet, nämlich das der Arabistik, repräsentieren und daß, wenn dem so ist, innerhalb der Arabistik bei wichtigen Begriffen eine einheitliche oder zumindest keine konträre Terminologie gebraucht werden sollte, wenn dies vermeidbar ist, entsprechend der Definition von „Terminus", wie sie in einem linguistischen Nachschlagewerk geboten wird:

---

[3] Siehe hierzu weiter unten in Abschnitt 5.

[4] Mit dem Terminus *taǧnīs* ist der Terminus *ǧināās* äquivalent. Ich werde in dieser Arbeit, von Zitaten abgesehen, der Einfachheit halber nur den Terminus *taǧnīs* verwenden; der Terminus *ǧināās* ist stets mitgemeint.

[5] Solche Arbeiten sind etwa JAMAL EDDINE BENCHEIKH: *Poétique arabe* (1975), S.P. STETKEVYCH: „Toward a redefinition of ‚*badī*'' poetry" (1981) und M.M. AL-NOWAIHI: *The Poetry of Ibn Khafājah* (1993), S. 71–96. Der *taǧnīs*-Begriff der arabischen Literaturtheoretiker wird von diesen Autoren in jeweils veränderter und erweiterter Funktion gebraucht, ohne aber, soweit ich sehe, zum Begriff der Paronomasie in Beziehung gesetzt zu werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000312

Terminus (lat. ‚Grenze') Aus Inhaltsseite (Begriff) und Ausdrucksseite (Benennung) bestehender Fachausdruck eines Fachgebiets bzw. einer Wiss., der sich ggü. anderen Fachausdrücken dadurch auszeichnet, daß sein begriffl. Inhalt [...] präzise definiert und einer festgelegten Benennung zugeordnet ist.[6]

## 2. Antiker Paronomasiebegriff und Rezeption

Der Terminus παρονομασία stammt aus der nacharistotelischen griechischen Rhetoriklehre. In der lateinischen Rhetoriklehre entspricht dem Terminus die Lehnübersetzung *adnominatio (annominatio)*.[7]

Die bis heute fortlebende antike Definition von Paronomasie, wie sie in neueren literaturwissenschaftlichen Werken gegeben wird, sei mit einigen Beispielen in chronologischer Reihenfolge verdeutlicht. In der *Encyclopedia of Poetry and Poetics* (1965) wird „paronomasia" als Unterbegriff von „pun" (S. 681f.) angeführt. „Pun" wird als „a similarity of sound and a disparity of meaning" (S. 681a) definiert und „paronomasia" anschließend mit den Worten „In paronomasia, the repeated words are close but not exactly the same in sound" umrissen, wofür eine Shakespeare-Stelle mit dem Wortpaar „sword – sore" angeführt wird (S. 681b). In einer 1979 erschienenen Untersuchung der Paronomasie in den Schriften von Bernhard von Clairvaux wird die folgende Definition gegeben: „Wechselspiel zwischen Wörtern mit ähnlichen Signifikanten und unterschiedlichen Signifikaten."[8] In einer Arbeit zum englischen „paronomasic pun" von 1991 heißt es von „paronomasia": „a figure in which, by means of a modification of sound [...], a close resemblance to a given verb or noun is produced, so that similar words express dissimilar things."[9] In einer Einführung in die deutsche Literaturwissenschaft von 1996 findet sich die folgende Definition: „Partielle morphologische Übereinstimmung von mindestens zwei Wörtern bei gleichzeitiger semantisch akzentuierter Differenz. Die betreffenden Wörter müssen nacheinander explizit genannt werden. Beispiel: ein mehr gunst- als kunstbeflissener

---

[6] *Metzler Lexikon Sprache*, S. 635.

[7] Zu einem detaillierten und kundigen Abriß der antiken Begriffs- und Terminologiegeschichte siehe Casanowicz 1894, §1. Eine systematische Erörterung bietet Lausberg 1973, §637, für *annominatio* als Unterbegriff von „Lockerung der Gleichheit des Wortkörpers". Angaben zur antiken und mittelalterlichen rhetorischen Literatur (Quintilian, Cicero, Isidor) finden sich ferner bei Sabersky-Bascho 1979, S. 13. Der einschlägige Abschnitt bei Martin 1974, S. 304f. ist ausführlich, aber m.E. in definitorischer Hinsicht etwas vage. Zu Paronomasie bei Quintilian siehe besonders Zundel 1989, S. 71f. – Zu Paronomasie in mittellateinischen Texten siehe Haye 1999, S. 61, 81, 114, 140, 160, 187, 208, 228, 274, 295, 318, wobei der Begriff der Paronomasie teilweise etwas unscharf gebraucht ist.

[8] Sabersky-Bascho 1979, S. 13.

[9] Sobkowiak 1991, S. 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000313

Routinier."[10] In einer systematischen Rhetorik aus den letzten Jahren heißt es unter der Überschrift „Das homöophone Wortspiel (Paronomasie)" nach der Feststellung, daß „semantische Differenz" vorausgesetzt sei:

> Bei dem unter dem Namen „Paronomasie" *(annominatio)* bekannten Wortspiel ist die phonologische Gleichheit nur partiell vorhanden, so dass auch der Terminus „homöophones Wortspiel" angebracht erscheint. Die Lockerung der phonologischen Identität [sc. der beteiligten Wörter] erfolgt nach den Änderungskategorien Addition, Subtraktion, Permutation und Substitution.[11]

Diese Definitionen, die sich unschwer vermehren ließen,[12] laufen auf die folgende kurze, aber sehr exakte Definition hinaus, die im *Grand Larousse Encyclopédique* VIII (1963) für „paronomase" gegeben wird: „des mots dont le son est à peu près semblable, mais dont le sens est différent", wofür beispielhaft das bekannte Dictum „Traduttore, traditore" angeführt wird (S. 201c). Ganz entsprechend lautet im *Greek-English Lexicon* von LIDDELL/SCOTT (1968) auf Grund der dort angeführten Belege das Interpretamentum von παρονομασία „*play upon words which sound alike*, but have different senses, *assonance*" (S. 1342b), wobei der kursiv gedruckte Teil des Interpretamentums die wörtliche Bedeutung umschreibt. Noch kürzer, aber nicht ganz so exakt ist die Definition im *Oxford English Dictionary* XI (1989): „A playing on words which sound alike; a word-play; a pun" (S. 249); hier ist der notwendige semantische Gegensatz der beiden Glieder der Paronomasie lediglich impliziert.

Aus Gründen, die im folgenden deutlich werden, sei bereits hier angemerkt, daß Paronomasie in den angeführten Definitionen nicht die Aufeinanderfolge von Homonymen (Wörter gleicher lautlicher Form und verschiedener Bedeutung) umfaßt, während in der antiken Rhetoriklehre diese üblicherweise als „Antanaklasis" bezeichnete Kategorie gelegentlich zur Paronomasia (bzw. *annominatio*) gerechnet worden ist.[13] Ferner wird das Polyptoton, d.h. die Wiederholung eines Nomens oder Pronomens in verschiedenen Flexionsformen, in der modernen Rezeption des Paronomasiebegriffs nicht zur Paronomasie gerechnet, während dies in der antiken Rhetorik der Fall gewesen zu sein scheint[14] und dementsprechend noch große deutschsprachige Enzyklopädien des 18. Jahrhunderts, die ich einsehen konnte, das Polyptoton zur Paronomasie rechnen. Da es im Rahmen dieser Arbeit um die moderne Rezeptionsgeschichte ab der Mitte des 19. Jahrhunderts geht, kann das Polyptoton außer Betracht bleiben.

---

[10] FRICKE/ZYMNER 1996, S. 42.
[11] PLETT 2000, S. 132f.
[12] Siehe insbesondere die Angaben bei SOBKOWIAK 1991, S. 6ff.
[13] Siehe CASANOWICZ 1894, S. 3 oben.
[14] Siehe MARTIN 1974, S. 305.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000314

## 3. Mehrens Paronomasiebegriff

### 3.1. *Die Rhetorik der Araber* (1853)

August Ferdinand Mehrens (1822–1907)[15] wirkungsmächtiges Buch *Die Rhetorik der Araber* (1853) ist in wesentlichen Teilen die Edition sowie kommentierende und systematisierende Wiedergabe von al-Ḫaṭīb al-Qazwīnīs (st. 739 H) literaturtheoretischem Werk *Talḫīṣ al-miftāḥ*, wobei auch die von as-Suyūṭī (st. 911 H) in seinem Werk *ʿUqūd al-ǧumān fī ʿilm al-maʿānī wa-l-bayān* gemachten Angaben eingearbeitet sind. Zum Terminus *ǧināS* in der Darstellung von *Talḫīṣ* (S. 84–87 des arabischen Teils des Buches) äußert sich Mehren im kommentierenden und zugleich systematischen Teil (S. 154–161) unter der Überschrift „Die formellen Verschönerungsmittel der Rede" folgendermaßen, wobei er das Synonym *taǧnīs* mit einschließt:

> Von diesen nimmt die Paronomasie, الجناس, التجنيس (eig. die Homogeneïtät, das Homogenmachen), unter allen semitischen Völkern eine vorzügliche Stelle ein [...].[16]

Er bemerkt hierbei, daß die betreffenden Wörter von „verschiedener Bedeutung" seien. Entsprechend gibt er auch in seinem kurzgefaßten Kommentar (S. 191f.) des entsprechenden Passus von *ʿUqūd* (S. 126–128) *ǧināS* stets mit „Paronomasie" wieder, hier ohne weitere Begründung.

Natürlich stellt sich die Frage, ob Mehren den Terminus „Paronomasie" als Wiedergabe von *taǧnīs* und *ǧināS* selbst eingeführt hat oder hierbei von Früheren abhängt. Zwar hatte Georg Wilhelm Freytag (1788–1861) in seinem nur zwei Jahrzehnte vorher erschienenen Buch *Darstellung der arabischen Verskunst* (1830) bei seiner Erörterung des *taǧnīs* (S. 522–527), auf die Mehren in *Rhetorik* (S. 154) verweist, ausschließlich den arabischen Begriff in arabischer Schrift, also تجنيس, angeführt, ohne eine Übersetzung zu geben. Er hatte sich hierbei auf Silvestre de Sacys (1758–1838) Kommentar zur 23. Maqāme al-Ḥarīrīs (st. 516 H) gestützt, wobei de Sacy seinerseits den Kommentar al-Muṭarrizīs (st. 610 H) ausgeschrieben hatte. Auch in seinem *Lexicon Arabico-Latinum* (1830–1837) hatte Freytag für das Lemma جِنَاسٌ, wofür er, wieder in Anlehnung an de Sacy/al Muṭarrizī, nicht weniger als vierzehn Subkategorien unterscheidet (I, S. 314), den Ausdruck „paronomasia" nicht gebraucht. Hingegen findet sich dort für das unmittelbar darauf folgende Lemma تَجْنِيسٌ einleitend u. a. die Erklärung „*et peculiariter* Paronomasia", worauf einige Unterarten des *taǧnīs* angeführt sind. Die semantische Differenzierung zwischen *ǧināS* und *taǧnīs* als stilistischen Termini, die

[15] Siehe zu ihm Fück 1955, S. 200.
[16] *Rhetorik*, S. 154.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000315

FREYTAG hier vornimmt, ist mit großer Wahrscheinlichkeit nicht gerechtfertigt, doch spielt dies hier keine Rolle. Wichtiger ist, daß FREYTAG im Lemma تَجْنِيسٌ das Interpretamentum „Paronomasia" anführt, also eben jenen Terminus, den gut zwei Jahrzehnte später MEHREN als generelle Übersetzung von *ǧinās* und *taǧnīs* verwendet.

Dies zeigt, daß MEHREN seinen Terminus sehr wahrscheinlich nicht selbst geprägt, sondern von FREYTAG übernommen hat, wobei weitere Vermittlungswege nicht ausgeschlossen sind. Hinzu kommt, daß der Begriff der Paronomasie in der Hebraistik bereits vor MEHRENS Buch üblich gewesen war,[17] und somit MEHREN, der Professor für semitische Sprachen war, auch auf diesem Wege beim Gebrauch des Terminus beeinflußt worden sein könnte, wenn auch kaum bei der Gleichsetzung des Terminus mit dem spezifischen arabischen Terminus *taǧnīs*. Festzuhalten ist aber auf jeden Fall, daß MEHREN den Terminus „Paronomasie" viel konsequenter verwendet, als es FREYTAG in seinem Lexikon getan hatte, und ihn generell auf *ǧināS/ taǧnīs* bezieht.

Zu FREYTAGS *Lexicon Arabico-Latinum* wiederum merkt JOHANN FÜCK kritisch an:

> Sein *Lexicon Arabico-Latinum* [...] ist nur eine etwas erweiterte und verbesserte Bearbeitung des Golius, den es zu ersetzen bestimmt war [...].[18]

Diese Einschätzung bestätigt sich in diesem Falle zumindest partiell. In dem *Lexicon Arabico-Latinum* (1653) von JACOBUS GOLIUS (1596–1667)[19] findet sich in der Tat unter der Wurzel *ǧns* (Sp. 543) der Eintrag „تَجْنِيسٌ Assimulatio generis. *Gi.*[20] & *peculiariter* Paronomasia *apud Philologos*", aber ohne weitere Unterarten, wie sie später FREYTAG anführen sollte. Ein Eintrag für *ǧināS*, der bei FREYTAG soviel Raum einnimmt, fehlt noch ganz, wie überhaupt das ganze Lemma *ǧns* sehr kurz ist. Nun könnte man der Frage nachgehen, ob GOLIUS bei seiner Wiedergabe von *taǧnīs* mit „Paronomasia" seinerseits von früheren Lexica beeinflußt war, doch würde dies über die Zielsetzung dieser Arbeit zu weit hinausgehen.

Zu MEHRENS (bzw. seiner Vorgänger) Wiedergabe von *taǧnīs*[21] mit „Paronomasie" ist festzustellen, daß sich der Begriff des *taǧnīs* nicht genau mit dem Begriff der Paronomasie deckt, wie dieser im vorhergehenden Abschnitt

---

[17] Siehe CASANOWICZ 1894, S. III Fußnote. CASANOWICZ führt dort zwei hebraistische Bücher von 1737 und 1823 an, deren lateinische Titel den Terminus *paronomasia* enthalten.

[18] FÜCK 1955, S. 166.

[19] Siehe zu ihm FÜCK 1955, S. 79–84.

[20] Abkürzung für „Gieuhari" = al-Ǧawharī, dessen *Ṣiḥāḥ* die Hauptquelle von GOLIUS ist.

[21] Wie oben in Fn. 4 erwähnt, ist bei *taǧnīs* stets *ǧināS* mitgemeint.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000316

gemäß seiner modernen Rezeption definiert worden ist. Daß eben diese Auffassung von Paronomasie auch zu MEHRENS Zeit üblich gewesen ist, geht etwa aus der Definition von „paronomase" hervor, die PIERRE FONTANIER in seinem 1827, also nicht lange vor MEHRENS Werk, erschienenen systematischen Werk *Traité général des figures du discours autres que les tropes*[22] gibt:

> *La* Paronomase, *qu'on appelle aussi* Paronomasie *ou* Prosonomasie, *réunit dans la même phrase des mots dont le son est à-peu-près le même, mais le sens tout-à-fait différent.* On pourrait dire en français par *Paronomase: Il a compromis son bonheur, mais non pas son honneur.*[23]

Gemeinsam ist *taǧnīs* und Paronomasie somit die Aufeinanderfolge zweier Wörter ähnlicher Form, aber verschiedener Bedeutung. Zusätzlich umfaßt *taǧnīs* Wortpaare gleicher Form, aber verschiedener Bedeutung, wie *ṣudūr* „Weggehen, Weggang" – *ṣudūr* „Brüste",[24] beinhaltet also auch die antike Kategorie der „Antanaklasis", die, wie oben erwähnt, in der antiken Rhetoriklehre nur gelegentlich, in der modernen Rezeption gar nicht zur Paronomasie gezählt wird. FONTANIER behandelt denn auch Antanaclasis als eigene Kategorie unter der Überschrift „Antanaclase", und zwar im Anschluß an „Paronomase". Er definiert die Antanaclasis wie folgt:

> L'*antanaclase* ne diffère de la *Paronomase*, qu'en ce que la forme et les sons se trouvent exactement les mêmes dans les mots de significations différentes rapprochés l'un de l'autre. On peut donc la définir: *La répétition d'un même mot pris en différens sens, propres ou censés tels;* ou encore, *Le rapprochement de deux mots homonymes et univoques avec des significations toutes différentes.*[25]

Der Begriff des *taǧnīs* ist aber noch weiter gefaßt als der der Paronomasie und der Antanaclasis zusammen, da *taǧnīs* im Gegensatz zu jenen Begriffen auch lautliche Paare umfaßt, von denen ein Glied zusammengesetzt ist, ja sogar Paare, von denen ein Glied die Wortgrenze überschreitet. Ein Beispiel für Zusammensetzung ist etwa das Paar *ʾaḥyānā*[26] „manchmal" – *ʾaḥyā-nā* „er belebte uns"[27] und ein Beispiel für Überschreitung der Wortgrenze etwa *sal ʿan* „frage nach" – *salʿan* „Riß".[28]

Der Unterschied zwischen den beiden Termini geht aber noch tiefer, da *taǧnīs* im Gegensatz zu Paronomasie nicht nur Paare von Homonymen,

---

[22] Zuvor war 1821 sein sehr erfolgreiches *Manuel classique pour l'étude des tropes* erschienen, das mehrere Auflagen erlebte.

[23] Im Reprint des Werkes findet sich die Stelle auf S. 347.

[24] Siehe Ibn al-Aṯīr: *Maṯal* I, S. 341.

[25] Im Reprint des Werkes findet sich die Stelle auf S. 347f.

[26] Pausalform für *ʾaḥyānan*.

[27] Ibn al-Aṯīr: *Maṯal* I, S. 343.

[28] aṣ-Ṣafadī: *Ǧināṣ*, S. 25/S. 55.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000317

also Antanaclasis, beinhaltet, sondern solche Paare gerade denjenigen Bereich bilden, der von den späten arabischen Literaturtheoretikern als die idealtypische Ausprägung von *taǧnīs* betrachtet worden ist. Hierfür seien zwei Zeugnisse angeführt.

Ibn al-Aṯīr (st. 637 H) schreibt in seinem Stilistikwerk *al-Maṯal as-sā'ir fī 'adab al-kātib wa-š-šā'ir* „Das gängige Sprichwort bezüglich der Bildung des Schreibers und Dichters" in der Einleitung des einschlägigen Kapitels zu *taǧnīs* u.a. das Folgende:

> Seine wahre Natur *(ḥaqīqatuhū)* besteht darin, daß die lautliche Form *(lafẓ)* (der beiden beteiligten Wörter) dieselbe und die Bedeutung *(ma'nā)* verschieden ist. Demgemäß ist er also (wesenhaft durch) gemeinsame lautliche Form (bestimmt), und das, was es sonst noch (an anderen Arten von *taǧnīs*) gibt, ist keineswegs ein echter *taǧnīs (taǧnīs ḥaqīqī)*. Allerdings fällt aus diesem (Bereich des echten *taǧnīs*) heraus, was (dennoch) *taǧnīs* genannt wird, aber dies ist eine Bezeichnung auf Grund von Ähnlichkeit, (und sie ist) nicht deswegen (gewählt), weil sie auf den wahren Charakter des in seiner Wesenheit Bezeichneten weisen würde.[29]

Nicht ganz so ausführlich schreibt aṣ-Ṣafadī (st. 764 H) in seinem dem *ǧinās* gewidmeten Werk *Ǧinān al-ǧinās fī 'ilm al-badī'* „Die Gärten[30] des *ǧinās* bezüglich der Wissenschaft vom kunstvollen Stil", dessen Titel mit dem Wortpaar *ǧinān–ǧinās* selbst einen *ǧinās* enthält, einleitend:

> Wisse, daß es mit dem *ǧinās* so ist, daß entweder seine beiden Elemente lautlich übereinstimmen, (aber) verschiedene Bedeutung haben, wobei weder bei ihrer Struktur eine Abweichung, noch bei ihren Vokalen ein Unterschied besteht. Dies ist der ‚vollständige *ǧinās*' [...], und er ist die ranghöchste Art des *ǧinās* [...].[31]

Neben den Termini *taǧnīs ḥaqīqī* „echter *taǧnīs*" und *taǧnīs tāmm* „vollständiger *taǧnīs*" existieren andere Bezeichnungen, die aber alle besagen, daß jene Art von *taǧnīs* die eigentliche oder höchste Form des *taǧnīs* sei. Die davon abweichenden Arten des *taǧnīs*, die auf lautlicher *Ähnlichkeit* beruhen, sind dementsprechend, sei dies ausgesprochen oder bleibe es unausgesprochen, von inferiorem Rang. Diese Hierarchisierung der Subkategorien des *taǧnīs*, wie diese auch im einzelnen von den arabischen Theoretikern ausgeführt worden ist, ist mit dem Terminus selbst korreliert, der ja „Ähnlich-

---

[29] *Maṯal* I, S. 239.

[30] Oder „das Paradies, die Paradiesesgärten".

[31] *Ǧinās* S. 21/S. 45. – Die Erwähnung und Definition der anderen Fälle, bei denen die beiden Glieder des *ǧinās* nicht übereinstimmen, folgt erst sehr viel später, nachdem alle Subkategorien des vollständigen *ǧinās* behandelt sind, mit „oder sei es, daß es sich mit dem *ǧinās* so verhält, daß etc."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000318

machung" *(taǧnīs)* bzw. „Ähnlichkeit" *(ǧinās)* bedeutet. Wenn „(formale) Ähnlichkeit" – bei gleichzeitigem semantischem Kontrast – das Kriterium ist, welches *taǧnīs* wesentlich ausmacht, dann ist naturgemäß Homonymie die höchste Form, insofern als bei ihr formale Ähnlichkeit den Endpunkt, nämlich formale Gleichheit, erreicht hat.

Anders steht es mit dem Terminus „Paronomasie". Die idealtypische Verkörperung der Paronomasie ist nicht die Folge von Homonymen, die als Antanaklasis in der Regel überhaupt nicht zur Paronomasie gerechnet wurde und wird, sondern die *Variation* eines Wortes in Form eines zweiten Wortes bei semantischem Kontrast. Daß das bestimmende formale Kriterium Variation (und nicht Ähnlichkeit) ist, ergibt sich wiederum aus dem Terminus selbst, da das zugrundeliegende Verb παρονομάζω nach dem *Greek-English Lexicon* von LIDDELL/SCOTT die Bedeutung „[to] call with a slight change of name" hat (S. 1342b).

Angesichts dieser begrifflichen und terminologischen Eigenheiten von *taǧnīs* und Paronomasie ist festzuhalten, daß MEHRENS (und seiner Vorgänger) Wiedergabe von *taǧnīs* mit Paronomasie aus der Sicht der europäischen Terminologie eine erhebliche Erweiterung des üblichen Paronomasiebegriffs bedeutete und aus der Sicht der arabischen Terminologie die Gefahr einer verzerrten Interpretation von *taǧnīs* mit sich brachte. Wenn JOHANN FÜCK zu MEHREN schreibt „Die romantische Idee einer allgemeinen Urpoesie der Menschheit hatte er überwunden und eingesehen, daß die arabische Poesie nicht nach den in Europa geltenden ästhetischen Begriffen, sondern mit den von einheimischen Kunstkritikern geschaffenen Maßstäben zu beurteilen sei"[32], so ist diese Einschätzung zwar in Hinblick darauf berechtigt, daß MEHREN seiner *Rhetorik der Araber* zwei arabische Werke zugrundegelegt hat, nicht aber in Hinblick auf seine Wiedergabe von *taǧnīs* und *ǧināS* mit dem nicht nur nicht ganz deckungsgleichen, sondern ganz anders orientierten europäischen Terminus „Paronomasie". Letztendlich gilt für die Wiedergabe des arabischen Terminus *taǧnīs* mit „Paronomasie" eine Feststellung, die kürzlich MARCO SCHÖLLER anläßlich seiner Untersuchung des Begriffs des „islamischen Humanismus" so formuliert hat:

> Bei der westlichen Erforschung und Darstellung der islamischen Kultur hat man immer wieder auf mehr oder weniger vertraute Begriffe aus der eigenen, abendländischen Tradition zurückgegriffen. Die Übernahme solcher Begriffe [...] mag in vielen Fällen hilfreich und sinnvoll sein; sie ist aber ebenso oft fragwürdig [...].[33]

---

[32] FÜCK 1955, S. 200.

[33] SCHÖLLER 2001, S. 275.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000319

Konkret hat sich in diesem Sinne IGNATIJ JULIANOWITSCH KRATSCHKOWSKIJ[34] (Игнатий Юлианович Крачковский) in seinem Beitrag „Die arabische Poetik im IX. Jahrhundert" (1929) ausgesprochen. Bei der Erörterung der von Ibn al-Mu'tazz (st. 296 H) in seinem *Kitāb al-Badī'* behandelten Stilmittel schreibt er Folgendes zur Kategorie des *taǧnīs*:

> Der allgemeine Sinn ist der der Verwandtschaft: eine treffliche Idee hat MEHREN gehabt, als er das Wort „Homogeneität"[35] vorschlug. Dies klang etwas sonderbar, und gewöhnlich übersetzt man das Wort mit „Paronomasie", was dem Sinn des arabischen Wortes nicht entspricht.[36]

Konsequenterweise hat KRATSCHKOWSKIJ den Terminus *taǧnīs* in seiner Übersetzung des von ihm edierten *Kitāb al-badī'* von Ibn al-Mu'tazz (1935) ausnahmslos mit сроднение wiedergegeben,[37] einer anscheinend von ihm geschaffenen Ableitung von сродниться „verbinden; ähnlich machen",[38] also etwa „Ähnlichmachung". Mit dieser seiner dezidierten Ablehnung des Terminus „Paronomasie" als Wiedergabe von *taǧnīs* ist KRATSCHKOWSKIJ im arabistischen Diskurs eine Ausnahme geblieben. Vor ihm hatte sich zwar schon EDUARD KÖNIG in seinem Buch *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur komparativisch dargestellt* (1900) zunächst lobend über MEHRENS Übersetzung von *ǧinās* mit „Homogeneïtät" geäußert,[39] aber anschließend bei der systematischen Darstellung der betreffenden Phänomene doch den Terminus „Paronomasie" gebraucht.[40]

---

[34] Ich gebrauche hier die deutsche Standardtranskription des Namens. Im Literaturverzeichnis sind hingegen diejenigen Varianten angegeben, die in den betreffenden Publikationen erscheinen (KRAČKOVSKIJ, KRATCHKOVSKY, KRATSCHKOVSKY).

[35] Fußnote im Zitat: „Oder ‚Homogenmachen' S. 154." / „Или ‚Homogenmachen', ук. соч., стр. 154."

[36] KRATSCHKOVSKY 1929, S. 29 / KRAČKOVSKIJ 1956, S. 365. Ähnlich hatte sich KRATSCHKOWSKIJ schon vorher geäußert (KRATCHKOVSKY 1935, S. 126f.).

[37] Der Terminus begegnet in der Übersetzung (Перевод) in KRAČKOVSKIJ 1960 (S. 280–330) als Wiedergabe von *taǧnīs* an den folgenden Stellen (im folgenden gebe ich die folia der Handschrift, die Seiten in KRATSCHKOWSKIJS Londoner Edition von 1935 und die Seiten seiner Übersetzung an): fol. 1v = Ed. S. 2, 11 = Üb. S. 281, 6; fol. 8r = Ed. S. 25, 1 = Üb. S. 295, -6; fol. 8v = Ed. S. 26, 17 = Üb. 297, 8; fol. 9v = Ed. S. 30, 11 = Üb. S. 299, -5; fol. 10v = Ed. S. 34, 8 [Index von Ed. S. ٩٣ hat falsche Seitenzahl ٦٤] = Üb. S. 302, 19.

[38] Siehe KRATCHKOVSKY 1935, S. 126 unten. Dementsprechend schlägt KRATSCHKOWSKIJ für *ǧinās/muǧānasa* den Terminus сродство „Ähnlichkeit, Verwandtschaft" vor.

[39] „Von den Arabern wurde diese Stilerscheinung *aǧ-ǧinâsu* genannt, d.h. die Homogeneïtät, wie Mehren 154 treffend übersetzte" (KÖNIG 1900, S. 285).

[40] Siehe hierzu Abschnitt 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000320

### 3.2. Rezeption

Da MEHRENS Buch nach FÜCKS Urteil „trotz des Bekanntwerdens älterer Quellen bis heute noch nicht ersetzt ist"[41] und somit nach wie vor als Referenzwerk dient, kann sein Einfluß auf die westliche, insbesondere deutschsprachige literaturwissenschaftliche Arabistik kaum überschätzt werden. Natürlich ist daneben auch Einfluß von FREYTAGS *Lexicon Arabico-Latinum* nicht auszuschließen, aber dieser dürfte, wenn er überhaupt vorhanden war, geringer gewesen sein, und zwar deshalb, weil das Interpretamentum „paronomasia" in jenem Lexikon marginal ist und das Lexikon selbst auf Vorbehalte stieß. Seine volle Entfaltung, wie sie bis heute weiterlebt, hat der Terminus erst bei MEHREN gefunden. Dennoch möge, wenn im folgenden von der Nachwirkung von MEHRENS Paronomasie-Konzept die Rede ist, stets ein Einfluß von FREYTAGS Vermerk als Möglichkeit mitgedacht werden, während mit einem Weiterleben von GOLIUS' Angabe für jene Zeit wohl kaum mehr zu rechnen ist.

Im folgenden sollen in chronologischer Reihenfolge einige wichtige arabistische Arbeiten, die den Paronomasiebegriff MEHRENscher Prägung zugrundelegen, behandelt werden.[42] Vollständigkeit ist hierbei nicht angestrebt worden und wäre auch nicht leicht zu erreichen.[43]

Ein Problem bei der Erfassung der Rezeption des MEHRENschen Paronomasiebegriffs ist der Umstand, daß sie sich nur in den seltensten Fällen *explizit* nachweisen läßt, da nur wenige Autoren bei ihrem Gebrauch des Terminus auf MEHREN verweisen, während die meisten *taǧnīs* stillschweigend mit „Paronomasie" gleichsetzen oder damit wiedergeben. Ich nehme an, daß diese letzteren Autoren, ohne sich darüber vielleicht selbst im klaren zu sein, in der MEHRENschen Tradition stehen, was zumindest mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat als die Annahme, es handle sich jeweils um eine neue individuelle terminologische Gleichsetzung, die sich nur rein zufällig mit dem MEHRENschen Konzept decke. Im Grunde dürfte mit der von MEHREN zwar nicht eingeführten, aber verbreiteten Übersetzung „Paronomasie" dasselbe geschehen sein, was auch sonst zu beobachten ist, daß nämlich Termini, die von bestimmten Personen zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer bestimmten Arbeit eingeführt worden sind, so gebräuchlich werden, daß ihre Herkunft nicht mehr reflektiert wird. Vermutlich ist es sogar das

---

[41] FÜCK 1955, S. 200.

[42] Zur Rezeption des MEHRENschen Paronomasiebegriff im hebraistischen Bereich durch IMMANUEL MOSES CASANOWICZ (1894) und EDUARD KÖNIG (1900) siehe Abschnitt 7.

[43] Zu weiteren arabistischen Arbeiten, in denen neben dem MEHRENschen auch der RECKENDORFsche Paronomasiebegriff reflektiert ist, siehe Abschnitt 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000321

Kennzeichen erfolgreicher Termini und Begriffe, daß sie alsbald zu einem nicht mehr hinterfragten Allgemeingut werden.

Eine bedeutsame Rolle bei der Verbreitung des MEHRENschen Paronomasiebegriffs kommt mit Sicherheit HEINRICH LEBERECHT FLEISCHER (1801–1888) zu, der nach FÜCKS Urteil „als akademischer Lehrer eine Wirkung ausgeübt [hat], wie sie nur wenigen Orientalisten beschieden war“[44] und zu dessen ausländischen Schülern auch MEHREN zählte. In seinen textkritischen Anmerkungen zu der von REINHART P. DOZY und anderen besorgten Teilausgabe von al-Maqqarīs (st. 1041 H) *Nafḥ aṭ-ṭīb*, die zuerst 1867–1869 erschienen und dann 1888 in Band II, Teil 2, seiner *Kleineren Schriften* abgedruckt wurden,[45] gebraucht FLEISCHER an die zwanzig Mal den Ausdruck „Paronomasie“ oder ähnliche Ausdrücke wie „paronomastisches Verhältnis“ (S. 162) oder „paronomastisches Sinnspiel“ (S. 176), an allen Stellen im MEHRENschen Sinne.[46] An einer Stelle (S. 348) verweist FLEISCHER für die „vollkommene Paronomasie“ explizit auf „*Mehren's* Rhetorik S. 154 und 155“. Der Umstand, daß FLEISCHER nur kurze Zeit nach dem Erscheinen von MEHRENS *Rhetorik* den Terminus „Paronomasie“ wie selbstverständlich gebraucht hat, zeigt besser als alles andere, wie schnell der Terminus zum Allgemeingut der Arabistik geworden war.

In dem von MOHAMMED BEN CHENEB verfaßten EI-Artikel „*tadjnīs*“ (1934) wird *taǧnīs* mit „Paronomasie“ umschrieben. BEN CHENEBS Definition von *taǧnīs* ist „eine Figur der Rhetorik *(Badīʿ)*, die darin besteht, daß in demselben Satz zwei Wörter von gleichem oder fast gleichem Klang, aber von verschiedener Bedeutung gebraucht werden: ‚amantes sunt amentes‘“ (Sp. 648a). Dies ist eine dem Begriff des *taǧnīs* gerecht werdende Definition, die zugleich dem erweiterten Paronomasiebegriff MEHRENS entspricht, der freilich weder im Text noch in der Bibliographie erwähnt ist.[47] BEN CHENEBS Darstellung von *taǧnīs* ist ganz an der arabischen Taxonomie orientiert, wobei offen bleibt, an welchen Autor sich seine Subkategorisierung anlehnt, da er die Quelle nicht angibt.

Im Text seiner Übersetzung *Die Geheimnisse der Wortkunst* (1959) von al-Ǧurǧānīs (st. 471 H) *Kitāb Asrār al-balāġa* gibt HELLMUT RITTER den Terminus *taǧnīs* regelmäßig mit „wortspiel“ wieder, ferner an der ersten Stelle des Terminus in offenbar definitorischer Absicht zusätzlich mit „paronomasie“. Die arabische Textstelle lautet *minhā t-taǧnīsu wa-l-ḥašwu*

[44] FÜCK 1955, S. 171.

[45] Ich zitiere im folgenden nach den *Kleineren Schriften* (= FLEISCHER 1888).

[46] Zu einem Verzeichnis der Stellen siehe FLEISCHER 1888, II 2, Indices S. 794b.

[47] Die einzige europäische Quelle, die BEN CHENEB anführt, und zwar in der Bibliographie, ist J.G. DE TASSYS *Rhétorique et prosodie des langues de l'Orient musulman* (1873), wo *taǧnīs* aber mit „allitération“ wiedergegeben ist (S. 120ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000322

(*Asrār* S. 6, 1), RITTERS Übersetzung „Dazu gehört das wortspiel (*tacnīs*, paronomasie) und der pleonasmus *(ḥašw)*" (*Wortkunst* S. 6 oben). In den erklärenden Anmerkungen gebraucht RITTER fast ausschließlich die Termini *taǧnīs* und *ǧināS* mit den komplizierten Subkategorien der von ihm herangezogenen arabischen Literaturtheoretiker, daneben auch „wortspiel" sowie zweimal „paronomasie" (*Wortkunst* S. 15 Fn. 9 und S. 224 Fn. 208), ein Ausdruck, der, da sich RITTER in den erklärenden Fußnoten des öfteren auf MEHREN bezieht, aus MEHRENS *Rhetorik* stammen dürfte. RITTER folgt somit MEHREN bei dessen weitem Paronomasiebegriff als Äquivalent von *taǧnīs*.

Seine Studie „Notes on paronomasia in Abu Tammam's style" (1967) beginnt ANDREAS HAMORI mit den Worten „It is well known that many medieval Arab critics found fault with Abū Tammām's excessive predilection for *taǧnīs*, paronomasia" (S. 83). Innerhalb der Arbeit gebraucht HAMORI für arabischen Kontext überwiegend den Terminus *taǧnīs*, selten „paronomasia", für europäischen Kontext nur „paronomasia" (S. 89f.). Eine Definition von *taǧnīs/paronomasia* wird erst an späterer Stelle gegeben: „similarity of sound and difference of meaning" (S. 88). Dies entspricht allerdings eher dem europäischen Paronomasiebegriff als dem MEHRENschen Paronomasiebegriff als Äquivalent von *taǧnīs*, da die wichtigste Kategorie des *taǧnīs*, gleiche Form und verschiedene Bedeutung, nicht explizit eingeschlossen ist. Es könnte also sein, daß HAMORI bei seiner Definition von *taǧnīs* durch den üblichen antiken Paronomasiebegriff beeinflußt worden ist.

CLIFFORD EDMUND BOSWORTH behandelt in seinem Aufsatz „Abū ʿAbdallāh al-Khwārazmī on the technical terms of the secretary's art" (1969) die von al-Ḫuwārizmī (st. 387 H) in seinem terminologietheoretischen Buch *Mafātīḥ al-ʿulūm* „Die Schlüssel der Wissenschaften" für das Handwerk des Sekretärs angeführten Termini. Zu dem Terminus *ištiqāq* schreibt BOSWORTH: „*al-Ishtiqāq* (‚derivation of different forms from the same root') is paronomasia, the equivalent of *mujānasa* in poetry". In der Tat verwendet al-Ḫuwārizmī *ištiqāq* in diesem Sinne; seine Definition lautet „*ištiqāq* ist das, was in der Poesie *muǧānasa* genannt wird."[48] Da al-Ḫuwārizmī im Kapitel über die Poesie *muǧānasa* als Folge von zwei oder mehr Wörtern mit ähnlicher lautlicher Form, aber verschiedener Bedeutung definiert,[49] setzt er dementsprechend bei *ištiqāq* ebenfalls Bedeutungsverschiedenheit voraus, was im übrigen auch aus seinen für *ištiqāq* gegebenen Beispielen hervorgeht; so ist sein erstes Beispiel *lā tarā l-ǧāhila ʾillā mufriṭan ʾaw mufarriṭan* „Einen Unwissenden siehst Du entweder zu viel oder zu wenig tun". Diese

[48] *Mafātīḥ*, S. 47. GEROLF VAN VLOTENS Ausgabe von 1895, die BOSWORTH zitiert, war mir nicht zugänglich; dort findet sich die Stelle auf S. 72.

[49] *Mafātīḥ*, S. 60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000323

frühe Definition von *ištiqāq* unterscheidet sich einerseits von dem später üblichen Gebrauch von *ištiqāq* (Folge von Ableitungen derselben Wurzel, die demselben Bedeutungsspektrum angehören) und nimmt andererseits den noch späteren Begriff des *taǧnīs al-ištiqāq* (Folge von Ableitungen derselben Wurzel, die verschiedene Bedeutung haben), der unter die MEHRENsche Paronomasie fällt,[50] vorweg. Insofern ist BOSWORTHS Wiedergabe von al-Ḫuwārizmīs *ištiqāq* mit „Paronomasie" im Sinne MEHRENS, den er anschließend erwähnt, nur konsequent.

In seinem Buch *Mannerism in Arabic Poetry* (1989) gebraucht STEFAN SPERL *ǧināS* und „paronomasia" in derselben Bedeutung, und zwar, wie aus dem Text und dem „Glossary of Arabic Technical Terms" s. v. *jināS* (S. 215) hervorgeht, im üblichen arabischen Sinne von *ǧināS*. Paronomasie ist bei ihm also, da für ihn *ǧināS* auch Homonyme und zusammengesetzte Lautfolgen umfaßt, weiter gefaßt als in der antiken Tradition und entspricht insofern dem MEHRENschen Paronomasiebegriff.

In seinem Beitrag „Die andalus-arabische Dichtung im Allgemeinen und die Dichtung der banū Saʿīd im Besonderen" (1990) setzt WILHELM HOENERBACH bei der Behandlung der Stilfiguren der arabischen Stiltheoretiker die Kategorie *taǧnīs* mit „Paronomasie" gleich: „Paronomasie, *taǧnīs*" (S. 268f., 284); bei der ersten Stelle verweist er auf MEHREN. An einer Stelle gebraucht HOENERBACH dementsprechend den Terminus „paronomastisch" (S. 274). Allerdings spielt das Begriffspaar *taǧnīs*/Paronomasie bei HOENERBACH nur eine nebensächliche Rolle, da er zwei von ihm „Wortlautwiederholung" und „Wortstammwiederholung" genannte Kategorien einführt (S. 273f.), auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann.[51]

UDO GERALD SIMON gibt in *Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung* (1993), einer Untersuchung der Kapitel über *ʿilm al-maʿānī* in as-Sakkākīs (st. 626 H) *Miftāḥ al-ʿulūm*, die Termini *ǧināS* und *taǧnīs* ohne weitere Erklärung mit „Paronomasie" wieder (S. 7), was ebenfalls eine späte Nachwirkung des MEHRENschen Paronomasiebegriffs sein dürfte.

In seinem bemerkenswerten Artikel „*tadjnīs*" in EI² (Faszikel von 1998) weist WOLFHART HEINRICHS einleitend darauf hin, daß *taǧnīs* und andere synonyme Ableitungen von derselben Wurzel *ǧns* mit „paronomasia, pun, homonymy, and alliteration" übersetzt worden seien (S. 67b oben). HEINRICHS' Definition von *taǧnīs*, „a pair of utterances (mostly, but not necessarily single words), within a line or colon, which are semantically different but phonetically, either completely or partially, identical" (S. 67b Mitte), entspricht im wesentlichen der arabischen Definition des Terminus. Von den

[50] MEHREN 1853, S. 160.

[51] Eine kurze Analyse der beiden Begriffe findet sich in DIEM 2005, S. 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000324

von ihm angeführten Übersetzungen von *taǧnīs* gebraucht HEINRICHS neben gelegentlichem „pun" vor allem „paronomasia" (S. 68b unten, 69a oben, 69b, oben), wobei „paronomasia" im selben Sinne wie *taǧnīs* verwendet ist; dies geht besonders aus S. 69b oben hervor, wo der Terminus „‚imperfect' paronomasia" an Stelle des zu erwartenden „‚imperfect' *taḏnīs*" steht; zu erwarten ist dieser Ausdruck deshalb, weil es sich um die Darstellung des Klassifikationssystems von al-Ḫaṭīb al-Qazwīnī (st. 739 H) handelt. HEINRICHS' Paronomasiebegriff entspricht also dem Paronomasiebegriff MEHRENS, ohne daß dessen *Rhetorik der Araber*, soweit ich sehe, im Text oder in den Literaturangaben zitiert ist. Direkte oder indirekte Nachwirkung MEHRENS ist dennoch anzunehmen, zum einen aus Gründen der Plausibilität, zum anderen deshalb, weil HEINRICHS seiner Subkategorisierung von *taǧnīs* das System al-Ḫaṭīb al-Qazwīnīs in dessen *Talḫīṣ al-miftāḥ* zugrundelegt, also eben jenes System, das schon MEHRENS Ausgangspunkt gebildet hatte. Letztendlich gilt für die Frage der Abhängigkeit hier ein Kriterium, das CORNELIS H. M. VERSTEEGH in Hinblick auf die Verwendung der Beispielwörter *raǧul* „Mann" und *faras* „Pferd" durch Sībawayh (st. ca. 180 H) in seiner Grammatik so formuliert hat: „It is a well-known fact that the analysis of paradigms is very important for the history of Greek and Latin linguistics [...] because the recurrent use of the same examples often helps to establish links between different groups of grammarians."[52] Das Entsprechende gilt für die in der westlichen Arabistik verwendeten rekurrenten grammatischen Beispiele.[53] Auf HEINRICHS' Artikel angewandt bedeutet dies, daß seine Erörterung gerade von al-Qazwīnīs System auf eine irgendgeartete Abhängigkeit von MEHRENS Buch schließen läßt, auch wenn er dieses nicht anführt. Ferner erwähnt HEINRICHS zwar im Kontext der Wurzelrepetition als eines syntaktischen Phänomens den Namen RECKENDORFS,[54] nicht aber dessen Paronomasiebegriff. Im Rahmen des Artikels bleibt somit der Terminus „Paronomasie" auf den herkömmlichen Paronomasiebegriff beschränkt, zumal RECKENDORFS Buch in der Bibliographie nicht angeführt ist.[55]

---

[52] VERSTEEGH 1977, S. 39f.

[53] Zahlreiche Fälle enthält mein Buch *fa-waylun li-l-qāsiyati qulūbuhum. Untersuchungen zum arabischen adjektivischen Satz* (DIEM 1998), in dem es mir, vom eigentlichen Thema abgesehen, auch darauf ankam, die Kontinuität der westlichen Arabistik aufzuzeigen: „Die hier erkennbare Tradition läßt sich [...] deutlich an der Kontinuität der von den Arabisten verwendeten Belege und Beispiele erkennen" (Vorwort S. XI).

[54] HEINRICHS 2000 [1998], S. 67 unten.

[55] Daß das Buch RECKENDORFS wie auch die Abhandlung GRÜNERTS, dessen Name ebenfalls in HEINRICHS 2000 [1998], S. 67b unten, erwähnt wird, in der Bibliographie des Artikels fehlt, ist, wie mir HEINRICHS seinerzeit auf meine Anfrage hin mitgeteilt hat, ein ihm nicht erklärlicher Zufall.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000325

In ihrem Buch *Liebe als Beruf. al-ʿAbbās ibn al-Aḥnaf und das Ġazal* (1995) schreibt SUSANNE ENDERWITZ zum Stil des Dichters: „Auch die Paronomasie ist nicht weit entwickelt, und nur der folgende Vers macht lautstark auf sich aufmerksam" (S. 121), worauf der betreffende Vers folgt. Da mit Paronomasie hier nur das Wortpaar *al-yāsāmīna* „Jasmin" – *al-yāsu* „Verzweiflung", mit dem der Vers spielt, gemeint sein kann, ist Paronomasie im MEHRENschen Sinne intendiert.

PIERRE CACHIA übersetzt in seinem auf ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusīs (st. 1143 H) *Nafaḥāt al-ʾazhār ʿalā nasamāt al-ʾasḥār* beruhenden, handbuchartigen *The Arch Rhetorician or The Schemer's Skimmer* (1998) an-Nābulusīs *ǧinās* (Nr. 16–50) durchweg mit „paronomasia".

Für die jüngste Zeit sei JULIE SCOTT MEISAMIS Buch *Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry* (2003) genannt, in dem *taǧnīs* und Paronomasie gleichsetzt sind, wie aus dem Abschnitt „*Taǧnīs* (Paronomasia)" (S. 247–253) hervorgeht.

Vergessen werden sollte schließlich nicht, daß in HANS WEHRS bekanntem und vielbenutztem Lexikon *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch* seit der 1. Auflage (1952) *taǧnīs* u. a. als „*(rhet.)* Paronomasie" und ganz ähnlich *ǧināS* als „*(rhet.)* Assonanz, Wortspiel, Paronomasie"[56] übersetzt sind, wobei die englische Ausgabe (1961 und weitere Auflagen) entsprechende Angaben aufweist. Ähnlich findet sich in Band I des *Vocabulario àrabo-italiano* (1969) für جِنَاس und تَجْنِيس u. a. jeweils die Bedeutungsangabe „paronomasia *(ret.)*" (S. 174a). Eine weitgehende Übereinstimmung mit WEHRS Angaben zeigt JULIO CORTÉS' *Diccionario de árabe culto moderno* (1996). In diesem Werk wird تَجْنِيس u. a. mit „paronomasia *(ret.)*" und جِنَاس mit „asonancia; paronomasia *(ret.)*; juego de palabras" erklärt.

## 4. Reckendorfs Paronomasiebegriff

### 4.1. *Über Paronomasie in den semitischen Sprachen* (1909)

In seinem für den Paronomasiebegriff der linguistisch ausgerichteten Arabistik und Semitistik maßgeblich gewordenen Buch *Über Paronomasie in den semitischen Sprachen* (1909),[57] einer der wichtigsten Untersuchungen zur Syntax der semitischen Sprachen, definiert HERMANN RECKENDORF

[56] In späteren Auflagen mit Nachstellung des Vermerks „*(rhet.)*".

[57] Sein Konzept der Paronomasie hat RECKENDORF, wie es scheint, nach dem Erscheinen seiner *Syntaktischen Verhältnisse* (1895) entwickelt; jedenfalls konnte ich dort den Gebrauch des Terminus „Paronomasie" nicht feststellen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000326

(1863–1923)[58] seinen Paronomasiebegriff folgendermaßen: „Unter Paronomasie wird im Folgenden verstanden eine syntaktische Beziehung zwischen zwei oder mehreren stammverwandten Wörtern von gleicher oder verwandter Bedeutung" (S. 1 oben), was er u. a. mit Beispielen wie „Der Fluß fließt", „ein Grab graben", „Von Enkeln zu Enkeln sei's nachgesagt" und „Ich singe wie der Vogel singt" veranschaulicht. Den Terminus „Figura etymologica" lehnt er ab: „Die Bezeichnungen figura etymologica, schema etymologicum werden gewöhnlich nur auf den inneren Objektsakkusativ angewendet (‚vitam vivere') und haben den Nachteil, daß von ihnen keine Ableitungen bildbar sind" (S. 1 Mitte). Da „stammverwandt" im Kontext seines Buches, wie aus seinen theoretischen Ausführungen und den Belegen hervorgeht, die Zugehörigkeit von Wörtern zur selben Wurzel bedeutet, versteht Reckendorf somit unter Paronomasie die syntaktische Beziehung zwischen zwei oder mehr Ableitungen von derselben Wurzel, die demselben semantischen Spektrum angehören, also z. B. *qāla qā'ilun*, wörtl. „es sagte ein Sagender" oder *ḍarabahū ḍarban šadīdan*, wörtl. „er schlug ihn mit heftigem Schlagen". Wie aus seinen deutschen Beispielen und aus seinen Belegen hervorgeht, bezieht er in seinen Paronomasiebegriff auch die Wiederholung eines Wortes in derselben Bedeutung mit ein.

Im Anschluß an die oben angeführte Definition seines Paronomasiebegriffs grenzt Reckendorf diesen im weiteren dadurch ab, daß er erläutert und belegt, was er davon ausschließt.[59] Dies sind Synonyme, sofern sie von verschiedenen Wurzeln abgeleitet sind[60] (z. B. *'ab* „Vater" – *wālid* „Vater, Erzeuger"); Homonyme, seien sie von derselben Wurzel (z. B. *buyūt* „Häuser" – *buyūt* „Verse") oder von verschiedenen Wurzeln (z. B. *sā'il* „fragend" √*s'l* und *sā'il* „fließend" √*syl*[61]) abgeleitet; Ableitungen von derselben Wurzel, die verschiedene Formen haben und verschiedenen semantischen Bereichen angehören (z. B. *ʿrf* I „(er)kennen" – *ʿawārif* „Wohltaten"); Ableitungen von verschiedenen Wurzeln, die Assonanz aufweisen (z. B. *dawā'* „Krankheit" – *dā'* „Heilmittel"). Weiter soll auf die nicht immer ganz leicht zu verstehenden Ausführungen Reckendorfs nicht eingegangen werden. Seine eingangs zitierte Definition des Begriffs Paronomasie, wie er ihn versteht, ist eindeutig und wird durch seine zusätzlichen erklärenden Ausführungen im Grunde nicht weiter erhellt.

---

[58] Siehe zu ihm Fück 1955, S. 312f.

[59] Die folgenden Angaben fassen Reckendorfs Ausführungen, die nicht immer ganz klar sind und sich zum Teil wiederholen und überschneiden, zusammen.

[60] Diese Einschränkung macht Reckendorf nicht explizit, aber sie geht indirekt aus seinen Ausführungen und seinen Beispielen hervor.

[61] Dieses Beispiel stammt von mir. Reckendorfs Belege sind nicht so aussagekräftig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000327

Es bedarf kaum des Hinweises, daß der RECKENDORFsche Paronomasiebegriff (Ableitungen von derselben Wurzel, die demselben Bedeutungsspektrum angehören und syntaktischen Zwecken dienen) sowohl dem in der europäischen Tradition seit der Antike üblichen Gebrauch des Terminus „Paronomasie" (Wörter ähnlicher Form bei semantischem Gegensatz) wie auch dem MEHRENschen erweiterten Paronomasiebegriff (Wörter gleicher oder ähnlicher Form bei semantischem Gegensatz) fundamental widerspricht. Konsequenterweise hat RECKENDORF solche semitischen Wortpaare, bei denen Paronomasie im antiken bzw. im MEHRENschen Sinne vorliegt, von seinem Paronomasiebegriff ausdrücklich ausgeschlossen, etwa arab. *dawāʾ* „Krankheit" – *dāʾ* „Heilmittel" (S. 4f.) oder hebr. עָפָר וָאֵפֶר „Staub und Asche" Gen. $18_{27}$ (S. 7). Daß RECKENDORF jenen anderen herkömmlichen Begriff der Paronomasie aber sehr wohl kannte, geht aus einer Bemerkung in *Paronomasie* hervor. „Paronomasie ist da", so bemerkt er zu CASANOWICZS *Paronomasia in the Old Testament* (siehe hierzu Abschnitt 7), „nicht in dem Sinne gebraucht wie bei mir, sondern bezeichnet Assonanzen usw." (S. 7).

Mit RECKENDORFS *Paronomasie* beginnt in der Arabistik und Semitistik neben dem Strang des antiken Paronomasiebegriffs, der in der Arabistik bis in das 17. und in der Hebraistik mindestens bis in das 18. Jahrhunderts zurückreicht, ein zweiter Strang mit einem ganz anderen Paronomasiebegriff. Das mit Paronomasie jeweils Gemeinte deckt sich nicht einmal in Teilbereichen und *kann* sich logischerweise auch nicht decken. Zwar beinhaltet *taǧnīs* in der Definition der arabischen Literaturtheoretiker in der Subkategorie des sog. „etymologischen *taǧnīs*" *(taǧnīs ištiqāqī)* auch Wortpaare, die von derselben Wurzel abgeleitet sind, was die formale Voraussetzung für die RECKENDORFsche Paronomasie ist, so daß hier eine *formale* Überschneidung gegeben ist. Aber die beiden Arten von Paronomasie bleiben dennoch getrennt, weil bei den Gliedern des „etymologischen *taǧnīs*" definitionsgemäß semantischer Kontrast gegeben ist, während die Glieder der RECKENDORFschen Paronomasie demselben Bedeutungsspektrum angehören und somit keinen markierten semantischen Kontrast aufweisen.

### 4.2. Rezeption in Arabistik und Semitistik

RECKENDORFS Paronomasiebegriff ist in der Folgezeit unmittelbar durch sein Buch *Über Paronomasie in den semitischen Sprachen* (1909) und mittelbar über seine *Arabische Syntax* (1921), sowie schon vor diesem letzteren Buch über CARL BROCKELMANNS *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* II (1913), wie auch danach über GOTTHELF BERGSTRÄSSERS *Einführung in die semitischen Sprachen* (1928) verbreitet worden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000328

Carl Brockelmann folgt in *Grundriß* II (1913) weitgehend Reckendorfs Ansatz. Eine Definition des Terminus „Paronomasie" fehlt, soweit ich sehe, doch gebraucht ihn Brockelmann genau in dem von Reckendorf vertretenen Sinne, wobei er sich an den meisten Stellen *expressis verbis* auf Reckendorfs *Paronomasie* bezieht.[62] Wenn Brockelmann hingegen im Zusammenhang mit der „Dopplung" von Wörtern in *Grundriß* II § 282f. zwar an einer Stelle (§ 282c) auf Reckendorfs *Paronomasie* verweist, den Ausdruck „Paronomasie" hingegen selbst nicht gebraucht, so könnte darin eine Distanzierung von Reckendorfs Auffassung, daß hier Paronomasie gegeben sei, gesehen werden; sicher ist dies allerdings nicht. Daneben liegt an einer Stelle von *Grundriß* II der Mehrensche Paronomasiebegriff zugrunde, insofern als Brockelmann dort ausführt, daß in dem Ausdruck *wa-'in dāra ṣarfu d-dahri* „wenn der Schicksalswechsel kreist" „lautliche Paronomasie [des Verbums *dāra*][63] mit dem Genetiv [*dahr*] vorliegt" (S. 133 Anm. 1). Hier faßt Brockelmann den Begriff Paronomasie im Mehrenschen Sinne der lautlichen Variation bei stark unterschiedlicher Bedeutung. Auch in seiner nicht weniger bekannten *Arabischen Grammatik*, die in ihrer „vom Verfasser selbst besorgten [...] 13. Auflage von 1953"[64] seitdem unverändert nachgegedruckt worden ist, bezeichnete Brockelmann die Figuren des Typs *qāla qā'ilun* „es sagte ein Sagender; es sagte jemand" (S. 130) wie auch die Konstruktion des Typs *ṣarrarahū ṣuraran* „er wickelte es in (einige) Pakete" (S. 139) als „Paronomasie".

Auch Gotthelf Bergsträsser hält sich in seiner *Einführung in die semitischen Sprachen* (1928), deren Einfluß auf Semitistik und Arabistik bedeutsam gewesen ist, an das Reckendorfsche Konzept von Paronomasie, auch wenn er Reckendorfs Namen, der Anlage seines Buches zufolge, nicht nennt. Er schreibt: „Verschiedene grammatische Ausdrucksbedürfnisse werden durch ein im Semitischen auch sonst sehr beliebtes stilistisches Ausdrucksmittel befriedigt, die Paronomasie (Verwendung des gleichen Worts oder der gleichen Wurzel in verschiedenen syntaktischen Funktionen eines Satzes)", eine Definition, die er mit dem hebräischen Beispiel „*mōṯ yūmaṯ* ‚er soll (wahrlich) getötet werden'" und zwei klassisch-arabischen Beispielen, darunter „*qāla qā'ilun* ‚es sagte ein Sagender', d.h. ‚jemand'",

[62] Es handelt sich um folgende im Index zu *Grundriß* II unter dem Stichwort „Paronomasie" erfaßte Stellen („R." mit Seitenverweis in Klammern bedeutet, daß die Stelle einen Verweis auf Reckendorfs *Paronomasie* enthält): S. 63 (R. S. 79), S. 91f. (R. S. 78ff.), S. 123 Anm. 1, S. 129f. (R. S. 88), S. 131–133 (R. S. 84ff.), S. 212f. (R. S. 91ff.), S. 217, S. 255–257 (R. S. 127ff.), S. 272f. (R. § 6), S. 289–291 (R. § 26), S. 291–308 (R. § 23–30), S. 315 Anm. 3, S. 328f. (R. § 7), S. 450–452 (R. § 32), S. 592f. (R. § 40). Die im Index genannte S. 454 entfällt; vielleicht ist S. 455 Anm. 2 gemeint.

[63] Das in eckigen Klammern Stehende ist meine Ergänzung.

[64] M. Fleischhammer im „Vorwort zur 14. Auflage", die 1958 erschien.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000329

veranschaulicht (S. 17).[65] Die Zugehörigkeit der Ableitungen zum gleichen semantischen Spektrum erwähnt BERGSTRÄSSER nicht, doch geht sie aus seinen Beispielen hervor.

Weitere Reflexe des RECKENDORFschen Paronomasiebegriffs finden sich bis in die Gegenwart in den Arbeiten jener Semitisten und Arabisten, die in der linguistischen semitistischen und arabistischen Tradition stehen. Die folgenden Angaben, die keinesfalls erschöpfend sind, umfassen die Jahre 1935–2003.[66] Auf RECKENDORF und sein Buch über die Paronomasie beruft sich kaum einer dieser Autoren explizit, was erkennen läßt, daß der Terminus in Arabistik und Semitistik sehr bald zum selbstverständlichen Allgemeingut geworden ist. Daß der Gebrauch des Terminus im RECKENDORFschen Sinne aber auch dort, wo explizite Angaben fehlen, direkt oder indirekt auf RECKENDORF zurückgeht, ist gerade deshalb unbestreitbar, weil er im Gegensatz zum älteren MEHRENschen Paronomasiebegriff steht.

PAUL TROST behandelt unter dem Titel „Der paronomastisch-potenzierende Genitiv Pluralis" (1935) die semitischen (akkadischen, hebräischen, arabischen) Bildungen des Typs „König der Könige". – WOLFRAM VON SODEN spricht in *Grundriß der akkadischen Grammatik* (1952) § 150a von „paronomastischen Inf.-Konstruktionen" des Akkadischen, die darin bestehen, daß ein von der Wurzel des finiten Verbs gebildeter Infinitiv „zur Verstärkung des durch das Verbum finitum ausgedrückten Begriffs gebraucht" wird. Auf VON SODEN bezieht sich wiederum RUDOLF MEYER in der dritten Auflage seiner *Hebräischen Grammatik* III (1972) § 103.1a und 3b[67] bei seiner Behandlung derjenigen Fälle des absoluten Infinitivs des Hebräischen (und Ugaritischen), bei denen der Infinitiv von derselben Wurzel wie das finite Verb gebildet ist, mit dem Ausdruck „paronomastische(r) Gebrauch".[68] – In seiner Untersuchung *Influencias sintácticas y estilísticas del árabe en la prosa medieval castellana* (1956) geht ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES unter Verweis auf RECKENDORFS *Paronomasie* auch auf „paronomasia" ein, und zwar interessanterweise nicht im Zusammenhang mit Syntax, sondern im Kapitel „El estilo" (S. 197–205), wobei er verschiedene Subkategorien der RECKENDORFschen Paronomasie in altkastilischen Texten nachweist. Er bemerkt hierzu:

---

[65] In der englischen Übersetzung von P. DANIELS *(Introduction to the Semitic Languages)* entspricht § 1/1.4. DANIELS macht hierzu keine kommentierende Bemerkung. RECKENDORFS Buch ist in der „Bibliography" nicht angeführt.

[66] Zur Rezeption des RECKENDORFschen Paronomasiebegriffs zusammen mit dem MEHRENschen Paronomasiebegriff in literaturwissenschaftlichen Arbeiten siehe Abschnitt 5.

[67] Unter III § 103.1a findet sich der falsche Verweis auf 4b.

[68] In der ersten Auflage der Grammatik von 1916 (II § 97. 2–4) wie auch noch in der zweiten Auflage von 1955 (II § 103.4b–c) hatte MEYER jenen Ausdruck noch nicht verwendet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000330

„A continuación analizaré algunos casos en que la paronomasia del árabe se halla reflejada en la prosa antiguo-española relacionada con aquella lengua."[69] Neben dem arabischen Einfluß weist er auch speziell auf den Einfluß des Hebräischen hin, der in der *Vulgata* und romanischen Übersetzungen des Alten Testaments spürbar sei. – Bereits auf der ersten Seite (Spalte a, Zeile 29) der ersten Lieferung des WKAS, die 1957 als Ergebnis der Zusammenarbeit von Jörg Kraemer, Helmut Gätje und Anton Spitaler erschien, steht der Terminus „Paron." als Abkürzung von „Paronomasie", womit die Wiederaufnahme des finiten Verbs mit einem Infinitiv von derselben Wurzel nach *ka-* „wie" bezeichnet wird. Die Ausdrücke „Paron." und „paron." werden gleichermaßen in den weiteren Faszikeln von WKAS I–II, die ab den ersten Faszikeln des ersten Bandes von Manfred Ullmann bearbeitet worden sind, *passim* verwendet. – Joshua Blau bezeichnet in *Syntax des palästinensischen Bauerndialekts von Bīr-Zēt* (1960) den inneren Akkusativ, der von der Wurzel des Verbs gebildet ist, und verschiedene weitere Fälle, in denen eine Wurzel oder ein Wort in gleicher Bedeutung aufgenommen wird, als Paronomasie, überwiegend mit Verweis auf Reckendorfs *Paronomasie* (Sachverzeichnis S. 280 *sub* Paronomasie). In *A Grammar of Christian Arabic* (1966–1967) bezieht sich Blau auf distributive Wiederholung von Wörtern mit dem Ausdruck „paronomastic distributive repetition of nouns" (Index of subjects S. 629 *sub* Asyndetic clauses), und an einigen der betreffenden Stellen verweist er auf Reckendorfs *Paronomasie*. – In seiner Untersuchung *Semitische Syntax im Neuen Testament* (1962) verwendet Klaus Beyer einige Male für aramäische Phänomene den Terminus „Paronomasie" im Reckendorfschen Sinne.[70] An einer Stelle, bei der es um den „paronomastischen Relativsatz" des wohlbekannten Typs נסב מה דנסב, wörtl. „er nahm, was er nahm", geht, verweist er explizit auf Reckendorfs *Paronomasie* (S. 142 mit Fn. 2). – In seinen Anmerkungen in der zweiten Auflage von Theodor Nöldekes *Zur Grammatik des Classischen Arabisch* (1963) verwendet Anton Spitaler den Ausdruck „ein als inneres Objekt fungierender paronomastischer Infinitiv" (S. 141a zu S. 47, Randsigle 1). – Wie in WKAS (siehe oben) bezieht sich Manfred Ullmann auch in *Rağazpoesie* (1966) S. 33 und S. 201 auf Belege Wilhelm Ahlwardts, die dieser als „etymologische Figur" und „Alliteration" bezeichnet hatte, mit den Ausdrücken „paronomastische Wendungen" und „Paronomasie". Ferner sind im „Index der grammatischen Begriffe" von *Adminiculum* (1989) unter dem Stichwort „Paronomasie" (S. 94b) Stellen[71] angeführt, bei denen „Paronomasie" im

[69] Galmés de Fuentes 1956, S. 97.

[70] Siehe das „Sachregister" S. 324 *sub* Paronomasie.

[71] Es handelt sich um die Stellen Nr. 117–126, 162, 688–694, 696–700, 736, 775, wovon allerdings Nr. 126 entfällt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000331

RECKENDORFschen Sinne gemeint ist. – GIDEON GOLDENBERG gebraucht in „Tautological infinitive" (1971) Ausdrücke wie „paronomastic infinitive constructions" (S. 66), „paronomastic infinitival constructions" (S. 88), „paronomastic infinitive" (S. 63), „infinitival paronomasia" (S. 63) etc., alles im Sinne der RECKENDORFschen *Paronomasie*, die denn auch in der Bibliographie angeführt ist. – WOLFDIETRICH FISCHER spricht in seiner *Grammatik des klassischen Arabisch* (1972) in §425b von „paronomastischen Verbindungen zum Ausdruck der Unbestimmtheit" wie *ǧamaʿtu mā ǧamaʿtu* „ich sammelte, was ich sammelte, d.h. eine gewisse Menge" (FISCHER). – VINCENTE CANTARINOS *Syntax of Modern Arabic Prose* (1974–1975) enthält in Band II den Abschnitt §179 „Paronomasia" (S. 439–452) mit Verweis auf RECKENDORFS *Paronomasie* (S. 439 Fn. 81), und Paronomasie im RECKENDORFschen Sinne wird des weiteren in Band III §240 (S. 209f.) behandelt. – Bei seiner Untersuchung der „Syntaktischen Arabismen" in Band I seines Werkes *Aljamiadotexte* (1974), das den in arabischer Schrift geschriebenen spanischen Texten der Moriscos gewidmet ist, widmet REINHOLD KONTZI einen langen Abschnitt den „Paronomastischen Ausdrücken" (I S. 105–112) *qua* Lehnkonstruktionen nach arabischen Mustern, wobei er beim Paronomasiebegriff wie schon vor ihm GALMÉS DE FUENTES in *Influencias sintácticas y estilísticas del árabe en la prosa medieval castellana* (1956), aber offenbar unabhängig von ihm, auf RECKENDORF verweist. – FEDERICO CORRIENTE gebraucht in *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle* (1977) den Ausdruck „paronomasia" für den inneren Akkusativ (S. 127 *sub* 7.2.2.). – KATHRIN MÜLLER verweist in „Die Sprache des indischen Teufels" (1999) S. 314 unten auf eine S. 313 zitierte Stelle, die aus drei finiten Verben mit innerem Akkusativ von derselben Wurzel besteht (*fa-ṭabaḫathu ṭabḫā / wa-fanaḫathu fanḫā / wa-faḍaḫathu faḍḫā*), mit dem Ausdruck „paronomastische Formeln". – LUTZ EDZARD bezieht sich in *Arabisch, Hebräisch und Amharisch* (2006) S. 120 auf die altäthiopischen Genitivverbindungen des Typs *nəgušä nägäšt* „König der Könige" mit dem Ausdruck „Paronomasie". – In der *Syntax der Arabischen Schriftsprache der Gegenwart* (Teil I, Band 2 [2003]) von WOLFDIETRICH FISCHER und MICHAEL LANGER findet sich der Abschnitt „Paronomastische Ausdrucksmittel der Indefiniertheit" (S. 250–252). Der Umstand, daß man im ansonsten sehr ausführlichen Literaturverzeichnis zwar die beiden Werke RECKENDORFS zur arabischen Syntax, nicht aber seine *Paronomasie* findet, zeigt, wie selbstverständlich der Terminus für die beiden Autoren gewesen sein muß.

Zusammenfassend ist somit festzustellen, daß sich seit seiner Einführung im Jahre 1908 der RECKENDORFsche Paronomasiebegriff in der Semitistik und in der linguistisch ausgerichteten Arabistik in erstaunlicher Weise durchgesetzt hat. Auch ich selbst habe, in dieser Tradition stehend, den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000332

Ausdruck „Paronomasie" bis vor nicht allzu langer Zeit weitgehend im Reckendorfschen Sinne gebraucht, darunter auch in dem von mir seinerzeit geprägten Terminus „paronomastische Eulogie",[72] womit idealtypisch Fügungen wie *al-'amru š-šarīfu – šarrafahū llāhu* „der edle Befehl – Gott adle ihn" gemeint sind. Die Erkenntnis, daß der Reckendorfsche Terminus problematisch ist, weil er einen ererbten rhetorischen Terminus überlagert, hat sich bei mir erst nach 1997 allmählich durchgesetzt, so daß ich diesen Ausdruck seitdem nicht mehr gebrauche.

### 4.3. Rezeption außerhalb von Arabistik und Semitistik

Erstaunlicherweise hat der Reckendorfsche Paronomasiebegriff sogar über die Grenzen von Arabistik und Semitistik hinausgewirkt.

Der zweite Band von Eduard Schwyzers postum durch Albert Debrunner herausgebenen *Griechischen Grammatik* (1950), der gemäß dem Untertitel „Syntax und syntaktische Stilistik" behandelt, enthält im Kapitel „Syntaktische Stilistik" einen Abschnitt über „etymologische Iteration" (S. 699f.), für die einleitend auf Reckendorfs *Paronomasie* verwiesen wird. Die „Etymologische Iteration" ist anschließend in zwei Unterabschnitte gegliedert, „Totale Iteration (Doppelung)" (S. 699f.) und „Partielle Iteration (Paronomasie)" (S. 700). Fn. 1 auf S. 700 lautet: „Reckendorf (s. o.) rechnet zur Paronomasie auch die Doppelung und die Kongruenz." Als spezieller Fall der partiellen Iteration ist die Figura etymologica angeführt, ein Haupttyp in Reckendorfs *Paronomasie*. Auch an anderen Stellen wird der Begriff der Paronomasie im Reckendorfschen Sinne verwendet; siehe im einzelnen Band III (1952), S. 372 (Sachregister *sub* Paronomasie, paronomastische Partizipia). Interessanterweise war dieser Paronomasiebegriff in der Brugmannschen *Griechischen Grammatik*, auf welcher die Schwyzersche Grammatik beruht, *nicht* verwendet worden, weder in der 3. Auflage von 1900, die vor Reckendorfs Buch, noch in der 4. Auflage von 1913, die danach erschien. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß auf diese Weise ein Terminus der griechischen Rhetorik mit einem grundsätzlich geänderten Signifikat in eben jenes Fachgebiet reimportiert worden ist, aus dem er ursprünglich stammt.

Ganz ähnlich ist „Paronomasie" in Friedrich Blass und Albert Debrunners *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* ([17]1990) § 488 definiert: „Paronomasie (παρονομασία) nennt man die Wiederkehr desselben

[72] Siehe im einzelnen die Register von Diem 1991 und Diem 1993 *sub* „Eulogie, paronomastische", von Diem 1995 *sub* „Attribut, paronomastisches" und „Eulogie, paronomastische", von Diem 1996a *sub* „Paronomasie", von Diem 1996b *sub* „Eulogie, paronomastische" und von Diem 1997 *sub* „Paronomasie".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000333

Wortes oder Wortstammes in geringer Entfernung." In der Tat gehören die Wortpaare der von ihnen angeführten Beispiele zum überwiegenden Teil dem gleichen semantischen Spektrum an, wie in Mt $21_{41}$ κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς „die Bösen wird er böse bestrafen", doch begegnet auch verschiedene Bedeutung, wie in Apg $8_{30}$ ἆρα γιγνώσκεις ἃ ἀναγιγνώσκεις[73] „Verstehst du auch, was du liest?" Diese Definition steht bereits in §488 der vierten Auflage des Buches von 1913,[74] und in der Form „Man nennt Paronomasie die Wiederkehr desselben Wortes oder Wortstammes in grosser Nähe" schon in §82 der noch von BLASS allein besorgten zweiten Auflage von 1902. Angesichts der chronologischen Rahmendaten ist sowohl eine direkte Beeinflussung durch RECKENDORFS Paronomasiebegriff wie auch dessen Vermittlung durch BEYERS oben erwähnte *Semitische Syntax im Neuen Textament* (1962) ausgeschlossen.

Ein weiterer, wieder positiver Fall ist GERD SCHÄFERS Untersuchung *„König der Könige" – „Lied der Lieder". Studien zum paronomastischen Intensitätsgenitiv* (1974). In dieser Arbeit behandelt SCHÄFER in großer Breite das einschlägige Material, angefangen mit den orientalischen Sprachen, seien sie semitisch (Akkadisch, Hebräisch, Äthiopisch) oder nichtsemitisch (Ägyptisch, Iranisch, Indisch etc.), über das Griechische und Lateinische bis hin zur deutschen Frühromantik; von den semitischen Sprachen fehlt lediglich das Arabische. SCHÄFER bezieht sich hierbei auf die oben erwähnte Arbeit TROSTS von 1935 (zu ihr siehe oben 4.2.) einerseits (S. 11 Fn. 1) und auf RECKENDORFS *Paronomasie* (S. 1) sowie SCHWYZERS *Griechische Grammatik* (II, S. 700; zu ihr siehe am Anfang dieses Abschnitts) andererseits (S. 11 Fn. 7). SCHÄFER scheint sich allerdings des Unterschieds dieses Paronomasiebegriffs zum antiken Paronomasiebegriff bewußt gewesen zu sein, denn er schreibt: „Paronomasie ist *im modernen Verständnis* [meine Hervorhebung] als Wiederholung desselben Wortstammes gefaßt." Freilich ist diese seine Definition auch im RECKENDORFschen Sinne nicht ganz vollständig, da sie das Kriterium der Zugehörigkeit zum gleichen semantischen Spektrum außer Acht läßt.

Der Endpunkt der Kanonisierung des RECKENDORFschen Paronomasiebegriffs ist damit erreicht, daß große deutsche Lexika unter dem Stichwort „Paronomasie" den Begriff ganz oder teilweise im RECKENDORFschen Sinne definieren, während die Konversationslexika des 19. Jahrhunderts für den Terminus, soweit ich sehe, die traditionelle antike Definition gegeben hatten. So enthält *Der Große Brockhaus*, Band XIV (1933), für Paronomasie den

[73] Die mir vorliegende Ausgabe des NTs (*Novum Testamentum Graece et Latine*. Edd. E. NESTLE et alii. Stuttgart $^{22}$1963) hat hingegen die Formulierung ἆρά γε γιγνώσκεις ἃ ἀναγιγνώσκεις mit zusätzlichem γε.

[74] Die ersten drei Auflagen waren mir unzugänglich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000334

Eintrag „die zusammenfassende Bezeichnung für diejenigen Wortfiguren, durch die ein Gleichklang oder eine sonstige Gleichförmigkeit von Wörtern oder Satzgliedern herbeigeführt werden soll; z. B. ‚betrogene Betrüger', ‚eine Schlacht schlagen'" (S. 196). Tatsächlich handelt es sich hierbei im Rahmen der antiken Rhetorikterminologie nicht um Paronomasie, sondern um Figura etymologica *(pugnam pugnare)* und damit um Paronomasie im Reckendorfschen Sinne. Sinngemäß ganz entsprechend definiert *Meyers Neues Lexikon,* Band VI (1964), Paronomasie so: „Zusammenstellung zweier oder mehrerer Wörter desselben Stammes (‚die Liebe liebt den Liebenden'); hierher gehört auch die Figura etymologica" (S. 417). Ist in den beiden genannten Lexika der antike Paronomasiebegriff vollständig zugunsten des Reckendorfschen Paronomasiebegriffes aufgegeben, so weist *Das Große Duden-Lexikon*, Band VI (1967), dem Terminus „Paronomasie" *beide* Definitionen zu, aber in einer Reihenfolge, die der Chronologie widerspricht: „eine Redefigur, bei der zwei Wörter von demselben Stamm, aber versch. Gattung (z. B. Schlachten schlagen), oder zwei gleich oder ähnl. lautende, aber der Bedeutung nach versch. Wörter zusammengestellt werden" (S. 240). Die erste Definition entspricht der Reckendorfschen Definition, mit dem Unterschied, daß die Wiederholung desselben Wortes nicht inbegriffen ist, die zweite der antiken Definition, mit dem Unterschied, daß die Folge von Homonymen inbegriffen ist. Zugute zu halten ist dem Duden-Lexikon, daß es seiner Anlage nach nicht präskriptiv, sondern deskriptiv angelegt ist und insofern mit der Aufnahme der Reckendorfschen Definition faktischen Sprachgebrauch dokumentiert. Dennoch ist in diesem Falle der Mangel an Präskriptivität (und historischer Perspektive) fast zu bedauern. Die in Abschnitt 2 gegebenen Definitionen von engl. *paronomasia* und franz. *paronomase* zeigen, daß der Reckendorfsche Paronomasiebegriff über das deutschsprachige Gebiet hinaus wohl noch nicht Eingang in die großen Lexika gefunden hat.

## 5. Gemeinsame oder gemischte Rezeption beider Paronomasiebegriffe

Angesichts des inzwischen fast ein Jahrhundert währenden Nebeneinanders des Mehrenschen und des Reckendorfschen Paronomasiebegriffs in der Arabistik konnte es nicht ausbleiben, daß die beiden Begriffe gelegentlich in einer Arbeit gemeinsam reflektiert wurden oder sich sogar vermischten, wobei diese Gefahr gerade bei denjenigen Arabisten herrschte und herrscht, deren Horizont sowohl Literaturwissenschaft wie Linguistik umfaßt. Auf einen vereinzelten Reflex des Mehrenschen Paronomasiebegriffs

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000335

in BROCKELMANNS *Grundriß* II (1913), in dem BROCKELMANN ansonsten konsequent den RECKENDORFschen Paronomasiebegriff anwendet, ist schon oben in Abschnitt 4.2. hingewiesen worden. Dort ist ferner bereits erwähnt worden, daß HEINRICHS in seinem EI²-Artikel (1998) auf den RECKENDORFschen Paronomasiebegriff anspielt, den Terminus selbst aber nicht erwähnt.

In dem der „Phraséologie" gewidmeten Kapitel seines Buches *L'arabe moderne* (1960) führt VINCENT MONTEIL einleitend aus (S. 269 unten), daß der *taǧnīs* unter den „faits expressifs" des Arabischen den ersten Rang einnehme, worauf er *taǧnīs* mit „paronomase" umschreibt (S. 270). Man erwartet nach diesen Bemerkungen nähere Ausführungen über *taǧnīs* im Sinne der rhetorischen Kategorie der arabischen Literaturtheoretiker, doch wird diese Erwartung enttäuscht. Denn in dem sich unmittelbar anschließenden Abschnitt „La paronomase (*taǧnis*[75])" verweist MONTEIL auf RECKENDORFS *Paronomasie* und führt dessen dort auf S. 1 gegebene Definition[76] *expressis verbis* in Übersetzung an: „la paronomase est ‚un rapport syntaxique entre deux ou plusieurs mots de même racine et de même sens ou de sens apparenté'", was er mit RECKENDORFS deutschem Beispiel „der Fluss fliesst" verdeutlicht (S. 270). MONTEILS Dokumentation der „paronomase" (S. 270–280)[77] mit ihren zahlreichen neuhocharabischen Belegen entspricht denn auch genau dem RECKENDORFschen und nicht dem MEHRENschen Paronomasiebegriff. Daraus geht hervor, daß sich MONTEIL bei seinem Begriff der „paronomase" einerseits an RECKENDORFS Paronomasiebegriff orientiert, ihn jedoch andererseits mit dem ganz andersartigen arabischen Begriff des *taǧnīs* identifiziert, offenbar deshalb, weil dieser seit MEHREN generell mit „Paronomasie" wiedergegeben wird.

EWALD WAGNER setzt im Abschnitt „Taǧnīs" seines Buches *Abū Nuwās. Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen ʿAbbāsidenzeit* (1965) die Kategorie des *taǧnīs* einleitend mit „Paronomasie" gleich (S. 432), wobei er diese im umfassendsten Sinne *einschließlich* der RECKENDORFschen Paronomasie umschreibt (S. 432f.), so daß hier nicht nur die beiden verschiedenen Paronomasiebegriffe zusammenfließen, sondern *taǧnīs* die RECKENDORFsche Paronomasie in sich birgt. Die Erweiterung des *taǧnīs*-Begriffs und damit der MEHRENschen Paronomasie um die ganz anders geartete RECKENDORFsche Paronomasie ist deshalb möglich, weil WAGNER auf das Kriterium der Semantik ganz verzichtet. Tatsächlich sind aber in keiner der mir näher bekannten maßgeblichen arabischen Klassifikationen

---

[75] So im Buch.

[76] Sie ist hier weiter oben am Anfang von Abschnitt 4 zitiert.

[77] Weitere Belege für den Gebrauch von „paronomase" im strikt RECKENDORFschen Sinne finden sich S. 234 Fn. 1, S. 255 und S. 258.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000336

von *taǧnīs*[78] die von RECKENDORF in *Paronomasie* beschriebenen Phänomene mitinbegriffen. Für die arabischen Literaturtheoretiker fallen die von RECKENDORF erfaßten sprachlichen Phänomene unter *ištiqāq* (Folge zweier unterschiedlicher Ableitungen derselben Wurzel, die demselben semantischen Spektrum angehören) und *takrīr/takrār/tardīd* (Wiederholung eines Wortes in derselben Bedeutung). Bei der konkreten Darstellung beschränkt sich WAGNER allerdings auf den „*taǧnīs* als dichterisches Verschönerungsmittel" (S. 433). Da die anschließend angeführten Verse das Kriterium des markierten semantischen Kontrasts erfüllen (S. 433–436)[79] – ohne daß dieser, wie bemerkt, thematisiert wird –, handelt es sich hierbei um *taǧnīs* im eigentlichen arabischen Sinne, wie ihn schon MEHREN beschrieben hatte. – In seinem Werk *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung* II (1988) erklärt WAGNER „Paronomasie *(taǧnīs)*" als „den Gebrauch ähnlich klingender Wörter, wobei die Ähnlichkeit durch etymologische Verwandtschaft bedingt oder rein zufällig sein kann" (S. 109f.), übergeht indessen erneut das entscheidende semantische Kriterium der Bedeutungsverschiedenheit. Zwar erfüllen die sich zunächst daran anschließenden Beispiele das Kriterium der Bedeutungsverschiedenheit und fallen somit in der Tat unter *taǧnīs* und damit unter Paronomasie im Sinne MEHRENS, der allerdings, soweit ich sehe, weder im Text noch in der Bibliographie genannt ist. Andererseits läßt sich die Frage stellen, ob die *bʿd*-Ableitungen in einem Ḥallāǧ-Vers, den WAGNER für „Paronomasie zwischen etymologisch verwandten Begriffen" anführt (II, S. 110 unten), wirklich unter *taǧnīs*/Paronomasie fallen.[80] Die Wiederholung der Wörter *baʿḍ* „Teil" und *kull* „Ganzes" in einem weiteren Ḥallāǧ-Vers, die WAGNER ebenfalls als „Paronomasie" bezeichnet (II, S. 129 mit Fn. 31), ist keinesfalls *taǧnīs*/Paronomasie, sondern Paronomasie

[78] Es handelt sich im einzelnen um die Klassifikation Ibn al-Aṯīrs (st. 637 H) in *Maṯal*, die Klassifikation aṣ-Ṣafadīs (st. 764 H) in *Ǧinān al-ǧinās*, die Klassifikation al-Qazwīnīs (st. 739 H) in *Talḫīṣ al-miftāḥ* gemäß MEHREN und HEINRICHS, die Klassifikation as-Suyūṭīs (st. 911 H) in *ʿUqūd al-ǧumān* gemäß MEHREN und schließlich die Klassifikation BEN CHENEBS in seinem oben in Abschnitt 3.2. erwähnten EI-Artikel, deren arabische Quelle er nicht angibt.

[79] Ausnahmen hiervon sind allerdings *wa-zāʾirin zāra* und *ʾaqbala muqbilan* in dem S. 435 oben in Übersetzung angeführten Vers, *sofern* sie neben anderen „echten" Paronomasien des Verses mit dem Hinweis „Die beiden Verse weisen noch einige weitere Paronomasien auf" mitgemeint sind. Sie sind Figurae etymologicae bzw. Paronomasien im RECKENDORFschen Sinne, hingegen kein *taǧnīs*.

[80] Der Vers lautet *fa-mā liya buʿdun baʿda buʿdika baʿdamā * tayaqqantu ʾanna l-qurba wa-l-buʿda wāḥidū* (Ṭawīl). Ich lese aus metrischen Gründen *liya* statt WAGNERS *lī*. – Bei RECKENDORF 1909 (S. 133) findet sich der ähnliche Beleg *baʿda buʿdihā* „nach ihrer Entfernung".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000337

im RECKENDORFschen Sinne (gleiche Form und gleiche Bedeutung).[81] In der arabischen Taxonomie wäre dies ein Fall von *takrīr/takrār/tardīd*, also von „Wiederholung (eines Wortes)".

In ihrer Untersuchung *Studien zur Poetik der altarabischen Qaṣide* (1971) verwendet RENATE JACOBI einerseits an mehreren Stellen den Terminus „Paronomasie" bzw. „paronomastisch" im RECKENDORFschen Sinne der syntaktischen Zwecken dienenden Folge von Ableitungen einer Wurzel, die demselben semantischen Spektrum angehören.[82] Andererseits weist sie in dem einleitenden Abschnitt zu den Stilmitteln auf den *taǧnīs* der arabischen Stiltheoretiker hin, den sie mit dem MEHRENschen Paronomasiebegriff gleichsetzt, wobei sie zwar den RECKENDORFschen Paronomasiebegriff vom MEHRENschen Paronomasiebegriff scheidet, ihn jenem aber dennoch unterordnet (S. 182).[83] Allerdings spielen in dem betreffenden Abschnitt die Termini *taǧnīs* und „Paronomasie" faktisch keine Rolle, da sie dort, so weit ich sehe, nicht gebraucht werden. Stattdessen verwendet JACOBI die Begriffe „Alliteration", „Lautwiederholung" und „Silbengleichklang" (S. 183f.), wie auch den Begriff „Wortwiederholung" (S. 185), die zu behandeln über die Thematik dieser Arbeit hinausgehen würde. – In ihrem Beitrag „Abbasidische Dichtung" (1987) gebraucht JACOBI zweimal den Begriff „Paronomasie". An der ersten Stelle charakterisiert sie den „neuen Stil" des *badīʿ* u. a. mit der ihm im Gegensatz zur älteren Poesie eigenen „bewußte[n] Ausnutzung der Klangstruktur durch Figuren wie Paronomasie und Binnenreim [...]" (S. 43). Da es um *badīʿ*-Poesie geht, dürfte am ehesten Paronomasie im Sinne von *taǧnīs* gemeint sein. An der zweiten Stelle kommentiert sie den von ihr aus den *Luzūmīyāt* Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrīs (st. 449 H) angeführten Halbvers des Wortlauts „*yuqaddirūna fa-yaḍḥaku l-ʾaqdāru*",[84] den sie mit „Ihr wollt frei entscheiden, doch das Schicksal lacht euch aus" übersetzt, mit den Worten „Die Antithese des zweiten Halbverses ist durch Paronomasie betont, aber

[81] Die Ausdrücke in den Versen al-Ḥallāǧs sind *baʿḍī bi-baʿḍi baʿḍī* und *kullī bi-kulli kullī*.

[82] (Innerer) Akkusativ des Vergleichs *Altarabische Qaṣīde* S. 117, 127; Infinitiv nach *ka-* S. 121; Verb nach *ka-mā* S. 124; Verb in *man*-Relativsatz S. 192.

[83] Dies geht aus Fn. 15 auf S. 182 hervor: „Mehren, *Rhetorik*, 154ff. RECKENDORF faßt den Begriff viel enger, als eine ‚syntaktische Beziehung zwischen zwei oder mehreren stammverwandten Wörtern von gleicher oder verwandter Bedeutung' (Paronomasie, 1)." „Enger" impliziert, daß der RECKENDORFsche Paronomasiebegriff eine Subkategorie des MEHRENschen Paronomasiebegriffs sei.

[84] JACOBI zitiert die Stelle nach der Ausgabe Kairo 1891–1895, I, S. 332, 3, die mir nicht zugänglich ist. Die mir vorliegende Ausgabe Beirut (Dār Ṣādir) o. J., I, S. 454, -1 hat *wa-tuqaddirūna wa-taḍḥaku l-ʾaqdāru*. Da der erste Halbvers ebenfalls die 2. Pers. aufweist *(taqifūna wa-l-fulku l-musaḫḫaru dāʾirun)* und JACOBI das Verb mit der 2. Pers. übersetzt, handelt es sich bei *yuqaddirūna* wohl um ein Versehen. Ein weiterer Unterschied betrifft *fa-yaḍḥaku l-ʾaqdāru*, wofür die Beiruter Ausgabe *wa-taḍḥaku l-ʾaqdāru* hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000338

sie ist aus dem Gedanken heraus entwickelt" (S. 55). Da *qdr* II „festsetzen, bestimmen" und *qadr/qadar* Pl. *ʾaqdār* „Vorherbestimmung, Schicksal" semantisch eng verwandt sind, könnte der Beleg durchaus als RECKENDORFsche Paronomasie interpretiert werden. Andererseits führt JACOBI nach den Worten „Der umgekehrte Prozeß, die Entwicklung des Gedankens aus der Sprache, ist ebenso charakteristisch für das Werk" zwei Verse aus den *Luzūmīyāt* in Übersetzung und Teilzitat an,[85] deren von ihr hervorgehobene Wortpaare *kabirta – ka-burtin* and *kaburta – ka-bartin* nur als MEHRENsche Paronomasie betrachtet werden können.

GREGOR SCHOELER gebraucht in *Arabische Naturdichtung* (1974) den Terminus „Paronomasie" sowohl im MEHRENschen wie im RECKENDORFschen Sinne. Im ersten Falle liegt implizit der Begriff des *taǧnīs* zugrunde, ohne daß SCHOELER diesen arabischen Terminus, soweit ich sehe, anführt. Daß *taǧnīs* dennoch mitgemeint ist, geht an einigen Stellen aus dem Ausdruck „vollständige Paronomasie" für Fälle wie *ʿuyūn* „Augen" – *ʿuyūn* „Quellen" (S. 135)[86] hervor, da „vollständige Paronomasie" nichts anderes als die Lehnübersetzung des Terminus *taǧnīs tāmm* ist. Ferner enthält SCHOELERS Buch zahlreiche weitere von ihm als „Paronomasie" bezeichnete Belege im MEHRENschen Sinne, wobei es sich in der überwiegenden Zahl der Fälle um *taǧnīs* handelt, dessen Glieder derselben Wurzel angehören, also *taǧnīs ištiqāqī*. Darüber hinaus betrachtet SCHOELER aber auch solche Belege von Wurzelrepetition als „Paronomasie", die, da ihre Glieder keine markiert verschiedene Bedeutung aufweisen, nicht unter den MEHRENschen Begriff von *taǧnīs*/Paronomasie, sondern zumindest teilweise unter den RECKENDORFschen Paronomasiebegriff fallen, z.B. *zahhadatnī* „sie brachte mich zum Verzicht" – *yuzahhidunī fī z-zuhdi* „es (sc. das Gesicht der Geliebten) bringt mich zum Verzicht auf den Verzicht" (S. 90).[87] Fälle dieses Typs behandelt RECKENDORF in *Paronomasie* §32f. SCHOELERS Paronomasiebegriff ist somit zwar primär am MEHRENschen Paronomasiebegriff orientiert, schließt aber den RECKENDORFschen Paronomasiebegriff mit ein.

---

[85] In der mir nicht zugänglichen Ausgabe Kairo 1891–1895, II, S. 208, 5f., in der mir vorliegenden Beiruter Ausgabe II, S. 312.

[86] Zwei weitere Belege für „vollständige Paronomasie" finden sich bei SCHOELER 1974, S. 303 für *manṯūr* „Goldlack" – *manṯūr* „verstreut" und S. 317 für *ǧāda* „großzügig beschenken" – *ǧāda* „angenehm sein".

[87] Weitere solche Fälle sind *nūr* „Licht" – *nwr* V „beleuchtet" werden" S. 136, *twǧ* V „gekrönt werden" – *tīǧān* „Kronen" S. 136, *ǧidda* „Neuheit" (nach SCHOELER unsichere Lesung) – *ǧadīd* „neu" S. 161, *ḥabāʾib* „Geliebte" – *muḥibbūna* „Liebende" – *maḥabba* „Liebe" S. 289, vielleicht auch *ʿuyūn* „Augen" – *ʿyn* III „betrachten" (eigentlich „mit eigenen Augen sehen", gewissermaßen „beäugen") S. 255, *ǧls* I „sitzen" – *ǧullās* „Zechbrüder" (eigentlich „Sitzgefährten") S. 328.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000339

In *Altarabische Dichtkunst* I (1992) verwendet THOMAS BAUER den Begriff der „Figura etymologica" für „Wort- und Wurzelwiederholungen" (S. 164) bzw., etwas enger, für „Wiederholung einer Wurzel" (S. 168), wobei er darauf hinweist, daß der Begriff „oft mit Paronomasie gleichgesetzt (wird), obwohl dies ein Überbegriff ist, der das Wortspiel allgemein bezeichnet" (S. 168 Fn. 1). Es ist unverkennbar, daß sich BAUER hier auf die beiden unterschiedlichen Paronomasiebegriffe MEHRENS und RECKENDORFS bezieht, auch wenn er deren Namen nicht nennt. Einerseits scheidet er zwischen den beiden Paronomasiebegriffen. Da er aber andererseits von dem zweiten Paronomasiebegriff als dem „Überbegriff", der „allgemein" das Wortspiel bezeichne, spricht, entsteht der Eindruck, daß für ihn die im Wortspiel bestehende Paronomasie die in der Wort- und Wurzelwiederholung bestehende RECKENDORFsche Paronomasie als Subkategorie in sich birgt. – Anders verfährt BAUER in *Liebesdichtung* (1998). Im Sachregister wird unter dem Stichwort „Paronomasie" auf *taǧnīs* verwiesen, und unter dem Stichwort „*taǧnīs*/Paronomasie" sind drei Stellen (S. 114, 295f., 308) angegeben. An der ersten dieser Stellen (S. 114) ist im Zusammenhang eines Gedichtes von al-Waʾwāʾ ad-Dimašqī (st. zwischen 370 und 390 H) von „auffällige[r] Verwendung rhetorischer Figuren wie Paronomasie, Antithese, Hyperbel etc." die Rede, wobei der Kontext darauf deutet, daß Paronomasie hier wohl in der Tat im Sinne von *taǧnīs* gemeint ist. An der zweiten Stelle (S. 295f.) spricht BAUER von „*taǧnīs* zwischen den Worten *rāḥ* und *rāḥa*", wobei das Vorliegen von *taǧnīs* angesichts des semantischen Kontrasts (*rāḥ* „Wein" – *rāḥa* „Handfläche") außer Zweifel steht. An der dritten Stelle (S. 308) bezieht sich BAUER mit „Paronomasie" auf den ersten Vers eines von ihm in Übersetzung zitierten Gedichts von Ibn al-Muʿtazz (st. 296 H). Der Vers lautet gemäß der Quelle *qabīḥun bi-miṯliki ʾan tahǧurī * wa-ʾaqbaḥu min ḏāka ʾan tuhǧarī*,[88] was BAUER mit „Häßlich ist es bei jemandem wie dir, daß du dich abwendest. Doch noch häßlicher wäre es, wenn man sich von dir abwendete" übersetzt. In diesem Vers bilden die Wörter *qabīḥ* und *ʾaqbaḥ* sowie *tahǧurī* und *tuhǧarī* Wortpaare, deren Glieder allerdings keinen semantischen Kontrast aufweisen, der es rechtfertigen würde, sie als Paronomasie im Sinne von *taǧnīs* und damit als MEHRENSche Paronomasie aufzufassen: *ʾaqbaḥ* ist die Graduierung von *qabīḥ*, und *tahǧurī* und *tuhǧarī* sind Aktiv und Passiv desselben Verbs. Die Wortpaare sind somit Vertreter der RECKENDORFschen Paronomasie.[89] – In seinem Beitrag „Ibn Nubātah's *Kindertotenlieder*" (2003) geht BAUER ausführlich auf die Stilmittel ein, die Ibn Nubāta in seinem das Thema der Arbeit bildenden *rāʾīya*-Trauergedicht verwendet,

[88] an-Nuwayrī: *Nihāya* II, S. 96.

[89] Zur Folge von Positiv und Komparativ siehe ein Beispiel in RECKENDORF 1909, §4 (S. 23 unten), zur Folge von Aktiv und Passiv RECKENDORF 1909, §11.2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000340

darunter „*jināṣ*, the phonetic or graphic resemblance (or even identity) of two semantically different elements (words or word pairs)" (S. 82). In diesem Zusammenhang spricht BAUER an einer Stelle von „paronomasia", worunter er, wie die vier dort angeführten Stellen zeigen, die Aufeinanderfolge von Ableitungen derselben Wurzel ohne ausgesprägten semantischen Kontrast wie „*khaṭarin min al-akhṭāri* (line 39)", wörtlich „eine Gefahr von den Gefahren",[90] versteht. Alle Beispiele fallen somit unter die RECKENDORFsche, nicht aber die MEHRENsche Paronomasie. Gemäß BAUER handelt es sich bei den vier Stellen um „*jināṣ al-ishtiqāq*", wozu er bemerkt: „But a *jināṣ al-ishtiqāq* was not considered a *jināṣ* proper by the rhetoricians, since there is no semantic difference between its two elements" (S. 84). Es scheint hier also so zu sein, daß BAUER über einen sehr weiten *ǧināṣ*-Begriff, der Ableitungen derselben Wurzel ohne semantischen Kontrast einschließt, einen ebenfalls sehr weiten Paronomasiebegriff zugrundelegt.

Die Sache ist allerdings noch etwas komplizierter, weil ein derartig weiter *ǧināṣ*-Begriff, der des konstitutiven Merkmals des semantischen Kontrasts entbehrt, selbst nicht unproblematisch ist. Bei Ibn al-Aṯīr (st. 637 H) und aṣ-Ṣafadī (st. 764 H), die gewissermaßen den „klassischen" Ansatz beim *taǧnīs* bzw. *ǧināṣ* bieten, ist der Begriff jedenfalls nicht so weit gefaßt. Ibn al-Aṯīr führt bei seiner Behandlung von *taǧnīs* in *Maṯal* I (S. 239–254) diese Unterart des *taǧnīs* überhaupt nicht an, aber aus seiner Behandlung von *ištiqāq* in *Maṯal* II (S. 283–286) wird deutlich, daß Wortfolgen wie die von BAUER angeführten für ihn kein *taǧnīs* sind, sondern zu der davon getrennten Kategorie des *ištiqāq*, also der „etymologischen" Figur, für welche gleiche Semantik der Konstituenten kennzeichnend ist, gehören. Was aṣ-Ṣafadī betrifft, so veranschaulicht er in *Ǧinān al-ǧināṣ* seine Kategorie des *al-ǧināṣ al-muqārib*, wofür er auch die Termini *ǧināṣ al-ištiqāq* und *ǧināṣ al-iqtiḍāb* anführt, ausschließlich mit solchen Beispielen aus Koran, Ḥadīṯ und Poesie, bei denen die beiden Elemente semantisch markiert differieren, wie etwa *('innī) waǧǧahtu waǧhī ('ilā man faṭara s-samāwāti wa-l-'arḍa ḥanīfan)* „(Wahrlich) ich wende mein Gesicht (als *ḥanīf* dem zu, der Himmel und Erde geschaffen hat)" Q $6_{79}$, während er Fälle der Figura etymologica, d.h. Wortpaare mit gleicher Semantik, explizit ausschließt.

Anders scheint es bei ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī (st. 1143 H), um einen sehr späten Autor anzuführen, zu stehen, doch ist die Beurteilung seiner Terminologie schwierig und jedenfalls problematischer, als es gemäß der Zusammenstellung PIERRE CACHIAS der Fall zu sein scheint. CACHIA führt in seinem auf ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusīs *Nafaḥāt al-'azhār ʿalā nasamāt*

[90] BAUER übersetzt den betreffenden Halbvers *('innā ʿalā ḫaṭarin mina l-'aḫṭāri)* mit „We are always at some brink of destruction!" (S. 94).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000341

*al-ʾashār* beruhenden Stilsystematik *The Arch Rhetorician or The Schemer's Skimmer* als Nr. 47 die Kategorie *ǧināس al-ištiqāq ʾaw al-ǧināس al-muštaqq* an, wozu er (auf arabisch) anmerkt:

> an-Nābulusī erwähnt ihn und veranschaulicht ihn mit einem eigenen Vers, aber er betrachtet ihn nicht als *ǧināس*. Definition: Etwas, das zwei Ausdrücke umfaßt, die von derselben Wurzel abgeleitet sind.

Tatsächlich erwähnt an-Nābulusī an der entsprechenden Stelle die von CACHIA angeführten Termini *ǧināس al-ištiqāq* und *al-ǧināس al-muštaqq* überhaupt nicht, sondern spricht durchweg nur von *al-muštaqq* „das Derivierte", wobei noch zu klären wäre, ob bei *al-muštaqq* eine Ellipse für *al-ǧināس al-muštaqq* angenommen werden darf; bei den von ihm behandelten Unterarten des *ǧināس* begegnen solche Ellipsen, soweit ich sehe, jedenfalls nicht. Der Kontext, in dem an-Nābulusī den *muštaqq* bespricht, ist *al-ǧināس al-muṭlaq*.[91] Unter diesem *ǧināس* versteht an-Nābulusī anders, als CACHIA referiert, ein Wortpaar verschiedener Form, das von derselben Wurzel abgeleitet zu sein scheint, es aber nicht ist, weil faktisch verschiedene Wurzeln zugrundeliegen und/oder weil es sich zwar um die formal gleichen Wurzeln handelt, diese aber verschiedene Bedeutungen haben. Den ersten Fall repräsentiert *tūriqunī l-warqāʾu* „die Tauben halten mich wach" (nur scheinbar gleiche Wurzeln, da *tūriqu* dichterische Lizenz für *tuʾriqu* ist und *ʾrq* I und *warqāʾ* verschiedene Bedeutungen haben), und Beispiele für den häufigeren zweiten Fall sind etwa *šāʿir* „Dichter" – *šaʿar* „Haar" und *ḏahab* „Gold" – *ḏhb* I „weggehen" (formal gleiche Wurzeln, aber verschiedene Bedeutung). Es ist ganz offensichtlich, daß an-Nābulusī ein Konzept von „Wurzel" *(ʾaṣl)* zugrundelegt, das sowohl eine formale wie eine semantische Komponente aufweist (gleiche Radikale und gleiches Bedeutungsspektrum), so daß insofern *ḏahab* „Gold" – *ḏhb* I „weggehen" nicht zur selben Wurzel gehören bzw. *ḏhb* I im Paar *ḏahab* – *ḏhb* I nicht von *ḏahab* „deriviert" ist. In diesem Kontext erwähnt an-Nābulusī den erwähnten *muštaqq* zur Kontrastierung mit *al-ǧināس al-muṭlaq*, wobei er schreibt:

> Ich erwähne (hier) nur deshalb den *muštaqq*, weil er kein *ǧināس* ist. Denn die Bedeutung (der beiden Elemente) des *muštaqq* beruht auf der (Zugehörigkeit zu) *einer* (gemeinsamen) Wurzel, während das mit *ǧināس* Gemeinte die Verschiedenheit der Bedeutung seiner beiden Elemente ist und (somit auch) jedes der beiden Elemente von *al-ǧināس al-muṭlaq* mit dem (jeweils) anderen Element in Hinblick auf die Bedeutung kontrastiert.[92]

---

[91] *Nafaḥāt al-ʾazhār* S. 29f. = CACHIA 1998, Nr. 46, dort als „pseudo-derivative paronomasia" wiedergegeben.

[92] *Nafaḥāt al-ʾazhār*, S. 31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000342

In den meisten seiner Beispiele für *al-muštaqq* gehören denn auch die beiden Elemente demselben semantischen Spektrum an, z.B. *ǧalīl* „erhaben" – *ǧll* I „erhaben sein". Ein von ihm abschließend angeführter eigener Vers (Kāmil) lautet:

> *ʾinna l-ǧamāla mina l-ǧamīli ʾa-yā rašā * wa-l-ḥusnu muštaqqun mina l-ʾiḥsāni*
> „To be handsome, o fawn, is to act handsomely, And goodness is a derivative of good deeds."[93]

Hier stehen sich *ǧamāl* „Schönheit – *ǧamīl* „‚schönes Tun', Wohltat" und *ḥusn* „Schönheit, Vorzüglichkeit" – *ʾiḥsān* „‚vorzügliches Handeln', Wohltätigkeit" gegenüber, die in Hinblick auf die Frage, ob sie dem gleichen semantischen Spektrum oder verschiedenen semantischen Spektren angehören, Grenzfälle sind.[94] Freilich läßt sich aus dem Kontext erschließen, daß sie zumindest für an-Nābulusī derselben „Wurzel" angehörten, also nach seinem Dafürhalten neben den Wurzelradikalen dieselbe (generelle) „Bedeutung" teilten. Interessanterweise definiert an-Nābulusī *ištiqāq* ganz anders als Ibn al-Aṯīr, nämlich als etymologisches Spiel mit Eigennamen,[95] was bei Ibn al-Aṯīr und anderen *taǧnīs* wäre. Abschließend sei noch erwähnt, daß an-Nābulusī den Terminus *taǧnīs al-ištiqāq* an anderer Stelle, nämlich in seinem Kommentar der Gedichte Ibn al-Fāriḍs (st. 632 H), für die Figura etymologica (Verb + innerer Akkusativ) gebraucht.[96] Auch andere Stiltheoretiker verwenden den Ausdruck in diesem Sinne.[97] Hier ist dann in der Tat ein sehr allgemeiner, verwaschener *taǧnīs*-Begriff gegeben.

Es zeigt sich hier, wie wünschenswert eine detaillierte Begriffsgeschichte von *taǧnīs* (worunter ich hier eine metasprachliche Kategorie meine) ist. Allerdings scheint es mir in jedem Fall aus pragmatischen Gründen angebracht, in der allgemeinen arabistischen Terminologie einen *taǧnīs*-Begriff zugrundezulegen, wie er von klassischen Vertretern der Stilkunde wie Ibn al-Aṯīr und aṣ-Ṣafadī vertreten worden ist, d.h. einen *taǧnīs*-Begriff, der durchweg markierte semantische Differenz beinhaltet. Auf weiteres kann hier nicht eingegangen werden.

Insgesamt ist bei denjenigen Arabisten, die sich beider Paronomasiebegriffe bewußt sind, die Tendenz spürbar, den MEHRENschen Paronomasiebegriff um den RECKENDORFschen Paronomasiebegriff zu erweitern, wobei

---

[93] CACHIA 1998, Nr. 47.

[94] Ich vermute fast, daß der Vers bei *ǧamīl* zugleich eine Tawriya enthält, indem *ǧamīl* sowohl als *ǧamīl* „schön" wie auch als „Wohltat" gemeint ist: Einerseits ist das Abstraktum *ǧamāl* „Schönheit" vom Adjektiv *ǧamīl* „schön" deriviert, andererseits leitet sich (wahre) Schönheit des Menschen daraus ab, daß er Gutes tut.

[95] *Nafaḥāt al-ʾazhār* S. 244–246 = CACHIA 1998, Nr. 51.

[96] *Šarḥ Dīwān Ibn al-Fāriḍ* I, S. 32, -4.

[97] Mitteilung von MARCO SCHÖLLER.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000343

diese Begriffserweiterung den arabischen Begriff des *taǧnīs*, insofern dieser der Paronomasie gleichgesetzt wird, beeinflussen kann, während umgekehrt auch eine Beeinflussung des Paronomasiebegriffs durch einen weiten *taǧnīs*-Begriff bemerkbar ist.

## 6. Sonstige arabistische Paronomasiebegriffe

### 6.1. „Paronomasie" als Bezeichnung von *ʾitbāʿ*

In dem von RÉGIS BLACHÈRE et alii herausgegebenen *Dictionnaire arabe-français-anglais (Langue classique et moderne)* findet sich im Tome deuxième (1967) für das Wort إِتْبَاعٌ (II, S. 995f.) u.a. die Bedeutungsangabe *„(rhét.)* paronomase/paronomasia" mit Verweis auf as-Suyūṭīs (st. 911 H) *Muzhir* I, S. 414–425, und RECKENDORFS *Paronomasie.*[98] Tatsächlich handelt es sich bei *ʾitbāʿ* nicht um Paronomasie im Sinne RECKENDORFS (wie auch nicht um Paronomasie im herkömmlichen Sinne), sondern um Wortpaare, bei denen das zweite Wort, das für sich genommen keine eigene Bedeutungen haben muß, das erste Wort verstärkt. Eine vorzügliche Definition dieser bekannten Erscheinung findet sich in WEHRS *Wörterbuch* (S. 134):

> اتباع *ʾitbāʿ* (*gramm.*) Verstärkung durch Wiederholung des Wortes mit verändertem Anfangsbuchstaben wie *kaṯīr baṯīr*

Eben diese Bedeutung geht bereits aus der von BLACHÈRE et alii (unvollständig) zitierten Definition Ibn Fāris' (st. 395 H) hervor, die as-Suyūṭī an den Anfang seines Kapitels *Maʿrifat al-ʾitbāʿ* gestellt hat:

> *li-l-ʿarabi l-ʾitbāʿu wa-huwa ʾan tutbaʿa l-kalimatu l-kalimata ʿalā waznihā ʾaw rawīyihā ʾišbāʿan wa-taʾkīdan*
> Die Araber haben (auch) den *ʾitbāʿ*, und dieser besteht darin, daß man einem Wort (unmittelbar) ein (anderes) Wort, das dieselbe Struktur (wie das erste Wort) hat oder (mit ihm) reimt, zum Zwecke der Ausführlichkeit und Verstärkung folgen läßt.[99]

Da der Terminus „paronomase" in der Systematik des von BLACHÈRE et alii herausgegebenen Lexikons für *ʾitbāʿ* verwendet wird, überrascht es nicht, daß der Terminus *taǧnīs* nicht, wie es nahegelegen hätte, mit „paronomase", sondern mit „allitération" wiedergegeben ist: *„(rhét.)* allitération *(par répétition d'un phonème ou d'une combinaison de phonèmes en initiale de syllables)* / alliteration *(by repetition of a phoneme or combination of phonemes*

---

[98] Der Verweis lautet, mit zwei Fehlern: „RECKENFORF, *Die Paromomase*".
[99] Ibn Fāris: *Fiqh al-luġa*, S. 226 = as-Suyūṭī: *Muzhir* I, S. 414.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000344

*at the beginning of syllables)*" (III, S. 1786). Dies ist freilich, besonders auch unter dem Gesichtspunkt der Semantik, eine etwas dürftige Definition.

Man kann sich fragen, ob die Übersetzung von *ʾitbāʿ* mit „paronomase", wie sie sich in Blachères Lexikon findet, möglicherweise durch Charles Pellats Arbeit „Un fait d'expressivité en arabe: *L'itbāʿ*" (1957) bedingt oder beeinflußt ist, auch wenn sie im Lemma nicht genannt ist und Pellat selbst erst ab dem Tome troisième an dem Lexikon mitgearbeitet hat. In diesem Aufsatz nämlich hatte Pellat (zu Unrecht) den arabischen *ʾitbāʿ* als eine Unterart des *taǧnīs* (S. 132) bezeichnet, ohne allerdings den Terminus „paronomase" zu gebrauchen.

Ein ähnlicher Gebrauch von „Paronomasie" wie in Blachères *Dictionnaire arabe-français-anglais* findet sich in Stephan Guths Buch *Brückenschläge. Eine integrierte ‚turkoarabische' Romangeschichte* (2003), indem Guth zu türk. *arap çorap*, einer herabsetzenden Bezeichnung von Personen der Unterschicht, darunter Sklaven, folgendes bemerkt:

> Wörtlich nicht übersetzbare Paronomasie: *arap* = 'Araber, Neger', *çorap* = ‚Strumpf'; ähnlich verächtlich-rassistisch klängen im Deutschen vielleicht Bildungen wie ‚Neger-Feger' oder ‚Barbaraber'.[100]

Paronomasie liegt bei *arap çorap* schon deshalb nicht vor, weil die beiden beteiligten Wörter, auch wenn sie sich lautlich überschneiden und verschiedene Bedeutung haben, was eine der Voraussetzungen für Paronomasie ist, nicht im semantischen Kontrast *zueinander* stehen, sondern *gemeinsam* einen Begriff bilden. Vielmehr handelt es sich bei *arap çorap* um *ʾitbāʿ*, wobei *arab* „Araber, Neger, Pack", durch das reimende *çorap* „Socke", ergänzt und verstärkt wird, ohne daß aber die Semantik von *çorap* in den Gesamtbegriff eingeht. Der typische Vertreter solcher pejorativer türkischer Reimbildung wäre die Wiederholung des Wortes mit Ersatz des ersten Konsonanten durch *m*, wie z.B. *kitab mitap* „Bücherzeug". In der hebraistischen Taxonomie von J.J. Glück und Jack M. Sasson, von der weiter unten in Abschnitt 7 die Rede sein wird, würde ein solcher Fall unter „farrago" fallen. Ein typischer hebräischer Vertreter dieser Kategorie ist *tōhū wā-ḇōhū* Gen $1_2$.

## 6.2. „Paronomasie" als Bezeichnung etymologischer Korrespondenz

In Ellious Bocthors (st. 1821), Professor für Vulgärarabisch an der École des langues orientales zu Paris, *Dictionnaire français–arabe*, das postum von A. Caussin de Perceval herausgegeben worden ist (1828–1829),[101] findet sich für das Stichwort „Paronomasie" die Erklärung „ressemblance

[100] Guth 2003, S. 21 Fn. 19.

[101] Siehe auch Fück 1955, S. 151 unten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000345

entre des mots de différentes langues, مشابهة بين الفاظ فى لغات مختلفة", und dieses Lemma ist unverändert bis in die 4. Auflage des Lexikons, die von IBED GALLAB besorgt worden ist (1871), beibehalten worden. Gemeint sind Paare etymologisch verwandter Wörter in verwandten Sprachen, die lautliche Ähnlichkeit aufweisen. Auf eben diese Angabe geht mit einiger Sicherheit eine Angabe in JEAN-BAPTISTE BELOTS (st. 1904) *Dictionnaire français arabe* in der Bearbeitung von R. NAKHLA (1952) zurück. In diesem Werk wird nämlich ein Unterschied zwischen „paronomase" und „paronomasie" gemacht. Für das Stichwort „Paronomase" findet sich die Erklärung „fig. de rh. تَجنيس وجِناس ومُجانَسة" (S. 469a), was nichts anderes denn eine Umkehrung der üblichen Korrespondenz „*taǧnīs/ǧināṣ* = paronomase, Paronomasie" ist, wobei *muǧānasa* als formal gesehen möglicher, aber neben *ǧināṣ* kaum üblicher Infinitiv des III. Stammes hinzugefügt ist. Darauf folgt unmittelbar das Lemma „Paronomasie" mit der Erklärung „fig. de rh. مُشابَهة كَلِمتَين مُختَلِفَتَي اللُغَة", also „*rhetorische Figur* Ähnlichkeit zwischen zwei Wörtern, die verschiedenen Sprachen angehören". Legt man große französische Wörterbücher zugrunde, so besteht im Französischen in der Tat ein Unterschied zwischen „paronomasie" = Ähnlichkeit zwischen verwandten Wörtern zweier Sprachen und „paronomase" = Wortspiel.[102] Diesen projizierten die genannten Autoren in ihren französisch-arabischen Wörterbüchern in der Weise in das Arabische, daß sie den Terminus „paronomasie" sinngemäß in das Arabische übertrugen, während sie dem Terminus „paronomase" u.a. den arabischen Terminus *taǧnīs* gleichsetzten.[103] Eine Beeinflussung durch MEHRENS Paronomasiebegriff ist hierbei nicht nachzuweisen und jedenfalls nicht sehr wahrscheinlich.

## 7. Hebraistischer Paronomasiebegriff

Neben dem Paronomasiebegriff MEHRENS und dem Paronomasiebegriff RECKENDORFS, deren Schwerpunkte sich in Arabistik und Semitistik finden, gibt es noch einen dritten Paronomasie-Strang, der in der Wissenschaft vom Alten Testament angesiedelt ist. Obwohl bis zu einem gewissen Maß eine Beeinflussung durch den MEHRENSchen und den RECKENDORFschen Paronomasiebegriff bemerkbar ist, handelt es sich um einen eigenen terminologischen Diskurs, der deshalb getrennt betrachtet werden soll.

[102] Siehe etwa *Nouveau dictionnaire national ou Dictionnaire universel de la langue française.* III. Paris 1887, S. 785, oder *Langenscheidts Grosswörterbuch Französisch.* Teil I. *Französisch-Deutsch.* Berlin/München/Zürich 1968, S. 652.

[103] Die Termini *taǧnīs* und *ǧināṣ* dienen auch als Interpretamenta von „jeu de mots", was selbst wiederum dem Terminus „paronomase" entspricht, und zwar *taǧnīs* in BOCTHORS Wörterbuch und *ǧināṣ* in BELOTS Wörterbuch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000346

In diesem hebraistischen Diskurs kommt Immanuel Moses Casanowiczs (1853–1927)[104] Arbeit *Paronomasia in the Old Testament* (1894), der veröffentlichten Fassung seiner 1892 an der Johns Hopkins University vorgelegten Dissertation, eine ähnliche Bedeutung zu wie vorher im arabistischen Bereich Mehrens *Rhetorik* und später im weiteren semitistischen Bereich Reckendorfs *Paronomasie*. Über Casanowiczs wissenschaftliche Wirkung heißt es in einem biographischen Eintrag aus dem Jahre 1929 resümierend, zugleich aber auch die weitere Nachwirkung vorwegnehmend:

> Writing on subjects relating to religion formed the bulk of his publications. Of these his inaugural dissertation *Paronomasia in the Old Testament* (1894) attracted much attention from scholars on account of its erudition.[105]

Einleitend weist Casanowicz darauf hin, daß Paronomasie bereits vor ihm in der Hebraistik behandelt worden sei (S. iii mit Fn. *). Die von ihm angeführten einschlägigen Untersuchungen, handle es sich um Kapitel in allgemeineren Werken oder um speziell diesem Thema gewidmete Bücher, stammen aus dem 18. Jahrhundert und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, worauf im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter eingegangen werden kann. Wichtig ist jedenfalls, daß Casanowicz bei seiner Untersuchung der Paronomasie im Alten Testament in der Hebraistik Vorgänger hatte. Nach diesen allgemeinen Hinweisen zur hebraistischen Tradition geht Casanowicz von der antiken Tradition des Begriffes aus, den er in die Definition „the combination of two words of like or similar sound, but with different meaning" (S. 15) bringt. Zusätzlich behandelt Casanowicz ausführlich den arabischen Begriff des *taǧnīs/ǧināS*, wobei er seine Informationen aus Mehrens *Rhetorik* bezieht (S. 21 mit Fn. 56). Daran anschließend erwähnt er noch den sog. *'itbā'* und die von Max Grünert in seiner Arbeit „Die Begriffsverstärkung durch das Etymon im Altarabischen" (1892) behandelten Fälle des Typs *šuǧlun šāǧilun* (Ableitungen von derselben Wurzel bei Zugehörigkeit zum selben semantischen Spektrum), wobei diese Typen aber nicht unter seinen Begriff der Paronomasie fallen. Er selbst gibt für „paronomasia in the Old Testament" zusammenfassend die folgende Quasidefinition:

> The charm and effect of paronomasia lies, as has been observed elsewhere, in the union of similarity of sound with dissimilarity of sense. Hence it does not include the reiteration of the same words or word-stems in the same meaning.[106]

Diese Definition entspricht weitgehend dem ererbten antiken Paronomasiebegriff. Aus Casanowiczs Ausführungen und Beispielen in dem Abschnitt

---

[104] Siehe zu ihm *Dictionary of American Biography* III, S. 556.
[105] *Dictionary of American Biography* III, S. 556.
[106] Casanowicz 1894, S. 26.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000347

„The various forms of paronomasia in the Old Testament" (S. 30–43) geht allerdings hervor, daß er seine „paronomasia" faktisch wesentlich weiter faßt, wobei er vor allem den Terminus „alliteration" gebraucht. Die Subkategorien von CASANOWICZS „paronomasia" sind:

1. Die Folge ähnlicher Wörter mit verschiedener Bedeutung (S. 30–33), wobei die Überschneidungszone zwischen den beiden Wörter oft sehr gering ist und es sich dann eher um eine Art Assonanz handelt. Mir scheint, daß viele seiner Wortpaare nicht unter die antike Paronomasie fallen und selbst unter den *per se* sehr weit gefaßten arabischen *tağnīs* nicht zu subsumieren wären. An einer Stelle erwähnt CASANOWICZ denn auch: „To constitute an alliteration, the agreement of one sound, *i.e.* of the first consonant, is sufficient" (S. 33), eine Gemeinsamkeit, die weder Paronomasie im herkömmlichen Sinn noch *tağnīs* ergibt.
2. Die Folge von Ableitungen von derselben Wurzel (S. 31), wobei, ohne daß dies weiter erläutert wird, gleiche oder sehr ähnliche Bedeutung gegeben ist, z.B. שואה ומשואה Zeph. $1_{15}$, ein Wortpaar derselben Wurzel, wobei *šōʾāh* und *mešōʾāh* Synonyme der Bedeutung „Verwüstung" sind. Hierbei handelt es sich nicht um die herkömmliche Paronomasie, sondern um die RECKENDORFsche Paronomasie *avant le mot*. Derartige Fälle widersprechen CASANOWICZS eigener Definition von „paronomasia", wie sie oben erwähnt worden ist, doch finden sie sich in seiner Arbeit in so geringer Zahl, daß sie möglicherweise als Versehen zu betrachten sind.
3. Übereinstimmung oder Ähnlichkeit zwischen Teilen aufeinanderfolgender Wörter, was CASANOWICZ, wohl nicht ganz zutreffend, „epanastrophe" nennt (S. 33). Es ist nicht ausgeschlossen, daß er bei der Einbeziehung solcher Figuren unter Paronomasie von MEHRENS Paronomasiebegriff beeinflußt war, da er bei seiner Referierung von MEHRENS Ausführungen zu *ğināS* = Paronomasie ähnliche *ğināS*-Figuren erwähnt, bei denen die beiden Glieder allerdings im Gegensatz zu seinen Belegen nicht aufeinander folgen (S. 22).
4. Das Wortspiel mit einem einzigen Wort, indem dieses zwei verschiedene Interpretationen zuläßt oder eine Anspielung enthält (S. 33f.).
5. Die Folge von Homonymen, d.h. von Wörtern gleicher Form, aber verschiedener Bedeutung („antanaclasis") (S. 34f.).
6. Die Folge von zwei Wörtern verschiedener Bedeutung, die sich lautlich nur geringfügig unterscheiden (S. 35). Dies ist der Kernbereich der antiken Paronomasie.
7. Wortspiele mit Eigennamen, die im biblischen Text selbst gemäß ihrer formalen Ähnlichkeit mit anderen Wörtern erklärt werden (S. 36–40), jedoch nur solche Fälle, bei denen die Lautähnlichkeit, nicht die Etymologie eine Rolle spielt (S. 38).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000348

Diese Übersicht zeigt, daß CASANOWICZ die Bezeichnung „paronomasia" viel weiter faßt als MEHREN, da bei ihm „paronomasia" nicht nur den antiken Kernbereich der Paronomasie (Folge von Wörtern ähnlicher Form, aber verschiedener Bedeutung) und, darüber hinausgehend, wie bei MEHREN die Folge von Homonymen (Antanaclasis) umfaßt, sondern auch die Folge von Wörtern, die nur in einem Konsonanten, gewöhnlich dem ersten, übereinstimmen, und die Folge von Wörtern, bei denen der Anfang eines Wortes mit dem Ende des vorhergehenden Wortes übereinstimmt. Ferner hat CASANOWICZ gelegentlich auch solche Folgen, möglicherweise versehentlich, angeführt, die aus Ableitungen von derselben Wurzel bestehen und wegen ihrer Synomymität und damit wegen ihres mangelnden semantischen Kontrasts nicht unter Paronomasie fallen. Hinzu kommt, und dies ist vielleicht der gravierendste Unterschied zur herkömmlichen Paronomasie (wie auch zum *taǧnīs*), daß CASANOWICZ unter seine „paronomasia" auch solche Fälle einbezieht, bei denen ein gegebenes Wort, vor allem ein Eigenname, in zwei verschiedenen Bedeutungen interpretiert werden kann, u. U. in verschiedener Punktierung, oder zu ätiologischen Assoziationen Anlaß gibt. Hier handelt es sich nicht mehr um die *Folge* von Wörtern gleicher oder ähnlicher Form, aber verschiedener Bedeutung, sondern um ein *einziges* Wort, das in verschiedenen Bedeutungen gelesen werden kann, eine Figur, die in gewisser Weise der arabischen *tawriya* vergleichbar ist; es handelt sich um ein Wortspiel, das auf „Multivalenz eines einzigen Kontextes"[107] beruht. Die nachbiblischen Fälle von „paronomasia", die CASANOWICZ anhangsweise anführt, sind übrigens im großen und ganzen kunstvoller als die biblischen und entsprechen mehr dem ererbten Begriff der Paronomasie, wie auch dem des arabischen *taǧnīs*, der den späteren jüdischen Autoren wohl nicht unbekannt war. Festzustellen ist jedenfalls, daß CASANOWICZ in seinen Belegen einen viel weiteren Paronomasiebegriff verwendet als er ihn eingangs definiert, wodurch sich seine „paronomasia" mit dem ererbten Paronomasiebegriff nur noch partiell deckt. Die Nachwirkung CASANOWICZS in der Hebraistik liegt einerseits in der Übernahme seiner speziellen Konzeption von Paronomasie und andererseits darin, daß er einem sehr weiten Paronomasiebegriff die Tür geöffnet hat. In letzter Konsequenz sollte dies, wie noch gezeigt werden wird, dazu führen, daß der Terminus „Paronomasie" in der Hebraistik schließlich zu einem allgemeinen Oberbegriff jedes beliebigen Wortspiels geworden ist.

Mit CASANOWICZS Auffassungen zur Paronomasie im Alten Testament setzt sich EDUARD KÖNIG in seinem Werk *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur komparativisch dargestellt* (1900) auseinander.

[107] PLETT 2000, S. 130.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000349

Auch wenn er in Einzelfällen gegen CASANOWICZ, dessen Buch er eine „verdienstvolle Monographie" nennt,[108] Stellung bezieht, ist seine Abhängigkeit von CASANOWICZS breitem Ansatz von Paronomasie unverkennbar. Daneben verweist KÖNIG auch auf MEHREN, doch hat dies mehr ergänzende Funktion.[109] Die Abhängigkeit KÖNIGS von CASANOWICZ ist indes noch viel größer als es die explizite Nennung des Namens von CASANOWICZ vermuten läßt, denn ein Vergleich einer größeren Zahl von Belegen KÖNIGS aus dem AT mit den Registern von CASANOWICZS *Paronomasia* ergab, daß sich KÖNIGS Belege mit wenigen Ausnahmen bereits bei CASANOWICZ finden, was stark vermuten läßt, daß er dessen Arbeit stillschweigend ausgeschrieben hat.

ALFRED GUILLAUME verwendet in seinem Aufsatz „Paronomasia in the Old Testament" (1964), der sich dem Titel nach an CASANOWICZS Buch anschließt, „paronomasia" synonym mit „paronym", ohne seine Verwendung der beiden Termini zu definieren. Wenn ich seine Ausführungen richtig verstehe, hat sein Begriff von „paronym" jedenfalls nichts mit dem herkömmlichen Terminus „Paronymie" zu tun, der die „derivative Wiederholungsänderung"[110] bezeichnet und sich insofern mit weiten Bereichen der RECKENDORFschen Paronomasie überschneidet. GUILLAUME versteht unter „paronomasia"/„paronym" vielmehr sowohl die im Text des Alten Testaments *expressis verbis* gegebenen pseudoetymologischen Erklärungen von Wörtern und Namen, indem diese mit bestimmten Umständen in Verbindung gebracht werden, wie auch Alternativinterpretationen alttestamentlicher Namen durch den heutigen Forscher, indem der Name ebenfalls durch Etymologie oder Alternativetymologie in Bezug zu bestimmten Umständen gesetzt wird, welche den Namen vorgängig oder nachträglich zu rechtfertigen scheinen. Läßt ein Name zwei Interpretationen zu, so handelt es sich nach GUILLAUME ebenfalls um „paronomasia", wie aus den beiden folgenden Zitaten hervorgeht.

> As we have seen, paronomasia often contains a subtle and recondite *double entente* which keeps the reader in suspense until its significance emerges into the light of day at the end of the oracle or enigmatic saying.
>
> It (sc. paronomasia) is the more effective in that it is hidden like the Arabic *tawriya*.[111]

Insbesondere auch der Gebrauch des terminologisch eindeutigen arabischen Terminus *tawriya* in dem zweiten Zitat zeigt, daß GUILLAUMES Paronomasie-

[108] KÖNIG 1900, S. 286.

[109] CASANOWICZ wird von KÖNIG S. 286–297 *passim* zitiert, MEHREN nur, soweit ich sehe, S. 285, 286, 295, 296, und zwar einmal je Seite.

[110] Siehe PLETT 2000, S. 128.

[111] GUILLAUME 1964, S. 286 und S. 287.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000350

begriff auch das „homophone Wortspiel"[112] einschließt, bei dem ein Wort in seinem gegebenen Kontext in zwei verschiedenen Bedeutungen interpretiert werden kann. Damit wird deutlich, daß GUILLAUME hierbei, sei es direkt oder indirekt, in der Tradition CASANOWICZS steht, der derartige Phänomene ebenfalls unter seine „paronomasia" gerechnet hatte.

In seinem Aufsatz „Paronomasia in Biblical Literature" (1970) definiert J.J. GLÜCK „word-play", das er in einer Fußnote als „*Paronomasia* in Greek and *adnominatio* in Latin" erklärt, folgendermaßen:

> A word-play, commonly called a ‚pun', is based on ambiguity, i.e. the use of a word in such a manner as to imply a meaning and draw an image other than the one expected in the context, or in addition to it as a secondary or tertiary idea.[113]

Wie diese Definition zeigt, hat GLÜCKS Paronomasiebegriff nur noch wenig mit der ererbten antiken Paronomasie gemeinsam. GLÜCK teilt seine „paronomasia" in die folgenden sechs Kategorien ein: „1. Equivocal (pun), 2. Metaphonic (pun), 3. Parasonantic (pun), 4. Farraginous (pun), 5. Associative (pun), 6. Assonantic (pun)" (S. 52). Es würde zu weit gehen, diese Kategorien im einzelnen zu besprechen, aber es kann zumindest gesagt werden, daß es sich beim „equivocal (pun)" um das „homophone Wortspiel" mit zwei Bedeutungen eines gegebenen Wortes handelt, also um *tawriya* in der Taxonomie der arabischen Theoretiker. Fälle mit Paronomasie im eigentlichen Sinne sind selten vertreten. Zusätzlich betrachtet GLÜCK für das Arabische auch die sog. *ʾaḍḍād*, d.h. Wörter mit Gegensinn, *per se* als Fälle von „paronomasia" (S. 51 Fn. 5). Nun ist es zwar nicht ausgeschlossen, daß ein solches Wort in einem Satz zweimal mit je einer der beiden gegensätzlichen Bedeutungen gebraucht wird und die beiden Elemente insofern einen *taǧnīs tāmm* bzw. eine MEHRENsche Paronomasie bilden, aber generell ist eine solche Beurteilung der *ʾaḍḍād* sicherlich nicht berechtigt.

Noch weiter definiert ist Paronomasie in JACK M. SASSONS Artikel „Wordplay in the OT" (1976), wie aus dem einleitenden Text hervorgeht:

> Paronomasia is the term employed by ancient Greek commentators when referring to rhetoric devices designed to engage the attention of an audience. The use of paronomasia promoted a certain aura of ambiguity, which was intended to excite curiosity and to invite a search for meanings that were not readily apparent. [...] The term is known in Latin as *adnominatio* and in Arabic as *tajnīs*. [...].[114]

---

[112] Siehe PLETT 2000, S. 130f.
[113] GLÜCK 1970, S. 50.
[114] SASSON 1976, S. 968b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000351

An dieser Aussage ist unter historischen Gesichtspunkten eigentlich fast alles falsch. Sie gibt nicht nur eine ganz unrichtige Vorstellung vom antiken Terminus „Paronomasie", indem sie ihn nach dem in der Hebraistik entwickelten Paronomasiebegriff umdeutet,[115] sondern setzt dem sekundären hebraistischen Paronomasiebegriff unberechtigterweise auch den arabischen Begriff des *taǧnīs* gleich. Die Subkategorisierung ist sehr differenziert: „1. Visual wordplay" mit „*a.* Gematria, *b.* Notrikon, *c.* Acrostics, *d.* Atbash, *e.* Anastrophe, *f.* Epanastrophe", „2. Oral wordplay" mit „*a.* Equivocal, *b.* Metaphonic, *c.* Parasonancy, *d.* Farrago, *e.* Assonance, *f.* Onomatopoeia, *g.* Antanaclasis" und „3. Extended wordplay". Es ist ganz offensichtlich, daß die Einteilung des „oral wordplay" GLÜCKS Einteilung und Terminologie folgt. Unter Paronomasie im engeren antiken Sinn fallen von diesen Kategorien „metaphonic (wordplay)" und „parasonancy", unter Paronomasie im erweiterten MEHRENschen Sinne als Wiedergabe von *taǧnīs* zusätzlich Antanaclasis und gewisse Fälle des „extended wordplay".

In seiner Dissertation *Paronomasia and Proper Names in the Old Testament: Rhetorical Function and Literary Effect* (1988) geht RUSSELL THOMAS CHERRY auf die europäische Tradition des Begriffs der Paronomasie und auf seine Verwendung in der Hebraistik, unter Einschluß von CASANOWICZS Arbeit, ein. Auch RECKENDORFS *Paronomasie* erwähnt er, wobei seine Formulierung den Eindruck erweckt, als stehe RECKENDORFS Paronomasiebegriff in der Tradition von CASANOWICZS Paronomasiebegriff und sei nur etwas enger gefaßt (S. 9). Seinen eigenen Begriff der „paronomasia" definiert er folgendermaßen, wobei der Einfluß von GLÜCKS und SASSONS Arbeiten, die er vorher erwähnt, unverkennbar ist:

> The deliberate use of a word or combination of words as a rhetorical device designed to create within the hearer (or reader) feelings of ambiguity and curiosity. This use is primarily based upon resemblances of sound, but may also include willful exploitation of the meaning or written appearance of these expressions. This definition expands paronomasia to its broadest sense, thus allowing for the inclusion of rhetorical techniques not exclusively dependent upon audible relationships.[116]

Da diese Definition primär auf formalen Kriterien aufbaut und das Kriterium des semantischen Kontrasts als zusätzliche Möglichkeit angeführt ist, schließt sie im Prinzip die RECKENDORFsche Paronomasie mit ein. In der Tat enthält

[115] So gilt etwa die Feststellung, die Paronomasie sei „designed to engage the attention of an audience", generell von allem *ornatus* der antiken Rede: „Deren (sc. der ‚Schmuckstücke') alleiniger Zweck ist es, durch das Unterwartete, Ungewöhnliche (τὸ ἄηθες) [...] das Interesse zu wecken und wachzuhalten, Langeweile und Überdruß nicht aufkommen zu lassen" (EISENHUT 1974, S. 83).

[116] CHERRY 1988, S. 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000352

die Arbeit neben der überwiegenden Zahl von Fällen im Sinne des herkömmlichen bzw. MEHRENschen Paronomasiebegriffs auch Fälle von Paronomasie im RECKENDORFschen Sinne,[117] die aber die Ausnahme bilden. Im allgemeinen scheint CHERRY doch implizit von einem semantischen Gegensatz als einer *conditio sine qua non* der Paronomasie auszugehen. Die Einteilung und die Terminologie orientieren sich ganz offensichtlich an der Systematik von SASSONS „Wordplay in the OT", bei leichten Differenzen in der Reihenfolge der Subkategorien, und damit indirekt auch an GLÜCKS Arbeit. Dementsprechend ist „paronomasia" bei CHERRY wieder ein sehr weiter Oberbegriff, der sich nur noch partiell mit dem ererbten antiken Paronomasiebegriff deckt.

Weiter kann auf die hebraistische Entwicklung und Ausgestaltung des Terminus „Paronomasie" hier nicht eingegangen werden. Zusätzliche bibliographische Angaben lassen sich den Arbeiten GLÜCKS, SASSONS und CHERRYS entnehmen.

## 8. Zusammenfassung

In den vorhergehenden Abschnitten wurden sehr unterschiedliche Paronomasiebegriffe nachgewiesen, die in Arabistik, Semitistik und Hebraistik sowie in angrenzenden Fächern gebräuchlich sind.

Es zeigte sich, daß im arabistischen Bereich die eigentliche Priorität bei der Adaption des Terminus „Paronomasie" MEHREN gebührt. Zwar hatten vor ihm schon GOLIUS und FREYTAG diesen aus der antiken Rhetoriklehre ererbten Terminus als Wiedergabe von arab. *taǧnīs* verwendet, aber nur ganz am Rande, während es MEHREN war, der den Terminus in seinem noch heute zitierten Werk *Die Rhetorik der Araber* (1853) als erster systematisch als Übersetzung der arabischen Termini *taǧnīs* und *ǧināS* gebraucht und ihn damit erst wirklich in der westlichen Arabistik bekannt gemacht hat.

Zwar entsprechen sich die beiden Termini, wie oben in Abschnitt 3.1. gezeigt, nicht ganz, da *taǧnīs/ǧināS* von *Gleichheit*, hingegen παρονομασία von *Variation* ausgeht, und dementsprechend *taǧnīs/ǧināS* Paare von Wörtern und Lautfolgen gleicher und ähnlicher Form, hingegen „Paronomasie" Wortpaare ähnlicher (und nur bei einigen Autoren auch gleicher) Form bezeichnet. Dennoch ist der gemeinsame formale Querschnitt groß, und hinzu kommt auf der semantischen Ebene das gemeinsame Merkmal des markierten semantischen Kontrastes. Insofern läßt sich die von MEHREN vorgenommene Begriffserweiterung von Paronomasie als Übersetzung von *taǧnīs/ǧināS* rechtfertigen.

[117] Ein solcher Fall findet sich etwa S. 27 mit Qal und Pual von *'kl* aus Jesaia $1_{19-20}$.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000353

Freilich kann man sich aus heutiger arabistischer Sicht fragen, ob die Einführung des Terminus „Paronomasie" überhaupt notwendig war, nachdem die Taxonomie der arabischen Stiltheoretiker bereits die Begriffe *taǧnīs/ǧināS* bietet. Diese beiden arabischen Termini haben gegenüber dem europäischen Terminus „Paronomasie" den großen Vorteil, daß sie in ihrer spezifischen Form und Begrifflichkeit die Art und Weise, wie die von ihnen bezeichneten stilistischen Phänomene durch die arabischen Literaturtheoretiker empfunden und gewertet wurden, reflektieren und damit die Sehweise des westlichen Forschers so lenken, daß es ihm ermöglicht wird, die ästhetische Wertung jener Figuren in der arabisch-islamischen Kultur nachzuvollziehen. Hinzu kommt, daß der „Sitz im Leben" beider Begriffe ganz verschieden ist. Der Terminus παρονομασία entstammt der antiken *Rhetorik*, die, wie der Ausdruck besagt, primär die Kunst der mündlichen *Rede*, genauer gesagt, der formellen Ansprache, vor allem bei Gericht, zum Gegenstand hat,[118] während die mit „Paronomasie" = *taǧnīs* bezeichneten Phänomene primär der *Poesie*, genauer gesagt, dem einzelnen *Vers*, angehören, wie die Belege in den arabischen Stilistikhandbüchern zeigen.

Anders als beim Paronomasiebegriff MEHRENS und seiner Vorgänger FREYTAG und GOLIUS läßt sich für RECKENDORFS Definition des Terminus „Paronomasie" in seinem Buch *Über Paronomasie in den semitischen Sprachen* (1909) keine terminologiegeschichtliche Rechtfertigung finden, da es bei ihr um die ganz anders geartete Folge von Wörtern gleicher Wurzel und desselben semantischen Spektrums, d.h. *ohne* ausgeprägten semantischen Kontrast, geht, wobei diese Folge (auch) syntaktischen Zwecken dient; Autoren vor ihm hatten hierfür den Terminus „Figura etymologica" oder „etymologisch" verwendet. In der Folgezeit hat sich RECKENDORFS Paronomasiebegriff, wie gezeigt worden ist, zwar als überaus erfolgreich erwiesen, zugleich aber auch in der Arabistik zu einiger Begriffsverwirrung geführt.

In der Hebraistik war es wohl CASANOWICZ, der in seiner Dissertation *Paronomasia in the Old Testament* (1894) den antiken Paronomasiebegriff, den er bestens kannte, zwar definitorisch beibehielt, hingegen faktisch in seiner systematischen Behandlung und Dokumentation sehr stark erweiterte, was bei seinen Nachfolgern unter nochmaliger Begriffserweiterung dazu geführt hat, daß „paronomasia" in der Hebraistik zum Oberbegriff einer Vielzahl sprachlicher Phänomene geworden ist, auf welche die oben zitierte

[118] Aufschlußreich sind in dieser Hinsicht die folgenden Feststellungen EISENHUTS: „Das in der künstlerischen Rede Erstrebte ist auch eingegangen in die geformte Prosa ganz allgemein. [...] Das geht noch weiter: Zwar ist die Verskunst selbst rhythmusgebunden, bedarf also in dieser Hinsicht keiner Anregung durch die Rhetorik, aber wir wissen, daß sonstige Elemente der Gestaltung, die die Rhetorik aufgedeckt hatte, sich auch die Dichter zunutze machten [...]" (EISENHUT 1974, S. 14).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000354

weite Definition CHERRYS zutrifft: „The deliberate use of a word or combination of words as a rhetorical device designed to create within the hearer (or reader) feelings of ambiguity and curiosity."

## 9. Ausblick

Im Grunde ist das Verfahren, die Begriffe bereits vorhandener Bezeichnungen zu erweitern, wie es einerseits MEHREN in der Arabistik und andererseits CASANOWICZ und seine Nachfolger in der Hebraistik getan haben, oder bereits vorhandenen Bezeichnungen neue Begriffe zu unterlegen, wie es RECKENDORF getan hat, nicht selten. So hat etwa JOHN WANSBROUGH darauf hingewiesen, daß der Ausdruck „Koine" in der Diskussion der vor- und frühislamischen Sprachgeschichte ganz verschieden gebraucht werde:

> *Koine* has been employed to designate: (1) the language of pre-Islamic poetry and the Qur'ān, (2) a kind of bedouin lingua franca, and (3) the hypothetical source of modern sedentary vernaculars.[119]

Zu Recht betont WANSBROUGH „the inadvisability of accepting one term for such varied phenomena". Ein Beispiel für solche terminologische Unschärfe bei der westlichen Behandlung der islamischen Geistesgeschichte ist, wie MARCO SCHÖLLER in seinem eingangs erwähnten Beitrag gezeigt hat, der Terminus „islamischer Humanismus", der mit ganz verschiedenen Begriffsinhalten verwendet wird.[120] Selbst eine dem Außenstehenden so logisch erscheinende Wissenschaft wie die Philosophie ist von terminologischen Unklarheiten nicht verschont geblieben, wie sich einem philosophischen Nachschlagewerk entnehmen läßt:

> Bes[onders] in der Philosophie gestaltet sich das Problem der T[erminologie] immer schwieriger, da die philosophischen Begriffe durch die neuen Aspekte historisch späterer Interpretationen so vieldeutig werden, daß jeder Forscher, um richtig verstanden zu werden, seinen Darstellungen eine T[erminologie], d.h. eine Erklärung von ihm benutzter Termini, voranstellen müßte.[121]

Um nun wieder auf den Terminus „Paronomasie" in Arabistik und Semitistik zurückzukommen: Da sich der RECKENDORFsche Terminus nach einer nunmehr fast einhundertjährigen höchst erfolgreichen Rezeptionsgeschichte vielleicht nicht mehr eliminieren lassen wird, sind Arabisten und Semitisten aufgerufen, in ihren Arbeiten zumindest eindeutig zu definieren, wie sie den Terminus „Paronomasie" verwenden. Die Situation ist hierbei für den

[119] WANSBROUGH 1977, S. 87.
[120] SCHÖLLER 2001.
[121] *Philosophisches Wörterbuch*, S. 690.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000355

arabistischen Literaturwissenschaftler gravierender als für den arabistischen Linguisten, weil für eine literaturwissenschaftliche Betrachtungsweise arabischer Texte sowohl a) Figuren mit Lautfolgen gleicher oder ähnlicher Form bei markiert verschiedener Bedeutung (*tağnīs* = MEHREN scheParonomasie) wie auch b) Figuren mit Ableitungen von derselben Wurzel bei Zugehörigkeit zum selben semantischen Spektrum bzw. mit Wiederholung desselben Wortes (*ištiqāq* bzw. *takrīr/takrār/tardīd*, beides zusammen RECKENDORFsche Paronomasie) eine Rolle spielen können, während für einen mehr syntaktisch-stilistischen Ansatz[122] üblicherweise nur die zweite Kategorie b) in Frage kommt.

Am besten wäre es aber wohl, in der Arabistik auf den Terminus „Paronomasie" in beiden Bedeutungen ganz zu verzichten. Als Ersatz für die MEHRENsche Paronomasie steht das arabische terminologische Paar *tağnīs/ğināS* zur Verfügung, dessen Begriff die MEHRENsche Paronomasie ja nur sekundär wiedergibt. Zwar ist auch dieser Begriff von den arabischen Theoretikern nicht ganz einheitlich gebraucht worden, doch würde es m.E. naheliegen, ihn als Folge gleicher oder ähnlicher lautlicher (und graphischer) Elemente bei markiertem semantischem Kontrast zu definieren. Derivationen von derselben Wurzel, die demselben semantischen Spektrum angehören, sollten davon ausgeschlossen bleiben, auch wenn sie von manchen arabischen Theoretikern zum *tağnīs* gerechnet worden sind.

Was die RECKENDORF scheParonomasie betrifft, so wäre zu überlegen, ob an den vor RECKENDORFS *Paronomasie* üblichen Begriff der „etymologischen Figur" angeknüpft werden könnte. Wir hatten gesehen, daß BROCKELMANN noch in seiner 1953 erschienenen 13. Auflage seiner *Arabischen Grammatik* den Terminus „Paronomasie" zur Bezeichnung des Typs *qāla qā'ilun* „es sagte ein Sagender; es sagte jemand" gebraucht hat (siehe oben Abschnitt 4.2.). Interessanterweise findet sich danach die folgende Anmerkung[123]:

> Ebenso wird auch „etwas" umschrieben: لا يَشْغُلْكَ عَنْهُ شَاغِلٌ ‚nichts soll dich davon abziehen'. Die der *Figura etymologica*[124] des inneren Objekts [...] verwandte Erscheinung, daß ein zunächst unbestimmtes Komplement einer Verbaltätigkeit durch ein von dem Verbalstamm abgeleitetes Substantivum ausgedrückt wird, ist im Arabischen auch sonst nicht selten, z.B. قَتَلَ قَتِيلا ‚er hat einen (wört-

[122] Es ist m.E. verfehlt, in der Figura etymologica und verwandten Figuren, also in dem, was RECKENDORF Paronomasie nennt, nur syntaktische Phänomene zu sehen, wie dies in der mehr linguistisch orientierten Arabistik und in der Semitistik getan wird. Es handelt sich vielmehr um stilistische Figuren, die *auch* syntaktische Funktionen ausüben können.

[123] BROCKELMANN 1962 (1953), S. 130 Anm. 1.

[124] Meine Hervorhebung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000356

> lich Getöteten) getötet'[125]; لا يَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ‚sie fürchten den Tadel keines (Tadlers)'[126]; لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ‚keine Seele wird die Last einer anderen tragen'[127].

Bedeutsam ist hierbei, daß BROCKELMANN seine Beispiele, welche wichtige Typen der RECKENDORFschen Paronomasie abdecken,[128] mit der Figura etymologica in Verbindung bringt. Schon RECKENDORF selbst hatte anscheinend in Erwägung gezogen, die von ihm beschriebenen Phänomene in dieser Richtung zu benennen, da er in der „Einleitung" zu seinem Werk zwischen der beispielhaften Anführung deutscher Beispiele und der Definition seines Terminus etwas unvermittelt und unverbunden das folgende schreibt:

> Die Bezeichnungen figura etymologica, schema etymologicum werden gewöhnlich nur auf den inneren Objektsakkusativ angewendet („vitam vivere") und haben den Nachteil, daß von ihnen keine Ableitungen bildbar sind.[129]

Es scheint also so, als hätten RECKENDORF ganz praktische Gründe dazu veranlaßt, den Terminus „Paronomasie" in seinem Sinn umzudefinieren, statt den Terminus „etymologische Figur" zugrundezulegen. Insofern wäre es naheliegend, solche Erscheinungen generell als „etymologische Figur(en)" oder als „etymologische Konstruktion(en)" zu bezeichnen. Natürlich kommt auch der arabische Terminus *ištiqāq*, der selbst nur „Etymologie, Etymologisierung" bedeutet, in Frage, doch umfaßt er nicht die Aufeinanderfolge desselben Wortes.

Was die Hebraistik betrifft, so stehen der RECKENDORFsche Paronomasiebegriff, wie ihn eher die hebraistischen Linguisten verwenden, und ein stark erweiterter, mehr literaturwissenschaftlicher Paronomasiebegriff, der eher bei den Alttestamentlern beheimatet ist, nebeneinander. Die Problematik ist also ganz ähnlich wie in der Arabistik, mit dem Unterschied, daß sich in der Hebraistik der ererbte antike Paronomasiebegriff noch wesentlich mehr von seiner usprünglichen Begrifflichkeit entfernt hat, vermutlich deshalb, weil er daran, anders als in der Arabistik, nicht durch eine elaborierte autochthone Taxonomie gehindert worden ist. Ein naheliegender Behelf wäre auch hier,

---

[125] Möglicherweise ist das Beispiel eine modifizierte Form des in *Grundriß* II (S. 293) aus *Hudsailian Poems* I, Nr. 31, 7 zitierten *qataltu qatīlan*, von BROCKELMANN in *Grundriß* als „ich habe einen getötet" übersetzt.

[126] Qur'ān $5_{54}$.

[127] Qur'ān $6_{164}$. – Die Stelle wird bereits von RECKENDORF in *Paronomasie* S. 14 für „dreifache Paronomasie" zitiert. RECKENDORF übersetzt die Stelle mit „nicht trägt eine Trägerin die Traglast einer anderen".

[128] Für BROCKELMANNS erstes Beispiel siehe RECKENDORF 1909, S. 89, für das zweite S. 117f., für das dritte S. 129f.

[129] RECKENDORF 1909, S. 1. – Siehe auch oben Abschnitt 4.1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000357

den RECKENDORFschen Terminus „Paronomasie" durch einen Ausdruck wie „etymologische Konstruktion" zu ersetzen. Was den mehr literaturwissenschaftlichen Paronomasiebegriff betrifft, so hat er, insbesondere in der englischsprachigen Hebraistik, eine derartige begriffliche Erweiterung und Umformung erfahren und ist inzwischen, wie sich insbesondere an der ausgefeilten Subkategorisierung in SASSONS Artikel „Wordplay in the OT" in *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (1976) zeigt, so stark differenziert worden, daß der Terminus „paronomasia" nachgerade entbehrlich geworden ist; an seiner Stelle ließe sich ohne irgendeine Beeinträchtigung der bereits sehr übliche Terminus „wordplay", also „Wortspiel", verwenden, freilich ebenfalls unter starker Erweiterung dieses Begriffs.

## Literaturverzeichnis[130]


ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī: *Nafaḥāt al-ʾazhār ʿalā nasamāt al-ʾasḥār fī madḥ an-nabī al-muḫtār. Šarḥ al-Badīʿīya al-Mizzīya bi-l-ʿuqūd al-ğawharīya.* Nachdruck der Ausgabe Būlāq 1299 H.

—: *Šarḥ Dīwān Ibn al-Fāriḍ.* 1–2. Nachdruck der Ausgabe Būlāq 1289 H.

—: Siehe auch CACHIA, P.

BAUER, TH.: *Altarabische Dichtkunst. Eine Untersuchung ihrer Struktur und Entwicklung am Beispiel der Onagerepisode.* 1–2. Wiesbaden 1992.

—: *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts. Eine literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen Ġazal.* Wiesbaden 1998 (Diskurse der Arabistik 2).

—: „Communication and emotion: the case of Ibn Nubātah's *Kindertotenlieder.*" In: MSR 7 (2003), S. 49–95.

BELOT, J.-B.: *Dictionnaire français arabe.* Entièrement refondu sous la direction du R.P.R. Nakhla s. j. Beirut ²1952.

BEN CHENEB, M.: *„tadjnīs".* In: EI¹ IV (1934), S. 648–650.

BENCHEIKH, J.E.: *Poétique arabe: essai sur les voies d'une création.* Paris 1975.

BERGSTRÄSSER, G.: *Einführung in die semitischen Sprachen. Sprachproben und grammatische Skizzen.* München 1928.

—: *Introduction into the Semitic Languages. Text Specimens and Grammatical Sketches.* Translated with Notes and Bibliography and an Appendix on the Scripts by T. DANIELS. Winona Lake, Indiana ²1995.

BEYER, K.: *Semitische Syntax im Neuen Testament.* Band I. *Satzlehre.* Teil 1. Göttingen 1962 (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 1).

BLACHÈRE, R./M. CHOUÉMI/C. DENIZEAU: *Dictionnaire arabe-français-anglais (Langue classique et moderne). Arabic/French/English Dictionary.* Tome deuxième جزي – بقر. Paris 1967.


[130] Allgemein bekannte europäische Enzyklopädien und Wörterbücher sind nicht angeführt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000358

Blachère, R./Ch. Pellat/M. Chouémi/C. Denizeau: *Dictionnaire arabe-français-anglais (Langue classique et moderne). Arabic/French/English Dictionary.* Tome troisième حدو-ي – جسأ. Paris 1976.

Blass, F./A. Debrunner: *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature.* A translation and revision of the ninth–tenth German edition incorporating supplementary notes of A. Debrunner† by R.W. Funk. Cambridge/Chicago 1961.

—: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.* Bearbeitet von F. Rehkopf. Göttingen [17]1990.

Blau, J.: *Syntax des palästinensischen Bauerndialekts von Bīr-Zēt.* Walldorf 1960.

—: *A Grammar of Christian Arabic Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millenium.* 1–3. Louvain 1966–1967.

Bocthor, E.: *Dictionnaire français – arabe.* Revu et augmenté par A. Caussin de Perceval. 2 Bde. Paris 1828–1829.

—: *Dictionnaire français – arabe.* Revu par Ibed Gallab. Būlāq [4]1871.

Bosworth, C.E.: „Abū ʿAbdallāh al-Khwārazmī on the technical terms of the secretary's art. A contribution to the administrative history of mediaeval Islam." In: JESHO 12 (1969), S. 113–158.

Brockelmann, C.: *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen.* II. *Syntax.* Berlin 1913.

—: *Arabische Grammatik. Paradigmen, Literatur, Übungsstücke und Glossar.* Leipzig [15]1962 [Nachdruck der von Brockelmann besorgten 13. Auflage von 1953.]

Brugmann, K.: *Griechische Grammatik. Lautlehre, Stammbildungs- und Flexionslehre und Syntax.* München [3]1900.

Cachia, P.: *The Arch Rhetorician or The Schemer's Skimmer. A Handbook of Late Arabic* badīʿ *drawn from ʿAbd al-Ghanī an-Nābulsī's Nafaḥāt al-Azhār ʿalā Nasamāt al-Asḥār.* Summarized and systematized by Pierre Cachia. Wiesbaden 1998 (Studies in Arabic Language and Literature 3).

Cantarino, V.: *Syntax of Modern Arabic Prose.* 1–3. Bloomington/London 1974–1975.

Casanowicz, I.M.: *Paronomasia in the Old Testament. Dissertation presented to the board of university studies of the Johns Hopkins University for the degree of Doctor of Philosophy. 1892.* Boston 1894.

Cherry, R.Th.: *Paronomasia and Proper Names in the Old Testament: Rhetorical Function and Literary Effect.* Ph.D. The Southern Baptist Theological Seminary 1988.

Corriente, F.: *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle.* Madrid 1977.

Cortés, J.: *Diccionario de árabe culto moderno. Árabe – español.* Madrid 1996 (Biblioteca románica hispánica V. Diccionarios 18).

*Dictionary of American Biography.* Ed. A. Johnson. III. New York 1929.

Diem, W.: *Arabische Briefe auf Papyrus und Papier aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung.* Textband. Tafelband. Wiesbaden 1991 (Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Kommission für Papyrus-Editionen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000359

DIEM, W.: *Arabische Briefe aus dem 7.–10. Jahrhundert.* Textband. Tafelband. Wien 1993 (Corpus Papyrorum Raineri 16).

—: *Arabische Geschäftsbriefe des 10. bis 14. Jahrhunderts aus der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien.* Textband. Tafelband. Wiesbaden 1995 (Documenta Arabica antiqua 1).

—: *Arabische Privatbriefe des 9. bis 15. Jahrhunderts aus der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien.* Textband. Tafelband. Wiesbaden 1996a (Documenta Arabica antiqua 2).

—: *Arabische amtliche Briefe des 10. bis 16. Jahrhunderts aus der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien.* Textband. Tafelband. Wiesbaden 1996b (Documenta Arabica antiqua 3).

—: *Arabische Briefe des 7. bis 13. Jahrhunderts aus den Staatlichen Museen Berlin.* Textband. Tafelband. Wiesbaden 1997 (Documenta Arabica antiqua 4).

—: *fa-waylun li-l-qāsiyati qulūbuhum. Untersuchungen zum arabischen adjektivischen Satz.* Wiesbaden 1998.

—: *Wurzelrepetition und Wunschsatz. Untersuchungen zur Stilgeschichte des arabischen Dokuments des 7. bis 20. Jahrhunderts.* Wiesbaden 2005.

EDZARD, L.: *Arabisch, Hebräisch und Amharisch als Sprachen in modernen diplomatischen Dokumenten. Grammatikalische, lexikalische und stilistische Probleme in synchroner und diachroner Perspektive.* Wiesbaden 2006.

EISENHUT, W.: *Einführung in die antike Rhetorik und ihre Geschichte.* Darmstadt 1974 (Die Altertumswissenschaft. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Teildisziplinen und Hilfswissenschaften).

*Encyclopedia of Poetry and Poetics.* Ed. A. PREMINGER. Princeton 1965.

ENDERWITZ, S.: *Liebe als Beruf. al-ʿAbbās ibn al-Aḥnaf und das Ġazal.* Stuttgart 1995 (Beiruter Texte und Studien 55).

FISCHER, W.: *Grammatik des klassischen Arabisch.* Wiesbaden 1972.

FISCHER/LANGER: *Syntax* I 2 = H. EL-AYOUBI/W. FISCHER/M. LANGER: *Syntax der Arabischen Schriftsprache der Gegenwart.* Teil I, Band 2. *Die konnektiven Wortarten des Nomens: Pronomina, Adverbien, Präpositionen.* Unter Mitarbeit von D. BLOHM und Z. YOUSSEF bearbeitet von W. FISCHER und M. LANGER. Wiesbaden 2003.

FLEISCHER, H. L.: *Kleinere Schriften. Gesammelt, durchgesehen und vermehrt.* Des zweiten Bandes erster Teil. Leipzig 1888.

FONTANIER, P.: *Traité général des figures du discours autres que les tropes.* 1827. Reprint in ders.: *Les figures du discours.* Paris 1977, S. 269–493.

FREYTAG, G. W.: *Darstellung der arabischen Verskunst mit sechs Anhaengen.* Bonn 1830.

—: *Lexicon Arabico-Latinum praesertim ex Djeuharii Firuzabadiique et aliorum Arabum operibus adhibitis Golii quoque et aliorum libris confectum.* 1–4. Halle 1830–1837.

FRICKE, H./R. ZYMNER: *Einübung in die Literaturwissenschaft.* Paderborn/München/Wien/Zürich ³1996.

FRYE, N.: *Anatomy of Criticism.* Princeton ³1973.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000360

Fück, J.: *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts.* Leipzig 1955.

Galmés de Fuentes, A.: *Influencias sintácticas y estilísticas del árabe en la prosa medieval castellana.* Madrid 1956.

Glück, J.J.: „Paronomasia in Biblical Literature." In: *Semitics* 1 (1970), S. 50–78.

Goldenberg, G.: „Tautological infinitive." In: *Israel Oriental Studies* 1 (1971), S. 36–85. Abgedruckt in ders.: *Studies in Semitic Linguistics.* Jerusalem 1998, S. 36–85.

Golius, J.: *Lexicon Arabico-Latinum, contextum ex probatioribus Orientis lexicographis. Accedit index Latinus copiosissimus, qui lexici Latino-Arabici vicem explere possit.* Lugduni Batavorum 1653.

Grünert, M.: „Die Begriffsverstärkung durch das Etymon im Altarabischen." In: *Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-Hist. Classe.* Bd. 125. V. [Abhandlung]. Wien 1892, S. 1–46.

Guillaume, A.: „Paronomasia in the Old Testament." In: JSS 9 (1964), S. 282–290.

al-Ǧurǧānī, ʿAbd al-Qāhir: *Kitāb ʾAsrār al-balāġa.* Ed. H. Ritter. Istanbul 1954.

Guth, S.: *Brückenschläge. Eine integrierte ‚turkoarabische' Romangeschichte (Mitte 19. bis Mitte 20. Jahrhundert).* Wiesbaden 2003 (Literaturen im Kontext 14).

Hamori, A.: „Notes on paronomasia in Abu Tammam's style." In: JSS 12 (1967), S. 83–90.

Haye, Th.: *Oratio. Mittelalterliche Redekunst in lateinischer Sprache.* Leiden/Boston/Köln 1999 (Mittellateinische Studien und Texte 27).

Heinrichs, W.: *„tadjnīs."* In: EI² X (2000) [Faszikel von 1998], S. 67–70.

Hoenerbach, W.: „Die andalus-arabische Dichtung im Allgemeinen und die Dichtung der banū Saʿīd im Besonderen. Der Vergleich mit dem spanischen Barock." In: ZDMG 140 (1990), S. 260–289.

*Hudsailian Poems contained in the Manuscript of Leyden.* Edited in Arabic and translated with annotations by John Godfrey Lewis Kosegarten. Vol. I. London 1854.

al-Ḫuwārizmī, Muḥammad b. Aḥmad b. Yūsuf: *Mafātīḥ al-ʿulūm.* Kairo 1342 H.

Ibn al-Aṯīr, Ḍiyāʾ ad-Dīn: *al-Maṯal as-sāʾir fī ʾadab al-kātib wa-š-šāʿir.* Ed. Kāmil Muḥammad Muḥammad ʿAwīḍa. 1–2. Beirut 1998.

Ibn Fāris, Aḥmad: *aṣ-Ṣāḥibī fī fiqh al-luġa wa-sunan al-ʿArab fī kalāmihim.* Kairo 1910

Jacobi, R.: *Studien zur Poetik der altarabischen Qaṣide.* Wiesbaden 1971.

—: „Abbasidische Dichtung (8.–13. Jahrhundert)." In: *Grundriß der Arabischen Philologie.* Band II. *Literaturwissenschaft.* Hrsg. von H. Gätje. Wiesbaden 1987, S. 41–57.

König, E.: *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur komparativisch dargestellt.* Leipzig 1900.

Kontzi, R.: *Aljamiadotexte. Ausgabe mit einer Einleitung und Glossar.* Band I. *Einleitung und Glossar.* Band II. *Texte.* Wiesbaden 1974.

Kračkovskij, I. Ju.: „Ibn al-Muʿtazz. IV. ‚Kitab al-badiʿ'." In: *Izbrannye sočinenija.* Tom VI. [Крачковский, И. Ю.: „Ибн ал-Муʿтазз. IV. ‚Китаб ал-бади'." In: *Избранные сочинения.* Том VI.] Moskau/Leningrad 1960, S. 97–330.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000361

KRATCHKOVSKY, I. (ed.): *Kitāb al-badīʿ of ʿAbd Allāh Ibn al-Muʿtazz*. London 1935 (E.J.W. Gibb Memorial Series. New Series. X).

KRATSCHKOVSKY, I.: „Die arabische Poetik im IX. Jahrhundert." In: *Le Monde oriental* 23 (1929), S. 23–39 / KRAČKOVSKIJ, I. JU.: „Arabskaja poėtika v IX v." In: *Izbrannye sočinenija*. Tom II. [Крачковский, И. Ю.: „Арабская поэтика в IX в." In: *Избранные сочинения*. Том II.] Moskau/Leningrad 1956, S. 360–372.

LAUSBERG, H.: *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. München ²1973.

LIDDELL, H.G./R. SCOTT: *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1968.

MARTIN, J.: *Antike Rhetorik. Technik und Methode*. München 1974.

MEHREN, A.F.: *Die Rhetorik der Araber. Nach den wichtigsten Quellen dargestellt und mit angefügten Textauszügen nebst einem literaturgeschichtlichen Anhange versehen*. Wien 1853.

MEISAMI, J.S.: *Stucture and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry. Orient Pearls*. London 2003.

*Metzler Lexikon Sprache*. Ed. H. GLÜCK. Stuttgart/Weimar 1993.

MEYER, R.: *Hebräische Grammatik*. III. *Satzlehre*. Berlin/New York ³1972.

MONTEIL, V.: *L'arabe moderne*. Paris 1960 (Études arabes et islamiques. Études et documents. III).

MÜLLER, K.: „Die Sprache des indischen Teufels. Anekdoten zwischen sprachlicher Realität und Fiktion." In: ST. LEDER (Hrsg.): *Story-Telling in the Framework of non-Fictional Arabic Literature*. Wiesbaden 1999, S. 309–344.

NOWAIHI, M.M., AL-: *The Poetry of Ibn Khafājah. A Literary Analysis*. Leiden/New York/Köln 1993 (Studies in Arabic Literature 16).

an-Nuwayrī, Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Wahhāb: *Nihāyat al-ʾarab fī funūn al-ʾadab*. II. Kairo 1924.

PELLAT, CH.: „Un fait d'expressivité en arabe: L'*itbāʿ*." In: *Arabica* 4 (1957), S. 131–149.

*Philosophisches Wörterbuch*. Ed. G. SCHISCHKOFF. Stuttgart 1978.

PLETT, H.F.: *Systematische Rhetorik. Konzepte und Analysen*. München 2000.

RECKENDORF, H.: *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen*. Leiden 1898.

—: *Über Paronomasie in den semitischen Sprachen*. Gießen 1909.

—: *Arabische Syntax*. Heidelberg 1921.

RITTER, H.: *Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-Balāġa)* des *ʿAbdalqāhir al-Curcānī. Aus dem Arabischen übersetzt*. Wiesbaden 1959.

SABERSKY-BASCHO, D.: *Studien zur Paronomasie bei Bernhard von Clairvaux*. Freiburg (Schweiz) 1979.

aṣ-Ṣafadī, Ṣalāḥ ad-Dīn Ḫalīl b. Aybak: *Ǧinān al-ǧinās fī ʿilm al-badīʿ*. Istanbul 1299 / Ed. SAMĪR ḤUSAYN ḤALABĪ. Beirut 1987.

SASSON, J.M.: „Wordplay in the OT." In: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*. Supplementary Volume. Nashville 1976, S. 968–970.

SCHÄFER, G.: *„König der Könige" – „Lied der Lieder". Studien zum paronomastischen Intensitätsgenitiv*. Heidelberg 1974 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1973. 2. Abhandlung).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000362

Schoeler, G.: *Arabische Naturdichtung. Die Zahrīyāt, Rabīʿīyāt und Raudīyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī. Eine gattungs-, motiv- und stilgeschichtliche Untersuchung.* Beirut/Wiesbaden 1974 (Beiruter Texte und Studien 15).

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

Schwyzer, E.: *Griechische Grammatik auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechischer Grammatik.* I. *Allgemeiner Teil – Lautlehre – Wortbildung – Flexion.* München 1939. II. *Syntax und syntaktische Stilistik.* Vervollständigt und hrsg. von A. Debrunner. München 1950. III. *Register.* Von D. J. Georgacas. München 1953.

Simon, U. G.: *Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhetorik. ʿilm al-maʿānī bei as-Sakkākī.* Heidelberg 1993.

Sobkowiak, W.: *Metaphonology of English Paronomasic Puns.* Frankfurt a. M. u.a. 1991 (Bamberger Beiträge zur Englischen Sprachwissenschaft 26).

Soden, W. von: *Grundriß der akkadischen Grammatik.* Rom 1952.

Sperl, S.: *Mannerism in Arabic Poetry. A Structural Analysis of Selected Texts (3rd Century AH/9th Century AD – 5th Century AH/11th Century AD).* Cambridge 1989.

Stetkevych, S. P.: „Toward a redefinition of ‚*badīʿ*' poetry." In: *Journal of Arabic Literature* 12 (1981), S. 1–29.

as-Suyūṭī, Ǧalāl ad-Dīn: *al-Muzhir fī ʿulūm al-luġa wa-ʾanwāʿihā.* 1–2. Kairo 2. Aufl. o. J.

Tassy, J. G. de: *Rhétorique et prosodie des langues de l'Orient musulman.* Paris 1873 [reprint Amsterdam 1970].

Trost, P.: „Der paronomastisch-potenzierende Genitiv Pluralis." In: *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 10 (1935), S. 326–328.

Ullmann, M.: *Untersuchungen zur Raǧazpoesie. Ein Beitrag zur arabischen Sprach- und Literaturwissenschaft.* Wiesbaden 1966.

—: *Adminiculum zur Grammatik des klassischen Arabisch.* Wiesbaden 1989.

—: Siehe auch WKAS.

Versteegh, C. H. M.: *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking.* Leiden 1977.

*Vocabulario arabo – italiano* 1–3. Roma 1969–1973 (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente Nr. 60, 62, 69.).

Wagner, E.: *Abū Nuwās. Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen ʿAbbāsidenzeit.* Wiesbaden 1965.

—: *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung.* Band II. *Die arabische Dichtung in islamischer Zeit.* Darmstadt 1988.

Wansbrough, J.: *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation.* Oxford 1977 (London Oriental Series 31).

Wehr, H.: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch.* Wiesbaden ⁵1985.

WKAS = *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache.* I. In Verbindung mit A. Spitaler bearbeitet von M. Ullmann. Wiesbaden 1970. II, 1 ff. Bearbeitet von M. Ullmann. Wiesbaden 1972 ff.

Zundel, E.: *Clavis Quintilianea. Quintilians „Institutio oratoria (Ausbildung des Redners)" aufgeschlüsselt nach rhetorischen Begriffen.* Darmstadt 1989.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000363

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000364

# Les itinéraires d'al-Idrīsī dans le Sud tunisien : deux versions bien différentes

Par Virginie Prevost, Frasnes-lez-Anvaing

Si le *Kitāb nuzhat al-muštāq fī ḫtirāq al-āfāq* d'al-Idrīsī[1] a été considérablement exploité, ce n'est pas le cas de son second ouvrage géographique, le *Uns al-muhağ wa-rawḍ al-furağ*. La comparaison entre ces deux textes s'avère pourtant fort intéressante : les renseignements concernant l'Ifrīqiya montrent des différences importantes, tant du point de vue du développement accordé à tel ou tel lieu que des évaluations de distance.[2] Le Sud tunisien, compris dans la deuxième section du troisième climat, est un bon exemple de l'opposition entre les deux ouvrages et on constate en examinant les itinéraires qui relient les points principaux un grand nombre de divergences. Cette région, célèbre pour ses productions de qualité et pour son rôle de marché au carrefour d'importantes routes commerciales, présente également l'avantage d'avoir été relativement bien détaillée par les géographes, ce qui nous offre de multiples points de comparaison pour étudier les renseignements d'al-Idrīsī. Nous nous limiterons ici aux oasis proprement dites, Gabès (Qābis), Gafsa (Qafṣa), les oasis de la Qasṭīliya connues aujourd'hui sous le nom d'oasis du Djérid (Ǧarīd) et celles du Nafzāwa, situées au sud de la grande sebkha ou chott al-Djérid (voir carte).

## 1) Le *Nuzhat al-muštāq fī ḫtirāq al-āfāq*

Al-Idrīsī commence sa description du Sud tunisien par Tozeur (Tawzar), chef-lieu/*madīna* de la Qasṭīliya, et établit les itinéraires suivants : de Tozeur, en marchant vers le sud-est pendant une petite étape, on atteint la ville d'al-Ḥamma. À environ vingt milles se trouve Taqyūs, une jolie ville prospère située entre al-Ḥamma et Gafsa. Taqyūs est séparée de Gafsa par une étape.[3] De Gafsa à Nefta (Nafṭa), il y a deux petites étapes. De Gafsa au Nafzāwa,

[1] Pour le *Kitāb nuzhat al-muštāq*, les notes font référence à l'éd. italienne *Opus geographicum*, fasc. 3, 1972.

[2] Ainsi, dans le *Kitāb nuzhat al-muštāq*, al-Idrīsī 1972 accorde un long développement (pp. 305–306) à deux îles du Sud tunisien, Djerba et Zīzū, alors qu'il les ignore dans le *Uns al-muhağ*.

[3] Al-Idrīsī 1972, p. 277.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000365

au sud, on compte un peu plus de deux jours ; de Tozeur au Nafzāwa, il faut un jour et une longue demi-journée.[4] De Nefta à Gabès, il y a un peu plus de trois étapes.[5]

Les indications fournies par le géographe comportent plusieurs erreurs et approximations. Tout d'abord, « al-Ḥamma » est mal située : elle se trouve en réalité au nord de Tozeur et non pas au sud-est comme le prétend al-Idrīsī.[6] Cette erreur se retrouve sur la carte accompagnant l'ouvrage.[7] La petite étape qu'il indique entre les deux oasis est correcte, puisqu'elles sont séparées par 9 km.[8] Contrairement à d'autres géographes arabes,[9] al-Idrīsī orthographie la ville avec un a bref. En Tunisie, ce toponyme est toujours prononcé avec une voyelle longue, ce qui établirait la légitimité de la graphie *al-Ḥāmma* qui serait la forme primitive du mot.[10]

L'étape suivante est également mal placée par al-Idrīsī : la Taqyūs médiévale se situait non loin de la route qui traverse la sebkha pour joindre le Nafzāwa, dans les proches environs de Dgāš, dans le groupe d'oasis d'al-Udyān (les oueds). Cette localité est bien connue des géographes[11] mais également des historiens médiévaux, puisqu'elle constitua un séjour important pour le rebelle Abū Yazīd.[12] Taqyūs a succédé à la ville romaine de Thiges comme le prouvent les vestiges archéologiques et la filiation entre le nom romano-berbère Thiges et le nom moderne de Dgāš.[13] Dans la riche Qasṭīliya

---

[4] Al-Idrīsī 1972, p. 278.

[5] Al-Idrīsī 1972, p. 279.

[6] L'éd. DOZY/DE GOEJE 1969, p. 104, donne également *bayna ǧanūb minhā wa-šarq*. Très curieusement, l'éd. HADJ-SADOK 1983, p. 138, donne *bayna šamāl minhā wa-šarq*, mais la trad., p. 126, reste néanmoins « sud-est » (?). La trad. JAUBERT/NEF 1999 donne « nord-est ».

[7] Nous nous basons sur la carte la plus ancienne, celle du ms de Paris *Arabe 2221*, photographiée dans MILLER 1926–1931, VI, taf. 22. Cette planche comporte également les photographies des mss d'Istanbul *Aya Sofia 3502* et d'Oxford *Greaves 42* (Uri 884) et *Pococke 375* (Uri 887). Sur les problèmes posés par ces cartes, voir DUCÈNE 2004, pp. 58–65.

[8] Al-Ḥimyarī 1975, s.v. Tawzar, reprend la petite étape entre Tozeur et « al-Ḥamma ». GUÉRIN 1862, I, p. 268, met un peu moins de deux heures entre ces deux oasis.

[9] Al-Yaʿqūbī 1967, p. 350 ; *Kitāb al-istibṣār* 1958, p. 157 ; al-ʿUmarī 1973, p. 229. À l'inverse, Ibn Ḥawqal 1967, p. 94, al-Bakrī 1965, p. 48/102 et Yāqūt, s.v. écrivent *al-Ḥamma*.

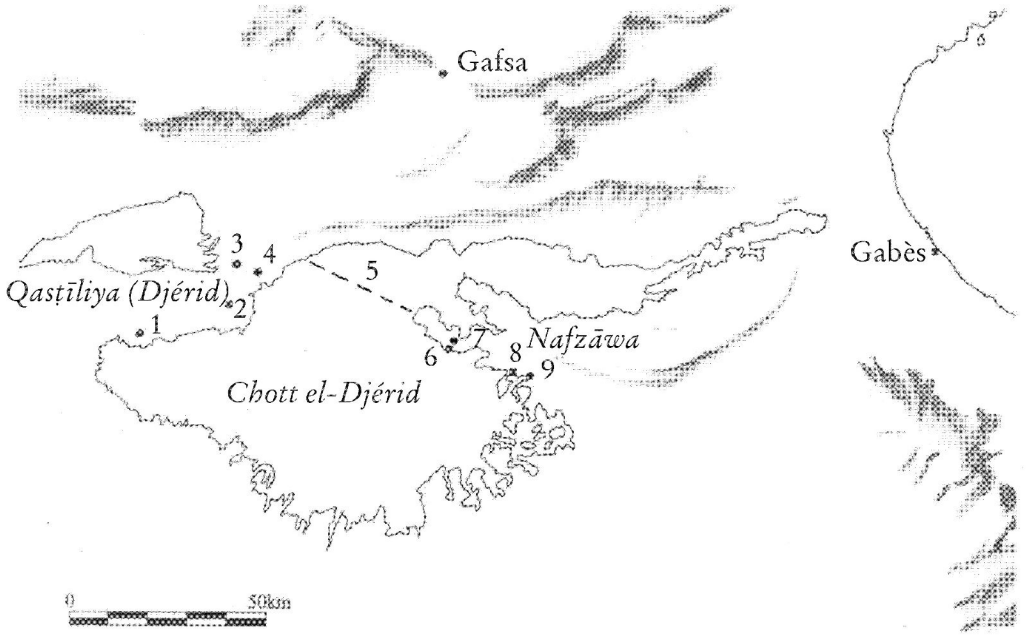
[10] MARÇAIS/FARÈS 1931, p. 194, note 2. La graphie *al-Ḥamma* se justifierait selon eux par l'abrègement des voyelles longues devant un complexe consonantique, abrègement rare au Maghreb mais fréquent dans de nombreux parlers arabes orientaux. À l'inverse, BEN JAAFAR 1985, p. 73, pense que c'est le terme classique *al-Ḥamma* qui s'est modifié avec l'usage en *al-Ḥāmma*, peut-être à cause d'un changement d'accent.

[11] Al-Yaʿqūbī 1967, p. 350 ; al-Muqaddasī 1950, pp. 4–5 ; *Kitāb al-istibṣār* 1958, p. 156 ; Yāqūt, s.v. Taqyūs ; al-ʿUmarī 1973, p. 229.

[12] Ibn al-Aṯīr 1982, VIII, p. 422 ; Ibn ʿIḏārī 1967, I, pp. 193–194 et pp. 216–220 ; Ibn Ḫaldūn 1992, IV, p. 49 et VII, p. 16.

[13] Voir TROUSSET 1990, p. 149.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000366




1. Nefta
2. Tozeur
3. Al-Ḥāmma
4. Dgāš (Taqyūs)
5. *ṭarīq al-maḥalla*
6. Bašrī
7. Zāwiyat al-Ḥarṭ
8. Talmīn (Ṭurra)
9. Gbilī

Fig. 1 : Les oasis du Sud tunisien

médiévale, Taqyūs semble être particulièrement fertile et comblée. Le *Kitāb al-istibṣār*, qui en fait une description élogieuse, explique que Taqyūs est composée de quatre villes voisines : chacune est entourée de murs et il s'en faut de peu que les habitants d'une de ces villes ne puissent parler aux habitants d'une autre, tant elles sont proches.[14] Ainsi, Taqyūs désigne tantôt une seule ville, tantôt un ensemble de villes extrêmement voisines. Il va sans dire qu'au Moyen Âge, les abords du passage de la sebkha, haut lieu du commerce transsaharien, abondaient certainement en villages. Aujourd'hui, de la même façon, la région de Dgāš se caractérise par la grande proximité de ses nombreuses petites localités. Taqyūs est encore signalée par plusieurs voyageurs français du XIX^e siècle. Eugène Pellissier, notamment, décrit en

[14] *Kitāb al-istibṣār* 1958, p. 156 repris chez al-Ḥimyarī 1975, s.v. Taqyūs. Il est difficile de déterminer quels étaient les quatre villages qui composaient Taqyūs dans le *Kitāb al-istibṣār*. Au début du XIV^e siècle, al-Watwāt 1990, p. 376, énumère dans le district de Taqyūs six villages parmi lesquels on reconnaît Saddāda, Dgāš et Kanūma. Un de ces six villages est nommé K.ba. Nous pensons qu'il faut l'identifier au lieu nommé Guebba où se situent les rares ruines de Thiges, décrit par Berbrugger 1858–1859, p. 16 et par Tissot 1884–1888, II, pp. 683–684.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000367

1853 *Oudiane*, également nommée *Taguious*, comme une oasis assez étendue qui contient six villages dont *Degache*.[15] Au début du XX^e siècle, les oasis d'al-Udyān portent encore le vieux nom de Taqyūs.[16] Un lieu-dit s'appellerait toujours *Tagyūs*, là où débute la route qui traverse le chott.[17] Les indications géographiques fournies par al-Idrīsī, tant dans son texte que dans sa carte, sont donc totalement inexactes : Taqyūs n'était certainement pas située à vingt milles d'« al-Ḥamma »[18] mais en était bien plus proche ; elle était par contre fort éloignée de Gafsa. Cette mauvaise localisation s'est, curieusement, répétée pour la Thiges romaine : plusieurs historiens la situent erronément à mi-chemin entre Gafsa et le Djérid.[19]

La seule étape, trop courte, que donne al-Idrīsī entre Gafsa et Taqyūs s'explique par la mauvaise localisation de cette dernière.[20] Il fallait généralement deux jours pour parcourir la distance séparant Gafsa des oasis du Djérid, la plus proche des oasis étant éloignée de Gafsa par environ 70 km à vol d'oiseau. Ainsi, la plupart des voyageurs français faisaient la route en deux jours et campaient à mi-chemin près d'un point d'eau.[21] Les géographes arabes donnent des renseignements très différents les uns des autres : si al-Bakrī compte deux étapes entre Tozeur et Gafsa, Yāqūt ne donne qu'un jour et demi, al-Muqaddasī parle de trois étapes et al-Marrākušī affirme qu'il faut quatre étapes ![22]

Il semble acquis que deux jours sont nécessaires entre Gafsa et Tozeur. De Tozeur, il faut rajouter plus de 20 km pour gagner Nefta, soit une demi-journée aux dires d'al-ʿUmarī.[23] Les deux petites étapes que donne al-Idrīsī entre Gafsa et Nefta sont donc manifestement insuffisantes, mais elles correspondent à sa carte : Nefta y est placée à l'ouest de Gabès au lieu de figu-

---

[15] PELLISSIER 1980, p. 144. On retrouve les six villages chez DUVEYRIER 1881, p. 109 et chez BERBRUGGER 1858–1859, p. 17.

[16] PENET 1911, p. 110.

[17] TALBI 1966, p. 193, note 3.

[18] Cette information est reprise par al-Ḥimyarī 1975, s.v. Taqyūs.

[19] Voir notamment la carte de SALAMA 1951 et la carte dépliante de l'*Histoire générale de la Tunisie* 2003.

[20] Al-Ḥimyarī 1975, s.v. Qafṣa donne aussi une étape entre ces deux villes.

[21] PELLISSIER 1980, p. 142 ; CAGNAT/SALADIN 1886, p. 210 ; DE LA BERGE 1881, p. 219 ; BERBRUGGER 1858–1859, pp. 9–15. GUÉRIN 1862, I, pp. 270–272, est à notre connaissance le seul qui fasse la route d'une traite : il part d'al-Ḥāmma à minuit et atteint Gafsa quatorze heures plus tard, après une marche éprouvante interrompue par une brève halte.

[22] Al-Bakrī 1965, p. 75/153 ; Yāqūt, s.v. Qafṣa ; al-Muqaddasī 1950, pp. 64–65 ; al-Marrākušī 1968, p. 258.

[23] Al-ʿUmarī 1973, p. 230. Entre Nefta et Tozeur, BERBRUGGER 1858–1859, p. 22, marche rapidement pendant quatre heures tandis que GUÉRIN 1862, I, p. 265, met près de cinq heures. Al-Bakrī 1965, p. 48/102, suivi par Yāqūt et al-Ḥimyarī 1975, s.v. Nafṭa, donne une étape entre Nefta et Tozeur.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000368

rer dans la région du Djérid.[24] Le géographe compte un jour et une longue demi-journée pour se rendre de Tozeur au Nafzāwa, c'est-à-dire sans doute à l'oasis de Bašrī qui était à cette époque le chef-lieu de cette région. Cette fois, son estimation de la durée du trajet semble surévaluée. Il est bien évident que la sebkha se traversait en une seule traite, les caravanes empruntant certainement le passage actuellement asphalté, le *ṭarīq al-maḥalla* qui reliait Taqyūs à Bašrī.[25] Une seconde étape pouvait être consacrée à la distance entre Tozeur et Taqyūs mais elle ne semble pas indispensable. Al-Bakrī, ainsi, donne une seule étape entre Tozeur et Madīnat Nafzāwa, c'est-à-dire Bašrī.[26]

Al-Idrīsī compte « un peu plus de deux jours » de Gafsa au Nafzāwa, une durée qui paraît acceptable puisque le détour par Tozeur ne s'impose pas. Al-Bakrī donne même une durée moindre, ne notant que deux étapes entre le Nafzāwa et Gafsa,[27] mais son renseignement cadre mal avec les deux étapes qu'il indiquait entre Tozeur et Gafsa. De Nefta à Gabès, al-Idrīsī donne un peu plus de trois étapes, ce qui semble bien court pour une distance avoisinant les 230 km : une demi-journée environ étant nécessaire pour aller de Nefta à Tozeur, une journée pour atteindre alors l'autre rive de la sebkha, il reste à accomplir le trajet d'environ 150 km qui lie le Nafzāwa à Gabès, qu'al-Bakrī évalue à trois étapes et qu'at-Tiğānī parcourt en quatre étapes.[28] Il faut noter que le long trajet qu'al-Idrīsī indique entre Nefta et Gabès ne correspond pas à ce qui figure sur sa carte.

Les itinéraires présentés dans la *Nuzhat al-muštāq* appellent une dernière remarque : curieusement, al-Idrīsī ne donne aucun détail sur le Nafzāwa qui compte pourtant à cette époque plusieurs oasis importantes. Plus loin, après avoir terminé l'évocation du *bilād Ifrīqiya*, il déclare passer au *bilād*

[24] Cette mauvaise localisation de Nefta est identique dans les mss d'Istanbul *Aya Sofia 3502* et d'Oxford *Pococke 375* (Uri 887). Dans le ms d'Oxford *Greaves 42* (Uri 884), elle est représentée à mi-chemin entre « al-Ḥamma » et Taqyūs mais est extrêmement éloignée de Tozeur.

[25] Les récits des voyageurs français montrent qu'il était effectivement possible de parcourir cette distance en une journée : Guérin 1862, I, pp. 247–250 ; Tissot 1884–1888, I, pp. 123–127.

[26] Al-Bakrī 1965, p. 48/102, suivi par le *Kitāb al-istibṣār* 1958, p. 158. D'après les informations d'al-ʿUmarī 1973, p. 246, la traversée de la sebkha proprement dite nécessite plus d'une demi-journée ; il rapporte également que si l'on contourne la sebkha par les terres cultivées, un jour et une nuit sont nécessaires. Très curieusement, al-Yaʿqūbī 1967, p. 350 signale que depuis les villes de la Qasṭīliya, trois étapes sont nécessaires pour rejoindre les villes du Nafzāwa.

[27] Al-Bakrī 1965, p. 47/102 ; Yāqūt, s.v. Nifzāwa.

[28] Al-Bakrī 1965, p. 47/102 ; at-Tiğānī 1958, pp. 134–142. Yāqūt, s.v. Nifzāwa, donne trois jours. Lewicki 1976, p. 29, estime que l'itinéraire Nefta-Gabès emprunte probablement le *ṭarīq at-tawzariyya*, une piste aujourd'hui impraticable qui reliait jadis directement Tozeur au nord du Nafzāwa. Nous pensons qu'al-Idrīsī fait plutôt référence, comme les autres géographes, à l'important *ṭarīq al-maḥalla* qui était bien plus sûr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000369

*Nafzāwa* : il évoque alors Sbeitla et Kairouan, déplorant l'état misérable que connaît l'ancienne capitale depuis la domination des Arabes.[29] Il parle évidemment ici du *bilād Qamūda*[30] et non du Nafzāwa !

Il faut admettre que les renseignements d'al-Idrīsī sont dans l'ensemble assez inexacts, si l'on additionne les deux erreurs de localisation d'« al-Ḥamma » et de Taqyūs, la mauvaise appréciation des distances, la pauvreté des informations sur le Nafzāwa et sa confusion avec le *bilād Qamūda*. La carte jointe au texte présente aussi de nombreuses imperfections : « al-Ḥamma » est située à mi-chemin entre Tozeur et le Nafzāwa, Nefta est placée à l'ouest de Gabès. Les erreurs de localisation de la carte se retrouvent dans le texte, à l'exception de la distance séparant Nefta de Gabès. L'imprécision dont fait preuve al-Idrīsī étonne d'autant plus qu'il est probable que Roger II, commanditaire du *Kitāb nuzhat al-muštāq*, accordait un intérêt tout particulier à la Tunisie, territoire qu'il convoitait ardemment. Avant l'achèvement de l'ouvrage en 1154, le roi normand s'était déjà emparé de Djerba en 529/1135, événement loué par le géographe,[31] et avait conquis Mahdiyya, Sousse et Sfax en 543/1148. Il est probable que la rédaction définitive du commentaire s'est réalisée dans de mauvaises conditions et dans la hâte provoquée par l'imminence du décès de Roger II,[32] ce qui pourrait expliquer les erreurs contenues dans le passage que nous avons analysé. À l'inverse, les descriptions des oasis et les informations sur leurs habitants, sur leurs cultures et productions sont particulièrement intéressantes, d'autant qu'elles offrent la seule description détaillée du sud de l'Ifrīqiya pendant la période comprise entre l'arrivée des Banū Hilāl et celle des Banū Ġāniya et de Qarāqūš.

## 2) Le *Uns al-muhağ wa-rawḍ al-furağ*

Cet ouvrage géographique a été publié en fac-similé en 1984 par FUAT SEZGIN. Le volume présente le manuscrit découvert par JOSEPH HOROVITZ dans la bibliothèque Hekimoğlu d'Istanbul, suivi par un autre manuscrit conservé dans la collection Hasan Hüsnü de la bibliothèque Süleymaniye d'Istanbul. Les deux copies publiées par FUAT SEZGIN montrent de nombreuses variantes. Nous nous basons ici sur le ms Hekimoğlu 688 (H 688) : il est nettement plus lisible et est manifestement le plus ancien. Nous donnons en note, s'il y a lieu, les variations présentes dans le ms Hasan Hüsnü 1289 (HH 1289). Il

[29] Al-Idrīsī 1972, p. 283. Voir la trad. DOZY/DE GOEJE 1969, p. 128, note 1.

[30] Al-Yaʿqūbī 1967, p. 349 ; Ibn Ḥawqal 1967, p. 94 ; al-Muqaddasī 1950, pp. 4–5 ; al-Idrīsī 1972, p. 276.

[31] Al-Idrīsī 1972, p. 305.

[32] LEWICKI 1966, p. 54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000370

est probable qu'al-Idrīsī a rédigé cet ouvrage – également connu sous le titre *Rawḍ al-furağ wa-nuzhat al-muhağ* – vers la fin du règne de Guillaume Ier (1154–1166), fils et successeur de Roger II.[33]

Tout comme dans le *Kitāb nuzhat al-muštāq*, al-Idrīsī aborde la région qui nous occupe par Tozeur, nommée « Tawzar Qasṭīliya »[34] :

و بين توزر و الحامة مرحلة خفيفة و كذلك من الحامة الى تقيوس مرحلة خفيفة و من تقيوس الى قفصة يوم و من قفصة الى نفطة مرحلة [...] و من قفصة الى قابس[35] اربع مراحل [...] و من قفصة الى نفزاوة ثلاث[36] مراحل و من بلاد نفزاوة طرّة[37] و بشّرى[38] و قبلي[39] و الحرث[40] بين طرة و قفصة اربعون ميلا و بين طرة و بشّرى مرحلة و من توزر[41] الى نفطة مرحلة.

« Entre Tozeur et al-Ḥāmma, on compte une courte étape, tout comme entre al-Ḥāmma et Taqyūs. De Taqyūs à Gafsa il faut un jour, de Gafsa à Nefta une étape. [...] Il y a quatre étapes entre Gafsa et Gabès. [...] Trois étapes séparent Gafsa du Nafzāwa. Le bilād Nafzāwa comprend Ṭurra, B.šš.rī, Gbilī et al-Ḥarṭ. Il y a quarante milles entre Ṭurra et Gafsa, une étape entre Ṭurra et B.šš.rī. De Tozeur à Nefta, on compte une étape ».

On retrouve la courte étape entre Tozeur et al-Ḥāmma, déjà mentionnée dans le *Kitāb nuzhat al-muštāq*. Al-Idrīsī adopte cette fois la graphie « al-Ḥāmma » qui seule demeure aujourd'hui. Al-Ḥāmma ne figure pas sur la carte accompagnant l'ouvrage.[42] La carte est bien différente de celle du *Kitāb nuzhat al-muštāq* : ici, Gafsa et Gabès sont séparées des autres oasis par un grand triangle représentant le djebel Demmer. De l'autre côté, Ṭurra, B.šš.rī, Taqyūs, Tozeur et Nefta apparaissent distinctement.

La courte étape, correcte, mentionnée entre al-Ḥāmma et Taqyūs rétablit cette dernière à sa place au sein du Djérid. Le jour de route indiqué entre Taqyūs et Gafsa correspond à ce qu'indiquent le texte et la carte de

---

[33] Al-Idrīsī 1984 (introduction de Sezgin au *Uns al-muhağ*). Voir aussi l'introduction de Mirzal 1989, qui a édité la partie consacrée à l'Andalus, et Oman 1970, pp. 187–193, qui fait l'inventaire de toutes les mentions des ouvrages d'al-Idrīsī chez les auteurs postérieurs.

[34] H 688, p. 78 ; HH 1289, p. 61. Nous avons remplacé par [...] les passages qui ne concernent pas directement les oasis.

[35] HH 1289 : قابص.

[36] H 688 et HH 1289 : ثلث.

[37] HH 1289 : طرة.

[38] H 688 : بسوّق (s.p.) ; HH 1289 : يشو.

[39] H 688 : فبلى (s.p.) ; HH 1289 : فيلى.

[40] H 688 : الحرسى ; HH 1289 : الحربس.

[41] HH 1289 : sans point sur la première lettre.

[42] Nous nous basons sur la carte figurant dans le ms H 688, p. 77 ; celle du ms HH 1289, p. 60, est moins lisible. La carte établie par Miller 1926–1931, I, 3, ne mentionne ni Bašrī ni Nefta. Elle indique Ṭara à la place de Ṭurra. Plus loin, p. 83, Miller identifie Ṭara à « Zarat », sans doute l'actuelle Zarrāṭ, située non loin de la côte au sud de Gabès.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000371

l'ouvrage précédent mais pas du tout à la carte du *Uns al-muhağ* où les deux villes apparaissent très éloignées, en partie à cause du massif qui les sépare. Si l'on se rapporte à cette dernière carte, la seule étape que mentionne al-Idrīsī entre Gafsa et Nefta est tout bonnement incroyable. Dans le *Kitāb nuzhat al-muštāq*, la mauvaise appréciation de la durée de cet itinéraire pouvait s'expliquer par la localisation erronée de Nefta, mais ici l'erreur est incompréhensible.

Al-Idrīsī compte quatre étapes entre Gafsa et Gabès, ce qui est suffisant pour couvrir la distance d'environ 140 km qui sépare les deux villes.[43] Il indique trois étapes entre Gafsa et « Nafzāwa » sans plus de précision, alors que dans le *Kitāb nuzhat al-muštāq*, il donnait « un peu plus de deux jours », soit une durée moindre. L'affirmation du *Uns al-muhağ* paraît plus correcte, même si la précédente était réalisable. Al-Idrīsī passe ensuite au Nafzāwa et fournit le nom de quatre cités qui étaient passées sous silence dans son autre ouvrage. Seule Ṭurra est indiscutablement lisible dans les deux manuscrits, mais il nous paraît certain que la seconde ville citée par le géographe est Bašrī : elle revient, parfaitement lisible cette fois, quelques mots plus loin.

L'importance de l'actuelle Bašrī ne fait aucun doute pendant tout le Moyen Âge. Elle est signalée par de nombreux géographes qui adoptent pour la désigner des orthographes diverses proches de son nom actuel ou des dénominations tout autres. À l'époque d'al-Yaʿqūbī, déjà, *Biššara* est la ville principale du Nafzāwa et le lieu de résidence des ʿāmil-s.[44] Al-Bakrī l'évoque sous le nom de *Madīnat Nafzāwa*,[45] où *madīna* a certainement le sens de chef-lieu. L'identité ne fait aucun doute : le géographe souligne son rempart, déjà mentionné par Ibn Ḥawqal,[46] et une grande source appelée *Tāwarġā* en langue berbère dont on ne peut atteindre le fond, source décrite par at-Tiğānī à l'extérieur de cette ville.[47] Le *Kitāb al-istibṣār* décrit Bašrī à deux reprises, d'abord sous le nom de *Bašrā*, puis sous le nom de *Balad Nafzāwa*, mentionnant alors la source Tāwarġā.[48] L'auteur cite donc dans un premier temps la ville qu'il a visitée et qui porte alors le nom de Bašrā, puis rappelle la description qu'a donnée al-Bakrī de cette ville sous le nom de *Madīnat Nafzāwa*, qu'il transforme en *Balad Nafzāwa*. CHARLES PELLAT suggère

[43] Al-Marrākušī 1968, p. 258, ne donne que trois étapes.

[44] Al-Yaʿqūbī 1967, p. 350.

[45] Al-Bakrī 1965, p. 47/101.

[46] Ibn Ḥawqal 1967, pp. 93–94, qui écrit la ville comme al-Idrīsī. Yāqūt, s.v., note Bušrā, tandis qu'al-Ḥimyarī 1975, s.v., donne B.š.rrā, utilisant la seule orthographe qui double le « r ».

[47] At-Tiğānī 1958, pp. 153–154. TISSOT 1884–1888, I, pp. 116–117, note 1, décrit ʿAyn Tāwarġā, un gouffre circulaire dont on a vainement tenté de mesurer la profondeur, situé près de Bašrī al-qadīm.

[48] *Kitāb al-istibṣār* 1958, pp. 157–158.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000372

que le toponyme Bašrī a succédé à celui de Nafzāwa[49], mais cela nous semble inexact puisque les deux termes coexistaient déjà chez al-Yaʿqubī. À l'époque d'at-Tiğānī, le Nafzāwa a deux capitales, Ṭurra et Bašrī[50].

Ṭurra, dont le nom ne désigne plus aujourd'hui qu'un emplacement face à une source,[51] était bâtie tout près de l'actuelle Talmīn, sur les ruines de Turris Tamalleni, une vaste cité romaine dont la superficie englobait plusieurs des présents villages.[52] C'est probablement chez al-Muqaddasī qu'elle est mentionnée pour la première fois.[53] Il semble en effet que la ville de Ṭ.r.s soit égale à Ṭurra : le géographe se serait inspiré dans sa transcription arabe de la forme latine classique « Turris » qui devait rester en usage parmi les classes cultivées de la société.[54] Elle apparaît ensuite chez al-Bakrī qui décrit au sud de *Madīnat Nafzāwa* une ville antique connue sous le nom d'*al-Madīna*, munie d'un rempart, d'une mosquée *ğāmiʿ*, d'un *ḥammām* et d'un *sūq*, entourée de sources et de jardins.[55] Le *Kitāb al-istibṣār* – comme c'était le cas pour Bašrī – l'évoque à deux reprises : il la décrit d'abord sous le nom de Ṭurra, puis, reprenant al-Bakrī, mentionne une ville antique connue sous le nom d'*al-Madīna*. Il précise qu'elle n'est pas habitée et qu'elle renferme de nombreuses ruines antiques.[56] Ici, l'auteur différencie donc Ṭurra, la ville habitée décrite par al-Bakrī sous le nom d'*al-Madīna*, des ruines de Turris Tamalleni qui sont inhabitées. En 601/1204–1205, la ville est assiégée et prise par les troupes almoravides dirigées par Yaḥyā ibn Ġāniya. Les soldats y commettent tant de massacres et de pillages que Ṭurra est désertée par ses habitants, qui s'éparpillent dans le Nafzāwa.[57] Alors que le *Kitāb al-istibṣār* décrit une ville au rempart fortifié, entourée d'une vaste palmeraie riche en oliviers qui donne toutes les sortes de fruits, at-Tiğānī constate que sa *qaṣba* est en ruine et que seul demeure le rempart qui entourait la ville.[58] Ṭurra connaît alors un long déclin, tandis que s'affirme sa voisine Talmīn,[59] bâtie

[49] Pellat, EI², s.v. Nafzāwa.

[50] At-Tiğānī 1958, p. 142.

[51] Bédoucha 1987, p. 166.

[52] On voyait encore à Talmīn, à la fin du XIXe siècle, de nombreux vestiges de l'époque où elle était Turris Tamalleni. Guérin 1862, I, pp. 243–244 ; Tissot 1884–1888, II, pp. 702–703.

[53] Al-Muqaddasī 1950, pp. 4–5.

[54] Lewicki 1953, pp. 456–457.

[55] Al-Bakrī 1965, pp. 47/101–102. L'*al-Madīna* d'al-Bakrī survit toujours dans les ruines nommées *Henšīr Madīna* qui étaient rattachées à Turris Tamalleni. Djelloul 1999, p. 20. Yāqūt, s.v. Ṭurra, signale simplement que le nom de cette ville se prononce comme le mot *ṭurra* qui désigne le bord d'un vêtement.

[56] *Kitāb al-istibṣār* 1958, pp. 157–158.

[57] At-Tiğānī 1958, p. 147.

[58] *Kitāb al-istibṣār* 1958, p. 157 ; at-Tiğānī 1958, p. 142.

[59] Talmīn est sans doute de fondation récente à l'époque du *Kitāb al-istibṣār* 1958 qui la mentionne, p. 158, sous le nom d'Aytimlīn. Voir aussi al-Ḥimyarī 1975, s.v. Tīm.līm.n.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000373

également sur le vaste site de Turris Tamalleni. Fortement affaiblie, Ṭurra est cependant attestée jusqu'au XVIIIe siècle.[60] On pourrait considérer que le *Uns al-muhağ* est le premier ouvrage géographique qui cite le toponyme « Ṭurra », étant donné que le *Kitāb al-istibṣār* porte la date de 587/1191 ; toutefois, il a été démontré que les ajouts qu'apporte cet ouvrage par rapport à al-Bakrī sont le résultat des observations faites par son auteur en Ifrīqiya aux environs de 1135.[61] Cette constation n'a donc que peu d'importance.

Nous proposons d'identifier la troisième ville citée par al-Idrīsī avec l'actuel chef-lieu du Nafzāwa, désormais orthographié Gbilī/Qbilī/Kébili, que les voyageurs français écrivaient « Kebilli »[62]. Cette ancienne ville romaine porterait encore un nom chrétien, issu du latin *capella*/chapelle.[63] Gbilī figure à plusieurs reprises dans des ouvrages ibāḍites : elle apparaît dans le nom d'un important personnage ibāḍite du VIIIe siècle, Abū Dāwūd al-Qibillī an-Nafzāwī[64] et est citée dans une chronique anonyme du XIIe siècle.[65] Son importance à l'époque d'al-Idrīsī ne fait donc aucun doute.

Il nous semble qu'il faut associer la quatrième localité citée par al-Idrīsī au toponyme al-Ḥarṯ, qui revient sous des formes différentes à deux époques fort lointaines. Tout d'abord, les sources ibāḍites mentionnent qu'un des quatre cantons du Sud tunisien sur lesquels s'exerce l'influence de l'imām rustumide Aflaḥ (823–871) se nomme Ḥarṯ Nafāta ; il correspondrait à la plus occidentale des deux presqu'îles du nord du Nafzāwa.[66] Des siècles plus tard, « Zāwiyat al-Ḥarṯ » est une oasis située au nord-est de Bašrī, dans la région que couvrait manifestement Ḥarṯ Nafāta. Les voyageurs français orthographient son nom de multiples façons et l'un d'entre eux constate en 1887 qu'elle est déjà victime de l'ensablement.[67] Zāwiyat al-Ḥarṯ n'est plus aujourd'hui qu'une toute petite oasis. Il paraît certain que le toponyme « Ḥarṯ » a toujours dû désigner une petite région ou un point plus précis dans le Nafzāwa. Si notre supposition est exacte, al-Ḥarṯ d'al-Idrīsī ferait donc la transition entre les deux expressions Ḥarṯ Nafāta et Zāwiyat al-Ḥarṯ.

---

[60] BÉDOUCHA 1987, p. 171.

[61] LEVTZION 1994, pp. 201–217.

[62] PELLISSIER 1980, p. 146 ; DUVEYRIER 1881, p. 114 ; GUÉRIN 1862, I, p. 241. TISSOT 1884–1888, II, p. 704, voit à « Kebilli » des débris antiques et souligne que la plupart des maisons y sont construites avec des matériaux romains.

[63] LEWICKI 1953, pp. 460–461.

[64] Abū Zakariyyāʾ 1985, p. 58 ; aš-Šammāḫī 1995, p. 50.

[65] LEWICKI 1953, p. 460.

[66] BĀĞIYYA 1976, p. 98 ; LEWICKI 1958, p. 11, qui écrit « Ḥart Nafāta », alors que dans E.I.², s.v. al-Ibāḍiyya, p. 676, il note « Ḥarṯ Nafātha ».

[67] BARABAN 1887, p. 81, qui la nomme « El-Ahart ». TISSOT 1884–1888, I, p. 115, parle de « Zaouïat el-Hart » ; PELLISSIER 1980, p. 146, donne « Zaouiat-el-Ard » ; DUVEYRIER 1881, p. 113, l'appelle « Zaouiyet El-Harth ». MOREAU 1947, p. 36, dit « Zaouïet el-Harts ».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000374

Les deux dernières localités que nous avons identifiées, Gbilī et al-Ḥarṯ, sont à peine reconnaissables dans les graphies de nos deux manuscrits. Tout comme c'est le cas pour le *Kitāb nuzhat al-muštāq*, les copies du *Uns al-muhağ* contiennent un grand nombre de noms déformés, ce qui mène à penser que le géographe avait dans sa copie originelle pris note de façon erronée ou illisible des informations orales dont il disposait, erreurs répandues ensuite dans tous les manuscrits.[68] En outre, les deux manuscrits que nous avons utilisés ont été manifestement recopiés peu soigneusement.[69] Une dernière phrase relative aux itinéraires du Sud tunisien témoigne de ces imperfections :

« فمن توزر الى الحامة ثم الى نقيوس بشّرى ثم الى طرة ».[70]

« فمن توزر الى الحامة ثم الى بشّرى ثم الى نقيوس ثم الى طرة ».[71]

En mêlant les deux copies, on reconstitue l'itinéraire suivant : « De Tozeur, on gagne al-Ḥāmma puis Taqyūs puis B.šš.rī puis Ṭurra ».

فمن توزر الى الحامة ثم الى تقيوس ثم الى بشّرى ثم الى طرة.

Chacun des manuscrits comporte des erreurs. Tout d'abord, ils portent « Naqyūs » au lieu de Taqyūs, alors que la ville est correctement orthographiée plus haut. Le ms H 688 présente l'itinéraire dans le bon ordre mais omet un « ṯumma ilā » entre « Naqyūs » et B.šš.rī, de sorte qu'on croirait qu'il s'agit d'un seul toponyme, à l'instar de « Tawzar Qasṭīliya ». Le ms HH 1289 sépare bien chacune des localités par « ṯumma ilā » mais intervertit « Naqyūs » et B.šš.rī, ce qui obligerait à traverser la sebkha à trois reprises !

En conclusion, les itinéraires du Sud tunisien présentés par al-Idrīsī, tant dans le *Kitāb nuzhat al-muštāq* que dans le *Uns al-muhağ* sont souvent fautifs ou tout au moins nous sont parvenus comme tels dans les copies dont nous disposons. Les informations données par al-Bakrī sont en général plus exactes. Les cartes de ces deux ouvrages comportent également plusieurs graves erreurs de localisation. Toutefois, le *Uns al-muhağ*, en mentionnant quatre cités du Nafzāwa, dont deux toponymes inconnus des autres géographes arabes, se distingue par son originalité. C'est également le seul ouvrage qui établit à cette époque aussi précisément l'itinéraire qui conduit de Tozeur à Ṭurra.

---

[68] Lewicki 1966, p. 54.

[69] Mirzal 1989, p. 29, au sujet de la partie consacrée à l'Andalus, confirme les innombrables fautes qui figurent dans les deux mss et mentionne, p. 27, la faible connaissance de l'arabe et le très bas niveau culturel du copiste du ms HH 1289 dans lequel les erreurs abondent, liées surtout à l'absence ou au mauvais emplacement des points diacritiques.

[70] H 688, p. 79.

[71] HH 1289, p. 62.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000375

## Bibliographie


Abū Zakariyyā' : *Kitāb as-sīra wa-aḫbār al-a'imma*. Ed. ʿA. AYYŪB. Tunis 1985.

BĀĞIYYA, Ṣ. : *Al-Abāḍiyya bi-l-Ğarīd*. Tunis 1976.

Al-Bakrī : *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*. Ed. trad. partielle W. MAC GUCKIN DE SLANE. Paris 1965.

BARABAN, L. : *A travers la Tunisie, études sur les oasis, les dunes, les forêts, la flore et la géologie*. Paris 1887.

BÉDOUCHA, G. : *L'eau, l'amie du puissant. Une communauté oasienne du Sud tunisien*. Paris 1987.

BEN JAAFAR, E. : *Les noms de lieux de Tunisie*. Tunis 1985.

BERBRUGGER, A. : « Itinéraires archéologiques en Tunisie. » Dans : *Revue Africaine* (Alger) III (1858–1859), pp. 9–22.

CAGNAT, R./H. SALADIN : « Voyage en Tunisie ». Dans : *Le Tour du Monde* (Paris) LII (1886), pp. 193–224.

DE LA BERGE, A. : *En Tunisie*. Paris 1881.

DJELLOUL, N. : *Les fortifications en Tunisie*. Tunis 1999.

DUCÈNE, J.-C. : « Le delta du Nil dans les cartes du *Nuzhat al-muštāq* d'al-Idrīsī. » Dans : ZDMG 154 ( 2004), pp. 57–70.

DUVEYRIER, H. : *La Tunisie*. Paris 1881.

GUÉRIN, V. : *Voyage archéologique dans la Régence de Tunis*. 2 vol. Paris 1862.

Al-Ḥimyarī : *Kitāb ar-rawḍ al-miʿṭār fī ḫabar al-aqṭār*. Ed. I. ʿABBĀS. Beyrouth 1975.

*Histoire générale de la Tunisie. I. L'Antiquité*. Tunis/Paris 2003.

Ibn al-Aṯīr : *Al-Kāmil fī t-ta'rīḫ*. 13 vol. Beyrouth 1402/1982.

Ibn Ḥawqal : *Kitāb ṣūrat al-arḍ*. Ed. M.J. DE GOEJE/J.H. KRAMERS. Leiden 1967.

Ibn ʿIḏārī : *Al-Bayān al-muġrib fī aḫbār al-Andalus wa l-Maġrib*. Ed. G.S. COLIN/E. LÉVI-PROVENÇAL. 4 vol. Beyrouth 1967.

Ibn Ḫaldūn : *Kitāb al-ʿibar*. 7 vol. Beyrouth 1992.

Al-Idrīsī : *Kitāb nuzhat al-muštāq / Opus geographicum sive « Liber ad eorum delectationem qui terras peragrare studeant »*. Ed. E. CERULLI et al. 9 fasc. Rome/Naples 1970–1984 [Le Sud tunisien est compris dans le fasc. 3, 1972].

— : *Al-Maġrib wa-arḍ as-Sūdān wa-Miṣr wa-l-Andalus, ma'ḫūḏa min Kitāb nuzhat al-muštāq fī ḫtirāq al-āfāq / Description de l'Afrique et de l'Espagne*. Ed. trad. R. DOZY/M.J. DE GOEJE. Amsterdam 1969.

— : *Idrîsî. La première géographie de l'Occident*. Trad. chevalier JAUBERT revue par A. NEF. Paris 1999.

— : *Le Maġrib au 12e siècle de l'hégire (6e siècle après J-C.)* [sic]. Ed. trad. M. HADJ-SADOK. Paris 1983.

— : *Uns al-muhağ wa-rawḍ al-furağ*. Ed. en fac-similé F. SEZGIN. Frankfurt am Main 1984.

— : *Los caminos de al-Andalus en el Siglo XII*. Ed. trad. J.A. MIRZAL. Madrid 1989.

*Kitāb al-istibṣār fī ʿağā'ib al-amṣār*. Ed. S.Z. ʿABD AL-ḤAMĪD. Alexandrie 1958.


Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000376

Levtzion, N. : « The Twelfth-Century Anonymous Kitāb al-Istibṣār : a History of a Text. » Dans : *Islam in West Africa. Religion, Society and Politics to 1800*. Londres 1994, pp. 201–217.

Lewicki, T. : « Une langue romane oubliée de l'Afrique du Nord. Observations d'un arabisant. » Dans : RO XVII (1953), pp. 415–480.

— : « Les ibāḍites en Tunisie au moyen âge. » Dans : *Academia Polacca di Scienze e Lettere* (Rome), Conferenze, fasc. 6 (1958), pp. 1–16.

— : « A propos de la genèse du *Nuzhat al-muštāq fī 'ḫtirāq al-āfāq d'al-Idrīsī*. » Dans : *Studi Magrebini* (Naples) I (1966), pp. 41–55.

— : *Etudes maghrébines et soudanaises*. Varsovie 1976.

Al-Marrākušī : *Kitāb al-muʿğib fī talḫīṣ aḫbār al-Maġrib*. Ed. R. Dozy. Amsterdam 1968.

Marçais, W./J. Farès : « Trois textes arabes d'el-Ḥâmma de Gabès. » Dans : JA 218 (1931), pp. 193–247.

Miller, K. : *Mappae Arabicae*. 6 vol. Stuttgart 1926–1931.

Moreau, P. : « Des lacs de sel aux chaos de sable. Le pays des Nefzaouas. » Dans : *IBLA* (Tunis) X (1947), pp. 19–47.

Al-Muqaddasī : *Description de l'Occident musulman au IV^e^ = X^e^ siècle*. Ed. trad. C. Pellat. Alger 1950.

Oman, G. : « A propos du second ouvrage géographique attribué au géographe arabe al-Idrīsī : le *rawḍ al-uns wa nuzhat al-nafs*. » Dans : *Folia Orientalia* (Cracovie) XII (1970), pp. 187–193.

Pellissier, E. : *Description de la Régence de Tunis*. Tunis 1980.

Penet, P. : *Kairouan, Sbeïtla, le Djérid*. Tunis 1911.

Salama, P. : *Les voies romaines de l'Afrique du Nord*. Alger 1951.

Aš-Šammāḫī : *Kitāb as-siyar*. Ed. partielle M. Ḥasan. Tunis 1995.

Talbi, M. : *L'Emirat aghlabide, 184–296/800–909. Histoire politique*. Paris 1966.

At-Tiğānī : *Riḥla*. Ed. Ḥ.Ḥ. ʿAbd al-Wahhāb. Tunis 1958.

Tissot, C. : *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*. 2 vol. Paris 1884–1888.

Trousset, P. : « Thiges et la civitas tigensium. » Dans : *L'Afrique dans l'Occident romain*. Rome 1990, pp. 143–167.

Al-ʿUmarī : *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*. Ed. partielle Ḥ.Ḥ. ʿAbd al-Wahhāb dans : « Description de l'Ifriqiya et d'al-Andalus au milieu du VIII^e^/XIV^e^ siècle. » Dans : *Cahiers de Tunisie* (Tunis) XXI (1973), pp. 225–259.

Al-Watwāt : *Manāhiğ al-fikar wa-mabāhiğ al-ʿibar*. Ed. en fac-similé F. Sezgin. Frankfurt am Main 1990.

Al-Yaʿqūbī : *Kitāb al-buldān*. Ed. M.J. De Goeje. Leiden 1967.

Yāqūt : *Muʿğam al-buldān*. 7 vol. Beyrouth s.d.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000377

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000378

# Archaische Schreibung des velaren Nasals in den uigurischen Texten

Von Zekine Özertural, Ankara

## I

Die uigurischen Schriftsysteme gehen auf semitischen Ursprung zurück. Schriftzeichen, die in den semitischen Alphabeten nicht existieren, fehlen auch in den Alphabeten der Uiguren oder sie werden von den Uiguren neu entwickelt. Weil in den semitischen Sprachen kein velares *n (ŋ)* als Phonem existiert, gibt es in den semitischen Alphabeten auch kein Schriftzeichen für ein solches Phonem. In den Orhon-Inschriften, den ältesten Sprachdenkmälern des Türkischen, die bis heute erhalten sind, gibt es ein Phonem *ŋ* und auch ein eigenes Schriftzeichen dafür. Dennoch wird in einigen Wörtern anstelle des Zeichens <ŋ> das Zeichen <g> verwendet, und Talat Tekin hat das als eine phonetische Alternation interpretiert.[1] Dieselbe Besonderheit kommt auch in der *Maitrisimit*[2] vor. Von K. Röhrborn wird das als „graphische Alternation" bezeichnet.[3]

In den uigurischen Alphabeten gibt es, anders als im Runen-Alphabet, kein spezielles Zeichen für die Wiedergabe des velaren *n*. Das Phonem *ŋ* wird in den uigurischen Texten durch zwei Buchstaben (Digraph) bezeichnet: in den manichäisch-uigurischen Texten durch <ng> und <nk>, in den buddhistisch-uigurischen Texten durch <nk>. Die Türken, die das arabische Alphabet übernahmen, verwendeten einen neuen Buchstaben, der durch 3 Punkte über dem arabischen Kâf geschaffen worden war. Das nannte man Kâf-i nûnî oder Sağır Kef, und man bezeichnete damit das velare *n*, das ja im Arabischen und Persischen nicht als Phonem existiert. In den arabisch geschriebenen Texten aus der Karachaniden-Zeit, aus der Zeit des Chwarezm-Türkischen und des Tschagataischen wird das Phonem *ŋ* bisweilen aber auch

[1] Tekin 2000, S. 72: *bardıgız* „gittiniz" (KT DG) ~ *bardıŋız* (O 12), *süŋöküg* „kemiklerini" (BK D 20) ~ *süŋöküŋ* (KT D 24), *törögin* „törelerini" (BK D 19) ~ *töröŋin* (KT D 24), In der Inschrift des Bilgä Kagan erscheinen im folgenden Satz beide Phoneme zusammen: *türük bodun, iliŋin törögin käm artatı udaçı ärti* „(ey) Türk halkı, (senin) devletini ve yasalarını kim yıkıp bozabilir idi?" (Tekin 2000, S. 194).

[2] Vgl. Laut 1986, S. 71–74.

[3] Röhrborn 1977, S 14: *kwyrwk* „seht!" ~ *kwyrwnk* „seht!"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000379

durch den Digraph <n + k> wiedergegeben (wie im Uigurischen). RADLOFF erwähnt für das uigurisch geschriebene *Kutadgu Bilig* sogar eine Wiedergabe des *ŋ* durch 3 Schriftzeichen:

> *ŋ* wird durch eine Zusammensetzung *n* + *g* oder *n* + *gg* wiedergegeben. Vor gutturalen Vocalen tritt auch statt *NK* oft *NKQ́ ngk* auf, so schreibt das Kudatku Bilik *''NK'R ayar* auch *''NKQ́'R*.[4]

## II

Unser Thema sind aber nicht diese traditionellen Schreibungen des velaren *ŋ*, sondern eine bisher nicht beachtete Schreibung dieses Phonems in den manichäisch-uigurischen Texten. Wenn man diese Texte untersucht, so trifft man – neben der Darstellung des *ŋ* durch die Buchstaben <ng> und <nk> – auf die Wiedergabe durch 3 Zeichen, nämlich durch einen Trigraph <nng> oder <nnk>. Das ist eine Entlehnung aus dem Mitteliranischen, speziell aus dem Parthischen und Sogdischen. Im Mitteliranischen werden ja die kurzen Vokale in der Schrift nicht bezeichnet. Vielleicht soll die Schreibung <n + n + g> in Wörtern mit dem Auslaut *ng* die Lesung *°n(a)g* verhindern. GERSHEVITCH schreibt in seiner Grammatik über die Verwendung des Buchstabens <g> nur: „*g* is found regularly after *n*, which in this case is often doubled".[5] Diese Schreibung ist jedenfalls im Parthischen und Sogdischen ziemlich verbreitet. Beispiele aus dem Parthischen oder Mittelpersischen sind: *pr'dng, pr'dnng [frādang]* pe. „furtherance, advancement" (BOYCE 1977, S. 71), *wdng, wdnng [widang]* pe./pth. „distress, trouble" (BOYCE 1977, S. 91), *srhng, srhnng [sarhang]* pe./pth. „leader, captain" (BOYCE 1977, S. 82), *'brng, 'brnng [abrang]* pth. „zeal" (BOYCE 1977, S. 6), *'sng, 'snng [asang]* pth. „stone" (BOYCE 1977, S. 15), *šnng [šang]* pth. „harp" (BOYCE 1977, S. 85), *tng, tnng [tang]* pth. „suffering, distress" (BOYCE 1977, S. 87). Aus dem Sogdischen können wir die folgenden Beispiele geben: *'nxwnng [anxōng]* „dispute" (GHARIB 1995, S. 47: 1195), *ßtrnng [(e)ßtrang],[ßatrang]* „oppression" (GHARIB 1995, S. 113: 2862), *nsnng [nesang]* „little" (GHARIB 1995, S. 243: 6066), *ptxwnng, ptxwng [patxung]* „murder" (GHARIB 1995, S. 322: 8006, 8009), *spryncn snng [sprēnčan-sang]* „thunderbolt" (GHARIB 1995, S. 359: 8906), *srδnng [sarθang]* „chief"[6] (GHARIB 1995, S. 361: 8953), *yxwnng [(y)ixwang],[yexung]* „discernment" (GHARIB 1995, S. 452: 11111).

Man kann feststellen, dass diese mitteliranische Schreibgewohnheit auch die Orthographie von uigurischen Wörtern beeinflusst hat. Wir wollen hier

[4] RADLOFF 1891, S. XC.
[5] GERSHEVITCH 1961, S. 6.
[6] Vgl. srδ'nk (GHARIB 1995, S. 361: 8948).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000380

nur wenige Beispiele anführen: *mnynng/m(ä)niŋ* (Le Coq 1912, S. 5: 2), *yrynng/iriŋ* (Le Coq 1912, S. 5: 10; 5: 14; 6: 4), *s'qynynng/sakınıŋ* (Le Coq 1922, S. 15: 10), *t'gynng/tägiŋ* (Le Coq 1922, S. 15: 3), *''lnynng/al(ı)nıŋ* (Le Coq 1922, S. 14: 4), *kwrwnng/körüŋ* (Le Coq 1922, S. 14: 1), *bwlwnng/boluŋ* (Le Coq 1922, S. 14: 5), *'šydynng/äšidiŋ* (Le Coq 1922, S. 14: 10), *qč'nng/k(a)čaŋ* (Le Coq 1912, S. 16: 11). Diese besondere Schreibung von *ŋ* ist also nur im Auslaut zu finden, selten auch im Auslaut des Stammes vor Flexionsendungen, wie in *'yrynng'/iriŋ<k>'* „durch Eiter", und in Wörtern, die mit der Partikel *äŋ-* zusammengesetzt sind, wie *äŋilki* usw.

Die ältere Umschrift des Uigurischen bestand aus einer Mischung von Transkription und Transliteration. Es war keine rein phonetische oder phonologische Darstellung der Wörter, sondern man versuchte, auch die graphischen Besonderheiten des Textes wiederzugeben. Deshalb wurde der Trigraph als *nng* (Le Coq 1912, S. 5:2; 5: 10; 5: 14; 6: 4 usw. Le Coq 1922, S. 14: 1; 14: 5; 14: 10 usw.) oder auch als *nŋ* (z.B. Tongerloo 2003, S. 258: 1; 258: 5; 258: 10) transkribiert. Im allgemeinen wird dabei nichts über den phonetischen Wert des „überflüssigen" <n> gesagt. Nur J. Wilkens definiert es als überflüssig (vielleicht auch als Schreibfehler?), denn er stellt es in geschweifte Klammern, wie im Beispiel *körü{n}ŋ* „seht!" (Wilkens 2000, S. 100). Wenn man den Text in Transliteration und Transkription wiedergibt, dann entsteht kein Problem: Das „überflüssige" *n* taucht nur in der Transliteration auf, nicht aber in der Transkription.

Im Mitteliranischen hatte die Verdoppelung des <n> vor <g> wahrscheinlich eine bestimmte Funktion, und es sollte eine falsche Lesung verhindert werden (s.o.). Im Uigurischen hatte diese Schreibung keine Funktion und keinen phonetischen Wert. Man hat diese Besonderheit von den Sogdern übernommen und traditionell fortgeführt. Sie ist der Ausdruck einer frühen Stufe der uigurischen Orthographie. In den Texten der späteren Zeit, speziell in den klassischen buddhistischen Texten, ist sie wieder verschwunden. Nur in der Partikel *äŋ* und in den mit *äŋ* zusammengesetzten Wörtern wurde diese Schreibung bis in die Endzeit des Uigurischen als eine archaische Besonderheit konserviert.

## III

Die Schreibung des Phonems *ŋ* mit dem Trigraph <nng> hat bei der Bearbeitung der uigurischen Texte zu falschen Lesungen von manchen Wörtern geführt, vor allem im Zusammenhang mit der steigernden Partikel *äŋ*. Dass dieses Wort tatsächlich mit dem Trigraph <nng> oder <nnk> geschrieben wurde, zeigt uns ein Beleg in einem buddhistisch-uigurischen Text in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000381

sogdischer Schrift. Man liest im Faksimile des Textes die Buchstaben *'nnk 'ylk/* ..., und der Herausgeber des Textes transkribiert diese Buchstaben als *an(ı)ŋ* ... (FEDAKÂR 1994, S. 148: 290 (11)). Er liest also nur den ersten Teil dieser Buchstaben und lässt den Rest *'ylk/* ... ohne Transkription. Wenn man <nnk> als Schreibung von *ŋ* interpretiert, kann man *'nnk 'ylk/* ... zu *äŋ ilk[i]* „ganz zuerst" ergänzen (vgl. dazu LE COQ 1912, S. 14: 6; LE COQ 1922, S. 14: 7). Diese Transkription wird schon im *Uigurischen Wörterbuch* (RÖHRBORN 1998, S. 384b) vorgeschlagen, aber RÖHRBORN vermutet, dass *'nnk* in der Handschrift ein Fehler für *''nk* sein könnte. In der uigurischen Schrift sind die Buchstaben <'> und <n> sehr ähnlich, fast identisch, und der Trigraph im Wort *äŋ* wird heute im allgemeinen als <'nk> interpretiert. Auch im *Uigurischen Wörterbuch* wird *äŋ* mit *''nk* transliteriert. Der oben zitierte Beleg in sogdischer Schrift zeigt, dass man ursprünglich hier *'nnk* lesen muss. In der späteren Zeit hatten die Uiguren aber wahrscheinlich keine Kenntnis mehr von diesem Trigraph, und man kann annehmen, dass sie diese Schreibung als Hyperplene-Schreibung von Alif interpretiert haben, wie sie im Anlaut von uigurischen Wörtern vielfach vorkommt (z.B. *''rt-* für *ärt-*, *''rtwr-* für *ärtür-* usw.). Einen Hinweis auf eine solche Interpretation kann man in der Schreibung *''ṅk* (mit punktiertem *ṅ*) sehen, wie man sie im *Uigurischen Wörterbuch* unter dem Stichwort *äŋ* finden kann. Der Schreiber hat nur einen Buchstaben punktiert, um ihn eindeutig als *n* zu bestimmen, und zwar den Buchstaben, der direkt vor *k* steht.

Da in der uigurischen Schrift <'> und <n> so gut wie identisch sind, ist die Schreibung <'nng> auch als *n'nk/näŋ* interpretiert worden (LE COQ 1912, S. 18: 1). In unserer Neuedition von manichäischen Texten haben wir das geändert, wo es nötig war (z.B. ÖZERTURAL 2005, S. 180: 376). Wir nehmen an, dass die sogdische Tradition den manichäischen Schreibern noch bewußt war, auch wenn sie mit uigurischen Buchstaben geschrieben haben. Alle Schreiber hatten sicherlich auch Erfahrung mit dem manichäischen Alphabet und mit Texten in manichäischer Schrift. Und in diesen Texten gibt es einen sehr deutlichen Unterschied zwischen Alif und <n>. In diesen Zusammenhang gehört auch das Wort *qč'nnk/k(a)čaŋ*, das LE COQ (1912, S. 16: 11) als *q(a)čnang* gelesen hat. BANG (1912, S. 359) und CLAUSON (1972, S. 589b) interpretierten das Wort als Zusammenschreibung von *k(a)č näŋ*. Die richtige Deutung wird durch einen Beleg in manichäischer Schrift klar: *q'č'nng/kačaŋ* (LE COQ 1922, S. 38: 11).

In den frühen uigurischen Texten findet man orthographische Merkwürdigkeiten, die als Ausdruck einer frühen Entwicklungsstufe der Orthographie betrachtet werden können. Die Art der Schrift (manichäische, sogdische, uigurische Schrift) scheint dabei keine besondere Rolle zu spielen. Die hier untersuchte archaische Schreibung des velaren *n* kann man jeden-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000382

falls in allen 3 Schriftsystemen des frühen Uigurischen finden. Sie ist in den manichäisch geschriebenen Texten ebenso verbreitet wie in den Texten in uigurischer Schrift, und selbst in den Texten in sogdischer Schrift konnten wir ein Beispiel entdecken.

## Literatur


Bang, W.: Rezension von A. v. Le Coq: *Türkische Manichaica aus Chotscho I.* In: *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques et de la Classe des Beaux-Arts* 1912, S. 354–360.

Boyce, M.: *A Word-List of Manichean Middle Persian and Parthian.* With A Reverse Index by Ronald Zwanziger. Téhéran/Liège 1977 (AcIr 9 a. Textes et Mémoires II – Supplement).

Clauson, G.: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.* Oxford 1972.

Erdal, M.: *A Grammar of Old Turkic.* Leiden/Boston 2004.

Fedakâr, D.: „Das Alttürkische in sogdischer Schrift, Textmaterial und Orthographie (Teil I)." In: UAJ N.F. 13 (1994), S. 133–157.

Gershevitch, I.: *A Grammar of Manichean Sogdian.* Oxford 1961.

Gharib, B.: *Sogdian Dictionary (Sogdian-Persian-English).* Tehran 1995.

Laut, J.P.: *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler.* Wiesbaden 1986.

Le Coq, A. v.: *Türkische Manichaica aus Chotscho I.* Berlin 1912 (Abhandlungen der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1911).

—: *Türkische Manichaica aus Chotscho III. Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bulayïq.* Berlin 1922 (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. 1922).

Özertural, Z.: *Türk Kaynaklarında Maninin Öğretisi.* Ankara 2005 [ungedruckte Dissertation. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi].

Radloff, W.: *Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass-Hadschib aus Bälasagun.* Theil I. St. Peterburg 1891.

—: „Alttürkische Studien VI." In: *Izvestija Imperatorskoy Akademii Nauk (Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg)* 1912, S. 747–778.

Röhrborn, K.: *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien.* Lieferung 1/3/6. Wiesbaden 1977/1981/1998.

Tekin, T.: *Orhon Türkçesi Grameri.* Ankara 2000.

van Tongerloo, A.: „Two Manichaean Ladies." In: *Iranica Selecta. Studies in Honour of Professor Wojciech Skalmowski on the Occasion of his Seventieth Birthday.* Edited by A. van Tongerloo. Turnhout 2003, S. 257–262 (Silk Road Studies 8).

Wilkens, J.: *Alttürkische Handschriften.* Teil 8. *Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung.* Stuttgart 2000.


Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000383

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000384

# Bruchstück einer Sanskritgrammatik aus Ostturkestan in westtocharischer Sprache[1]

Von Melanie Malzahn, Wien

Unter den in Ostturkestan gefundenen Sanskrittexten findet sich auch eine kleine Anzahl von Texten grammatischen Inhalts. Wegen der überwiegend buddhistischen Prägung Ostturkestans überrascht es nicht, daß fast alle Texte der eigenständigen buddhistischen Sanskritgrammatik angehören und nicht der Pāṇineïschen Schule. Die älteste bekannte buddhistische Sanskritgrammatik ist das *Kaumāralāta* von Kumāralāta, von der das einzige Fragment just in Ostturkestan gefunden worden ist. Das etwas jüngere *Kātantra* ist hingegen teilweise bis heute gebräuchlich. Das *Kātantra* hat einerseits die Pāli- und Prakrit-, andererseits die einheimischen zentralasiatischen Grammatiker beeinflußt;[2] gleiches gilt für die Grammatik Candragomins, die *Candra-Vṛtti*.

Die Popularität der buddhistischen Grammatiker-Schulen verdankt sich dem Umstand, daß diese dem reduzierten Charakter des Sanskrit der buddhistischen Texte gemäß nur die wesentlichsten Regeln lehrten und mithin im Schulgebrauch leichter zu handhaben waren als das Werk des Pāṇini. Dennoch sind alle buddhistischen Grammatiken grundsätzlich dem System der pāṇineïschen Grammatik ähnlich (kurze Regeln = *sūtras*, Kurzformeln = *pratyāhāras*), und sie benutzen auch größtenteils dieselbe Terminologie.[3]

Aus Ostturkestan sind bisher folgende Sanskrittexte grammatischen Inhalts bekannt worden:

---

[1] Überarbeitete Fassung eines auf dem 29. Deutschen Orientalistentag in Halle 2004 gehaltenen Vortrags. Für Hinweise und Diskussionsbeiträge möchte ich ganz herzlich Thomas Oberlies, Klaus T. Schmidt und Chlodwig H. Werba danken.

[2] Grundsätzlich Scharfe 1977, S. 162ff. Zur Sanskritgrammatik in Tibet s. speziell Verhagen 1993 und 2001.

[3] Es ist umstritten, inwieweit die *Kātantra*-Schule Pāṇini nur modifiziert oder aber vorpāṇineïsche Elemente fortsetzt, cf. Cardona 1976, S. 151: „As for treatises such as the Kātantra, it is obvious that they do not represent a direct continuation of a pre-Pāṇinian tradition. However, it is equally patent that the Kātantra, in recasting Pāṇini's grammar, fell back on a methodology which is identical with one which we have a right to consider pre-Pāṇinian."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000385

*Kaumāralāta*
- div. Blattstücke aus Qizil (SHT I, 22: wohl 1. Buch mit Kommentar, hrsg. v. LÜDERS 1930, S. 502ff. = 1940b, S. 681ff. und 1940a, S. 25ff. = 1973, S. 27ff.).

*Kātantra*
- 1 Blattstück aus Murtuq (SHT I, 644: Kt 1,1,12–23, hrsg. v. SIEG 1908, S. 182ff. = 1991, S. 293ff.),
- Blattstücke von igs. 59 Blättern aus Šorčuq (SHT I, 489: Kt 1,1,13–1,1,23; 1,2,1–1,2,18; 1,3,1–1,3,4; 1,4,1–1,4,15; 1,5,1–1,5,17; *Nipātapāda*; mit Kommentar, hrsg. v. SIEG 1908, S. 184ff. = 1991, S. 295ff.),
- 1 Blattstück vermutlich aus Qizil (SHT V, 1208: Kt 1,5,10–1,5,14),
- 1 Blattstück aus Sängim (SHT I, 534: Kt 2,6,41–47 mit Kommentar, hrsg. v. SIEG 1908, S. 204ff. = 1991, S. 315ff.),
- 1 Blatt aus Duldur Aqur (Kt. 1,2,4–9 mit Kommentar, hrsg. v. FINOT 1911, S. 1ff.),
- div. Blattstücke aus Qizil (SHT I, 246: Kt. 1,5,6–18 mit Kommentar; SHT I, 64: Kt 2,1,44ff. mit Kommentar, hrsg. v. LÜDERS 1930, S. 482ff. = 1940b, S. 665ff.).

*Kātantra*-ähnlich
- 4 Blätter bzw. Blattstücke aus Sängim (SHT I, 633: entspricht Kt 2,6,46–50; 3,1,1–3,2,26; hrsg. v. SIEG 1907, S. 466ff. = 1991, S. 267ff.).

*Pāṇini*
- 1 Blatt aus Qizil (SHT VII, 1606: *Aṣṭadhyāyī* III,2,61–136).

Unklar
- 2 Blattstücke aus Šorčuq (SHT VII, 1664: „Noch nicht bestimmt", „[e]rste Abschrift und Einordnung als „Grammatik": E. LÜDERS").

Deklinationsübungen bzw. Paradigmen
- div. Blattstücke aus Qizil (SHT III, 849 mit Taf. 33–35: div. Nominalstämme und Pronomina, „auf ein dekliniertes Wort folgen Aufzählungen von Wörtern gleichen Stammauslauts").

Man sollte nun erwarten, daß sich auch und gerade unter den tocharischen Texten solche auffinden lassen, die sich mit der Grammatik des Sanskrit befassen. Unter den über 4000 tocharischen Fragmenten der Berliner Turfansammlung lassen sich jedoch nur zwei Texte mit klar grammatischem Inhalt identifizieren.[4] Es handelt sich um zwei westtocharische Texte, die bereits

[4] Der Spärlichkeit grammatischer Fragmente steht eine größere Häufigkeit von Fragmenten mit Syllabaren und Schreibübungen gegenüber.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000386

von E. Sieg und W. Siegling im zweiten Band der *Tocharischen Sprachreste* als Nr. 550 und 551 ediert und als „Grammatik" klassifiziert worden sind.

Nr. 550 stammt aus Sängim und enthält Sanskrit-Paradigmen mit westtocharischer Wort-für-Wort-Übersetzung ohne grammatischen Kommentar.

Nr. 551 stammt aus Murtuq nordöstlich von Turfan. Es handelt sich um ein vierzeiliges Blatt mit der Blattzahl 62, von dem nach Verlust der rechten oberen Ecke und zweier Löcher etwa 70 % erhalten ist. Die Schrift ist sehr sorgfältig (s. das Photo Nr. THT 551 bei TITUS).

Das Blatt trägt auf der Vorderseite zwei Zeilen auf Sanskrit, die dritte Zeile enthält erst einen tocharischen, dann einen Sanskrittext, danach folgt nur noch tocharischer Text. Der tocharische Teil behandelt die Deklination des reduplizierten Partizip Präsens skt. *bibhrat* ‚tragend'.[5] Die Reihenfolge der Kasus, für die jeweils die Singular-, Dual- und Pluralformen aufgeführt werden, ist die übliche: Nominativ, Akkusativ, Instrumental, Dativ, Ablativ, Genitiv, Lokativ. Die Behandlung folgender, hervorgehobener Formen ist erhalten:

| | Sg. | Du. | Pl. |
|---|---|---|---|
| Nom. | ***bibhrat*** | *bibhratau* | ***bibhrataḥ,*** |
| Akk. | *bibhratam* | *bibhratau* | *bibhrataḥ* |
| Instr. | ***bibhratā*** | ***bibhradbhyām*** | ***bibhradbhiḥ*** |
| Dat. | ***bibhrate*** | *bibhradbhyām* | ***bibhradbhyaḥ*** |
| Abl. | ***bibhrataḥ*** | *bibhradbhyām* | ***bibhratām*** |
| Gen. | ***bibhrataḥ*** | *bibhratoḥ* | *bibhratām* |
| Lok. | *bibhrati* | *bibhratoḥ* | *bibhratsu* |

Im Unterschied zum tocharischen Text ist der Sanskrittext z.T. extrem dunkel, was neben der schwierigen Textsorte seine Ursache vielleicht auch in einem laxen Umgang mit Sanskrit in der Hand von tocharischen Schreibern haben könnte. Auch läßt sich derzeit leider keine Parallele in den bekannten Sanskritgrammatiken finden.[6] Die Transliteration nach Sieg/Siegling ist:

a1 *(bahavaḥ) tiṣṭhanta • asmin deśe so yaṃ deśo bahu tiṣṭhaṃ • (ba)[hu] tiṣṭhan\ ko [v·] ////*

a2 *(ti)ṣṭhati • śakti • taiṣṭhan[\] dhanu • yatha tiṣṭhan\s tathā vraṃjaṃ • [ṣ]anaṃ ////*

---

[5] SHT III, 849,f B enthält das Paradigma eines Stammes *jukṣat-*, der vlt. „[r]duplizierte Form von *ghuṣ* entsprechend der Bildung *jakṣ* von *ghas*" ist (Anm. 17). Erhalten ist der Akk.Sg., Nom.Dual, Lok.Dual und Lok.Pl.

[6] Nach freundlicher Mitteilung von Prof. Thomas Oberlies (Göttingen).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000387

a3 *(vi)bhrat\ rekimeṃ su wärñai vibhaktinta • tatrā(sya) [sa]kārasya lopa • [tu] ////*
a4 *tākaṃ • tantse • da ādeś\ mäsketär\ ce sūtärne • na mā n[e]s[i](śc) lāṃ[s\] lāṃṣtär\ vibhrāt\(reki mäsketär)*
b1 *(ja)s ja mäntalle • a tane yapäṣṣä(ṃ) • savisarjaṃ • vibhrata • reki [mä](sketä)r\ ṭā • ṭa mäntalle • ā tasa[ṣ](ṣam) ////*
b2 *vibhradbhyāṃ • vibhradbhi • reki mäsketär\ • ṅe [•] (ṅa mänta)ll[e] • e tasaṣ(ṣ)am\ vi[bhra](te reki mäsketär) ////*
b3 *(vibhradbhya) (mä)sketär\ • ṅasī • ṅa mäntalle • i mäntalle • a tane yapäṣṣä[n\] ////*
b4 *(vibhratām) reki mäsketär\ ṅas\ ṅa mäntalle • a tane yapäṣṣäṃ • savisarjaṃ • vibhr(ata) ////*

Größtenteils verständlich ist der tocharische Text der Rückseite:
b1 *(ja)s\ (•)[7] ja ṃantalle • a tane yapaṣṣa(ṃ) • savisarjaṃ • vibhrata • reki [ṃa](sketa)r\ (•)[7] ṭā • ṭa mäntalle • ā tasa [ṣ·] ////*
b2 *vibhradbhyāṃ • vibhradbhi • reki ṃasketar\ • ṅe [•] (ṅa ṃanta)ll[e] • e tasa ṣaṃ* (lies: *ṣaṃaṃ*) *vi[bhra](te reki ṃasketar\)[7] ////*

b1 „*(Ja)s* [= Sigle[8] für Nom.Pl.][9]: [der Anubandha = ‚Marker'] *JA* ist zu tilgen. Ein *a* tritt hier ein. Mit Visarjanīya. [So] ent(steht) das Wort *bibhrataḥ. Ṭā* [= Instr.Sg.]: [der Anubandha] *ṬA* ist zu tilgen, *ā* b(leibt) dabei."
b2 „(Beim Instrumental Dual und Plural …) entsteht das Wort *bibhradbhyām* [und] *bibhradbhiḥ. Ṅe* [= Dat.Sg.]: [der Anubandha] (*ṄA* ist zu tilg)en. *e* bleibt dabei. [So] (entsteht das Wort) *bibhrate.*"

Es handelt sich hier offensichtlich um eine Anleitung zur Herstellung der tatsächlichen Kasusformen bzw. Kasusendungen aus den Kasusformensiglen durch Tilgung der Anubandhas. Der Grund für das zunächst etwas umständlich anmutende Prozedere liegt dabei m.E. in einer Besonderheit der Schreibregeln in der im Tocharischen verwendeten Form der nordturke-

---

[7] Meine Ergänzung.

[8] Solche Siglen oder Kurzformeln der Sanskritgrammatik setzen sich aus sprachwirklichen Lauten bzw. Morphemen (hier: Kasusendungen) einerseits und sog. *Anubandhas* = Markern andererseits zusammen; letztere werden hier (wie auch sonst üblich) in Majuskeln wiedergegeben).

[9] Eigentlich würde man statt Nominativ hier Akkusativ Plural *(Śas)* erwarten, da gleich darauf der Instrumental folgt. Der Akkusativ scheint zu fehlen (nicht möglich ist, daß die Form *bibhrataḥ* und mithin die Sigle *Jas* als Akk.Pl. zu bestimmen sind, weil in der Lücke nach a4 keinesfalls Platz für die Behandlung von Nom.Dual, Pl. und dem Akkusativ ist). Zu den Kasusformensiglen, die in allen in Frage kommenden Grammatiker-Schulen dieselben sind, s. Pāṇ 4,1,2; Kt 2,1,2 und CV 2,1,1. In diesem Text findet sich jedoch abweichend von den bekannten Siglen für den Nom.Sg. *sU* statt *sI* (s.u. im Haupttext).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000388

stanischen Brahmi,[10] bei der es nach Interpunktion nicht möglich war, einen Anubandha der Struktur *X* von einem solchen der Struktur *XA* graphematisch zu unterscheiden: nach Interpunktion mußte in beiden Fällen <Xa> geschrieben werden, d.h. hier konkret jeweils die Tilgung eines Anubandhas vom Typ *XA* vorgeschrieben werden. Wenn eine Sigle aus einem Anubandha *X* plus einer Kasusendung *-ā* oder *-e* bestand und nach dem eben Gesagten eine Subtraktion von <Xa> = *XA* erfolgen mußte, so war demgemäß der Hinweis geboten, daß dabei die Kasusendung *-ā* oder *-e* erhalten bleibt, weshalb bei *Ṭā* und *Ñe* das Verbum *ṣäm-* ‚sitzen, bleiben' gebraucht wird. Bei *Jas* muß im Unterschied dazu nach erfolgter Subtraktion von *JA* das *a* der Endung *as* wiedereingefügt werden, weshalb in dem Fall das Verbum *yäp-* ‚eintreten' gewählt worden ist.

Das Gerundivum *mäntalle* ist als Gerundivum I, d.h. als Bildung vom Präsensstamm zu bestimmen.[11] Gerundivum II, also Ableitung vom Konjunktivstamm (so KRAUSE 1952, S. 266), kann nicht vorliegen, da es sich hier nur um einen Ausdruck der Notwendigkeit und nicht um einen der Möglichkeit handeln kann.

*savisarjaṃ* ist offenbar aus einem m.W. bislang nicht belegten skt. **savisarjana* ‚mit Hauchlaut *ḥ*' entlehnt. Die älteren Grammatiken kennen nur den Ausdruck *visarjanīya*.[12] Entlehnt wurde offenbar aus einer Sanskritschule, in der skt. *visarjana* (wörtl. ‚Aufhören') für den Hauchlaut verwendet wurde, was nicht völlig verwundert, da ja *visarjana* außerhalb der grammatischen Terminologie im wesentlichen gleichbedeutend mit skt. *visarga* ist.

Beim Partizip *bibhrat* wird die Reduplikationssilbe im Text konstant als *vi* geschrieben, wohinter wohl die bereits im klassischen Sanskrit weitgehend gegebene Austauschbarkeit der beiden Laute *b* und *v* steckt und weniger eine Eigentümlichkeit der tocharischen Aussprache.

SIEG/SIEGLING ergänzen in Zeile b 1 *tasa [ṣ](amäṃ)* nach Zeile b 2, wo für *tasa ṣaṃ*\ „lies *ṣaṃaṃ*" vorgeschlagen wird, also die 3. Sg. Präsens zu *ṣäm-*

---

[10] Die Viramastellung wird nämlich in dieser Schriftvariante durch eine Verbindung der beiden letzten Akṣaras eines Wortes ausgedrückt; bei Vorliegen eines einzigen Akṣaras kann eine Viramastellung folglich nicht zum Ausdruck gebracht werden.

[11] *mänt-* bildet im Westtocharischen Präsens XII und VI, im Osttocharischen Präsens V. Die Form ist demnach aus einem Prs-XII-Gerundivum **mäntaññälle* hervorgegangen, entweder haplologisch oder nach Prof. KLAUS T. SCHMIDT (briefl.) „mit Assimilation [...] *ñ(ñ)ll* > *ll*", wie „*rinlle > *rille*, ebenso *silyñe*, *saille*", wofür SCHMIDT auf KRAUSE 1952, S. 121, § 120 verweist.

[12] Cf. LIEBICH 1919, S. 15: „der neuere Name Visarga ist auch der Kāśikā (Jayāditya 7., Vāmana 8. Jahrh.) noch unbekannt. Hemacandra (12. Jahrh.) kennt ihn". Eine Tilgung von *-īy-* wäre im Falle einer Entlehnung von *visarjanīya* ins Tocharische nicht regulär gewesen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000389

‚sitzen, bleiben'.[13] Als problematisch erscheint zunächst das unbekannte *tasa*. Tatsächlich könnte man theoretisch an eine Konjektur zu *tasaṣ(ṣ)aṃ* denken, das morphologisch dieselbe Bildung von der Wurzel *täs-* ‚setzen, stellen, legen' wie parallel gebautes *yapäṣṣäm* wäre.[14] Dagegen spricht jedoch, daß in diesem sorgfältig geschrieben Text stets Doppelkonsonanz und die drei Vokale *a, ā* und *ä* jeweils korrekt in Übereinstimmung mit dem Akzentsitz geschrieben werden. Es wäre mithin die Schreibung **tasäṣṣäṃ* zu erwarten gewesen. Nun ist die von SIEG/SIEGLING vorgenommene Verbesserung von in den Text gesetzten *ṣaṃ* zu *ṣaṃaṃ* in Zeile b2 gar nicht notwendig, da m.E. in der Handschrift tatsächlich *ṣaṃaṃ* mit Anusvara geschrieben steht. Bei dieser Lesung müßte man nur Viramastellung wegkonjizieren bzw. überhaupt annehmen, daß die beiden Akṣaras <ṣa> und <ṃa> nur aus Versehen zu nahe aneinander geraten sind. Mithin steht *tasa ṣamäṃ* wirklich da und ist am Ende von Zeile b1 sicher zu ergänzen.

Mit intransitivem *ṣäṃ-* ‚sitzen, bleiben' kann der sekundäre Kasus Perlativ in Lokativbedeutung konstruiert werden.[15] *tasa* ist demnach m.E. das perlativische Gegenstück zum lokativischen *tane* ‚hier'[16] in Zeile b3 und bedeutet etwa also ‚hier' oder ‚dabei'.

b3 *(vibhradbhya ṃa)[7]sketar\ • ṅasī • ṅa ṃantalle •i ṃantalle • a tane yapaṣṣa[n\ ] ////*

b4 *(vibhratām)[7] reki ṃasketar\ (•) ṅas\ (•) ṅa ṃantalle • a tane yapaṣṣaṃ • savisarjaṃ • vibhr(ata reki ṃasketar/)[7] ////*

b3 „[So] (ent)steht (das Wort *vibhradbhyaḥ* [Dat.Pl.]). *ṄasI* [= Abl.Sg.]: [der Anubandha] *ṄA* ist zu tilgen. [Der Anubandha] *I* ist zu tilgen. Ein *a* tritt hier ein."

b4 „[So] entsteht das Wort (*bibhratām* [Abl.Pl.]). *Ṅas* [= Gen.Sg.]: [der Anubandha] *ṄA* ist zu tilgen. Ein *a* tritt hier ein. Mit Visarjanīya. [So] (entsteht das Wort) *bibhr(ataḥ).*"

---

[13] So auch KRAUSE 1952, S. 296 s.v. *ṣäm-* und offenbar auch COUVREUR 1954, S. 115, der Anm. 7 „k(omt)", letterl. „bevindt zich" übersetzt.

[14] Zwar sind im Westtocharischen von *täs-* bis jetzt nur Formen des Grundverbs belegt, im Osttocharischen findet sich jedoch die sog. kausative und einer B-Form **tasäṣṣäm* völlig entsprechende Präsensform *tsäṣ.*

[15] Cf. CARLING 2000, S. 144 mit dem Beispiel *atiyaisa lyama* „er saß auf dem/im Gras".

[16] COUVREUR 1954, S. 115 übersetzt *tane* und *tasa* in gleicher Weise mit „bij *t*", z.B. in Zeile b1: „*ā* k(omt) bij *t*", also: „*ā* wird *t* hinzugefügt". D.h., daß COUVREUR offenbar *ta-* als Sigle *tA* für den Laut /t/ ansieht. Über den Wechsel von *-ne* und *-sa* äußert sich COUVREUR nicht, es ist aber evident, daß so oder so das Auftreten des lokativischen *-ne* an die Wurzel *yäp-* und *-sa* an die Wurzel *ṣäm-* geknüpft ist. Daß eine Lautsigle *tA* mit tocharischen Sekundärendungen versehen worden ist, halte ich jedoch für unwahrscheinlich, zumal mit *tane* ‚hier' ein bekanntes Adverb vorliegt, zu dem sich ein entsprechend perlatives *tase* nach dem eben Gesagten ganz zwanglos stellen läßt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000390

Der Sanskrittext auf der Vorderseite ist hingegen schwierig, wobei insbesondere die erste Zeile dunkel bleibt. Das mehrmalige Vorkommen von Präsensstammformen der Wurzel √*sthā* macht es wahrscheinlich, daß hier die Deklination des Präsenspartizips *tiṣṭant-* behandelt wird, das ja anders als das ebenfalls reduplizierte *bibhrat-* flektiert wird.

a1 *tiṣṭhanta • asmin deśe so yaṃ deśo bahu tiṣṭhaṃ • (ba)[hu]tiṣṭhan*\[17] *ko [v·] ////*

*tiṣṭhanta* steht wohl für Nom.Pl. *tiṣṭhantaḥ*, Visarga wird in diesem Text nirgends gesetzt,[18] anders COUVREUR 1954, S. 115 der in 3.Pl. *tiṣṭhanti* verbessern möchte, was aber keinen besseren Sinn ergibt als die Partizipialform. COUVREUR enthält sich überdies einer Übersetzung der Zeile. *so yaṃ* ist klarerweise Sandhischreibung für *so ayaṃ*. *tiṣṭhanta(ḥ)* und *tiṣṭhan* sind wohl Paradigmenbeispiele im Nom.Pl. bzw. im Nom.Sg. Eine vorsichtige Übersetzung wäre vielleicht: „(wenn) an dieser Stelle [= dieser Formtyp, scil. *tiṣṭhantaḥ* auftaucht/gebraucht wird], dann [ist] diese Stelle [= dieser Formtyp, d.h. der dazugehörige Nom.Sg.] oft/regelmäßig so: *tiṣṭhan*".[19] SIEG/SIEGLING haben zu Beginn der Zeile *bahavaḥ* ergänzt, d.h. angenommen, daß das Partizip hier von einem gleichflektierten Adjektiv begleitet wird, was natürlich nicht ausgeschlossen ist, aber auch nicht recht einleuchten will.

a2 *(ti)ṣṭhati • śakti • tai ṣṭhan[\ ] dhanu • yatha* (sic!) *tiṣṭhan**s tathā vraṃjaṃ • [ṣ]anaṃ ////*

Mit COUVREUR 1954, S. 115 ist der Komplex *taiṣṭhan* vlt. in *tai ṣṭhan* zu zerlegen, wobei *tai* westtocharisches Pronomen der 3.Dual wäre: „diese beiden [gehören zur] Wurzel √*sthā*", womit vielleicht die finite Verbalform *tiṣṭhati* und eine entsprechende Partizipialform gemeint sind. *(ti)ṣṭhati • śakti* faßt COUVREUR ohne jeden weiteren Kommentar als „*(ti)ṣṭhati* [ist] ein Verbum" auf, was nicht recht einleuchtet. *dhanu* für *dhātu* ‚Wurzel' bereits SIEG/

[17] Über dem Zeichen befindet sich noch ein von SIEG/SIEGLING nicht transliterierter Anusvara, welcher jedoch der Viramastellung entspricht. Da *tiṣṭhacaṃ* oder *tiṣṭhavaṃ* in der Tat keinen Sinn ergeben, ist vom Schreiber wohl wirklich *tiṣṭhan*\ intendiert worden. Die Zusammenschreibung *(ba)[hu]tiṣṭhan* in der Edition von SIEG/SIEGLING ist wohl ein Druckfehler.

[18] Dies ist auch in Sanskrittexten nicht ungewöhnlich (vor Vokalen und in Pausa, cf. SIEG 1907, S. 470f. = 1991, S. 271f.).

[19] Prof. THOMAS OBERLIES macht mich darauf aufmerksam, daß die Gegenüberstellung von *bahu tiṣṭhaṃ* mit Anusvara und *bahu tiṣṭhan*\ mit Virama auf eine graphematische Variation hinweisen könnte, also: „(ist) oft *tiṣṭhaṃ*; (oder) oft *tiṣṭhan*\".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000391

SIEGLING,[20] *vraṃjaṃ* ebenso schon nach SIEG/SIEGLING „für *vrajaṃ* = *vrajan*", also Partizip Präsens *vrajan* von √*vraj* ‚gehen', das als Beispiel für ein nichtredupliziertes thematisches Verbum der Klasse I gebraucht sein dürfte. Das *-s* von *tiṣṭhans* ist schwerlich Ausgang einer Sandhiform (vielleicht handelt es sich vielmehr um eine Sigle für Nom.Sg.). Für das unklare *[ṣ]anaṃ* bestehen auch die Lesemöglichkeiten *pataṃ*, *ṣanaṃ*, *pataṃ* oder *panaṃ*.

a2 „*tiṣṭhati* [Paradigmenbeispiel für redupliziertes Präsens][21]. *śakti* (?). Beide [gehören zur] Wurzel √*sthā*. Wie der Nom.Sg. (?) [vom Präsenspartizip] *tiṣṭhan*, so [wird] *vrajan* [gebildet]."

a3 *(vi)bhrat\ rekimeṃ su wärñai vibhaktinta • tatrā(sya) [sa]kārasya lopa • [tu] ////*
„Die Kasusformen[22] des Wortes *bibhrat* sind *sU* [= Nom.Sg.] etc. Dort [tritt] Schwund des [Nom.Sg.-]Lautes *-s* [ein]"

Interessant ist *sU* als Kasussigle für den Nom.Sg., die in allen sonst bekannten Systemen *sI* lautet. Bezeichnung des Phonems /s/ durch *sa-kāra* ist eine Eigenheit, die das *Kātantra*-System und die *Candra-Vṛtti* gegenüber Pāṇini auszeichnet.[23] Skt. *lopa* ‚Verletzung, Abtrennung' wird in der Grammatik generell für ‚Schwund' gebraucht (cf. Pāṇ I,1,60).

a4 *tākaṃ • tantse • da ādeś\ ṃasketar\ ce sūtarne • na mā n[e]s[i](śc[a]) lāṃ[s\] lāṃṣtar\ vibhrāt* (sic!) *(reki ṃasketar/) ////*

Toch. *tākaṃ* ist 3.Sg. oder 3.Pl. Konjunktiv des Verbum Substantivum. Skt. *ādeśa* wörtl. ‚Anweisung, Befehl, Vorschrift' bedeutet in der Grammatik ‚Substitution' und ‚Substitut'.[24] *sūtra* bezeichnet hier die (kurze) grammatische Regel. *tantse* scheint wegen des <ts> zunächst ein tocharisches Wort zu sein und sieht sogar wie die From eines Gen.Sg. vom Demonstrativstamm *tä-* aus,[25] während *da* wegen des stimmhaften /d/ unbedingt ein Sanskritbegriff sein muß. COUVREUR 1954, S. 115 mit Anm. 6 liest (ebenso mögli-

---

[20] Im Unterschied zum Grundzeichen <ta> und <na>, die in dieser Handschrift, wie so oft, nicht unterscheidbar sind, sind *u*-haltiges <tu> und <nu> graphematisch verschieden, mithin ist eindeutig *dhanu* zu lesen.

[21] Theoretisch möglich wäre auch PPrs.Lok.Sg., aber warum sollte gerade dieser Kasus besondere Beachtung finden?

[22] Das toch. Lehnwort *vibhakti* aus skt. *vibhakti* ist nur hier belegt, und demnach ist bei ADAMS 1999, S. 571, die Bedeutungsangabe ‚division' in ‚case' zu verbessern.

[23] *Sakārasya* z.B. in CV 6,4,46, wo die Zerebralisierung von *s* behandelt wird; s. auch BÖHTLINGK 1887, S. 660.

[24] Cf. THIEME 1968, S. 718ff. = 1971, S. 262ff.

[25] Cf. oben erwähntes *tane* und *tasa* mit *ta-* aus betontem *tä- < idg. *to- (HILMARSSON 1989, S. 38f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000392

ches)[26] *nantse* und interpretiert diese Form offenbar als toch. Gen.Sg. einer Sigle für den Nasal: „voor *n* is *d* de plaatsvervanger (Stellvertreter) in dit sūtra", wobei mir der Sinn einer solchen Übersetzung nicht einleuchten will. Sinnvoller wäre m.E. die Annahme, daß *tantse* oder *nantse* sich auf partizipiales *-(a)nt-* bezieht und *da* auf partizipiales *-(a)t-*. Im Unterschied zur pāṇineïschen Grammatik haben „die auf *-t* und *-s* auslautenden Suffixe, die in den starken Casus und im Femininum nach Pâṇini einen Nasal vorschlagen, im Kâtantra diesen schon im Suffix" (Böhtlingk 1887, 662), d.h. aus dem zugrundeliegenden Partizipialsuffix *-ant-* wird *-at-* durch Subtraktion von *-n-* gewonnen, cf. Kt 2,2,29: „Das Suffix anti nach gedoppelter (Wurzel) verliert sein n (vor ghuṭ)" (d.h. in reduplizierten Stämmen vom Typ *dadat*, Liebich 1919, 32). *tantse* könnte mithin vielleicht als *Tant se* analysiert werden, also als Anubandha *T* (oder *N*) plus Suffix *ant* und *se* (tocharisches Demonstrativpronomen im Nom.Sg.), in jedem Fall aber als Gen. Sg. eines sich auf partizipiales *-(a)nt-* beziehenden Demonstrativstammes *tä-* oder einer für partizipiales *-(a)nt-* stehenden Sigle.

a4 „... sei/en)/wird/werden. Dies [Partizipialssuffix] *-ant-* wird in dieser Regel substituiert durch *-at-*. Daß *n* nicht [anwesend] sei, wird [dadurch] bewirkt. [So] (entsteht das Wort) *bibhrat*."[27]

Obwohl der Sanskritteil schwer verständlich ist, läßt sich sagen, daß er dem *Sūtren-* und nicht dem *Vr̥tti*-Stil angehört. Der tocharische Teil hingegen ist anders als die bekannten Sanskritkommentare, selbst anders als die sog. *Laghu-Vr̥ttis* („leichtverständliche Kommentare") wie die *Kātantra-Vr̥tti* von Durgasiṃha oder die *Candra-Vr̥tti*, die die *Sūtras* erklären und evt. Beispiele geben. Eine ausführliche, Kasus für Kasus durchgespielte Erklärung zur Bildung des Paradigmas von *bibhrat* hat in den überlieferten Sanskritkommentaren keine Parallele. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß eine solche Schritt-für-Schritt-Erklärung den Unterricht begleitet hat. Der Text stellt mithin eine eigentümliche Mischform dar zwischen den grammatischen Regeln und dem fertigen Paradigma. Auffällig ist, daß, wie Zeile a3 besonders deutlich zeigt, zwischen tocharischer Erklärung und einer solchen auf Sanskrit gewechselt wird, denn offenbar handelt es sich um einen fortlaufenden Text und nicht um eine Wort-für-Wort-Übersetzung. Ob diese Art Schultext eine tocharische Eigenleistung ist oder bereits ein Sanskritvorbild hatte, läßt sich jedoch bei der derzeitigen Bezeugungslage nicht sagen. Da die Formulierung der Regeln jedoch einen klaren Bezug zum Schriftsystem hat, kann der tocharische Kommentar nur im Kontext dieser Variante der

[26] In dieser wie in den meisten anderen tocharischen Handschriften sind die Grapheme <n> und <t> schwer auseinanderzuhalten.

[27] Vgl. für den letzten Halbsatz auch die Übersetzung von Schmidt 1974, S. 246f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000393

Brahmi enstanden sein. Außerdem läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit sagen, daß der Text in der Tradition des Kātantra steht, was insbesondere durch die Verwendung des Terminus *sakāra* nahegelegt wird und angesichts der Verbreitung des Kātantra in Ostturkestan auch a priori erwartet werden sollte.[28]

Der Text stellt mithin einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der Vermittlung des Sanskrit in Zentralasien dar.

Des weiteren sind dem tocharischen Lexikon folgende Wörter hinzuzufügen:

- *ādeś* ← skt. *ādeśa* ‚Substitution'
- *tasa* ‚darauf' (Perlativ des Demonstrativstammes *tä-*)
- *vibhakti* ← skt. *vibhakti* ‚Kasusform'
- *savisarjaṃ* ← skt. **savisarjana* ‚mit Hauchlaut *ḥ*'

## Bibliographie

ADAMS, D. Q.: *A Dictionary of Tocharian B*. Amsterdam/Atlanta 1999.

BÖHTLINGK, O.: „Über die Grammatik Kâtantra." In: ZDMG 41 (1887), S. 657–666.

CARDONA, G.: *Pāṇini. A Survey of Research*. The Hague/Paris 1976.

CARLING, G.: *Die Funktion der lokalen Kasus im Tocharischen*. Berlin/New York 2000.

COUVREUR, W.: „Koetsjische literaire fragmenten uit de Berlijnse verzameling (naar aanleiding van Sieg & Siegling's *Tocharische Sprachreste*)." In: *Handelingen VIII der Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis* (1954), S. 97–117.

FINOT, L.: „Fragment du Kātantra." *Le Museon* 12 (1911), S. 1–7.

HILMARSSON, J.: *The Dual Forms of Nouns and Pronouns in Tocharian*. Reykjavík 1989 (Tocharian and Indo-European Studies. Supplementary series 1).

KRAUSE, W.: *Westtocharische Grammatik. Band I: Das Verbum*. Heidelberg 1952.

LIEBICH, B.: *Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft. I. Das Kātantra*. Heidelberg 1919.

LÜDERS, H.: „Kātantra und Kaumāralāta." In: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1930*. Berlin 1930, S. 482–538, Taf. VIII und IX.

— 1940a: „Nachträge zum Kaumāralāta." In: ZDMG 94 (1940), S. 25–33.

— 1940b: *Philologica Indica. Ausgewählte Kleine Schriften von Heinrich Lüders. Festgabe zum siebzigsten Geburtstage am 25. Juni 1939 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*. Göttingen 1940.

—: *Kleine Schriften*. Hrsg. von OSKAR VON HINÜBER. Wiesbaden 1973.

[28] Dem *Kaumāralāta* kann der Text nicht angehören, da der Visarga dort als *bindhū* ‚zwei Tropfen' bezeichnet wird (in Anlehnung an das Graphem, cf. SCHARFE 1977, S. 162).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000394

Scharfe, H.: *Grammatical Literature*. Wiesbaden 1977 (A History of Indian Literature, vol. V, fasc, 2, ed. Jan Gonda).

Schmidt, K.T.: *Die Gebrauchsweisen des Mediums im Tocharischen*. Göttingen 1974 [Diss.].

Sieg, E.: „Bruchstück einer Sanskrit-Grammatik aus Sängim Agïz, Chinesisch-Turkestan." In: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1907*. Berlin 1907, S. 466–491, 2 Tafeln.

—: „Neue Bruchstücke der Sanskrit-Grammatik aus Chinesisch-Turkestan." In: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1908*. Berlin 1908, S. 182–206, 1 Tafel.

—: *Kleine Schriften*. Hrsg. von K.L. Janert. Stuttgart 1991.

Sieg, Emil/Wilhelm Siegling: *Tocharische Sprachreste. Sprache B*. Hrsg. von †E. Sieg und †W. Siegling. *Heft 2. Fragmente Nr. 71–633*. Aus dem Nachlaß hrsg. von Werner Thomas. Göttingen 1953.

Thieme, P.: *„ādeśa."* In: *Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou*. Paris 1968, S. 715–723.

—: *Kleine Schriften. Teil I*. Hrsg. von Georg Buddruss. Wiesbaden 1971.

Verhagen, P.C.: *A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet*. Vol. 1: *Transmission of the Canonical Literature*. Leiden 1993 (HdO Abt. 2, Bd. 8).

—: *A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet*. Vol. 2: *Assimilaton into Indigenous Scholarship*. Leiden 2001 (HdO Abt. 2, Bd. 8).

## Siglen und Abkürzungen

| | |
|---|---|
| CV | *Candra-Vṛtti. Der Original-Kommentar Candragomin's zu seinem grammatischen Sūtra*. Hrsg. von Bruno Liebich. Leipzig 1918 (AKM 14). |
| Kt | *The Kâtantra, with the Commentary of Durgasiṃha*. Edited, with notes and indexes by Julius Eggeling. Calcutta 1874 (Bibliotheca Indica. N.S. 297, 298, 308, 309). |
| Pāṇ | *Pâṇini's Grammatik*. Herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen von Otto Böhtlingk. Leipzig 1887 (Nachdruck Hildesheim 1964). |
| SHT | *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden*. Begonnen von Ernst Waldschmidt. Wiesbaden 1965– (VOHD X, 1–). |
| TITUS | *Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien. Tocharian Manuscripts from the Berlin Turfan Collection*. Transcriptions prepared by Christiane Schaefer, transliterations by Tatsushi Tamai, digitizing and transliterations by Katharina Kupfer, ed. by Jost Gippert, Katharina Kupfer. Frankfurt a. M. 2000. http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/texte/tocharic/tht.htm |

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000395

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000396

# Ein Meilenstein in der Erforschung des zentralasiatischen Buddhismus

## Zu einem neuen Katalog khotan-sakischer Handschriften[1]

Von Oskar von Hinüber, Freiburg i. Br.

Die umfangreicheren, vor allem buddhistischen Texte in der mitteliranischen Sprache, für die sich die Bezeichnung „Khotan-Sakisch" oder „Khotanisch" eingebürgert hat, sind durch die Bemühungen zahlreicher Gelehrter seit Augustus Frederic Rudolf Hoernle (1841–1918) und Ernst Leumann (1859–1931) schrittweise erschlossen worden.[2] Dennoch harren nicht wenige, teilweise auch längere Fragmente der Bearbeitung, die manches neue Licht auf den ohnehin wenig erforschten Buddhismus des Gebietes von Khotan zu werfen imstande sind. Daneben stehen Dokumente, die die Wirtschaftsgeschichte des buddhistischen Khotan beleuchten.

Der große Reichtum an einschlägigem Material, der heute im Besitz der British Library ist, war bisher durch zahlreiche Einzelveröffentlichungen vor allem durch H. W. Bailey (1899–1996) und R. E. Emmerick (1937–2001) zum großen Teil bekannt. Ein Gesamtüberblick fehlte besonders, seitdem drei ursprünglich getrennte Sammlungen nun zusammengeführt sind: Die Sammlung Hoernle[3] und die Sammlung Stein aus der ehemaligen India Office Library sowie die Oriental Collection des Britischen Museums. Über Entstehung, Geschichte, frühere Katalogisierungsansätze und

---

[1] Prods Oktor Skjærvø: *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library. A Complete Catalogue with Texts and Translations.* With Contributions by Ursula Sims-Williams. London: The British Library 2002. LXXVIII, 609 S., 8 Farbtafeln. (Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part II. Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia. Vol. V: Saka, Texts VI). ISBN 978-0712347983. £ 85,–.

[2] Einen Überblick gibt R. E. Emmerick: *A Guide to the Literature of Khotan.* Second Edition Thoroughly Revised and Enlarged. Tokyo 1992.

[3] Die Sanskritfragmente dieser Sammlung sind beschrieben von J.-U. Hartmann: „Die nordturkestanischen Sanskrit-Handschriften der Sammlung Hoernle (Funde buddhistischer Sanskrit-Handschriften II)." In: *Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen II.* Göttingen 1992 (Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden und der kanonischen Literatur der Sarvāstivāda-Schule. Beiheft 4), S. 9–63.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000397

Veröffentlichungen unterrichtet das ebenso ausführliche wie inhaltsreiche Vorwort, in dem auch Sprache, Schrift und Literatur aus Khotan knapp, aber sehr kenntnisreich besprochen werden. Vorangestellt sind eine Bibliographie und, für die Forschungsgeschichte sehr nützlich, Kurzbiographien von Gelehrten, die an der Erschließung des Khotan-Sakischen Anteil hatten.

## I

Die Anordnung des Kataloges folgt den Bibliothekssignaturen der Fragmente und beginnt mit den Beständen des Britischen Museum gefolgt von denen der ehemaligen India Office Library, wie die Übersicht (S. XXXII) zeigt. Konkordanzen führen von den in bisherigen Veröffentlichungen verwendeten Fundortsignaturen und von den Bänden der Khotanese Texts (KT) und Khotanese Buddhist Texts (KBT) zu den Bibliothekssignaturen zurück, die auch von dem Internationalen Dunhuang Projekt der British Library (IDP) in elektronischen Veröffentlichungen verwendet werden. Schließlich sind die Texte in einem Index verzeichnet, in dem man einen Hinweis auf „Travel Report"/„(Saka) Itinerary" (IOL Khot. S. 21, S. 524f.) vermißt.[4] Dieser wohl überlegten und umfassenden formalen Erschließung des Materials entspricht die inhaltliche durchaus.

Denn allen Texten ist eine neue und, wo notwendig, korrigierte Transkription und eine Übersetzung beigegeben, es sei denn, der Text ist bereits herausgegeben und bearbeitet wie beispielsweise das *Saṃghāṭasūtra* (ed. G. CANEVASCINI 1993, Rez.: C. SCHERRER-SCHAUB, Ast/EAs 50 [1996], S. 217–225; M. MAGGI, EW 45 [1995], S. 432f.), dessen sakischen Textbestand Verf. um einige neu gefundene Bruchstücke erweitern konnte (S. 119, 217, 243, 313, 395, 576).[5] Daneben stehen Bruchstücke von ande-

[4] Dieser Text wird besprochen von O. VON HINÜBER: *Die Palola Śāhis. Ihre Steininschriften, Inschriften auf Bronzen, Handschriftenkolophone und Schutzzauber.* Mainz 2004 (Antiquities of Northern Pakistan. Vol. 5), Nr. 36, S. 74–76.

[5] Mit diesem Text haben sich weiterhin befaßt: R. E. EMMERICK: „Notes on the Crosby Collection." In: *Medioiranica. Proceedings of the International Colloquium organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 21st to the 23rd of May 1990.* Leuven 1993, S. 57–64, bes. S. 59; M. MAGGI: „Notes on the Khotanese *Saṃghāṭasūtra*." In: BSOAS 59 (1996), S. 119–124; vgl. *Kratylos* 43 (1998), S. 192, und zuletzt ILYA YAKUBOVICH/YUTAKA YOSHIDA: „The Sogdian Fragments of the *Saṃghāṭasūtra* in the German Turfan Collection." In: *Languages of Iran: Past and Present. Iranian Studies in memoriam David Neil MacKenzie.* Hrsg. von D. WEBER. Wiesbaden 2005 (Iranica 8), S. 239–268; auch P. SKILLING: „Jambūdvīpe pracaramāṇaḥ. The circulation of Mahāyānasūtras in India." In: JICABS 7 (2004), S. 73–84 = 198–184, bes. S. 74 = 197ff. – Die weite Verbreitung dieses Textes, für den inzwischen weitere Sanskrit-Handschriften bekannt geworden sind, wird auch durch die Erwähnung in einer arabischen Quelle, Rašīd-ad-Dīns Indiengeschichte,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000398

ren großen buddhistischen Texten wie dem *Suvarṇaprabhāsottamasūtra*, von dem auch einige im Index eigens ausgewiesene Sanskrit-Fragmente in dieser Sammlung und in diesem Katalog zu finden sind, ebenso von der Sanskrit-Fassung des *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, das erstaunlich schwach, nur durch eine Zusammenfassung in Sakisch aus Khotan bezeugt ist. Nur durch seinen verstümmelten Kolophon ist das *Kalparājasūtra* belegt (IOL Khot 31/13, S. 244). Verschiedene Texte und ihre Verfasser erwähnt das Bruchstück IOL Khot S. 5, S. 484: *Sūtrālaṃkāraśāstra*: Nāgārjuna, Mahāyānasamāsaśāstra, *Madhyamaśāstra*: Maitreya, Ratnagotravibhāgaśāstra. Das Fragment IOL Khot 221 enthält eine kurze Kharoṣṭhī-Inschrift auf einem Stück Seide (S. 479).

## II

Der Titel mancher Texte bleibt unbekannt, wie der der Listen von Tathāgatas oder Bodhisatvas, die für die Bildung der entsprechenden Namen von Interesse sind, oder der des „Bodhisatva-Kompendium" in zahlreichen kleinen Fragmenten, die das Wort *balysūñavūysaa* „Bodhi-Sucher" enthalten (IOL Khot 20/1, b3; IOL Khot 34/2, b6; usw.).[6]

Diese zunächst überraschende Übersetzung, die das naheliegende sakische Wort *uysnora*, die gewöhnliche Entsprechung zu sanskr. *sattva*, meidet, wird durch einen Blick auf die Deutung des Wortes Bodhisatva in buddhistischen Sanskrit-Kommentaren verständlich. Haribhadra sagt in seiner Abhisamayālaṃkārālokā[7] zu *bodhisatva* (U. Wogihara [1932], 22,14 = ed. P. L. Vaidya [1960] 282,9): *bodhau sarvadharmāsaktatāyāṃ svārthasampadi sattvaṃ abhiprāyo yesāṃ te bodhisattvāḥ* „die, deren Absicht (*abhiprāya* = *sattva*) auf die Erleuchtung, auf die das Losgelöstsein von allen Gegebenheiten, auf die Erreichung ihres Zieles (gerichtet ist)". Diese Erklärung läßt sich über die Kommentare von Buddhaghosa bis in den Kanon der Theravādin zurückverfolgen. An mehreren Stellen führt Buddhaghosa aus: *bodhisatto ti paṇḍitasatto bujjhanakasatto. bodhisaṅkhātesu vā catūsu maggesu satto*

---

dokumentiert: O. von Hinüber: „Der vernachlässigte Wortlaut." In: K. Gärtner/H.-H. Krummacher [Hrsg.]: *Zur Überlieferung, Kritik und Edition alter und neuerer Texte*. Stuttgart 2000 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abh. der geistes- und sozialwiss. Kl., Jg. 2000, Nr. 2), S. 17–36, S. 30 Anm. 57.

[6] Die Wortbildung ist erklärt von A. Degener: *Khotanische Suffixe*. Stuttgart 1989 (Alt- und Neu-Indische Studien 39) [Rez.: P. O. Skjærvø, *Kratylos* 35 (1990), S. 99–102; B. Tikkanen, *Studia Orientalia*, Helsinki, 67 (1991), S. 213–215; D. Weber, ZDMG 143 (1993), S. 421–425; O. von Hinüber, IIJ 36 (1993), S. 372f.], S. 21 s.v.

[7] Die genaue Quelle des Zitates bei P. Ghoṣa in seiner Ausgabe der *Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Calcutta 1902, S. 2, Anm. 2 bleibt unklar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000399

*āsatto laggamānaso ti bodhisatto*, Sv 427,8–10 „Bodhisatta heißt: ein weises Wesen, ein Erleuchtungswesen oder Bodhisatta ist einer, der an den vier Erleuchtung genannten Wegen hängt, fest hängt, seine Gedanken befestigt hat" oder *bodhisattass' eva sato ti bujjhanakasattas' eva sammāsambodhiṃ adhigantuṃ arahantass' eva sato. bodhiyā vā sattass' eva laggass' eva sato ... tathāgato bodhiyaṃ satto laggo „pattabbā esā mayā" ti*, Ps I 113, 17–23, „als (ich) ein Bodhisatta war heißt: als (ich) schon ein Erleuchtungswesen war, das die Erleuchtung anzugehen würdig war, oder als (ich) schon an der Erleuchtung hing, festhielt ... ein Tathāgata hängt an der Erleuchtung, hält (an ihr) fest in dem Gedanken ‚sie muß von mir erreicht werden' ", vgl. auch Ps II 46,32 und Pj II 486,6f.

Bereits vor langer Zeit hat K.E. NEUMANN auf diese Verbindung des zweiten Gliedes des Kompositums *bodhi-satta* mit *āsatta, lagga* hingewiesen[8]: *mayhaṃ ... anabhisambuddhassa bodhisattassa*, MN I 17,6f. „mir, der ich (noch) nicht vollkommen erleuchtet war, (doch) nach der Erleuchtung strebte", vgl. *bodhiyaṃ satto āsatto ti pi bodhisatto*, Spk II 21,13 und *manosattā*, MN I 376,27, das mit *manopaṭibaddho*, MN I 376,28 aufgenommen wird, oder *mānasattesu amānasatto*, Sn 473b mit dem Kommentar *mānena laggesu*, Pj II 409,31.

Die Quelle dieser etymologischen Überlegungen, die das mehrdeutige Pāli-Wort *satta* sowohl mit sanskr. *satva* als auch mit sanskr. *sakta* in Verbindung setzen, tritt aus einer Stelle im Saṃyuttanikāya deutlich hervor: *rūpe ... yā taṇhā tatra satto ... tasmā satto ti vuccati*, SN III 190,3f. „was ... Begehren zur Körperlichkeit ist, da hängt man, ... daher heißt es (Lebe-)Wesen" (Nyāṇapoṇika) mit dem Kommentar *tatra satto ... ti laggo*, Spk II 336,7f. Diese Doppeldeutigkeit läßt sich bei einer Umsetzung des mittelindischen Wortes *bodhisatta* nicht in das Sanskrit herüberretten. Offensichtlich war in dieser linguistischen Zwangslage[9] der Wille, der kanonischen Deutung des Wortes zu folgen, stärker als der, die ursprüngliche Bildung des Wortes, die skr. **bodhisakta* „einer, der an der Erleuchtung festhält" gefordert hätte, zu erhalten. Es handelt sich also nicht etwa um eine verfehlte Sanskritisie-

---

[8] *Die Reden des Buddho. Mittlere Sammlung* (1896). Zürich 1956, S. 1091 Anm. 5; ferner: W.B. BOLLÉE: „Buddhists and Buddhism in the earlier literature of the Śvetāmbara Jains." In: *Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner*. Dordrecht 1974 [Rez.: L.A. SCHWARZSCHILD, IIJ 18 (1976), S. 294–296; R. GOMBRICH, JRAS 1977, S. 132f.; J.C. WRIGHT, BSOAS 40 (1977), S. 219], S. 27–39, bes. S. 36 Anm. 27. Das Material aus dem Pāli ist ausgebreitet bei T. ENDO: „Bodhisatta in the Pāli commentaries." In: *Buddhist Studies/Bukkyō Kenkyū* 25 (1996), S. 65–92.

[9] Eine ähnlich schwierige Entscheidung muß bei der Umsetzung von mittelindisch *vagga* getroffen werden: O. VON HINÜBER: „The Vocabulary of Buddhist Sanskrit: Problems and Perspectives." In: N. SIMS-WILLIAMS [Hrsg.]: *Indo-Iranian Languages and Peoples*. Oxford 2002 (Proceedings of the British Academy 116), S. 151–164, bes. S. 158.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000400

rung[10] von *bodhisatta* zu *bodhisatva* statt **bodhisakta*, sondern um eine bewußte Wahl in Übereinstimmung mit der einheimischen Kommentierung, wobei man an der Oberfläche offenkundige semantische und grammatische Schwierigkeiten nicht scheute. Denn die Auflösung des Kompositums *bodhisatva* „Erleuchtungswesen" führt zu erheblichen, wenn nicht unlösbaren Problemen,[11] die sich nur durch einen Blick auf die buddhistische Exegese zu dem Worte *satta* < sanskr. *satva* aufheben lassen, die ihre Wurzeln in der Zeit der mittelindischen buddhistischen Sprachen hat.

Diese Erklärungen dürften also den Buddhisten, die *balysūñavūysaa* geprägt haben, bekannt gewesen sein. Andere zentralasiatische Übersetzer waren vielleicht ein wenig weniger gelehrt und übernahmen vorsichtig *bodhisatva* als Lehnwort über das Parthische[12] *bwdysdf* in das Sogdische

---

[10] Auch verfehlte Sanskritisierungen sind nicht selten wie pāli *pabbhāra* > *prāgbhāra* statt **prahvāra*, vgl. ved. *hvara*, oder *maheśakhya* statt *mahāyaśaska*: The vocabulary ..., wie vorausgehende Anm., S. 158, 161.

[11] In den Handschriften wird das Wort regelmäßig als *bodhisatva* mit einem *-t-* überliefert, dazu J. Wackernagel, *Altindische Grammatik*, Bd. I, §98b; vgl. auch *bodhisatvabhūmicakkrāṃ*, IOL Khot 35/6, 8v5, S. 253 (IOL Khot 35/7, r3, S. 254 „to the *bodhisatvabhūmicakras*" ist ein Irrtum für *buddhabhūmicakrruo*, S. 253 im Text). Daher kann man die Orthographie Bodhisatva der etymologischen Schreibung Bodhisattva durchaus vorziehen, vgl. C. Bautze-Picron, BEI 21/1 (2003), S. 330 note. – Die vielfältigen, allesamt wenig überzeugenden, oft auch semantisch wie grammatisch unmöglichen Deutungsversuche des Wortes Bodhisatva hat Har Daya (*The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. London 1931, S. 4–9) gesammelt, die von Y. Kajiyama („On the Meanings of the Words bodhisattva and mahāsattva in Prajñāpāramitā Literature." In: *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his sixtieth birthday*. Canberra 1982, S. 253–270 = Y. Kajiyama: *Studies in Buddhist Philosophy (Selected Papers)*. Kyoto 1989, S. 253–270) kritisch, aber ohne neue Erkenntnisse, betrachtet werden. Ergänzungen finden sich bei: H. Bechert: *Bruchstücke buddhistischer Versammlungen aus zentralasiatischen Sanskrithandschriften*. Berlin 1961 (Sanskrittexte aus den Turfanfunden VI), S. 32 Anm. 3; IIJ 36 (1993), S. 372f. Zuletzt ist das Heft 10 (2003) der Zeitschrift *Hōrin* dem Thema „Bodhisatva" gewidmet.

[12] Grundlegend zur Wanderung des Wortes *bodhisatva*: W. Sundermann: „Die Bedeutung des Parthischen für die Verbreitung buddhistischer Wörter indischer Herkunft." In: AoF 9 (1982), S. 99–113, bes. S. 108, vgl. *Encyclopaedia Iranica* IV (1990) s.v. und N. Sims-Williams: „Indian elements in Parthian and Sogdian." In: *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien. Vorträge des Hamburger Symposions vom 2. Juli bis 5. Juli 1981*. Hrsg. von K. Röhrborn und W. Veenker. Wiesbaden 1983, S. 132–141; zum Uigurischen: E. Moerloose: „Sanskrit Loan Words in Uigur." In: *Journal of Turkish Studies* 4 (1980), S. 61–78, bes. S. 66 und J.P. Laut: *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler*. Wiesbaden 1986, S. 94f. und ders.: „Methoden und Möglichkeiten der Wiedergabe von indisch-buddhistischen Termini im Alttürkischen." In: *Indien und Zentralasien. Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposions vom 7. bis 10. Mai 2001*. Hrsg. von S. Bretfeld und J. Wilkens. Wiesbaden 2003, S. 13–24; allgemein zu Fragen des zentralasiatischen buddhistischen Wortschatzes: G.-J. Pinault: „Rendering Buddhist Terminology in Tocharian." In: *Journal of Dunhuang and Turfan*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000401

*pwtystβ* und von dort in das Tocharische A *bodhisattu*, B *bodhisatve* und Uigurische *pwdystv.*[13] Auch in den sakischen Übersetzungen kann man oft *bodhisatvu balysūñavūsyai* (S. 341, IOL Khot 152/5, r1), hier in einer Synonymverbindung, lesen.

Bemerkenswert ist die Zuordnung von Eigenschaften zu einer Gruppe von fünf Bodhisatvas im Fragment IOL Khot 212/1, 16f., S. 458: Āryāvalokiteśvara: *mā'śda : karuṇā*, Ākāśagarbha: *hauva : prabhāva*, Kṣitigarbha: *caryā*, Samantabhadra: *vimūha : vimokṣa*, Mañjuśrī: *prraṇahāna : pranidhāṇa*. Auf alle fünf bezieht sich das Attribut *mahāsthāṃniprrāpta* (lies *-mahāsthāṃmi-*?) „die große Kraft erlangt haben", das nach *Saṃghāṭasūtra* §72 als ein Adjektiv und nicht wie hier in der Übersetzung (S. 459) als Eigenname zu fassen ist.[14]

## III

Von besonderem kulturgeschichtlichen Interesse sind die vielen Dokumente der beschriebenen Sammlungen, auch wenn deren Deutung in Einzelheiten nicht selten noch undurchsichtig bleibt. Neben Nachrichten über die Wirtschaftsgeschichte, Vorkommnisse der Politik oder Rechtsstreitigkeiten (S. 454) enthalten die Dokumente auch ein reiches, wenig ausgeschöpftes Material zur Namenkunde. So hat der vermutlich seltene Eigenname Namaubuda (Namobuddha) (S. 85 Or 11252/2, 14; S. 93 Or 11252/14, 2; S. 99 Or 11252/31,3) Entsprechungen in dem Namen einer Prinzessin und späteren Königin der Palola Ṣāhis von Gilgit, Namobuddhāya[15]. Einmalig scheint der Name Tathāgataśrībhadra zu sein: *prraumāṃha' ttathāgattaśrībhadra*

---

*Studies (Dunhuang Tulufan Yanjiu)* 1 (1995), S. 9–35 und DERS.: „Contacts linguistiques en Asie Centrale à la lumière des textes tokhariens." In: *Indien und Zentralasien. Sprach- und Kulturkontakt*, wie oben, S. 45–83. – Für Hinweise zum Uigurischen bin ich J.P. LAUT, Freiburg, zu Dank verpflichtet.

[13] Zu den chinesischen Übersetzungen: Hôbôgirin s.v. *bosatsu*.

[14] Ebendort ist *pīsā kalyāṃninaittri* (lies *-maitri*?) wohl eher als „Lehrer *(ācārya)* als heilvolle Freunde *(kalyāṇamitra)*" denn als „teachers (and) *kalyāṇamitras*" zu verstehen; ebenso *dā ūysdīśākau pīsau kalyāṇaṃmaittrau jsa* „mit den Dharmabhāṇakas (?) und Ācāryas, den Kalyāṇamitras" (S. 501, IOL Khot S. 11, 54f.): es handelt sich um eine, mit drei Titeln bezeichnete Gruppe; zu Kalyāṇamitra ferner S. 341, IOL Khot 152/5 r1. – Wenn die vermutete Wiedergabe durch Dharmabhāṇaka richtig ist, müßte die Deutung als Synonymreihung, so H.W. BAILEY, *Dictionary of Khotan Saka* s.v. *uysdīś-*, geändert werden. Die Verbindungen (Mahā)dharmabhāṇaka Ācārya und Kalyāṇamitra Ācārya sind am Oberen Indus bezeugt: O. VON HINÜBER 2004, S. 136f. (s. Anm. 4).

[15] Zu diesem Namen und einigen seltenen Parallelen vgl. O. VON HINÜBER 2004 (s. Anm. 4), S. 92, Anm. 82 und Inschriften Nr. 12 und 16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000402

*āstana āśa'ryai* „die Ehrwürdigen (*ācārya*) mit dem Klostervorsteher Tathāgataśrībhadra an der Spitze" (Or. 8212/162, 125; 160, S. 52; 54).[16]

Die Personennamengruppe Puñeṃdrākara-bhadrä (S. 143 Or. 12637/57.11, vgl. S. 219, IOL Khot 23/14, a7), Prrañīdrākara-varrda (S. 508 IOL Khot S. 13, 10) = Prajñendrākaravardha(na? vgl. Sulocaṃ, S. 571 IOL Khot Wood 58, b4 für Sulocana), Dharmaidrākarapūña = Dharmendrākara-puṇya (S. 54, Or. 8212/162, 155) und Javaidrākara-pūña = Javendrākara-puṇya (S. 51, Or 8212/162, 97) erinnert an den vielfach am oberen Indus bezeugten Namen Amṛtendra-alaṃkāra[17], vgl. Prrajñeṃdrrabhadrä (S. 279, IOL Khot 46/6, a1), Praphākaravarda / Prravākaravarrda = Prabhākaravardha(na?) (S. 508 IOL Khot S. 13,8.12),[18] *dvīlai* Javiṃdraṣikṣa = Dvepiṭaka Javendra Śaikṣa (? S. 80, Or 9615/1, a1), Yīśe[drrabhadrri], (S. 112, Or. 11344/10, 3f.) = Yaśendrabhadra und Viṣṇeṃdra-bhadra (S. 219, IOL Khot 23/13, a4).

Eine weitgehend unerschlossene Fülle von Namen verschiedener, oft unklarer Herkunft stehen in Briefen wie die hybriden Namen Bra-puña und Bra-śūra (S. 571 IOL Wood 58, c3.11) oder Īra-puñāṃñi (S. 381 IOL Khot 171/1,12) „Frau des Īrapuṇya[19]" und Īrasaṃga (-saṃgha, S. 270 IOL Khot 41/1, a1), wobei *īra-* sanskr. *vajra* entspricht.[20] Manche Namen kommen

---

[16] Das Dokument ist von H. KUMAMOTO: *Khotanese Official Documents in the Tenth Century A.D.* Philadelphia 1982 (maschinenschriftliche PhD-Dissertation) als „Text III" bearbeitet. Der von KUMAMOTO zögernd verglichene PN Śarībhadra (IOL Wood 13, a1, S. 563) gehört nicht hierher. Von dem Titel *prraumāha, prramuha*, usw. „Klostervorsteher" *(prāmukha)* hat KUMAMOTO (S. 282, Anm. 26) 22 Belege gesammelt. Nur einmal scheint *-kh-* erhalten in *prramākhva jsa* (KT II, S. 41, Nr. 7 = Ch 0048, a4). Hier ist jedoch mit SKJÆRVØ *prramā khva jsa* zu lesen: IOL Khot S. 6, 4, S. 485. – Im Sanskrit erscheint *pramukha* „Vorsteher" in einer Inschrift aus Śrāvastī: G. SCHOPEN, JIP 18 (1990), S. 191 mit Anm. 39 = *Bones, Stones, and Buddhist Monks*. Honolulu 1997, S. 266, wo auch das sakische Material herangezogen ist. Schließlich ist auf R.E. EMMERICK: *Tibetan Texts Concerning Khotan*. Oxford 1967 [Rez.: F. WELLER, OLZ 71 (1976), S. 199–204], S. 137a s.v. *par-mog* hinzuweisen.

[17] Es ist kaum wahrscheinlich, daß Puṇyendrākara aus Puṇyendrālaṃkāra verkürzt ist, trotz Verkürzungen wie Budarma < Buddhadharma: R.E. EMMERICK: „A Khotanese monastic account book." In: *Turfan, Khotan und Dunhuang*. Hrsg. von R.E. EMMERICK u.a. Berlin 1996, S. 51–65, bes. S. 53, vgl. zur geläufigen Desaspiration Saṃgadarma = Saṃghadharma (S. 116, Or 12452C/5, 5).

[18] Die Übersetzung S. 509 hat irrtümlich auch hier Prajñendrākaravardha, Zeile 12–14; zu *v:bh* im nordwestlichen Mittelindisch vgl. O. VON HINÜBER: *Mittelindisch* ²2001, § 191. Ebenfalls aus dem Nordwesten Indiens stammt Darmadāysa mit stimmhaftem *-z-* (S. 290, IOL Khot 54/1,3) = Dharmadāsa, *Mittelindisch* § 219; eine typisch sak. Lautgebung zeigt dagegen Virśabhadrra = Vīryabhadra (S. 112, Or. 11344/10, 2), vgl. *Mittelindisch* § 213.

[19] Zum Suffix *-āña(a)-* vgl. A. DEGENER 1989 (s. Anm. 5), § 7.B. 14, wo Personennamen nicht erwähnt werden, und sanskr. *-ānī*, AiGr II.2 , S. 279 § 164 in der Bedeutung „Gattin des ..."

[20] Zu *īra-* und zu diesem Namen H.W. BAILEY: *Dictionary of Khotan Saka* s.vv. und KT VII, S. 116.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000403

häufig vor und bezeichnen verschiedene Personen wie der beinahe allgegenwärtige Ṣanīra neben einem weiteren Ṣanīra mit dem Titel *khau* (S. 104, Or 11344/1, 8)[21] oder *Ṣanīraki pātca śe' Ṣanīraki* „Ṣanīraka, dann der zweite Ṣanīraka" (S. 105, ib. 12) usw.

Auch in den verschiedenen Formen der Beglaubigung von Dokumenten und Briefen stehen vielfältige Personennamen: Meistens genügt ein Fingerabdruck von des Schreibens unkundigen Personen hinter deren Namen (S. 3ff., 10, 95, 103, 129, 139, 167, 263[22], 278, 285, 289, 559). Seltener wird unterschrieben (S. 8, 68, 218, 291?, 321f.). Dabei ist es gewiß kein Zufall, daß ein Mönch unterschreibt: *ranavaraikṣä āśī' akṣarä* „Schriftzeichen des Ācārya Ratnavṛkṣa" (S. 321, IOL Khot 140,1, b6f.).[23] Gelegentlich sind Siegelabdrücke verwendet (S. 69, 124).

## IV

Von Interesse für die Phonetik und Orthographie des Sakischen sowie für die Schriftgeschichte sind die zahlreichen erhaltenen Syllabare. Teilweise sind diese Syllabare bereits von R. HOERNLE im JRAS 1911 bearbeitet, wo sich auch drei Abbildungen und eine Nachzeichnung finden. Daraus ergibt sich, daß in IOL Khot S. 24, S. 528 (Hoernle Tafel I gegenüber S. 452) statt „*'ū*" zu lesen ist „*ū*". Überhaupt ist, soweit die Vokale mit aufgeführt sind, auffällig, daß alle Vokalzeichen mit Ausnahme des „*ū*" vom Zeichen „*a*" abgeleitet sind, das als Vokalträger wie ein Alif verwendet wird.[24] Daher stehen in kurzen Syllabaren nur „*a, u, ka, kha* ..." (S. 528, IOL Khot S. 23 = HOERNLE 455 Fig. 1, Nachzeichnung).

Diese Syllabare weisen einige Besonderheiten auf. Für „*ḍa*" ist, um eine Aussprache als „*ḷa*" zu vermeiden, in den beiden genannten Syllabaren und öfter „*ṇḍa*" geschrieben, das im Sanskrittext der Sitātapatra-dhāraṇī verwendet wird: *ṇḍāka-ṇḍākanī*, KT V S. 364, Nr. 728, 96, aber *ḍāka-ḍākanī,*

---

[21] Nur von der Aussprache des Sanskrit her betrachtet, wäre es naheliegend, diesen Titel mit dem Titel *ṣṣau* (H.W. BAILEY: *Dictionary of Khotan Saka* s.v.) zu verbinden.

[22] Hier scheint, wie der Name nahelegt, eine Frau ihren Fingerabdruck hinterlassen zu haben: Puñakāṃtti = Puṇyakāntī (S. 263, IOL Khot 38/5, b4,6).

[23] Vgl. H.W. BAILEY: *Dictionary of Khotan Saka* s.v. *pyays-*; zu Unterschriften vgl. auch H. KUMAMOTO, OLZ 92 (1997), S. 244f. – In IOL Khot 50/6, S. 285 *-s- haṃguṣṭä vinai pīsai x* „Vinai the teacher's finger" scheint ein Mönch nicht schreiben zu können. Doch ist wohl eher zu verstehen „des X Finger, des Vinaya-ācārya [Schriftzeichen]", da der Eigenname dem Wort „Finger" und der Unterschrift immer vorausgeht, z.B. S. 95.

[24] Der Einfluß der Kharoṣṭhī-Schrift liegt auf der Hand: D. HITCH: „Kharoṣṭhī influences on the Saka Brāhmī script." In: *Medioiranica* (s. Anm. 5), S. 187–202.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000404

KT V S. 373, Nr. 729, 124 in der Parallele.[25] Zu diesen Schreibungen gehört das bemerkenswerte *nirvāṃṇḍa*, Bhadracaryādeśanā (hrsg. von J.P. Asmussen 1961), Vers 40c, vgl. *narvaṇa* und *nairvāṇa*, *Mañjuśrīnairātmyāvatārasūtra* (KBT S. 113, Nr. 29, 12 und S. 130, 343), dem sich *sandävāta* aus sanskr. *sannipāta*, Z 4,73; 22, 217 und *mahāsandävāta*, Z 13,13 zur Seite stellen läßt. Möglicherweise handelt es sich um hyperkorrekte Schreibungen, die durch den Lautwandel von *-nd-* > *-nn-* in der Gāndhārī bedingt sind.[26]

Andere Besonderheiten ergeben sich aus der Phonetik des Sakischen, dem Aspiraten fremd sind. Hierher gehören die gelegentlichen Schreibungen *gaha*, *baha*, *daha* (S. 516f., IOL Khot S. 16, 8.9.34), *jaha* (S. 534, IOL Khot S. 26, 13) für *gha, bha, dha, jha* oder sogar *dhaha* (S. 531, IOL Khot S. 25, 27). Ebenfalls hierher zu stellen ist vielleicht auch der ungewöhnliche Personenname Idrreprrastahi'tta = Indraprasthita (S. 279, IOL Khot 46/6, a2).

Nach dem Aufbau kann man drei Arten von Syllabaren unterscheiden. Die kurzen Syllabare führen nur den Vokalträger *a*, *u* und die Konsonanten auf. Eine zweite Art hat alle Vokale mit dem Vokalträger und alle Konsonanten mit dem inhärierenden *-a-* von *ka – kṣaḥ* (S. 533, IOL Khot S. 26 Zeile 1-4). Eine dritte Reihe kann sich an ein Kurzsyllabar anschließen und dann die Reihen *ka – kṣaḥ, kya – kṣyaḥ* und selten auch *krra – kṣrraḥ* haben (S. 526, IOL Khot S. 22, 1–39).[27]

Schließlich werden die trockenen Syllabare durch eingestreute Ermahnungen der Schüler mit Leben erfüllt: „Lerne schnell, damit du es nicht mit dem Stock zu tun bekommst!" (S. 533, IOL Khot S. 25, 108, vgl. 527, IOL Khot S. 22, nach Zeile 41).[28]

---

[25] Zur Aussprache des Zeichens „*ḍa*": R.E. Emmerick: „The Consonant Phonemes of Khotanese." In: *Monumentum Georg Morgenstierne* I. Leiden 1981, S. 185–209, bes. S. 191 § 1(b)4, vgl. S. 206 § 7(4).

[26] O. von Hinüber: *Mittelindisch* § 93. – Unklar bleibt dagegen die Deutung von *kaṇḍakaumanīgrahā*, KT V, S. 364, Nr 728, 97 gegenüber *kaṭhṭhakāminīgrahā*, KTV S. 373, Nr. 729, 126 ebenfalls in der Sitātapatradhāraṇī: Phonetisch bezeichnet *ṭhṭh* den Laut *θʲ* nach R.E. Emmerick 1981 (s. vorherige Anm.), S. 205 § 5(b)3.

[27] Der Visarga ist meist nicht geschrieben. – Der Aufbau der Syllabare folgt einem im Bereich der indischen Kultur weit verbreiteten Muster, wie sich aus der Art, Blätter in Handschriften zu zählen, ablesen läßt, die in Ceylon und Südostasien gebräuchlich ist. Auch hier werden dieselben Zeichenreihen *(a, ka, kya, kra)* verwendet: O. von Hinüber: „Chips from Buddhist Workshops. Scribes and Manuscripts from Northern Thailand." In: JPTS 22 (1996), S. 35–57, bes. S. 39–41. Geringe Spuren eines ungewöhnlichen Syllabars haben sich in IOL Khot 39/16, S. 268 erhalten. Hier stehen Reihen wie *]ysa rtha thṛ thṛ' thrryaṃ*[, *]ysa rda dṛ dr' drryaṃ drrya*[. Ligaturen wie *krra kla kva kta* verzeichnet IOL Khot 173/13, S. 387.

[28] Weitere Syllabare sind im Index verzeichnet, wobei s.v. „syllabary" IOL Khot 16 (oder 36/16?) angeführt wird, obwohl es weder die eine noch die andere Nummer gibt. IOL Khot Wood 10 ist ein Dokument. – Eines der umfangreichsten Syllabare ist behandelt von R.E. Emmerick/M.I. Vorob'ëva-Desjatovskaja: *Saka Documents. Text Volume*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000405

Endlich ist darauf hinzuweisen, daß die folgenden Handschriften in dem Ausstellungskatalog von S. WHITFIELD (*The Silk Road. Trade, Travel, War and Faith.* London 2004) abgebildet sind:

**Or:** 6394/2, S. 5f.: 54 (S. 154) – 6395/1, S. 6f.: 84 (S. 181) – 6396/2, S. 8: 2 (S. 37) – 6400/2.2, S. 17: 4 (S. 39) – 6402 B 2(4), S. 25: 66 (S. 163) – 8211/1477, S. 41: 3 (S. 38) – 8212/162, S. 204: 152 (S. 224) – 8212/186[1], S. 508f.: 273 (S. 312) – 8212/1590. S. 60: 5 (S. 41) – 9268A, S. 66f.: 82 (S. 180) – 9614, S. 78f.: 64 (S. 163) – 11252/1, S. 924f.: 165 (S. 235) – 11344/3, S. 107f.: 117 (S. 200) – 11344/8, S. 111f.: 116 (S. 200) – 12637/16.1a, S. 125: 1 (S. 36) – **IOL Khot:** 3/1, S. 167: 90 (S. 185) – 6[1], S. 485: 272 (S. 312) – 7, S. 486: 65 (S. 163) – 13[1], S. 508: 271 (S. 311) – 140, S. 321f.: 55 (S. 155) – 37/14, S. 260f. (plate 6e): 69 (S. 165) – 41, S. 270: 118 (S. 201) – 50/4, S. 266: 119 (S. 201) – 56/3, S. 296 + 139/1, S. 318f.: 68a+b (S. 164) – 138, S. 317f.: 91 (S. 185) – 140, S. 321: 55 (S. 155) – 159/8, S. 357: 280 (S. 321) – W1, S. 557f.: 83 (S. 180). – Ferner ist im Ausstellungskatalog eine sakische Banner-Inschrift aus dem Viktoria und Albert Museum abgebildet: 236, S. 279.

Überblickt man das gesamte Buch, so hat die sorgfältige, über ein Vierteljahrhundert gewachsene Arbeit des Verfassers reiche Früchte getragen, indem sie für die weitere Erforschung des Khotan-Sakischen eine sichere Grundlage schafft, die Kenntnis dieser für die Iranistik wie für die Buddhismusforschung gleichermaßen wichtigen Materialien in vielen Einzelheiten vorantreibt und durch Übersetzungen nun endlich allgemein zugänglich macht.

---

*III: the St. Petersburg collections*. London 1995 (Corpus Inscriptionum Iranicarum, pt. II, Vol. V: Saka), S. 165–170 [Rez.: A. DEGENER, JRAS 6 (1996), S. 439f.; Y. YOSHIDA, BSOAS 60 (1997), S. 567–569; R. SCHMITT, *Kratylos* 42 (1997), S. 175–177; H. KUMAMOTO, OLZ 92 (1997), S. 239–245; M. MAGGI, IIJ 41 (1998), S. 282–288] mit einem Facsimile in R.E. EMMERICK/M.I. VOROB'ËVA-DESJATOVSKAJA: *Saka Documents. VII: the St. Petersburg collections*. London 1993 (Corpus Inscriptionum Iranicarum, pt. II, Vol. V: Saka), Tafeln 129–135 [Rez.: H. KUMAMOTO, IIJ 38 (1995), S. 371–376; A. DEGENER, JRAS 5 (1995), S. 119f.; G. CANEVASCINI, BSOAS 59 (1996), S. 163f.; M. MAGGI, OLZ 92 (1997), S. 589f.]. In diesem Syllabar sind die Vokale wie im Sanskrit üblich dargestellt. Alle Konsonanten sind mit allen Vokalen verzeichnet, denen nur gelegentlich das typisch sakische „*ä*" zugesetzt wird, während „*r*" und „*l*" fehlen. Das Ende ist nicht erhalten, da nach *ka – kṣaḥ, kya – kṣyaḥ* die letzte Reihe mit *śraḥ* abbricht. – Ein weiteres Syllabar (P 2028) hat H. KUMAMOTO („Miscellaneous Khotanese Documents from the Pelliot Collection." In: *Tokyo University Linguistics Papers* [TULIP] 14 [1995], S. 229–258, bes. S. 240–242 veröffentlicht. Schließlich verzeichnet M.J. DRESDEN: „Khotanese (Saka) Manuscripts." In: *Varia 1976*. Tehran/Liège 1977 (Acta Iranica. Textes et Mémoires 5), S. 27–85 s.v. Literatur zu Syllabaren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000406

# The *Dastūr ol-Molūk* Again*

## Recently discovered additions to the manuscript of Mīrzā Rafī'ā's Manual of Ṣafavid Administration

By M. Ismail Marcinkowski, Kuala Lumpur

## Introduction

*Dastūr ol-Molūk* (DM) and *Taḏkirat ol-Molūk* (TM) are considered rare specimens for comprehensive manuals on administration from the end of the Ṣafavid period. The DM had been edited and published at the end of the 1960s by the late Iranian scholar Professor Dānešpažūh.[1] It was comprehensively studied and for the first time translated into English by the present contributor.[2] The TM had been translated into English for the first time in the 1940s by Professor Vladimir Minorsky.[3] I have already discussed the particularities of the DM in a recent contribution to this journal,[4] based on a paper presented by me at the *4th Biennial Conference of the Society for Iranian Studies* (Bethesda MD, U.S.A., 24–26 May 2002).

Both, Dānešpažūh as well as the present writer, had been working under the premise that the apparently *only* extant manuscript of the DM is that which is preserved in the Sar-Yazdī-Library of the 'Abdarraḥīm-Ḫān-Madrasa in Yazd, Iran. A microfilm-copy of it is kept in the Central Library of Tehran University.[5] Although my said ZDMG article contains a thorough discussion of the DM, as well as an appendix containing a list of offices mentioned in the DM, the following should be recalled here briefly:

---

* I would like to thank my former colleague Prof. Dr. Ahmad Kazemi-Moussavi (Center for Persian Studies, University of Maryland) for presenting an earlier version of the present contribution on his behalf at the *5th Biennial Conference of the Society for Iranian Studies* (Bethesda MD, U.S.A., 28–30 May 2004).

1 For Dānešpažūh's edition of the DM see Anṣārī, Murdād 1347 ah solar/July 1968 – Farvardīn 1348 ah solar/April 1969.

2 Marcinkowski 2002. The first translation of the DM into a European language, however, was done by Dr. A.B. Vil'danova of Tashkent; see Anṣārī 1991.

3 Minorsky 1943.

4 Marcinkowski 2003b.

5 Anṣārī: *Dastūr ol-Molūk*. Microfilm in the Central Library of Tehran University, Persian MS no. 1357: 'Sar-Yazdī-Library, 'Abdarraḥīm-Ḫān-Madrasa, Yazd'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000407

The DM manuscript consists of 161 pages (1a–81a), 16 lines on each page, with the exception of the first page, which has 11 lines plus a *basmalah*. Before proceeding, it should also be reiterated that the text is ending abruptly on the end of page 81a, while describing the responsibilities of the *Chief-Architect (Meʿmār-Bāšī)*, an office numbered in my translation of the DM as §171. In the DM, most of offices are referred to by a description of the respective service and a statement concerning the amount and source of income of its holder. The DM consists of a preamble, six "chapters", but no "epilogue" or *ḫātimeh*.

Recently, Professor Afšār of Tehran published a volume which contains, among other editions, also a new edition of the DM up to the office of *Chief-Architect*,[6] a subject which shall be addressed soon. More importantly, however, his edition of the DM is followed by additional material that had been unknown hitherto, i.e. a continuation of fol. 81a, which breaks off during the description of the office of *Chief-Architect*. The present paper presents towards its end a translation of this additional part. It refers to the responsibilities of offices that are not to be found in the TM, although the TM is usually close to the wording of the DM, by which it is preceded in time. The additional part contains unique information on offices that is not to be found elsewhere.

Several difficulties had been faced by those who had been working in the past on the DM (including the present contributor). It is therefore necessary to reiterate in the following briefly some of the circumstances under which the DM came to the attention of Persian scholarship.

In the foreword to his own edition of the DM,[7] Afšār referred first to information that had been provided by the late Professor Dānešpažūh (the first editor of the DM) in a separately published brief note.[8] In this note Dānešpažūh had stated that he first saw the manuscript of the DM in the 1960s during a travel to the central Iranian city of Yazd. After his return to Tehran, he published a brief report on this manuscript.[9] Subsequently, he published his earlier referred to edition of the DM in a series of articles. The first article features a detailed introduction comparing the DM with the TM. Since Dānešpažūh had not been able to stay longer in Yazd and was therefore prevented from copying the manuscript of the DM himself, he asked a friend of his in Yazd for assistance. Dānešpažūh's printed edition is based on that (handwritten) copy that was sent to him from Yazd by

---

[6] Afšār 1380 ah solar/2001.

[7] For this and Afšār's other observations on the DM, on which the following is based, see *ibid.*, pp. 478–79.

[8] Dānešpažūh 1344 ah solar/1966.

[9] *Idem* Murdād 1347 ah solar/Jul. 1968.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000408

his friend. Soon later, the Central Library and the Manuscript Centre of Tehran University arranged for the production of microfilm copies of the DM manuscript kept at Yazd.

Afšār continues his account by stating that "six or seven years ago"[10] (i.e. six years before the publication of Afšār's edition?) his friend, Moḥammad Taqī Qāżeʿīn of Yazd, who was in charge of another library at that city, sent him photocopies of six leaves from a manuscript. Hāżeʿīn was inquiring on the book to which they might belong. After an investigation, Afšār came to the conclusion that the pages sent to him by Ḥāżeʿīn should be considered a continuation of the so far known text of the DM, which ends abruptly (as already mentioned earlier) in the middle of its account of the duties of the *Chief-Architect* (§ 171), and which are not contained in Dānešpažūh's edition. Subsequently, Afšār embarked on an edition of these pages which he published in the Iranian journal *Maʿāref*.[11] As explicitly stated by him, he did so in order to assist Dr. Willem Floor and Dr. Faġfūrī in their own project of an English translation of the DM.[12] In the view of Afšār, there are several divergences between the wording of the original DM Yazd-manuscript and that in Dānešpažūh's edition. According to Afšār, several figures in the manuscript were apparently lost or erroneously copied by Dānešpažūh. Afšār therefore re-edited the entire Yazd-manuscript plus the recently turned up pages sent to him by Ḥāżeʿīn (the latter apparently based on the *Maʿāref*-edition). Afšār, writing in 1378 AH solar [1999], continued in the preface to his edition of Ḥāżeʿīn's pages by stating that the latter found these pages already in 1361 AH solar [1981][13] of which he sent photocopies to Afšār. Some time had therefore past between Afšār's first consideration of those additional pages and their publication.

At this point, I should like to mention that my working conditions in Malaysia at the time of my translation and study of the DM had been impeded by technical difficulties. I had to work on my own. Although I exerted all my efforts (perhaps best reflected in the extensive apparatus displayed in my footnotes and in the bibliography), I still would have preferred to have the one or other additional secondary source at my disposal. As stated elsewhere,[14] I came first to know about the DM by a bibliographical note in a work by Fragner.[15] In 1997, I embarked on an English translation plus

[10] Afšār 1380 AH solar/2001, p. 477.

[11] Year 16, no. 1 (1378 AH solar/1999) (this particular issue had not been available to me at the time of writing).

[12] See Floor/Faghfoory 2006. Their work has not yet been accessible to me when this article when to the press.

[13] Afšār 1380 AH solar/2001, p. 609.

[14] Marcinkowski 2003b, p. 282.

[15] Fragner 1983.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000409

commentary of the DM (then based on Dānešpažūh's edition). At that time I did not have access to the manuscript itself, due to some lack of cooperation from abroad. It was only through the kind and uncomplicated efforts by Professor Mehdī Moḥaqqeq (Mohaghegh) of Tehran, one of my former distinguished teachers, that a facsimile of the DM manuscript (from the microfilm kept at the Central Library of Tehran University) was sent to me during the final stages of my work. Due to the importance and outstanding significance of the DM for our knowledge of Ṣafavid administration and culture, I decided to publish my so far done research on and translation of the DM.[16] In 2003, after my book had been published, Professor Afšār contacted me from Tehran, asking me for a copy of it. In exchange, he kindly sent me a copy of one of his own latest works which contains (among other edited texts) also his own aforesaid complete edition of the DM.[17] It is hoped that Afšār's DM-edition and my own translation and commentary will lead to a more comprehensive appreciation of this important source.

As stated earlier, the manuscript edited by Dānešpažūh and translated by me stops abruptly in the part on the *Chief-Architect* (numbered in my translation as §171) which belongs to the sixth chapter *(bāb)*, entitled "On the Staff of the Supreme Imperial Register".[18] At the same time, it constitutes a part of the second sub-division *(faṣl)* within the third "consideration" *(maqāleh)*.[19] Within this sub-division, the *Chief-Architect* is explicitly numbered by the author of the DM as "number three".

The additional "Ḥāżeʿīn-part", published by Afšār, starts apparently within the same the third consideration *(maqāleh)*, but *not* with "number four" (which would be logical if it would still constitute a part of the second sub-division or *faṣl*), but rather with an entry numbered as "number two", dealing with the *Sārūčī-Bāšī*. There is therefore at least *one* office/entry missing. Because of that, I have provided for the *Sārūčī-Bāšī* in my below translation of the recently discovered part the numbering §173 (rather than §172). This is merely a suggestion, since we still do not know how much exactly is missing *after* the entry on the *Meʿmār-Bāšī* and *before* that on the *Sārūčī-Bāšī*.

As in the part of the DM translated by me in my book, this recently discovered part (translated below), too, contains several obscure and difficult passages. This is especially the case with those dealing with matters and

[16] Marcinkowski 2002 (an earlier unpublished version won the First Prize (International Category) of the Iranian President's Award for the Best Research on Iranian Culture Award for the Year 1379/2000).

[17] Afšār 1380 ah solar/2001.

[18] Marcinkowski 2003b, p. 304.

[19] Marcinkowski 2002, p. 233.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000410

procedures of accountancy. Perhaps more interesting to a somewhat wider circle of readers, however, is the information provided on the minor offices, such as the *Fīlbān-Bāšī* (§184) or the *Sagbān-Bāšī* (§185), offices that are not to be found in the TM. The additional part edited by Afšār's provides also important and rare information on the remainder of the *Ṣāḥeb-Ǧam's* or "heads" of the imperial workshop-departments, as well as on some of the provincial *Kalāntars*. The final chapter of the additional part refers also to other members of the staff at the Imperial Register. Although the additional part, too, appears not to be complete (such as at the beginning and the end), it does add to a more comprehensive picture of administration and society towards the end of Iran's Ṣafavid period.

Below follows an English translation of the additional part (based on Afšār's edition). It is preceded by a suggested table of contents and numbering of the therein appearing offices. < > brackets indicate the end (!) of a manuscript page, following the style applied by Afšār in his edition. Numbers in square brackets [ ] and preceded by a § sign continue the numbering applied by me in my book. The comments given in the footnotes are not that extensive as those in my book. Due to the here available space they have been kept to a minimum.

## List of offices and services appearing in the recently discovered additional part of the *Dastūr ol-Molūk*

[starting with the remaining part of the Sixth Chapter]

§173 *Sārūčī-Bāšī*
§174 *Mo'aḏḏin-Bāšī*
§175 *Kašekčī-Bāšī*
§176 *Ǧārčī-Bāšī*
§177 *Rāyeż-Bāšī*
§178 *Nasaqčī-Bāšī*
§179 *Šāṭer-Bāšī*
§180 *Rīkā-Bāšī*
§181 *Tabardār-Bāšī*
§182 *Mehtar-Bāšī*
§183 *Ṣayyād-Bāšī*
§184 *Fīlbān-Bāšī*
§185 *Sagbān-Bāšī*
§186 *Kalāntar of 'Abbāsābād*
§187 *Kalāntar of the Armenians of New and Old Ǧolfā*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000411

*Seventh Chapter*

On the Accountants[20] *(Moḥarrerān)* of the Supreme Imperial Register *(Daftarḫāneh-ye Homāyūn-e Aʿlā)* and Others

§ 188 *Accountants of the Tax-Departments (Sarkarāt-e Ǧamʿ)*

(a) *Dīvān-Departments (Sarkarāt-e Dīvānī)*
- *Avārağeh-Department of [Persian] ʿIrāq*
- *Żābeteh-Department*
- *Avārağeh-Department of Fārs and Kūh-Gīlūyeh*
- *Avārağeh-Department of Āḏarbāyğān and Šīrvān*
- *Avārağeh-Department of Ḫorāsān and Kermān*
- *Mining (maʿādin)-Department*
- *Tax-Collection (Taḥṣīl)-Department*

(b) *Crown-Department (Sarkār-e Ḫāṣṣeh), Custodians (Arbāb ot-Taḥāvīl) and Others*
- *Crown-Department*
- *Custodians*

§ 189 *Accountants of the Expenditure-Departments (Sarkarāt-e Ḫarj)*
- *Qūrčī-Department*
- *Ġolām-Department*
- *Musketeer (Tofangčī)-Department*
- *Artillery (Tūpčī)-Department*
- [one unidentified department]

§ 190 *Accountants in the Department of Consignments (Sarkār-e Touğīh)*

§ 191 *Accountants of the Workshop-Department (Sarkār-e Neẓārat)*

§ 192 *Daftardār*

§ 193 *ʿAzab-Bāšī and the Remainder of the Registrars (ʿAzabān) of the Supreme Imperial Register (Daftarḫāneh-ye Homāyūn-e Aʿlā)*

[20] In Marcinkowski 2002, *passim*, I have translated this still as 'fair-copiers'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000412

## Translation

[starting with the remaining part of the *Third Sub-Division (Faṣl)* of the Sixth Chapter *(Bāb)*][21]

(2)[22] [§ 173][23] *Sārūcī-Bāšī*

It was always his duty to twist the cloth *(mandīl)* of the Emperor's turban. During public audiences he had to stand at his specified place. He had to be present [at Court] during travels, as well as at home. A certain sum had been assigned to him as salary.

(3) [§ 174] *Mo'aḏḏin-Bāšī*

During travels, as well as at home, the aforesaid had to be present at the Victorious Stirrup *(rekāb-e ẓafar-entisāb)* [i.e. at Court]. At the time of dawn, noon and sunset he had to perform the call to prayer from behind the curtain of the entrance to the [Emperor's] tent-enclosure when on travel, and from the minaret of the Friday Mosque when at home. The sum of [blank] had been assigned to him as salary.

(4) [§ 175] *Kašekčī-Bāšī*

He had to be always on guard at the Victorious Stirrup. He had to keep informed regarding the presence and absence of the community of the *hamīšeh-kešik*[24] guards. A certain sum had been assigned to him as salary.

(5) [§ 176] *Ǧārčī-Bāšī*

The aforesaid had some *ǧārčīs*[25] as assistants and belonged to the category of the great *Qūrčīs*[26]. He had to be present at the Imperial Stirrup during travels

[21] According to Afšār 1380 AH solar/2001, p. 610.

[22] Numbers in round brackets ( ) refer to Professor Afšār's system of enumeration in his edition.

[23] Numbers in square brackets [§] continue the enumeration system that had been employed by me in Marcinkowski 2002, *passim*, and in Marcinkowski 2003b, pp. 299–304.

[24] Guards serving inside the Palace compound and first category of the *yasāvuls* or 'ushers'. The DM stated that "the *hamīshah-kashīk*-guards [had] to carry out the watch inside the Palace during day and night and at home and abroad alike. When they were assigned for duty under His Excellency the *Dīvānbegī*, they carried out the service of summoning and other services, with which they were entrusted, with the exception of preliminary investigations concerning murder [...]" (see Marcinkowski 2002, § 124).

[25] A *ǧārčī* was a kind of 'herald' (Marcinkowski 2002, p. 585). See also Floor 2001, pp. 265–66, which elaborates also on military funtions of the *ǧārčīs*.

[26] In Marcinkowski 2002, p. 596 I have referred to them as "the Türkmen element of the Ṣafavid army". Refer also to *ibid.*, § 21 (both the translation and especially the commentary on pp. 302–304, where I have elaborated on the origin of the term and the nature of the service. The *Qūrčī-Bāšī* belonged to the high-ranking military officials classified as *Amīrs*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000413

as well as at home. During the troop-reviews of the great *Qūrčīs* his presence at the Lofty Camp was required – except when the Emperor or His Excellency the *Qūrčī-Bāšī* themselves conducted those reviews. [When conducting the troop-review himself] he ordered with loud voice that each of the soldiers presents himself in review. A certain sum had been assigned to him as salary, which was paid off upon recommendation of His Excellency the *Qūrčī-Bāšī*, in accordance with the procedure <1a> concerning the remainder of the *Qūrčīs* and after the documentation *(raqm)* by His Excellency the *Grand Vizier*.[27]

(6) [§ 177] *Rāyeż-Bāšī*

He was the head of the [horse-] trainers and had to be present [at Court] during travels as well as at home, together with the other trainers. His task was to ride and train those of the Emperor's horses and colts, which had not yet been used to be ridden. This is in order to make them become gentle and calm and thus prepared to be ridden by the Emperor. [The horses] were not to exhibit any kind of improper movement which could be the cause of harm [to the Emperor]. Upon his [i.e. the *Rāyiż-Bāšī*'s] attestation and upon the recommendation of His Excellency the *Amīr-Āḫūr-Bāšī-ye Ǧelou*[28], as well as after the documentation by His Excellency the *Grand Vizier*, salaries had been paid off to him and the said trainers. The sum of [blank] had been assigned to him as salary.

(7) [§ 178] *Nasaqčī-Bāšī*

He was the head of the community of the *nasaqčīs*[29] and belonged to the category of the *Qūrčīs*. Together with his subordinates, the aforesaid had to be always present at the Victorious Stirrup where they occupied themselves with *Dīvān*-related services and similar alike. The Emperors used to transfer to their custody a person whom they have ordered to be tortured. Upon his [i.e. the *Nasaqčī-Bāšī*'s] attestation and upon the recommendation of His Excellency the *Qūrčī-Bāšī*, and after documentation by His Excellency the *Grand Vizier*, salaries had been paid off to them [i.e. the *Nasaqčīs*]. It was a rule that the aforesaid, together with his assistants, fixed the feathers on the [Emperor's] turban, which consisted of twisted cloth of silk, and placed [the turban] on [the Emperor's] head. <1b>[30] The sum of [blank] had been assigned to him as salary.

---

[27] On the *Grand Vizier*, i.e. the *Vazīr of the Supreme Divan* or *Vazīr-i Dīvān-i Aʿlā*, the most important of the court officials, see Marcinkowski 2002, § 20, as well as the excellent treatment in Floor 2001, pp. 34–41.

[28] The 'Master of the Imperial Stables' at the capital city, described in the DM *(*Marcinkowski 2002, § 30, and especially *ibid.*, pp. 319–320*)*. He, too was classified as *Amīr*.

[29] According to Floor 2001, pp. 256, the *nasaqčīs* "were responsible for keeping order in the army", but had also certain military functions.

[30] Apparently (!) end of <1b>: Afšār 1380 ah solar/2001, p. 611, has given a bracket, but without number.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000414

(8) [§ 179] *Šāṭer-Bāšī*

Together with the other footmen *(šaṭerān)*, he had to be always present at the Victorious Stirrup, whether during travels or at home. Not even for a moment he was to be unattentive. The checking of their presence and absence was with him. Upon his attestation and upon the recommendation of His Excellency the *Nāẓer of the Workshops*,[31] as well as after documentation by His Excellency the *Grand Vizier*, the salaries were paid off by the department. The sum of [blank] had been assigned to him as salary.

(9) [§ 180] *Rīkā-Bāšī*

He was the head of the *Rīkās*[32] *(Rīkāhā)*. He had to be present at the Victorious Stirrup, whether during travels or at home, together with the *Rīkās*. Their presence and absence was checked by him. During the other days, [such as] when the Emperor was not going out for a ride, the *Rīkās* had to be at the service of the *Ṣadr-e Mamālek*,[33] taking turns among each other. He [i.e. the *Ṣadr-e Mamālek*] would send them at his discretion throughout on errands that are related to the Exalted *Ṣadr*-Office *(Dīvān oṣ-Ṣadāreh)*. Upon the attestation of the aforesaid head [i.e. the *Rīkā-Bāšī*] and upon the recommendation of His Excellency the *Tofangčī-Āqāsī*,[34] as well as after documentation by His Excellency the *Grand Vizier*, their salaries and funds had been paid off. Since the olden days is was regulated that the *Rīkās* wore always a 'hunting cap' *(kulāh-e qūroqī)*[35] on their head and carried a battle-axe *(nağaq)* in their hands. The said service was exclusively for natives of Gīlān *(ğamāʿat-e dār ol-marzī)*. The aforesaid *[Rīkā-Bāšī]* received the sum of [blank].

(10) [§ 181] *Tabardār-Bāšī*

<2a> He was the head of the hatchet-bearers *(tabardārān)*. During [the Emperor's] riding tours, whether during travels or at home, the aforesaid had to be present at the Victorious Stirrup, together with the other hatchet-bearers. The checking of their presence and absence was with him. Upon his attestation and upon the recommendation of His Excellency the *Tofangčī-Āqāsī*, as well

[31] A high-ranking official, classified as *Amīr* in the DM, see Marcinkowski 2002, § 26. He was in charge of the entire supply for the Court.

[32] In Steingass 1975 (reprint of the 1892 edition), p. 604, left col., the term *Rīkā*, an expression from the northern Iranian dialect of Gīlān, has been rendered as "A class of ushers". According to Floor 2001, p. 184, n. 573, however, the *Rīkās* functioned also as "a kind of armed guards", apparently to the ruler.

[33] On the office of *Ṣadr* see Marcinkowski 2002, § 2, and now also Floor 2000.

[34] Head of the Musketeer-Department, see Marcinkowski 2002, § 25, and Floor 2001, pp. 184–185. Floor gives in *ibid.*, pp. 185–186, also a list of *Tofangčī-Āqāsī*s from the beginning to the end of the empire.

[35] A hat with fringes, according to Floor 2001, p. 171.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000415

as after documentation by His Excellency the *Grand Vizier*, their salaries and funds had been paid off. The service of the hatchet-bearers, too, was particular to natives of Gīlān and was not entrusted to others. In accordance with old rules and regulations, they always had to wear a turban made from red velvet on their head and had to carry a hatchet in their hands. At the Victorious Stirrup they had to walk slightly ahead of the footmen *(šaṭerān)*.

(11) [§ 182] *Mehtar-Bāšī*

He was the head of the grooms *(mehtarān)* of the large riding animals of the Crown Department *(Sarkār-e Ḫāṣṣeh)*. Horse-clothes and -trappings and other things which were required by horses were entrusted to him. The sum of [blank] had been assigned to him as salary.

(12) [§ 183] *Ṣayyād-Bāšī*

He was the head of the fowlers (*ṣayyādān*). Daily, he dispatched fowlers to hunt birds and to beat up and drive [game to the net]. In the event the Emperor went out for a ride and deigned to employ falcons in the desert for hunting gazelles, ducks, doves and others alike, all of those [i.e. game] had to be at hand [in order to be hunted]. During travels as well as at home he [i.e. the *Ṣayyād-Bāšī*] had to be present at the Victorious Stirrup. Upon his attestation and upon the recommendation of His Excellency the *Amīr-Āḫūr-Bāšī* <2b>, as well as after documentation by His Excellency the *Grand Vizier*, the salaries had been given to them [i.e. the fowlers]. The sum of [blank] had been assigned to him

(13) [§ 184] *Fīlbān-Bāšī*

He was the head of the elephant-keepers *(fīlbānān)* and had to be present with the imperial elephants during travels, as well as at home. Every time when the Emperor got mounted in great state, the *Fīlbān-Bāšī* and the remainder of the elephant-keepers mounted the elephants [and were present] at the Victorious Stirrup (here: *rikāb-e noṣrat-ma'āb*). The salaries of the elephant-keepers were paid upon his attestation and upon the recommendation of His Excellency the *Nāẓer of the Workshops*, after documentation by the *Grand Vizier*. A [certain] sum had been assigned to him as salary.

(14) [§ 185] *Sagbān-Bāšī*

He was the head of the dog-keepers *(sagbānān)*. The mastiffs which the envoys brought as *pīškeš*[36] from the Russian lands *(velāyāt-e arūs)* and from

[36] "A yearly and obligatory present from an inferior to a superior" (see Marcinkowski 2002, p. 594 [glossary]).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000416

elsewhere were entrusted to them in order to be taken care of. With regard to auspicious travels, it had been regulated that the said dogs were brought forward at night and positioned at the four sides of the [Imperial] tent-enclosure. Upon his attestation and upon the recommendation of the *Amīr-Šikār-Bāšī*[37] their [i.e. the dog-keepers'] salaries and funds were paid off by the office. The aforesaid [*Sagbān-Bāšī*] had the sum of [blank] as a salary *(marsūm)*.

*Fourth Consideration (Maqāleh)*
*On the Service of the Kalāntars, others than the Kalāntar of Iṣfahān*[38]

The aforesaid *[Kalāntar of Iṣfahān]* had been a courtier *(mağles-nešīn)*, and therefore his title, service and responsibilities have [already] been dealt with in the fourth chapter *(bāb)*[39], in connection with the eminent courtiers.

(1) [§ 186] *The Kalāntar* <3a> *of ʿAbbāsābād*

The service of the aforesaid consisted in the checking of the accountancy concerning the [tax-] assessments and allotments of the people of Tabrīz *(Tabārezeh)*. [In case of] disputes and quarrels that might occur among the Tabrīzians residing in ʿAbbāsābād they [i.e. the Tabrīzians] went to the aforesaid *[Kalāntar of ʿAbbāsābād]* who established the facts of their cases and decided [them]. Otherwise [?] *(činānčeh)* they were not admitted for decision by the aforesaid. If cases *(moqaddamāt)* of the guilds *(aṣnād)* reached the *Kalāntar* he decided them. [However,] if [those cases] were related to religious law *(šarʿī)* [the plaintiffs] went to the religious judge *(ḥākem-e šarʿī)* [instead]. [But] if it was related to customary law *(ʿorfī)* and related to what had been submitted [in court?], he [i.e. the *Kalāntar*] established the facts and pronounced judgement. His service and his fees *(rosūm)* were in accordance with those of the other *Kalāntars*, with the exception of the *Kalāntar of the City* [*of Iṣfahān*?] *(Kalāntar-e Šahr)*.

(2) [§ 187] *The Kalāntar of the Armenians of New and Old Ǧolfā*[40]

The aforesaid service [consisted in the following]: Any kind of service that had been referred to the said community [of the Armenians] by the *Dīvān* [-Administration] was placed under his responsibility in order to be carried

[37] The "Master of the Hunt", see Marcinkowski 2002, § 28.

[38] On the *Kalāntar of Iṣfahān* see Marcinkowski 2002, § 62. According to Lambton, the term *Kalāntar* in general signfied "(i) on official belonging to the 'civil' hierarchy in charge of a town or district or the ward of a town, (ii) the head of a guild, and (iii) the head of a tribe or subtribe", see Lambton 1978, p. 474.

[39] See Marcinkowski 2002, § 62.

[40] Suburb of the imperial capital of Iṣfahān.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000417

out. He [in turn] referred it to his colleagues *(ṣāḥebāneš)*. Any evident kind of accountancy and allotment of the said community had to be in accordance [?][41] with the [respective] certificate of consignment *(touǧīh-nāmčeh)* and had to be applied on the strength of the seal of the aforesaid [*Kalāntar*], as well as with the knowledge and approval of the most reputable members of that group. His fees and responsibilities were in accordance with the regulations concerning the remainder of the *Kalāntars*.

## Seventh Chapter (Bāb)
## *On the Responsibilities and Fees of the Accountants*[42] *(Moḥarrerān) of the Supreme Imperial Register (Daftarḫāneh-ye Homāyūn-e Aʿlā) and Others, Consisting of Six Sub-Divisions (Faṣl)*

### *First Sub-Division*
### [§ 188] *Accountants of the Tax-Departments (Sarkarāt-e Ǧamʿ)*

Their responsibilities consisted in the keeping of any kind of records related to *Dīvān*-revenue <3b>, with regard to each district, sum, tax-assignment or tax-cheque. The accountancy of the payers of taxes to the *Dīvān*-administration was cleared in the [following] manner: when His Excellency the *Grand Vizier* (here: *Vazīr-e Aʿẓam*) or His Excellency the *Mostoufī ol-Mamālik*[43] requested a statement regarding those taxes, [the accountants] wrote a reply by referring to their files, which was to reach their senior official *(rīš-safīd)* for endorsement. Any kind of statement that had *not* been requested by His Excellency the *Grand Vizier* was sealed [only] by His Excellency the *Mostoufī ol-Mamālik*. Their [i.e. the accountants'] number and salaries had been specified in the following manner:

(a) *Dīvān-Departments (Sarkarāt-e Dīvānī)*

*Avārağeh*[44]-Department of [Persian] ʿIrāq: During the [earlier] years there had been seven accountants who received 70 *tūmān* as salary. Fees had been assigned to them [as well]. During the final [years] there had been eleven [accountants], who received 143 *tūmān* as salary.

*Žābeteh*[45]-Department: During the [earlier] years there had been ten attending accountants who received 91 *tūmān* as salary. During the final [years] there had been eleven [accountants], who received 103 *tūmān* as salary.

[41] I am reading here: *beh mūǧib*.
[42] In Marcinkowski 2002, *passim*, I have translated this still as 'fair-copiers'.
[43] Refer on the 'accountant general' to Marcinkowski 2002, § 32.
[44] On the *Avārağeh*-Department see Marcinkowski 2002, pp. 377–378.
[45] On the *Žābeteh*-Department see Marcinkowski 2002, pp. 376–377.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000418

*Avārağeh*-Department of Āḏarbāyğān and Šīrvān: During the [earlier] years there had been five accountants who received 35 *tūmān* and 5,000 *dīnār* as salary. They received no fees *(rusūm)*. During the final [years] the arrangements concerning the accountants were as follows:

| Item: | Item: |
|---|---|
| Balance: three [accountants], 28 *tūmān* and five [*dīnār*]. | Clearance of accountants: 65 *tūmān*. |

Mining *(maʿādin)*-Department: During the [earlier] years there had been two accountants. 17 *tūmān* had been assigned to them as salary. They received no fees. Afterwards, [their salaries] had been increased.

*Avārağeh*-Department of Fārs and Kūh-Gīlūyeh: During the [earlier] years there had been three accountants, who received 73 *tūmān* as salary. During the final [years] there had been five attending [accountants], who received salaries in the following manner:

| Item: | Item: |
|---|---|
| Balance: two [accountants], 27 *tūmān*. | Clearance of accountants: three accountants], 50 *tūmān*. |

*Avārağeh*-Department of Ḫurāsān and Kirmān: During the [earlier] years there had been five accountants *(moḥarrer)*,[46] who received 57 *tūmān* as salary. No fees had been assigned to them. During the final [years] there had been seven [accountants], who received 80 *tūmān* as salary.

Tax-Collection *(Taḥṣīl)*-Department: During the [earlier] years there had been five accountants. 15 *tūmān* had been assigned to them as salary. <4a>

## (b) *Crown-Department (Sarkār-e Ḫāṣṣeh), Custodians (Arbāb ol-Taḥāvīl) and Others*

Custodians: During the [earlier] years eight accountants had been attending in the said department. They received 124 *tūmān* as salary.

Crown-Department: During the past years there had been five [accountants], who received 44 *tūmān* as salary. Afterwards, [their salary] was fluctuating.

[46] Afšār's text has erroneously *moğarrer*, certainly merely a typographical error.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000419

*Second Sub-Division*

[§189] *Accountants of the Expenditure-Departments (Sarkarāt-e Ḫarj)*

Their responsibilities consisted in the following: They had to keep any kind of files concerning the attendance, presence, absence during travels, number, claims, and funds of those with whom they were concerned, based on the statements and petitions of each group and with reference to any kind of request that they had made. [In case] senior officials *(rīš-safīdān)* or the *Grand Vizier (Vazīr-e Aʿẓam)* demanded an investigation [concerning the above matter] the said accountants submitted [a report] on the circumstances of that matter, which was sealed by the *Vazīr* and the *Mostoufī* of the [respective] department. Copies concerning travel-leave were transferred [to the senior officials or the *Grand Vizier*], whereas the original document was kept by the *Head of the Payments-Department (Ṣāḥeb-Touğīh)*.[47] With the exception of the accountants [working under the] *Sarḫaṭṭ* [-*Nevīs*][48], fees *(rosūm)* had been assigned to the accountants of the [respective] *Qūrčī*-, *Ġolām*-, *Tofangčī*-, and *Tūpčī*-Departments in the following manner:

Item:

From the cashing of *yek-sāleh* and *hameh-sāleh* payments: 20 *ḫarvar*[49]

Item:

Per each salary, grant *(enʿām)*, and *tīyūls*[50]: five *ḫarvar*.

The salary of each of them differed [in the following manner]:

*Ġolām*-Department[51]: During the [earlier] years there had been three [accountants]. 17 *tūmān*[52] and 5,000 [*dīnār*[53]] had been assigned to them as salary.

*Qūrčī*-Department: During the [earlier] years there had been four attending [accountants]. They received 21 *tūmān* as salary. During the final [years] there had been five [accountants], who received 59 *tūmān* as salary.

---

[47] See on the *Ṣāḥeb-Touğīh* Marcinkowski 2002, §127, and especially *ibid.*, pp. 375–76.

[48] Refer on this official to Floor 2001, pp. 47–48. For the description of this office in the DM see Marcinkowski 2002, §129.

[49] Literally a 'donkey-load', a weight equalling 300kg. See, however, also Marcinkowski 2003a (entry 1.2.24 "*kharvār*"), pp. 20–21.

[50] A kind of 'fief', see Marcinkowski 2002, pp. 603–604.

[51] On the *ġolāmān* or *qūllar* see Marcinkowski 2002, pp. 306–310.

[52] One *tūmān* amounted to 10,000 *dīnār* (see following note).

[53] According to Walther Hinz, a gold coin of an average weight of 4.231g or 65.3 grains, see Marcinkowski 2003a (entry 1.1.1 "numismatic weights"), pp. 1–3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000420

Artillery *(Tūpčī)*-Department: During the [earlier] years there had been three [accountants], who received a salary: 15 *tūmān*.

Musketeer *(Tofangčī)*-Department: During the [earlier] years there had been four [accountants], who received a salary: 20 *tūmān*.

[...[54]] Department: There had been [...[55]] They received 25 *tūmān* as salary. <4b>

*Third Sub-Division*
[§ 190] *On the Accountants in the Department of Consignments (Sarkār-e Touǧīh)*

Their responsibilities were as follows: they cooperated with the accountants of the Expenditure-Departments in so far as every [document] which had left the [Expenditure-] Departments was forwarded to them and endorsed by them. From the assignment *(ta'yīn)* of salaries, grants *(en'ām)*, and *tiyūls* of the *Qūrčīs*, *Ġolāms*, *Tofangčīs* and *Tūpčīs* 25 *dīnār* had been assigned to them as fees per each *tūmān*. There had been nine accountants [in the Department of Consignments]. They received 88 *tūmān* as salary. During the final [years] there had been 16 [accountants], who received 189 *tūmān* as salary.

*Fourth Sub-Division*
[§ 191] *On the Accountants of the Workshop-Department (Sarkār-e Neẓārat)*

Previously, there had been one old *(qadīmī)* [or: hereditary?] scribe, who received 19 *tūmān* as salary. From leases *(eǧārāt)* he received per *tūmān* one *dīnār* as fees. Afterwards, some [more] scribes had been appointed to the said department. Each kind of the *Dīvān*-related services had been referred to a [particular] scribe, who kept the files concerning their attendance, claims, and cashed funds. The accountancy of the tax-payers, too, had to reach them [i.e. the accountants of the Workshop-Department]. With reference to vouchers *(asnād)*, they adjusted [them] by way of comparing, balancing and amending, and [finally] endorsed them.

---

[54] Refer on him to Floor 2001, p. 59.
[55] Not legible, *ibid.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000421

*Fifth Sub-Division*
[§192] *On the Daftardār*[56]

To him had been assigned the custody of the records from the times of previous rulers, as well as the records and files concerning the *Amīrs*[57] and of others who had been either appointed to or dismissed from office. In case reference to them [i.e. to those records] was required, they had to be looked into by his [only] scribe whom he had for this purpose. After the review had been finished [the records] were again kept. <5a> Whenever some of the truths from those registers had become apparent, the senior officials inquired concerning them and he [i.e. the *Daftardār*] replied. He received the sum of nine *tūmān* as salary. [He received] 21 *tūmān* and six *qerān*[58] as 'local fees' *(rosūm-e maḥallī)* in the following manner:

Item:

From *tīyūls* of the *Amīrs*: [...[59]].

Item:

From grants of the *Amīrs*; from those who were not attending; from *soyūrġāl*-fiefs[61]; from of the *ḥaqq os-saʿy*[62] of the [provincial ]tax agents *(ʿommāl)* and others alike: seven one and a half *dīnār*.

Item:

From leases: [...[60]].

Item:

From of the *hameh-sālehs* of the *Amīrs*: [... [63]].

Item:

From cashed funds of the *Amīrs*: one *dīnār* and three *dāng*.[64]

He received [also] other fees.

---

[56] Refer on him to Floor 2001, p. 59.

[57] On the *Amīrs (omarā')*, who were divided into the categories of 'Court-*Amīrs*' and 'Frontier-*Amīrs*', see the commentary in Marcinkowski 2002, pp. 281–298 and §§ 11, 12, 19 in the DM. See also Floor 2001, pp. 90ff.

[58] Silver coin, a tenth of a *tūmān*.

[59] Illegible *seyāqat* numbers, according to Afšār 1380 ah solar/2001, p. 618.

[60] Illegible *seyāqat* numbers, according to *ibid.*

[61] A kind of hereditary 'fief' that was exempted from taxation, see Marcinkowski 2002, pp. 600–601.

[62] Fees due to provincial tax-agents, p. 583, and Minorsky 1943, p. 157. Cf. Floor 2001, p. 51, and Lambton 1991, p. 451.

[63] Illegible *seyāqat* numbers, according to Afšār 1380 ah solar/2001, p. 618.

[64] The expression *dāng* signifies "a sixth part", see Marcinkowski 2003a (entry 1.2.11 "dāng"), p. 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000422

*Sixth Sub-Division*
[§ 193] *On the ʿAzab-Bāšī and on the Remainder of the Registrars (ʿAzabān) of the Supreme Imperial Register (Daftarḫāneh-ye Homāyūn-e Aʿlā)*

Their responsibilities consisted in the closing of the registers and in their keeping, as well as in the offering of *Dīvān*-related services which His Excellency the *Mostoufī ol-Mamālek*, the *Nāẓer* [*of the Imperial Workshops*][65] or the *Dārūġeh* [*of Iṣfahān*?][66] might consign. During the [earlier] years there had been 34 registrars *(ʿazabān)*, office boys *(farrāšān)*, as well as lower staff *(ʿamaleh)* at the Supreme Imperial Register and the Crown Department *(Ḫāṣṣeh)*. They received 86 *tūmān*, eight *qerān* and 553 *dīnār* as 'estimated' *tīyūl (tīyūl-e bar-āvardī)* and salary. Afterwards, to some [of them] additional salaries of various kinds had been assigned in the following manner:

Item:

From the salaries and *ḥaqq os-saʿy* of the tax-agents *(ʿommāl)*, and[67] grants *(enʿām)* of the *Amīrs*, and from those who were not in service *(molāẓem)*, as well as from *soyūrġāls*, *moʿāfīs*[68] and others. Per *tūmān*: [...].[69]

Item:

From *hameh-sāleh* grants, in the same manner [i.e. from the original grant], as received at the time of assignment. Per *tūmān*: [...].[70]

Item:

From the original *(aṣl-ğamʿ) tīyūl*-rents of the *Amīrs*, "Gentlemen" *(Āqāyān)*[71] and "Confidants" *(Moqarrabān)*,[72] as received at the time of assigment: three *dīnār* [per *tūmān*].

---

[65] Refer on this high-ranking official to Marcinkowski 2002, § 26.

[66] On the *Dārūġeh of Iṣfahān* see Marcinkowski 2002, § 74. For a good exposition of the origin of the term *dārūġeh* and its application in the Ṣafavid context see Floor 2001, p. 115–123.

[67] I am reading here "va" ("and"). Afšār 1380 ah solar/2001, p. 619, has "beh" ("to").

[68] A tax-exemption.

[69] Illegible *seyāqat* numbers, according to Afšār 1380 ah solar/2001, p. 619.

[70] Illegible *seyāqat* numbers, according to *ibid.*

[71] The expression *Āqāyān,* "Gentlemen", was in general applied with regard to any of the 'high-ranking' court-officials, but also denoted the eunuchs of the Palace. See also Marcinkowski 2002, pp. 290–92, with a commentary on § 14 of the DM. Refer additionally to the detailed treatment in Floor 2001, pp. 48 and 106–107.

[72] The expression *Moqarrab,* "Confidant" in general referred to high-ranking court-officials. There existed various categoris of them, such as *Moqarrab ol-Besāṭ* ("Confidant at the Carpet", again, an honorific title for higher court officials in general), *Moqarrab ol-Ḥażrat* ("Confidant of His Majesty", an honorific title and level of court officials of lesser significance), and finally *Moqarrab ol-Ḫāqān* ("Confidant of the Emperor", with regard to the higher court officials). See Marcinkowski 2002, pp. 281–284. Cf. Floor 2001, p. 24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000423

[The text of Professor Afšār's edition of the manuscript ends here abruptly.[73] His edition is followed by the edition of the text of another (single) leave that belongs apparently to the second chapter *(bāb)* of the DM[74]:]

- [...] *Ašrafī*[75]: 1,000 pieces; pack horses and mares: eleven.
- The *Vālī of Kakhetia (Gorǧestān-e Kāḫit)*[76]: Georgian slave boys and girls of various kinds.
- The *Vālī of Kartlia (Gorǧestān-e Kārtīl)*: ditto.
- The *Vālī of ʿArabestān*[77]: pack horses and mares: nine; stirrups made in Ḥuvayzeh: nine pairs; bridles of the same [production]: nine; bird nests: nine.
- The *Beglerbegī of Kordestān*,[78] who ranked as *Vālī*: pack horses: nine; mules: nine; *dūr andāz* [a kind of rifle] made in Avrumān: nine pieces; pickles: nine jars.
- The *Beglerbegī of Lorestān-ye Faylī*,[79] who ranked also as *Vālī*: pack horses: ten; mules: ten; spoons for the eating of *afšureh* [a kind of sherbet, often mixed with ice]: 1,000 pieces.
- The *Governor (Ḥākem) of Baḫtiyārī*,[80] to whom applied the same [i.e. who too ranked as *Vālī*]: horses: ten; mules: two; salpetre *(šūreh)*, in Tabrīzian weight: 50 *mann*.[81]

Mode: In case [the above mentioned officials] did not submit the consignments *(infāḏ)* [which are listed above] from year to year at the time of New Year *(Nourūz)*, it was established that they were reprimanded and called to account [through the payment of the total] sum of 6,239 *tūmān* and 500 Tabrīzian *dīnār*.

---

[73] Afšār 1380 ah solar/2001, p. 619.

[74] Afšār 1380 ah solar/2001, pp. 619–621.

[75] A gold coin under the Ṣafavids. In 1718: one *ašrafī* = 54 grains = 3.498 g (Marcinkowski 2002, p. 608, with further bibliographical references).

[76] On the *Vālīs of Kakhetia* and on the next following *Vālī of Kartlia*, both at the same time ruling princes in Georgia and as such vassals of Ṣafavid Iran, see Marcinkowski 2002, § 15, translation of the text, commentary, as well as references in the footnotes to both.

[77] The expression *ʿArabestān* refers to what is today Ḫūzestān province in southwestern Iran. On this office and its description in the DM refer to Marcinkowski 2002, § 13 (with further references).

[78] See on him Marcinkowski 2002, § 16.

[79] *Ibid.*, § 14.

[80] *Ibid.*, § 17.

[81] A weight (varying regionally), dealt with extensively in Walther Hinz's handbook, see Marcinkowski 2003a (entry 1.2.26 *mann*), pp. 22–33. For a detailed discussion of the various *mann* weights in Ṣafavid Iran – too comprehensive to be dealt with here – see *ibid.*, pp. 26–30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000424

First: [Sums] which had to be imposed *in lieu* of the submission of consignments *(enfāḏ)*: *Ašrafī*: 250 pieces; *ʿAbbāsī*: 24, [as detailed] in the following manner:

- *Custodian (Motavallī) of* [the shrine at] *Ardabīl*[82]: *Ašrafī* <1a>[83] 100 pieces; 'privileges of the [crown?] prince' [?] *(ḥoqūq-e šāhzādeh)*: *Ašrafī*: 50 pieces.
- *Governor (Ḥākem) of Ardabīl*[84]: *Ašrafī*: 100 pieces; *Assayer of the Mint (Moʿayyer ol-Mamālik)*[85]: gold [from] *ʿAbbāsī*[-coins]: 12 [*tūmān*]; *Master of the Mint (Żarrābī-Bāšī)* [sic!][86]: gold [from] *ʿAbbāsī*[-coins]: 12 *tūmān*.

Second: That what had to be consigned for New Year Day *(rūz-e nourūz)* [amounted to the sum of] 186 *tūmān*, five *qerān* and ten *šāhī*.[87]

- *Beglerbegīs*[88]: 3,501 *tūmān*, seven *qerān* and ten *šāhī*, detailed as follows:
- *Beglerbegī of Qandahār*: 1,000 *tūmān* in coins *(naqd)*; wheat flour: 2,000 *mann*.
- *Beglerbegī of Herāt*: 70 camels at an estimated value of 239 *tūmān* and five *qerān*; carpets and other commodities: 50 *tūmān*.
- *Beglerbegī of Šīrvān*: [the value] of his consignments *(enfāḏ)* amounted approximately to the sum of 434 *tūmān* and ten *šāhī*; Georgian slave boys: nine; Georgian slave girls: nine; she-camels: 20; sable furs: nine pieces; coloured skins: 18 pieces; horse-skins: nine pieces; fox furs: nine pieces; *talāṭīn* [?]: 25 skins *(ǧeld)*; soft pillows filled with swan feathers: nine pieces; wooden clubs: 18 pieces; *māh-dum* [?]: 18 pieces *(dum)* [?].
- *Beglerbegī of Āḏarbāyǧān*: [the value] of his consignments amounted approximately to the sum of 300 *tūmān*; *Ašrafī*: 1,000 pieces; satin: 18 pieces; turban-cloth woven with gold-thread: five pieces; horses *(asb-e ališeh)* [?]: five; gold-brocade: two bales.
- *Beglerbegī of Erivan*: [the value] of his consignments amounted approximately to the sum of 310 *tūmān*; *Ašrafī*: <1b> [...].[89]

---

[82] On the *Motavallīs of Ardabīl* see MARCINKOWSKI 2002, §7. See also IDEM: "Custodians of Sacred Ground: The *Mutavallīs* of Ṣafavid Iran's Major Shīʿite Shrines in the Administrative Handbook *Dastūr al-Mulūk*." In: *Journal of Shīʿite Studies* 1 (forthcoming).

[83] Apparently erroneously indicated as <1b> by AFŠĀR 1380 AH solar/2001, p. 620.

[84] This official does not appear in either TM or the part DM which had been translated by me (MARCINKOWSKI 2002).

[85] Refer on him to the description given in the DM, MARCINKOWSKI 2002, §48.

[86] Designated as *Żarrāb-Bāšī* in the DM, see *ibid.*, §157.

[87] Small coin, a twentieth of a *qerān*, see *supra*.

[88] The following *Beglerbegīs*, or high-ranking provincial governors, are referred to in *ibid.*, §18.

[89] The text ends here abruptly.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000425

## References[90]


Afšār, Ī.: *Daftar-e tārīḫ. Ǧild-e avval: Maǧmūʿa-ye asnād va manābiʿ-e tārīḫ beh kūšiš-e īrāǧ Afšār.* Tehran 1380 AH solar/2001.

Anṣārī, M.R. [i.e. Mīrzā Rafīʿā]: "Dastūr ol-Molūk." Intro. and ed. M.T. Dānišpažūh. In: *Maǧalleh-ye Dāneškadeh-ye Adabīyāt va ʿUlūm-e Insānī-ye Dānešgāh-e Tehrān* 63 and 64, nos. 5–6 (Mordād 1347 AH solar/July 1968), pp. 475–504 (intro.); 65 and 66, nos. 1–2 (Ādhar 1347 AH solar/November 1968), pp. 62–93; 67, no. 3 (Bahman 1347 AH solar/February 1969), pp. 298–322; 68, no. 4 (Farvardīn 1348 AH solar/April 1969), pp. 416–440; 69 and 70, nos. 5–6 (Mordād 1348 AH solar/August 1969), pp. 540–564.

—: *Dastūr ol-Molūk.* Microfilm in the Central Library of Tehran University, Persian MS no. 1357: 'Sar-Yazdī-Library, 'Abdarraḥīm-Ḫān-Madrasa, Yazd'.

—: *Dastur al Muluk.* Russian transl. A.B. Vil'danova. Tashkent 1991.

Dānešpažūh, M.T.: [descriptive notes]. In: *Našrīyeh-ye Kitābḫāneh-ye Markazī-ye Dānišgāh-e Tehrān* 4 (1344 AH solar/1966), pp. 359–360, 417, 420–421.

—: [descriptive notes]. In: *Maǧalleh-ye Dāneškadeh-ye Adabīyāt va ʿUlūm-e Insānī-ye Dānešgāh-e Tehrān* 63 and 64, nos. 5–6 (Mordād 1347 AH solar/Jul. 1968), p. 495.

Floor, W.M.: "The *Ṣadr* or Head of the Safavid Religious Administration, Judiciary and Endowments and other Members of the Religious Institution." In: ZDMG 150 (2000), pp. 461–500.

—: *Safavid Government Institutions.* Costa Mesa 2001.

Floor, W./M.H. Faghfoory: *Dastur al-Moluk: A Safavid State Manual.* Costa Mesa, CA, 2006.

Fragner, B.G.: "Von den Staatstheologen zum Theologenstaat. Religiöse Führung und historischer Wandel im schiitischen Persien." In: WZKM 75 (1983), pp. 73–98.

Lambton, A.K.S.: "Kalāntar." In: EI² vol. 4 (1978), pp. 474–476.

—: *Landlord and Peasant in Persia. A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration.* London/New York 1991.

Marcinkowski, M.I.: *Mīrzā Rafīʿā's Dastūr ol-Mulūk: A Manual of Later Ṣafavid Administration. Annotated English Translation, Comments on the Offices and Services, and Facsimile of the Unique Persian Manuscript.* Kuala Lumpur 2002.

— 2003a: *Measures and Weights in the Islamic World. An English Translation of Professor Walther Hinz's Handbook "Islamische Maße und Gewichte".* Kuala Lumpur 2003.

— 2003b: "Mīrzā Rafīʿā's *Dastūr ol-Molūk.* A Prime Source on Administration, Society and Culture in Late Safavid Iran." In: ZDMG 153 (2003), pp. 281–310.

—: "Custodians of Sacred Ground: The *Mutavallīs* of Ṣafavid Iran's Major Shīʿite Shrines in the Administrative Handbook *Dastūr al-Mulūk.*" In: *Journal of Shīʿite Studies* 1 (forthcoming).

—: "Dastur al-Moluk." In: EIr, suppl. [available online at http://www.iranica.com, soon also forthcoming in print].


[90] For a more detailed bibliography see Marcinkowski 2003b, pp. 304–310, Marcinkowski 2002, pp. 613–682, and Floor 2001, pp. 285–293.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000426

—: "Taḏkerat al-Moluk." In: EIr, suppl. [available online at http://www.iranica.com, soon also forthcoming in print].

Minorsky, V.: *Tadhkirat ol-Mulūk. A Manual of Ṣafavid Administration (circa 1137/1725). Persian Text in Facsimile (B.M. Or. 9496).* London 1943.

Steingass, F.: *Persian-English Dictionary.* Beirut 1975 [reprint of the 1892 edition].

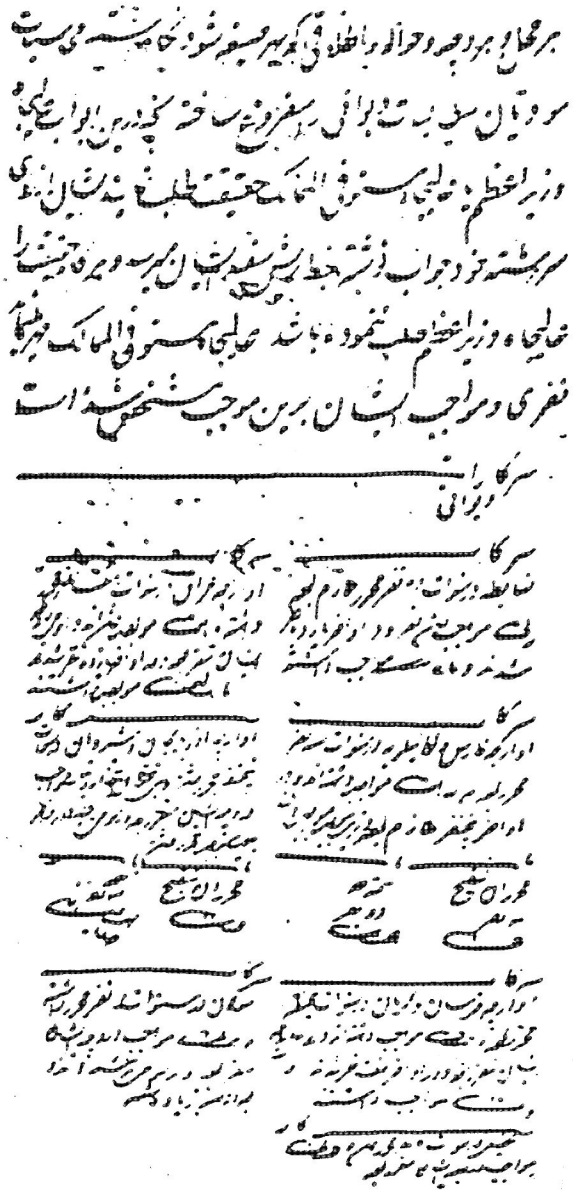


Fig. 1: A page from the recently discovered additional part of the DM (apparently 4a in Professor Afšār's numbering). Source: Afšār 1380 AH solar/2001, p. 480.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000427

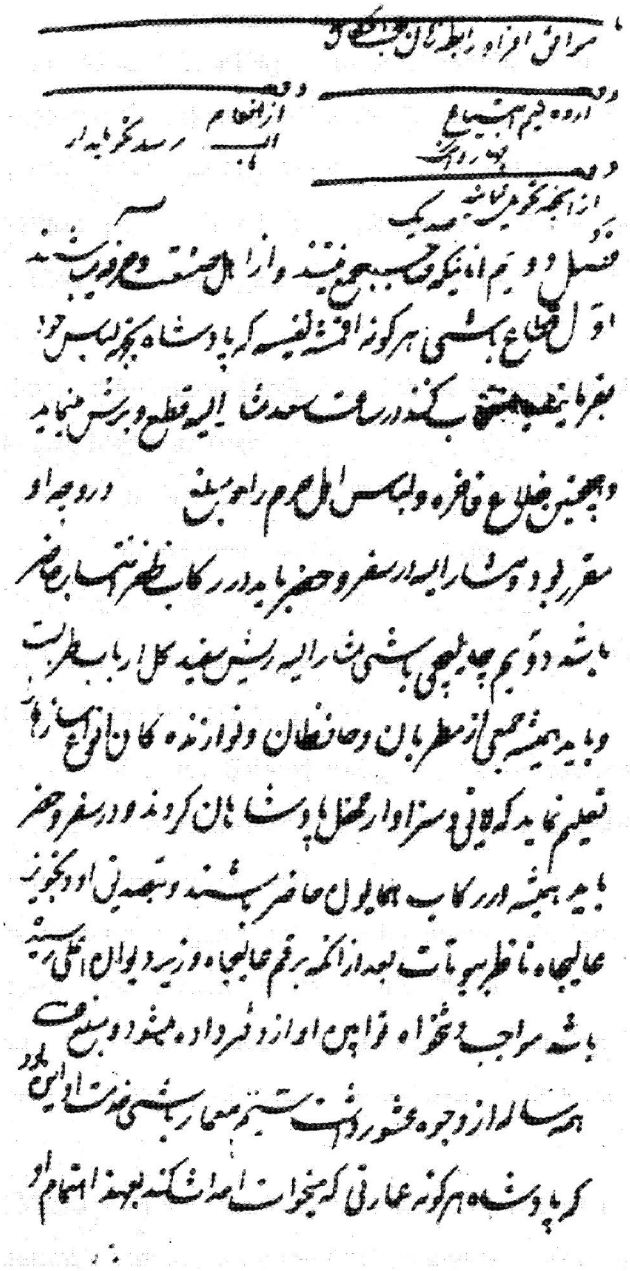


Fig. 2: The last page [81a] from Anṣārī: *Dastūr ol-Molūk*, microfilm in the Central Library of Tehran University, Persian MS no. 1357 ('Sar-Yazdī-Library, ʿAbdarraḥīm-Ḫān-Madrasa, Yazd').
Source: Facsimile of the microfilm in the possession of Dr. Marcinkowski.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000428

# Does Pressing *Sóma* Make You an Āryan?

## A Brief Review of *súṣvi-* and *ásuṣvi-* in the *Ṛgveda*

By Jarrod L. Whitaker, Winston-Salem, North Carolina

In the first volume of his weighty *Die Religion des Ṛgveda* (1998), Thomas Oberlies rightly argues that access to the divine draught *sóma* signifies political power (Macht) and legitimizes rule (Herrschaft). However, in relation to the following verse, Oberlies (1998, pp. 434–435) makes an offhand, yet far-reaching observation about a fundamental social division in early Vedic culture:

> ṚV.4.24.5: *ā́d íd dha néma indriyā́ṃ yajanta ā́d ít paktíḥ puroḷā́śaṃ riricyāt* | *ā́d ít sómo ví papr̥cyād ásuṣvīn ā́d íj jujoṣa vr̥ṣabhā́ṃ yájadhyai.*
> "For only then does many a one offer sacrifice to/gain through sacrifice that which is Indriyan. Only then should cooked food supersede the rice cake. Only then should *sóma* keep separate those who do not press (it) *(ásuṣvi-)*. Only then did/does he find pleasure in the bull to be offered sacrifice."[1]

Oberlies states that the terms "presser" *(súṣvi)* and "non-presser" *(ásuṣvi)* represent a separation of Vedic society into two halves; one that participates in the *sóma* cult and one excluded from it. According to Oberlies, this moiety of *sóma*-pressers/sacrificers versus non-pressers/non-sacrificers equates to Āryans versus non-Āryans; the latter individuals are still members of Vedic society. In order to become an Āryan, an individual required access to *sóma*, and only one with access to *sóma* is a full-fledged member ("ein vollwertiges Mitglied der Gesellschaft"; Oberlies 1998, p. 435).[2]

This scholar's assertion raises an immediate problem as to whether the distinction between "pressers" *(súṣvi-)* and "non-pressers" *(ásuṣvi-)* equates to a distinction between Āryans and non-Āryans. Oberlies puts forward the view that the division between "presser" and "non-presser" is internal to Vedic society on the whole, that is, between Āryans eligible to participate in the ritual cult of *sóma*, and non-Āryans, who are members of the wider

---

[1] For the first *pāda*, Geldner (1951, 1, p. 451) supplies: "Dann opfern die andern dem indrischen (Namen) …" For *jujoṣa* as a stative present rather than a preterit, see Kümmel 2000.

[2] Oberlies (1998, p. 535) also draws on ṚV.4.25.6–7 to support his claim.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000429

Vedic community, yet are not eligible to participate in Vedic *sóma* rituals.[3] This assertion forces a reformulation of exactly what the terms *arí/aryá/árya* designate, because, as OBERLIES implies, the terms only refer to those who physically participate in early Vedic *sóma* rituals. If so, then access to *sóma* (including physically participating in the performance of *sóma* rituals) characterizes a closed subset of early Vedic elites, who refer to themselves exclusively as "Āryan". However, this does not mesh with the view, presented by THIEME (1938), that the terms *arí/aryá* refer to a stranger or foreigner, whether a friend, enemy, host or guest.[4] BRERETON (1981, p. 156ff.) further argues that these terms do not designate just any stranger. He asserts that the derivative *aryá* conveys the notion of "civilized, civilizing", which further accounts for the form *árya*, meaning simply "Āryan". Consequently, the terms *arí/aryá* refer to a "civilized" member of the wider Āryan community who upholds early Vedic customs. Thus, the terms *arí/aryá* denote outsiders to the community, yet who are recognizably members of wider Vedic culture in the sense of being unknown compatriots. According to this line of thought, the terms *arí/aryá/árya* are understood as generic markers of individuals who move within the wider Vedic social milieu.

The problem with this view is that no clear line is drawn as to whether ritual participation is the key component of Āryan-ness. This may be symptomatic of the fact that the *Ṛgveda* is purely ritual in context, and any consideration of whether an Āryan is not a member of the ritual cult may not have initially presented itself. Apart from OBERLIES (1998),[5] I am not aware of anyone who has argued that ritual participation and access to *sóma* equates to Āryanhood or that being an Āryan is simply inherent to membership in early Vedic culture on the whole. While this paper will not attempt to solve this problem, it will argue that OBERLIES' division of early Vedic society into those who get to press *sóma* and those who do not is overly simplistic, if not misguided. The Ṛgvedic evidence indicates that, on the one hand, a "presser" *(súṣvi)* of *sóma* is an Āryan by default, but, on the other, a "non-presser" *(ásuṣvi)* is not a member of the wider Vedic culture. That is to say, the term "non-presser" is applied to barbarian peoples *(dā́sa-, dásyu-)* or to miserly foreigners *(paṇí-)* who refuse to perform sacrifices. In fact, it will be pointed out shortly that this may amount to the same thing. Thus,

[3] The issue begs the question of the exclusivity of all types of early Vedic rituals in the first place and also elicits the added issue to what extent are *sóma* rituals a subset of other rituals in the early Vedic period.

[4] For a succinct and clear presentation of the arguments of PAUL THIEME (1938) and GEORGES DUMÉZIL (1941), and the subsequent rejoinders between the two scholars, see BRERETON (1981, pp. 150–162).

[5] OBERLIES (1998, p. 435 n. 175) cites HILLEBRANDT (1927–1929, p. 267) who expresses a similar, yet undeveloped view.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000430

Oberlies' assertion that early Vedic society is defined by who is in or out of *sóma* rituals cannot be taken seriously based on the evidence presented here because those individuals marked as "non-pressers" are not "Vedic" in any sense of the word.

Let us begin then with the term *ā́rya*, "Āryan", which is frequently juxtaposed to non-Vedic peoples, that is, the Dāsa and Dasyu. Consider Indra's actions in the following examples:

ṚV.3.34.9d: *hatvī́ dásyūn prā́ryaṃ várṇam āvat.*
"Having smashed the barbarians, he aided the Āryan class."

ṚV.6.25.2d: *ā́ryāya víśó 'va tārīr dā́śīḥ.*
"You lay low the Dāsa-clans for the Āryan."

ṚV.10.49.3d: *ná yó rarā́ ā́ryaṃ nā́ma dásyave.*
"I am the one who did not give the Āryan name/title to the barbarian."

These examples could be expanded at length.[6] The point here is that the terms *ā́rya* and *dā́sa[ī]/dásyu* are often set in opposition to one another and thereby demarcate social inclusion, on the one hand, and social exclusion, on the other. Āryans are members of Vedic society, while non-Āryans are conceived of as standing outside of it. The use of the terms *ā́rya* and *dā́sa/dásyu* in the *Ṛgveda* underscore a social reality in which barbarians are not only not Āryans, but are also legitimate targets for sustained violence.[7]

Let us consider the concept of a "presser" *(súṣvi)*. The term *súṣvi* (from ubiquitous √*su-*, "to press, extract") refers to those individuals who ritually press the *sóma* stalks and extract its all-important juices. In the limited Ṛgvedic appearances of *súṣvi* (8 in total),[8] we see that a "presser" is considered to be a "brave man, warrior" *(vīrá)*.[9] Indra helps the "presser" Etaśa, who "acts as a master" *(íśāna-)* and contends for the sun and horses.[10] Indra further aids a "presser" who recites a sacred formulation by granting him wide space.[11] These limited examples suggest that a "presser" is a socially and ritually important individual.

---

[6] See, e.g., ṚV.1.51.8, ṚV.1.103.3, ṚV.1.117.21 (to Aśvins), ṚV.2.11.18–19, ṚV.6.18.3, ṚV.7.5.6 (to Agni), ṚV.8.24.27, and ṚV.10.138.3.

[7] It is important to note that having the status of an Āryan does not guarantee protection from Indra, as many poets state that the war-god will destroys barbarians and Āryans alike if they hinder their machinations. See, e.g., ṚV.6.22.10, ṚV.6.33.3, ṚV.6.60.6 (to Indra and Agni), ṚV.7.83.1 (to Indra and Varuṇa), ṚV.8.51.9, ṚV.10.38.3, ṚV.10.69.6 (to Agni), ṚV.10.83.1 (to Manyu), and ṚV.10.102.3.

[8] The participle *sunvánt* appears 70 times in the *Ṛgveda*.

[9] ṚV.6.23.3c.

[10] ṚV.1.61.15. See also ṚV.6.23.2ab and ṚV.6.23.9d.

[11] ṚV.4.24.2d. Cf. ṚV.9.21.2b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000431

Nevertheless, in contrast to OBERLIES, "non-pressers" not only appear to stand outside of Vedic ritual customs, but also Vedic society on the whole. Consider the following verse:

> ṚV.5.34.6: *vitvákṣaṇaḥ sámṛtau cakramāsajó 'sunvato víṣuṇaḥ sunvató vṛdháḥ | índro víśvasya damitā́ vibhī́ṣaṇo yathāvaśā́m nayati dā́sam ā́ryaḥ.*
> "He is very effective in the clash, securing the (chariot) wheel, unpredictable to the non-presser, strengthener of the presser. Indra is the oppressor of all, instilling fear. The Āryan leads the barbarian according to his will."

At its most obvious, this verse indicates that Indra acts in a capricious way *(víṣuṇa)* to those who do not offer him *sóma*. While *pāda* b does not define the exact social standing of the "presser" (here in the participle *sunvánt*) and "non-presser" *(ásunvant)*,[12] a clue is offered in *pāda* d as *ā́rya* and *dā́sa* are juxtaposed. The poet may be inviting us to correlate these two pairs. That is to say, the pair "presser/Āryan" would designate a social standing internal to early Vedic society and "non-presser/barbarian" would be outsiders. This implies that a "non-presser" is considered to be a barbarian. This also appears to be the intention of the following verse:

> ṚV.10.86.19: *ayám emi vicā́kaśad vicinván dā́sam ā́ryam | píbāmi pākasútvano 'bhí dhī́ram acākaśaṃ víśvasmād índra úttaraḥ.*
> "[Vṛ́ṣākapi:] 'Here I go surveying, differentiating between barbarian and Āryan. I drink (the offering) of the sincere presser. I kept gazing upon the insightful.' Indra above all!"

The poet here underscores the sincere presser's standing as an Āryan.[13] The verse also suggests that Indra will not look kindly on an individual who does not offer him *sóma*. This may be an obvious statement, except that the poet, although silent, may be implying that the Dāsa is a "non-presser" who lacks insight and forthrightness.[14]

The few examples presented so far highlight the fact that Indra benefits individuals who prepare his *sóma (súṣvi-)* and these individuals are also considered to be Āryans *(ā́rya-)*. On the other hand, these examples also suggest that the war-god acts negatively toward individuals who do not press *sóma*

---

[12] The participle *ásunvant* appears 8 times in the *Ṛgveda*, while *ásuṣvi* only appears 3 times.

[13] Cf. ṚV.1.51.8, where Indra is instructed to distinguish *(ví- √jñā-)* between Āryans and Dasyus, and then to only support the Yajamāna ("sacrificer"), who we must assume is from the aforementioned Āryans. See also ṚV.1.130.8a and ṚV.1.156.5cd, where a Yajamāna is explicitly called *ā́rya*.

[14] See ṚV.8.14.14, where Indra defeats barbarians *(dásyu-)*, and ṚV.8.14.15, where the war-god scatters a gathering *(saṃsád-)* that does not press *sóma (asunvá-)*, and the *sóma* drinker becomes the highest *(úttara-)*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000432

*(ásuṣvi-, ásunvant-)* and who are not members of early Vedic society. Consider then the following examples:

> ṚV.1.101.4c: *vīḷóś cid índro yó ásunvato vadháḥ-.*
> "Indra, who is the deadly weapon/slayer of the non-presser, even one who stands firm."[15]

> ṚV.8.62.12: *satyám íd vā́ u táṃ vayám índraṃ stavāma nā́nṛtam | mahā́ṁ ásunvato vadhó bhū́ri jyótīṃṣi sunvató bhadrā́ índrasya rātáyaḥ.*
> "And surely it is the truth that we will praise Indra, not untruth. The great one is the deadly weapon/slayer of the non-presser. He (is) the abundant lights of the presser: Auspicious are the gifts of Indra."

> ṚV.10.42.4d: *nā́sunvatā sakhyáṃ vaṣṭi śū́raḥ.*
> "The champion wants no friendship with the non-presser."

These examples underscore the fact that Indra only supports those who press *sóma* and the god outright rejects or even destroys "non-pressers". So far we have some tentative insights into the nature of a "non-presser" as an enemy of Indra (that is, of Vedic peoples), and this may be due to his standing as a barbarian.

One verse does present us with the possibility that a "non-presser" participates in *sóma* rituals:

> ṚV.1.176.4: *ásunvantaṃ samaṃ jahi dūṇā́śaṃ yó ná te máyaḥ | asmā́bhyam asya védanaṃ daddhí sū́rīś cid ohate.*
> "Smash anyone who does not press, (though) difficult to reach, since he is no comfort to you. Give us his property: he will be proclaimed to be even a patron."

In relation to the final *pāda* in which the "non-presser" is called a ritual patron *(sūrí-)*, SCHLERATH (1974, p. 205) states that the individual here who does not press *sóma* must be Āryan.[16] However, the exact meaning of the final *pāda* is unclear. While the "non-presser" is called a ritual patron *(sūrí)*, the poet states that this standing will not protect him from Indra's wrath. This further suggests that he is not considered a member of this poet's ritual

---

[15] Note in verse 5 of this hymn, Indra casts down the *dásyu*, and, in verse 2, he destroys many of his well-known barbaric enemies, that is, Vṛtra ("Cobra", *vyàṃsa*), Śambara, Pipru, and Śuṣṇa.

[16] SCHLERATH (1974, p. 205) states: "Diejenigen Stämme, die keinen Soma pressen, die *asunvá-, ásunvat-* 'nicht pressend' sind (sie werden nur in Zusammenhang mit den Gott Indra genannt), brauchen durchaus nicht Nichtarier zu sein … Die letzten Worte könnten schwerlich von einem Nichtarier gesagt sein. Dem Nichtpressenden ist im ṚV 4, 25, 7 'der pressende und bratende' gegenübergestellt." OBERLIES (1998, p. 435 n. 176) obviously accepts SCHLERATH's position and also (1998, p. 535 n. 103) cites this verse as one of several examples that support his argument.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000433

community. If he actually has the standing of an Āryan patron, then the warning may be that even a patron who does not press *sóma* cannot beg or buy his way out of his ritually endorsed murder. What is clear is that the "non-presser" is assessed on his wealth, and this appears to be the criterion that allows for him to be called a patron. It may in fact be the case that the poet intends the final *pāda* to be understood as sarcastic, if not ironic, in that the "non-presser" unwittingly becomes a "patron" on account of his stolen wealth, in spite of himself and in spite of his not actually sponsoring a sacrifice.[17] While we cannot conclusively determine whether the "non-presser" is an Āryan or not, what is clear is that the "non-presser" is judged on his wealth. This underscores his standing as a ritual patron *(sūrí)*, yet he either lacks some form of legitimacy to be protected as such or is merely the butt of this poet's cruel wit.

Consider the following verses which present a similar idea wherein the wealth of a "non-presser" is for the taking:

> ṚV.4.25.7: *ná revátā paṇínā sakhyám índro 'sunvatā sutapā́ḥ sáṃ gṛṇīte | á́sya védaḥ khidáti hánti nagnáṃ ví súṣvaye paktáye kévalo bhūt.*
> "Indra, the drinker of pressed *(sóma)*, does not welcome/celebrate friendship with a rich miser, with one who does not press. He rips away his property and smashes the naked one. He becomes manifest alone to the presser and to him that cooks."

> ṚV.5.34.5: *ná pañcábhir daśábhir vaṣṭy ārábhaṃ nā́sunvatā sacate púṣyatā caná | jináti véd amuyā́ hánti vā dhúnir ā́ devayúm bhajati gómati vrajé.*
> "He does not wish to grasp/accept (them/gifts) by fives or tens. He does not accompany a non-presser, not even one thriving. The boisterous one either robs (him) in that way or smashes (him). He gives the one who seeks the gods a share in the pen full of cattle."

In both verses, Indra benefits those who ritually serve him, while depriving the "non-presser" of his wealth, even killing him. If "non-pressers" are members of early Vedic society, then the poets of these verses are rather disparaging of their lack of ritual participation and even encourage their destruction. If "non-pressers" are not members of early Vedic society, then the Ṛgvedic poets are reinforcing the cultural value that their wealth can be freely appropriated and the destruction of barbarian peoples is a legitimate endeavour.

Interestingly, at ṚV.4.25.7a (cited above) the "non-presser" is called a "rich miser" *(revánt paṇí)*.[18] The Ṛgvedic poets repeatedly state that *paṇí-*

[17] I would like to thank JOEL BRERETON (pers. comm.) for his insightful thoughts on this verse. Cf. also GELDNER (1951, 1, p. 255), who thinks that *pāda* d is ironic.

[18] For a brief overview of the term *paṇí-*, see MAYRHOFER (EWA 11, p. 70).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000434

have the means to offer sacrifice yet are too stingy or simply have no intention to do so. For this reason, they are often targets of violence.[19] This is clearly articulated at ṚV.10.108.1–11, where Indra's dog Saramā tracks down the Paṇis and their purloined cattle. While they are willing to make an alliance *(mitrá)* with Indra (probably due to the threat he poses), the Paṇis are also prepared to fight him. The cattle are finally freed and the Paṇis driven off by ritual statements of truth.[20] What is important here is that, in verses 9–10, the Paṇis offer Saramā cattle in order to make her their "sister", yet Saramā states that no "brotherhood" *(bhrātṛtvá)* or "sisterhood" *(svasṛtvá)* exists among the two parties. This all underscores the cultural, kin-based, and political differences between ritual members and the "misers" *(paṇí-)*. It further highlights the fact that *paṇí-* and "non-pressers" are depicted in similar negative terms: both epithets aggressively ostracize these individuals from the Ṛgvedic *sóma* cult. It is thus telling then that "non-pressers" are depicted in miserly terms:

> ṚV.6.44.11d, to Indra: *jahy ásuṣvīn prá vṛhāpṛṇataḥ.*
> "Smash the non-pressers. Tear out those who do not give."

We further see that Dasyu- are conceived in similar terms:

> ṚV.5.7.10cd: *ād agne ápṛṇató 'triḥ sāsahyād dásyūn.*
> "Thus, O Fire, Atri should dominate the barbarians that do not give."

The "non-pressers" and Dasyu- are once again depicted in similar terms as individuals who do not offer fulfillment or gifts *(ápṛṇant-)*, that is, they are stingy. The underlying message is palpable: withholding wealth is considered immoral and those who do this should legitimately be deprived of their wealth and lives. This correlation is further highlighted in the following verse, where *paṇí-* are equated with barbarians:

> ṚV.7.6.3, to Agni: *ny àkratūn grathíno mṛdhrávācaḥ paṇíṁr aśraddhāṁ avṛdhāṁ ayajñān | prápra tān dásyūṁr agnír vivāya púrvaś cakārāparāṁ áyajyūn.*[21]
> "Down with those without resolve, those that constrict, those with careless words; the misers that have no faith, no enhancement, and offer no sacrifices. On and on, Fire pursued the barbarians. The first made last those that offer no sacrifices."

---

[19] See ṚV.1.83.4cd, ṚV.1.93.4b, ṚV.1.151.9d, ṚV.1.180.7b, ṚV.1.182.3c, ṚV.1.184.2b, ṚV.6.20.4a, ṚV.6.51.14cd (where he is also called a "wolf" *(vṛ́ka-)*, that is, some kind of outsider), ṚV.6.53.3–7, ṚV.8.75.7c, ṚV.8.97.2cd, and ṚV.9.22.7. Also see ṚV.5.34.7, ṚV.6.13.3b, ṚV.6.61.1c, and ṚV.10.67.6d, where the wealth of the *paṇí* is stolen.

[20] Cf. ṚV.6.39.2, where Indra fights the *paṇí-* with words. In this same vein, see ṚV.7.19.9.

[21] For consideration of the hapax *grathín*, see GELDNER (1951, 2, p. 187) and MAYRHOFER (EWA 7, p. 504).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000435

This verse states that *paṇí-* do not offer sacrifices and are barbarians. While one example cannot be conclusive, there is at least in this verse, the equation between misers, their willful lack of participation in Vedic rituals, and their classification as *dásyu-*. We recall that a "non-presser" is defined in similar terms. Hence, Ṛgvedic poets appear to correlate freely the pejorative labels *paṇí*, *dā́sa/dásyu*, and "non-presser" *(ásuṣvi, ásunvant)*. This alignment can be further highlighted since "non-pressers" are depicted as a violent threat:

> ṚV.1.110.7cd, to the Ṛbhus: *yuṣmā́kaṃ devā ávasāhani priyé 'bhí tiṣṭhema pṛ̥tsutī́r ásunvatām.*
> "O Gods, with your help, may we stand against the attacks of the non-pressers on your beloved day."

The term "non-presser" therefore does not just characterize an exclusion from ritual participation; it also applies to those individuals despised by ritual participants. At the social level, it refers to a deadly insult as certain individuals are defined as the enemy-other. The invective classification "non-presser" *(ásuṣvi, ásunvant)* underscores a dangerous separation from ritual participation and from Indra. To not press *sóma* is repeatedly stated to be undesirable, and even abhorrent, to Ṛgvedic sensibilities. At the most basic level, a "non-presser" is not a member of the ritual community, and his wealth is coveted by ritual participants. The association with *dā́sa/dásyu* and *paṇí* may further mean that the term "non-presser" defines individuals who are culturally (perhaps even ethnically) different from Āryans.[22] Ṛgvedic poets would thus be maligning these individuals as outsiders to Āryan/Vedic culture on the whole. If my line of thinking is correct, then the evidence presented so far undermines OBERLIES' original assertion, since a "non-presser" would not only stand outside of ritual culture, but also stand outside of early Vedic (read: Āryan) society on the whole. OBERLIES' formulation "presser/sacrificer/Āryan" is correct, so is his formulation "non-presser/non-sacrificer/non-Āryan". The concept "presser" *(súṣvi)* certainly refers to a beneficial ritual role that is equated with Āryanness – although there is no indication of just how exclusive this status is within early Vedic society. However, OBERLIES is clearly wrong to divide early Vedic society along these lines as the concepts *ásuṣvi/ásunvant*, *dā́sa/dásyu*, *paṇí* refer to non-Vedic/Āryan peoples, whom are legitimate targets of ritualized violence because they are cultural outsiders.

---

[22] For the larger issue of just how to define an Āryan, see ERDOSY (1995). WITZEL (1997, pp. 35–43) argues that by the time of the classical Vedic period, non-Āryan individuals could participate in Āryan culture by patronizing and performing Śrauta rituals. Such rituals became the primary arena of social and political mobilization under the hegemony of the Kuru kings.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000436

In saying this, however, the question is still open for debate as to whether access to *sóma* inherently makes one an Āryan. OBERLIES (1998, pp. 434–435) asserts that to be a full Āryan one must be eligible to drink *sóma*. In the second volume of his *Die Religion des Ṛgveda* (1999, pp. 93–97), OBERLIES does list an extensive array of male gods and humans who drink *sóma*, including priests, the Yajamāna, and perhaps even the sacrificer's (soon-to-be) wife (i.e., Apālā).[23] However, the unanswered question is whether or not every member of Vedic society had access to *sóma*. Because Indra and his immediate martial and priestly cohorts monopolize *sóma*, and because *sóma* is such a prevalent medium through which status, prestige, and duty are recognized and legitimated, I see no reason to think that a wider segment of the population were eligible to prepare ritually or even drink *sóma*. This act appears to be reserved for privileged individuals, who possess the means to patronize rituals, including chiefs *(rā́jan-)*, household-lords *(gṛhápati-)* and clan-lords *(viśpáti-)*.[24] This helps explain the importance of *sóma* as a status symbol within early Vedic culture. This further implies that "pressers" were a select subclass of the wider early Vedic community due to their participation in the *sóma* cult. Nevertheless, it is difficult to ascertain just how "select" they were and how selective the communities and priests may have been. Moreover, the evidence presented in this article has not attempted to resolve the problem of whether a "presser" (or for that matter a drinker) of *sóma* is exclusively an Āryan, or whether the terms *arí/aryá/árya* are general markers of membership in Vedic culture. That solution will have to be left for another time.[25]

## List of Works Cited

BRERETON, J.P.: *The Ṛgvedic Ādityas*. New Haven (Conn.) 1981.

—: "*Bráhman*, *Brahmán*, and Sacrificer." In: A. GRIFFITHS/J.E.M. HOUBEN (eds.): *The Vedas: Texts, Language, and Ritual. Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002*. Groningen 2004, pp. 325–344.

[23] For Apālā, see ṚV.8.91.1–7, OBERLIES (1999, p. 52 n. 242) and also JAMISON (1991, pp. 149–173).

[24] See BRERETON (2004, pp. 331–335).

[25] We must also consider the option that the actual ritual act of pressing/drinking is not at the heart of the issue, but simply that the identity of the wider Vedic community in contingent on the cult of *sóma*, no matter whether all members are eligible to participate in actuality. This would imply that all members of early Vedic culture are inherently Āryan, which in effect is a reference to the ritual traditions as the prime marker of a distinct cultural heritage held in the highest esteem by all members of society.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000437

DUMÉZIL, G.: "Le nom des 'Arya'." In: *Revue de l'Histoire des Religions* 124 (1941), pp. 36–59.

ERDOSY, G. (ed.): *The Indo-Aryans of Ancient South Asia: Language, Material Culture and Ethnicity*. Berlin 1995.

GELDNER, K.F.: *Der Rig-Veda: Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. 4 vols. Cambridge (Mass.) 1951 [1951–1957].

HILLEBRANDT, A.: *Vedische Mythologie*. 2 vols. Breslau 1927–1929.

JAMISON, ST. W. *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun: Myth and Ritual in Ancient India*. Ithaca 1991.

KÜMMEL, M.J.: *Das Perfekt im Indoiranischen: Eine Untersuchung der Form and Funktion einer ererbten Kategorie des Verbums und ihrer Weiterentwicklung in den altindoiranischen Sprachen*. Wiesbaden 2000.

MAYRHOFER, M.: *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. [EWA] 20 Lieferungen. Heidelberg 1986–1996.

OBERLIES, TH.: *Die Religion des Ṛgveda. Erster Teil: Das religiöse System des Ṛgveda*. Wien 1998.

—: *Die Religion des Ṛgveda. Zweiter Teil: Kompositionsanalyse der Soma-Hymnen des Ṛgveda*. Wien 1999.

SCHLERATH, B.: "Gedanke, Wort und Werk im Veda und Awesta." In: *Antiquitates Indogermanicae (Gedenkschrift für Hermann Güntert)*. Innsbruck (1974), pp. 201–221.

THIEME, P.: *Der Fremdling im Ṛgveda: Eine Studie über die Bedeutung der Worte* ari, arya, aryaman *und* ārya. Leipzig 1938.

WITZEL, M.: "Early Sanskritization: Origins and Development of the Kuru State." In: BERNHARD KÖLVER (ed.): *The State, the Law, and Administration in Classical India* (= *Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien*). München 1997, pp. 27–52.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000438

# Schreiber (*shi* 史) als Autoritäten in der Rezeption des *Shiji*

## Teil II: Zur Bedeutung früherer Schreiber für den Geschichtsschreiber

Von Dorothee Schaab-Hanke, Leuven

### Einleitung

Wie die in Teil I dieser Untersuchung angeführten Beispiele ergeben haben, treten die im *Shiji* behandelten Schreiber des Altertums vornehmlich in zwei Funktionen auf, nämlich zum einen als vorhersagende und zum andern als mahnende und kritisierende Autoritäten. Beide Aspekte können auch ineinander übergehen, nämlich da, wo die Vorhersagen von Schreibern deutlich mahnenden und belehrenden Charakter haben und den Herrschern zumindest eine Chance eingeräumt wird, bei entsprechender Änderung des Verhaltens einem sich laut der Vorhersage anbahnenden Unheil doch noch zu entgehen. In diesem Teil wird zunächst genauer betrachtet, durch welche formalen Mittel die besondere Autorität früherer Schreiber im *Shiji* hervorgehoben wird. Anschließend werden die unterschiedlichen Aspekte der Autorität früherer Schreiber in Bezug gesetzt zu derjenigen des Geschichtsschreibers selbst, des Leitenden Obersten Schreibers.

### Zur Präsentation von Schreiberworten im *Shiji*

Zunächst seien dabei einige Techniken, mit denen Schreiberworte im *Shiji* präsentiert werden, an Beispielen untersucht. Es liegt dabei nahe zu fragen, ob es sich hier um Besonderheiten des *Shiji* handelt, also um Darstellungsweisen, die es in früheren Quellen noch nicht gegeben hat. Auch wenn wir nicht sicher wissen können, wie die Quellen, die dem Geschichtsschreiber zur Verfügung standen, genau aussahen, lassen sich doch immerhin einige Vermutungen auf der Basis des überlieferten Quellenmaterials anstellen.[1]

[1] Daß dem Geschichtsschreiber sowohl ein Werk, das er als *Zuoshi Chunqiu* 左氏春秋, als auch eines, das er als *Guoyu* 國語 bezeichnete, vorlag, läßt sich folgenden Stellen im *Shiji* entnehmen: *Shiji* 1/46:14; 14/511:11; 130/3300:10 nennen *Guoyu*, *Shiji* 14/510:1 verweist auf *Zuoshi Chunqiu* 左氏春秋. Ferner wird im *Shiji* etliche Male auf „Chunqiu" 春秋 verwiesen. Zu der Auffassung, daß der Geschichtsschreiber manchmal da, wo er

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000439

*Mehrfache Wiederholung eines Schreiberworts im Shiji – ein didaktischer Kunstgriff?*

Zieht man zum Vergleich der im *Shiji* beschriebenen dreifachen Ankündigung des Untergangs von Zhou durch den Schreiber Bo das *Guoyu* heran, so stellt man fest, daß zwei der drei im *Shiji* enthaltenen Vorhersagen dort wörtlich enthalten sind, allerdings an ganz unterschiedlichen Stellen. Der erste Teil, in dem das Erdbeben der Anlaß für den Wahrsager ist, auf der Basis einer kosmologischen Theorie dieses Beben als Anzeichen für den Untergang zu deuten, ist in dem auf Zhou bezogenen Abschnitt enthalten.[2] Der zweite Teil, in dem der Schreiber aus dem zuvor vom König geäußerten Wunsch, die gefährliche Baosi zu heiraten, den Schluß zieht, daß der Untergang nun unabwendbar sei, findet sich im Abschnitt über Zheng.[3] Der dritte Teil schließlich scheint eine ganz eigene Hinzufügung des *Shiji* zu sein.

Hinzu kommt, daß sich die Person, die die Vorhersage macht, aus den beiden *Guoyu*-Parallelen keineswegs eindeutig als dieselbe identifizieren läßt. Im Abschnitt über Zhou ist nämlich die Rede von Bo Yang fu,[4] während im Abschnitt über Zheng „Schreiber Bo" (*shi* Bo 史伯) genannt wird.[5] Vermutlich hat der Geschichtsschreiber, um dem Rechnung zu tragen, mit Bedacht beim ersten Auftauchen der Person „Bo Yang fu" und erst bei der zweiten und dritten Vorhersage stattdessen „Oberster Schreiber Bo Yang" geschrieben. Doch diese kleine „Nahtstelle" fällt einem flüchtigen Leser kaum auf, zumal die Bezeichnung „Oberster Schreiber, Bo Yang" im *Shiji* eine „Kontamination" darstellt, die zumindest nicht aus dem *Guoyu* entnommen sein kann, und vermutlich ist die Identifizierbarkeit beider Aussagen eben das, wovon der Geschichtsschreiber den Leser überzeugen möchte.

Es liegt nahe, dem Geschichtsschreiber ein Motiv zu unterstellen dabei, daß er etwas, das zuvor möglicherweise nicht zusammengehörte, dem Leser als kohärent präsentiert. Führt man sich angesichts der Frage nach einem

---

„Chunqiu" sagt, tatsächlich das *Zuozhuan* meine, siehe STEPHEN W. DURRANT: „Ssu-ma Ch'ien's Conception of Tso chuan" (in: JAOS 112.2 [1992], S. 295–301). Auch in der Biographie Sima Qians im *Hanshu* werden *Zuoshi* und *Guoyu* als die hauptsächlichen Quellen bezeichnet, auf die sich Sima Qian bei der Abfassung seines Werks gestützt habe. Siehe *Hanshu* 62/2737:13.

[2] *Guoyu*, „Zhouyu" 1.10 (S. 26–27).

[3] *Guoyu*, „Zhengyu" 1.1 (S. 507–524).

[4] *Guoyu*, „Zhouyu" 1.10 (S. 26). Der *Guoyu*-Kommentator Wei Zhao identifiziert ihn als „hohen Würdenträger von Zhou" (Zhou *dafu* 周大夫).

[5] *Guoyu*, „Zhengyu" 1.1 (S. 507). Wei Zhao identifiziert diesen als „Obersten Schreiber von Zhou" (Zhou *taishi* 周太史). Während aus dem Passus im Abschnitt „Zhouyu" des *Guoyu* nicht hervorgeht, wer hier der Gesprächspartner des Schreibers ist, ist die Vorhersage aus dem Munde des „Schreibers Bo" im Abschnitt „Zhengyu" Teil des Gesprächs mit Herzog Huan von Zheng.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000440

solchen zugrundeliegenden Motiv die drei Phasen der Vorhersage nochmals vor Augen, so fällt auf, daß diese gerade durch die dreimalige Wiederholung eine fast dramatische Zuspitzung erfährt. So gewinnt der Leser den Eindruck, als sei das, was der Schreiber beim ersten Mal prophezeite, durchaus noch durch eine entsprechende Verhaltensänderung des Herrschers abwendbar gewesen; beim zweiten Mal wird dem Leser deutlich gemacht, daß eben das weitere Fehlverhalten des Herrschers die Lage verschärft, und bei der dritten Vorhersage schließlich ist es ebenfalls das falsche Verhalten des Herrschers, das die Vorhersage des Schreibers schließlich zu etwas Unabwendbarem werden läßt. Die Vorhersage des Schreibers bekommt damit einen betont moralischen Aspekt. Die Vermutung liegt nahe, daß es der Geschichtsschreiber selber war, der diesen besonderen Effekt dadurch erzielt hat, daß er ursprünglich nicht zusammengehörige Teile des ihm zur Verfügung stehenden Textmaterials in eine neue Folge gebracht hat, das dadurch erst die im *Shiji* suggerierte innere Kohärenz erhielt.[6]

Aufschlußreich ist auch ein Blick in das Kapitel über das Fürstenhaus von Zheng des *Shiji*. Hier ist das Gespräch zwischen dem Schreiber Bo und dem Fürsten Huan von Zheng (welches, wie erwähnt, seine Parallele im Abschnitt über Zheng des *Guoyu* hat) – *in extenso* wiedergegeben, allerdings unter Aussparung desjenigen Teils, in dem die mysteriöse Herkunft der Baosi enthüllt wird.[7] Baosi selbst wird im Kapitel über das Fürstenhaus von Zheng mit keinem Wort erwähnt, was durchaus einleuchtet, da es sich hier ja um Interna des Hauses Zhou handelt. Auch hier scheint es wieder, als habe der Geschichtsschreiber mit Bedacht Teile, die er aus früheren Quellen entnommen hat, überwiegend nach dem Kriterium, welche Details im Zusammenhang mit der Entwicklung einer Dynastie bzw. eines Fürstenhauses größere Relevanz besitzen, aus früheren Kontexten gelöst und in einen neuen Zusammenhang gebracht.[8]

---

[6] Stephen W. Durrant (*The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*, New York 1995, S. 35) hat am Beispiel der Konfuzius-Biographie des Sima Qian bereits auf diese im *Shiji* zu beobachtende Tendenz des Autors hingewiesen, in das ihm zur Verfügung stehende Material überhaupt erst „faktische Kohärenz" („factual coherence") hineinzubringen.

[7] *Shiji* 42/1757–1759.

[8] Die für eine solche Redaktionstätigkeit erforderliche intellektuelle Leistung spricht m. E. stark gegen die von William H. Nienhauser, Jr. („A note on a textual problem in the *Shih chi* and some speculations concerning the compilation of the hereditary houses," in: TP 89 [2003], S. 39–58, hier S. 55) geäußerte These, wonach große Teile der Kapitel über die Fürstenhäuser, die nicht wirklich die Aufmerksamkeit des Autors erfordert hätten, von Assistenten des Obersten Schreibers einfach abgeschrieben worden seien.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000441

*Erwähnung eines Schreiberworts in verschiedenen Kapiteln des* Shiji

Eine weitere Besonderheit des *Shiji* besteht darin, daß manche Aussagen offenbar mit Bedacht in verschiedenen Kapiteln des Werkes wiedergegeben werden, also mehrfach vorkommen, darunter auch Schreiberworte. Ein Beispiel hierfür, die Vorhersage des Schreibers Dan, die gleich an vier verschiedenen Stellen des Werks Erwähnung findet, wurde bereits genannt. Daß dieser Vorhersage ganz offensichtlich auch eine besondere Bedeutung im Geschichtszusammenhang des *Shiji* zukommt, wurde bereits betont. Im folgenden seien zwei weitere Beispiele angeführt, in denen Wiederholungen von Schreiberworten offenbar mit Bedacht vorgenommen wurden.

Die auf der Basis einer *Yijing*-Stelle gemachte Vorhersage des Obersten Schreibers von Zhou für Herzog Li von Chen wird sowohl im Kapitel über das Fürstenhaus von Chen beschrieben[9] als auch am Beginn des Fürstenhauses von Tian Qi wiederholt.[10] Liest man beide Kapitel hintereinander, so kann man die Ereignisse, beginnend mit der vom Schreiber gemachten Vorhersage (im Jahr 705) bis hin zu deren Erfüllung, der im Jahre 672 erfolgten Flucht des Li Wan nach Qi, in chronologischer Reihenfolge verfolgen. Die Vorhersage dient somit als innere Klammer zwischen zwei Kapiteln, die zwar eng zusammengehören, jedoch dadurch, daß der Geschichtsschreiber bei seiner Darstellung die Entscheidung getroffen hat, Aufstieg und Niedergang der einzelnen Herrscher- und Fürstenhäuser jeweils als abgeschlossene Einheiten zu behandeln, im Werk selbst zwangsläufig räumlich relativ weit auseinander liegen. Durch die Aufteilung der Geschichtsdarstellung auf die Gesamtentwicklung zweier Fürstenhäuser, bei der sich ein Teil der Ereignisse zeitlich überschneidet, können diese Entwicklungen im *Shiji* in ihrer chronologischen Reihenfolge, also ohne den Einschub einer Rückblende, wiedergegeben werden.

Anders verhält es sich im *Zuozhuan*, das eine wörtliche Parallele zu der vom Schreiber von Zhou gedeuteten *Yijing*-Stelle enthält. Dort setzt der Eintrag ein mit der Flucht des Chen Wan nach Qi im Jahr 705 v. Chr. Auf diese folgt, in Form einer Rückblende, eine Schilderung der früheren, mit diesem Eintrag jedoch in innerer Verbindung stehenden Ereignisse. Das Orakel ist Teil dieser Rückblende auf die Jugendzeit des Jingzhong Wan, als sein Vater, Herzog Li von Chen, den Obersten Schreiber von Zhou bat, ein Orakel für seinen Sohn zu stellen. Ausgangspunkt des *Zuozhuan*-Eintrags ist die Flucht des Gongzi Wan (= Jingzhong Wan) nach Qi, wo er freundliche Aufnahme bei dem Herzog von Qi fand. Der Herzog bot ihm sogar das Amt eines hohen Ministers an, das Gongzi Wan jedoch zunächst bescheiden aus-

[9] *Shiji* 36/1577:3–5.
[10] *Shiji* 46/1879:5–7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000442

schlug. Die Rückblende mit der darin enthaltenen Vorhersage dient also im *Zuozhuan* dazu, den Leser darauf aufmerksam zu machen, daß sich mit der freundlichen Aufnahme des Fürstensohns aus Chen in Qi im Jahre 671 der erste Teil eines Orakels bewahrheitet hat, das dessen Vater, Herzog Li von Chen (Reg.: 706–700), für seinen kleinen Sohn hatte stellen lassen. Erwähnenswert an der *Zuozhuan*-Parallele ist, daß die Frage, ob sich die Vorhersage gänzlich erfüllt oder nicht, letztlich offen bleibt, da die Darstellung mit der Flucht des Wan endet, also vor dem Beginn der Tian Qi-Epoche liegt.[11]

Ein weiteres Beispiel für das doppelte Vorkommen eines Schreiberworts in zwei Kapiteln des *Shiji* ist die Episode mit Schreiber Dong Hu, der Zhao Dun als „Fürstenmörder" in die Annalen von Jin eingehen ließ. Der vom Schreiber verzeichnete Fürstenmord des Zhao Dun an Herzog Ling von Jin, beide Male auf das Jahr 607 datiert, wird einerseits im Kapitel über das Erbhaus von Jin behandelt, andererseits am Beginn des Kapitels über das Fürstenhaus von Zhao aufgegriffen, wo die Vorgeschichte dieses im Jahre 475 gegründeten Staates zunächst resümiert wird.[12]

Der Hintergrund dieser zweifachen Unterbringung ist offenbar der, daß der Vorfall mit Zhao Dun unmittelbar mit der Gründung des Staates Zhao zu tun hat. Die Tatsache, daß dieser als Mörder an Herzog Ling in den Annalen von Jin verzeichnet war, hatte wenige Jahre später, im dritten Jahr des Herzogs Jing von Jin, den neu ins Amt des Justizministers berufenen Tu Angu 屠岸賈 veranlaßt, den Fürstenmord neu aufzurollen und die gesamte Zhao-Sippe, die bis zu diesem Zeitpunkt weiterhin Hofämter innehatte, als Strafe für den begangenen Fürstenmord auszurotten. Bis auf einen einzigen Nachkommen, der aufgrund glücklicher Umstände der Vernichtung entgangen war, geschah dies denn auch, und die Geschichte des späteren Hauses Zhao stützte sich wiederum auf diesen einzigen überlebenden Nachkommen aus diesem Hause. Die Erwähnung der Episode mit dem Schreiber von Jin dient hier somit zur Erinnerung daran, daß Zhao Dun nicht wirklich der Mörder des Herzogs war, und bindet auf diese Weise Entwicklungen in Zhao als einem der drei aus Jin nach dessen Untergang im Jahr 476 hervorgegangenen Folgestaaten formal wie inhaltlich näher an die Geschichte des Staates Jin an.[13]

Was die beiden obigen Beispiele miteinander gemein haben, ist, daß diejenigen Kapitel, in denen Schreiberworte gewissermaßen doppelt verwertet sind, jeweils einen besonderen inneren Bezug zueinander haben. Das jeweils

---

[11] Vgl. hierzu D. Schaberg 2001, S. 88, Anm. 88.

[12] Für Jin siehe *Shiji* 39/1675:6–10; vgl. É. Chavannes IV, S. 310ff., für Zhao siehe *Shiji* 43/1782:10–14); vgl. É. Chavannes V, S. 15.

[13] An anderer Stelle, im Kapitel über das Fürstenhaus von Zhao, wird explizit auf die Bemerkungen im Kapitel über das Haus von Jin rückverwiesen. Siehe *Shiji* 43/1781:12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000443

zweite Kapitel ist demjenigen Fürstenhaus gewidmet, in dem sich ein Nachkomme aus dem Fürstenhaus des jeweils ersten Kapitels wiederum als Herrscher fortgesetzt hatte. In beiden Fällen ist es auch just dieses Fortbestehen der Sippe in einem anderen, neuen Staat, was den Inhalt der beiden, jeweils wiederholten Schreibervorhersagen ausmacht. Die unmittelbare Zusammengehörigkeit beider Fürstenhäuser, die ja innerhalb der Rubrik „Shijia" 世家 (Fürstenhäuser) getrennt behandelt und dort jeweils chronologisch in ihrer Gesamtentwicklung betrachtet werden, wird durch die Verwendung solcher impliziten Rückverweise besonders ins Blickfeld des Lesers gerückt Die Wiederholung der Vorhersagen dient somit in beiden Fällen als eine innere Klammer zwischen diesen Kapiteln. Die Klammer erinnert den Leser an das, was er bereits gelesen hat, und erleichtert es ihm dadurch, einen inneren Zusammenhang zwischen zwei im Werk zumindest räumlich weit voneinander entfernten Kapiteln herzustellen.[14]

### *Hinweise auf Schreiberworte in den Tabellen als zusätzlicher „innerer" Klammer*

Es ist der Tabellenteil des *Shiji*, in dem veranschaulicht wird, was die Kapitel, in denen die Entwicklung der Dynastien und Fürstenhäuser beschrieben wird, für sich allein noch nicht leisten können. Die Technik der Gegenüberstellung von chronologischer Folge auf der X-Achse und die Aneinanderreihung der betrachteten Teilstaaten auf der Y-Achse bewirkt, daß der Leser hier auf einen Blick erkennen kann, was zu einem gegebenen Zeitpunkt in verschiedenen Teilen des Reichs passierte. So ist es dem Geschichtsschreiber möglich, dem Leser neben den Gesamtentwicklungen in den verschiedenen Herrscherhäusern zusätzlich auch die Querverbindungen zwischen den einzelnen Herrscherhäusern und damit die möglichen Einflüsse der Entwicklungen in der Zentrale auf die Lehnsstaaten sowie in den Lehnsstaaten untereinander deutlicher vor Augen zu führen.

Auf die synoptische Funktion der Überblickstabellen hat bereits GRANT HARDY am Beispiel von Kap.14 des *Shiji* hingewiesen. Er ist der Auffassung, daß die Tabelle offenbar stellenweise mehr eine Synopse des *Zuozhuan* als des *Shiji* selbst sei.[15] An anderer Stelle weist er auf die enge Verzahnung zwi-

[14] Ein häufiges Stilmittel, dessen sich der Geschichtsschreiber etliche Male bedient, um den Leser auf den inneren Zusammenhang zweier Kapitel aufmerksam zu machen, ist ein im Haupttext angefügter Querverweis der Formel: „qi yu zai 其語在". Siehe *Shiji* 5/221:2; 9/407:1; 43/1781:12; 53/2014:12; 53/2017:9; 55/2038:11; 55/2042:7,9; 57/2072:3; 97/2701:12, 2702:2; 126/3198:1.

[15] Vgl. GRANT R. HARDY: „The Interpretive Function of *Shih chi* 14, ‚The Table by Years of the Twelve Feudal Lords'." In: JAOS 113 (1993), S. 14–24, hier S. 23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000444

schen den Kapiteln über die Fürstenhäuser einerseits und den Einträgen in der Tabelle andererseits hin, wobei er Einträge in der Tabelle als eine Art Destillat der im *Shiji* enthaltenen „Erzählstränge" zu fassen versucht, was aber nach seinen eigenen Worten noch immer nicht ganz den Kern der Sache treffe.[16]

Im Zentrum der nachfolgenden Untersuchung stehen die Tabellen 14 und 15 des *Shiji*. Während das oben bereits erwähnte Kapitel 14 einen kurzgefaßten Überblick über die Ereignisse ab dem 1. Jahr Gonghe 共和 (841) bis zum Tod des Zhou-Königs Jing (477) in der Zentrale Zhou, dem ihr nahestehenden Staat Lu sowie den übrigen zwölf Lehnsstaaten bietet, schließen sich die weiteren Ereignisse ab dem 1. Jahr des Zhou-Königs Yuan (475) und endend mit der Kapitulation des dritten Qin-Herrschers Zi Ying (207) in der in Kap. 15 enthaltenen Tabelle, „Liuguo nianbiao" 六國年表 (Nach Jahren geordnete Tabelle der Sechs Staaten) an.

Sucht man in beiden Tabellen nach denjenigen Ereignissen, die im Zusammenhang mit den oben besprochenen Schreiberworten von Relevanz waren, so kann man feststellen, daß sich fast ausnahmslos Ereignisse, die im Zusammenhang mit Schreiberworten von Relevanz waren, auch in einer der beiden Tabellen wiederfinden lassen. Man muß hier allerdings unterscheiden zwischen der expliziten Wiedergabe von Schreiberworten, bei der auch die Vorhersage des Schreibers selbst erwähnt wird, und einer impliziten Form, bei der zwar die Person des Schreibers selbst nicht genannt wird, dafür aber jene Ereignisse, die sich für einen mit den Details vertrauten Leser als Hinweise auf die jeweiligen Schreiberworte erkennen lassen. Für beide Formen seien im folgenden Beispiele genannt.

In der Tabelle von Kap. 14 wird für das 2. Jahr des Herzogs Li von Chen (705) unter der Rubrik „Chen" die Prophezeiung des Schreibers von Zhou, wonach die Herrschersippe von Chen im späteren Staat Tian-Qi weiterleben werde, explizit erwähnt mit den Worten:

> 生敬仲完。周史卜完後世王齊。
> Nach der Geburt von Jingzhong Wan orakelte der Schreiber von Zhou, daß Wan in einer späteren Generation als König über Qi herrschen werde.[17]

Die Flucht des Chen Wan nach Qi, durch die die Voraussetzungen für die spätere Übernahme der Herrschaft in Qi geschaffen wurden, ist in der Tabelle unter „Chen" für das 14. Jahr des Herzogs Huan 桓 von Qi (672) eingetragen:

---

[16] Vgl. G.R. Hardy, S. 22.
[17] *Shiji* 14/559:T6–11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000445

厲公子完奔齊。
Wan, der Sohn des Herzogs Li [von Chen], flieht nach Qi.[18]

Unter demselben Jahr verzeichnet die Tabelle für „Qi“:

陳完自陳來奔齊，田常始此也。
Chen Wan begab sich, von Chen kommend, auf die Flucht nach Qi; von hier nahm Tian Chang seinen Ausgangspunkt.[19]

Ebenfalls für „Qi“ verzeichnet die Tabelle unter dem Jahr 516:

彗星見。晏子曰：「田氏有德於齊，可畏。」
Ein Komet war zu sehen. Yanzi sprach: „Die Tian-Sippe hat die Tugendkraft in Qi. Man sollte (sie) fürchten!“[20]

Ferner verzeichnet die Tabelle unter dem Jahr 481 v. Chr. für Qi, daß Tian Chang 田常 Herzog Jian ermordet und seinen jüngeren Bruder Jing, den späteren Herzog Ping von Jin, auf den Thron gesetzt habe.[21] (Tian) Chang wurde sein Kanzler und übernahm die Macht im Staate. Unter dem folgenden Jahr (480), dem ersten Jahr dieses Herzogs Ping von Jin, heißt es schließlich: „Von jetzt an bezeichnet sich (die herrschende Sippe von) Qi selbst als der Tian-Clan.“ In der Tabelle sind somit die entscheidenden Entwicklungsstufen, beginnend mit der Vorhersage bis zum Zeitpunkt, zu dem diese sich vollständig bewahrheitet hatte, sukzessive festgehalten.

Ein anderes Beispiel für ein explizit in der Tabelle erwähntes Schreiberwort ist eines, das im *Shiji* anscheinend überhaupt nur in Form der Übersichtstabelle dokumentiert ist, nämlich die für das Jahr 613 in der Tabelle der Zwölf Lehnsstaaten unter „Lu“ verzeichnete Prophezeiung des Schreibers von Zhou. Abgesehen von der eigentlichen Vorhersage, die wie erwähnt in der Tabelle unter dem 14. Jahr des Herzogs Wen von Lu verzeichnet ist,[22] dokumentieren die lakonischen Einträge zu den kurz hintereinander verzeichneten Toden der Herrscher der drei vom Schreiber genannten Lehnsstaaten in den Jahren 611 (Herzog Zhao von Song), 609 (Herzog Yi von Qi) und 607 (Herzog Ling von Jin) die vollständige Bewahrheitung seiner Prophezeiung.[23]

Bei der überwiegenden Mehrheit der Einträge in den Übersichtstabellen werden allerdings nicht explizit diejenigen Autoritäten genannt, die dieses oder jenes Ereignis vor seinem Eintreffen bereits ankündigen; der Leser muß

[18] *Shiji* 14/575:T8–10.
[19] *Shiji* 14/575:T8–13. Der *Zhengyi*-Kommentator Zhang Shoujie ergänzt: „14. Jahr des Herzogs Huan von Qi, 21. Jahr des Herzogs Xuan von Chen, 5. Jahr des Königs Hui von Zhou. 齊桓公十四年，陳宣公二十一年，周惠王之五 年。“
[20] *Shiji* 14/659:13–660:5.
[21] *Shiji* 14/679:T2–6.
[22] *Shiji* 14/608:T5–9.
[23] *Shiji* 14/609, 611, 612.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000446

die in anderen Kapiteln im Detail beschriebenen Ereignisse in diesen Fällen bereits kennen, um überhaupt eine innere Verbindung zwischen den zum Teil sehr lakonischen Einträgen der Tabelle herstellen zu können.

Ein Beispiel für implizite Hinweise, die in den Überblickstabellen auf die Worte von Schreibern gegeben werden, bieten die Einträge in Tabelle 14 unter den Jahren 780–770.[24] Wer nichts vom Inhalt der Vorhersage des Schreibers Bo Yang weiß, der wird zunächst kaum eine innere Verbindung zwischen den lakonischen Einträgen unter „Zhou", "Erdbeben im Gebiet der Drei Ströme" (780), „König (You) heiratet Baosi" (779), „König You wird von den Quan-Rong getötet" (771) und „König Ping begibt sich nach Osten in die Stadt Luo" (770), sowie unter „Zheng", „(Herzog Huan) wird wegen König You von den Quan-Rong getötet" (771), herstellen können. Wer indes mit der Vorhersage, die in den Annalen von Zhou des *Shiji* enthalten ist,[25] vertraut ist und zudem aus dem Kapitel über das Fürstenhaus von Zheng weiß, wie eng das persönliche Schicksal des Herzogs Huan mit der (selbstverschuldeten) Schwäche des Königs You von Zhou verbunden war,[26] für den sind die Einträge in der Tabelle gleichsam Marker, die ihm dabei helfen, sich das bereits Bekannte gleichsam nochmals im Überblick zu vergegenwärtigen und zugleich seine Wachsamkeit für weitere Ereignisse zu schärfen, die möglicherweise ebenfalls mit diesen in Verbindung zu bringen sind.[27]

Ein weiteres Beispiel für die Art und Weise, in der Einträge in der Tabelle mit Hinweisen in anderen Teilen des Werks korrespondieren, ist die Erwähnung der Errichtung des Altars von Fu im Jahr 756 unter „Qin".[28] Schlägt man in den Annalen von Qin unter diesem Datum nach, so findet man dort unter dem Jahr 756 ebenfalls den Hinweis auf die Errichtung der Altarstätte, eingebettet in den Kontext, daß der Herzog im Jahr 762 an die Stelle gereist sei, wo die Flüsse Bin und Wei zusammenströmen, und daß er sodann ein Orakel habe stellen lassen, ob es glückverheißend sei, wenn er sich an dem Ort, an dem die Zhou einst ihrem Ahn Ying eine Stadt (*yi* 邑) zugebilligt haben, niederlassen würde. Das Orakel fiel positiv aus.[29] Der *Suoyin*-Kommentator Sima Zhen verweist an dieser Stelle auf einen Passus im Opferkapitel des *Shiji*, wo die Umstände, die zur Errichtung der Altarstätte

---

[24] *Shiji* 14/531–532.

[25] Vgl. *Shiji* 4/145–149. Siehe auch Teil 1 dieses Artikels, S. 174.

[26] Ein zeitlich enger Zusammenhang zwischen dem Gespräch des Herzogs Huan mit Schreiber Bo Yang und dem Tod des Herzogs wird auch in *Shiji* 42/1759 hergestellt. Siehe Teil 1 dieses Artikels, S. 178.

[27] Ein weiteres wichtiges Ereignis, das unmittelbar mit dem Tod des Zhou-Königs You und der anschließenden Flucht von König Ping in den Osten verbunden ist, ist in der Tabelle unter dem Jahr 771 entsprechend unter „Qin" verzeichnet.

[28] *Shiji* 14/537:12: 作鄜畤。

[29] *Shiji* 5/179:13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000447

führten, noch detaillierter beschrieben werden.[30] Im Opferkapitel erfährt man sodann, daß der Herzog, nachdem das Orakel, das er wegen der Besiedelung hatte stellen lassen und das positiv ausgefallen war, von einer sich herabsenkenden Schlange träumte. Aus diesem Traum habe der Schreiber Dun abgelesen, daß der Herzog an der Stelle, an der die Schlange mit ihrem Maul den Boden berührte, eine Opferstätte errichten solle.[31] Der Tabelleneintrag markiert somit ein in der Geschichte der Opfer von Qin offenbar sehr bedeutsames Ereignis, das sich beim Blick in andere Kapitel des Werkes als ein letztlich auf den Rat eines Schreibers zurückgehendes Ereignis festmachen läßt.

Wie die angeführten Beispiele deutlich machen, stehen die Tabelleneinträge in der einen oder anderen Weise unmittelbar mit Schreiberworten in Zusammenhang. Wer auch immer die Auswahl der in der Tabelle berücksichtigten Ereignisse getroffen hat, scheint insbesondere solche Ereignisse als besonders relevant für die weitere Entwicklung der Geschichte eines Staates wahrgenommen zu haben. Wichtig ist, daß die Betonung dabei seitens des Geschichtsschreibers darauf liegt, daß diese Ereignisse von zeitgenössischen Schreibern entweder bereits als bedeutsam beurteilt wurden oder bei denen Schreiber Vorhersagen gemacht haben, die sich im Verlauf der Zeit bewahrheitet haben.

Speziell die Schreibervorhersagen werden dabei als ein treibender Motor, als Angelpunkt für die immer wieder aufgezeigte Kausalitätsbeziehung zwischen dem, was vorausgesagt wurde und dem, was sich in der Folge tatsächlich ereignete, erkennbar. Somit wird deutlich, daß die Tabellen dazu dienen, einem in der Frage der Mechanismen, die zu Aufstieg und Niedergang von Dynastien und einzelnen Staaten führen, geschulten Leser diese Entwicklungen vor Augen zu führen. Gerade durch die lakonischen Einträge, die andererseits einen raschen Überblick über große Zeiträume ermöglichen, wird der Blick des Lesers auf das für den Geschichtsschreiber Wesentliche, nämlich den kausalen Zusammenhang zwischen den Ereignissen und dem Gang der Ereignisse, die zu Aufstieg bzw. Niedergang führten, gelenkt. Die Tabellen dienen somit als zusätzliche innere Klammer zur begleitenden Erläuterung des Geschehens.

Was alle drei in diesem Abschnitt aufgezählten Besonderheiten von Schreiberworten, nämlich deren mehrfache Wiederholung in ein und demselben Kapitel, deren doppeltes Vorkommen in verschiedenen Kapiteln und die Einträge in den Überblickstabellen, miteinander verbindet, ist ihre didaktische Funktion. Die Wiederholungen sind Teil eines großangelegten

[30] Siehe *Shiji*-K 5/180:7: 史敦以爲神，故立畤也。 „Schreiber Dun betrachtete (die Schlange) als Gottheit; so kam es zur Gründung der Opferstätte."

[31] *Shiji* 28/1358:6. Siehe Teil I dieses Artikels, S. 179.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000448

Unternehmens, in dessen Zentrum die Vernetzung der Einzelteile zu einem Ganzen steht; es ist das Unternehmen „Geschichtsschreibung", allerdings einer in besonderer Weise engagierten Geschichtsschreibung – es ist gleichsam der Beginn pädagogisch ausgereiften Geschichtsunterrichts.

## Die Bedeutung früherer Schreiber für den Geschichtsschreiber

In welchem Verhältnis stehen die beiden Verfasser des Geschichtswerks aber nun zu jenen frühen Schreibern, deren Verdienste im *Shiji* festgehalten werden? Wie bereits zu Beginn dieses Aufsatzes erwähnt, waren Sima Tan und Sima Qian beide am Hof von Kaiser Wu 漢武帝 (Reg.: 141–87) nacheinander im Amt eines Leitenden Obersten Schreibers (*taishi ling* 太史令) tätig. Mit diesem Amt waren Aufgaben verbunden, die sich auf den sakralen Bereich erstreckten, wie dem Auswählen von glückverheißenden Tagen für wichtige offizielle Ereignisse, dem Verzeichnen besonderer Vorkommnisse und dem Aufstellen der Jahreskalender, wobei aus Quellen, die sich auf die Situation in der Früheren Han-Zeit beziehen, hervorgeht, daß das Amt des „Leitenden Obersten Schreibers" insbesondere in der Beaufsichtigung der in diesen Bereichen tätigen Untergebenen bestand.[32]

Es scheint jedoch, als sei zumindest in den Augen von Sima Tan und Sima Qian mit dem Titel „Leitender Oberster Schreiber" *(taishi ling)* über seine offiziellen Aufgaben hinaus ein Anspruch verbunden gewesen, der weniger mit seinen tatsächlichen Amtspflichten als vielmehr mit einem besonderen Ethos zu tun hat, dem sich die Sima als geistige Nachfahren jener frühen Schreiber verpflichtet fühlten.

### *Der Geschichtsschreiber als Verantwortlicher für die Aufzeichnungen früherer Schreiber*

Von welch überragender Bedeutung die Aufzeichnungen früherer Schreiber für Sima Tan waren, findet seinen Ausdruck in jenen berühmten Worten, die er – nach dem Zeugnis Sima Qians – auf dem Sterbebett an seinen Sohn richtete:

---

[32] Jene Untergebenen des *taishi ling* waren einerseits zuständig für die „Halle des Lichts" (*mingtang* 明堂) und andererseits für die sogen. „Geisterterrasse" (*lingtai* 靈台), wohl einer Art früher Sternwarte. Zu den mit dem Amt des *taishi ling* verbundenen Aufgaben siehe auch D. Schaab-Hanke: „The Power of an Alleged Tradition: A prophetic message flattering Han Emperor Wu and its relation to the Sima clan" (in: *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 74 [2002], S. 243–290), S. 18, Fn. 67.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000449

汝復爲太史，則續吾祖矣。... 自獲麟以來四百有餘歲，而諸侯相兼， 史記放絶。今漢興，海內一統，明主賢君忠臣死義之士，余爲太史而弗 論載，廢天下之史文，余甚懼焉，汝其念哉！」

Wenn Du erst ebenfalls Oberster Schreiber sein wirst, dann setze (das Erbe) unserer Ahnen fort! ... Vom Fang des Einhorns bis heute sind es über vierhundert Jahre, doch nachdem die Lehnsfürsten miteinander vereinigt worden waren, wurden die Aufzeichnungen der Schreiber verstreut oder vernichtet. Nun haben die Han ihren Aufstieg genommen und alles innerhalb der Vier Meere vereinigt; was die erleuchteten Herrscher, würdigen Fürsten, loyalen Untertanen und todesmutigen Waffenhelden angeht, so habe ich, solange ich das Amt des Obersten Schreibers innehatte, diesen keine Erörterungen gewidmet, und so bin ich äußerst in Sorge, daß ich die Schriften der Schreiber im gesamten Reich verdorben habe; sei dessen eingedenk![33]

Aus den Worten Sima Tans wird die Sorge um die Zukunft jener ihm offenbar sehr am Herzen liegenden Aufzeichnungen deutlich, ebenso die Unzufriedenheit mit sich selbst, daß sein Leben nicht lang genug war, um der selbstgesetzten Aufgabe gerecht zu werden, die Aufzeichnungen dieser Schreiber, die entweder bereits verloren waren oder aber verlorenzugehen drohten, zu retten und an diese anzuknüpfen.

Die Entscheidung der Qin-Führung, nach der Einigung des Reichs die Aufzeichnungen der Schreiber der früheren Lehnsstaaten zu vernichten, wird an mehreren Stellen des *Shiji* als bedeutsames, wenn nicht sogar einschneidendes Ereignis erwähnt. So konstatiert der Geschichtsschreiber in den einleitenden Worten zur Tabelle der Sechs Lehnsstaaten, daß die Qin, nachdem sie die Macht übernommen hatten, nicht nur die im Reich befindlichen Abschriften der „Lieder" und „Dokumente" verbrennen ließen, sondern insbesondere die Aufzeichnungen der Schreiber der Lehnsstaaten, und zwar aus dem Grund, weil es „unter ihnen solche gegeben habe, in denen Kritik geübt wurde. Im Falle der „Lieder" und „Dokumente", so der Geschichtsschreiber weiter, seien zu einem späteren Zeitpunkt wieder Exemplare zum Vorschein gekommen, da sie in privaten Häusern verborgen waren, doch die Aufzeichnungen der Schreiber seien einzig im Archiv von Zhou aufbewahrt gewesen und daher vernichtet worden. – „Oh welch ein Jammer! Welch ein Jammer!" ruft der Geschichtsschreiber an dieser Stelle aus. Einzig die Aufzeichnungen von Qin seien noch erhalten, doch diese enthielten weder eine genaue Chronologie, noch gingen sie über karge Angaben hinaus.[34] An anderer Stelle gibt eine Throneingabe, die des Herrn Lu 盧生 aus Yan 燕, Einblick, daß es offenbar gar Schreiber-Beamte (*shiguan*

[33] *Shiji* 130/3295:7–13.

[34] *Shiji* 15/686:9–10: 秦既得意，燒天下詩書，諸侯史記尤甚，爲其有所刺譏也。詩書所以復見者，多藏人家，而史記獨藏周室，以故滅。惜哉，惜哉！獨有秦記，又不載日月，其文略不具。

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000450

史官) selbst waren, die den Auftrag erhalten hatten, alle Aufzeichnungen (ihrer Kollegen), abgesehen von denen von Qin, zu verbrennen.[35]

Man fragt sich natürlich, wie angesichts jener im *Shiji* beklagten Bücherverbrennung Sima Tan und Sima Qian dennoch an den Stoff gekommen sein mögen, aus dem sich die betreffenden Darstellungen im heutigen *Shiji* zusammensetzen. Ganz gewiß dienten dabei jene Aufzeichnungen des Staates Qin, die vermutlich mehr enthielten als nur lakonische annalistische Daten, als wichtige Grundlage für die Rekonstruktion der Geschichte der Zhanguo-Zeit, vergleichbar jener Rolle, die dem *Chunqiu* von Lu als Quelle für die Darstellung der *Chunqiu*-Zeit zukommt.[36]

Möglicherweise spielten auch die Reisen der beiden Sima, die ebenfalls an mehreren Stellen im *Shiji* erwähnt werden, in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle. Eine solche Vermutung legt zumindest eine Bemerkung im *Xijing zaji* nahe, in der es heißt, Sima Qian habe schon in seinem 13. Lebensjahr den Vater auf Reisen begleitet, auf denen er nach Aufzeichnungen von Schreibern der früheren Lehnsfürsten gesucht habe.[37]

### *Der Geschichtsschreiber als Nutznießer der Aufzeichnungen von Schreibern*

Die Dringlichkeit, mit der Sima Tan seinem Sohn Qian ans Herz legt, sich um den Erhalt und die Fortsetzung der Aufzeichnungen früherer Schreiber zu kümmern, wird nur allzu verständlich, wenn man sich die Bedeutung vor Augen führt, die den Aufzeichnungen von Schreibern in diesem Werk insgesamt zukommt. Läßt man die unzähligen „impliziten" Zitate aus Werken, die insgesamt wohl zu jener eingangs umrissenen „Schreibertradition" gehören, beiseite, so findet man im *Shiji* etliche Stellen, in denen explizit auf „Aufzeichnungen von Schreibern" (*shiji* 史記) als Quelle verwiesen wird.

So soll Schreiber Bo Yang seine Sicherheit, daß der Untergang von Zhou nicht mehr vermeidbar sei, aus der Lektüre der Aufzeichnungen von Schreibern gewonnen haben; durch sie erfuhr er vom mysteriösen Hintergrund jener Baosi, die der König zur Frau zu nehmen gedachte.[38] Auch im Fall des Schreibers Dan nennt der Geschichtsschreiber als Informationsquelle dafür, daß der Schreiber zu Herzog Xian von Qin gereist sei und ihm die Zukunft

---

[35] *Shiji* 6/255:6: 臣請史官非秦記皆燒之。 Derselbe Herr Lu tritt an anderer Stelle übrigens als Wahrsager auf und prophezeit den Qin, daß ein Hu 胡 (Barbar) ihnen den Untergang bringen werde. Siehe *Shiji* 6/252:14.

[36] Vermutlich ist dies auch der Grund dafür, daß die Tabelle der Sechs Staaten in der zweitobersten Rubrik „Qin" aufführt, unmittelbar hinter Zhou auf dem ersten Platz, also da, wo in der Tabelle der Zwölf Lehnsstaaten Lu positioniert ist. Siehe *Shiji* 14 und 15.

[37] *Xijing zaji* 6.136 (S. 43): 子遷，年十三，使乘傳行天下，求古諸侯史記。

[38] *Shiji* 4/147:3: 周太史伯陽讀史記曰：「周亡矣。」

von Qin vorausgesagt hat, „Aufzeichnungen von Schreibern".[39] Wie der Geschichtsschreiber ebenfalls betont, soll sich bereits Konfuzius bei seiner Kompilation des *Chunqiu* auf die Aufzeichnungen von Schreibern gestützt haben.[40] Zuo Qiuming soll wiederum auf der Basis von „Meister Kongs Aufzeichnungen von Schreibern" (*Kongzi shiji* 孔子史記) das „*Chunqiu* des Herrn Zuo" (*Zuoshi Chunqiu* 左氏春秋) verfaßt haben.[41]

Wie dringend jeder, der Geschichte betrachtet und interpretiert, auf die Genauigkeit und Zuverlässigkeit früherer Schreiber angewiesen ist, könnte wohl kaum eindringlicher ausgedrückt werden als in jener Metapher, die Ban Gus Vater Ban Biao 班彪 in seinem „Diskurs über die Aufzeichnungen der Schreiber" (*Shiji lun* 史記論) verwendet. Darin skizziert er gewissermaßen die Idee einer geistigen Brücke, die sich von Autoritäten der Vergangenheit bis in die Gegenwart erstreckt, die Schreibertradition, und in der die Früheren den Späteren als Augenzeugen dienen, als Zeitzeugen dafür bürgen, daß die aus der Vergangenheit zu entnehmende Lektion korrekt beschrieben und festgehalten ist. Er stellt darin die „Schrift des Herrn Obersten Schreibers" (*Taishi gong shu* 太史公書)in die Tradition von Werken wie *Zuoshi (Chunqiu)*, *Guoyu*, *Shiben* 世本, *Zhanguoce* 戰國策 und *Chu Han Chunqiu* 楚漢春秋 und schreibt sodann:

> 今之所以知古，後之所由觀前，聖人之耳目也。
> Das, wodurch die in der Gegenwart Lebenden das Altertum kennen, beruht auf dem, womit die Späteren das Frühere wahrnehmen können: es sind die Augen und Ohren der Weisen![42]

Mit diesem Bild von den Augen und Ohren Früherer, die den Späteren als Medium dienen, um auf diese Weise in eine längst vergangene Zeit zurückblicken zu können, macht Ban Biao eindrucksvoll deutlich, worin für ihn die gemeinsame Aufgabe der Verfasser jener Werke besteht, die sich gemeinsamen Prinzipien verpflichtet fühlen: Es ist die Aufgabe, an die Vergangenheit anzuknüpfen, das, was sich in der eigenen Gegenwart zuträgt, als Zeitzeuge wahrheitsgemäß aufzuzeichnen und damit zugleich wiederum ein Bürge für den nächsten in der Reihe, den zukünftigen Augenzeugen seiner Zeit, zu dienen.[43]

---

[39] *Shiji* 63/2142:10: 而史記周太史儋見秦獻公曰： …

[40] *Shiji* 14/509:12: 孔子 … 故西觀周室，論史記舊聞，興於魯而次春秋。„Meister Kong […] blickte gen Westen hin zum Haus der Zhou, erörterte das, was die Schreiber an alten Nachrichten aufgezeichnet hatten und brachte, ausgehend von Lu, Frühling und Herbst in Aufeinanderfolge."

[41] *Shiji* 14/510:12: […] 因孔子史記具論其語，成左氏春秋。 „(Zuo Qiuming) erörterte gänzlich auf der Basis der Aufzeichnungen von Schreibern des Meisters Kong dessen Worte und vollendete das ‚Frühling und Herbst' des Herrn Zuo."

[42] *Houhan shu* 40A/1326–1327.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000452

*Der Geschichtsschreiber als Fortsetzer der Prinzipien früherer Schreiber*

Lassen sich in einem Werk, das so unmißverständlich die besondere Bedeutung und Autorität früherer Schreiber zum Ausdruck bringt, nun auch Prinzipien erkennen, die der Geschichtsschreiber zugrundegelegt hat und die ebenfalls eine Vorbildfunktion der früheren Schreiber auf den Verfasser erkennen läßt?

Zumindest scheinen spätere Rezipienten dieses Werks eben hiervon überzeugt zu sein. Es lassen sich bereits in der frühen Rezeption des *Shiji* Aussagen finden, die den Geschichtsschreiber in eine Reihe stellen mit Autoritäten wie dem Schreiber von Jin, Dong Hu, oder auch den drei Schreibern von Qi. So heißt es etwa im *Xijing zaji* des Ge Hong 葛洪 (4. Jh. n. Chr.):

> 太史公序事如古《春秋》法，司馬史本古周史佚後也。
> Daß der Herr Oberste Schreiber die Angelegenheiten gemäß der alten Frühling- und Herbst-Methode angeordnet hat, hat seinen Grund darin, daß der Sima-Clan in der Nachkommenschaft des Schreibers Yi wurzelt.[44]

Bemerkenswert ist die Begründung, die im *Xijing zaji* dafür gegeben wird, warum Schreiber Yi als der geistige Ahn der Sima angesehen wird. Der Grund sei nämlich der, daß sich der Geschichtsschreiber jener alten Methode des „Frühling und Herbst" bedient habe, mit anderen Worten, daß er bei der Kompilation seines Werks Regeln angewandt habe, die bereits ein Schreiber Yi zur Grundlage seines Verzeichnens gemacht habe.

Auch wenn Ban Gu 班固, der Verfasser des *Hanshu* 漢書, selbst wohl weniger von der moralischen Vorbildlichkeit seines Vorgänger-Kollegen überzeugt war, referiert er in seiner Würdigung Sima Qians am Ende der Biographie, die er ihm widmete, aus dem Munde von Gelehrten wie Liu Xiang und Yang Xiong deren Urteil, wonach Sima Qian das „Talent eines exzellenten Schreibers" (*liangshi zhi cai* 良史之材) besessen habe und daß das, was er gemacht habe, *shilu* 實錄 (die ganze Wahrheit umfassende Aufzeichnungen) seien.[45]

---

[43] D. Schaberg 2001, S. 277, verwendet für die früheren Schreiber als zeitgenössischen Beobachtern des Geschehens den Begriff der „contemporary observers". Er schreibt: „One important implication of this reasoning for the historiographers was that the events of the end of Spring and Autumn period history could be read as an aetiology of the historical endeavour itself. In preparing for this end, as in compiling any anecdote series, the historiographers tended to speak through contemporary observers."

[44] *Xijing zaji* 6.136 (S. 43). Der *Suoyin*-Kommentator Sima Zhen zitiert Wei Hong mit der Aussage, der Sima-Clan stehe in der Tradition des Schreibers Yi, fügt jedoch hinzu, er wisse nicht, worauf sich dies stütze (*Shiji*-K 130/3286).

[45] *Hanshu* 62/2738; vgl. ebenso *Xijing zaji* 4.96 (S. 25), hier in etwas anderer Schreibweise (*liangshi zhi cai* 良史之才), in der gleichen Schreibweise in Ban Biaos „Diskurs über die Aufzeichnungen der Schreiber" in *Houhan shu* 40A/1325, mit etwas anderer Charakterisierung der Kriterien dessen, was einen *liangshi* ausmache.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000453

Als *liangshi* 良史 (exzellenter Schreiber) hatte bekanntlich laut der Überlieferung des *Zuozhuan* Konfuzius den Schreiber Dong Hu bezeichnet.[46] Erwähnenswert ist ferner, daß im *Xinxu* des Liu Xiang auch die drei Schreiber von Qi als „exzellente Schreiber des Altertums" (*gu zhi liang shi* 古之良史) bewertet werden.[47] Das „Talent eines exzellenten Schreibers" zu haben, mag vielleicht nicht ganz soviel bedeuten wie selbst ein solcher zu sein, aber zumindest tendenziell dürfte der Geschichtsschreiber damit im Urteil dieser Leute dazugehören.[48]

Es stellt sich jedoch als gar nicht so einfaches Unterfangen heraus, die Frage zu klären, inwieweit im *Shiji* tatsächlich an Prinzipien, die die früheren Schreiber vertreten, angeknüpft wird. Sie setzt die Klärung zweier nicht gerade trivialer weiterer Fragen voraus, nämlich zum einen, welche Prinzipien Autoritäten wie Dong Hu, der Schreiber Yi oder die drei Schreiber von Qi exakt verkörperten, vor allem aber, welche Prinzipien sie im Werk des Geschichtsschreibers repräsentieren, und zum andern, welche Prinzipien sich aus dem *Shiji* insgesamt überhaupt erkennen lassen. Beides kann im folgenden nur ansatzweise versucht werden.

Schreiber Yi ist in der Darstellung des *Shiji* gleichsam der Stellvertreter des Herzogs von Zhou. Indem er den späteren König Cheng an das Lehen erinnert, das er – wenn auch nur im Spiel – seinem kleinen Bruder Shuyu versprochen hat, und ihn darauf hinweist, daß es die Aufgabe des Schreibers sei, die Worte des Herrschers zu verzeichnen, wird er selbst gleichsam zum Vormund des jungen Königs, vor allem aber zu einer souveränen kritischen Autorität, jemand, der es wagt, selbst einen Herrscher zu kritisieren.

Die drei Schreiber von Qi auf der einen Seite und der Schreiber von Jin, Dong Hu, stehen einander in gewisser Weise zunächst einmal konträr gegenüber, weil die ersteren einen Fürstenmord, den Cui Zhu begangen hatten, unbeirrbar verzeichnen, es aber wegen der von dem Mörder selbst vorgenommenen Zensur erst nach dem Opfer zweier Familienmitglieder erreichen, daß Cui Zhu resigniert und zuläßt, daß die Tatsache des Fürstenmords in den Annalen von Qi verzeichnet wird. Dong Hu dagegen wird in den die *Chunqiu*-Annalen begleitenden Kommentaren als jemand dargestellt, der in den Annalen zwar als Fürstenmörder bezeichnet wird, es tatsächlich aber gar nicht war. Die „Wahrheit" des Dong Hu ist somit offenbar eine andere als die der drei Schreiber von Qi. Auch ihm, so macht die in allen

[46] *Zuozhuan*, Xuan 2.4.

[47] *Xinxu* (ICS: 7.12/38).

[48] YI NING 易寧 und YI PING 易平 („*Shiji* shilu xintan" 《史記》"實錄"新探, in: *Shixueshi yanjiu* [1995.4], S. 26–31, hier S. 29) sind der Auffassung, daß man Sima Qian damit, daß man sein Werk als *shilu* 實錄 bezeichnet habe, zugleich in die Tradition des Dong Hu gestellt habe.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000454

drei *Chunqiu*-„Kommentaren" geschilderte Gesprächssituation zwischen Zhao Dun und dem Schreiber deutlich, gehen davon aus, daß die Verantwortung des Zhao Dun lediglich eine vom moralisch-rechtlichen Standpunkt aus gemeinte ist, nicht aber, daß der in den Annalen vorgenommene Eintrag tatsächlich dem Tatbestand entspräche, er somit tatsächlich ein Mörder wäre. Als Gemeinsamkeit zwischen den drei Schreibern von Qi und Dong Hu kann man jedoch feststellen, daß sie jeweils einem Herrscher gegenüber als unbeirrbare und unkorrumpierbare souveräne Instanzen auftreten, die keinerlei Scheu davor haben, dem Herrscher als Kritiker oder gar Richter über dessen Verhalten gegenüberzutreten. Eben das ist es wohl, was mit jenem Prinzip, der Schreiber möge „bei dem, was er niederschreibt, nichts verbergen" (*shu fa bu yin* 書法不隱) gemeint ist.[49]

Im folgenden sei nun das, wofür zumindest die prominentesten unter den früheren Schreibern zu stehen scheinen, auf das Geschichtswerk selbst angewandt und die Frage gestellt, wieweit der „Oberste Schreiber" seinerseits die von ihm als vorbildhaft dargestellten Prinzipien in seiner Geschichtsdarstellung anwendet.

Daß sich der Oberste Schreiber ebenfalls in der Rolle der urteilenden Autorität sieht, bezeugen zunächst natürlich die in der Regel die Kapitel beschließenden persönlichen Bemerkungen des Geschichtsschreibers, die jeweils mit der Formel „Der Herr Oberste Schreiber meint" (*Taishi gong yue* 太史公曰) eingeleitet werden. Daß sich der Geschichtsschreiber dabei nicht etwa nur das Recht herausnimmt, sondern es geradezu als seine Pflicht ansieht, Kritiker des Herrschers zu sein, wie dies sowohl der Schreiber Yi gegenüber dem jungen König Cheng als auch Dong Hu oder die drei Schreiber von Qi taten und wie dies im *Xinshu* als Pflicht des Schreiber-Tutors gegenüber dem Kronprinzen herausgestellt wird, läßt sich ebenfalls an etlichen Stellen in seinem Werk erkennen.

Unmittelbar formuliert wird diese Verpflichtung, den Himmelssohn zu kritisieren, als etwas, das bereits Konfuzius in seinem *Chunqiu* getan habe, im letzten Kapitel des *Shiji*, und zwar zitiert aus dem Munde des Dong Zhongshu.[50]

---

[49] Siehe Teil I dieses Artikels, S. 184.

[50] Auffälligerweise wird die Kritik am Kaiser als etwas, das Konfuzius als Pflicht formuliert habe, von Ban Gu, der ansonsten fast den gesamten Inhalt von Kap. 130 für seine biographische Darstellung von Sima Qian wörtlich abgeschrieben hat, weggelassen, obwohl es sich hier ja nur um ein Wort handelt, das Sima Qian (angeblich) aus dem Munde Dong Zhongshus zitiert hat. Siehe *Shiji* 130/3297:9): 貶天子; vgl. *Hanshu* 62/2717. Siehe auch D. Schaab-Hanke: „Der Herrscher und sein Richter: Zur Bedeutung von *biao* 表 und *li* 裏 in Kapitel 28 des *Shiji*." In: OE 43 (2002), S. 116–144, hier S. 141, bes. Fn. 86.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000455

Wohl die subtilste Form, in der der Geschichtsschreiber die Rolle des Kritikers seinem Kaiser gegenüber einnimmt, läßt sich im Kapitel 28 des *Shiji* über die *Feng*- und *Shan*-Opfer, „Fengshan shu" 封禪書, nachweisen, jenem Kapitel, das bereits in der frühen *Shiji*-Rezeption als ein Herzstück dieses Werks bezeichnet wurde. Es lassen sich dort nur wenige Stellen finden, an denen die kritische Haltung des Geschichtsschreibers explizit zum Ausdruck gebracht wird. Eine dieser Stellen findet man in der Schlußbemerkung, wo der Geschichtsschreiber offen rügt, daß sich der Kaiser bis zum Ende seines Lebens infolge seiner Sucht nach Unsterblichkeit durch die Verführungskünste und heuchlerischen Versprechungen jener Magier (*fangshi* 方士) immer wieder habe in die Irre führen lassen, auch wenn er sich von ihnen auf der anderen Seite angewidert gefühlt habe.[51]

Im wesentlichen ist die im „Fengshan shu" enthaltene Kritik subtil und recht verborgen. Die vom Geschichtsschreiber angewandte Methode besteht gleichsam darin, „Innenseite" und „Außenseite" – der Fachbegriff hierfür, den er in seiner Schlußbemerkung am Ende des Kapitels auch ausdrücklich nennt, ist das Wortpaar *biao-li* 表裏 – im Hinblick auf den Kaiser, also dessen Handlungen einerseits und die seinem Handeln zugrundeliegenden Intentionen andererseits, einander gegenüberzustellen und auf diese Weise Diskrepanzen zwischen beidem erkennbar werden zu lassen. Wie ich ebenfalls bereits argumentiert habe, scheint es just das zu sein, was dem Geschichtsschreiber in der späteren Rezeption den Ruf eingetragen hat, in der Tradition eines Schreibers Yi oder eines Dong Hu zu stehen und *shilu* 實錄 (die ganze Wahrheit umfassende Aufzeichnungen) gemacht zu haben.[52]

Betont sei im Zusammenhang mit den Nutznießern der Schreibertradition an dieser Stelle auch, daß Konfuzius im *Shiji* klar als ein solcher Nutznießer wahrgenommen wird. Wie bereits zuvor gezeigt, wird im Zusammenhang mit der Tätigkeit des Konfuzius als Verantwortlichem für die Kompilation bzw. das Neu-Arrangement des *Chunqiu* mehrfach betont, daß er dies auf der Basis der Aufzeichnungen von Schreibern der verschiedenen Lehnsstaaten tat.[53] Vergleicht man diese Tendenz mit Aussagen im *Mengzi*, so fällt auf, daß die Aussage, wonach Konfuzius die Rechtlichkeit von Schreibern übernommen habe, bereits im *Mengzi* enthalten ist.[54] Obgleich die Autorität des Konfuzius dessen ungeachtet vom Geschichtsschreiber gewiß sehr hoch eingestuft wird,[55] scheint mir die Einordnung des Konfuzius unter die Nutz-

[51] Siehe *Shiji* 28 (1403–1404). Vgl. D. SCHAAB-HANKE 2002, S. 138.

[52] D. SCHAAB-HANKE 2002, S. 142.

[53] D. SCHAAB-HANKE 2002, S. 2, sowie Anm. 40 und 41.

[54] *Mengzi* (ICS: 8.21/42/24): 孔子曰：「其義則丘取之矣。」

[55] Die persönliche Schlußbemerkung des Geschichtsschreibers zur Biographie des Konfuzius endet mit den Worten: „Vom Himmelssohn bis zu Königen und Fürsten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000456

nießer der Schreiber und der von ihnen überlieferten und hochgehaltenen Werte ein zentraler Aspekt der Botschaft dieses Geschichtswerks zu sein. Ganz offensichtlich haben die frühen Schreiber, verkörpert durch herausragende Persönlichkeiten wie Schreiber Yi oder Dong Hu, einen so hohen Stellenwert als moralische Autoritäten, daß selbst Konfuzius, angesichts dessen Leistung in der eigentlichen „konfuzianischen" Tradition ansonsten alles, was ihm voraus ging, ausgeblendet zu werden pflegt, aus der Sicht des Geschichtsschreibers nur ein Nutznießer dieser Tradition ist, ein Teilhaber an der großen Schreibertradition, die er sich zu eigen gemacht hat.

### *Die Bedeutung von Vorhersagen im Gesamtkonzept des* Shiji

Die Frage, wie im *Shiji* mit Vorhersagen umgegangen wird, gehört zu den wichtigsten und zugleich schwierigsten Fragen bei der Untersuchung der Bedeutung früherer Schreiber und deren autoritativen Wert für den Geschichtsschreiber. Schwierig lösbar ist diese Frage schon deshalb, weil man zu deren Beantwortung in jedem Einzelfall genau unterscheiden muß, wie weit im *Shiji* jeweils die Wiedergabe früherer Quellen reicht und wo die Beurteilung durch den Geschichtsschreiber beginnt. Im folgenden seien einige der oben besprochenen Beispiele von Schreibervorhersagen im Hinblick darauf zusammengefaßt, ob sich die Vorhersage, die darin von einem Schreiber gegeben wurde, in der Gesamtdarstellung des *Shiji* bewahrheitet hat oder nicht, und ob diese Bewahrheitung etwas ist, was bereits in früheren Quelle vorweggenommen wurde, oder ob deren Ausgang in den zur Verfügung stehenden früheren Quellen noch offengeblieben war.

Die Vorhersage des Obersten Schreibers Bo gegenüber dem Herzog Huan von Zheng, wonach sich an Stelle der zunehmend schwächer werdenden Zhou die Lehnsstaaten Qi, Qin, Jin und Chu erheben werden,[56] bestätigt sich durch den weiteren Gang der im *Shiji* geschilderten Ereignisse.[57] Daß sich die Vorhersage des Obersten Schreibers bewahrheitet habe, wird bereits im *Guoyu* in dem auf Zheng bezogenen Abschnitt bestätigt.[58]

---

nimmt man in den Mittellanden da, wo man über die Sechs Disziplinen (= die kanonischen Schriften) spricht, Maß am Meister; man kann ihn als jemanden bezeichnen, der den Status eines Weisen erreicht hat!" *Shiji* 47/1947:9–10: 自天子王侯，中國言六藝者折中於夫子，可謂至聖矣！

[56] *Shiji* 42/1757–1759. Vgl. Teil 1 dieses Artikels, S. 178.

[57] Für den Staat Chu verzeichnet *Shiji* 14/542 erstmals im Jahr 740 einen König; Jin erreichte mit Herzog Wen von Jin (Reg.: 636–628) den Höhepunkt seiner Macht; Qi wurde unter Herzog Huan (Reg.: 685–643) Hegemon, und die Stärke von Qin mündete bekanntlich in das Einheitsreich.

[58] *Guoyu*, „Zhengyu" 1.1–1.2. Vgl. Teil I dieses Artikels, S. 178.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000457

Der Rat des Schreibers Dun gegenüber Herzog Wen von Qin, eine Opferstätte an dem Ort einzurichten, an dem er jenen Traum von der gelben Schlange hatte und den dieser als ein Zeichen des Höchsten Gottkaisers deutete, erwies sich als offenbar glücklich gewählt.[59] Im weiteren Verlauf der *Shiji*-Darstellung wird deutlich, daß dieser Ort zur zentralen Kultstätte von Qin werden sollte; bislang sind mir jedoch keine anderen Quellen bekannt, in denen dieser Traum des Herzogs von Qin enthalten wäre.

Die Vorhersage des Obersten Schreibers von Zhou gegenüber Herzog Li von Chen, wonach ein Nachkomme einen anderen Staat als Chen besitzen wird, bestätigt sich im Verlauf des weiteren Geschehens.[60] Besonders interessant ist hier das spätere Aufgreifen der Vorhersage des Schreibers von Zhou zunächst durch Yanzi, der in Qi Herzog Jing den Untergang seines Geschlechts und den Aufstieg der Tian-Sippe vorhersagt, sowie durch den Obersten Schreiber Zhao, der auf die Frage des Herzogs Ping von Jin nach der vernichtenden Niederlage, die Chen durch Chu beigebracht wurde, diesem prophezeit, daß das Herrschergeschlecht von Chen damit noch lange kein Ende habe.

Im folgenden sei nun ein Fall eingehender besprochen, in dem es scheint, als habe der Geschichtsschreiber vor dem Problem gestanden, wie er mit einer nicht bzw. nur sehr verzögert eingetroffenen Vorhersage umgehen solle. Gemeint ist die Vorhersage des Schreibers Bo Yang, der den Zhou im Jahre 780 den bevorstehenden Untergang prophezeite.

Zunächst muß man bedenken, daß sich aus der Sicht der Verfasser des *Guoyu* die Vorhersage durchaus bestätigt zu haben scheint, nämlich damit, daß in dem Moment, als Zhou-König You getötet wurde, dessen Nachfolger König Ping gezwungen war, nach Osten zu ziehen.[61] Doch so schwerwiegend diese Zäsur in der Geschichte von Zhou auch gewesen sein mag: Aus der Sicht des Verfassers des *Shiji* zumindest kann das Ende der West-Zhou nicht gleichbedeutend mit dem Ende von Zhou gewesen sein, sonst wäre wohl kaum an jener bereits erwähnten Stelle die Rede davon, daß Zhou im Jahre 255 mit der erzwungenen Auslieferung der 36 Städte an Qin „erstmals untergegangen" sei.[62] Mit anderen Worten: Der vom Schreiber Bo Yang

[59] Vgl. Teil I dieses Artikels, S. 179.

[60] Vgl. Teil I dieses Artikels, S. 179 sowie S. 186.

[61] Diese Auffassung läßt sich indirekt daraus entnehmen, daß der Tod des Königs You und der Umzug des Königs Ping nach Osten unmittelbar im Anschluß an die Vorhersage, gleichsam als Bestätigung der Vorhersage, vermerkt werden. Es wäre interessant zu überprüfen, inwiefern das, was aus der Retrospektive als Untergang von „West-Zhou" bezeichnet wurde, aus der Sicht zeitgenössischer Chronisten als Untergang von Zhou empfunden wurde.

[62] *Shiji* 5/218:10: [秦昭襄王]五十二年，周民東亡，其器九鼎入秦。周初亡。

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000458

im Jahre 780 als unmittelbar bevorstehend angekündigte Untergang fand demnach auch aus der Sicht des Geschichtsschreibers tatsächlich erst über 500 Jahre später als von seinem „Kollegen" angekündigt statt.

Wie aber geht der Geschichtsschreiber mit dem Problem einer solch drastischen Verzögerung um? Es liegt nahe, an jene andere Vorhersage, ebenfalls aus dem Munde eines Schreibers von Zhou, des Schreibers Dan nämlich, zu denken, der im Jahr 374 v. Chr. Herzog Xian von Qin aufgesucht, ihm von dem fünfhundertjährigen Getrenntsein von Zhou und Qin berichtet und ihm das sich hieran anschließende Hervorkommen eines Hegemonen angekündigt haben soll. Wie ebenfalls bereits deutlich wurde, ist die Deutung dieser Vorhersage nicht einfach. Es wurde argumentiert, daß die Vorhersage des Schreibers Dan vermutlich zu einem früheren Zeitpunkt auf den Schritt, den Qin im 4. Jh. v. Chr. zum Hegemon tat, bezogen wurde und daß der Geschichtsschreiber sodann den Zeitraum, den die Vorhersage umfaßte, beträchtlich ausdehnte und diese als Vorwegnahme der Reichseinigung von Qin unter dem Ersten Kaiser und des dieser vorausgehenden endgültigen Untergangs von Zhou verstanden wissen wollte. Setzt man einen solchen Deutungsansatz nun in Bezug zu jener Vorhersage des Schreibers Bo Yang, so scheint es, als diene die weitere Vorhersage eines fünfhundertjährigen Zusammengehens von Zhou und Qin einerseits dazu zu erklären, warum Qin so lange nicht zum Zuge kam, und andererseits dazu zu erklären, warum es Zhou gelang, trotz seiner offenkundigen Schwäche noch derart lange Zeit als Dynastie und zumindest noch nominell anerkannte Zentrale des Reiches zu überstehen, nämlich dadurch, daß sie seit dem Umzug in den Osten die Unterstützung von Qin genossen. Mit anderen Worten: der Geschichtsschreiber scheint sich nicht von der Vorhersage des Schreibers Bo Yang abzusetzen; er modifiziert sie vielmehr und trägt somit letztlich zur Untermauerung der Autorität des früheren Schreibers und zur Bestätigung der Zuverlässigkeit der von ihm damals gemachten Vorhersage bei. Offenbar dient ihm insofern die Vorhersage des Schreibers Dan als Bindeglied, als Element zur Überbrückung des langen Zeitraums zwischen der erstmaligen Vorhersage und deren schließlicher Erfüllung. Als deutlicher Beleg dafür, wie wichtig ihm dieses Brückenelement war, dürfte das viermalige Erwähnen dieser Vorhersage im *Shiji* gewertet werden

Auffällig ist, daß sich für die Figur des Schreibers Dan offenbar keinerlei Belege in früheren Quellen finden lassen. So scheint einzig der Quellenverweis, den der Geschichtsschreiber selbst an einer der Stellen, an denen er die Vorhersage des Schreibers Dan untergebracht hat, in der Laozi-Biographie nämlich, gibt, dem Vorwurf entgegenzutreten, der Geschichtsschreiber könne sich die Figur des Lao Dan womöglich selbst ausgedacht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000459

haben: Dort heißt es nämlich, wie schon erwähnt, Schreiber hätten dies verzeichnet.[63]

Es zeigt sich somit, daß Prophezeiungen von früheren Schreibern und die Niederschrift des Geschichtsschreibers als einem späteren Schreiber ineinandergreifen wie die Glieder einer Kette. Der Verfasser des *Shiji* kann und muß aus der Rückschau interpretierend aufzeigen, ob und inwiefern sich die Vorhersagen seiner früheren „Kollegen" erfüllt haben. Auf diese Weise wird er zum Exegeten der früheren Schreiber und erfüllt zugleich seine Pflicht als Teilhaber an der Schreibertradition.

Wie verhält es sich nun im *Shiji* mit Vorhersagen, die über die Gegenwart jener beiden Schreiber hinausreichen, denen in diesem Werk gleichsam das letzte Wort zukommt, Vorhersagen also, die sich zu Lebzeiten Sima Qians bzw. von dessen Vater Sima Tan noch nicht erfüllt haben? Wie ich in einer früheren Untersuchung argumentiert habe, lassen sich im *Shiji* Stellen finden, in denen implizit Prognosen angestellt werden, die das künftige Schicksal der Han-Dynastie betreffen.[64]

Allerdings scheint für unseren Geschichtsschreiber eine Lehre von besonderer Bedeutung gewesen zu sein, die zumindest aus der Perspektive sowohl Sima Tans als auch Sima Qians eine Vorhersage enthält, deren Bewahrheitung weiterhin ausstand. Gemeint ist jene Lehre, wonach in der Vergangenheit jeweils im Abstand von rund fünfhundert Jahren ein weiser König über das Reich herrschte und Gleiches demnach auch für die Zukunft zu erwarten sei. Anspielungen an diese Lehre, deren früheste Spuren in der Schrift *Mengzi* 孟子 überliefert sind, finden sich im letzten Kapitel des *Shiji*, dem Autobiographie-Nachwort, gleich an zwei fast unmittelbar aufeinander folgenden Stellen.

Die erste Erwähnung der Lehre ist Teil jenes bereits erwähnten „Sterbebett-Appells" und kann insofern eindeutig Sima Tan zugerechnet werden. Sima Tan spricht darin von „etwas über 400 Jahren", die seit dem „Fang des Einhorns" vergangen seien.[65] Mit jenem Einhorn ist natürlich dasjenige gemeint, dessen Fang im *Chunqiu* unter dem 14. Jahr des Herzogs Ai (481) verzeichnet ist und das, wie *Gongyang zhuan* an dieser Stelle anmerkt, Konfuzius dazu veranlaßt habe, auszurufen, daß sein Weg am Ende sei.[66]

---

[63] *Shiji* 63/2142:10. Auffällig ist auch, daß sowohl Schreiber Dan als auch Schreiber Bo Yang mit Laozi identifiziert wurden. Im Falle des Schreibers erwähnt der Geschichtsschreiber diese Behauptung „mancher" selbst im Text, mit der zusätzlichen Bemerkung, er wisse nicht, ob das stimme. Im Fall des Bo Yang ist es ein Kommentator, der die Meinung äußert, daß der Schreiber mit Laozi identisch sei, ohne allerdings seinerseits eine Quelle dafür zu nennen. Siehe *Shiji*-K 4/146:9.

[64] So scheint es, als enthalte etwa Kap. 28 des *Shiji* implizit eine Prognose, die ausgehend von Präzedenzfällen nahelegt, daß der Han-Dynastie keine lange Dauer mehr beschert sein könne. Siehe hierzu D. SCHAAB-HANKE 2002, S. 138.

[65] *Shiji* 130 (3295:11): 自獲麟以來四百有餘歲 [...].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000460

Entscheidend ist der Zusammenhang, in dem Sima Tan auf die Lehre von den jeweils 500 Jahren anspielt. Er spricht nämlich zuvor davon, daß seit den Zhou-Königen You und Li der Königsweg verfallen sei und Riten und Musik niedergegangen seien. Meister Kong habe sodann das Alte erneuert und das bereits Aufgegebene wieder in Gang gesetzt; er habe die „Lieder" und die „Dokumente" erörtert und (das) „Frühling und Herbst" gemacht, und bis heute hätten sich in der Folge Gelehrte ein Beispiel an ihm genommen. Mittlerweile, so Sima Tan weiter, seien die (Staaten der) Lehnsfürsten (wieder in einem Reich) vereint und die Aufzeichnungen der Schreiber (dieser Lehnsstaaten) verstreut und abgeschnitten. Sodann fordert Sima Tan seinen Sohn eindringlich auf, eingedenk des Konfuzius (der sich, wie im *Shiji* ja mehrfach betont wurde, ebenfalls auf die Aufzeichnungen früherer Schreiber stützte) und mit Blick auf jenen (künftigen oder bereits lebenden?) weisen Herrscher, dem dies dann unmittelbar dienlich sein werde, dafür zu sorgen, daß die Leistungen dieser früheren Schreiber für zukünftige Generationen bewahrt und fortgeführt werden.

Die zweite Erwähnung der 500-Jahre-Lehre steht am Beginn einer unmittelbar auf den Sterbebett-Appell Sima Tans folgenden persönlichen Bemerkung des Herrn Obersten Schreibers und läßt sich somit klar als Aussage Sima Qians identifizieren:

> 太史公曰：「先人有言：『自周公卒五百歲而有孔子。孔子卒後至於今五百歲，有能紹明世，正易傳，繼春秋，本詩書禮樂之際？』意在斯乎！ 意在斯乎！小子何敢讓。
>
> Der Herr Oberste Schreiber meint: „Von dem/den Altvorderen[67] stammt das Wort: ‚Seit dem Tod des Herzogs von Zhou waren es fünfhundert Jahre, bis es den Meister Kong gab. Seit dem Tod des Meisters Kong wird es bis zum Ablauf der jetzigen fünfhundert Jahre[68] solche geben, die an das erleuchtete Zeitalter

[66] *Gongyang zhuan*, Ai 14.1. Pei Yin 裴駰, den der *Jijie*-Kommentator an dieser Stelle zitiert, weist darauf hin, daß seit dem Fang des Einhorns und dem 1. Jahr Yuanfeng (110), in dem Sima Tan starb, tatsächlich allerdings erst 371 Jahre vergangen seien.

[67] Über die Frage, wen der Geschichtsschreiber hier mit *xianren* 先人 meint, sind sich die Kommentatoren uneins. Während der *Suoyin*-Kommentator Sima Zhen erläutert, es seien „Würdige früherer Generationen" gemeint, ist sich der *Zhengyi*-Kommentator Zhang Shoujie sicher, daß Sima Tan gemeint sei. Wessen Worte immer auch Sima Qian hier zitiert – sicher ist, daß der, dessen Worte hier zitiert werden, seinerseits in der menzianischen Tradition steht und auf eine 500 Jahre später liegende Gegenwart bzw. Zukunft anspielt.

[68] Eine Übersetzung mit „vom Tod des Meisters Kong bis heute sind es 500 Jahre" ergäbe keinen Sinn, da auch Sima Qian klar gewesen sein muß, daß seit dem Tod des Meisters im Jahr 479 bis zu seiner Gegenwart allenfalls 400 Jahre vergangen sein können. Entweder muß es sich daher bei 五 (fünf) um eine Fehlschreibung für 四 (vier) handeln, oder der Ausdruck *jin wubai* 今五百 ist hier, wie vorgeschlagen, im Sinne von „die jetzigen fünfhundert Jahre" zu verstehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000461

anknüpfen, die Überlieferungen der „Wandlungen" richtigstellen, das „Frühling und Herbst" fortsetzen und in den Bereichen der „Lieder", „Dokumente", „Riten" und „Musik" ihre Wurzeln haben werden.' Was mag das bedeuten? Was mag das bedeuten? Wie sollte ich, der kleine Sohn, es wagen, (einen solchen Auftrag) auszuschlagen?"[69]

Mit der Anspielung auf die Lehre von jenen fünfhundert Jahren, nach deren Ablauf jeweils mit dem Erscheinen eines weisen Herrschers zu rechnen sei, reiht sich der Geschichtsschreiber in eine Tradition von Gelehrten ein, deren gemeinsame Überzeugung offenbar darin bestand, daß ein solcher fester Zyklus in der Vergangenheit existiert habe und daß er sich folglich auch in der Zukunft wieder als Regel erweisen werde. Im *Mengzi* wird dabei im Sinne von Präzedenzfällen aus der Vergangenheit auf die Regierungen von Yao und Shun, von Tang von Shang sowie von König Wen von Zhou verwiesen.[70] Bereits für den auf König Wen folgenden Zyklus ist im *Mengzi* jedoch die Beobachtung dokumentiert, daß ein solcher weiser König diesmal offenbar ausgeblieben ist. Konfuzius, der nach der diesem Denken zugrundeliegenden Auffassung der ideale Unterstützer eines weisen Herrschers gewesen wäre, stirbt, ohne auf einen solchen getroffen zu sein. Meister Meng selbst, so überliefern seine Schüler, habe zweihundert Jahre nach Konfuzius noch immer vergeblich auf das Kommen jenes Königs gewartet.[71]

Diese Situation eines gleichsam perpetuierten Wartens auf einen ausbleibenden weisen König wird sodann in weiteren Schriften aufgegriffen, die unter dem gleichen Aspekt jeweils ihr eigenes Zeitalter prüfen. Im Abschnitt „Ying tong" 應同 (Reaktion auf Gleichartiges) des *Lüshi Chunqiu*, in dem die 500–Jahre-Lehre erstmals eine Synthese mit der Lehre von den Fünf Elementen eingegangen zu sein scheint, wird darüber reflektiert, daß das Element Wasser, wenn es nicht rechtzeitig in der Phase, in der es eine Dynastie begünstigt, genutzt wird, diese Kraft verlieren wird, wenn seine Zeit vorbei ist. Hier ebenso wie im *Xinshu* wird demnach über die Frage nachgedacht, ob aus den Qin wohl noch ein weiser Herrscher hervorgehen werde bzw., im Fall des *Xinshu*, warum eben offenbar keiner aus ihr hervorgegangen sei. Da jener Text bislang meines Wissens wenig Beachtung fand, sei er hier ebenfalls im Wortlaut wiedergegeben:

臣聞之：自禹已下五百歲而湯起，自湯已下五百餘年而武王起，故聖王之起，大以五百爲紀。自武王已下，過五百歲矣，聖王不起，何怪矣。及秦始皇帝，似是而卒非也，終於無狀。

---

[69] *Shiji* 130/3296:13–15.

[70] *Mengzi* (ICS: 14.38/78/22–26). Zur Deutung dieser Textstelle siehe auch D. SCHAAB-HANKE: „Ein Philosoph in der Krise? – Meng Ke und die Zeitenwende." In: BJOAF 24 (2000), S. 113–132, hier S. 122–124.

[71] *Mengzi* (ICS: 4.13/24/21–26).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000462

> Ich habe gehört: Seit Yu vergingen fünfhundert Jahre, bis Tang seinen Aufstieg nahm. Seit Tang vergingen etwas mehr als fünfhundert Jahre, bis König Wu (von Zhou) seinen Aufstieg nahm. Folglich knüpften die Aufstiege der weisen Könige im Großen und Ganzen in Fünfhundert-(Jahre-Zyklen) aneinander an. Seit König Wu sind fünfhundert Jahre vergangen, doch kein weiser König hat seinen Aufstieg genommen – ist das nicht eigenartig? Als es zu der Zeit des Ersten Kaisers von Qin kam, schien es, als sei er es, doch schließlich (stellte sich heraus): er war es nicht. So kam es dazu, daß (der weise König) keine Gestalt annahm.[72]

Von *Mengzi* über *Lüshi Chunqiu*, *Xinshu* bis zum *Shiji*: Die Verfasser dieser Werke nehmen alle Bezug auf die vielbeschworene Krise am Ende der West-Zhou-Zeit. Sie ist zugleich der Ausgangspunkt für das lange Erwarten eines weisen Königs, das sich aber seither als vergeblich erwiesen hatte. Mit diesem Ausbleiben des weisen Königs war nun zugleich der Aufstieg derjenigen verbunden, die gleichsam in Vertretung des abwesenden Königs die Verantwortung für die Aufrechterhaltung einer aus jenem „goldenen" Zeitalter der West-Zhou in der Erinnerung bewahrten – oder gar in diese nachträglich projizierten – Rechtlichkeit übernahmen. Eben dies ist es, was ebenfalls bereits im *Mengzi* formuliert ist, daß nämlich in der Zeit dazwischen (*qi jian* 其間) jemand dem Zeitalter einen Namen geben werde.[73] Diese Leute der Zwischenzeit, die Stellvertreter des weisen Königs also, das sind die Mitglieder der Schreibertradition, einer Tradition, die ihre Legitimation somit aus der perpetuierten Krise eines in die Vergangenheit projizierten „wahren Königtums" ableitet.

Auf einen kleinen, aber wesentlichen Unterschied zwischen der Krisenlehre des *Mengzi* und deren Interpretation im *Shiji* weist allerdings der Geschichtsschreiber unmittelbar im Anschluß an die zweimalige Erwähnung der 500-Jahre-Lehre hin: Dort gibt er den Inhalt eines Gesprächs wieder, das er selbst mit seinem Kollegen und Freund Hu Sui 壺遂 geführt habe.[74] In diesem Gespräch habe ihn Hu Sui zuerst gefragt, warum denn Konfuzius einst (das) *Chunqiu* gemacht habe. Nachdem der Geschichtsschreiber ihm die Krisentheorie vorträgt und das Bemühen des Konfuzius, in dem Chaos mit Hilfe des *Chunqiu* die politische Ordnung wiederherzustellen, stellt Hu Sui – offenbar in der Rolle eines *advocatus diaboli* – die Fangfrage, wie es sich denn nun in einer Zeit verhalte, in dem ein erleuchteter Herrscher auf

[72] *Xinshu*, „Shu ning" 數寧 (ICS: 1.4/7/17–20). Vermutlich handelt es sich bei diesem Text ursprünglich um eine Throneingabe Jia Yis an Han-Kaiser Wen. Im weiteren Verlauf des Textes wird deutlich, daß Kaiser Wen darin als der nunmehrige Hoffnungsträger, als neuer weiser Herrscher, angesprochen wird.

[73] Der Ausdruck, „einer Generation (einen) Namen geben" (*ming shi* 名世) bedeutet, laut dem Mengzi-Kommentator Zhao Qi, die (politische) Ordnung wiederherzustellen.

[74] Das Gespräch ist wiedergegeben in *Shiji* 130/3297–3299.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000463

dem Thron säße, welche Rechtfertigung es denn dafür gebe, dennoch *Chunqiu* zu machen? Hier scheint der Geschichtsschreiber zunächst zu zögern, legt dem Freund jedoch dann dar, daß *Chunqiu*-Machen durchaus nicht auf Krisenzeiten beschränkt sein müsse. In Zeiten, in denen ein weiser Herrscher auf dem Thron sitze und Frieden im Reich herrsche, sei es ebenso die Aufgabe, dieses für die Nachwelt festzuhalten. – Daraus, daß Sima Qian bekanntlich an anderen Stellen seines Werks sein negatives Urteil über den Herrscher seiner Zeit hat durchblicken lassen, muß man hier wohl schließen, daß es sich bei der Aussage, die er Hu Sui gegenüber gemacht hat, um wenig mehr als ein Lippenbekenntnis handelte. Doch möglicherweise steckt in diesen Worten mehr als nur das: Im Grunde genommen handelt es sich um eine Neuinterpretation der Mengzischen Theorie, einer, die das Machen von *Chunqiu* in der Nachfolge des Konfuzius letztlich vom Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines weisen Herrschers und damit auch von einer Krisensituation unabhängig macht und das somit einen, der diese Pflicht auf sich nimmt, im Prinzip davor bewahren können sollte, allzuleicht dem Vorwurf des Hochverrats ausgesetzt zu sein.

Betrachtet man das, was oben über die Lehre der Fünfhundert Jahre und die ihr zugrunde liegende Tradition gesagt wurde, nochmals unter dem Aspekt des Umgangs des Geschichtsschreibers mit Vorhersagen, deren Bewahrheitung entweder schon eingetroffen ist oder aber noch aussteht, so kann man bei der 500-Jahre-Lehre genaugenommen von einer zweifachen Bezugnahme reden. Bereits angesprochen wurde der noch andauernde, in eine Zukunft reichende Aspekt der Vorhersage, der im Grunde das gesamte Unternehmen „Geschichtsschreibung" unter dem Aspekt der zukünftigen Adressaten, an die sich diese richtet, eine neue Bedeutung gibt. Es ist die in eine schriftliche Form gegossene Synthese des Schreiberwissens, des Wissens jener Autoritäten also, die seit Generationen in Ermangelung eines weisen Königs und somit als dessen Stellvertreter das Geschäft des weisen Königs ausüben, die damit, daß sie dereinst ebenfalls von Mitgliedern dieser Tradition einem weisen König übergeben werde, ihre Funktion vollenden können soll.

Auf der anderen Seite hat die Anspielung an die 500-Jahre-Lehre einen in die Vergangenheit zurückreichenden Aspekt. Auch sie berührt ja, wie bereits angesprochen wurde, die Frage, warum in der Zeit um 550 v. Chr., als die 500 Jahre seit der Blütezeit der West-Zhou erfüllt waren und als Konfuzius in Lu wirkte, nirgendwo ein weiser König sich erhob. Jia Yi hatte sich offenbar ebenfalls mit dieser Frage auseinandergesetzt und war zu dem Ergebnis gekommen, daß es in Qin, wo man einen solchen König erwartet hätte, offenbar nicht dazu gekommen war. Führt man sich nun nochmals die Vorhersage des Schreibers Dan vor Augen, die besagt, daß Qin erst fünfhundert Jahre nach jener „Trennung" wieder mit Zhou zusammengehen werde

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000464

und bringt diese in Zusammenhang mit den Abständen der 500-Jahre-Lehre, so ließe sich die Vorhersage des Schreibers Dan ebenfalls als Erklärung dafür verstehen, warum Qin gewissermaßen in den ersten 300 Jahren der ihm im Sinne der 500-Jahre-Lehre potentiell zugedachten Zeit keine Chance gehabt hätte, einen weisen König hervorzubringen, in den letzten 200 dann (von 250–50 v. Chr.) brachte es den Qin Shi Huang hervor, der wohl kaum als weiser Herrscher zu bezeichnen war, und dessen Dynastie bereits fünf Jahr nach seinem Tod, im Jahr 206, beendet war. Es scheint somit, als diene die Vorhersage des Schreibers Dan in mehrfachem Sinne einer Erklärung, und zwar scheint sie eine Antwort auf jene im Raum stehende Frage geben zu wollen, warum wohl aus Qin zu jener Zeit, in der ein wahrer König zu erwarten gewesen wäre, kein solcher hervorgegangen war.

Es ist nun an der Zeit, zur Ausgangsfrage dieses Abschnitts zurückzukehren, nämlich der, welche Bedeutung Vorhersagen im Gesamtkonzept des *Shiji* und damit im Denken des Geschichtsschreibers zukommt. Vergegenwärtigt man sich nochmals die zuvor angeführten Beispiele, so ist offensichtlich, daß Vorhersagen in diesem Werk eine bedeutende Rolle spielen. Dies ist nicht nur da der Fall, wo der Geschichtsschreiber die Zuverlässigkeit und zudem die Macht früherer Schreiber demonstriert, indem er zeigt, daß an zentralen Wendepunkten der Geschichte Schreiber erschienen und die Zukunft vorwegnahmen, sondern auch da, wo er durch seine Geschichtsdarstellung selbst deutlich macht, inwiefern sich Vorhersagen, deren Ausgang in früheren Quellen noch offen ist, aus der Retrospektive als zutreffend erwiesen haben.

Die Art, wie der Geschichtsschreiber dem Leser gleichsam einen Blick „hinter die Kulissen" gewährt, indem er ihn darüber informiert, auf welche Weise frühere Schreiber zu ihren Erkenntnissen gelangen konnten, sei am Beispiel der dreifachen Vorhersage des Bo Yang nochmals illustriert: Ausgangspunkt der Prophezeiung des Schreibers, daß Zhou untergehen werde, war jenes Erdbeben, das für den Schreiber ein Signal dafür war, daß es in der Folge zum Austrocknen der Flußbetten und zu Bergrutschen kommen würde. Das Kollabieren von Bergen und Austrocknen von Strömen wiederum wird vom Schreiber, laut Darstellung des *Shiji*, als ein „Vorzeichen für den Untergang eines Staates" (*wang guo zhi zheng* 亡國之徵) bezeichnet.[75] Bereits für diese Naturphänomene, die er durch eine komplizierte kosmologische Theorie zu erklären wußte, konnte er offenbar auf Quellen zurückgreifen, in denen Gleiches bereits für das Ende der Dynastien Xia und Shang verzeichnet war. Das zweite Auftreten des Schreibers ist unmittelbar mit dem Bedürfnis des Königs You verbunden, Baosi zu seiner Frau zu machen.

[75] *Shiji* 4/146:2; vgl. die Übersetzung in Teil I dieses Artikels, S. 174.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000465

Auch hier hat der Schreiber Quellen zur Verfügung, denen er entnehmen kann, wie gefährlich die Wahl gerade dieser Frau sein würde, über die in den Aufzeichnungen der Schreiber berichtet wird, daß sie sozusagen die Spätfolge eines sich offenbar auf das Schicksal von Dynastien verhängnisvoll auswirkenden Drachenspeichels sei. Nun erst wird klar, daß selbst das kosmologische Erklärungsmodell, mit dem der Schreiber die Entstehung des Erdbebens erklärt, seinerseits wieder unmittelbar mit Baosi zusammenhängt, deren unheilvoller Einfluß auf den Kaiser es zu sein scheint, was dazu führt, daß das Yang nicht seinen normalen Platz einnehmen kann, sondern vom Yin in der Tiefe festgehalten wird. Die Entscheidung des Herrschers schließlich, Baosi tatsächlich zu seiner Frau zu machen, bringt den Schreiber vollends zu der Gewißheit, daß der Untergang von Zhou besiegelt sei und durch nichts mehr abgewendet werden könne.

Die Vorhersage des Schreibers, so vermittelt der Geschichtsschreiber dem Leser, kam weder „von ungefähr", noch war sie Teil eines mysteriösen Geheimwissens. Die Wege, auf dem der Schreiber Stück für Stück zur unumstößlichen Gewißheit kam, daß Zhou zwangsläufig untergehen muß, werden für den Leser so unmittelbar nachvollziehbar. Auch wenn es sicher übertrieben wäre, von einem „wissenschaftlichen Ansatz" im modernen Sinne zu sprechen, so ist doch das Bemühen seitens des Geschichtsschreibers darum, die Kunst der Vorhersage auf eine rationale Ebene zu heben, unverkennbar.

Frappierenderweise ist aber eben dieses Bemühen des Geschichtsschreibers darum, die Kunst des Vorhersagens als etwas unmittelbar Erklärbares und Nachvollziehbares herauszustellen, wiederum etwas, das bereits vor ihm als Bemühen belegt ist, zumindest was die theoretische Grundlage betrifft. Diese wird nämlich in einem Abschnitt des *Lüshi Chunqiu*, der den Titel „*Guan biao* 觀表" (Betrachten, was sich nach außen hin zeigt) trägt, so formuliert:

> 聖人之所以過人以先知，先知必審徵表，無徵表而欲先知，堯、舜與眾人 同等。徵雖易，表雖難，聖人則不可以飄矣，眾人則無道至焉。無道至則 以爲神，以爲幸。非神非幸，其數不得不然。郤成子、吳起近之矣。
>
> Das, worin ein Weiser andere Menschen übertrifft, das ist sein Vorherwissen. Um etwas vorher zu wissen, muß man unbedingt die Vorzeichen und Indikatoren untersuchen. Wollte man etwas vorher wissen, ohne daß es Vorzeichen und Indikatoren gäbe, so stünden Yao und Shun mit den Menschen der Menge auf gleicher Stufe. Ein Vorzeichen mag noch so einfach, ein Indikator noch so schwierig sein: ein Weiser darf (bei ihrer Deutung) niemals schwankend sein. Die Menschen der Menge haben keinen Weg, um dorthin zu gelangen. Weil sie keinen Weg haben, sind sie der Meinung, daß (die Kunst des Vorherwissens) etwas Übernatürliches sei, oder sie meinen, daß es Zufall sei. Es ist weder etwas Übernatürliches noch Zufall, sondern die Zahlenverhältnisse (des Himmels) sind eben so und nicht anders. Markgraf Cheng von Hou und Wu Qi kamen dem [Ideal] nahe.[76]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000466

Es ist das Erkennen von Vorzeichen (*zheng* 徵) und Indikatoren (*biao* 表), das hier als Fertigkeit eines Weisen bezeichnet wird und das auch Schreiber, die in der Geschichtsdarstellung des *Shiji* Vorhersagen treffen, auszeichnet. Als „Vorzeichen" *(zheng)* für den Untergang von Zhou bezeichnet Bo Yang das Austrocknen der Flußbetten und das Kollabieren von Bergen.[77] Beim Vergleich dieses *Lüshi Chunqiu*-Passus mit der im *Shiji* beschriebenen Vorhersage des Bo Yang liegt der Gedanke nahe, daß die Beschreibung der Vorhersage des Bo Yang im *Shiji* nichts als eine praktische Anwendung der im *Lüshi Chunqiu* formulierten Theorie darstellt, wonach Vorhersagen weder Hexerei noch Zufall seien.

Unter den Faktoren, die einen Schreiber in die Lage versetzen, zuverlässige Vorhersagen anzustellen, sind, wie bereits herausgestellt wurde, insbesondere die Aufzeichnungen früherer Schreiber von großer Bedeutung, da sie ihnen als Quelle für Präzedenzfälle dienen.[78] Insofern, als im *Shiji* gleichsam eine Synthese des Wissens früherer Schreiber geschaffen wird, liegt es nahe, die Autorität des Geschichtsschreibers mit einer umfassenden Fähigkeit, künftige Entwicklungen aus den in richtiger Weise gedeuteten Geschehnissen der Vergangenheit abzuleiten, gleichzusetzen. Eben dies tut auch der Geschichtsschreiber selbst, da dieser ja den Anspruch erhebt, mit seinem Werk etwas geschaffen zu haben, das gleichsam die Geschehnisse des Altertums wie der Gegenwart umfaßt.

## Schluß

Die Untersuchung der im *Shiji* erwähnten Schreiber des Altertums, ihres Handelns und der von ihnen vertretenen Prinzipien erwies sich somit als Schlüssel nicht nur zu einem wohl zentralen Verankerungspunkt des *Shiji* als auch zum Selbstverständnis des Geschichtsschreibers. Die Bedeutung, die in diesem Werk jenen urteilenden und vorhersehenden Persönlichkeiten

---

[76] *Lüshi Chunqiu* 20/8.1; übers. J. Knoblock/J. Riegel, S. 541. Zur Verwendung des Gegensatzpaars *biaoli* 表吏, Außen- versus Innenseite, im *Shiji* siehe auch D. Schaab-Hanke 2002.

[77] Vgl. *Shiji* 4/145–146. Das Wort *zheng* ist bereits in der Parallele in *Guoyu*, „Zhouyu" 1.10 (S. 26–27) verwendet.

[78] Zur Bedeutung von Quellen für diejenigen, die sich auf die Kunst des Vorhersagens verstehen, siehe auch die Aussage in *Lüshi Chunqiu*, „Guan biao" (ICS: 20.8/138/8–9): 聖人上知千歲，下知千歲，非意之也，蓋有自云也。 綠圖幡薄，從此生矣。 J. Knoblock/J. Riegel, S. 543, übersetzen: „The sage knows what happened a thousand years before him and what will happen a thousand years after him. It is not because he guesses, but because he has sources. The charts, diagrams, registers, and tallies [that portend the coming of a new sovereign or king] began with this."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000467

gegeben wird, spiegelt gleichsam, welche Bedeutung der Geschichtsschreiber auch sich selbst beigemessen sehen möchte. Indem er eine Synthese jenes Schrifttums bildet, in dem bereits die Würdigkeit und Wichtigkeit von Schreibern immer wieder hervorgehoben wird, setzt er sich selbst gleichsam an deren Spitze. Somit läßt sich dieses Geschichtswerk in der Tat auch oder gar vornehmlich als eine Geschichte der Schreiber bezeichnen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000468

# S. M. Georgievskij (1851–1893)

## Eine kurze Biographie des russischen Sinologen[1]

Von Hartmut Walravens, Berlin

Georgievskij ist im Westen wenig bekannt. Teils liegt dies daran, daß er recht früh starb, teils, daß seine Arbeiten nicht in andere Sprachen übersetzt wurden. Immerhin findet sich eine kurze Notiz über ihn bei Cordier[2], während Georgievskijs Schüler Dmitrij Pozdneev eine Nekrolog-Notiz ins *Journal of the Royal Asiatic Society* 1894 eingerückt hat. Als Historiker wie Philologe hat sich Georgievskij als Wegbereiter erwiesen und verdient, auch im Westen bekannt gemacht zu werden.

Sergej Michajlovič Georgievskij, Extraordinarius an der St. Petersburger Universität auf dem Lehrstuhl der chinesischen Philologie, wurde als Sohn eines Priesters am 7. Oktober 1851 in Kostroma geboren. Er absolvierte das Gymnasium in Kostroma und 1873 die Moskauer Universität als Kandidat der historisch-philologischen Fakultät. Am 1. Juli desselben Jahres wurde er zum Lehrer der russischen Sprache und Geschichte an der Realschule und dem Mädchengymnasium in Kostroma ernannt, wo er bis zum 23. Juli 1875 wirkte. Im Herbst desselben Jahres trat er in die St. Petersburger Universität ein und absolvierte das Studium in der Chinesisch-mandjurisch-mongolischen Abteilung der Fakultät für Orientalische Sprachen als einer der besten. Am 20. Oktober 1880 trat er in den Dienst des Handelshauses Botkiny ein und begab sich auf dem Wasserwege nach China (nach Hankow), aber rasch verließ er den Dienst und ging nach Peking, wo er eifrig in der Bibliothek der dortigen Mission die Literaturdenkmäler des Fernen Ostens studierte. Er machte eine Reise nach Kalgan und in das Land der Tsachar. Insgesamt hielt er sich etwa zwei Jahre in China auf (bis 1. November 1882). Nach Rußland zurückgekehrt, wurde Georgievskij am 1. Januar 1883 der Universität für zwei Jahre zugeteilt, mit einem Stipendium zur Vorbereitung auf eine Professur beim Lehrstuhl für chinesische Philologie. 1885 bestand er das Magisterexamen der chinesischen Geschichte und Philologie, und am 10. November desselben Jahres verteidigte er glänzend

---

[1] *Russkij biografičeskij slovar'*. 4.1914 (repr. 1962), S. 430–431 (E. Aleksandrovič)

[2] *T'oung Pao* 5.1894, S. 442–443.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000469

seine Dissertation *Pervyj period kitajskoj istorii* (Die erste Periode der chinesischen Geschichte, St. Petersburg 1885[3], 322 S.). GEORGIEVSKIJ war der einzige Magister, der sich speziell der Erforschung Chinas gewidmet hatte. Die Dissertation GEORGIEVSKIJS, die großenteils auf den Werken europäischer Gelehrter beruht, umfaßt sechs Kapitel: In den ersten vier wird eine „pragmatische" Geschichte Chinas bis 221 v. Chr. vorgelegt, während das fünfte fast gänzlich aus Zitaten aus verschiedenen Werken besteht, mit der Absicht, die Ansichten der europäischen Sinologen über die alte Geschichte Chinas zu erhellen und unter welchen vorangegangenen Umständen die Einigung des chinesischen Reiches durch Kaiser Ch'in Shih-huang-ti möglich war. Im Januar 1886 begann GEORGIEVSKIJ seine Vorlesungen an der Universität beim Lehrstuhl der chinesischen Philologie als Privatdozent. Er lehrte hauptsächlich konfuzianische Philosophie, alte wie neue. Im Dezember desselben Jahres wurde er zum Mitarbeiter *(sotrudnik)* der Akademie gewählt, und in Band 1, Teil 4 der Abhandlungen ist von ihm der Aufsatz *Drevnejšija monety kitajcev* (Die ältesten Münzen der Chinesen)[4] – auch als Sonderdruck erschienen – abgedruckt. Am 22. Januar 1889 verteidigte GEORGIEVSKIJ seine Doktordissertation: *Analiz ieroglifičeskoj pis'mennosti kitajcev, kak otražajuščej v sebe istoriju žizni drevnjago kitajskago naroda* (Analyse der chinesischen Bilderschrift, wie sie die Geschichte des Lebens des alten chinesischen Volkes reflektiert. St. Petersburg 1889[5]). Dieses Werk, wie auch das 1888 gedruckte *O kornevom sostave kitajskago jazyka v svjazi s voprosom o proischoždenii kitajcev* (Über den Wurzelbestand der chinesischen Sprache in Verbindung mit der Frage nach der Herkunft der Chinesen)[6] verdient Aufmerksamkeit hinsichtlich des Ziels des Autors, die Methoden, die von der Wissenschaft bei der Erforschung der indoeuropäischen Sprachen erarbeitet wurden, zur Erforschung des Chinesischen zu verwenden. Noch wichtiger ist das Hauptwerk GEORGIEVSKIJS *Principy žizny Kitaja* (Lebensprinzipien Chinas. St. Petersburg: Skorochodov 1888).[7] Wenn diese Arbeit auch bei ihrem Erscheinen lebhafte Polemik erregte und dem Autor den Vorwurf übergroßer Begeisterung für China und seine Zivilisation, unnötiger Idealisierung und sogar Voreingenommenheit zuzog, so bietet sie

---

[3] 4, 287 S. Rez.: *Zapiski Vostočnogo Otdelenija Russkogo Archeologičeskogo Obščestva (ZVORAO)* 1.1886, S. 127–136 (A. M. POZDNEEV); *Russkij Vestnik* 1890, Nov., S. 315–317.

[4] *ZVORAO* I, 4.1887, S. 253–272, 10 Taf., S. 309–310 Ergänzungen.

[5] 53, 127 S. Rez.: *ZVORAO* 3.1889:3, S. 279–285 (A.I.).

[6] 88, 176 S. Rez.: *Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosveščenija* 1888, Dez., S. 286–298 (A. O. IVANOVSKIJ); *ZVORAO* 3.1888, S. 137–138 (A. POZDNEEV).

[7] XXII, 494, XVI S. Rezensionen: *Vestnik Evropy* 1888:12, S. 882–895 (GR. I. TOLSTOJ); *Russkij Vestnik* 1888:12, S. 301–313 (I. N. SUGORSKIJ); *Severnyj Vestnik* 1889:2. Vgl. GEORGIEVSKIJ: *Graf I. Tolstoj i Principy žizni Kitaja.* St. Petersburg: Skorochodov 1889. 69 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000470

jedoch viel Faktenmaterial und bleibt ein wertvoller Beitrag zu unserer Literatur, und wenn sie auch kein klares allgemeines Bild des Lebens in China gibt, so macht sie doch mit seinen Besonderheiten bekannt.

Die zwei letzten Werke Georgievskijs *Važnost' izučenija Kitaja* (Die Wichtigkeit des Studiums Chinas. St. Petersburg 1890)[8] und *Mifičeskie vozzrenija i mify Kitajcev* (Die mythischen Vorstellungen und die Mythen der Chinesen. St. Petersburg 1892)[9] haben zum Ziel, die über China bestehende Ansicht eines Reiches mit jahrhundertelanger Stagnation zu widerlegen und Interesse am Reich der Mitte, seinen Bewohnern und der Sinologie zu wecken.

Von den Zeitschriftenartikeln sind die wichtigsten: „Dva issledovatelja kitajskoj imperii" („Zwei Erforscher des chinesischen Reiches." In: *Vestnik Evropy* 1887:8, S. 777–806)[10], „Novaja geografija Kitaja" („Neue Geographie Chinas." In: *Russkij Vestnik* 1889:3), „Mifičeskie vozzrenija i mify kitajcev" („Die mythischen Vorstellungen und Mythen der Chinesen." In: *Russkoe obozrenie* 1891:10.11.)

Am 14. August 1890 wurde Georgievskij zum Extraordinarius der chinesischen Philologie ernannt und im März 1893 auf eine Reise ins Ausland geschickt, um in den Bibliotheken von London, Paris und Berlin über taoistische Gegenstände zu forschen. Auf dem Rückweg verstarb er am 26. Juni 1893 in Metz an Überarbeitung auf Grund angestrengter Tätigkeit.

## Literatur

Brokgauz/Efron: *Ėnciklopedičeskij slovar'*. 15, S. 418.
*Biografičeskij slovar' professorov i prepodavatelej S. Peterburgskago Universiteta* T. 1: A–L. SPb 1896, S. 183–184 (A. O. Ivanovskij).
*Istoričeskij Vestnik* 53.1893:9, S. 844.
*Vsemirnaja Illjustracija* 50.1893, S. 115.
*Novoe Vremja* 1893, Nr. 6258 v. 1. August.
*Žurnal Ministerstva Narodnogo Proveščenija* 289.1893:9, S. 66–68 (A. O. Ivanovskij).
*Novosti* 31. 7. 1893.

[8] Rezensionen: *Russkij Vestnik* 1890:11; *Severnyj Vestnik* 1891:1., otd. 2, S. 92–93.
[9] XIV, 117 S., 15 Bl. Taf.; *Russkoe obozrenie* 5.1891, S. 718–776; 6.1891, S. 42–97
[10] Zu N. M. Prževal'skij: *Sovremennoe položenie Central'noj Azii* sowie Ž. Simon: *Sredinnoe carstvo*. P. antwortete in *Novoe Vremja* 1887, Nr. 4176, S. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000471

# Bücherbesprechungen

VERENA DAIBER/ANDREA BECKER (Hrsg.): *Raqqa III. Baudenkmäler und Paläste I.* Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2004. VIII, 164 S., 94 Abb., 8 Faltpläne, 2 Tabellen und 3 Karten, 98 Taf. (s/w). ISBN 3-8053-3278-5. € 65,50.

Mit der Reihe Raqqa (Band I noch ar-Raqqa) präsentiert das Deutsche Archäologische Institut (DAI) die Ergebnisse der seit 1944 mit Unterbrechungen durchgeführten archäologischen Untersuchungen in dieser für die Geschichte und Kunstgeschichte vor allem des 3./9. Jahrhunderts bedeutsamen Stadt im Nordosten der Arabischen Republik Syrien.

Eine durchgängige Entwicklung ist für die beim Zufluß des Nahr al-Balīḫ am mittleren Euphrat gelegene Stadt von spätantiker Zeit bis in die Mitte des 7./13. Jahrhunderts nachverfolgbar. Die Umgebung des Limesposten Kallinikos war wohl schon vor der muslimischen Eroberung im Jahr 18/639 auch unter dem Namen ar-Raqqa (‚Sumpfmarsch') bekannt. Im 1./7. Jahrhundert erlangt der Ort vor allem als Begräbnisstätte der Gefallenen der Schlacht von Ṣiffīn im Jahr 37/656 Bedeutung. In umaiyadischer Zeit besaß Hišām ibn ʿAbd al-Malik, – der sich später, als Kalif, vorwiegend im wenig westlich gelegenen ar-Ruṣāfa aufhielt, – ein Gut bei ar-Raqqa. Ein halbes Jahrhundert danach ließ der ʿabbasidische Kalif al-Manṣūr ab 155/771–772 unmittelbar neben ar-Raqqa eine gewaltige Garnisonsstadt errichten, die den Namen ar-Rāfiqa (‚Gefährtin' – von ar-Raqqa) erhielt. Ins Zentrum der Weltgeschichte tritt ar-Raqqa/ar-Rāfiqa mit Hārūn ar-Rašīd, der sich unmittelbar nördlich der Doppelstadt eine große Palaststadt errichten ließ und auch den überwiegenden Teil seiner Regierungszeit hier verbrachte. Nach dem Tod des Hārūn ar-Rašīd 193/809 kehrte der Hof nach Bagdad zurück, doch behält ar-Raqqa/ar-Rāfiqa als ‚Hauptstadt des Westens' des ʿAbbāsidenreiches bis zum Ende des 3./9. Jahrhunderts eine herausragende Stellung. Im 4.–5./11.–12. Jahrhundert folgt der Niedergang unter den Ḥamdāniden und während der ‚beduinischen Vorherrschaft'. Im letzten Drittel des 5./12. Jahrhunderts erfolgt der Wiederaufbau unter den Zangīden und im ersten Drittel des 7./13. Jahrhundert kann ar-Raqqa/ar-Rāfiqa als aiyūbidische Residenz zeitweise wieder regionale Bedeutung gewinnen. Mit dem Eindringen der Mongolen kurz nach der Mitte des 6./13. Jahrhunderts endet das städtische Leben der Region. Seit rund einem halben Jahrhundert wächst die Stadt nun wieder und zwar so explosionsartig, daß dieser neuen Prosperität mittlerweile ein Großteil der archäologischen Monumente der Stadt zum Opfer gefallen ist.

Nachdem der zuletzt erschienene Band II der Raqqa-Reihe (Hrsg. STEFAN HEIDEMANN) ein ausführliches Bild der Stadtgeschichte, vor allem islamischer Zeit, entwerfen konnte, beinhaltet der nun vorliegende Band III der Reihe Zusammenfassungen respektive Endpublikationen der seit 1944 von der Generaldirektion der Altertümer und Museen Syriens durchgeführten archäologischen Forschungen, die seit 1984 vor allem in der Dokumentation von den Mitarbeitern der Außenstelle Damaskus des DAI begleitet worden sind. Die Ergebnisse der Ausgrabungen, welche bis 1994 unter Leitung von MICHAEL MEINECKE († 1995) vom DAI selbst durchgeführt worden sind, bleiben dem folgenden Band IV der Reihe vorbehalten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000473

Die Herausgeber gliedern Raqqa III in drei Abschnitte: ar-Raqqa/ar-Rāfiqa – Palastareal – Hiraqla. Der erste Abschnitt beginnt mit einer knappen Zusammenfassung von Andrea Becker zur Stadtmauer der ar-Rāfiqa, deren Aufnahme bereits 1985 von Murhaf al-Khalaf in den Damaszener Mitteilungen publiziert wurde. Es folgt die ausführliche Dokumentation der 1984 durchgeführten Freilegung der Überreste des Nordtores der Hauptmauer von ar-Rāfiqa (Norbert Hagen, Murhaf al-Khalaf und Michael Meinecke). Damit steht nun eines der ganz wenigen Zeugnisse des Festungsbaues früh'abbāsidischer Zeit in profunder Dokumentation zur Verfügung.

Während das Nordtor der Hauptmauer sicher zur ursprünglichen Anlage aus der Zeit um 155/772 gehört, ist ein weiteres Tor, das ‚Bagdad-Tor', in seiner Datierung umstritten. Es ist Teil der östlichen Vormauer und wurde wohl nachträglich nahe der Südostecke der Stadt eingebaut. Die in der Literatur vorgetragenen Datierungsvorschläge reichen bis ins 6./12. Jahrhundert. Lorenz Korn diskutiert in seinem durch eine sehr schöne Rekonstruktionszeichnung der Torfassade von Nouar Jamali bereicherten Beitrag zunächst die Funktion, dann die Datierung des ‚Bagdad-Tor'. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß dieses Tor die aus Richtung Bagdad ankommende Straße als „Ehrenpforte" schmückte und kommt durch kunsthistorischen Vergleich zu einer Datierung des Baues in die Zeit bald nach dem Qaṣr al-'Āšiq/al-Ma'šūq (ab 264/878) in Sāmarrā'. Ergänzend zu den von Lorenz Korn angeführten Vergleichen könnte erwähnt werden, daß es mit dem spätantiken Nordtor von ar-Ruṣāfa (‚Resafa') in unmittelbarer Nachbarschaft zu ar-Raqqa/ar-Rāfiqa auch ein regionales Beispiel für ein repräsentatives Stadttor vorliegt.

Stefan Heidemann hingegen sieht das ‚Bagdad-Tor' in Zusammenhang mit der heute vollkommen zerstörten Zitadelle von ar-Rāfiqa. Die Zitadelle galt bislang als osmanisches Bauwerk und fand wenig Beachtung. Heidemann erkennt sie als wesentlich älter. Zitadellen wurden im nördlichen Syrien mit der seldschukischen Eroberung in der zweiten Hälfte des 5./11. Jahrhunderts üblich und auch die Zitadelle von ar-Rāfiqa reicht in ihren Ursprüngen vielleicht in numairidische oder 'uqailidische Zeit zurück. Jedenfalls bezeugt Ibn Naẓīf für das Jahr 622/1225 bereits einen Neubau der Zitadelle.

Wie die Zitadelle von ar-Rāfiqa, so ist die Hauptmoschee von ar-Raqqa für die Archäologie verloren. Doch kann bei der Beurteilung dieses Baues auf Feldbeobachtungen von Ernst Herzfeld aus dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts zurückgegiffen werden (Friedrich Sarre und Ernst Herzfeld: *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet II.* Forschungen zur islamischen Kunst I. Berlin 1920, S. 353–355 mit Abb. 324–329). Deutlich wird der Grundriß einer querrechteckigen Hofmoschee. Die Hofriwāqs waren zumindest im Norden zweiläufig angelegt, wohingegen der Qiblariwāq aus vier Arkaden gebildet wurde. Diese Arkaden waren aus Spolien gebaut. Der anhand von Ernst Herzfelds Skizze erstellte rekonstruierte Grundriß Michael Meineckes Raqqa III (S. 20–21 Abb. 1) unterstellt an der nördlichen Umfassungsmauer der Moschee einen kleinen trapezförmigen Hof, der von Michael Meinecke und Lorenz Korn auf eine spätere Erweiterungsmaßnahme zurückgeführt wird. Die Luftaufnahme der Moschee von ar-Raqqa aus dem Jahr 1942 (Taf. 4a) macht jedoch zwei Fehler im Feldaufmaß Ernst Herzfelds und in der Rekonstruktion von Michael Meinecke deutlich: Zum einen standen die West- und vermutlich auch die Ostumfassungsmauer der Hofmoschee nicht senkrecht zur Qiblawand des Bauwerkes, sondern zum vorderen Abschnitt der nördlichen Umfassungsmauer, bevor diese gen Süden abknickt. Zum anderen ist der deutliche Rücksprung in der nördlichen Umfassungsmauer, wie von Ernst Herzfeld und Michael Meinecke angegeben, im Luftbild nicht auszumachen. Wahrscheinlich ist daher die westliche und die nördliche Umfassungsmauer in ihrem westlichen Teilabschnitt auf einen älteren Bauzustand der Moschee von ar-Raqqa zurückzuführen. Zu einem späte-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000474

ren Zeitpunkt wurde die Moschee dann nach Osten um etwa ein Viertel ihrer ursprünglichen Größe erweitert. Dabei wurde der Qiblariwāq komplett erneuert und in seiner Ausrichtung etwa 17° gen Westen gedreht. Diese Drehung wird dann auch im östlichen Abschnitt der nördlichen Umfassungsmauer der Moschee nachvollzogen, die nach der erwähnten Luftaufnahme parallel zur Qiblawand läuft. Das Minarett schließlich steht im Zentrum des Hofes der erweiterten Moschee.

Über Datierung und die Gründe für die Neuorientierung der Qibla der Moschee kann nur spekuliert werden. Das im Zentrum des Hofes der erweiterten Moschee befindliche Minarett wird seit Ernst Herzfeld ins letzte Viertel des 4./10. Jahrhundert datiert. Aus historischen Gründen ist diese Datierung in die unruhige Zeit der ‚beduinischen Vorherrschaft'[1] aber unwahrscheinlich. Interessant ist, daß die Qibla der erweiterten Moschee derjenigen der Moschee von ar-Rāfiqa aus dem Jahr 155/772 nahe kommt, während der wohl umaiyadische ältere Bauzustand der Moschee von ar-Raqqa und der deutlich anders ausgerichtete vermutliche Hauptpalast des Hārūn ar-Rašīd ein Vierteljahrhundert später laut Michael Meinecke an der tatsächlichen Qibla orientiert sind. Der letzte Bauzustand der Moschee von ar-Raqqa könnte damit in die Zeit um die Gründung von ar-Rāfiqa datieren.[2]

Besser dokumentiert als die verlorene Moschee von ar-Raqqa sind dank des Einsatzes der Außenstelle Damaskus des DAI die von der Generaldirektion der Altertümer und Museen Syriens seit 1983 durchgeführten Freilegungsarbeiten im Bereich der Großen Moschee von ar-Rāfiqa. Das entsprechende Kapitel in Raqqa III stellt dem Bericht von Norbert Hagen über die bis ins Jahr 1989 durchgeführten Arbeiten eine offensichtlich jüngere Befundinterpretation von Michael Meinecke bei, welche, ebenso wie der beigefügte Moscheegrundriß, auch später durchgeführte Arbeiten berücksichtigt. Dies ist für den Leser zunächst etwas verwirrend, zumal die einzelnen Abschnitte nicht datiert wurden. Die rund 112×97 m große Hofmoschee wird der Gründungsphase von ar-Rāfiqa zugeschrieben und gilt als erste Pfeilermoschee. Die überlieferte Innenraumgestaltung der Moschee geht jedoch im Wesentlichen auf eine Restaurierung respektive einen Wiederaufbau unter Nūr ad-Dīn Ibn Zangī zurück, die durch eine Bauinschrift an der Hoffassade des Qiblariwāq ins Jahr 561/1166 datiert ist. Unwahrscheinlich erscheint Michael Meineckes These, der Hauptzugang zur Moschee sei mit der Restaurierung unter Nūr ad-Dīn Ibn Zangī auf die Ostseite des Bauwerkes verlegt worden, da die datierende Restaurierungsinschrift dann sicherlich auch über diesem neuen Haupteingang und nicht in der Mittelachse der Hoffassade des Qiblariwāq angebracht worden wäre. Auch die Positionierung des gleichzeitigen Minarettes im Hof der Moschee spricht eher dafür, den Haupteingang im letzten Drittel des 6./12. Jahrhunderts noch oder wieder von Norden her zu begreifen. Die Bauplastik der Großen Moschee von ar-Rāfiqa ist heute so stark vergangen, daß bei Drucklegung des besprochenen Bandes nicht auffiel, daß das dem früh'abbāsidischen Ursprungsbau zugeschriebene Pfeilerkapitell kopfstehend abgebildet wurde (Taf. 8 d). Hier wäre die Wiederholung der älteren, etwa von Ernst Herzfeld gefertigten Dokumentation hilfreich gewesen.[3] Die Keramikfunde der Grabungen in der Großen Moschee von ar-Rāfiqa werden von Venetia Porter vorgestellt.

---

[1] Stephan Heidemann: „Die Geschichte von ar-Raqqa/ar-Rāfiqa." In: Stefan Heidemann/Andrea Becker (Hrsg.): *Raqqa II. Die Islamische Stadt.* Mainz 2003, S. 45–47.

[2] Zu den Qiblas von ar-Raqqa/ar-Rāfiqa siehe Michael Meinecke: „ar-Raqqa am Eurphrat: Imperiale und religiöse Strukturen der islamischen Stadt." In: *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 128 (1996), S. 159–167.

[3] Friedrich Sarre/Ernst Herzfeld: *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet II.* Berlin 1920 (Forschungen zur islamischen Kunst. 1), S. 361 mit Abb. 336.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000475

Im zweiten Abschnitt – Palastareal – beschränkt sich Raqqa III auf die Ergebnisse der Ausgrabungen des Syrischen Antikendienstes zwischen Jahren 1944 und 1970. Ergänzend dazu sollen im vierten Band der Reihe die von der Außenstelle Damaskus des DAI bis 1996 erforschten Baukomplexe vorgestellt werden. Der rund 400×300 m messende vermutliche Hauptpalast des Kalifen Hārūn ar-Rašīd, der vor allem anhand seiner Lage unmittelbar südlich der Rennbahn der Residenzstadt identifiziert wird, wurde nur in seinen Randbereichen mit zwei kleineren Sondagen 1944 und 1987 untersucht und ist heute größtenteils überbaut. Die Ergebnisse der beiden Sondagen werden von Andrea Becker beschrieben, interessante Teile des Baudekors, Stuckfragmente und Teile eines bemalten Fußbodens, abgebildet. Nicht gesichert ist dabei die Zuschreibung einiger Stuckfragmente des I. Sāmarrā'-Stils zum Hauptpalast, die bislang einer von Nassib Saliby im östlichen Vorfeld von ar-Rāfiqa durchgeführten Sondage zugeschrieben wurden.[1]

Besser zu fassen ist die Architektur des unweit westlich des Nordtores von ar-Rāfiqa gelegenen ‚Palast A', der in den Jahren 1944–1945 und 1969–1970 freigelegt wurde und nun von Kassem Toueir ausführlich in Architektur und Fundmaterial beschrieben wird. Der Palast mißt rund 170×125 m und besitzt eine doppelte Außenmauer. Deutlich wird das aus der Mittelachse an die Ostecke des Palastareals verschobene Eingangstor. Der abgewinkelte Torweg führt durch ein Gebäude mit kleingliedriger Raumstruktur in einen Hof, um den sich vier verschiedene Hofhäuser – *buyūt* gruppierten. Es folgt ein freier, repräsentativ ausgestatteter Hof, dem zwei größere Hofhäuser folgen.

Von vier Sondagen, die 1966 und 1967 südwestlich des ‚Palast A' von Kassem Toueir durchgeführt worden sind, traf eine in die repräsentative Dreiraumgruppe eines Gebäudes, wie sie für die meisten der Paläste von ar-Raqqa typisch sind. Die Innenausstattung der Raumgruppe hat sich besonders gut erhalten und zeigt, wie die Wandgliederung durch rankentragende Stucktürrahmen und Blendnischen in Kombination mit Wandmalereien und Stuckpaneelen vorgenommen wurde. Wie weiter unten auch bei der Stuckausstattung des ‚Palast D', stellt sich heraus, daß der Stuckdekor ar-Raqqas keineswegs auf Rahmungen beschränkt blieb, sondern durchaus flächenfüllend sein konnte.

Der dritte Band der Raqqa-Reihe des DAI beinhaltet schließlich die Abschlußberichte der syrischen Ausgrabungen östlich des Hauptpalastes von ar-Raqqa, bei denen zwischen 1950 und 1958 unter Leitung von Nassib Saliby drei große Paläste in Flächengrabungen freigelegt worden sind. Salibys Berichte beinhalten neben zahlreichen Grund- und Aufrissen eine ausführliche Befund- und Fundbeschreibung, die weit über die bereits vor langem publizierten Vorberichte hinausgehen.

Der unmittelbar östlich des Hauptpalastes von ar-Raqqa gelegene ‚Palast B' und der östlich daran anschließende ‚Palast C' vertreten den gleichen Bautypus: Rechteckige Anlagen mit einer von zumeist massiven Halb- bis Dreiviertelrundtürmen begleiteten Umfassungsmauer. In ihrer Breite sind die Paläste gehälftet (‚Palast B') respektive gedrittelt (‚Palast C'). Eines der Teilareale ist dabei einem repräsentativen, ein zweites dem privaten Wohntrakt vorbehalten. In den Repräsentationstrakt führt das Haupteingangstor. Es ist auf dessen Mittelachse bezogen und steht damit in der Palastfassade auf der linken Seite. Auf das Tor folgt ein repräsentativer Hof, dessen Fassaden stuckverziert waren. Gegenüber dem Tor, auf der anderen Seite des repräsentativen Hofes, findet sich eine ihm zugewandte Gruppe aus drei Räumen. In ‚Palast B' waren diese Räume mit einem außergewöhnlichen

[1] M. Meinecke: „Early Abbasid Stucco Decoration in Bilād al-Shām." In: Muhammad Adnan Al-Bakhit (Hrsg.): *Bilād al-Shām During the Abbasid Period. Proceedings of the Fifth International Conference on the History of Bilād al-Shām ... 4–8 March 1990*. Amman 1991, S. 234 mit Anm. 32 und 262 Abb. 25.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000476

Fußboden aus Glasplatten geschmückt. Auch die Wände dieser Räume waren mit Stukkaturen und Malereien reich verziert. Hinter der Dreiraumgruppe liegt ein Saal quer zu diesen. Es folgen ein Gang und der Garten. Die Türen dieser Räume waren so angelegt, daß Blickachsen vom Hof in den Garten und umgekehrt entstanden. Der Wohntrakt der Paläste verfügt jeweils über mehrere Hofhäuser und Gärten, die im ‚Palast C' ein eigenes Teilareal bilden.

‚Palast B' wird von Nassib Saliby aufgrund einer gemalten Wandinschrift dem Kalifen al-Mu'taṣim, Sohn von Hārūn ar-Rašīd, zugeschrieben, doch verwirft S. Heidemann diese Lesart und damit diese Zuschreibung.[1]

‚Palast D', welcher nochmals östlich von ‚Palast C' lag, weist die gleichen Bauglieder wie seine beiden Nachbarpaläste auf, ist dabei jedoch H-förmig und streng axial angelegt. Auch fehlen die halbrunden Massivtürme der äußeren Umfassung. Die Stuckausstattung dieses Palastes ist ungleich reicher und weiter entwickelt als die der anderen Paläste von ar-Raqqa. ‚Palast D' verfügt über keine eigenen Gärten. Die Blickachse vom Hof durch das Repräsentationsgebäude scheint ausschließlich auf die Euphrataue ausgerichtet. Vielleicht steht aber auch ein weiteres Gebäude mit ‚Palast D' in unmittelbarem Zusammenhang, der ‚Nordkomplex' südlich von ‚Palast D'. Dieser ‚Nordkomplex' – die Namensgebung bezieht sich auf das Grabungsareal der Außenstelle Damaskus des DAI in den 1980er bis 1990er Jahren – ist laut Ulrike Siegel ein großteils aus verschiedenen Gärten zusammengesetztes Gebäude ohne großen eigenen Wohn- oder Repräsentationstrakt (zum ‚Nordkomplex': Ulrike Siegel, Vortrag Bamberg 1. Juli 2005 und Raqqa IV). Beide Gebäude beziehen parallele Bauachsen. Beherbergte der ‚Nordkomplex' die Gärten des ‚Palast D'?

In seinem dritten Abschnitt schließt Raqqa III mit der „rätselhaften Ruine" von Hiraqla, die rund 8 km euphrataufwärts von ar-Raqqa gelegen ist. Zunächst beschreibt Kassem Toueir die Grabungsergebnisse der Jahre 1969 und 1976–1990. Im Zentrum der Anlage steht die Substruktion eines annähernd quadratischen Bauwerkes von 100–106 m Seitenlänge. Vier große Iwane stehen in den Seitenmitten, die streng auf die Kardinalachsen ausgerichtet sind, also gegen Norden, Osten, Süden und Westen. In den Iwanen führen Treppen auf die Substruktion. Das darauf geplante Gebäude wurde offensichtlich nie realisiert. Aus den Iwanen führt die Verlängerung der Bauachsen zu den vier Toren einer kreisrunden Umfassungsmauer mit 500 m Durchmesser. Die Torkammern verfolgen einen kreisrunden, quadratischen, sechs- und achteckigen Grundriß (ein Gesamtplan Hiraqlas findet sich in Raqqa II S. 210–211 Abb. 26–27).

Sergej Chmelnizkij rekonstruiert das auf der Substruktion geplante Gebäude als streng zur Ost-Westachse symmetrischen Bau mit zentralem Kuppelraum. Grundlage dafür sind die Stützmauern im Inneren der Substruktion, die sich auf die darüber geplanten Räume bezogen haben müssen.

Zur Funktion dieses einmaligen Bauwerkes gibt es zwei, sich eventuell ergänzende Theorien. Die eine geht auf Ernst Herzfeld zurück und wird in dem vorliegenden Band von Kassem Toueir vorgestellt. Die These beruht auf der Annahme, der heutige Name des Ortes sei auch der historische und bezöge sich auf den griechischen Ortsnamen Heraklion und damit auf ein Ereignis in der Regierungszeit des Hārūn ar-Rašīd. Dieser hatte im Jahr 190/806 Herakleia, das heutige Ereğli an der türkischen Schwarzmeerküste erobert. Der Bau in Hiraqla sei ein Siegesmonument im Andenken an diesen bedeutenden Erfolg. Für diese These spricht vor allem das verwendete Baumaterial. Während alle Bauten ar-Raqqa/ar-Rāfiqa aus Lehmziegeln gebaut sind, ist Hiraqla aus Gipssteinblöcken erbaut und steht damit den spätantik-frühbyzantinischen Städten der Umgebung, die für

[1] Heidemann 2003, S. 38.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000477

ihre Bauten das gleiche Gestein verwenden, in nichts nach. Die zweite Theorie über den Bau wird von Udo Becker entworfen. Er sieht Hiraqla als durch und durch von astronomischen und astrologischen Berechnungen abhängiges Bauwerk, das im Hinblick auf ein besonderes kosmisches Ereignis am 16. März 809 geplant gewesen sei. Vielleicht wurde Härün ar-Rašīd für dieses Datum auch ein besonderes Ereignis in seinem Leben vorausgesagt. Er starb am 24. März 809.

Christoph Konrad, Bonn

Eleonora Cussini (Hrsg): *A Journey to Palmyra. Collected Essays to Remember Delbert R. Hillers.* Leiden: Brill 2005. XXII, 258 S. (Culture and History of the Ancient Near East. 22.) ISBN 90-04-12418-7. € 138,–.

Die Gedenkschrift für den 1999 verstorbenen amerikanischen Semitisten, dessen Name vor allem mit der Publikation der von ihm zusammen mit E. Cussini veranstalteten Ausgabe der *Palmyrene Aramaic Texts* (1996) verbunden ist, versammelt neben 13 Aufsätzen aus der Feder internationaler Forscher, die neuere epigraphische Funde und archäologische Forschungen aus Palmyra vorstellen, eine Kurzbiographie und Bibliographie von D.R. Hillers (S. XVII–XXII). Die Aufsätze beschäftigen sich mit folgenden Themen: Kh. Al-As'ad, F. Briquel-Chatonnet und J.-B. Yon („The Sacred Banquets at Palmyra and the Functions of the Tesserae: Reflections on the Tokens Found in the Arṣu Temple", S. 1–10) wenden sich den Tesserae aus dem Arṣu-Tempel zu. RTP 174 (= PAT 2174) wurde in 125 Exemplaren gefunden. Die Vorderseite zeigt den Gott Arṣu, die Rückseite den Götterboten Hermes und ein beladenes Kamel. Es handelt sich um einen Hortfund, da die Tesserae in einer Vase deponiert waren. Unter inhaltlichem Aspekt legt sich der Rückschluß auf ein Kultmahl mit über hundert Teilnehmern nahe. Datiert werden die Tesserae auf die Mitte des 2. Jh. n. Chr. S. P. Brock („Greek and Latin Words in Palmyrene Inscriptions: A Comparison with Syriac", S. 11–25) vergleicht 75 griechische und lateinische Wörter der palmyrenischen Inschriften mit dem Syrischen von Edessa. E. Cussini („Beyond the Spindle: Investigating the Role of Palmyrene Women", S. 26–43) untersucht die Rolle der Frauen in Palmyra aufgrund epigraphischer und archäologischer Daten. Es werden Grab- und Gründungsinschriften, Ehreninschriften und Widmungsinschriften untersucht. Dabei zeigt sich die Teilnahme der Frauen an Stiftungen und im Rechtsleben der Stadt. M. Gawlikowski („The City of the Dead", S. 44–73) gibt einen Überblick zu den Erdgräbern, Grabtürmen, Hypogäen und Grabtempeln in und um Palmyra. A. Gianto („Variation in the Palmyrene Honorific Inscriptions", S. 74–88) arbeitet drei Typen der ca. 180 Nummern umfassenden palmyrenischen Ehreninschriften mit ihren jeweiligen Varianten heraus. A.D. Gross („Three New Palmyrene Inscriptions", S. 89–102) stellt drei neue palmyrenische Inschriften, die aus dem Kunsthandel bekannt sind, vor. Es handelt sich um eine zehnzeilige Inschrift bezüglich der Renovierung eines Familiengrabes (83 n. Chr.), um eine Widmung an den Gott Abgal (257/258 n. Chr.) und um das Grabrelief einer Frau mit einer fünfzeiligen Inschrift. B.A. Levine („Lexicographical and Grammatical Notes on the Palmyrene Aramaic Texts", S. 103–117) beschäftigt sich mit Texten aus der Wüste Juda, die er zur Erklärung der Lexikographie und Grammatik palmyrenischer Inschriften heranzieht. M.C.A. Macdonald („The Safaitic Inscriptions at Dura Europos", S. 118–129) bietet eine Publikation von vier safaitischen Inschriften aus Dura Europos, die vor allem Personennamen aufweisen. C. Müller-Kessler („Zwei palmyrenische Relieffragmente", S. 130–136) publiziert ein Kalksteinfragment mit einer dreizeiligen palmyrenischen Inschrift und den Kopf eines Priesters von einer Loculusplatte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000478

mit einer vierzeiligen Inschrift. Beide Objekte sind aus dem Kunsthandel bekannt. K. Parlasca („Zu palmyrenischen Inschriften auf Reliefs", S. 137–149) kann aufgrund seiner Beschäftigung mit den Inschriften auf Reliefs einige wichtige Korrigenda zu PAT liefern. Des weiteren werden einige in der Forschungsliteratur noch nicht diskutierte Reliefs aus Palmyra vorgestellt. K. Saito („Palmyrene Burial Practices From Funerary Goods", S. 150–165) fragt nach den Grabbeigaben in den Gräbern Palmyras. Diese fielen – mit der Ausnahme einiger weniger Gräber – grundsätzlich sehr gering aus. A. Schmidt-Colinet und Kh. Al-Asʿad („A New Tessera from Palmyra. Questions of Iconography and Epigraphy", S. 166–180) stellen eine im Jahre 2001 im hellenistischen Stadtteil von Palmyra gefundene Tesserae aus Palmyra vor. Auf ihrer Vorderseite ist eine Göttin dargestellt, auf der Rückseite die Büste eines Priesters, der den Namen Moqimo trägt. Vielleicht war er ein Priester der auf der Vorderseite dargestellten Göttin, bei der es sich um die Stadtgöttin von Palmyra handelt. Die Tessera wird in die zweite Hälfte des 1. Jh. v. Chr. bzw. in die erste Hälfte des 1. Jh. n. Chr. datiert. Damit stellt sie eine der sehr frühen Tesserae aus Palmyra dar. J. Teixidor („Palmyra in the Third Century", S. 181–225) gibt einen sehr detaillierten Überblick über die Geschichte Palmyras im 3. Jh. n. Chr., wobei er im einzelnen die Sassanidenkriege, Odeinat und Zenobia, die Philosophen am Hof, das Milieu von Antiochia und Paul von Samosata anspricht.

Der Band schließt mit einer Bibliographie (S. 227–247), einer Liste der Pläne und Abbildungen (S. 249f.), einem Index der Sachen, Orte und Personen, Götternamen, Heiligtümer und Tempel (S. 251–253), einem epigraphischen Index (S. 254–258) und einem Index der lateinischen Wörter (S. 258). Alles in allem gibt der Band einen repräsentativen Einblick in den heutigen Stand der Erforschung Palmyras, wofür der Herausgeberin und den Autoren sehr zu danken ist.

Herbert Niehr, Tübingen

Al-Bazdawī: Kitāb fīhi maʿrifat al-ḥuǧağ al-šarʿiyya. *Livre où repose la conaissance des preuves légales*. Introduction, édition et index Marie Bernand, Eric Chaumont. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale 2003. 21, 104 S. (Textes arabes et études islamiques. 38.) ISBN 2-7247-0344-8.

Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī: *Vies des cadies de Miṣr 237/851–366/976. Extrait du* Rafʿ al-ʿiṣr ʿan quḍāt Miṣr *d'Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī*. Présenté, traduit et annoté par Mathieu Tillier. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale 2002. XV, 212 S. (Cahier des Annales islamologiques. 24.) ISBN 2-7247-0327-8.

Das „Institut français d'archéologie orientale" in Kairo legt mit diesen Schriften zwei schön gedruckte und sorgfältig mit Indices versehene Paperback-Editionen vor. Es handelt sich jeweils um ein vormodernes islamisches Rechtswerk – das eine im arabischen Original, das andere in französischer (Teil-)Übersetzung.

Die erste Monographie setzt sich mit Methoden und Quellen juristischer Textinterpretation *(uṣūl al-fiqh)* auseinander. Sie behandelt die vier Hauptquellen Koran, Sunna, Konsensus *(iǧmāʿ)* und Analogie *(qiyās)*, wobei verschiedene Begriffskategorien koranischer Hermeneutik sowie Konditionen analogen Denkens den größten Raum einnehmen. Die Übersetzung *preuves légales* im Titel ist nicht im Sinne ‚juristischer Beweise' sondern als plausible ‚schariatrechtliche Argumente' zu verstehen. Dieses Buch wird dem transoxanischen hanafitischen Gelehrten Abū l-Yusr Muḥammad al-Bazdawī (Pazdawī) (1030–1100) zugeschrieben. Die Herausgeber halten es jedoch für gut möglich, daß es von dessen älterem Bruder, Abū l-ʿUsr ʿAlī al-Bazdawī (st. 1089), verfaßt wurde (vgl.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000479

S. 5–7). Letzterer ist Autor des berühmten rechtstheoretischen Werkes *Kanz al-wuṣūl ilā maʿrifat al-uṣūl*. Die französische Wissenschaftlerin Marie Bernand, Expertin für frühe und klassische *uṣūl al-fiqh* vornehmlich hanafitischer Provenienz, verstarb 1993 noch vor Abschluß ihrer Edition. Diese wurde dann Eric Chaumont als „travail inachevé" zur Fertigstellung angetragen (S. 1). Allerdings war es dann erst 1998 möglich, die einzige Handschrift, welche sich in Kairo befindet, tatsächlich im Original einzusehen, während sich Bernand noch mit einem Mikrofilm hatte begnügen müssen. Chaumont ist in erster Linie bekannt für seine Untersuchungen zur islamischen Jurisprudenz und insb. seine Übersetzung von *Kitāb al-Lumaʿ*, dem namhaften rechtstheoretischen Werk des Schafiiten Abū Isḥāq aš-Šīrāzī (st. 1083). So war er gut gerüstet, die ihm zugefallene Aufgabe (mit vermutlich beträchtlichem Aufwand, worauf er höflicherweise jedoch nicht näher eingeht) fertigzustellen und auch die von Bernand hinterlassene Einleitung im Lichte der jüngsten Forschungslage grundlegend zu überarbeiten (S. 3). Die Vielzahl unerschlossener Handschriften zum islamischen Recht bringt es mit sich, daß selbst klassische Gelehrte der ersten und zweiten Garde oft nur unzureichend mit Editionen auf dem Buchmarkt vertreten sind. Die Islamwissenschaft darf keineswegs zuwarten, daß ihr muslimische Muttersprachler auch nur das zu Forschungszwecken Allernotwendigste anliefern. Kritische Editionen sind somit jederzeit hochwillkommen – zumal in diesem Fall, denn die transoxanische, māturīdītisch-hanafitische Gelehrtentradition stellt zwar ein relativ exklusives, aber boomendes Forschungsfeld dar. Trotz der Ankündigung, „on le verra, que ce *kitāb* est de facture réellement originale pour l'époque" und seines diagnostizierten ‚atypischen' Charakters (S. 8) wird in der kurzen Einleitung (S. 1–11, insb. 7) leider nicht hinreichend deutlich, inwieweit dieser über Formalia wirklich hinausreicht. Vielleicht führt Chaumont in einem nachfolgenden eigenständigen Artikel, der dann nicht mehr dem von Bernand vorgegebenen Rahmen unterläge, einmal näher aus, worin aus seiner Sicht die besondere Qualität dieses Pazdawī-Werkes besteht.

Die zweite Schrift entstammt dem Schaffen des herausragenden ägyptischen Traditionsgelehrten, schafiitischen Juristen und Historikers Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī (1372–1449). Berühmt sind dessen Buḫārī-Kommentar sowie diverse biographische Sammelwerke, welche er Prophetengefährten, Hadith-Wissenschaftlern oder ganz allgemein wichtigen Personen widmete, welche im achten islamischen Jahrhundert gestorben sind. ʿAsqalānī war von kürzeren Unterbrechungen abgesehen über zwei Dekaden šāfiʿitischer Oberrichter von Ägypten (und Syrien), so daß es nicht verwundert, daß er in *Rafʿ al-ʿiṣr* Biographien der Richter von Fusṭāṭ/Kairo von der islamischen Eroberung bis ins 15. Jahrhundert zusammenstellte. Da er jedoch durchgängig den ambivalenten Begriff *Miṣr* verwendet, bleibt der genaue Aktionsradius jener Richter oftmals unklar, denn je nach politischer Lage konnte sich ihr Einflußgebiet zuweilen beträchtlich über das Stadtgebiet hinaus ausdehnen (S. 8–10). Wohl aus Interesse an einer bestimmten historischen Epoche hat der Herausgeber Tillier nur einen Teil dieses Werkes ins Französische übersetzt, nämlich die Informationen zu jenen 32 Kadis, welche von 851–976 tätig waren, d.h. zur Zeit der Ṭūlūniden und Iḫšīdīden sowie in den Übergangsphasen zu ihrem Machtantritt bzw. ihrer Ablösung. Tillier orientiert sich ausdrücklich an der grundlegenden Vorarbeit von R. Guest, welcher bereits 1912 eine auf die Richter der Jahre 851–1029 beschränkte und chronologisch angeordnete Teiledition dieses ʿAsqalānī-Werkes herausgegeben hatte. Guest veröffentlichte sie zusammen mit al-Kindīs *Aḫbār quḍāt Miṣr* unter dem Titel *Kitāb al-wulāt wa-kitāb al-quḍāt*. Eine separate und verbesserte ʿAsqalānī-Ausgabe (von Ḥāmid ʿAbd al-Maǧīd u.a.) erfolgte dann erstmals 1957–1961. Sie ist jedoch alphabetisch geordnet und reicht nur bis zum Buchstaben *ʿayn*. Die einzige vollständige Edition, welche 1998 von ʿAlī Muḥammad ʿUmar veröffentlicht wurde, folgt gleichermaßen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000480

diesem Ordnungsprinzip. Während Ibn Ḥağar aus verschiedenen Quellen schöpfend diese miteinander abgeglichen und seine Informationen zeitlich sortiert und gelegentlich auch persönlich kommentiert hatte, brachte einer seiner Schüler das Werk dann in alphabetische Reihenfolge (S. 5). Der Herausgeber und Übersetzer Tillier verbindet den grundlegenden funktionalen Vorteil flüssiger Lesbarkeit des originalen Ibn Ḥağar sowie der – aller-dings stark fehlerhaften – Guest-Ausgabe mit den durch die beiden neueren Editionen gewonnenen Korrekturen. In seiner Einleitung (S. 1–33) konzentriert er sich mehr oder weniger auf werkimmanente Ausführungen stark deskriptiver Natur. Nützlich sind seine tabellarischen Überblicke zur Rechtsschulzugehörigkeit der Richter und zur zeitlichen Einordnung ihrer Amtszeit. Nicht einer von ihnen gehört nachweislich der hanbalitischen Rechtsschule an (S. 17). Nach Auskunft des Vorwortschreibers, Thierry Bianquis (S. VIII–XV, zu dessen Publikationen vgl. S. 188), welcher Tillier „une double formation universitaire d'historien et d'arabisant" attestiert, wendet sich diese französische Übersetzung gerade auch an Mittelalterhistoriker ohne arabische Sprachkenntnisse (S. VIII). Mittelalterhistoriker u.a. hätten aber vielleicht doch ein Interesse an Wissenschaftsliteratur in weiteren europäischen Sprachen. Das Schrifttumverzeichnis bietet zwar einen guten Überblick über einschlägige französische Veröffentlichungen, jedoch nur wenige englische Beiträge und schon gar nichts Deutsches – wie etwa die Publikationen von Heinz Halm, vor allem dessen Monographie zur Verbreitung der schafiitischen Rechtsschule. Des weiteren hätte sich die Studie von Irene Schneider zum Bild des Kadi als nützlich erweisen können, um der von Ibn Ḥağar im Titel insinuierten und von Tillier selbst hervorgehobenen Frage (S. 6), nach der Notwendigkeit einer Ehrenrettung (réhabilitation, wörtlich: *raf' al-'iṣr*) von Kadis auf die Spur zu kommen. Ihm ist zuzustimmen, der Titel „n'a sans doute pas uniquement choisi pour ses sonorités" (S. 6), aber mit ein paar Verweisen auf Korruption (S. 30–33) ist es nach Ausweis des aktuellen Forschungsstandes eben auch nicht mehr getan.

Birgit Krawietz, Tübingen/Berlin

Anke Bouzenita: *'Abdarraḥmān al-Auzā'ī – ein Rechtsgelehrter des 2. Jahrhunderts d.H. und sein Beitrag zu den Siyar.* Berlin: Schwarz 2001. 400 S. (Islamkundliche Untersuchungen. 240.) ISBN 3-87997-293-1. € 47,–.

Der syrische Jurist und Rechtsgelehrte al-Auzā'ī hat im Vergleich zu anderen Juristen der Frühzeit in der westlichen Forschung bisher nicht die ihm sicherlich gebührende Aufmerksamkeit erhalten. Dies steht in Kontrast zu einem erstarkenden Interesse in der Forschung in der arabischen Welt in den letzten Jahrzehnten. Bouzenita stellt die Person Auzā'īs und seinen Beitrag zum „Völkerrecht" *(siyar)* in den Mittelpunkt ihrer Untersuchung: auf der Grundlage einer Teilübersetzung des *Kitāb ar-radd 'alā siyar al-Auzā'ī* möchte sie den *siyar*-bezogenen *fiqh* des Auzā'ī rekonstruieren. Einleitung zum *Kitāb ar-radd*, Übersetzung und Kommentar nehmen dementsprechend einen breiten Raum ein, jedoch stellt Verfasserin dem eine ausführliche Biographie Auzā'īs sowie der Geschichte seiner Rechtsschule voran, reflektiert Entstehung und Entwicklung des *siyar*-Begriffes und beschäftigt sich in einem Exkurs mit der Frage, ob *siyar* in Übersetzung mit „Völkerrecht" wiedergegeben werden kann und sollte. In einem Anhang finden sich das Inhaltsverzeichnis des *Kitāb ar-radd* sowie Kurzbiographien wichtiger Persönlichkeiten. Eine Literaturliste schließt den Band ab, der leider keinen Index hat. Störend ist am Druck, daß unterschiedliche Schriftarten in unterschiedlichen Größen verwendet wurden. Die Schriftgröße variiert manchmal sogar im selben Wort, was die Lesbarkeit des Textes erheblich beeinträchtigt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000481

Lobenswert ist es, daß BOUZENITA die arabischsprachige Forschung ausführlich zur Kenntnis nimmt und diskutiert. Sie analysiert die methodischen Probleme einiger dieser Werke, welche eher kompilatorischen Charakter haben als den Charakter einer historisch-kritischen Analyse und praktisch durchweg die traditionell-islamische Auffassung der Entwicklung des *fiqh* und seiner Rechtsquellen repetieren. Der Abschnitt über die westliche Auzāʿī-Forschung fällt sehr kurz aus. In diesem Zusammenhang hätte man eine Positionierung der Verfasserin in Bezug auf die von der traditionell-islamischen Auffassung abweichende historisch-kritische Rekonstruktion der frühen Rechtsgeschichte durch SCHACHT erwartet. Auch greift BOUZENITA in der Biographie und Geschichte des *maḏhab* dann überraschend viel auf die von ihr durchaus kritisch bewertete arabische Forschung zurück. Hier hätten wichtige Informationen auf der Grundlage einer Sichtung der Primärquellen diskutiert werden sollen.

Nach einer Analyse der Entstehung und Entwicklung des *siyar*-Begriffes diskutiert BOUZENITA in einem Exkurs die Frage, ob die *siyar* mit dem Begriff des „islamischen Völkerrechts" übersetzt werden können. Damit problematisiert sie die Übertragbarkeit moderner juristischer Begriffe (Völkerrecht im Sinne der „Rechtsordnung der internationalen Gemeinschaft") auf den Bereich des klassischen islamischen Rechts durch Differenzen der Quellen, Konzepte und Ziele. Nach eingehender Analyse der bisher vorgeschlagenen Definitionen und im Vergleich mit den Inhalten der *siyar* im islamischen *fiqh* argumentiert sie durchaus plausibel gegen eine solche Begriffsübertragung, wobei sie sich allerdings auf den historischen *siyar*-Begriff aus der Zeit Auzāʿīs bezieht und spätere Entwicklungen in der *fiqh*-Literatur nicht zur Kenntnis nimmt. Ihrer Meinung nach ist die Bezeichnung der „siyar" als „islamisches Völkerrecht" unpassend, da den *siyar* im Gegensatz zum Völkerrecht die Internationalität fehlten. Die Existenz mehrerer Staaten sei dem islamischen Staatsrecht zufolge per definitionem ausgeschlossen. Es fehle auch die dem modernen Völkerrecht zugrunde liegende Auffassung und Definition des Territorialstaates als Völkerrechtssubjekt. Ferner sei eine solche terminologische Angleichung reduktionistisch, da die *siyar* umfassender seien und auch die Rechtsstellung der im islamischen Gebiet lebenden Nichtmuslime thematisiere wie auch die Rechtsfolgen für Rebellen und Apostaten. Im Bezug auf die Frage, ob es sich bei den *siyar* um personales oder territoriales Recht handelt, legt BOUZENITA überzeugend dar, daß beide Begriffe in dieser klaren terminologischen Scheidungen auf die klassischen *siyar* nicht übertragbar sind.

Bezüglich des Textes konzentriert sich BOUZENITA, um eine ahistorische Kompilation von Material zu vermeiden, auf eine überlieferungsgeschichtliche Aufschlüsselung des *Kitāb ar-radd ʿalā siyar al-Auzāʿī*. Ziel ist es, die Interdependenz der Überlieferungen *(riwāyāt)* aufzuzeigen und daraus Hinweise auf den methodischen Ansatz Auzāʿīs im *fiqh*, die Terminologie und ausgewählte Rechtskonzepte abzuleiten. Minutiös beschreibt BOUZENITA die Überlieferungsstränge der verschiedenen *siyar*-Überlieferungen und arbeitet detailliert und soweit wie möglich Abhängigkeiten und Überlieferungswege aus. Grundlage ist das *Kitāb ar-radd ʿalā siyar al-Auzāʿī* in der Afġānī-Edition, das sich auch in Šāfiʿīs *K. al-umm* findet, im *iḫtilāf a-fuqahā'* Ṭabarīs ebenso wie die Version des Abū Isḥāq al-Fazārī. In ihrem Fazit stellt sie eine überwiegende Kohärenz der einzelnen Überlieferungen fest. Unterschiedliche Aussagen Auzāʿīs interpretiert sie als Meinungsänderungen des syrischen Gelehrten, was vor dem Hintergrund der teils schriftlich teils mündlichen, v. a. wohl als Kollegschriften vorliegend gedachten Texte durchaus plausibel erscheint. In einer detaillierten Analyse der Rolle der Koranbelege in Auzāʿīs Rechtsmeinungen sowie der *sunna* nimmt sie eine kritische Haltung gegenüber SCHACHT ein und kann an einigen Stellen belegen, daß SCHACHTS Behauptung, Auzāʿī habe keine vollständigen *isnāde* benutzt, nicht haltbar ist: Auzāʿī hat sie im Diskurskontext nur nicht angeführt. Allerdings ist die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000482

verkürzte Zitierweise kein Garant dafür, daß die vollständigen *isnāde* bekannt waren, wie Bouzenita an manchen Stellen zu meinen scheint.

Sehr interessant ist auch ihre ausführliche Untersuchung der islamischen Kategorisierungen in Auzā'īs Text, welche sich vor allem auf die Dichotomie *ḥalāl–ḥarām* beziehen, sowie die Analyse einiger *siyar*-relevanter Termini wie *„dār al-ḥarb"*, *ġanīma* etc.

Die Übersetzung an sich ist durch die Verweise auf die Parallelstellen überlieferungstechnisch gut aufgeschlüsselt und kann deshalb als Grundlage für textuelle Veränderung im Rahmen der Rechtslehre dienen.

Alles in allem liegt damit eine überlieferungstechnisch, terminologisch aber auch rechtlich-konzeptionelle ausführliche und saubere Analyse der *siyar* des Auzā'ī vor.

Irene Schneider, Göttingen

Jörn Thielmann: *Naṣr Ḥāmid Abū Zaid und die wiedererfundene* ḥisba. *Šarī'a und* Qānūn *im heutigen Ägypten*. Würzburg: Ergon 2003. XII, 262 S. (Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften. 3.) ISBN 3-89913-290-4. € 32,–.

Diese islamwissenschaftliche Monographie ist aus einer Ende 2000 eingereichten Bochumer Dissertation hervorgegangen. Mit dem – inzwischen in den Niederlanden lehrenden – Ägypter Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (geb. 1943) hatte sich bereits Navid Kermani in seiner 1996 erschienenen Bonner Magisterarbeit, *Offenbarung als Kommunikation*, auseinandergesetzt. Damit erschöpfen sich jedoch im wesentlichen die Parallelen. Während Kermani Abū Zaids bislang wichtigstes Werk zur koranischen Texthermeutik, *Mafhūm al-naṣṣ: Dirāsa fī 'ulūm al-qur'ān*, welches zum Stolperstein für dessen wissenschaftliche Karriere an der Abteilung für Arabische Sprache der Universität Kairo wurde, auf Inhalt und literaturtheoretische Einflüsse untersuchte, hat Thielmann etwas ganz anderes im Sinn. Gegenstand ist bei ihm das Gerichtsverfahren gegen den – dadurch weltweit bekannt gewordenen – muslimischen Gelehrten und Koranexperten, welcher als vermeintlicher Apostat „auf Grund der Klage eines Anwaltskollektivs 1996 durch höchstrichterlichen Beschluß des Kassationshofs von seiner Frau Ibtihāl Yūnis zwangsgeschieden wurde" (S. VII). Die verschiedenen Schritte auf den verschlungenen Wegen zu dieser Entscheidung zeichnet der Verf. minutiös nach und beleuchtet verschiedene Hintergründe. Die Arbeit ist systematisch gegliedert. Auch im Text selbst gewährt Thielmann wiederholt Regieankündigungen und bietet einige zusammenfassende Passagen – nur leider (wie so häufig bei Doktorarbeiten) keinen Index.

Um die erforderliche Beschaffenheit seines wissenschaftlichen Instrumentariums abzuklären, hat sich Thielmann beträchtlicher Mühe unterzogen. Im ersten der insgesamt fünf Kapitel skizziert er verschiedene Forschungsansätze in westlicher Sekundärliteratur und arbeitet vorherrschende Paradigmen zum islamischen Recht heraus. Eines davon ist das streng dichotomische Verständnis von islamischem Recht auf der einen und westlich geprägtem positiven Recht auf der anderen Seite. Genau davon empfiehlt der Verf. abzugehen. Im zweiten Kapitel legt er zunächst einmal den westlichen Forschungsstand zur Herausbildung und Entwicklung der (bereits vorislamischen) Marktaufsicht *(ḥisba)* als Funktion bzw. auch eigenes Amt zur Normenkontrolle im öffentlichen Raum dar. Auch wenn „viele *muḥtasib* im Laufe der Geschichte selbst die Kontrolle und Bestrafung durch einen *muḥtasib* verdient hätten" (S. 58), wird doch deutlich, daß der Anspruch der *ḥisba*, ein ‚Recht Gottes' zu verteidigen, keinen Freibrief zur Selbstjustiz bedeutet. Gestützt auf Sekundärliteratur skizziert Thielmann in einem Überblick von West nach Ost die historische Praxis bis in die Moderne. Seine Auseinandersetzung mit Michael Cooks im

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000483

Jahre 2000 erschienener monumentaler Studie *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* beschränkt sich jedoch auf eine Fußnote (S. VII, N. 2). Im 19. Jahrhundert wurde die Institution der *ḥisba* „immer mehr von anderen Ämtern wie der Polizei oder der nach europäischem Vorbild neu entstehenden Stadtverwaltung verdrängt und ist zu Beginn dieses Jahrhunderts in nahezu allen islamischen Ländern verschwunden" (S. 59). Restbestände oder Neuauflagen finden sich heutzutage in Saudi-Arabien, dem nachrevolutionären Iran, Afghanistan unter den Taliban oder Nordnigeria (S. 59). Im dritten Kapitel setzt THIELMANN mit der Analyse von Primärquellen ein, namentlich von einschlägigen Gerichtsentscheidungen. Im Vorfeld seiner Erörterung der Causa Abū Zaid rekapituliert er die Entwicklung der Rechtsprechung und ihre Rahmenbedingungen im modernen Ägypten. Die Möglichkeit zur *ḥisba*-Klage bestand dabei im Personenstandsrecht bis 1955, als die religiösen Gerichte aufgelöst wurden. Letztere wurden – wie 1956 auch die *maǧālis milliyya* der Juden und Christen – als eigene Kammern in die nationalen Gerichte eingefügt (S. 68). In der Folgezeit und bis zu den *ḥisba*-Klagen der 1990er Jahre hatte der Kassationshof als höchste Instanz des Landes nur 1966 in einem einzigen Urteil zu einer *ḥisba*-Klage Stellung zu nehmen. Die Verfechter der *ḥisba* beriefen sich wegen der diesbezüglichen Lücke in den ägyptischen Personenstandsgesetzen auf die Notwendigkeit eines Rückgriffs auf die hanafitische Mehrheitsmeinung (S. 87). Mit Blick auf die Befunde aus seinen ersten beiden Kapiteln macht THIELMANN gleichwohl deutlich, daß weder eine rein doktrinäre Betrachtung von *ḥisba*-Lehren noch eine bloße Schilderung positiv-rechtlicher Entwicklungen die Dynamik und Dramatik der aktuellen Ereignisse hinreichend auszuloten vermögen. Auch den Erklärungsansatz, daß die seit Beginn der 70er zu verzeichnende allgemeine Islamisierung und speziell jene des Rechts eine sinnvolle „Beschreibungskategorie" für die Ereignisse um Abū Zayd darstelle, weist er vehement zurück (S. 69–74, 217). Es gelte, solche Begründungen als „rhetorische Fassade" zu erkennen und gezielt dahinter zu blicken.

Von Disziplinen wie der Ethnosoziologie, Kulturanthropologie und Rechtsanthropologie greift THIELMANN – vor allem im zentralen vierten und bei weitem längsten Kapitel (S. 89–223) – deswegen Ansätze zur kontextgebundenen soziologischen und anthropologischen Betrachtung von Akteuren und ihrer Praktiken auf (S. 24, 74). Er konzentriert sich dabei auf Entwicklungen in den 90er Jahren und beleuchtet die verschiedenen Wendungen bzw. Winkelzüge in den Verfahren gegen Abū Zayd. Als Auftakt präsentiert er zunächst einen biographischen Abriß (zu nennen wäre noch Abū Zaids *Ein Leben mit dem Islam*, Freiburg 2001, zusammen mit KERMANI, und neuerdings auch sein *Voice of Exile*, 2004, zusammen mit ESTHER R. NELSON). THIELMANN stellt anschließend diejenigen beiden Werke vor, mit denen Abū Zayd die „Religionsmänner" in besonderem Maße gegen sich aufbrachte. Zum einen handelt es sich um die eingangs erwähnte umstrittene Habilitationsschrift *Das Konzept des Textes* (Übersetzung THIELMANN, S. 94–102) sowie *Die Kritik des religiösen Diskurses* (S. 102–113). In letzterem kritisiert der ägyptische Gelehrte – gleichsam als Menetekel – die Bigotterie der angeblichen Hüter des Scharia, welche unter Verweigerung intellektueller Reflexion und aus „opportunistischen ideologischen Gründen" eigenmächtig und selektiv Zugriff auf das überlieferte islamische Erbe nähmen (S. 107).

Als fatal für das 1992 eingeleitete Habilitationsverfahren bewertet THIELMANN die Rolle der *Dār al-ʿUlūm*, welche durch ihre Einbindung in die Verwaltung der Universität Kairo zu jenem Zeitpunkt knapp über die Hälfte der Kommissionsmitglieder stellte (vgl. auch S. 143). Als einziger der drei Gutachter lehnte deren Vertreter, ʿAbd al-Salām Šāhīn, den THIELMANN als „offizielle religionspolitische Stimme der Regierungspartei" einstuft sowie als Berater der dubiosen Investmentgesellschaft al-Rayyān kennzeichnet (S. 118–119),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000484

Abū Zaids Beförderung in einer relativ kurzen und polemischen Stellungnahme ab und prägte damit das Endvotum der Kommission Ende 1992. Da der Geisteswissenschaftler die ihm zur internen Bereinigung der Angelegenheit nahegelegte Duldungsstarre verweigerte, geriet der Fall – wohl anders als zunächst geplant – schnell in die Öffentlichkeit. Erbitterte Diskussionen in Zeitungen, Zeitschriften, Moscheen u.a. Foren heizten den Konflikt beträchtlich an. THIELMANN identifiziert mehrere Akteure, die in diesen Jahren zu einer Art „AG *šarīʿa*" (S. 141) zusammenfanden.

Von einem Anwaltskollektiv wurde Mitte Mai 1993 in Gizeh Klage gegen Abū Zaid eingereicht. Die Klageschrift macht sich anheischig, den Sachverhalt der Apostasie mit zusammengewürfelten Zitaten aus den besagten akademischen Schriften nachzuweisen und bezeichnet sich selbst nebulös als *ḥisba*-Klage (S. 149). Auf breiter Front wurde der Fall zur identitätsstiftenden Verteidigung gegen subversive Säkularisierung hochgespielt (S. 130). Die Koalition der Gegner befand sich, wie THIELMANN geschickt herausarbeitet, mit ihrem Anspruch auf ein Deutungsmonopol für das islamische Erbe von Anfang an rhetorisch – und, wie sich dann zeigte, auch juristisch – in der stärkeren Position. Abū Zaids Widersacher unterschieden zudem elegant „zwischen prinzipiell garantierter Religions- und Glaubensfreiheit und den Rechtsfolgen der Apostasie" (S. 148). Es gelang ihnen, den Anwälten der Verteidigung ihren Diskurs einer gezielten Verquickung von positivem und islamischem Recht aufzwingen (insb. S. 167, vgl. S. 182–183; für interessante Bemerkungen zum „code switching" s. auch S. 194–204; zum Defensivcharakter der Verteidigung vgl. S. 213, 218–219).

Was den unmittelbaren Gang der Ereignisse vor Gericht anbetrifft, so sind folgende Stationen zu nennen. Die Erste Instanz stellte im Januar 1994 ein fehlendes Interesse des Klägers fest und wies die Klage ab. In ihrer Begründung zeigte sie aber zugleich einen gangbaren Weg zu deren juristischer Durchsetzung auf. Der im Februar 1994 einschaltete Appellationsgerichtshof in Kairo gab im Juni des folgenden Jahres der „Klage auf Trennung der Eheleute wegen Apostasie" *(daʿwā al-tafrīq baina al-zauǧain bi-sabab ridda)* (S. 189) statt. Dabei wurden die genannnten Werke Abū Zaids von den „säkular ausgebildeten Richtern" (S. 196) als Beweismittel zugelassen. Das Ehepaar reichte daraufhin beim obersten Gericht, dem Kassationshof, umfangreich begründete Anfechtungsklagen ein (S. 218–219). Zwischenzeitlich kam es 1996 zu einer Gesetzesänderung, von der man sich eigentlich eine Aufhebung des Urteils erwartete (S. 220, N. 571). Diese – hier nicht näher auszuführende – gesetzliche und prozedurale Regelung wurde jedoch vom zuständigen Richter nicht rückwirkend angewandt. Im August 1996 fällte dann der Kassationsgerichtshof jenes berüchtigte Urteil auf Zwangsscheidung (S. 219). Die Tatsache, daß es durch einen weiteren Richter aus einem formalen Grund für nicht vollstreckbar erklärt wurde, dürfte allerdings kaum jemand als gesunden Kompromiß empfunden haben (S. 222).

Das fast schon monographisch ausgreifende 4. Kapitel endet mit einem schönen Zitat Abū Zaids, welches sich auch als Schlußakkord geeignet hätte. Demgegenüber wirkt jedoch das lediglich sechs Seiten *allotria* umfassende 5. Kapitel etwas notleidend und stellt eher eine Art Nachwort dar. Es dürfte allerdings mit seinen Bemerkungen zu sich anbahnenden neueren *ḥisba*-Fällen dem durchaus begründeten Eindruck des Verf. geschuldet sein, daß bei diesem Konflikt etwas noch Grundlegenderes am Werke ist und in veränderter Konfiguration immer wieder für – schariatrechtlich artikulierte – Unruhe und zugleich auch verkappte politische Opposition (S. 204) sorgt. In Anknüpfung an ERIC HOBSHAWS Definition der „Wiedererfindung *(invention)*" einer Tradition diagnostiziert THIELMANN auch für die neuere ägyptische *ḥisba* einen stark symbolischen Charakter (S. 197–199). Sie gewinne ihre Überzeugungskraft erst durch wiederholte Bezugnahme oder ritualisierte Inszenierung, wobei in möglichst plakativer Weise Kontinuität mit der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000485

Vergangenheit reklamiert wird (vgl. S. 149, 171). Spannend ist, wie THIELMANN herausarbeitet, daß sogar die Fürsprecher Abū Zaids bei der Einführung einer solchen ‚Tradition' letzterer verschiedentlich unfreiwillig Schützenhilfe leisteten. Zu apodiktisch formuliert ist jedoch folgende historische Auskunft THIELMANNS, die jedoch besser in sein Konzept paßt. Danach war die *ḥisba* „so gut wie nie in der islamischen Geschichte eine individuell wahrgenommene Pflicht, die Muslimen gestattet hätte, direkt in das Leben ihrer Mitmenschen einzugreifen, und wenn sie sich zu bestimmten Zeiten so zeigte, wurde dies als gefährlich wahrgenommen und abgestellt" (S. 149). Dafür häufen sich aber allein schon bei COOK zu viele ‚Ausnahmen'.

Die Arbeit THIELMANNS ist insgesamt sehr solide und enthält wenig augenfällige Schnitzer, als da wären: Ṭanṭa (S. 91) statt Ṭanṭā; Abū Zaid reichte seine Arbeit nicht an der „Philosophischen Fakultät" der Universität Kairo ein (S. 113) sondern an derjenigen für Literaturwissenschaft; die „Substantialisation" (S. 171, 198) schariatrechtlicher Normen stellt wohl ein Lehnwort aus dem Französischen dar; das schafiitische Werk „*al-Muhaḏḏib*" kann THIELMANN keinem Verfasser zuordnen (S. 191, N. 440), jedoch dürfte es sich um *al-Muhaḏḏab fī fiqh al-imām al-Šāfi'ī* von Abū Isḥāq al-Šīrāzī (gest. 1083) handeln. Die Vermutung, daß manche Seiten für Nichtjuristen kaum lesbar sind (vgl. S. 174, 188 als Kostprobe), geht bereits in Geschmacksfragen über. Es ist unstreitig das Verdienst des Autors, die Sach- und Aktenlage aufwendig erschlossen sowie unterschiedliche Betrachtungsebenen für Entwicklungen aufgezeigt und weiterentwickelt zu haben, welche nicht nur für die jüngere ägyptische Geschichte von Bedeutung sind. Daß es auf Seiten der an den verschiedenen Verfahren beteiligten Muslime keineswegs bloß um Dienst nach Vorschrift und juristisches Tagesgeschäft geht, belegt allein schon folgende Auskunft THIELMANNS (S. 85, N. 53): „Meine Interviewpartner aus den Gerichten und der Staatsanwaltschaft bestanden auf absoluter Anonymität."

BIRGIT KRAWIETZ, Tübingen/Berlin

ALBRECHT FUESS: *Verbranntes Ufer. Auswirkungen mamlukischer Seepolitik auf Beirut und die syro-palästinensische Küste (1250–1517).* Leiden/Boston/Köln: Brill 2001. XIV, 516 S. (Islamic History and Civilization. Studies and Texts. 39.) ISBN 90-04-12108-0. € 180,–.

In der hier vorliegenden Arbeit, einer Kölner Dissertation aus dem Jahre 2000, geht der Verfasser vordergründig der interessanten Frage nach, warum die Mamlūken als Anrainer des Mittelmeeres angesichts der dortigen europäischen Präsenz und der drohenden Rückkehr der Kreuzfahrer auf eine aktive Seepolitik vollkommen verzichtet haben. Zwar baute man bisweilen kleinere Flottenverbände, doch dienten diese entweder Repräsentationszwecken oder der Beförderung von Truppen nach Zypern und Rhodos. Erst als die Portugiesen im Indischen Ozean auftauchten, gab es Anzeichen, daß die Mamlūken sich im Verbund mit den Osmanen auf einen längeren Seekrieg vorbereiteten. Nach 1517 blieb dieses Unternehmen jedoch in der alleinigen Verantwortung der neuen türkischen Machthaber in Ägypten und Syrien.

Letztlich dient FUESS das Problem der mamlūkischen Abneigung gegenüber der militärischen Seefahrt aber nur als Rahmen für sein eigentliches Unterfangen. In den sieben Kapiteln seines Werkes präsentiert er uns nämlich neben sämtlichen kriegerischen Unterfangen, in die eine mamlūkische Flotte involviert war, vor allem die Konsequenzen der wasserscheuen Politik der Mamlūken für die Bewohner der syro-palästinensischen Küste.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000486

Den ägyptischen Sultanen ging es in erster Linie darum, die Rückkehr der Kreuzfahrer zu vermeiden. Zu diesem Zweck erweiterten sie eben nicht die Befestigungsanlagen der Hafenstädte, sondern zerstörten – außer Beirut – alle am Meer gelegenen Zentren, nur um einige Kilometer landeinwärts neue Verteidigungslinien zu errichten (Kapitel 1). Aus der Sicht der Mamlūken waren diese Maßnahmen bis zuletzt erfolgreich, denn die Franken kamen in der Tat nicht noch einmal bis in das Heilige Land. Dafür hatte man es in der Levante mit anderen europäischen Mächten zu tun, wobei Bündnisse zwischen Muslimen und Christen nicht selten waren. Ende des 13. Jahrhunderts konnten die ägyptischen Herrscher etwa die Katalanen für kurze Zeit vertraglich binden, die syrische Küste für sie zu verteidigen. Des weiteren wurde Venedig zum bevorzugten Handelspartner der Ägypter. Im Gegenzug verzichteten die Italiener auf freibeuterische Aktivitäten vor und an den mamlūkischen Küsten. Als die Portugiesen dann zu Beginn des 16. Jahrhunderts den Gewürzhandel auf die Atlantikroute umleiten wollten, unterstützte Venedig die Mamlūken, indem sie ihnen Waffen zur Verfügung stellten.

Im zweiten Kapitel seiner Arbeit widmet sich Fuess der Geschichte der syro-palästinensischen Küstenregion. Ausführlich beschreibt er die zahlreichen lokalen Machtkämpfe, die Kontakte der Bevölkerung zu den Franken und die mitunter schwierigen Beziehungen der einheimischen Notabeln zu der mamlūkischen Zentralverwaltung in Damaskus. Für die Küstenbewohner waren es schwierige Zeiten: Neben den Auswirkungen der verheerenden Seuchen und schlimmen Naturkatastrophen litten sie vor allem unter den fortwährenden Überfällen europäischer Korsaren, zumal sie bei einer akuten Bedrohung erst auf die mamlūkischen Truppen aus Damaskus warten mußten, da vor Ort in der Regel nicht genügend Militär für eine wirkungsvolle Abwehr stationiert war.

Der nächste Abschnitt der Arbeit handelt vom Aufbau der mamlūkischen Administration in Syrien. Immer wieder kam es vor, daß den Mamlūken die direkte Kontrolle über weite Teile der Provinz entglitt und sie militärische und zivile Verwaltungsämter an Einheimische abgeben mußten. Der Kampf unter den angesehenen lokalen Familien um die begehrten Posten war hart. Schließlich gelang es jedoch den Buḥturiden des Ġarb, den Ibn al-Ḥanaš aus der Biqāʿ und den Türkmenen des Kisrawān, sich gegen die Mitkonkurrenten durchzusetzen.

Am Beispiel Beiruts zeichnet Fuess im vierten und fünften Kapitel die demographische Entwicklung und die Topographie eines urbanen Zentrums in der Levante nach. Nach der Wiedereroberung durch die Ägypter nahm die Zahl der sunnitischen Muslime in der Stadt allmählich zu, und die wirtschaftliche Lage verbesserte sich. Angesichts der gelegentlich in Strafexpeditionen umgemünzten anti-sunnitischen Politik der Mamlūken hielten sich Schiiten, Nuṣayrier und christliche Maroniten lieber in ihren angestammten Siedlungsgebieten in den Bergen des Libanon auf, wo sie vor Verfolgungen durch das syro-ägyptische Heer sicher waren. Fuess versucht sich in diesem Teil seines Buches zudem an der Beschreibung des Alltages der heterogenen Bevölkerung Syrien und Palästinas. Er stellt uns in diesem Zusammenhang Kleider- und Badeordnungen, die interreligiöse lokale Festkultur, die Ausprägungen des weit verbreiteten Magieglaubens und die verschiedenen Formen der Heiligenverehrung vor und skizziert das Grundgefühl der damaligen Zeit, nämlich die Unsicherheit und Angst, die jeder angesichts stets drohender Epidemien und der permanenten Angriffe durch die europäischen Piraten (Genuesen, Katalanen, Johanniter) empfand. Allerdings muß Fuess selbst eingestehen, daß seine Ausführungen auf Grund der schwierigen Quellenlage letzten Endes recht oberflächlich bleiben.

Der Vf. geht nun noch auf den Handel an der syro-palästinensischen Küste ein (Kapitel 6), wobei von der Vernichtung der Häfen Städte im Hinterland wie Damaskus, Aleppo und Kairo profitierten. In erster Linie skizziert Fuess die Rolle der Venezianer, die den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000487

Mamlūken als Handelspartner zur Seite standen. Eine gründliche Auswertung vor allem der italienischen Archive, so räumt er ein, konnte von ihm aber nicht geleistet werden und stehe somit noch aus. Trotzdem kommt Fuess noch auf die Bedeutung der anderen europäischen Handelsnationen und auf die tägliche Routine der Kaufleute vor Ort zu sprechen, bevor er in einem kurzen abschließenden Kapitel darstellt, aus welchen Gründen die Kreuzzugsbemühungen der Europäer, die es ja im 14. und 15. Jahrhundert durchaus gegeben hat, scheiterten und somit die Mamlūken während ihrer gesamten Herrschaft das Gefühl hatten, ihre Politk der „Verbrannten Erde" sei eine gute und vernünftige Alternative zum Aufbau einer Flotte.

Insgesamt gesehen hat der Verfasser eine durchaus anspruchsvolle und detailreiche Arbeit über die inneren und äußeren Verhältnisse an der syro-palästinensischen Küste während der Mamlūkenzeit vorgelegt. Die Fülle der Fakten erschwert bisweilen die Lektüre, eine Straffung, wie sie etwa bei einer amerikanischen Dissertation üblich ist und von den dortigen Verlagen gefordert wird, hätte dem Werk sicher gut getan. Dazu fehlt den frisch Promovierten in Deutschland, wenn sie denn die wissenschaftliche Laufbahn einschlagen wollen, allerdings meist die Zeit, denn die nächste Qualifikationsschrift wartet ja schon …

Stephan Conermann, Bonn

Fikret Turan: *Adverbs and Adverbial Constructions in Old Anatolian Turkish*. Wiesbaden: Harrassowitz 2000. x, 136 S. (Turcologica. 45.) ISBN 3-447-04282-6. € 49,–.

Das vorliegende Werk hat sich zum Ziel gesetzt, die bisher nicht gerade mit allergrößter Aufmerksamkeit bedachten türkischen Adverben einer Betrachtung zu unterziehen. Dabei ist der Fokus auf das sogenannte „altanatolische Türkisch" begrenzt, die Sprache einer Gruppe von Quellen, die in Anatolien im 14. und 15. Jh. entstand, bevor diese Landschaft gänzlich unter osmanische Herrschaft geriet.

Das Werk gliedert sich in fünf Hauptteile: 1. „Functions of adverbs and adverbials" (S. 15–20), 2. „Structures of adverbs and adverbials" (S. 21–37), 3. „Interrogative adverbs" (S. 38–41), 4. „Meanings of adverbs and adverbials" (S. 42–110) und 5. „Pro-sentence adverbs" (S. 111); es folgen „Conclusions" (S. 112–114), die Bibliographie (S. 115–121), das Abkürzungsverzeichnis (S. 122) sowie verschiedene Indices (S. 123–136).

Das Ziel des Autors ist „to define and establish the class of adverbs in Old Anatolian Turkish as a solid grammatical category" (S. 1). Er will „adverbs" nicht nur als lexikalische Kategorie sehen, sondern schließt auch Wortgruppen, Konverben und Adverbialsätze unter diesem Begriff zusammen. Den Begriff „adverb" definiert er (S. 12) wie folgt: „An adverb is a word or a group of words that qualifies a verb, a verbal, an adjective, another adverb or a sentence as a whole within the context of the sentence"; dem Begriff „adverbial" widmet er keine selbständige Definition sondern bemerkt lediglich in Klammern „grammatical constructions acting as adverbs" (S. 12). Weiterhin bemerkt er: „Adverbs, in a way, modify and explain all grammatical units except for nouns, conjunctions and particles." Damit ist der Rahmen der Betrachtung sehr weit gespannt. Gewiß könnten sämtliche Einheiten, die „all grammatical units except for nouns, conjunctions and particles" näher bestimmen, gemeinsam monographisch untersucht werden. In diesem Fall sollte aber zumindest deutlich werden, welche der behandelten Einheiten tatsächlich sämtliche dieser Funktionen wahrnehmen können und welche „nur" als in überkommener Terminologie *adverbiale Bestimmungen* auf den Typ syntaktische Einheit bezogen sein können, die als finite oder infinite Prädikat(ion) den Kern bzw. minimalen Bestandteil türkischer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000488

Sätze bildet. Leider verzichtet der Autor in den Hauptkapiteln wie in seinen „Conclusions" auf die Behandlung dieses Aspekts. So werden Ausdrücke wie *čoq ~ čox* ‚viel; sehr', *az* ‚wenig' etc., die in anderen syntaktischen Positionen sogar als Attribute zu „nouns" auftreten können, neben infiniten Konverbialsätzen und Konditionalsätzen, behandelt, die sich ausschließlich auf – finite oder infinite – Prädikate beziehen können. Außerdem werden bei den durch Kasusmarkierung gebildeten „adverb(ial)s" die dativmarkierten Einheiten stiefmütterlich behandelt und die Frage, warum die (Akkusativ-)Objekte nicht der Kategorie „adverb(ial)s" zurechnen, überhaupt nicht angeschnitten. Letzteres wäre bei einer Diskussion, ob und inwieweit in Beispielen wie *čevre gezersin* ‚you walk around' (S. 15) *čevre* überhaupt als „adverb" angesehen werden kann, nicht unwichtig. Bei allen Defiziten in der theoretischen Diskussion ist die Arbeit aber ein gut sortierter Katalog von Belegen nicht-attributivischer Bestimmungen aus dem frühen Anatolisch-Türkischen des 13./14. Jh., und jeder, der in Zukunft über die hier angesprochenen Kategorien arbeiten will und nach Beispielen aus der ausgewählten Raum-Zeit-Region sucht, wird gut aufbereitete und übersetzte Beispiele in übersichtlicher Anordnung finden.

Was die Transkription angeht, sei die Frage gestattet, wieso der Ausdruck für ‚ein wenig; a little' als *birez* statt *biraz (bir az)* gegeben wird. Wenn bei den Bemerkungen zur Transkription (S. 8) darauf hingewiesen wird, das arabische Zeichen *ḫ* erschiene „usually with back vowels when the words are originally Turkish", vermute ich einen Druckfehler, denn mir sind keine Beispiele dafür bekannt, daß dieser Buchstabe je in echt türkischen Wörtern verwendet wurde.

Auf dem Gebiet der Terminologie findet man die üblichen Schwachpunkte, die viele Publikationen noch immer auszeichnen. So wird der eigentlich der Morphologie zuzurechnende Ausdruck „verb" für den syntaktischen Ausdruck *finite Prädikation*, der auch im Englischen aus dem Lateinischen nachbildbar sein dürfte, verwendet, ebenso wie „verbal" für *infinite Prädikation* steht. Unter den „inflectional suffixes" (S. 23ff.) sind neben „case suffixes" auch „diminutive suffixes" genannt, die vielleicht doch besser als „derivational suffixes" zu benennen wären. Auch erhebt sich die Frage, ob tatsächlich ein „adverbial suffix *+la/+le*" existiert (S. 25), oder ob es sich hierbei nicht einfach um eine enklitische Form der Postposition *ile* handelt, als der die Form in einem späteren Abschnitt (S. 109) behandelt wird. Rätselhaft ist auch, warum zwar einerseits die (eigentlich nicht-oghusische) Form *birle* in ebendiesem Abschnitt zusammen mit *ile* als Postposition behandelt wird, eine Seite später (S. 110) die ebenfalls aus dem Alttürkischen und anderen modernen Türksprachen bekannte Variante *bile* als „associative adverb" vorgestellt wird. Weiterhin fragt man sich, warum *ansuzın* ‚suddenly' eine „frozen form" sein soll (S. 26), wo doch zwei Seiten vorher *gündüzin* ‚during the day' als Instrumental unter den Kasusformen aufgeführt ist (S. 24). Von den scheinbar unausrottbaren Bestien erhebt „the verb *imek*" auf S. 66 ihr Haupt, und zwar ohne das abmildernde Asterisk. Auf derselben Seite wird das Konverbialsuffix *-mAdIn* als Anzeiger einer „action in negative form prior to the action mentioned by the main verb" beschrieben. Hier bliebe zu klären, ob es nicht einfach die „negative action" (wie im zweiten der S. 67 beigegebenen Beispiele *qabz eylemedin* ‚without taking possession') bezeichnet, die Interpretation von *ṭayılmadın* im ersten der Beispiele als „before it becomes dissolved" anstelle von „without becoming dissolved" nicht einfach kontextuell bedingt ist. Auch die Frage, ob sich die ablativischen Formen, die zusammen mit der Postposition *öŋdin* erscheinen (*gelmedinden öŋdin* ‚before ... comes back', S. 67), tatsächlich eine einfache Doppelmarkierung des negativen Konverbs darstellen, müßte einmal gründlich geklärt werden. Während im Fall des negativen Konverbs die Silbe *-mA-* als Negationssuffix identifizierbar ist, könnte sie im zweiten Fall eher als Verbalnomen auf *-mA-* identifiziert werden, denn immerhin bedeutet die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000489

Form ja ‚bevor ... kam' und nicht ‚bevor ... nicht kam'; Kontaminationen erscheinen hier aber nicht ausgeschlossen und wären wahrhaft einmal einer näheren Untersuchung wert.

Insgesamt handelt es sich bei vorliegendem Werk um eine Arbeit mit sehr weit gespanntem theoretischen Rahmen, dessen detaillierte Ausarbeitung man aber an vielen Stellen vermißt. Sie bietet eine große Menge von Sprachmaterial, bleibt aber ansonsten hinter den geweckten Erwartungen weit zurück.

Claus Schönig, Istanbul/Berlin

Klaus Röhrborn: *Interlinguale Angleichung der Lexik. Aspekte der Europäisierung des türkeitürkischen Wortschatzes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 251 S. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge, Band 260.) ISBN 3-525-82532-3. € 62,–.

Die türkische Sprachreform, die schon vor der Gründung der Republik Türkei auf privater und halboffizieller Ebene und 1932 mit der Gründung der „Türkischen Sprachgesellschaft" *(Türk Dil Kurumu)* eingeleitet wurde, hat nie aufgehört, Wissenschaftler zu Stellungnahmen herauszufordern. Aber es ist erstaunlich, daß – insbesondere außerhalb der Türkei – in den vergangenen ca. zehn Jahren besonders viel Literatur zu diesem Thema erschienen ist. Weit entfernt von der Möglichkeit, hier auch nur die lesenswertesten Arbeiten nennen zu können, sollen nur einige der neuesten Publikationen erwähnt werden, wie z.B. G. Lewis: *The Turkish Language Reform. A Catastrophic Success* (Oxford 1999), J.P. Laut: *Das Türkische als Ursprache? Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des erwachenden türkischen Nationalismus* (Wiesbaden 2000), sowie auch dessen kleinere Arbeiten, die im Verlaufe der Arbeit an seiner Habilitationsschrift entstanden, und schließlich das hier vorgestellte Buch von K. Röhrborn, und dessen vorher zu diesem Thema publizierte Artikel.

Bei allen qualitativen Unterschieden hat die bisher verfaßte Literatur, die sich mit den Neologismen beschäftigt, die im Rahmen dieser Reform geschaffen bzw. eingeführt wurden, den Eindruck hinterlassen (mit Ausnahme von J.P. Laut), daß die Sprachschöpfer ganz *ad libitum* zu Werke gegangen sind. Diese Sicht- und Darstellungsweise ist zwar teilweise richtig und auch ganz amüsant, da es an Anekdoten über das Zustandekommen bestimmter Wörter nicht mangelt. Aber daß sie keineswegs voll und ganz der Wahrheit entspricht, macht Röhrborn in seinem Buch deutlich. Er beginnt sein Buch mit einem (m.E. etwas zu) kurzen Überblick über die Geschichte der Sprachkontaktforschung und der türkischen Sprachplanung. Hier macht er bereits denjenigen Aspekt der türkischen Sprachreform deutlich, der das Zentrum seines Anliegens bildet: Die Schöpfung von Neologismen mit Hilfe der Vorlage morphologischer Vorbilder in anderen Sprachen. Interessant sind die Beispiele, die zeigen, wie zu Beginn Neologismen auf der Basis arabischen Materials geschaffen wurden, wie *lûgaviyat* für „Lexik", *savtiyat* für „Lautlehre" usw. (S. 27). Im Kapitel „Begriffsapparat" (S. 29–51) macht Verf. nicht nur die Termini deutlich, die er im Weiteren verwendet, sondern beschreibt in diesem Rahmen auch morphologische Phänomene, die bei der Wortschöpfung eine wichtige Rolle gespielt haben. So hat z.B. die indoeuropäische Verbalpräfigierung eine attraktive Wirkung gehabt, obwohl türkische Sprachen ja keine Präfigierung kennen. Jedoch besitzen sie verschiedene präverbiale Attribute anderer Art, wie z.B. das Konverb (oder Gerundium), das die Semantik des vorausgehenden Verbes auch modifiziert. Es folgt das Kapitel „Materialbasis und Korpus" (S. 53–74), in dem die Wortbildungsmuster behandelt werden, d.h. Morphologie und Wortbildungsbedeutung, in deren Rahmen, gemäß der Bedeutung von Basisverb und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000490

Suffix, Kategorien wie *nomina acti*, *nomina subjecti*, *nomina objecti* unterschieden werden. Nicht alle Zuordnungen leuchten Rezensenten dabei unmittelbar ein. Warum z.B. sollen Wörter wie *anlam* und *kavram* denn *nomina objecti* sein? Auch wenn das transitive Basisverb *anla-* „verstehen" bedeutet, ist doch die Semantik der Derivation „Sinn, Bedeutung", also kein Objekt irgendeiner Handlung. Das gilt auch für *kavram* mit der Semantik „der Begriff" und nicht etwa „das Begreifen" oder Ähnliches (S. 64). Auf solche Bagatellen weiter einzugehen, wäre aber zu pedantisch. Ernster zu nehmen ist m.E. RÖHRBORNS Umgang mit den Ableitungen auf *-(y)Xş*, wenn er sagt: „Wir nehmen sie nicht in unser ‚Lexikon' auf, wenn sie im *Türkce Sözlük* nur als ‚Verbalabstrakta' definiert und nicht als lexikalisierte Termini gekennzeichnet sind" (S. 72). Hier wäre eine Diskussion der Problematik der Lexikalisierung sicher angebracht gewesen. Das folgende Kapitel „Strukturelle Aspekte" (S. 75–104) enthält viele interessante und wichtige Beobachtungen zum Aufbau von Neologismen auf der morphologischen Struktur anderer Sprachen. Ebenso interessant sind die weiteren Kapitel über inhaltliche Aspekte, die bei der Entlehnung von Vorgaben ausschlaggebend waren. Eine lange Liste von Beispielen (S. 155–251) schließt das Buch ab. RÖHRBORNS großes Verdienst ist es, wie schon eingangs erwähnt, einem ganz neuen Aspekt der türkischen Sprachreform seine Aufmerksamkeit geschenkt zu haben. Die bisherige Auffassung, daß es sich bei der Reform vorwiegend um von Beliebigkeit dominierter Erneuerung und später um nichts als Sprachpurismus gehandelt habe, muß nun endgültig ein dritter Aspekt, nämlich der der „strukturellen Wortanpassung" hinzugefügt werden. Diese Arbeit ist nicht nur für Turkologen, sondern für Sprachwissenschaftler allgemein interessant, wird aber leider wieder, wie auch frühere nicht-englische Arbeiten zum Thema, der angelsächsischen Wissenschaft, und den Kollegen, die sich an ihr orientieren, verborgen bleiben.

WOLFGANG-E. SCHARLIPP, Kopenhagen

MAX SCHERBERGER: *Das Mi'rāğnāme. Die Himmel- und Höllenfahrt des Propheten Muḥammad in der osttürkischen Überlieferung.* Würzburg: Ergon Verlag 2003. 153 S. (Arbeitsmaterialien zum Orient. 14.) ISBN 3-89913-308-0. € 21,–.

Himmels- und Höllenfahrten von Propheten und Heiligen sind in verschiedenen Religionen bekannt. Die diesbezüglichen Erfahrungen des Propheten Muḥammad sind Gegenstand des *Mi'rāğnāme*. Die Handschrift dieses Werkes, die M. SCHERBERGER ediert hat, ist eine zentralasiatisch-türkische in uigurischer Schrift. Sie stammt aus dem Jahre 1436, wurde niedergeschrieben in Herat und ist heute Teil einer Sammelhandschrift, die sich in der Bibliothèque Nationale in Paris befindet. In der Einleitung zur Edition heißt es sehr richtig, daß diese frühen, islamisch-türkischen Texte in uigurischer Schrift von der Wissenschaft bisher nicht zur Genüge berücksichtigt wurden. Einerseits sind sie islamischen Inhalts, und daher für die Uiguristik nicht sonderlich interessant, weil diese sich vorwiegend mit Buddhismus und Manichäismus beschäftigt. Andererseits lesen Turkologen, die sich mit islamischen Texten befassen, in der Regel keine Texte in uigurischer Schrift.

Seiner Transkription und Übersetzung der zentralasiatisch-türkischen Version des *Mi'rāğnāme* schickt SCHERBERGER einen langen Einführungsteil voraus, der viele interessante Aspekte dieses Textes zur Sprache bringt. Zunächst gibt er einen Überblick über die Stationen der Reise, die Muḥammad in Begleitung Gabriels unternimmt, und die ihn in den Himmel, das Paradies und in die Hölle führt. Hierbei wird auch auf andere Varianten der Legende hingewiesen. Erörtert wird ebenso ihr koranischer Ursprung und ihre Weiterentwicklung im Hadis, sowie auch vor- beziehungsweise nichtislamische Einflüsse.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000491

Interessant ist auch das Kapitel über Parallelen zwischen Dantes „Göttlicher Komödie" und der Himmel- und Höllenreise des Propheten.

Im zweiten Hauptkapitel widmet sich der Verfasser der Beschreibung der zwei überlieferten Handschriften, derjenigen in Istanbul, besonders aber derjenigen in Paris, die hier ediert wird (und übrigens 60 Miniaturen enthält). Der größte Teil des Textes in uigurischer Schrift ist mit schwarzer Tinte geschrieben; Wörter und kürzere Abschnitte von besonderer Bedeutung sind in goldener oder roter Farbe hervorgehoben. Diese farbliche Hervorhebung besonderer Textstellen kennen wir ja auch aus Handschriften aus vorislamischer Zeit. Über dem uigurischen Text befindet sich jeweils eine Zusammenfassung des Folgenden in arabischer Sprache. Die z.T. etwas ausführlicheren Zusammenfassungen in osmanischer Sprache, die sich teils auch unter, bzw. neben dem osttürkischen Text befinden, sind anscheinend später hinzugefügt worden.

Der Verfasser zeigt deutlich, daß er sich des Problems bewußt ist, daß trotz des bekannten Entstehungsjahres des Textes (1436) nichts Genaues über die sprachhistorische Eingliederung sagen läßt: „Bei den erhaltenen Handschriften handelt es sich meistens um später angefertigte Abschriften des ursprünglichen Textes, die bereits Elemente der jeweils neueren Sprachstufe aufweisen" (S. 117).

Sehr verdienstvoll ist deshalb die Liste grammatischer Formen, die den uneinheitlichen Charakter der Sprache veranschaulichen. So taucht das pronominale *-n-* manchmal nach Possessivkonstruktionen auf, bisweilen, wenngleich seltener, aber auch nicht. Das Konverbsuffix *-p* scheint durchgängig osttürkisch zu sein, also nur Konsonant nach vokalischem Auslaut. Der negative Aorist lautet dagegen *-maz, -mez* gegen tschagataisch *-mas, -mes*. Insgesamt ergibt der Befund einen eher chwarezm-türkischen Eindruck, sofern man diese Unterscheidung prinzipiell akzeptiert.

Im folgenden Kapitel stellt der Verfasser Überlegungen an, inwieweit vorislamische, insbesondere buddhistische Glaubensvorstellungen in diesen islamischen Text Eingang gefunden haben. Dies könnte bei spezifischen Höllenvorstellungen denkbar sein. Obwohl die meisten der beschriebenen Höllen und die in ihnen vollzogenen Bestrafungen sich auch in der islamischen Eschatologie finden, erinnern einige an die besonders phantasievolle Welt buddhistischer Höllenvorstellungen. Daß der Text von vorislamischem Geist beeinflußt ist, zeigt ja schon die Verwendung der uigurischen Schrift, die, auch wenn sie noch für weitere vom Islam beeinflußte Texte verwendet wird, doch immer ein Indiz für das Fortleben zentralasiatischer Tradition angesehen werden kann.

Sieben Tafeln am Ende des Buches zeigen diejenigen Seiten des Manuskripts, die in der bereits vorliegenden Faksimile-Ausgabe von 1977 nicht abgebildet wurden. Sie geben einen guten Eindruck von der schwierigen Lesbarkeit des Duktus.

Max Scherberger ist es mit viel Wissen und Können gelungen, einen der Fachwelt längst nicht mehr unbekannten Text der zentralasiatisch-türkischen Literaturgeschichte in neuem Licht erscheinen und seinen Wert für die Kulturgeschichte der Türken, wie des Islams im Allgemeinen, deutlicher werden zu lassen.

Wolfgang-E. Scharlipp, Kopenhagen

Bekim Agai: *Zwischen Netzwerk und Diskurs. Das Bildungsnetzwerk Fethullah Gülens (geb. 1938): Die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts*. Schenefeld: EB-Verlag 2004. 396 S. (Bonner Islamstudien. 2.) ISBN 3-936912-10-6. € 19,50.

Die besprochene Dissertation entstand im Rahmen des Sonderforschungsbereichs „Islamische Bildungsnetzwerke" an der Ruhr-Universität Bochum. Der Anspruch des Autors

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000492

geht über die Analyse des Untersuchungsgegenstandes im historischen Kontext weit hinaus. Er ist bestrebt, ein mustergültiges Beispiel für die Verbindung von Netzwerk- und Diskursanalyse vorzulegen. Der Rückgriff auf sie bietet sich aus Sicht AGAIS mit Bezug auf GÜLEN vor allem deswegen an, weil Versuche, die Aktivitäten des „Hocaefendi" und seines Umfeld mit traditioneller Begrifflichkeit zu analysieren, zu Fehlschlüssen geführt hätten, die zum Teil mit politisch-motivierter Denunziation einhergingen (gerichtet gegen SPULER-STEGEMANN und TIBI). Der Vergleich seiner Anhängerschaft mit den in der Türkei verbotenen Sufi-Orden suggeriere eine staatsfeindliche Gesinnung und impliziere die Unterstellung, daß deren Aktivitäten durch eine hierarchische Organisation zentral gesteuert würden. Doch habe sich bei den und für die in der Auseinandersetzung mit dem Kemalismus neu entstandenen religiösen Bewegungen der Begriff *cemaat* (Gemeinschaft) als Bezeichnung ihrer Organisationsform durchgesetzt. In Anlehnung an den islamistischen Soziologen BULAÇ formuliert AGAI, daß sich um den Begründer eines religiösen Diskurses eine Gefolgschaft sammelt, deren Loyalität jedoch nicht institutionalisiert sei (S. 50ff.). Mit Bezug auf die Anhängerschaft Said Nursis, ist AGAIS Aussage, dem Begründer einer *cemaat* würden keine spirituellen Wirkkräfte zugesprochen und seine physische Präsenz sei irrelevant, allerdings höchst fragwürdig (S. 77). Said Nursi breitet in seinen Schriften seine Wahrträume aus, und seine Anhänger schreiben ihm Gnadenwunder zu, Orte an, an denen er verweilte, wird besondere Verehrung entgegengebracht, bei Gebeten und *sohbetler* (Zusammenkünfte zur religiösen Unterweisung) der Nur Cemaati orientieren sich Imame und Unterrichtende an Kleidung und Vortragsstil des „Bediüzzaman". Dies zeigt, daß er in seiner Gemeinschaft durchaus als charismatische Persönlichkeit betrachtet wird. Wie AGAI selbst andeutet (S. 67ff.) besteht eine Hierarchie, denn *ağabey* und *abla* (älterer Bruder/Schwester) sind den gewöhnlichen *kardeşler* (Geschwistern) übergeordnet, wenngleich der Unterschied eher „transaktional" als fest institutionalisiert ist. Gemeinsam, wie vom Autor geschildert, wird die Risale-i Nur allein dann ausgelegt, wenn Anhänger gleicher Rangstufe anwesend sind. Der Unterschied zwischen traditionellen Orden und *cemaatler* sollte folglich eher als graduell denn als grundsätzlich betrachtet werden.

AGAI hebt zu Recht hervor, daß GÜLEN keineswegs der herausragende Vertreter der Nur Cemaati ist, als der er in vielen Darstellungen erscheint. Abgesehen davon, daß er diese Zuordnung selbst ablehnt, führten inhaltliche und taktische Differenzen dazu, daß er sich mit seiner Anhängerschaft in İzmir und Umgebung von der damals dominierenden Gruppe um die Zeitung „Yeni Asya" absonderte. Was diese Differenzen *en détail* angeht, schwächelt AGAIS Darstellung, weil sich seine Darstellung ausschließlich auf Quellen aus den Reihen der Anhänger GÜLENS stützt. Er ist sich der Problematik durchaus bewußt: „So kann es sein, dass er einige Ereignisse und Kontakte nach 1971 nicht besonders betonen wollte, da sie sich nicht mit dem Bild vertrugen, das er zum Zeitpunkt des Interviews 1994 von sich verbreitete." (S. 146). So ist es zwar richtig, daß GÜLEN mit „Yeni Asya" brach, weil diese Gruppe die Adalet Partisi von Süleyman Demirel unterstützte, falsch ist jedoch der erweckte Eindruck, dies sei geschehen, weil er Verstrickung in die Politik generell abgelehnt habe. Tatsächlich war GÜLEN vor 1980 durchaus politisch involviert. Während die Mehrheit der Nurcus islamistische Organisationen und Konzepte kritisierte, unterstützte er zeitweise die Milli Selâmet Partisi von Erbakan und die Milliyetçi Hareket Partisi von Alpaslan Türkeş. Vor allem der erste Punkt ist nicht ganz unwichtig, denn auf diese Weise kam der Kontakt zu Turgut Özal zustande, der damals in İzmir für die MSP kandidierte. Zum späteren Image GÜLENS als Exponent des „gemäßigten *(ılımlı)* Islams" passen solche Flirts mit schlecht beleumundeten Gruppierungen in der Tat nicht. Nachzulesen ist dies in den Reportagen des *Cumhuriyet*-Journalisten ÇETINKAYA, der GÜLENS

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000493

Aufstieg seit drei Jahrzehnten verfolgt.[1] Seine Darstellung wird zudem aus den Reihen der „Yeni Asya"-Gruppe bestätigt.[2] Das kemalistische Lager wartet zum Thema GÜLEN also nicht nur mit grotesken Verschwörungstheorien auf, die AGAI zu Recht kritisiert (S. 28). Ausführlicher schildert AGAI den Aufstieg GÜLENS nach dem Militärputsch von 1980, mit dem er sich im Gegensatz zur Mehrheit Nurcus arrangierte. Die Deregulierungspolitik Özals ab 1982 habe den staatlichen Zugriff auf Wirtschaft und Gesellschaft geschwächt und dadurch auch im religiösen Bereich ermöglicht, daß Privatinitiative floriert. Das Monopol der Kemalisten bei der Elitenrekrutierung sei auf diesem Wege gebrochen worden. Dabei hätten Anhänger GÜLENS, eine besondere Rolle gespielt, weil sie sich dabei nicht auf den religiösen Bereich im engeren Sinne konzentriert hätten. Mit der Gründung und dem Erwerb unterschiedlicher Printmedien, hätten sie das Ziel verfolgt, entweder die eigene Anhängerschaft enger anzubinden, oder das Gedankengut GÜLENS der breiteren Öffentlichkeit vorzustellen. Das „Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı", im türkischen Modejargon als „zivilgesellschaftliche" Einrichtung bezeichnet, organisiere Konferenzen zu diversen politischen und kulturellen Themen. Eine eigene Bank („Asya Finans") und ein Wirtschaftsverband verschaffen diesen Aktivitäten die materielle Grundlage. Im Bildungsbereich seien die Anhänger GÜLENS einen völlig anderen Weg gegangen, als das übrige islamische Lager. Anstatt die *imam-hatip-liseleri* zu verteidigen, hätten sie sich darum bemüht, die Stellung traditionellen islamischen Gedankenguts und konservativ-religiöser Schüler im säkularen Bildungswesen zu stärken, indem sie Studentenwohnheime und Privatschulen gründeten. Nach dem Zerfall der Sowjetunion und Jugoslawiens habe sich die Chance ergeben, diese Aktivitäten zu internationalisieren, indem jene Länder des Balkans, Zentralasiens und des Kaukasus, in denen die Türkei sich wirtschaftlich und politisch zu profilieren versuchte, zu bevorzugten Aktionsfeldern auserkoren wurden. In einigen Ländern seien die kulturpolitischen Aktivitäten des türkischen Staates von Organisationen aus dem GÜLEN-Umfeld übernommen worden. Durch diese Initiativen sei er über das religiöse Lager hinaus bekannt geworden. Deswegen hätten ihn säkulare Kreise ihn als Gesprächspartner ernst genommen und sein Islamverständnis zum Gegenentwurf zum Islamismus Erbakans hochgejubelt. Er seinerseits habe daher den kalten Putsch gegen die Refah-DYP Regierung am 28.2.1997 unterstützt, was ihn nicht davor bewahrte, daß staatliche Stellen ihn im folgenden Jahr vorwarfen, daß er insgeheim den Umsturz der laizistischen Staatsordnung betreibe.

Bei der Analyse von GÜLENS „Diskurs" widersteht AGAI der Versuchung, ihn als Reformer auf inhaltlichem Gebiet darzustellen, indem er nachweist, daß GÜLEN in Anlehnung an Said Nursi versucht, traditionelle Vorstellungen wie die Vorbestimmung modernen Herausforderungen anzupassen. Höchst problematisch ist jedoch, daß AGAI Said Nursi im Anschluß daran zum „Wegbereiter eines türkisch-islamischen Wissenschaftsverständnis" stilisiert (S. 206ff.). Bei Nursi wie auch bei GÜLEN geht es nicht um Wissenschaft, sondern darum, daß genehme Erkenntnisse und Theorien zum Gottesbeweis erklärt werden (Schöpfung als Offenbarung). Dies zieht jedoch umgekehrt die Konsequenz nach sich, daß verworfen wird, was dem Bild eines vom Schöpfer harmonisch und sinnvoll geplanten Universums widerspricht. Dies gilt besonders für die Evolutionstheorie, welche die Nurcus und GÜLEN bekämpfen. Gerade am Beispiel ihrer kreationistischen Literatur hätte der wissenschaftliche Anspruch ihrer Konzepte thematisiert werden können. Zur

---

[1] HIKMET ÇETINKAYA: *Fethullah Gülen'in 40 yıllık serüveni*. İstanbul: Günizi Yayıncılık 2004, S. 11, 32f., 35f., 42. Das Buch konnte AGAI selbstredend nicht kennen, es beruht aber auch zahlreichen früher publizierten Reportagen.

[2] Interviews des Rezensenten mit Mehmet Kutlular und Mesut Toplayıcı im Dezember 2004 im Rahmen des Freiburger DFG-Projekts „Nurculuk".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000494

Klärung konkreter biologischer Fragestellung hat dieses Genre schließlich nichts beizutragen. Wissen, das keinem religiösen Gesamtkonzept unterworfen ist, wird zudem als materialistisch und unmoralisch denunziert. Anders als AGAI dies darstellt, weist das Wissenschaftsverständnis der Nurcus eben doch Parallelen zu jenen Konzepten auf, die seit den 1970er Jahren unter dem Schlagwort „Islamisierung des Wissens" verkauft werden. Einige Autoren, wie das von AGAI zitierte Ehepaar MERMER publizieren in einschlägigen Zeitschriften, während umgekehrt SEYED HOSEIN NASR und ZIAUDDIN SARDAR in Nurcu-Magazinen zu Wort kommen. AGAIS Schlußfolgerung, daß Said Nursis positive Bewertung der Wissenschaft zur Akzeptanz des säkularen Bildungswesens in religiösen Gesellschaftsschichten beigetragen hat, trifft jedoch zu. AGAI schildert, wie GÜLEN Nursis Wissenschafts-„Diskurs" weiterführt. Er arbeitet heraus, wie jener gerade den Aspekt des Nutzens säkularer Bildung für die Nation hervorhebt. Mit diesem nationalistischen Zug folge er dem gerade unter Özal gepflegten Schlagwort von der türkisch-islamischen Synthese. Daher grenze GÜLEN, den „toleranten" osmanischen Islam von rigideren Auslegungen arabischer und iranischer Provenienz ab (S. 221). Ein im sufischen Ordenswesen weit verbreitetes Konzept (AGAI scheint das wie seine Interviewpartner nicht zu wissen) wie *hizmet* wird von GÜLEN und Anhängern als typisch türkisch empfunden (S. 338).[1] Er zeigt zudem, daß GÜLEN und seine Anhängerschaft in erstaunlichem Maße bereit waren, „ideologischen Ballast" abzuwerfen, um ihr Bildungsprojekt staatstragend zu präsentieren. Dies zeige sich in seiner Forderung, Studentinnen sollten trotz Kopftuchverbot ihr Studium fortsetzen, und in der Aufgabe der von traditionellen Nurcus weiterhin gepflegten Kemalismuskritik zugunsten der Verehrung eines fromm geschönten Atatürk (S. 338). Bildung werde von ihnen seit den 1990er Jahren verstärkt als Voraussetzung von Demokratie und Heilmittel gegen Fanatismus gepriesen (S. 334). In Verbindung mit dem Bildungsideal wird in der hiesigen Ratgeberbüchern vergleichbaren *kişisel gelişim*-Literatur (Persönlichkeitsentwicklung) eine spezielle Arbeitsethik propagiert (S. 243ff.).

Wie dieses Bildungsideal in die Praxis umgesetzt wird, versucht der Autor mit Interviews zu analysieren, die an GÜLEN-nahen Schulen in der Türkei, Deutschland und Albanien führte. Dabei greift er fast ausschließlich auf schriftliche Aufzeichnungen zurück, da die betreffenden Akteure bei Bandmitschnitten zu sehr ins Floskelhafte abgeglitten seien. Das Spektrum der Gesprächspartner reichte von Schulgründern zu Schülern und deren Verwandten. Der standardisierte Fragenkatalog umfaßte Biografisches wie Herkunft und erste Kontakte mit GÜLENS *cemaat* ebenso wie Fragen zur ideologischen Orientierung und dem Bildungsideal. Die untersuchten Schulen in Albanien und der Türkei beziehungsweise Nachhilfeinstitute in Deutschland sind in ihrer Darstellung nach außen bemüht, keinen religiösen Gehalt in ihren Erziehungskonzepten erkennen zu lassen; als Richtlinie gelten die jeweiligen Lehrpläne. Die Verbreitung des religiösen Gedankengutes geschieht hingegen in der Türkei vorwiegend in Wohnheimen, die zugleich als *ışık evleri* fungieren, in denen in *sohbetler* die Ideen GÜLENS verbreitet werden. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis, daß die meist als Modernisierungsphänomen beschriebene Nutzung audiovisueller Medium auch unter dem Gesichtspunkt zu betrachten ist, daß das Charisma des spirituellen Führers auf diesem Wege stärker wirkt als durch das gedruckte Wort. In diesen Heimen sind die Studenten hoher sozialer Kontrolle

[1] RÜDIGER SEESEMANN: „Islam, Arbeit und Arbeitsethik: die *zawiya* der Tijaniyya in el-Fasher/Sudan." In: KURT BECK/GERD SPITTLER (Hrsg.): *Arbeit in Afrika*. Hamburg 1996, S. 141–160. Relevant ist dieses Konzept auch im Rahmen der türkischen Süleymancı-Bewegung (GERDIEN JONKER: *Eine Wellenlänge zu Gott. Der „Verband der islamischen Kulturzentren" in Europa*. Bielefeld 2002, S. 184, 202).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000495

ausgesetzt, die bis zur Auswahl der Lektüre reicht (S. 308f.). Die Problematik, daß dies in Abhängigkeitsverhältnis führt, wird ganz am Rande zur Sprache gebracht (S. 327). Mit detailreichen Schilderungen aus der Rechercheprаxis zeigt AGAI, daß der Eindruck der Informalität und der rein geistigen Bande zu GÜLEN, welche die Lehranstalten vermitteln wollen, nicht zu halten ist. Wie diese Strukturen genau funktionieren, wird von ihm jedoch nicht weiter verfolgt. Dies ist insofern ärgerlich, als er zuvor gegen kritische Stellungnahmen, die gerade dieses Thema zur Sprache bringen, polemisiert hat.

Wenngleich AGAIS Arbeit interessante Einblicke in Geschichte und Innenleben einer bedeutenden religiösen Strömung in der Türkei bietet, enttäuscht das Buch insgesamt. Das liegt nicht an den Fehlern im Detail. So stimmt es nicht, daß die Evolutionstheorie 1985 aus türkischen Lehrplänen gestrichen wurde: Die Entwicklung der Arten wurde weiterhin gelehrt, nicht jedoch die natürliche Zuchtwahl und die Hominisation. Die Milli Selâmet Partisi wurde nicht 1973 gegründet, sondern 1972, und das als Nachfolgerin der 1970 – nicht 1971 – gegründeten und 1971 verbotenen Milli Nizam Partisi. „Memorandum von 1971" ist ein recht schwacher Ausdruck für einen Militärputsch, denn es wurde ja nicht allein die Regierung aus dem Amt gedrängt, sondern es wurden unter Kriegsrecht linke und in geringerem Umfang islamische Oppositionelle verfolgt. Das Grundproblem der Arbeit ist vielmehr, daß AGAI sich kaum von der Binnenperspektive der GÜLEN-Anhängerschaft distanziert. Damit ist diese Studie kein Einzelfall unter neueren soziologischen oder ethnologischen Arbeiten über islamische Bewegungen. Im Gegensatz zu Negativbeispielen[1] schwingt AGAI sich zwar nicht zum Propagandisten der Fethullahçıs auf. Doch wie sich bereits an den erwähnten Auslassungen bei der Darstellung von GÜLENS Werdegang zeigt, geht der Autor durchaus wahrgenommenen Problemen nicht nach. Im Rahmen des den Fethullahçıs gewährten Informationsmonopols werden kritische Standpunkte so offensichtlich ausgespart, daß man den Eindruck gewinnt, der GÜLEN-Slogan „Jeder Dialog beginnt mit einem Ja"[2] habe bei der Abfassung Pate gestanden. Unbefriedigend ist auch, daß die Verbindung von Diskurs- und Netzwerkanalyse nie mit Blick darauf angewandt wird, wo sich gesellschaftliche Ansprüche und ideologische Positionen reiben könnten. Dies beruht darauf, daß bereits bei der Diskursanalyse Probleme übergangen werden. Wenn zum Beispiel das problematische Wissenschaftsverständnis nicht thematisiert wird, fallen bei der Feldforschung konsequenterweise Fragen nach möglichen Konflikten zwischen den Anforderungen des Lehrplans und dem GÜLEN-Diskurs unter den Tisch. AGAI hört also gerade dort auf wo es eigentlich spannend wird, nämlich bei der Frage, ob sich ein islamischer Diskurs wirklich so flexibel umsetzen läßt, wie der Untertitel des Buches suggeriert.

MARTIN RIEXINGER, Göttingen

ELISABETH DÖRLER: *Verständigung leben und lernen am Beispiel von türkischen Muslimen und Vorarlberger Christen: Die Herausforderung der türkischen Muslime an die katholische Erwachsenenbildung in Vorarlberg*. Feldkirch: Verlag Die Quelle 2003. 280 S. ISBN 3-85241-006-1. € 20,–.

Diese an der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Tübingen vorgelegte Dissertation ist primär Fragen der pastoralen Praxis gewidmet, gleichwohl ist sie wegen zwei gründlich

[1] WERNER SCHIFFAUER: *Die Gottesmänner: türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*. Frankfurt a. M. 2000.

[2] Wahlspruch der Organisation „Diyalog Avrasya" (DA), die GÜLENS Kontakte nach Zentralasien koordiniert (http://www.da.com.tr).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000496

recherchierten Fallstudien von Interesse für die wissenschaftliche Untersuchung des Islam in Westeuropa beziehungsweise der Türkei.

Die erste Studie betrifft Vorarlberg, das mit 8,36% den höchsten muslimischen Bevölkerungsanteil aller österreichischen Bundesländer aufweist (Wien: 7,82%, Durchschnitt: 4,22%). Diese Region ist damit ein interessantes Beispiel für eine wenig beachtete Sonderentwicklung in den deutschsprachigen Ländern, wo der Islam durch seine starke Präsenz in Industriedörfern und -kleinstädten kein rein urbanes Phänomen darstellt. DÖRLER erarbeitet ein Sozialprofil der türkischen Muslime in Vorarlberg und stellt die wichtigsten religiösen Organisationen vor. Neben den Abgesandten der staatlichen Religionsbehörden ist vor allem der „Verband der Islamischen Kulturzentren" der so genannten Süleymancıs aktiv, in deren religiöser Praxis die intellektuelle Vertiefung eine eher untergeordnete Rolle spielt. Aufgrund des niedrigen Bildungsstandes der vorwiegend aus ärmeren ländlichen Regionen stammenden türkischen Muslime sind die eher unter Akademikern aktiven Nurcus in Vorarlberg dagegen kaum präsent. Über die Islamisten der Milli Görüş-Bewegung konnte die Autorin wegen deren unkooperativen Haltung wenig in Erfahrung bringen. Die Aleviten setzen sich bewußt von den Sunniten ab, zeigen sich Normen der Mehrheitsgesellschaft gegenüber aufgeschlossen und nutzen weit eher das Bildungswesen als Mittel zum sozialen Aufstieg. Anders als in den meisten westeuropäischen Ländern hat die „islamische Glaubensgemeinschaft" in Österreich auf der Grundlage des 1979 reaktivierten Islamgesetzes von 1912 den Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts, unter deren Regie an staatlichen Schulen Religionsunterricht erteilt wird. In der Praxis zeigt sich jedoch, daß diese Organisation keineswegs der allgemein akzeptierte Dachverband ist, als der er zuweilen im Kontrast zur Situation in Deutschland dargestellt wird. Parallel dazu bestehen wie bereits dargestellt jene Organisationen, welche die unterschiedlichen religiösen Strömungen in der Türkei widerspiegeln. Sie versuchen durchaus im Rahmen der „islamischen Glaubensgemeinschaft" ihre Interessen und Ansichten durchzusetzen, was zu Abmeldungen vom Religionsunterricht führen kann, wenn die „anderen" an einem Ort den staatlichen Religionslehrer stellen. Die Aleviten sehen sich durch die islamische Glaubensgemeinschaft ohnehin nicht repräsentiert.

DÖRLER analysiert außerdem Aktivitäten zum christlich-islamischen Dialog in der Türkei, der dort seit den späten 1990er Jahren auch von muslimischer Seite betrieben wurde. Die Autorin war dabei als der Vertreterin der „Frohbotschaft von Batschuns" in İstanbul persönlich in einiger der untersuchten Aktivitäten involviert. Die erste staatliche Initiative zum interreligiösen Dialog ging nicht vom Präsidium für Religiöse Angelegenheiten aus, sondern vom Kulturdezernat der Stadt İstanbul (März 1998). Im Anschluß daran organisierte dann die staatliche Religionsbehörde 1998 und 2000 je einen Kongreß. Bei all diesen Veranstaltungen dominierten unter den Christen die Katholiken. Vertreter der in der Türkei existierenden Kirchen, welche die rechtliche Diskriminierung christlicher Gruppen zur Sprache brachten, irritierten die Veranstalter. Wichtige Topoi in den Beiträgen waren die gegenseitige Anerkennung, was die Muslime als Verzicht auf Proselytismus verstehen, das Lob der „osmanischen Toleranz" und die Absage an die „politische Instrumentalisierung" der Religion. DÖRLER betrachtet die staatlichen Dialoginitiativen als politisch motiviert: Zum einen sollen sie im Vorfeld eines möglichen EU-Beitritts das Image der Türkei verbessern, zum anderen sah sich die Religionsbehörde durch das Auftauchen von Konkurrenz genötigt, ihr Profil als Gesprächspartner der christlichen Kirchen zu schärfen. Seit 1998 organisierte nämlich auch das von Anhängern des Predigers und Autors FETHULLAH GÜLEN getragene „Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı" jährlich Tagungen zum interreligiösen Dialog und der religiösen Toleranz. Damit unterlief diese aus der Nurculuk-Bewegung hervorgegangene Organisation den Alleinvertretungsanspruch des Staatsislams. Dabei

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000497

verfolgte diese Stiftung mit seiner Aufgeschlossenheit gegenüber Christen (und Juden!) ebenfalls praktische Interessen. Bereits bevor GÜLEN 1999 bei staatlichen Stellen in Ungnade fiel, hielt er es angesichts zahlreicher streng laizistischer Gegner für ratsam, sich durch eine Vielzahl potenzieller Bündnispartner abzusichern. Interessant ist vor allem die Tagung anläßlich der 700-Jahrfeier der „Gründung" des Osmanischen Reiches unter dem Titel „700 Jahre Toleranz", auf der die muslimischen Beiträger – darunter KEMAL KARPAT und İLBER ORTAYLI – das *millet*-System als optimales Beispiel religiöser Toleranz lobten, weil es den Nichtmuslimen rechtliche Autonomie gewährte. Hier hätte die Frage gestellt werden können, ob damit nicht verklausuliert die politische Forderung nach rechtlicher Autonomie für die muslimischen Gemeinschaften gestellt wird. Die nichtmuslimischen Teilnehmer hielten die Darstellungen der osmanischen Toleranz für geschönt, und DÖRLER merkt süffisant an, daß die Kenntnisse über das Verhältnis von Staat und Religion in Europa vielfach beim Westfälischen Frieden aufzuhören scheinen. Das Niveau solcher Debatten mag also zuweilen zweifelhaft sein, dennoch macht ihre Darstellung deutlich, wie die Anhängerschaft GÜLENS in den 1990er Jahren erhebliche politische und ideologische Verschiebungen auslöste, indem sie offensiv die Auseinandersetzung mit weltanschaulichen Lagern suchte, denen sich islamische Kreise bis dahin eher verweigert hatten.

MARTIN RIEXINGER, Göttingen

KATAJUN AMIRPUR: *Die Entpolitisierung des Islam. ʿAbdolkarīm Sorūšs Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran*. Würzburg: Ergon 2003. XII, 247 S. (Ex Oriente Lux. Rezeptionen und Exegesen als Traditionskritik. 1.) ISBN 3-89913-267-X. € 34,–.

Daß das iranische Experiment, vermittels einer „Islamischen Revolution" einer ideologisch aufgeladenen Form des Islams zur Herrschaft zu verhelfen, gründlich schiefgegangen ist, werden nach über einem Vierteljahrhundert wohl nur noch die Machthaber in Teheran selbst bestreiten. Die Frage ist längst, ob und inwieweit es möglich ist, die Staatsideologie, die auf Āyatollāh Khomeinis Doktrin von der „obersten Herrschaft des Rechtsgelehrten" *(welāyat-e faqīh)* zurückgeht, zu reformieren und durch eine größere Trennung von Religion und Politik letzten Endes auch Schaden von der Religion abzuwenden. Einer der Intellektuellen, die sich in den vergangenen anderthalb Jahrzehnten mit dieser Frage auseinandergesetzt haben, ist ʿAbdolkarīm Sorūš, dessen Thesen auch im Westen auf großes Interesse stoßen. Ihm ist die vorliegende Arbeit KATAJUN AMIRPURS, die überarbeitete Version ihrer Bamberger Dissertation, gewidmet.

Die Arbeit gliedert sich in zwei größere Blöcke, nämlich die Thesen Sorūšs an sich und ihre Bedeutung vor dem Hintergrund der real existierenden Verfassungssituation in Iran (Teile I bis III) einerseits sowie der Rezeption und Diskussion dieser Ideen auf verschiedenen Ebenen (Teile IV bis VI) andererseits. Ausgangspunkt von Sorūšs Denken ist die an Karl Popper angelehnte erkenntnistheoretische Einsicht in die grundsätzliche Wandelbarkeit einer jeden Form der Erkenntnis, nicht zuletzt in religiösen Dingen. Dieser Ansatz ermöglicht ihm die Unterscheidung zwischen der Religion, die als vollkommen, zeitlos und unveränderlich gilt, und den Werkzeugen menschlichen Verstehens, die sich wandeln, einander widersprechen können und bestenfalls eine Annäherung an den göttlichen Willen ermöglichen. Wissen kann auf diesem Gebiet darum immer nur Vermutungswissen sein.

Die Darstellung der Ideen gelingt der Autorin im großen und ganzen auf durchaus plausible Weise, so etwa bei der Beschreibung von Sorūšs Konzept einer „religiös-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000498

demokratischen Regierung" (S. 79ff.). Widersprüchlich ist allerdings die Schlußfolgerung, die sie aus Sorūšs Thesen zieht: Stellt sie eingangs (S. 20) fest, daß der Absolutheitsanspruch der Religion im Rahmen der Erkenntnistheorie immer noch erhalten bleibe, so bescheinigt sie dem Philosophen an anderer Stelle (S. 96), eben diesen Absolutheitsanspruch des Islams aufgegeben zu haben, indem er im Plural von mehreren „geraden Wegen" (*ṣerāṭhā-ye mostaqīm*, eine Anspielung auf Sure 1) spricht, die zum Heil führten. Auch erschließt sich nicht immer, was eigentlich ihr eigenes Erkenntnisinteresse ist, warum sie überhaupt mit Sorūš einen Denker in den Mittelpunkt ihrer Arbeit stellt, dem sie mangelnde Originalität und nachgerade „unausgegorene" Theorien bescheinigt (S. 35). Seine Bedeutung, so Amirpur, liege darin, daß er in Iran eine neue Diskussion entfacht habe. Doch auch in den Abschnitten, in denen sie der Verbreitung seiner Thesen nachgeht, bleibt vieles an der Oberfläche. Das Kapitel über die religiösen Aufklärer etwa (S. 127ff.) liest sich über weite Strecken eher wie ein Beitrag zur jüngeren iranischen Pressegeschichte denn wie eine inhaltliche Aufarbeitung der Rezeption von Sorūšs Gedankengut. Nicht immer wird bei der Erwähnung von Schülern oder Anhängern von Sorūš klar, inwieweit das, was sie sagen, konkret mit Sorūš zu tun hat. Desgleichen ist eine konsequente Quellenkritik praktisch nicht festzustellen. In dem arg kurz geratenen biographischen Abschnitt (S. 10ff.) geht sie weder auf die Frage ein, was Sorūš dereinst zum Chefideologen der Islamischen Republik machte, noch darauf, was ihn nach einigen Jahren wiederum bewogen haben mochte, auf Distanz zum Regime zu gehen. Daß sie im Schlußwort feststellt, Sorūš sehe im mystischen Islam die Alternative zur herrschenden Ideologie und mache die Mystik und die Theosophie zum Fundament seiner religiösen Regierungslehre, trifft den Leser vollkommen unvorbereitet – von der Mystik und ihrer Bedeutung war auf all den vorhergehenden Seiten kein einziges Mal die Rede gewesen.

Die Bibliographie weist einige Lücken auf. Manche davon (etwa das Fehlen von Michael Cooks bahnbrechender Studie über *al-amr bi-l-maʿrūf: Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge 2000) sind verzeihlich, wenngleich lästig. Daß die Autorin an keiner Stelle auf die 2002 erschienene Studie von Reza Hajatpour: *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus* verweist, der sich ebenfalls Sorūšs Idee einer religiös-demokratischen Regierung widmet, ist allerdings durchaus bemerkenswert – und einigermaßen pikant, handelt es sich dabei doch um eine am selben Lehrstuhl entstandene Dissertation.

Was die Lektüre über weite Strecken jedoch wirklich zu einem Ärgernis werden läßt, ist das bestürzende Maß an Schludrigkeit, mit der jegliche handwerkliche Bearbeitung des Textes (immerhin einer Dissertation!) unterlassen wurde. Nicht nur, daß man immer wieder auf unvermittelte Stilbrüche, Redundanz im Ausdruck oder umständliche Wortschöpfungen stößt („Religiösierung", „szientifistische Methoden"). Zahlreiche Fußnoten laufen ins Leere, weil die genannten Titel nicht in der Bibliographie zu finden sind oder die Zitierweise unbrauchbar ist; einige zufällig nachgeprüfte Angaben erwiesen sich als schlichtweg falsch. Die Kursivierung von Buch- und Aufsatztiteln sowie von einzelnen Termini folgt keinem auch nur entfernt erkennbaren System. Ganz offensichtlich ist die Arbeit von niemandem jemals richtig Korrektur gelesen worden, anders ist die schiere Zahl von inhaltlichen Schnitzern (die „Große Verborgenheit" des Mahdī begann im 10. Jahrhundert und nicht im 9.; die *marǧaʿīya* etablierte sich im 19. Jahrhundert und nicht im 18.; „Abū Lahab" ist die 111. Sure des Korans und nicht die 13.; einen Koranvers 4,414 gibt es nicht), stilistischen Nachlässigkeiten und Rechtschreibfehlern nicht zu erklären. Am schlimmsten steht es um die Transkription, bei der praktisch kein Stein auf dem andern bleibt. So hat der Leser die Wahl zwischen *šūra, šorā, soūrā* und *šourā* (für *šūrā*) oder *īd'īūlūžī, īdīūložī* oder *idīūložī*, um nur zwei beliebige Beispiele von vielen zu nennen. Am

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000499

heftigsten jedoch trifft es den bedauernswerten Publizisten Māšā'allāh Šamsolwā'ẓīn, der auf gerade einmal zwanzig Seiten nicht weniger als sechs verschiedene Schreibweisen über sich ergehen lassen muß: Šamsolwā'ẓīn, Šamsolvā'ẓīn, Šamsolvāe'zīn, Šamsolvā'ezīn, Šamsolvā'ẓīn sowie – besonders apart – Šamšolvā'ezīn. *Mā šā' Allāh!*

Rainer Brunner, Paris

Kai Borrmann: *Das Aqdas.* Würzburg: Ergon-Verlag 2005. 329 S. (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt. 20.) ISBN 3-89913-463-X. € 39,–.

Das Bahā'ītum hat, anders als im angelsächsischen Sprachraum, in Deutschland bislang kaum wissenschaftliches Interesse geweckt. Mit Borrmanns Dissertation ist nun erstmals eine deutsche Monographie zu Bahā'ullāhs *al-Kitāb al-Aqdas* erschienen. Das genaue Anliegen des Buches wird nirgends näher erläutert. Der Autor scheint sich aber eine Neuübersetzung und Kommentierung des gesamten Werkes zum Ziel gesetzt zu haben – zweifelsohne ein wichtiges, wenn auch recht ambitioniertes Unterfangen. Im Vorwort bezeichnet B. sein Werk als „Mutter aller Schnäppchen" (S. 7). Dieses Urteil über seine eigene Arbeit läßt bereits erahnen, daß der Autor sich übernommen hat. B.s Arbeit ist tatsächlich weit von einer sachlichen Auseinandersetzung mit dem Forschungsgegenstand entfernt. Spott und Zynismus, die das gesamte Buch durchziehen, haben in einem wissenschaftlichen Werk ebensowenig zu suchen wie offensichtlich bewußte Verletzungen religiöser Gefühle (z.B. S. 229, 255). Es ist undenkbar, daß eine stilistisch und inhaltlich vergleichbare Arbeit über die Schia oder den Koran publiziert werden könnte.

B.s offensichtlich voreingenommene Einstellung zu seinem Forschungsgegenstand wirkt sich auch negativ auf Inhalt und Methodik aus. Dies macht sich bereits in der Einführung deutlich bemerkbar. Kapitelüberschriften wie „Animal Farm" (S. 33), „Einstürzende Neubauten" (S. 11) und „Abrakadabra" (S. 48) sind nicht nur sprachlich einer wissenschaftlichen Arbeit unangemessen, sie lassen den Leser auch völlig darüber im Dunkeln, was er inhaltlich von den entsprechenden Abschnitten zu erwarten hat. B. schreibt darin vieles, das in keinem oder nur indirektem Zusammenhang zu seinem Forschungsvorhaben steht. Auch sind zahlreiche sachliche wie historische Fehler enthalten. Wirklich notwendige Erläuterungen, wie z.B. eine ausführliche Textgeschichte von *al-Kitāb al-Aqdas* sowie bereits bestehender Editionen und Übersetzungen, fehlen. Die wenigen und unsystematischen Ausführungen dazu geben lediglich Erkenntnisse aus bereits bestehender Literatur wieder und sind darüber hinaus unvollständig. So hat bereits, um nur ein Beispiel zu nennen, K. Ekbal in seinem Artikel „Islamische Grundlagen des Kitāb-i Aqdas"[1] die Datierung von *al-Kitāb al-Aqdas* diskutiert. B. versäumt es jedoch dessen Ergebnisse ausführlich und weiterzuführend zu erläutern.

Die Sekundärliteratur wird von B. in selektiver Weise zu Rate gezogen. Die Kriterien für die Gewichtung der Quellen werden dabei nirgends erläutert. Eine Darstellung des Forschungsstandes fehlt ebenfalls. Viele Arbeiten hat der Autor gar nicht erfaßt, obwohl dafür nur geringe Recherchen nötig gewesen wären. Dazu gehört – um nur eine kleine Auswahl zu nennen – der vollständige persische Kommentar A. Išrāq-Ḫāwarīs zu *al-Kitāb al-Aqdas* (Hofheim 1997). 1995 erschien in der Schriftenreihe der Gesellschaft für Bahā'ī-Studien ein Sonderband mit einer Reihe von Beiträgen zu *al-Kitāb al-Aqdas*. Auch N. Saidies *Logos and Civilization* (Univ. of Maryland Press 2000), eine Studie zu

[1] In: C. Bürgel (Hrsg.): *Iran im 19. Jhdt. und die Entstehung der Bahā'ī-Religion.* Hildesheim 1998, S. 53–89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000500

Bahā'u'llāhs Hauptwerken (davon allein 170 Seiten über *al-Kitāb al-Aqdas*), findet keine Erwähnung. Eine für das Thema irrelevante Rezension H. Ritters aus dem Jahre 1923 wird zitiert, Beiträge des Bonner Religionswissenschaftlers M. Hutter, darunter eine Rezension zur engl. Übers. von *al-Kitāb al-Aqdas* (Materialdienst der EZW 6/95), bleiben hingegen unerwähnt. Zwar kann man auch bei noch so gründlicher Recherche nie gewährleisten, jeden Beitrag zu einem Thema zu erfassen. B.s Unkenntnis der Literatur offenbart jedoch grobe Nachlässigkeit. Viele Verweise in den Fußnoten sind darüber hinaus irreführend, da dort z.B. EI²-Artikel genannt werden, die gar nichts zur von B. aufgestellten Behauptung aussagen, geschweige denn diese bestätigen (Fn. 22, 32, 42, 274, 360, 853 u.v.m.). Sie erwecken den falschen Anschein gut belegter Arbeit.

B.s Kommentierung von *al-Kitāb al-Aqdas* erfolgt nicht analytisch, sondern überwiegend assoziativ. Oft wird Irrelevantes und Belangloses angeführt, was an mangelnder Kenntnis der Terminologie Bahā'ullāhs, aber auch der darin reflektierten schiitischen Theosophie (insbesondere der Šaiḫīs) sowie der Mystik allgemein, des Koran und der kanonischen wie der unorthodoxen Ḥadīṯ-Literatur, liegen dürfte. So bleiben B.s Deutungen oberflächlich und gehen meist am Thema vorbei. Bei *mā' al-ḥayawān* (S. 81) wird in je nur einem Satz auf das Johannes-Evangelium, die Alexander-Legende und „die persische Literatur", hingewiesen, jedoch nicht erklärt, welche Bedeutung diese Parallelen für den vorliegenden Text haben. Ähnlich diffus ist der Kommentar zur Weinsymbolik (S. 94). Anspielungen auf die beliebte Joseph und Jakob-Erzählung werden gar nicht wahrgenommen (S. 107, 158). Auch das Motiv der Sinai-Offenbarung (S. 97, 99, 168) sowie weitere einschlägige koranische Metaphern (z.B. S. 98) erkennt B. entweder gar nicht, oder weiß nichts von den diesbezüglichen Spekulationen der Mystiker, deren Kenntnis Bahā'ullāh voraussetzt und zur Untermauerung seines dogmatischen Anspruches nutzt. Stattdessen werden beliebig aneinander gereihte Bruchstücke aus der nicht themenbezogenen Literatur angeführt, wo doch Querverweise aus anderen Schriften Bahā'ullāhs, der Mystik und Theosophie oder wenigstens der Sekundärliteratur zum Bahā'ītum für das Verständnis hilfreicher gewesen wären.

Ein weiteres Versäumnis B.s besteht im mangelnden Studium anderer wichtiger Werke Bahā'ullāhs. Von den nach B.s Angaben 7160 archivierten und immerhin 500 übersetzten Schriftstücken Bahā'ullāhs (S. 59) hat er nur zwei (!) gelesen. Eines davon umfaßt knapp drei Seiten. Sein Urteil über Schrift, Stil und Gesamtwerk, ja sogar über die Psyche Bahā'ullāhs (z.B. S. 77, 104) muß aufgrund solch spärlicher Kenntnis mit Skepsis betrachtet werden. Absolut unerläßlich für das Verständnis wäre z.B. das Studium der von Bahā'ullāh selbst als „Vervollständigungen *(Mutammimāt)*" von *al-Kitāb al-Aqdas* bezeichneten Sendbriefe (*Išrāqāt*, *Bišārāt*, *Taǧalliyāt* usw.). Obwohl diese Werke nicht nur im Original sondern auch in Übersetzung leicht zugänglich sind, werden sie von B. nicht erwähnt. Eine Einordnung von *al-Kitāb al-Aqdas* in das literarische Gesamtwerk Bahā'ullāhs bleibt er daher schuldig.

Eine kritische Edition des arabischen Textes hat B. nicht erstellt. Vielmehr räumt er ein, diesen von der Ausgabe 1995 abgetippt zu haben – mit der merkwürdigen (und falschen) Begründung, dieser sei „im Internet nicht erhältlich" (S. 62). Dabei sind ihm zahlreiche Fehler unterlaufen (S. 94: *suḫubāt* statt: *subuḫāt*; S. 117: ein *bihī* ist überflüssig; S. 144: lies: *al-ittifāq* ...), so daß man mit der Ausgabe von 1995 besser bedient ist. Einige dieser Unachtsamkeiten machen sich wiederum in der Übers. und im Kommentar bemerkbar, so z.B.: „Gefängniswärter *(saǧǧān)*" als Selbstbezeichnung Bahā'ullāhs (S. 274), statt korrekt: *as-subḫān*. Auch auf das Textverständnis wirkt sich der fehlende Bezug zur Primär- und Sekundärliteratur aus. Darüber hinaus offenbart sein Kommentar Probleme mit der textimmanenten Deutung. Aus Platzgründen können hier nur wenige Beispiele

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000501

genannt werden: In der Aufforderung Bahā'ullāhs, die „Becken persischer Bäder *(ḥiyāḍ ḥamāmāt al-ʿağam)*" zu meiden, wähnt B. eine Warnung vor Menstruationsblut (S. 259). Nun ist *ḥiyāḍ* nicht nur der Plural von *ḥaiḍ*, sondern auch von *ḥauḍ*. B. merkt ferner an, daß der Imperativ *utrukū* „hier im Maskulinum" stehe und die Aufforderung sich somit an Männer richte. Im Arabischen gibt es aber für gemischt-geschlechtliche Gruppen ohnehin nur den maskulinen Plural. Daß in Vers 75 das Konzept der rituellen Unreinheit *(naǧāsa)* abgeschafft wurde, muß B. entgangen sein. Zumindest hat er diese Stelle nicht kommentiert. Den für „persisch" üblichen terminus *ʿağam* deutet er hier als „fremdländisch." So verkehrt B. den offensichtlichen Sinn des Verses in das Gegenteil, und aus einer Warnung vor traditionellen persischen wird nun eine Warnung vor westlichen Badehäusern und vor Menstruationsblut! Die Floskel *mā yaridu ʿalaikum fī l-maʾāl* übersetzt B. als „was von euch am Ende gewollt wird." (S. 92) Dabei hat er wohl das Imperfekt von *warada* fälschlich als Passiv von *arāda* aufgefaßt. *al-maʾāl* ist selbstverständlich keine „Umformung von *muyūl*" (S. 154, *al-mabdaʾ wal-maʾāl*), sondern bedeutet „Ausgang, Ende". Den Plural zu *ḏū*, bekannt aus Verbindungen wie *ulū l-amr* oder *ulū l-ʿazm*, hält B. für eine Ableitung von *awwal* (S. 105). Bei der Anweisung für den Gebetsritus hat *ṯumma yašraʿ fī l-ʿamal* nicht mit einer „der *šarīʿa* entsprechenden Vorgehensweise" (S. 203) zu tun, sondern bedeutet „beginnen". Auch aus dem Mittelarabischen und sogar dem Koran bekannte Varianten entgehen B. So verschafft ihm ein vermeintliches *immā* Probleme (S. 192). Dabei handelt es sich eindeutig um eine rhetorische Frage, die mit *a-mā* eingeleitet wird. Auch stilistisch hat B. die von ihm kritisierten bestehenden Übersetzungen nicht gerade übertroffen. Gott als *maulākum al-qadīm* wird da zum „alten Schutzherrn" (S. 192). Die – auch koranischen – *ẓālimūn* werden zu „Dunkelmännern" (S. 104), die *munṣifūn* zu „Billigdenkenden" (S. 90). Sicher sind Fehler bei einem solch ambitionierten Projekt unvermeidlich, wenngleich man sie in diesem Ausmaß in einer publizierten Dissertation nicht erwarten würde. Die Überheblichkeit, mit der B. die Arbeit früherer Übersetzer herabsetzt (S. 58), führt jedoch dazu, daß an sein eigenes Werk entsprechend kritische Maßstäbe angelegt werden dürfen. Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit B.s Arbeit, in der auf weitere eklatante Fehler eingegangen wird, muß in anderem Rahmen erfolgen.

B.s Darstellung liefert keine neuen Erkenntnisse, sondern fällt weit hinter den gegenwärtigen Forschungsstand zurück. Neben der vielen Übersetzungsfehler ist auch zu kritisieren, daß eine Einordnung des Textes in das literarische Gesamtwerk sowie eine sinnvolle und systematische Analyse der Inhalte von *al-Kitāb al-Aqdas* vor dem religiös-weltanschaulichen Umfeld Bahā'ullāhs fehlen, obwohl der Autor ja gerade dies zu leisten beansprucht hat. Da das Buch auf einer sehr selektiven Auswahl von Primär- und Sekundär-Literatur basiert, die noch dazu oft mangelhaft wiedergegeben und selten bis gar nicht kritisch thematisiert, geschweige denn korrigiert wird, kann es dem mit dem Bahā'ītum bereits vertrauten Leser nicht empfohlen werden. Aufgrund der zahlreichen Fehler und Mißverständnisse selbst bei grundlegenden historischen wie dogmatischen Fragen, sowie der deutlichen Voreingenommenheit des mit nahezu missionarischem Eifer auftretenden Autors, ist es aber auch für Einsteiger unbrauchbar. Die „Mutter aller Schnäppchen" (S. 7) ist das Werk also höchstens für den Autor selbst, der damit promoviert worden ist.

Armin Eschraghi, Frankfurt a.M.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000502

Horst Unbehaun (Hrsg.): *The Middle Eastern Press as a Forum for Literature*. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2004. 274 S. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients. 30.) ISBN 3-631-39930-8. € 42,50.

In den neunziger Jahren sind an verschiedenen Forschungseinrichtungen im deutschsprachigen Raum und Frankreich Netzwerke entstanden, die sich der Erforschung der nahöstlichen Presse widmen. Der vorliegende Konferenzband ist aus einer solchen Initiative hervorgegangen und vereinigt 15 Vorträge, die im Oktober 2001 am Lehrstuhl für Türkische Sprache, Geschichte und Kultur der Universität Bamberg gehalten wurden. Veröffentlicht wurde er in den Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients, in denen in jüngster Zeit mehrere diesbezügliche Untersuchungen erschienen sind. Der Herausgeber des vorliegenden Bandes verweist in seiner Einleitung darauf, daß die Presse im Nahen Osten seit Beginn der Tanzimat-Epoche (im Grunde bis heute) ein wichtiger Initiator von politischen Denkanstößen sowie ein Motor für radikale intellektuelle Neuerungen gewesen ist. Eine systematische Auswertung der nahöstlichen Presseerzeugnisse kann daher helfen, unseren Wissensstand über den öffentlichen Diskurs im Vorderen Orient zu verbessern. In ihrer Mehrzahl sind die Beiträge Detailstudien zu einzelnen Zeitschriften oder Journalisten, die zwischen ca. 1850 und 1950 von sich reden gemacht haben. Es handelt sich dabei durchweg um Grundlagenforschung an sprachlich mitunter schwierigem Material, das zudem oft auch in Archiven oder Bibliotheken der Schwerpunktregionen nur schwer zugänglich ist. Um so wichtiger ist es, wenn dank solcher Konferenzen die verschiedenen Disziplinen (Osmanistik, Arabistik oder Iranistik) gemeinsam Fragen der nahöstlichen Geistesgeschichte erarbeiten können. Mit neun Beiträgen über die osmanische bzw. republikanische Presse kommt dem türkischen Journalismus im vorliegenden Band ein klares Übergewicht zu. Uygur Kocabaşoğlu („Literary Serials at the Dawn of Turkish Journalism", S. 15–24) verfolgt den Werdegang von literarischen Fortsetzungsgeschichten in türkischer Sprache, die als Genre gleichzeitig mit den ersten privaten Zeitungen in den 1860ern entstanden. Seit der erstmaligen Vorstellung einer *tefrika* 1860 waren literarische und nichtliterarische Fortsetzungsgeschichten aus der osmanischen Presse nicht mehr wegzudenken. Auch das moderne türkische Drama 1860, gefolgt 1862 von der literarischen Übersetzung und 1872 von der ersten türkische Novelle erblickten im Gewand der literarischen Fortsetzungsgeschichte das Licht der Welt. Kocabaşoğlu sieht hierin die enge Verzahnung zwischen türkischer Presse und moderner türkischer Literatur dokumentiert. Orhan Koloğlu („Ahmed Midhat's Contribution to the Assimilation of *Tanzimat* through his Novels Serialized in Newspapers", S. 25–37) zeichnet am Beispiel Ahmed Midhats nach, wie die Modernisierungsbemühungen im Osmanischen Reich mangels einer Buchkultur wie in Europa vermittels des Fortsetzungsromans in der Presse popularisiert wurden. Ahmed Midhat wandte diese Methode länger und umfassender an als seine zeitgenössischen Kollegen. Die meisten seiner Fortsetzungsromane, die sich durch eine große Themenvielfalt, eine verständliche Ausdrucksweise und durch Midhats enzyklopädisches Wissen auszeichneten, erschienen später auch in Buchform. Christiane Czygan („The Self-portrait of the Yeñi 'Oṣmānlılar Cem'īyeti in the Journal *Ḥurrīyet*", S. 39–50) bietet eine Mikrostudie der journalistischen Strategie des 1867 im Londoner Exil gegründeten Organs der Jungosmanen entlang von zwei Hauptmotiven: erstens dem Angriff gegen die Regierenden mit dem Ziel, die osmanische Gesellschaft zu modernisieren, und zweitens der Selbstverteidigung gegen Unterstellungen, man assimiliere sich in Europa an die christlich-westliche Kultur. Dabei drehten sich die Diskussionen um den Gehalt von Konzepten wie *vatan*, *hürriyet* oder *meşveret*. Mit dem erstmaligen Einsatz der Presse

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000503

für politische Forderungen durchbrachen die Exilanten dabei den *status quo*, wonach im Osmanischen Reich nur relative Nähe zum Zentrum politischen Einfluß ermöglichte. Nâzım Hikmet Polat („The Magazine *Rübap* – Mirror of Second Constitution Turkish Culture, Literature and Press Life", S. 51–77) untersucht die Literaturzeitung *Rübap*, die zwischen 1912–1914 in Istanbul herauskam. Polat bewertet das Blatt als Spiegel der literarischen und kulturellen Szene während der zweiten Verfassungsperiode und konstatiert eine Offenheit für verschiedene politische Richtungen sowie eine fehlende einheitliche Ideologie. Er stellt die wichtigsten Literaten von *Rübap* vor, die zwar ursprünglich *ittihadçı* gewesen aber dann meist in Opposition zur *İttihad ve Terakki Fırkası* geraten seien, um anschließend gesellschaftliche und literarische Themen zu skizzieren, die in *Rübap* angesprochen wurden. Horst Unbehaun („The Newspaper *Ḳızılırmaḳ* (Sivas) in the Years 1910–1914 – Cultural and Literary Forum in Anatolian Province", S. 79–100) richtet sein Augenmerk auf die anatolische Provinz und ihren Journalismus in Gestalt der Sivaser Zeitung *Ḳızılırmaḳ*, die mit Unterbrechungen zwischen 1910 und 1917 und erneut zwischen 1925 und 1946 erschien. Die Frage, ob sich hier eine eigenständige Provinzliteratur manifestierte oder letztlich nur die hauptstädtischen Diskurse reflektiert wurden, beantwortet Unbehaun dahingehend, daß in *Ḳızılırmaḳ* die Provinz die Möglichkeit erhalten habe, sich zu Themen wie etwa dem gesellschaftlichen Wandel zu äußern. Dieser Umstand dokumentiere die Bedeutung der lokalen Presse bei der Herausbildung eines türkischen Nationalgedankens in Anatolien. Michael Ursinus („The Ruins of Dura-Europos in the Columns of *Zevrā*: Aḥmed Şākir Beğ's Travels Along the Euphrates, Published and Annotated by the Ottoman Provincial Gazette of Baghdad", S. 167–179) zeichnet nach, wie osmanische Beamte in den 1870er den Fortschrittsgedanken samt Dampfboot, Telegraph und dem neuen Medium Presse in die irakische Provinz brachten. Aḥmed Şākir Beğs 1870 niedergelegter Bericht entspricht bereits mehr dem Genre des europäischen Reiseberichts als dem klassischen osmanischen Report über eine Inspektionsreise von Beamten in der Provinz, da er im Verlauf seiner Reise entlang des Euphrats für ein breiteres Publikum niedergeschrieben und in *Zevrā*, der amtlichen osmanischen Provinzzeitung, veröffentlicht wurde. Bei einer richtigen Verwaltungs-, Modernisierungs- und Investitionspolitik, so resümiert Ursinus die Gedanken Şākir Beğs, könne die Provinz wieder an eine frühere, längst verloren geglaubte kulturelle Blütezeit anknüpfen. Tobias Heinzelmann („The Hedgehog as Historian – Linguistic Archaism as a Means of Satire in the Early Work of Refik Halid Karay", S. 195–211) bietet eine sprachliche Analyse von zwei längeren Satirebeiträge Karays, die 1911 in *Cem* erschienen und durch die bewußte Verwendung von Archaismen auffallen. Refik Halid schlüpft in die Rolle historischer Persönlichkeiten wie des 1719 verstorbenen Chronisten Naima, den er in einem fingierten Rückblick auf die Geschichte der konstitutionellen Epoche die zunehmende Allmacht des jungtürkischen Komitees für Einheit und Fortschritt anklagen läßt. Generell konstatiert Heinzelmann im frühen Schaffen Karays eine Faszination für die sog. Tulpenzeit als Epoche kultureller Umbrüche ähnlich der selbst durchlebten. Gisela Procházka-Eisl („Literature and the Satirical Press in Early Republican Turkey: The Case of the Frog", S. 213–230) stellt ein Beispiel für journalistisches Mobbing mittels der Satire aus den frühen Republikjahren (1921–1927) vor. Die selbsterklärten Vorreiter einer nationalen Literatur um Orhan Seyfi Orhon schreckten auf ihrem Feldzug gegen die Vertreter der traditionellen Diwanliteratur nicht davor zurück, Personen wie etwa den Literaten Ahmed Haşim als Outsider zu stigmatisieren und gesellschaftlich zu ruinieren. Insgesamt fallen in jenen Jahren der Mangel an politischer Satire sowie die Konzentration auf den kulturellen Wandel und seine Eskapaden auf. Martin Strohmeier („The Ottoman Press and the Turkish Community in Cyprus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000504

(1891–1931)", S. 249–274) widmet sich den Anfängen der osmanischen Presse auf Zypern von der ersten Zeitung bis zur endgültigen Durchsetzung der neuen Lateinschrift 1931. Da dieser Zeitabschnitt mit der ersten Phase des Zypernkonfliktes (1878–1931) zusammenfiel, bildete diese Thematik auch die *raison d'être* der Blätter. Während zypern-griechische Zeitungen seit 1879 engste Kontakte zu Griechenland unterhielten, existierte auf osmanischer Seite kein vergleichbares Engagement. Die Etablierung einer türkischen Presse auf Zypern interpretiert STROHMEIER daher als Versuch, die Dinge in die eigene Hand zu nehmen mit dem Ziel, die Kommunikation innerhalb der türkischen Gemeinschaft zu intensivieren und überhaupt einen Gemeinschaftsgedanken ins Leben zu rufen. Ausführlich stellt STROHMEIER die wichtigsten Blätter und ihre Themen vor und ergänzt dies durch eine Liste der im „Archive of the Press and Information Office of the Republic of Cyprus" vorhandenen Bestände.

Weniger Iran selbst als die persischsprachige Diaspora bzw. der Südkaukasus stehen im Blickpunkt der drei Beiträge, die sich persischen Themen widmen. TIM EPKENHANS („Plain and Simple? – Reflections on a ‚Modern' Persian Literature in the Magazine *Kāve*", S. 101–117) widmet sich dem Blatt *Kāve*, das unter der Leitung zweier führender Intellektueller und literarischer Reformer, Muḥammad ʿAlī Ǧamālzāda und Sayyid Ḥasan Taqīzāda, in Berlin zunächst 1916–1919 als Teil einer deutschen Propagandatätigkeit erschien und erneut 1920–1922, als es zu einer der wichtigsten Zeitschriften avancierte, die den persischen Modernisierungsdiskurs vorantrieben. Große Aufmerksamkeit wurde dabei den Bereichen persische Sprache und Literatur gezollt, wobei EPKENHANS die Ansichten der Herausgeber als insgesamt eher konservativ denn revolutionär charakterisiert. ANJA PISTOR-HATAM („Periodicals and the Diffusion of the Orientalist Discourse: H.M. Stanley's ‚In Darkest Africa' Presented to the Persian Public", S. 181–194) weist am Beispiel der persischsprachigen *Aḫtar* nach, wie bei der Übernahme des europäischen Reiseberichts in die nahöstliche Presse auch dessen orientalistischer Diskurs übernommen wurde. Westliche Stereotypen über die Wildheit Afrikas etwa konnten problemlos in den persischen Kontext integriert werden, da Afrikaner als Sklaven fester Bestandteil im *kulturellen Gedächtnis* der nahöstlichen Muslime waren. Die Leserschaft ergab sich bei solcher Lektüre dem Gefühl, sich weiterzubilden und dabei der eigenen kulturellen Überlegenheit sicher sein zu dürfen. EVAN SIEGEL („The Use of Classical Iranian Literature in Azerbaijani Satire: The Case of *Molla Näsr od-Din*", S. 231–248) untersucht den kontroversen Stellenwert, den die klassische persische Poesie in der Satirezeitschrift *Molla Näsräddin* (1906–1931) einnahm, einem der Bannerträger der modernen aserbaidschanischen Literatur. Auch die arabische Welt ist mit drei Beiträgen vertreten: MANFRED SING („Between Lights and Hurricanes: Sāmī al-Kayyālī's Review *Al-Ḥadīṯ* as a Forum of Modern Arabic Literature and Liberal Islam", S. 119–141) beschreibt ausführlich den Werdegang der Zeitschrift *al-Ḥadīṯ*, die 1927–1959 in Aleppo als Plattform für arabische Literatur, liberales Gedankengut, islamische Kulturwerte und westliche Ideen erschien. Der Herausgeber entstammte einer einflußreichen Aleppiner Familie und unterstützte mittels seines Blattes umstrittene Autoren wie Ṭāhā Ḥusain. SING bewertet al-Kayyālī als Repräsentanten einer Generation, die an eine Annäherung von West und Ost glaubte und diese vermittels der Literatur voranzutreiben suchte. Nach 1949 schlossen sich ihre Vertreter, ihr Scheitern vor Augen, dem Panarabismus an und opferten auf diese Weise, so schlußfolgert SING, die intellektuelle Freiheit auf dem Altar nationaler Stärke. SILVIA NAEF („Literature and Social Criticism in the Iraqi Press of the First Half of the 20th Century – Jaʿfar al-Khalīlī and the Periodical *Al-Hātif*", S. 143–150) stellt *al-Hātif* (1935–1954), das Sprachrohr der irakischen Schiiten von Nadschaf, vor und gibt eine Kurzbiographie seines Herausgebers Ǧaʿfar al-Ḥalīlī (1904–1985), dessen Familie zum schiitischen „Bildungsadel" der Stadt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000505

gehörte. Al-Ḥalīlī ließ über seine Zeitschrift junge Talente, darunter später berühmte linksgerichtete Schiiten, auf sich aufmerksam machen. Trotz seiner Beschränkung auf Literatur reflektiert das Blatt somit die Hinwendung einer jüngeren Generation schiitischer Intellektueller zu sozialen und wirtschaftlichen Themen. Susanne Bräckelmann („Novelist, Biographer, Essayist: Zaynab Fawwāz (1860–1914) – Pioneer of Female Emancipation in the Egyptian Press", S. 151–165) beklagt, daß die Forschung bislang die frühe arabische Frauenpresse (1888–1919) vernachlässigt habe, was zum Teil mit der prekären Quellensituation zu erklären sei. Der Ägypterin Zaynab Fawwāz, einer Pionierin der arabischen Frauenpresse, verdanken wir jedoch eine Sammlung ihrer Zeitungsbeiträge in Buchform aus dem Jahr 1905, die Bräckelmann hier vorstellt. Im Mittelpunkt ihres frühen Schaffens stand das Bekenntnis zu einer intellektuellen Gleichwertigkeit von Mann und Frau, deren fehlende Entsprechung in der sozialen Praxis Fawwāz kritisierte. Trat sie in ihrer frühen Phase zunächst für mehr öffentliche Präsenz von Frauen ein, so übernahm sie ab 1900 vermehrt nationalistische Thesen, wonach die primäre Rolle der Mädchen darin bestehe, künftige Mütter der Nation zu sein, und nach denen Frauen in der Gesellschaft eine klar von der Männerrolle zu unterscheidende Funktion einzunehmen hätten. Zudem konstatiert Bräckelmann bei Fawwāz in den späten Schriften auch eine vermehrte Agitation gegen den verderblichen westlichen Einfluß auf die islamische Nation und zeichnet damit einen Wandel in der Rezeption des Westens nach, wie ihn so manche muslimische Intellektuelle der *nahḍa*-Generation durchlebten.

Auf Grund der hohen Qualität vieler Beiträge dürfte der vorliegende Band nicht nur für den an Literaturfragen interessierten Orientalisten, sondern auch für den Nahosthistoriker von Interesse sein. Angesichts des interdisziplinären Charakters der Konferenz hätte sich Rez. ein wenig mehr an Information zu den Autoren und ihrer Spezialisierung gewünscht. Auch vermißt er eine stärkere Hervorhebung eines übergeordneten Leitgedankens jenseits des doch recht allgemeinen Hinweises auf eine enge Verbindung von Literatur und politischer Ideengeschichte im Nahen Osten.

Volker Adam, Halle (Saale)

Oskar von Hinüber: *Indiens Weg in die Moderne. Geschichte und Kultur im 19. und 20. Jahrhundert*. Aachen: Shaker Verlag 2005. 266 S., 5 Abb. (Geisteskultur Indiens. Texte und Studien. 6. Indologica Halensis.) ISBN 3-8322-3647-3. € 35,80.

Überblicksdarstellungen zur neueren Geschichte Indiens sind bislang nur dünn gesät, zumindest wenn man sich auf Publikationen in Deutsch beschränken will oder muß. Angesichts der im Zuge der Globalisierung wachsenden ökonomischen, kulturellen und geopolitischen Bedeutung der Region Südasien und der daraus resultierenden Medienaufmerksamkeit, die ihr momentan in Deutschland zuteil wird, ist dieses Defizit besonders erstaunlich. Gerade ein Verständnis der historischen Bedingtheit des *modernen* Indien und ein Überwinden althergebrachter Indienklischees scheint heute wichtiger denn je.

Das jüngste Buch des Freiburger Indologen Oskar von Hinüber, das ‚Indiens Weg in die Moderne' nachzeichnet, scheint somit bestens geeignet, eine wichtige Lücke nicht nur in der deutschen akademischen Auseinandersetzung mit dem Subkontinent, sondern auch auf dem allgemeineren Buchmarkt zu schließen. Das dem Autor zufolge als „Lehrbuch" (S. 8) konzipierte Werk ist mit knapp 250 Seiten durchaus handlich geraten und wendet sich an ein breiteres (studentisches) Lesepublikum ohne einschlägige Spezialkenntnisse. Gerade von einem Lehrbuch erwartet man eine gute Handhabbarkeit. Etwas bedauerlich ist daher das Fehlen einer Bibliographie: die Angaben zur weiterführenden Literatur sind

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000506

in durch die Schriftgröße abgesetzte Einschübe in den Fließtext eingearbeitet und müssen so etwas langwierig durch das Zu-Rate-Ziehen des Index (S. 257–266) erschlossen werden. Auch der Verzicht auf Fußnoten zugunsten der erwähnten Einschübe trägt nicht zur Steigerung der Lesbarkeit bei. Als überaus nützlich erweisen sich dagegen die im Anhang beigefügten Listen sämtlicher indischer und pakistanischer Staats- und Regierungschefs, sowie der britischen Generalgouverneure und Vizekönige. Diese Detailinformationen waren bislang nur unter Zuhilfenahme verschiedener Spezialwerke zugänglich.

Neben einer sehr knappen Einleitung enthält der Text vier Kapitel von recht unterschiedlicher Länge. Kapitel eins (S. 12–20), eine landeskundliche Einführung, in der grundlegende Informationen zu Geographie, Bevölkerung, Religionen und Sprachen des Subkontinents vermittelt werden, fällt dabei etwas aus dem Rahmen. Die restlichen Kapitel sind weitgehend chronologisch geordnet und widmen sich dem achtzehnten, neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, wobei die vierzig Jahre nach dem Tod Jawaharlal Nehrus (1964) nur noch kursorisch behandelt werden (S. 233–241). Die knappe Darstellung des nachkolonialen Südasiens ist dabei vorrangig auf die Indische Union fokussiert, die anderen Nachfolgestaaten Britisch-Indiens werden weitgehend ausgeblendet. Während 55 Jahre pakistanischer Geschichte immerhin kurze Erwähnung finden (S. 193–196), kommt Bangladesch praktisch überhaupt nicht vor.

Von Hinüber erklärt in seiner Einleitung, sein Hauptaugenmerk gelte „der Vermittlung der wichtigsten Tatsachen der politischen Geschichte und der kulturellen Entwicklung" (S. 11), und räumt ein, daß eine Auswahl des Wichtigen bei der vorliegenden Materialfülle dabei notwendigerweise subjektiv sei. Nach der Lektüre ist man geneigt, seine Einschätzung zu teilen. Es wird rasch klar, daß die neuere indische Geschichte hier aus dem teilweise sehr speziellen Blickwinkel eines Philologen präsentiert wird. Wirtschafts- und Sozialgeschichte ist dagegen offenkundig seine Sache nicht. So findet man beispielsweise detaillierte Informationen über das relativ marginale Phänomen der Sanskrit-Literatur des 20. Jahrhunderts (S. 83f.), sucht aber eine Erwähnung des so genannten „Plunder of Bengal", der fatalen Ausbeutung der bengalischen Landbevölkerung in der Frühphase der britischen Herrschaft, vergeblich. Weitere Unausgewogenheiten sind wohl eher der Genese des Buches geschuldet. Die Publikation ist aus dem Manuskript zu einer mehrsemestrigen Vorlesung des Autors hervorgegangen, was der Monographie an einigen Stellen auch deutlich anzumerken ist. So mag das Einflechten längerer anekdotischer Exkurse – etwa über das Schicksal des berühmten Diamanten *Koh-i-Nūr* (S. 50f.) oder die altiranischen Wurzeln des Vornamens des Industriemagnaten Tata (S. 95 f.) – im Rahmen einer Vorlesung sinnvoll sein, bei der ohnehin schon komprimierten Darstellung in einem Handbuch wirken sie eher störend.

Wie bereits angedeutet wurde, ist von Hinübers Herangehensweise vornehmlich deskriptiv, eine Tatsache, die man einer Überblicksdarstellung verzeihen mag, zumal wenn die Fakten überwiegend zuverlässig ausgewählt und gut lesbar präsentiert werden. In dieser Hinsicht besonders gelungen ist beispielsweise die konzise und verständliche Darstellung der komplexen indischen Verfassungsreformen im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts (S. 120–123, 139–143). Andererseits ist es bedauerlich, daß die Möglichkeit verschenkt wurde, die Leser mit der Einführung in die neuere indische Geschichte auch mit den aktuellen Debatten unter den Südasienhistorikern vertraut zu machen. Ein solches Versäumnis ist umso überraschender, als die beigegebenen Lektüreempfehlungen zeigen, daß der Autor offenbar mit neuerer und neuester Literatur sehr wohl vertraut ist. Seiner eigenen Darstellung merkt man diese Vertrautheit indes leider nur selten an; dort verweist er häufiger auf antiquierte Literatur, wie etwa die in den 1920er und 1930er Jahren erschienene *Cambridge History of India* oder Ludwig Alsdorfs *Indien* aus dem Jahr 1940.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000507

Problematisch wird das erwähnte Theoriedefizit spätestens dann, wenn aus der älteren Literatur gelegentlich allzu unkritisch Konzepte, Perspektiven und teilweise auch Wertungen übernommen werden, die man im Lichte neuerer Forschungen zumindest zur Diskussion stellen müßte. Ich möchte dies abschließend an einigen besonders markanten Beispielen illustrieren.

Bereits zu Beginn der 1980er Jahre etablierte sich in der historischen Südasienforschung die einflußreiche Strömung der „Subaltern Studies", die sich bemühte, die gängige Elitengeschichtsschreibung zu überwinden und auch die unteren bzw. marginalisierten Gesellschaftsschichten (Bauern, Fabrikarbeiter, Niedrigkastige, Frauen etc.) als historische Akteure wahr- und politisch Handelnde ernst zu nehmen. VON HINÜBER scheint die aus dem Umfeld der ‚Subalternenhistoriker' hervorgegangenen Anregungen jedoch völlig zu ignorieren. Seine Perspektive ist die klassische Sichtweise ‚von oben' und beschränkt sich zudem über weite Strecken auf die britischen Handlungsträger. Während indische Akteure (mit Ausnahme Gandhis und Nehrus) eher schemenhaft bleiben, werden seine Schilderungen besonders ausführlich und anekdotenreich, wenn es um die Leistungen englischer Generalgouverneure und Vizekönige geht. Daß der Autors beispielsweise resümiert, der als imperialistischer Hardliner bekannte Vizekönig Curzon habe, „in Indien viel erreicht und viel bewegt" (S. 109) und daher „rückblickend den Indern als Vertreter ihrer Interessen" (S. 112) gegolten, dürfte allerdings nicht nur den Widerspruch indischer Historiker provozieren. Ähnlich umstritten ist mittlerweile der durch VON HINÜBER perpetuierte koloniale Mythos der Existenz einer vermeintlich anderthalb Jahrhunderte währenden *Pax Britannica*, die Indien der britischen Herrschaft zu verdanken habe (S. 52). Ein solcher Begriff verschleiert nicht nur die vom Kolonialstaat gegen die indische Bevölkerung ausgeübte Gewalt, sondern auch den weltweiten Einsatz von Millionen indischer Soldaten in der Britischen Armee während der beiden Weltkriege und zahlreicher anderer Konflikte (die der Autor dann an anderer Stelle durchaus erwähnt, etwa S. 127).

Insgesamt ist eine Fokussierung auf die Handlungskompetenz britischer Verwaltungsbeamter, Militärs und Politiker kennzeichnend für VON HINÜBERS Darstellung des indischen Freiheitskampfes, der teleologisch auf die „gelungene Entlassung Indiens in die Unabhängigkeit" (S. 199) hinauszulaufen scheint. Über weite Strecken bleibt seine Interpretation der Geschehnisse dem inzwischen äußerst umstrittenen Schema „Western impact – Indian response" verhaftet: Inder, zumal wenn sie nicht der hauchdünnen anglisierten Elite entstammen, scheinen merkwürdig unbeteiligt an ‚Indiens Weg in die Moderne' gewesen zu sein.

So bleibt nach der Lektüre Enttäuschung darüber zurück, daß die Möglichkeiten, die ein solches Buchprojekt bietet, nicht ausgeschöpft wurden. Dabei ist es durchaus begrüßenswert, daß sich klassisch geschulte Indologen auch mit dem modernen Indien auseinandersetzen. Welches Potential eine solide Kompetenz in Religionswissenschaft und alten Sprachen auch für ein Verständnis neuzeitlicher Phänomene birgt, wird an den wenigen Stellen deutlich, an denen der Autor seine diesbezüglichen Kenntnisse im Zusammenhang mit aktuellen Debatten einsetzt, wie beispielsweise beim Verweis auf Belege für die Aktivitäten von Thugs (religiös motivierten Straßenräubern, die der Kolonialverwaltung ein Dorn im Auge waren) in der älteren indischen Literatur (S. 58). Leider findet eine solche Auseinandersetzung mit neueren Forschungsthemen und eine kritische Reflexion überkommener Deutungen im vorliegenden Fall nur allzu selten statt. Daß dies auch im Rahmen eines überschaubaren Handbuches durchaus möglich wäre, haben in jüngster Zeit zwei englischsprachige Publikationen bewiesen, die man potentiellen Käufern des Buches deshalb als ergänzende Lektüre anempfehlen möchte. Sowohl die *Concise History of India* von BARBARA und THOMAS METCALF als auch AYESHA JALALS und SUGATA

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000508

Boses *History of Modern South Asia*[1] bieten eine vielleicht weniger faktenreiche, aber dafür ausgewogenere und theoretisch differenziertere Einführung in die Geschichte des Modernen Indien. Darüber hinaus tragen beide Publikationen auch den postkolonialen Entwicklungen in gebührendem Maße Rechnung, die in von Hinübers Buch nur angerissen werden. Es bleibt zu hoffen, daß aus der deutschsprachigen Südasienforschung in naher Zukunft ein Handbuch auf ähnlich hohem Niveau hervorgeht. Mit *Indiens Weg in die Moderne* liegt bis dahin zumindest eine überwiegend solide recherchierte und gut lesbare Überblicksdarstellung der ereignisgeschichtlichen Entwicklungen auf dem indischen Subkontinent während der letzten zweihundert Jahre vor.

Harald Fischer-Tiné, Berlin

Lars Göhler (Hrsg.): *Indische Kultur im Kontext. Rituale, Texte und Ideen aus Indien und der Welt. Festschrift für Klaus Mylius*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005. XIV, 492 S., 1 Frontispiz, 13 Abb. (Beiträge zur Indologie. 40.) ISBN 3-447-05207-4. € 78,–.

Der in der seinerzeitigen DDR renommierte Indologe Klaus Mylius, der Autor grundlegender Lexika (*Wörterbuch Sanskrit–Deutsch*, 1975, [7]2001; *Wörterbuch Deutsch–Sanskrit*, 1988, [3]2001; *Wörterbuch Pāli–Deutsch*, 1997; *Wörterbuch Ardhamāgadhī–Deutsch*, 2003), Handbücher und Übersetzungen (vgl. das Schriftenverzeichnis, S. 457–473), der 1976–1990 in Leipzig Professor für Sanskritistik und Indische Altertumskunde war und nach der ‚Wende' u. a. in Bayreuth und Frankfurt lehrte, beging am 24. August 2005 seinen 75. Geburtstag. Aus diesem Anlaß wurde vorliegender Festschriftband veröffentlicht, dessen breitgefächerter Inhalt den weiten Interessen des Jubilars, für den die Vedaforschung aber immer einen besonderen Platz einnahm, gerecht zu werden versucht.

Mit dem Veda sind sechs Beiträge befaßt. Sukumari Bhattacharji: „Life of the Ṛgvedic Aryans" (S. 1–7) erinnert an den Titel von Heinrich Zimmers *Altindisches Leben* (Berlin 1879), enttäuscht aber (ohne jeden Hinweis auf die Forschungsliteratur) auf der ganzen Linie. Symptomatisch ist ein so tiefschürfender Satz wie (S. 2): „Drinking was a common practice among all ancient peoples, but it seems that the Aryans drank quite a lot"; zwar schreibt auch Zimmer (S. 272) „Durst hat den vedischen Arier immer mehr gequält als Hunger", aber er untermauert diese Feststellung doch wenigstens mit zehn Seiten Diskussion über Getränke. – Shingo Einoo: „Mṛtyuṁjaya or Ritual Device to Conquer Death" (S. 109–119) handelt v. a. über die Beschäftigung der Rituallehrer mit dem jungen Zusatz-Vers RV 7, 59, 12, der diesen Namen *mṛtyuṁjaya* trägt; die Vorstellung, daß man durch Vollzug bestimmter Rituale den Tod überwinden kann, ist seit dem *Atharvaveda* nachweisbar, stellt jedoch, wie hinzuzufügen wäre, indogermanisches Erbe dar und hat, wenn auch mit anderen lexikalischen Mitteln, eine Entsprechung in griech. νέκ-ταρ. – Dipak Bhattacharya: „Atharvaveda – Notes on History and Text-History" (S. 9–29) bespricht ein Textproblem in dem Flutsagen-Vers AVŚ 19, 39, 8 = AVP 7, 10, 8 (Konjektur *nāvaprabhraṁśaṁ* AVŚ [für *náva°*] vs. *nāvaḥ pra°* AVP) und zieht daraus Schlüsse für die Textgeschichte, die Rekonstruktion des Mythos, die Interpretation von *kúṣṭha-* als Saussurea lappa und letztlich dafür, daß „the Western Himalayas are to be regarded as a place closely associated with the AV in its formative years" (S. 27).

[1] Barbara Metcalf/Thomas Metcalf: *A Concise History of India*. Cambridge/New York 2002; Sugata Bose/Ayesha Jalal: *Modern South Asia: History, Culture, Political Economy*. London 1998.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000509

Der Versuch von Uma Chakravarty: „Vedic Vaiśyas" (S. 87–107), die Bedeutungen von ved. *víś-* und *váiśya-* genauer zu bestimmen und die sich daraus ergebenden Implikationen für die vedische Kultur- und Sozialgeschichte zu erfassen, befriedigt zumindest für *víś-*, das alte arische Erbwort, recht wenig, zumal da jeder Blick auf die Verhältnisse in Alt-Iran fehlt. – Der Bandherausgeber und Mylius-Schüler Lars Göhler („Was versteht die frühe Mīmāṁsā unter einer vedischen Weisung *(codanā)*?"; S. 221–228) zeigt an dem philosophischen Begriff *codanā-* die engen Beziehungen zwischen Ritualsprache und wissenschaftlicher Terminologie im spät- und nachvedischen Indien auf. – Klaus Karttunen: „Studies in the Gṛhya Prayogas of the Jaiminīya Sāmaveda: 4. Nāndīmukhābhyudayaśrāddha" (S. 305–311) setzt frühere Studien zu diesem Text aufgrund einer Palmblatthandschrift aus Tamilnāḍu fort.

Zwei weitere Beiträge haben die *Bhagavadgītā* zum Gegenstand, einen der vom Jubilar (1980) übersetzten Texte. Henk Bodewitz: „Notes on the Third Book of the Bhagavadgītā" (S. 39–47) betrachtet einige Textstellen, an denen die vorhandenen Übersetzungen divergieren oder nicht seine Zustimmung finden. – Hiltrud Rüstau: „Die Bhagavadgītā im 21. Jahrhundert" (S. 327–350) will durch Analyse zweier ganz neuer Publikationen den „Zusammenhang zwischen der Kommentierung einer religiös bedeutsamen Schrift und dem Zeitgeist" aufzeigen (S. 327), sozusagen deren Bedeutung als praktische Lebenshilfe in der modernen Gesellschaft. Für das Studium der *Bhagavadgītā* selbst ergibt dies nichts.

Von den Studien zur späteren Literatur Indiens sind je zwei mehr sprachlich bzw. literaturwissenschaftlich ausgerichtet. Andreas Bock-Raming: „Form und Funktion des Berichts in den Dramen Kālidāsas" (S. 31–38) untersucht in *Mālavikāgnimitra, Vikramorvaśīya* und *Śakuntalā* Berichte über Geschehnisse fern der Szene selbst und (anders als bei der sog. Teichoskopie) in früherer Zeit hinsichtlich Aufbau, Gestaltung, Zweck usw. Es ist erstaunlich, daß dies bisher nie genau betrachtet worden ist. Das Phänomen selbst lädt dann natürlich zum Vergleich mit ähnlichen Techniken in den Werken der europäischen Dramenliteratur ein. – Dieter B. Kapp: „Bhīma und Kumbhakarṇas Hirnschale" (S. 299–304) sucht nach der Quelle für den Vers des Epos *Padumāvatī* eines Ṣūfīs des 16. Jahrhunderts, in dem Bhīma (der *Mahābhārata*-Held) und Kumbhakarṇa (der *Rāmāyaṇa*-Dämon) nebeneinander genannt werden, und findet sie in einer Legende, die im *Skanda-Purāṇa* (1, 2, 66) geschildert ist. – Gyula Wojtilla: „The Sītādhyakṣaprakaraṇa of the Arthaśāstra" (S. 413–425) bespricht einige sprachliche (grammatische und semantische) Probleme des sehr korrupt überlieferten Textes und legt zugleich eine neue Übersetzung dieser für die Landwirtschaft Alt-Indiens wichtigen Quelle vor. – Minoru Hara: „A Note on Pali *akuppa*" (S. 229–246) untersucht die Bedeutungsentwicklung der Wurzel *kop/kup* im Alt- und Mittelindoarischen und stellt fest, daß in pāli *kup* „erschüttern usw." (*akuppa-* „unerschütterlich usw.") die ursprüngliche Bedeutung bewahrt ist (wie sie auch im Ṛgveda und im Fachschrifttum [Arthaśāstra, Medizin] vorkommt), während die spätere Sanskritliteratur eine Entwicklung zu „zürnen, erbost sein" widerspiegelt.

Den indischen Religionen gelten die vier Aufsätze von Johannes Bronkhorst: „Les reliques dans les religions de l'Inde" (S. 49–85), Hans Heinz Holz: „Religionsgeschichtliche Aspekte des *Jou Pu Tuan* [eines chinesischen Romans aus dem 17. Jahrhundert]" (S. 271–298), T. P. Mahadevan and Frits Staal: „The Turning Point in a Living Tradition: *Somayāgam 2003*" (S. 365–389) sowie Jean Marie Verpoorten: „Le Rite d'*upāṁśuyāja* dans le Śābara-Bhāṣya" (S. 391–406).

Die Ausstrahlung verschiedenster Aspekte der indischen Kultur in alle Richtungen kommt in drei Untersuchungen zur Sprache. Annemarie Esche: „Zu Einflüssen, Kongruenzen und Inkongruenzen von Sanskrit und Pāli in der myanmarischen Literatur und Sprache" (S. 121–139) bespricht die primär durch den Buddhismus vermittelten Einflüsse

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000510

auf Burma, die alle Register von Sprache und Literatur erfaßt haben, hellt ihren geschichtlichen Hintergrund auf und versucht die verschiedenartigen Interferenzerscheinungen zu ordnen. Das interessante Thema verdiente sicher eingehende Untersuchung von sprachwissenschaftlich kompetenter Seite. – Im Zusammenhang mit seinen Forschungen zu den wenigen Zeugnissen für die buddhistische Periode vor der Islamisierung der Malediven (im 12. Jahrhundert) bespricht Jost Gippert: „Sanskrit as a Medium of Maldivian Buddhism" (S. 213–220) eingehend zwei Sanskrit-Inschriften in einer lokalen Variante der Brāhmī-Kursive und deren Sprachform, die auf eher dürftige Sanskrit-Kenntnisse der maledivischen Inschriftenverfasser schließen läßt. – Marion Meisig und Konrad Meisig: „Der Arme Heinrich: eine indische Legende, oder: Śakra in Schwaben" (S. 313–326) holen den Beweis für die schon von Friedrich Weller aufgestellte Behauptung nach, daß der Stoff der Legende vom Armen Heinrich (in der Fassung Hartmanns von Aue) auch in Indien bekannt sei; sie finden diesen nach Europa (oder jedenfalls in den Mittelmeerraum) gewanderten Erzählstoff in der Legende von dem buddhistischen Mönch Bhūtamati und dem Blutopfer der Prinzessin Jñānavatī, aber auch schon in den im *Mahābhārata* erzählten Versuchungs-Legenden von Sāvitrī sowie von König Śibi und der Taube (die wegen der Bereitschaft, das eigene Leben zu opfern [und nicht nur Blut zu spenden], besser zum Armen Heinrich passen). Da sie genau die Übereinstimmungen in der Struktur und den Sequenzen des Handlungsablaufs herausarbeiten, ist die Beweisführung voll überzeugend.

Im weiteren Sinne forschungsgeschichtlich orientiert sind drei ganz unterschiedliche Aufsätze. Claus Vogel: „The Jesuit Missionary Heinrich Roth (1620–1668) and his Burial Place at Agra" (S. 407–412) legt nach einer kurzen Skizze von Roths Lebenslauf und Reisen die Umstände nach dessen Tod in Agra dar und die Informationen vor, die er über die Grabstätte Roths (der sich in Indien in lusitanisierter Namensform „Roa" nannte) in der Padri-Santos-Kapelle in Lashkarpur erhalten konnte. – Joachim Heidrich: „Indienkunde und Indienbild" (S. 247–270) arbeitet die Dichotomie zwischen dem von den abendländischen Indologen anfangs praktisch ausschließlich erforschten Bild der klassisch-indischen Kultur und der erst um die Wende zum 20. Jahrhundert ‚entdeckten' Kultur des zeitgenössischen Indien heraus und macht die Unterschiede in der Betrachtungsweise und der verschiedenen ‚Indienbilder' deutlich. – Margot Gatzlaff: „Die Geschichte [scil.: des] Handwörterbuches Hindi–Deutsch" (S. 193–212) vermittelt einen Einblick in die Planung eines solchen Unternehmens unter den Verhältnissen sozialistischer (Forschungs-)Planwirtschaft, versehen mit vielen persönlichen Erinnerungen auch aus der Zeit nach 1989/90. Die Geschichte dieses Wörterbuches und v. a. seiner Drucklegung ist wahrlich abenteuerlich; dabei hat sich übrigens auch die DMG nicht besonders geschickt verhalten.

Auf vier nicht eigentlich indologische Aufsätze von Friedbert Ficker: „Frau Venus und das Frauenideal der Renaissance" (S. 141–179), Alexander Fidora: „Raimon Panikkar und die Phänomenologie des religiösen Gesprächs" (S. 181–191), Helmut Seidel: „Francis Bacon und die Aufklärung" (S. 351–363) und Siegfried Wollgast: „Hermann Ley als Philosophiehistoriker" (S. 427–454), teils ehemaliger Kollegen von Mylius aus DDR-Zeiten, ist hier nicht näher einzugehen.

Dieser Überblick über den Inhalt des Bandes zeigt die Vielfalt des Gebotenen, macht es zugleich aber vielleicht auch verständlich, daß man das Buch mit einiger Enttäuschung aus der Hand legt. Denn es ist nicht nur interessant zu sehen, wer zu diesem Band aktiv beigetragen hat, sondern ebenso aufschlußreich auch, welche der deutschen Indologen unter den Autoren und in der Tabula Gratulatoria (S. XIIIf.) fehlen.

Rüdiger Schmitt, Laboe

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000511

Oskar von Hinüber: *Die Palola Śāhis. Ihre Steininschriften, Inschriften auf Bronzen, Handschriftenkolophone und Schutzzauber. Materialien zur Geschichte von Gilgit und Chilas.* Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2004. XI, 215 S., 31 Tafeln. (Antiquities of Northern Pakistan. Reports and Studies. 5.) ISBN 3-8053-3482-6. € 65,50.

Der 1931 zufällig entdeckte Handschriftenfund von Gilgit-Naupur hat erstmals Zeugnisse buddhistischer Kultur für die entlegene Bergregion am Gilgit und am oberen Indus (in dem unter pakistanischer Verwaltung stehenden Teil Kaschmirs) erbracht. Diesem gesellten sich später nicht nur weitere Handschriften hinzu, sondern auch archäologische Funde, seit 1947 die sog. Gilgit-Bronzen und dann die Felsbilder und -inschriften entlang dem Karakorum Highway, um deren Erforschung sich ein pakistanisch-deutsches Gemeinschaftsprojekt verdient gemacht hat. Durch all diese Quellen ist die in dieser Gegend einstmals herrschende Dynastie der Palola Śāhis bekanntgeworden, von der man zuvor kaum etwas gewußt hat. Aufgrund der Kolophone der Handschriften, in denen Personennamen, darunter solche von Palola Śāhis als den Stiftern der betreffenden Manuskripte, in großer Zahl erscheinen, der Inschriften, die ebenfalls entsprechende Hinweise enthalten, und der teilweise mit Inschriften versehenen Bildwerke zeichnet Oskar von Hinüber zum ersten Mal die Geschichte dieser Palola Śāhis, der Könige von Palola/Balūr/Bolōr, und die Abfolge der Herrscher vom Ende des 6. bis zum Anfang des 8. Jahrhunderts nach. Er konnte dabei auf einer Reihe früherer einschlägiger Arbeiten aufbauen (u. a. StII 5/6 [1980], S. 49–82) und durch die Überprüfung früherer Lesungen und die Zusammenschau des gesamten in die Zeit der Palola Śāhis gehörenden Materials viele Verbesserungen erzielen.

Im ersten Hauptteil, der einigen Präliminarien und von Hinübers „Einleitung" (S. 1–10) folgt, werden „Die Quellen" präsentiert (S. 11–83), die die Namen von Herrschern, Mitgliedern des Herrscherhauses oder hohen Beamten enthalten, zum Teil auch nur in das Umfeld dieser Herrscher gehören. Unter den Erstveröffentlichungen ist die Edition der Brāhmī-Inschrift von Danyor bei Gilgit von 687 n. Chr. (Nr. 23, S. 52–57) am wichtigsten. Aus der Struktur der Inschriften läßt sich in aller Regel auf den Rang der Genannten, auf verwandtschaftliche Beziehungen zwischen ihnen usw. schließen. Die Texte in Kap. II sind nur teilweise übersetzt, enthalten dafür am Ende aber gewöhnlich eine Liste der oft sehr vielen im Text genannten Personennamen, gegebenenfalls mit den zugehörigen Titeln. Auch die wenigen literarischen Nachrichten über die Palola Śāhis im Chinesischen (vgl. unten) und in Varāhamihiras *Bṛhatsaṃhitā* werden hier kurz diskutiert (S. 71–74).

Für die historische Auswertung kommt Kap. III „Die Bhagadatta-Familie der Śāhis von Palola/Paṭola/Balūr" (S. 85–99) die zentrale Bedeutung zu. Diese Dynastie, die nach den Handschriften- und Inschriftenfunden in diesem Raum die Region um Gilgit und Chilās[1] beherrscht haben muß (ohne daß eine genauere Umgrenzung aber möglich wäre), entstammte, wie für zwei der *śāhis* bezeugt ist (Nr. 16:1; 22:1), dem Bhagadatta-Geschlecht. Der früheste mit Namen bekannte Palola Śāhi war, wohl im 6. Jahrhundert, Somana (Nr. 20). Vom Ende dieses Jahrhunderts an läßt sich dann eine mehr oder weniger vollständige Liste der Könige erstellen mit Vajrādityanandi, Vikramādityanandi, Surendravikramādityanandi (anscheinend der Sohn des Vikr° von Surendramālā [in Nr. 7 als *mahādevī* „Königin" genannt]; vgl. S. 89), Navasurendrādityanandi (der relativ lang

[1] Die Namen dieser beiden Städte sind auch aus dem für die historische Geographie wichtigen khotansakischen Itinerar Ch. i.0021a.b (zuletzt ediert von Prods Oktor Skjærvø: *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in The British Library*. London 2002, S. 524–526) bekannt und lauten dort *Gīḍagīttä* (Zl. 12) bzw. (mit bemerkenswerter Variation) *Śīlathasa* (Zl. 15) oder *Sīḍathasä* (Zl. 16).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000512

regiert zu haben und ziemlich alt geworden zu sein scheint, was VON HINÜBER mit den für seine Zeit besonders zahlreichen Schutzzaubern in Verbindung bringt; erste fixe Daten 645/654 sowie 671), Jayamaṅgalavikramādityanandi (der ebenfalls mehr als 20 Jahre regiert haben muß) und Nandivikramādityanandi (kein Sohn, wohl aber Schwiegersohn des Jayam°, für 714 und 715 bezeugt). Der letzte uns bekannte Name ist Surendrāditya(nandi), der identisch ist mit dem für das Jahr 720 in den T'ang-Annalen erwähnten *Su-lin-t'o-i-chih*, dem dort ein (717 vom chinesischen Hof bestätigter) sonst unbekannter *Su-fu-shē-li-chih-li-ni* vorausgeht. Diese Verknüpfung mit den chinesischen Annalen läßt zusammen mit einigen hand- und inschriftlichen Datierungen nach der Laukika-Ära und mit dem paläographischen Befund (Wandel der Form der Zeichen *ya* und *ha* sowie in der Verwendung der Zahlzeichen im Laufe des 7. Jahrhunderts) das chronologische Gerüst recht stabil erscheinen. Gleichwohl ist sich VON HINÜBER dessen bewußt, daß vieles „zwangsläufig mehr oder weniger gut abgesicherte Vermutung" bleibt (S. 5).

Aus den Kolophonen der Handschriften und den Inschriften der Bronzen ist zwar eine große Zahl von Personennamen bekannt, aber oft ist deren genaue Form oder ihre Analyse unklar, sind die prosopographischen Fakten nicht deutlich und die (verwandtschaftlichen oder sonstigen) Beziehungen zwischen den genannten Personen nicht erkennbar, so daß v. a. der Namenforscher mitunter verzweifeln möchte. Soweit Aussagen dazu möglich sind, wird man konstatieren müssen, daß das Namencorpus dieser Texte sehr heterogen ist: Sanskritnamen stehen neben volkssprachlichen Formen (etwa solchen mit dardischer Liquidenmetathese: z. B. *Drugila-*, d. i. wohl **Durg-ila-*), Namen mit denkbaren Beziehungen zum Burushaski (v. a. solche mit Hinterglied *-puruṣa-/-vuruṣa-*)[1] neben solchen wahrscheinlich iranischer Herkunft (nach S. 22 *Aspina-śūla* mit Koseform iran. **Asp-ina-*, die in elam. *Áš-be-na* vermutet wird[2]). Weitverbreitete Namengebungsbräuche lassen sich darin erkennen, daß *Siṃgha-śūra-* und *Vyāghra-śūra-* Söhne von *Vajra-śūra-* sind (Nr. 28). Und die Vermutung, daß die zwei in einem Dualdvandva verbundenen Namen *Vurya-siṃgha-* und *Deva-siṃgha-* Brüder benennen (Nr. 10), wird auch durch deren Teilidentität gestützt. Daß VON HINÜBER die notwendige systematische Untersuchung des gesamten anthroponomastischen Corpus auf die Zeit nach dem Abschluß der Publikation der Industal-Inschriften verschoben hat, muß man verstehen, so sehr man diese Entscheidung auch bedauern mag.

Kap. V handelt in großer Ausführlichkeit über „Titel" (S. 105–147), die zahlreich bezeugt sind, angefangen bei *Palola ṣāhi*, wie die älteste und kürzeste Form lautet,[3] an die dann Elemente wie *śrī-*, *deva-*, *mahārājā*, (kuschanisches) *ṣāhānuṣāhi* „König der Könige" usw. antreten, so daß eine auch für indische Verhältnisse „geradezu bombastische Titelhäufung" die Folge ist (S. 110). Durch die Nennung relativ vieler Königinnen als Stifterinnen sind auch Titel dieser Art in größerer Zahl als in anderen Teilen Indiens bezeugt, so daß sich ein entsprechender Vergleich anbot (S. 118–130). Auch hier läßt sich eine große Vielfalt und eine deutliche hierarchische Unterscheidung durch Zusätze wie *śrī-*

---

[1] Jedenfalls weist außer hybriden Namen mit Hinterglied *-siṃgha-* gelegentlich auch die Sprachform auf nichtarische Verfasser der Texte: z. B. Instr. *-ena* agglutinierend an Nom. angetreten *(putra-ena)* oder *sārdhaṃ* „zusammen mit" + Nominativ.

[2] Allerdings paßt dies morphologisch nicht recht in ein Kompositum oder eine Univerbierung mit *śūla*, das VON HINÜBER mit dem Sogder-Namen in Verbindung bringt.

[3] Die Varianten *Palola* und (sanskritisiert) *Paṭola* werden S. 72–74 anläßlich des Varāhamihira-Belegs besprochen. Im übrigen wird die frühere Herleitung des Namens (arab.) *Bolor* aus **Bhauṭṭapura-* „Stadt der Tibeter" mit Recht ausdrücklich abgelehnt (S. 107 Anm. 101).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000513

oder *bhaṭṭārikā-* beobachten und eine Abwertung von (seltener vorkommendem) *rājñī-*, das nicht notwendigerweise als „Frau eines Königs", sondern eher als „adlige Dame" zu verstehen ist. Da ein Großteil der Texte sich auf religiöse Stiftungen bezieht, weisen geistliche Titel wie *mahāśraddhopāsaka/°ikā-* oder *dharmabhāṇaka-* auf den Glauben hin, dem die Betreffenden anhängen bzw. den sie verkünden.

Daneben stehen häufig auch weltliche Titel, aus denen meist nicht genau auf die Zuständigkeiten des Titelträgers geschlossen werden kann. Darunter sind Titel iranischer Herkunft (hierzu vgl. schon Verf. in: R. Schmitt/P. O. Skjærvø [Hrsg.]: *Studia Grammatica Iranica. Festschrift für Helmut Humbach*. München 1986, S. 147–162) wie *spāla-pati-* „Heerführer" (Nr. 31A) ← baktr. σπαλοβιδο, auch sonst geläufiges *divira-* „Schreiber" (← mittelpers. *dibīr*) sowie *(mahā-)gaṃja-pati-* „(Groß-)Schatzmeister" (vgl. breiter bezeugtes *gañja-vara-* ← mittelpers. *ganǰwar*). Dazu würde sich auch das nicht nur für von Hinüber unklare, auf Belege in den handschriftlichen Kolophonen beschränkte *gakhra-pati-* (Nr. 40B) bzw. *(mahā-)gakhra-vida-* (Nr. 6:1 bzw. 6:16) stellen, wenn man das als *-khra-* gelesene Zeichen in entsprechender Weise, etwa als *-(ṃ/ñ)j(j)a-* (?), lesen darf. Für *-pati-/-vida-* ist es nämlich entgegen S. 140 nicht bloß „naheliegend, … dieselbe Bedeutung … anzunehmen", sondern es liegt letztlich auch dieselbe altiranische Ausgangsform **pati-* zugrunde, die nur auf verschiedenem Weg – einerseits aus dem Mittelpersischen als der sasanidischen Verwaltungssprache *-pati-*, andererseits durch baktrische Vermittlung *-vida-* (vgl. baktr. ζηνο-βιδο „Waffenmeister" usw. sowie Niya-Gāndhārī *-vida* in *jena-, daśa-, śada-vida*) – nach NW-Indien gekommen ist.

Kap. VI „Die Palola Ṣāhis und andere Stifter von Bronzen im Nordwesten Indiens" (S. 149–176) ist der Darstellung der Stifter bzw. Adoranten gewidmet und somit mehr der kunstgeschichtlichen Einordnung der Palola-Ṣāhi-Bronzen zugewandt, die in ihrer Qualität die Vergleichsstücke aus Kaschmir, Swat und anderen Gegenden NW-Indiens bei weitem übertreffen. In Kap. VII werden schließlich „Die Stiftungsformeln in Kolophonen und Inschriften" (S. 177–189) untersucht, bei denen sich als obligatorisches Element neben fakultativen (wie Datum, Titel und eventuell Verwandtschaftsbezeichnungen von Stiftern oder Mitstiftern usw.) nur *deyadharmo yaṃ* NN „religiöse Stiftung von NN" herausstellt. Zum Teil sind Kreuzungen mit anderen Formeln zu beobachten, die nicht immer gut verständlich sind und auch nicht immer sinnvoll erscheinen, offenbar infolge ungenügender Sprachbeherrschung. Ähnliches weist von Hinüber auch für die seltenen metrischen Inschriften nach, bei denen die gelehrten Textverfasser sichtlich an die Grenzen ihrer Möglichkeiten gelangt waren. Umfangreiche Indices der Wörter, Namen und Titel sowie ein allgemeines Sachregister erschließen den Inhalt und verknüpfen die einzelnen Teile (Edition und Diskussion) dieser grundlegenden Arbeit miteinander.

Rüdiger Schmitt, Laboe

*Mahāvastu-Avadāna. Word Index and Reverse Word Index.* Vol. I., II. [Ed.] Emmanuel Fauré, Boris Oguibénine, Moriichi Yamazaki and Yumi Ousaka. Tokyo: The Chūō Academic Research Institute 2003/2006. iv, 282 S. [vol. I]; iv, 376 S. [vol. II]. (Philologica Asiatica. Monograph Series 20 [vol. I], 22 [vol. II].) ISSN 1340-4385.

Das Chūō Academic Research Institute, Tokyo, hat seit mehr als zehn Jahren in der Reihe Philologica Asiatica, Monograph Series, elektronisch erstellte Indices, verbunden mit entsprechenden rückläufigen Indices, zu frühen Texten des Jinismus und des Buddhismus herausgebracht; die Bearbeiter der betreffenden Datensätze waren von Anfang an M. Yamazaki und Y. Ousaka. Die ersten fünf Bände der Serie sind Verzeichnisse von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000514

Versvierteln *(Pādas)*, die meisten der folgenden solche von Wörtern. Bereits mit den Wortregistern zum *Prātimokṣasūtra* und dem *Bhikṣunī-Vinaya* (Band 17 und 18) hat das Chūō Academic Research Institute wichtige Hilfsmittel für die Lexikographie des buddhistischen Sanskrit der Schule der Mahāsāṅghika-Lokottaravādins zur Verfügung gestellt. Mit dem 20. und 22. Band der Serie liegen jetzt Indices zu dem Wortbestand in den ersten beiden Teilen des *Mahāvastu* vor. Dieser sehr umfangreiche Text gilt als derjenige, der die archaischste Entwicklungsstufe des buddhistischen Sanskrit bewahrt hat.

Als Basis der vorliegenden Indices diente, so die „Introductory Remarks" zu beiden Teilen (S. i), die 1977 in Tokyo bei Meicho-Fukyū-Kai verlegte Edition des *Mahāvastu* durch Émile Senart (1847–1928), die E. Fauré aus der Devanāgari in elektronische Dateien umsetzte. Hier muß klargestellt werden, daß es sich dabei um einen anastatischen Nachdruck handelt: die Erstausgabe brachte Senart in Paris zwischen 1882 und 1897 in drei Bänden bei der Imprimerie Nationale (Collection d'ouvrages orientaux, Société Asiatique, Seconde série) heraus; sie berücksichtigt – wenigstens partienweise – die sechs damals in Europa bekannten Handschriften des Textes.

Die „Introductory Remarks" (in beiden Bänden S. i-iii) von B. Oguibénine beschreiben das Vorgehen beim Auflösen des Textes in die *Pausa*-Form, die ja zum Ordnen des Wort-Index erforderlich ist; beim rückläufigen Index wird jedoch die *Sandhi*-Form des Textes verwendet. Die vorliegenden Indices erfassen bereits knapp zwei Drittel des Textes; mit dem Erscheinen des noch ausstehenden dritten Bandes würde dann der gesamte Sprachbestand des *Mahāvastu* abgedeckt sein, der bisher nur zu einem geringen Teil durch das Register in Senarts Edition und für einzelne Stichworte durch das *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* von Franklin Edgerton erschlossen ist.

Seit der Erstveröffentlichung des Textes sind mannigfache Studien zum *Mahāvastu* erschienen und weitere Materialien zugänglich geworden; eine umfassende Übersicht liefert Akira Yuyama in den „Introductory Remarks" (S. xi–lxvi) zu *The Mahāvastu-Avadāna. In Old Palm-Leaf and Paper Manuscripts* (I. II. [Tokyo:] The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco, The Toyo Bunko 2001 [Bibliotheca Codicum Asiaticorum 15; 16]). Für die immer noch ausstehende kritische Ausgabe des *Mahāvastu* müßten alle bekannten Handschriften, wie sie A. Yuyama anführt, herangezogen werden; die Indices zu den drei Teilen des *Mahāvastu* wären dann ein wichtiges Hilfsmittel, um der ursprünglichen sprachlichen Form des Textes näherzukommen.

Helmut Eimer, Bonn

Sung-Doo Ahn: *Die Lehre von den Kleśas in der Yogācārabhūmi*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2003. 409 S. (Alt- und Neu-Indische Studien. 55.) ISBN 3-515-08430-4. € 56,–.

Die vorliegende Arbeit stellt die leicht ergänzte und überarbeitete Druckfassung einer von L. Schmithausen betreuten Dissertation dar, die im November 2001 vom Fachbereich Orientalistik der Universität Hamburg angenommen worden war. Gegenstand dieses Buches sind eine Reihe von Textstücken, die sich mit den ‚Befleckungen' oder ‚Qualen' *(kleśa)* befassen, mit den spirituellen Fehleinstellungen emotionaler und intellektueller Natur also, deren vollständige Beseitigung für das Erlangen der Befreiung aus dem Geburtenkreislauf erforderlich ist. Alle Textstücke sind der *Yogācārabhūmi* (von nun an: *Y*) entnommen, worunter hier das enzyklopädische Werk buddhistischer Scholastik zu verstehen ist, mit dessen Kompilierung sich zugleich die Yogācāra-Schule des Mahāyāna-Buddhismus formierte. Aus dieser kurzen Charakterisierung der *Y* ergibt sich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000515

bereits ihre große geistesgeschichtliche Bedeutung. Bedauerlicherweise ist das Werk aber philologisch immer noch vollkommen unzureichend erschlossen. Um so willkommener ist das Erscheinen einer Studie, die editorische Arbeit am Text elegant mit der inhaltlichen Konzentration auf einen zentralen Bereich buddhistischer Dogmatik kombiniert.

Den Kern der Arbeit bilden ein Texteditionen enthaltender und ein aus annotierten deutschen Übersetzungen dieser Stücke bestehender Abschnitt. Im erstgenannten Teil wird zunächst ein im altindischen Original erhaltenes, dem sogenannten Grundteil der *Y* entstammendes Textstück kritisch herausgegeben, begleitet von einer Edition der tibetischen Wiedergabe. Daraufhin folgen die tibetischen Übersetzungen dreier Texte, die nicht auf Sanskrit erhalten sind und zum zweiten Teil der *Y*, der *Viniścayasaṁgrahaṇī*, gehören. Für die tibetischen Texteditionen stützt Ahn sich auf jeweils einen Repräsentanten der beiden großen Überlieferungszweige (von diesem Teil) des *bsTan 'gyur*. Hsüan-tsangs chinesische Übersetzung der *Y* bezieht er durchgängig mit ein.

Die Arbeit enthält weiterhin eine Einleitung, in der zunächst der Forschungsstand zum Problem der Verfasserschaft des Gesamtwerkes und zum chronologischen Verhältnis desselben zu den anderen frühen Yogācāra-Werken diskutiert wird. Weiterhin finden sich in diesem Teil der Arbeit Gliederungen und textgeschichtliche Analysen der edierten und übersetzten Texte, ein Inhaltsverzeichnis des *kleśa*-Abschnitts des *Abhidharmasamuccaya*, Diskussionen der Verwendung der drei Begriffe *anuśaya, upakleśa* und *(kleśa)saṁkleśa* in der *Y* und schließlich einige einleitende Hinweise zu den in den Editionen verwendeten Textzeugen und zur Editionstechnik. Im Anhang finden sich zunächst ein Abkürzungsverzeichnis, das zugleich die bibliographischen Angaben zu den zitierten Originaltexten enthält, und ein Verzeichnis der verwendeten Sekundärliteratur. Auswahl-Indizes altindischer und tibetischer Termini sowie behandelter Textstellen bilden den Abschluß des Buches.

Das erste von Ahn herausgegebene Textstück gehört zu jenen Abschnitten des Grundteils, die der Öffentlichkeit bereits in edierter Form vorliegen. Es findet sich auf den Seiten 160 (Z. 10) bis 170 (Z. 10) von V. Bhattacharyas Edition der ersten Kapitel der *Y*.[1] Diese Pionierleistung verdient ohne Zweifel hohe Anerkennung. Zwar stand Bhattacharya noch eine unter schwierigsten Bedingungen von R. Sāṅkṛtyāyana angefertigte, mittlerweile aber verschollene Abschrift der sogenannten *Yogācārabhūmi*-Handschrift zur Verfügung; darüber hinaus konnte er sich jedoch lediglich auf streckenweise sehr schlecht geratene Fotografien des besagten (bis zum Jahr 2006 ebenfalls verschollenen) Manuskripts und auf die tibetische Übersetzung stützen (die auch sehr hilfreiche chinesische Übersetzung hat Bhattacharya nicht zu Rate gezogen). Diese schwierige Ausgangslage mag erklären, warum viele auf Sanskrit erhaltene Teile der *Y* immer noch unpubliziert sind. Sie ist aber auch mit dafür verantwortlich, daß die Ersetzung von Bhattacharyas Editio princeps ebenfalls dringend geboten erscheint.

Ahns Edition stellt ohne Zweifel einen außerordentlich gelungenen ersten Beitrag zu dieser Aufgabe dar. Besonders hervorzuheben ist die Tatsache, daß Bhattacharya, ganz im Gegensatz zu Ahn, sehr häufig die Handschrift an Stellen, an denen sie einen einwandfreien Text bietet, falsch abliest. Als Beispiele seien hier nur die bei Bhattacharya vollkommen verstümmelt erscheinenden Definitionen des Nichtwissens *(avidyā)* und des Zweifels *(vicikitsā)* genannt. Aber auch hinsichtlich der als nötig erachteten Eingriffe in den überlieferten Text erweist sich Ahns Edition als großer Fortschritt. Schließlich erscheint es methodisch auch nicht unwichtig, daß Bhattacharya die Handschrift oft

[1] Vidhushekhara Bhattacharya (ed.): *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*. Part I. Calcutta: Calcutta University Press 1957. Weitere Bände sind niemals erschienen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000516

stillschweigend verbessert, wohingegen AHN die als sekundär eingestufte Lesung des Textzeugen stets mitverzeichnet.

Es gibt m.E. nur ganz wenige Stellen in AHNS Edition, an denen Verbesserungsvorschläge anzubringen sind; charakteristischerweise sind sie inhaltlich praktisch ohne Relevanz. Für die Aufzählung der vier „Knoten" *(grantha)* schlägt AHN (S. 82, Z. 6f.) den folgenden Text vor: *abhidhyākāyagrantho vyāpāda<ḥ> śīlavrataparāmarśa idaṁsatyābhiniveśaparāmarśa<ḥ> kāyagranthaḥ*. Die Handschrift liest an dieser Stelle jedoch: *abhidhyākāyagranthaḥ* [oder *abhidhyā kāyagranthaḥ*] *vyāpādaśīlavrataparāmarśeti* [AHNS Angabe der Lesung von Hs. mit *-marśa iti-* in Fn. 273 ist also nicht korrekt] / *satyābhiniveśaparāmarśakāyagranthāḥ*. Dies deutet m.E. eher auf folgenden ursprünglichen Wortlaut hin: *abhidhyākāyagranthaḥ vyāpādaśīlavrataparāmarśedaṁsatyābhiniveśaparāmarśakāyagranthāḥ* (zu *°idam°* s.u.), wobei am Ende der Definition wohl nicht zu *°kāyagranthaḥ* verbessert werden muß, um die Analogie zur ansonsten formal ganz ähnlich gestalteten direkt folgenden Aufzählung der Hindernisse *(nivaraṇa)* perfekt zu machen. AHNS Verweis auf die entsprechende Stelle im *Saṅgītisūtra* scheint kein hinreichender Grund dafür zu sein, ohne Not vier zusätzliche Eingriffe am überlieferten Text durchzuführen. Aber selbst die dann noch verbleibende Verbesserung von *iti / satya°* zu *°idaṁsatya°* statt zu *°itisatya°* ist m.E. nicht unbedingt zwingend (vgl. immerhin Pāli *itisaccaparāmāsa*; CPD s.v.). Weiterhin liest AHN S. 80, Z. 8 mit Hs. *te kleśāḥ sthāpitāḥ*, während BHATTACHARYA unter Verweis auf die tibetische Übersetzung zu *te te kleśāḥ sthāpitāḥ* verbessert. Die Lesung von Tib. und BHATTACHARYA scheint mir überlegen zu sein (sogar AHNS Übersetzung paßt besser zu dieser Variante). Sie hätte jedenfalls wenigstens im Apparat verzeichnet werden müssen. Gegen die Verbesserung von *yat* zu *yā* S. 68, Z. 6 könnte man m.E. genauso argumentieren, wie AHN es S. 74, Fn. 193 sehr überzeugend tut (lediglich seine Qualifizierung der Konstruktion mit konjunktionalem *yat* als „unkorrekt" erscheint ein wenig unglücklich). Gelegentlich kommen kleinere Flüchtigkeits- und Druckfehler in den Fußnoten vor: Fn. 29 und 174 sind ersatzlos zu streichen. In Fn. 34 hätte es „Bh. om. *vrata*" statt „Bh. om. *para*" heißen müssen. Fn. 271 ist „Das Wort" statt „Der Satz" zu lesen. Fn. 301: Hs. hat *avarṇṇākīrtti-* statt *avarākīrtti-*; Bh. hat *'varṇa°* statt *'vara°*.

Die tibetischen Editionen bieten offenkundig einen ähnlich verläßlichen Text wie die Sanskrit-Edition. In den Anmerkungen zu den Editionen der Textstücke II–IV führt AHN in Zweifelsfällen häufig und mit Gewinn die chinesischen Entsprechungen ins Feld. Hierbei greift er aber, soweit ich sehe, nicht verbessernd in den tibetischen Text ein, wenn die Fehler auf die Übersetzer selbst oder die von ihnen benutzte Sanskrit-Handschrift und nicht auf eine gestörte Textüberlieferung in Tibet zurückgehen dürften. AHNS diesbezügliche Bemerkungen in der Einleitung (S. 52, unter 4.) bringen diese methodisch vernünftige Vorgehensweise allerdings nicht mit der wünschenswerten Klarheit zum Ausdruck. Den Kursivsatz, der eigentlich zur Kennzeichnung konjekturaler Änderungen dienen soll, setzt AHN nicht immer in konsistenter Weise ein. Ansonsten könnte man wiederum nur ganz unbedeutende Fehler anführen. So ist z.B. S. 112, 4.Z. von unten *dang bcas pa* statt *dang ldan pa* zu lesen (so auch richtig in Fn. 495). S. 91 unten sind die beiden Fußnotenzeichen mit der Nummer 21 durch die Nummer 333 zu ersetzen.

Auch die Übersetzungen sind von hoher Qualität und zeichnen sich insbesondere durch die zahlreichen, teilweise sogar mehrere Seiten umfassenden Anmerkungen aus, in denen Diskrepanzen zwischen der chinesischen und tibetischen Übersetzung sowie inhaltliche Probleme gründlich diskutiert werden und Hintergrundmaterial aus einer außerordentlich hohen Zahl von einschlägigen Quellenwerken zusammengetragen wird. Dabei ist es lediglich zu bedauern, daß diese Texte mitunter in einer Weise zitiert werden, die das

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000517

Auffinden der genannten Textstellen zumindest für Nicht-Spezialisten erschweren dürfte. Nachgetragen seien daher zunächst ein paar grundlegende Konventionen: T (gefolgt von der Textnummer) steht für die Taishō-Ausgabe des chinesischen Kanons; C, D und P, die Ahn auch oft in der Form $AA_C$ (= chinesische Übersetzung des *Abhidharmāvatāra*), $Y_D$ (= Derge-Ausgabe der tib. *Y*) etc. in andere Abkürzungen integriert, stehen der Reihe nach für die nach T zitierten chinesischen Übersetzungen buddhistischer Texte sowie für die Derge- und Peking-Ausgaben des tibetischen Kanons (insbesondere des *bsTan 'gyur*). MauBh steht für *Maulī Bhūmiḥ*, also den sogenannten Grundteil der *Y*; ŚruBh (= *Śrutamayī Bhūmiḥ*), Cin(tā)Bh (= *Cintāmayī Bhūmiḥ*) und *Bhāvanāmayī Bhūmiḥ* beziehen sich, sofern nicht durch VinSg o.ä. spezifiziert, auf einzelne Kapitel der MauBh; $Y_M$ bezeichnet die *Yogācārabhūmi*-Handschrift. Im einzelnen seien hier, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, folgende Ergänzungen angeführt: AKBh, chin. Übersetzungen = T 1558, T 1559, Bd. 29; AKṬU = *Abhidharmakośaṭīkā Upāyikā* des *Śamathadeva*, P No. 5595; Amṛta = *Abhidharmāmṛtarasa* des *Ghoṣaka*, T 1553, Bd. 28; $ASVy_D$ = *Abhidharmasamuccayavyākhyā*, D No. 4054; *Dhātukāya* = T 1540, Bd. 26; MĀ = *Madhyamāgama*, T 26, Bd. 1; für PSP vgl. S. 49, Fn. 135; *Saṅgītiparyāya*, chin. Fassung = T 1536, Bd. 26; *Vasumitrasaṅgīti* = T 1549, Bd. 28; *Vijñānakāya* = T 1539, Bd. 26. An diesem Punkt – und in geringerem Umfang auch an anderen Mängeln formaler Natur – zeigt sich, daß die Endkorrekturen vor der Drucklegung etwas gründlicher hätten ausfallen können.

Der literaturgeschichtliche Teil der Einleitung stützt sich mit gutem Grund vorwiegend auf die bahnbrechenden einschlägigen Forschungen Schmithausens und auf die Beiträge einer größeren Anzahl von japanischen Forschern. Die textgeschichtlichen Analysen enthalten hauptsächlich Resultate von Ahns eigenen Untersuchungen, die u.a. weitere Belege für die Heterogenität der in die *Y* eingeflossenen Materialien liefern. Während Ahn sich im Abschnitt über den Terminus *anuśaya* im wesentlichen darauf beschränkt, die wichtigsten Informationen zur Bedeutung dieses Begriffs und zu seiner unterschiedlichen Verwendung bei den Sarvāstivādins und den Yogācāras zusammenzutragen, versucht er anhand der Diskussion von *upakleśa* und *(kleśa)saṁkleśa* eine eigene Hypothese zu begründen. Wenn ich ihn richtig verstehe, könnte der Begriff *kleśasaṁkleśa* eingeführt worden sein, um verschiedene Stränge der Behandlung des Terminus *kleśa* (bzw. von *anuśaya* bei den Sarvāstivādins) in ein einziges System zu integrieren. Der Versuch, den Begriff *upakleśa* von dem Terminus *kleśa* abzugrenzen, soll dabei eine wichtige Rolle gespielt haben. Die Entstehung des Ausdrucks *kleśasaṁkleśa* dürfte aber kaum von derjenigen der Termini *karmasaṁkleśa* und *janmasaṁkleśa* zu trennen sein. Aufbauend auf den Beobachtungen Ahns sollte daher in Zukunft eingehender untersucht werden, wie die gesamte Dreiergruppe in der *Y* behandelt wird. Dabei könnte man auch noch einige Textstellen hinzuziehen, die in der vorliegenden Studie nicht berücksichtigt worden sind. Ahns Feststellung etwa, eine Identifikation der drei Begriffe mit dem zwölfgliedrigen Entstehen in Abhängigkeit sei der *Y* noch unbekannt (S. 47), kann man wohl schon jetzt mit Verweis auf den (allerdings nicht sehr expliziten) Kommentar zu den *Paramārthagāthā* in der *Cintāmayī Bhūmiḥ* revidieren. Das betreffende Textstück liegt in einer Sanskrit-Edition vor,[1] die allerdings dringend durch eine neue ersetzt werden muß.

Die Handschriftenlage stellt Ahn (S. 50f.) in einer etwas mißverständlichen Weise dar: Nahezu der gesamte Grundteil der *Y* ist, über eine Reihe von verschiedenen Handschriften oder Fotografien derselben verteilt, im altindischen Original erhalten. Die meisten Textzeugen enthalten nur den Text der *Bodhisattvabhūmi*; das sogenannte *Śrāvakabhūmi-*

[1] Siehe George Elder (Hrsg.): *Buddhist Insight*. Essays by Alex Wayman. Delhi: Motilal Banarsidass 1990, S. 342.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000518

Manuskript enthält vor allem fast das gesamte gleichnamige Kapitel des Grundteils; die von AHN benutzte, bislang nur auf Fotografien vorliegende *Yogācārabhūmi*-Handschrift enthält alle Kapitel außer den beiden zuvor genannten. Einige dieser Abschnitte sind zusätzlich auch im *Śrāvakabhūmi*-Manuskript enthalten. Von den anderen Teilen der *Y* hat K. MATSUDA unlängst insgesamt drei Handschriftenfragmente identifizieren können: ein einzelnes Folio und ein relativ umfangreiches Fragment aus der *Viniścayasaṁgrahaṇī* sowie ein wiederum nur ein Folio umfassendes Stück aus der *Paryāyasaṁgrahaṇī*.

Ungeachtet der erwähnten kleineren Mängel vorwiegend formaler Natur stellt AHNS Arbeit einen äußerst wertvollen und willkommenen Beitrag zur *Yogācārabhūmi*-Forschung und zur Erkundung des Dschungels buddhistischer Scholastik dar. Dem Autor gebührt hierfür herzlicher Dank.

MARTIN DELHEY, Göttingen

IRAVATHAM MAHADEVAN: *Early Tamil Epigraphy: From the Earliest Times to the Sixth Century A.D.* Chennai: Cre-A 2003. ISBN 81-85602-83-2. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2003. ISBN 0-674-01227-5. XXXIX, 719 S. (Harvard Oriental Series. 62.) $ 75,–.

The book contains the edition, translation and annotation of the inscriptions in the Tamil Brāhmī and early Vaṭṭeḻuttu scripts found in Tamilnadu and parts of Kerala from the second century BC to the sixth AD. The edition is restricted to inscriptions on rock. Most of these are found in natural caves serving as resting places for Jaina monks. The inscriptions mention, among other things, the donor, or the person who was responsible for, for instance, cutting a drip ledge on the brow of the cave and beds on the floor for the monks to rest on.

MAHADEVAN's book includes an overview and evaluation of all previous work on the inscriptions since their discovery at the end of the nineteenth century. However, for this publication all the sites were visited again, and new estampages, photographs and tracings were made. This resulted among other things in the establishment of the proper order of the segments of the Mangulam inscriptions, the estampages of which had earlier become mixed up.

The book contains separate chapters or paragraphs on the discovery of the inscriptions (which goes back to the end of the nineteenth century), their distribution (the earliest inscriptions are found mainly the Madurai area. In the later part of the period other centres appear in the Hinterland of the ancient port of Arikamedu and along the Kaveri river), Tamil-Brāhmī inscriptions on seals and pottery (found in the course of official excavations and which therefore in contradistinction to the cave inscriptions have been dated fairly accurately), the script and the orthographic practices seen in the inscriptions, the language (Tamil influenced by Indo-Aryan as well as Kannaḍa) and the polity as it can be reconstructed on the basis of the inscriptions.

The script of the inscriptions was an adaptation of North Indian Brāhmī. One of the most striking differences between the Middle Indic languages of, for instance, the Aśoka edicts and Tamil is that the latter allows consonants in word-final position. The presentation of consonants without the inherent *-a* seems to have formed one of the main challenges to be solved in Tamil-Brāhmī. In the history of the script three different solutions can be recognized. In the first stage (MAHADEVAN's TB-I) *k* was represented by *ka* and *ka* by *kā*, which, however, also stood for *kā*. In a second stage (TB-II) *ka* stood for *k* as well as for *ka* and *kā* for *kā*. In the third stage (TB-III) an end was made to the ambiguities of

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000519

the first two systems by introducing the *puḷḷi*, also known from the modern Tamil script. This same *puḷḷi* was also used to distinguish the short *e* and *o* from their long varieties. The Brāhmī of the Bhattiprolu casket, in which *kā* stood for *ka* and an adaptation of *kā* for *kā*, seems to be an improvement of the TB-I type. According to MAHADEVAN TB-I and TB-II, which in fact are occasionally found side by side in the same inscriptions, represent two independent developments from North Indian Brāhmī. TB-III would be a further development of TB-II, and Bhattiprolu, as indicated, of TB-I. The Vaṭṭeḻuttu script would have developed out of the TB-III type. MAHADEVAN was able to date each of the three stages through a comparison with the orthography of the datable inscriptions on seals and pottery. Thus, TB-I dates approximately from the second century BC to the beginning of the first century AD, TB-II from the first century BC to the fifth century AD, and TB-III from the second to the sixth century AD. Vaṭṭeḻuttu was first attested in the fifth century AD. All the three types share considerable periods of overlap in their use.

The edition of the inscription is an excellent piece of work. For each inscription we have reproductions of the tracing and the estampage or else a direct photograph. First a literal transcription of the inscription is given, which is followed by one (in the Western as well as modern Tamil scripts) in which corrections are made for the specific orthographic peculiarities. Next an English translation is given. Below that references are found to the illustrations (tracings, mostly found on the opposite page, and estampages), the exact place where the inscription is found, the number of lines, the length, the approximate date and earlier publications. All this is followed by brief notes. More exhaustive comments are provided in a separate part of the book found after the edition. This commentary is followed by altogether seven appendices (glossary, personal names, place names, etymological indexes and an index of grammatical morphemes). The book is completed by an extensive bibliography.

MAHADEVAN's publication provides a unique occasion to take stock of certain issues in the study of the early history of Tamilnadu in which the inscriptions have come to play a role. One of these issues raised again by MAHADEVAN concerns the correspondence between the names found in the inscriptions and those in (the commentaries to) the Caṅkam poems, which correspondence is often referred to in support of the early date of Caṅkam poetry. As far as I see it, it is virtually non-existent. At least I fail to see how, for instance, the name (title) Kō Ātaṉ Cel Iṟumpoṟai (inscriptions) is related to Celva-k-Kaṭuṅkō Vāḻi-y Ātaṉ mentioned in the *Patiṟṟuppattu* (MAHADEVAN p. 117). Likewise I am unable to follow MAHADEVAN where he argues that the inscriptions testify to the widespread literacy in Tamilnadu at the period and that literacy had spread to all strata of the population. In many cases his material seems to show that the scribes themselves could not read but were merely copying a given text. The same applies to the explanation of the fact that the inscriptions are in Tamil and not in an Indo-Aryan language as in the northern part of the Deccan. According to MAHADEVAN the use of Tamil was a sign of the region's independence from the North. However, as I see it, independence may not be the right word. Tamilnadu had simply not been included in any systematic way in the Maurya trade network and as a result certain developments took place there only much later than in the northern Deccan. However, these and related points will be discussed by me at another occasion. Here I would like to have a closer look at some of MAHADEVAN's interpretations of the inscriptions.

A particularly complicated case is no. 54. The inscription is found on the wall at the head-side of two stone beds. It consists of two segments. The first one is engraved above the right bed running from right to left with the letters upside down. It reads *mā ra ya tu*. The second segment is found above the left bed and has been engraved normally (i.e.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000520

from left to right and the letters not upside down). It reads *ka ya*. The text was apparently meant to be read while lying on the beds but halfway the scribe seems to have changed his strategy. It is assumed that the two segments constitute one sentence, which has been reconstructed by MAHADEVAN as *mārayatu kaya[m]*. The word *kaya[m]* is taken to refer to a pool just outside the caves found on the hill in question, while *mārayatu* is corrected into *mārāyattu*. This word is taken to be the oblique/genitive of an ancient title *mārāyam (mahārāja)*, which in this case was by way of exception used to refer to a person (as in English "Lordship"). MAHADEVAN translates: "The pool (is the gift) of the *mārāya(m)*". However, the interpretation of the text is highly problematical. In addition to the questionable reconstruction of *kaya* as *kayam* and of *mārayatu* as *mārāyattu* one may ask why the construction of the pool (if not a natural one) should be mentioned on the wall inside the cave. Before discussing a possible alternative interpretation it might be useful to present the situation as it appears to the observer facing the wall:

| left bed | right bed<br>letters upside down |
|---|---|
| *ka ya* | *tu ya ra mā* |

It is assumed that the text on the right, with the letters upside down, is meant to be read as it appears to the reader lying on the bed *(mā ra ya tu)* and that the scribe got confused while engraving the second (left) part, in which case he indeed abandoned the idea of writing the letters upside down. However, suppose that the scribe was confused from the very beginning. In that case we might consider alternative arrangements of the same two sequences. One such an alternative is *tu ya ra mā ya ka*, or, taking into account the orthographic practices of the period, *tuyar māyka* "may grief disappear". A reassuring text indeed to a monk about to fall asleep!

If the interpretation of this inscription given just now is correct, it would follow that the scribe who was responsible for engraving the text could himself neither read nor write. He was a stone mason, whose job consisted mainly in copying the letters of his examplar, which for him were just a string of images.

From this inscription I would like to jump to no. 114. The text of two lines is found on a small stone and according to MAHADEVAN reads: *tu ṟu ka ya yu ḷ ḷā ru ka l*, that is, *tuṟukayyuḷḷāru kal*. The word *tuṟukay* (i.e. *tuṟukai*) has been connected to *tuṟukal* "a stone stopper to close the outlet of a channel", and the stone on which the text has been engraved is subsequently identified as such a stopper. The combination *uḷḷāru* is analysed as consisting of the noun/suffix *uḷ* "inside" and *āru*, which latter is the Kannaḍa-like form of the verbal root *ār-* "to be full" used as an adjectival participle. It is clear that in this context the otherwise rare word *tuṟukai* cannot simply be a synonym of *tuṟukal*, meaning "stone stopper". If anything, it should mean something like "vent of a sluice". However, if so, we are dealing with an *ad hoc* solution here. In this connection it should be noted that at least one earlier scholar did not read *tuṟukay* but *tuṟakay*. In fact, a look at the photograph of the estampage (Plate 48) shows that the connection of the small stroke with the lower right end of the *ṟ*, which is taken as *-u*, is indeed not complete and that we might just as well be dealing with an unevenness in the stone. It is indeed tempting to read *tuṟa-kay/kai* and take this word as a variant of *tuṟa-vu* "renunciation, asceticism". The combination *tuṟakayyuḷḷār(u)* may then be compared with *tuṟavuḷḷār* "ascetics". For the inscription this would give a translation "stone of ascetics". It is not very likely, however, that the word "stone" refers to the stone itself (unless there were indeed ascetics carrying around stones). The question then arises if the word *kal* could not be used in the meaning

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000521

"cave" here as in, for instance, 61. If so, it would seem that the inscription is the product of a scribe or stonemason practising his art.

No. 112 is one of two early Vaṭṭeḻuttu inscriptions found on steles depicting a fighting cock, the other being 113. The text has been reconstructed as follows: *mukaiyuru mēṟc[ē]ri[ku]-y āṭi-k-karukiya kōḻi* "(The image of) the cock was engraved after it had fought on behalf of Mēṟcēri (in) Mukaiyūru". However, the translation is problematic in that it assumes a kind of absolute use of the verbal participle *āṭi*. Normally, the subject of the verbal participle is the same as the one of the verb on which it depends, in this case *karukiya*: "the cock which was engraved [by stonemasons] after they had fought". Another problem is the word *karukiya*. In Tamil no verb *karuku*, "to engrave", is known. The only other instance of the word is found in no. 17, *iḻanataṉ karu-iya nalmuḻa-ukai*, which MAHADEVAN translates with "The auspicious cave was carved by Iḻanataṉ". MAHADEVAN connects the participle *karu(k)iya* with the Tamil noun *karukku* "engraving, carving, embossed work", Kannaḍa *karu* "embossed work, bas-relief" and Telugu *karuvu* "mould". While the possibility of an embossed work or bas-relief may fit in the case of the image of the cock in 112, it is difficult to see how this meaning fits in connection with a cave in 17. In fact, I believe that something entirely different than engraving is referred to here. In connection with *āṭikkarukiya* I would like to refer to the expression *āṭikkaru* "dark clouds of the month of Āṭi" and to the verb *karukutal* "to become dark". For no. 112 this would give the following translation: "the cock, dark as the clouds in the month of Āṭi, which belongs to the western quarter of Mukaiyūr". It seems that the colour of the fighting cocks was indeed a relevant fact. Note in this connection that the cock of the eastern quarter mentioned in no. 113 is named "Golden Koṟṟi" *(poṟkoṟṟi)*. The text of no. 17 might conformingly be translated as follows: "The auspicious, dark cave of (or made by) Iḻanataṉ".

No. 35 reads *ve ma pi ṟa ū ra pe ra a ya a ma ce ta va ra*, which MAHADEVAN reconstructs as *vēmpiṟ-ūr pēr-ay-am cētavar* "(The assembly of) Vēmpiṟṟūr constructed the large tank". We have here a case of a verb in the human plural corresponding to a subject which, at least formally, is non-human singular. I think, however, that MAHADEVAN is right when he argues that *ūr* in *vēmpiṟṟūr* refers to the members of the *ūr*, or village assembly. However, I do not believe that *vēmpiṟṟūr* is the subject. In this connection I would like to draw attention to the interpretation of *pe ra a ya a ma* as *pēr-ay-am* "large tank". For one thing, the meaning "tank" for *ayam* is otherwise extremely rare. Secondly, while the village in the neighbourhood does indeed have a large waterreservoir, it is not clear why its construction should be mentioned on the brow of the cave. Given these uncertainties I would like to raise the question if the text does not actually read something corresponding to *pērāyam* "the large *āyam*, or group or assembly", that is "the large assembly of Vēmpiṟṟūr made [this cave]". Unfortunately the photograph of the estampage does not allow any decision on this point but I think it might be worthwhile to have a closer look at the original inscription with the possible reading *pērāyam* in mind.

The same question arises in connection with no. 3, the last three lines of which in MAHADEVAN's reconstruction read: *veḻ-aṟai-y nikamatu kāviti-iy kāḻitika antai asutaṉ piṇa-u koṭupitōṉ*, "Antai Assutaṉ, the superintendent of pearls *[kāḻ-atikaṉ]* and *kāviti* of the merchant guild of Veḷḷaṟai, caused to be given the cave". The word *piṇa-u* is rendered by "cave" here. MAHADEVAN takes it as a variant of *piḻavu* "cleft". The regular meaning of *piṇavu* "female, wife, daughter" is indeed difficult to construct with the verb *koṭupitōṉ*, which is a masculine singular. It should be noted, though, that, going by the photograph of the estampage, the nature of the final consonant of *koṭupitōṉ* is actually uncertain. On the other hand *-ḻ* can definitely be ruled out. In this connection I would like to draw atten-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000522

tion to the rareness of the personal name Aśruta (Assutaṉ, *asutaṉ*) and suggest a different analysis of the relevant part of the text, namely *kāḷitika antai a sutaṉ*, in which *-a* makes a genitive of *antai*: "the son (*sutaṉ*) of Kāḷitika Antai (or: of the *kāḷitika antai*), the *kāviti* of ..." The question now arises if with *sutaṉ piṇavu* we are not dealing with a Dvandva compound, meaning "son and daughter". As far as I can see from the estampage the reading *koṭupitō*r, "they cause to give", does indeed belong to the possibilities.

The above remarks on MAHADEVAN's interpretations concern only the more dramatic cases. In fact, there are quite a number of details where I wonder if the interpretation given is right. Take, for instance, the phrase *ītta vepōṉ*, "[he] has endowed (*vepōṉ*) this *(ītta)*" in no. 13. *ītta* is taken as the accusative of *it(t)u* "this" and *vepōṉ* as *vaippōṉ*, the non-past of *vai-*. However, the non-past tense is rare in inscriptions and from MAHADEVAN translation it becomes clear he was embarrassed by it. As to *ītta*, note that the verb in no. 12 is *īttavaṉ*, a participial noun derived from the past participle. At the same time it should be borne in mind that the above remarks are only possible because of MAHADEVAN's excellent edition, in which for the first time all the material has been made available in such a way that every interpretation can be verified.

HERMAN TIEKEN, Leiden

SONJA FRITZ: *The Dhivehi Language. A Descriptive and Historical Grammar of Maldivian and its Dialects*. Heidelberg: Ergon Verlag 2002. Vol. I [Grammar] 280 pp.; vol. II [Material] 270 pp. (Beiträge zur Südasienforschung der Universität Heidelberg. 191.) ISBN 3-89913-248-3. € 75,–.

Since WILHELM GEIGER in the beginning of the last century studied the Maldivian language to a certain extent and proved its connection with Sinhala, not much was published in this field for decades. It is in large part thanks to SONJA FRITZ that this has changed since the end of the 1980s. With this English publication, she has made the results of her research available to the international public.

The present work is based on the author's 1997 habilitation thesis. The first volume contains a detailed and comprehensive grammar of Dhivehi. In the second volume, she presents a part of the language data gathered during her several stays in the Maldives.

The Introduction contains a general survey of the history of the Maldive islands and of the research done so far. Many brief facts are given on the history of the settlement and on the geographic situation, on references in historical works and on paleography, the present historical material and the dialectology of modern Dhivehi. Furthermore, its linguistic relationship to Sinhala is described and the importance of this relationship when investigating Dhivehi emphasized. The author clarifies that however useful GEIGER's research was, especially given the scanty material available to him, many details must be revised, and his conclusions have to be questioned.

The description of Dhivehi is divided up into three parts on phonology, morphology, and syntax. With respect to the phonology, the phoneme inventories of standard (Northern) Dhivehi and the Southern dialects are described, including articulatory variants and the historical development. Special attention is paid to the rather complex distributional processes and those involved in assimilation. The section on morphology, which is 200 pages, is by far the most extensive one. Here, within the scope of a mixed descriptive and historical grammar, FRITZ shows which morphonological processes have influenced the development of the Maldivian vocabulary and inflection. In the outline of the syntax the most important characteristics of Dhivehi sentence structure are briefly described.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000523

Fritz's studies are based on an extensive corpus of data. She inspects the different dialects of Dhivehi as well as various historical stages of the language, where there is sufficient material. She does not separate the synchronical approach from the diachronical one, nor the external one from the internal one: The respective position of Dhivehi within the South Asian context is mapped, and in the course of describing its characteristics, comparisons are made to older stages of Dhivehi and to Sinhala. Not only are the differences between the dialects examined in detail, but also the examination of archaic traits of Southern Dhivehi serves as a means of explaining certain developments in the Standard language.

There is a striking resemblance between Dhivehi and Sinhala as to the processes that have taken place and continue to take place in the area of phonology. In Dhivehi however they have made their way into the written standard language, whereas in Sinhala, they are consistently realized only in the colloquial language. These are, for example, the change from /s/ to /h/, the assimilation of the causative morpheme -v(a)- to the preceding consonant in certain cases, and the slurring of nasals between two identical vowels, the latter having severe consequences on e.g. the infinitives. Thus, in a purely synchronical investigation, one can find many morphological differences between Dhivehi and Sinhala which when looked at thoroughly turn out to be phonological ones.

The core of this work is the description of morphology. It is on the one hand a conventional grammar with a comprehensive account of inflection, grammatical categories, and word formation. On the other hand, Fritz, when possible, also gives derivations for the respective forms and describes the historical developments in great detail. With her discussion of the dialects, she draws a fascinating picture of language development and the processes involved, which shed light on linguistic problems apart from Dhivehi as well.

Plural formation may serve as an example: The author shows that in the Southern dialect of Addu, an archaic type of inflectional plural formation has been preserved, whereas in the Male dialect we can see a rather homogenous agglutinative type that has, according to Fritz, developed only during the last few centuries. The dialect of Fua Mulaku has an interesting position in between here, as in many other aspects, in that it has retained several characteristics of Southern Dhivehi while showing a tendency to adjust to the simpler agglutinative formation of the Standard language. As a consequence of this intermediate state, the present system in Fua Mulaku is quite heterogenous and seems obscure at first glance.

Often, the author goes beyond the scope of a grammar by putting certain phenomena into a much wider frame. Thus, she delivers a survey more than six pages long on the different approaches of describing and studying the verbal categories of "aspect" and "aktionsart" in which she gives an outline of the respective characteristics of the Slavic and Northern Indo-Aryan languages. This survey, in combination with one of the system of auxiliary verbs in Sinhala, enables the reader to more easily approach the section on aktionsart and auxiliary verbs in Dhivehi. In another chapter the author uses an example taken from the more familiar French language to illustrate the evolution of a genitive morpheme out of a nominal form ("grammaticalization") in Dhivehi.

Fritz's numerous comparisons with Sinhala are not only very useful in analyzing the forms and understanding the development of Dhivehi. The present study with its short but precise descriptions of Sinhala forms and its many references can be virtually used as a handbook of the development of Sinhala, especially when one considers the present lack of a systematic account of it in one volume.

Additionally, the author often scrutinizes existent derivations of Sinhala forms with regard to the current state of research and offers alternative explanations. One example is the etymology of the Sinhala ending /-min/ for the gerund in the written language. This

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000524

ending may, contrary to GEIGER's opinion, be directly deriveable from the Old Indian participle ending in /-mana/ due to newly discovered evidence from Middle Indian. In this way, the author not only states in which areas of the Dhivehi language further research is needed, but also she raises important questions with regard to Sinhala.

The choice of publishing the language material in a separate volume was a good one. Thus, the first volume is compact and clearly arranged, even though the combination of synchronical and diachronical description makes it quite complex. A summary of the grammatical forms in the way of a school grammar might have helped.

The second volume contains the materials used in FRITZ's description of the language and several elaborate indexes supplementing those of vol. I.

The first and major part of vol. II (pp. 1–213) is taken up by 18 text samples of modern Dhivehi, seven of which are supplied with an interlinear analysis and all of which with an English translation. FRITZ uses printed as well as oral texts. In the case of printed texts, which are always taken from the Male dialect representing the standard literary language, the first line contains the Roman transliteration of the text in Taana script and the second line a phonological transcription. In the specimens of text taken from the Southern dialects of Fua Mulaku, Huvadu, and Addu are all transcribed oral texts.

In several samples the lines of texts from different dialects have been placed one after another to make them directly comparable. Other samples based on some printed text taken from newspapers or journals have also been supplied with an addtional version of the same text in a Southern dialects. This method of presenting and marking parallel versions is highly useful and can serve as a model for similar text editions. In the case of the three short stories taken from published sources the English translation is missing in several instances (vol. II, p. 153ff.). These 200 pages of Divehi texts, together with the recently published dictionary by REYNOLDS (CH. REYNOLDS: *A Maldivian Dictionary*. London 2003, xii, 412 pp.) are a very good basis to get acquainted with Dhivehi.

The second part of vol. II (pp. 215–223) contains a survey of Maldivian historical documents, analyzed by the author for the historical grammar of Dhivehi, in which she discusses their origin and present editorial status. These historical documents are texts on copper plates mostly published by BELL (*The Maldive Islands*. Colombo 1940) and others, inscriptions on grave stones and mosques in Dives akuru and Taana script, which for the most part have remained unedited and unpublished.

The third part of vol. II (pp. 225–280) contains additional indexes to the grammar in vol. I. Indexes relating to Dhivehi proper (pp. 225–228) list all references made in the grammatical description of vol. I to the texts given in vol. II. Indexes of word forms (pp. 228–267) are subdivided into Old Dhivehi, Southern Dialects and Standard Dhivehi and list all forms given in the grammar. Additionally words quoted from other languages (pp. 267–280) as Middle Indic, Modern Indo-Aryan, Arabic, Persian and other languages are also given.

Although many examples of loans from the above mentioned languages are given, an attempt at a full etymological description would have to include at least Dravidian, especially Tamil and Malyalam. A short look at the Maldivian vocabulary suggests that there may be a large number of loans from Tamil/Malayalam. To what extent these Tamil words might have come through Sinhala or from other sources remains to be seen.

The excellent typesetting and proofreading of the complicated materials give a professional appearance to the publication. However, the publisher, Ergon, would be well advised to deal more carefully with the title sheets: the first indication that the present publication is a two volume work is the author's footnote on page XI of vol. I. Likewise the table of contents is correct up to p. 24 only.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000525

FRITZ's study stands out because of the plainly overwhelming amount of language material examined at such a dialectal breadth and historical depth. Every single paragraph bears witness to the scrupulousness and accuracy with which she has worked, and leaves no room for doubts about the correctness of her results. Furthermore she has succeeded to describe the results clearly and in ways that are easy to reconstruct in spite of their complexity.

With the present publication, there finally is a comprehensive and reliable description of the Maldivian language which will certainly become a standard work for Dhivehi studies.

THOMAS MALTEN and EIKE NITZ, Köln

MARTIN GANSTEN: *Patterns of Destiny. Hindu Nāḍī Astrology.* Stockholm: Almqvist & Wiksell International 2003. 221 S. (Lund Studies in History of Religions. 17.) ISBN 91-22-02031-4.

Das Buch entstand als Stockholmer Dissertation über die südindische *nāḍī*-Astrologie. Wie der Autor in seiner Einleitung betont, gibt es nur wenige wissenschaftliche Arbeiten über die praktischen Aspekte der indischen Astrologie. Daß sich das Buch auch als Einführung in diese Tradition versteht und dafür einen Überblick über die wichtigsten Termini und Ideen der Astrologie einschließt, ist dem Verfasser hoch anzurechnen.

Das einleitende Kapitel, das der Autor als narrativ, doch gleichzeitig der ethnologischen Tradition verpflichtet beschreibt, trübt diesen positiven ersten Eindruck. Es handelt in der Art eines Tagebuchs von Reisen des Autors, die ihn, oft in Gesellschaft eines astrologiegläubigen Mitreisenden, zu verschiedenen *nāḍī*-Astrologen Südindiens führen. Zwar ist der Text humorvoll und anschaulich geschrieben, auch ist gegen die Schilderung persönlicher Erfahrungen des Autors nichts einzuwenden, allerdings paßt der Text in dieser Form und besonders im vorliegenden Umfang von 33 Seiten nicht in eine wissenschaftliche Arbeit. Daß GANSTEN an den Fähigkeiten der meisten *nāḍī*-Astrologen, die ihm begegnet sind, zweifelt, hätte auch in wenigen einleitenden Sätzen geschildert werden können. An dieser wenig wissenschaftlichen Vorgehensweise können auch Fragmente von Gesprächsprotokollen wie auf S. 28 nichts ändern, deren Beweiskraft vom Autor selbst in Frage gezogen wird.

Auch das folgende Kapitel („Divination, free will and destiny") kann das Werk nicht wesentlich aufwerten. GANSTEN will hier die Astrologie in den Kontext des klassischen Hinduismus einbetten und betrachtet dazu ihre Position im Spannungsfeld der Begriffe *karman, daiva* und *puruṣakāra*. Daß der wichtige und auch umfangreich erforschte Themenkomplex der *karman*-Theorie hauptsächlich anhand zweier Sekundärquellen[1] behandelt wird, läßt – trotz einer Vielzahl von Zitaten aus der Dharmaliteratur – am Anspruch zweifeln, der an die Arbeit gestellt wird. Erstaunlich sind angesichts der komplexen Gedankenwelt des klassischen Hinduismus auch verallgemeinernde Aussagen wie die folgende über die Identität der Konzepte *karman* und *daiva*: „The same (d. i. die Identität von *karman* und *daiva*) may be safely stated of the bulk of classical Hindu religious and scientific literature: teachings of *karman* reign supreme." (S. 52)

Mag der Autor mit dieser Aussage auch weitgehend Recht haben, was hier nicht beurteilt werden soll, wäre der Leser doch über Quellenangaben oder Hinweise erfreut, wie GANSTEN zu dieser – auch für seine Arbeit – äußerst wichtigen Schlußfolgerung gelangt

[1] N. SUTTON: *Religious doctrines in the Mahābhārata.* Delhi 2000; K. H. POTTER: „How many karma theories are there?" In: *Journal of Indian Philosophy* 29 (2001), S. 231–239.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000526

ist. Ähnliche Irritationen ergeben sich, wenn der Autor zum Beispiel auf Seite 65 ausführlich die äußeren Merkmale auflistet, die nach Vārāhamihira einem wahren Astrologen zukommen. Derartige umfangreiche Merkmalslisten bilden eine Standardkomponente religiöser Literatur. Man hätte entweder kurz auf diesen Umstand verweisen oder die einzelnen Elemente wirklich detailliert analysieren und in ihren geistesgeschichtlichen Kontext einordnen müssen. In der hier gebotenen Aufzählungsform bedeuten sie jedenfalls keinen wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn.

Wie einleitend angedeutet hebt der folgende Abschnitt über die Grundlagen der Astrologie das Bild der Arbeit. Zwar hätte sich der Rezensent auch hier zahlreichere Angaben zu Fundstellen in der Originalliteratur gewünscht, mit denen die Behauptungen Gansens untermauert werden. Trotzdem werden die theoretischen und praktischen Aspekte der Astrologie übersichtlich und nachvollziehbar dargestellt.

Zum eigentlichen Thema des Buches, der *nāḍī*-Astrologie, kommt der Autor erst im zweiten Teil seiner Abhandlung, der sich in eine Übersicht über die Gedankenwelt und Methodik dieser Tradition und übersetzte Exzerpte aus mehreren *nāḍī*-Texten gliedert. Gerade im ersten Teil werden einige sehr interessante Detailbeobachtungen mitgeteilt (z.B. zur Datierung der Texte auf Basis der in ihnen enthaltenen historischen Horoskope, S. 120–123; oder zum System der *aṃśas*, S. 134ff., das nach Ganstens Ansicht erheblich von der klassischen *karman*-Doktrin abweicht), die dann aber leider nicht ausführlicher weiterverfolgt werden. Die Übersetzungen des zweiten Teils sind, soweit nachvollzogen, korrekt und sprachlich ansprechend, hätten aber teilweise durchaus mit umfangreicheren Erläuterungen, zum Beispiel zu textlichen Parallelen in der astrologischen Literatur, versehen werden können.

Insgesamt hinterläßt das Buch einen zwiespältigen Eindruck. Empfehlenswert ist vor allem die Einführung in das Gebiet der indischen Astrologie, die aber wegen fehlender Quellenangaben teilweise nicht zitierfähig ist.

Oliver Hellwig, Berlin

Carmen Dragonetti/Fernando Tola: *On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag 2004. 293 S. (Philosophische Texte und Studien. 74.) ISBN 3-487-12596-X. € 29,80.

In the course of Europe's encounter with India numerous former subjective evaluations of Indian culture by European observers have given rise to a set of fixed prejudices, prevalent and unalterable until today. Indologists, from the early days of their subject, have been confronted with the challenge of establishing an appropriate estimation of Indian philosophy within the history of human ideas. However, attempts to cooperate with experts in the field of Western philosophy have hardly satisfied this need, as was already expounded by Wilhelm Halbfass in "On the Exclusion of India from the History of Philosophy".[1]

The book reviewed here targets the desideratum of a fair comparison between Indian and Western philosophies. The authors Carmen Dragonetti and Fernando Tola (hereafter D&T) compare selected subjects, methods, and results of Indian philosophical thought to Western counterparts. They state the purpose of their study in the Introduction (pp. 17–24) by putting forward the following four theses:

[1] Wilhelm Halbfass: *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*. New York 1988 [repr. Delhi 1990], pp. 145–159. German edition: Basel 1981, pp. 165–182. Citations marked as Halbfass 1990 refer to the reprinted edition.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000527

> 1. [...] up to the 17th century at least, in India on the one hand and in Greece and Europe on the other, there was frequent reflection on the same philosophical subjects, and it was carried out in the same way. 2. [...] in the history of Greek and European philosophies, we can find what is usually (correctly or incorrectly) called 'manifestations of irrationality' [...] and these are as numerous as they are in the history of Indian thought. 3. [...] "such a thing as Indian philosophy" did exist in India. 4. [...] the comparison between Indian and Western thought must limit itself to confronting both as they manifested themselves before the 16th century, or even in the centuries that followed, but in this case only when and if they maintained certain forms in extension of the philosophies found previous to that date.

With the fourth thesis, the authors limit the claim of the first three theses to a certain era. Without the limitation expressed in the fourth thesis one would "compare two things which belong to two completely incommensurable epochs" since developments in the West, which are commonly associated with the dawn of the Age of Enlightenment and which caused transformations in Western societies, had no counterparts in India until "the middle of the 20th century" (p. 23). D&T are very well aware of the aims and scope, and of the limitations of a comparison of such a nature (pp. 20–24).

The main part of the study commences with Hegel's evaluation of Indian thought, which D&T consider to be "the origin of the myth" (Part I, 43 pages). To begin with, D&T deal with Hegel's definitions of a "genuine philosophy", which could have only originated in Greece (pp. 30–37). The authors elaborate the factors that led to Hegel's conclusion that philosophy did not exist in India, by mentioning the sources available then and the ones used by Hegel. D&T point out that Hegel's "knowledge" of India was based mainly on the first two parts of H.T. Colebrooke's essay "On the philosophy of the Hindus" which describe the Sāṃkhya, Nyāya and Vaiśeṣika systems of philosophy.[1] Hegel's insufficient knowledge of Indian philosophy led to wrong notions resulting in fundamentally erroneous conclusions and generalizations with regard to Indian systems of philosophy, ethics and society, as expressed in his *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Furthermore, D&T enumerate other factors that might have influenced Hegel's opinion: his ethnocentric prejudices accompanied and caused by descriptions of British informants, as well as his fascination for Greek thought. Like Indian systems of thought, Greek philosophy was not void of irrational beliefs, but Hegel tended to turn a blind eye towards them. Consequently, as announced in the 2nd thesis, D&T show some evidence of irrationality in Greek thought based on references to secondary literature. One might regret that D&T dispense with an investigation into controversial patterns of the Hegelian thought, which could have additionally influenced Hegel's judgement. Moreover, an accurate consideration of the contemporary context could have done more justice to the chapter's subtitle: "the origin of the myth". This subtitle suggests that the ultimate cause for the "origin" of this myth was Hegel's statement that "the Oriental [thinking] must as a whole be excluded from the history of philosophy" (p. 34). In 1825, the year Hegel voiced this opinion, he was obviously not the first to portray Indian thought and culture in an unfavourable light. As a "son of his time", he was inspired by judgments of his predecessors and contemporaries as well as by reports of numerous Christian mis-

[1] Halbfass 1990, nevertheless, holds an opposing view: "Hegel made full use of the translations, reports and investigations concerning India which were available to him. His knowledge of Asian, specifically Indian matters was as broad and comprehensive as one could expect in his days." (p. 85) and: "To be sure, Hegel does provide us with an example of a very serious and comprehensive discussion of Indian thought." (p. 146).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000528

sionaries. Moreover, compared to Hegel's comments, British Utilitarism as propagated by J. Mill and Th. Macauly for example, had a more lasting effect on the perception of Indian thought in the West (compare: HALBFASS 1990, pp. 36–68).

In Parts II–IV, D&T compare several subjects in the Western and Indian history of ideas belonging to the first three major epochs of Indian Philosophy as they are defined by Indologists, namely "The Vedas", designated by D&T as "The dawn of Indian philosophy" (Part II, 28 pages), "The Upanishads" as "The blooming of Indian philosophy" (Part III, 50 pages) and "The Sāṃkhya system" with the subtitle "A pinnacle of Indian rationalism" (Part IV, 111 pages). Final Remarks (7 pages) about constraints, methods and further results of this research conclude the study; no index is provided.

In each part D&T approach their subject matter in the same way: principal topics or concepts of each epoch are described and subsequently compared to their supposed equivalents in Greek and Western thought. It should, however, be noted that D&T do not at all intend to demonstrate the differences between the various concepts developed in different cultural areas, they rather try to substantiate their first thesis. The topics selected for the Vedic epoch range from myths of creation and monistic ontology (*ekam* in Ṛg-Veda X.129) to cosmic order *(ṛta)* and the beginnings of the concept of *karma*. The following Part III, is dedicated to concepts present in the Brāhmaṇas and Upaniṣads: *ātman* is connected to the Greek *psyche* and *pneuma*, as well as to the Latin *spiritus*, *animus* and *anima*, by reference to the etymology of these terms. Hence, D&T associate *ātman* to Homer's notion of *psyche* and *pneuma* as they were retained later by the Stoics and also relate it to Descartes' presumption of *anima*. In the same way, various concepts of *brahman* like Supreme Principle, Absolute, substance, consciousness, and Universal Spirit are connected to *arche* and then compared to the respective concepts from Aristotle's notion of *arche* to the abstract-impersonal God of Spinoza. Further, triadic concepts like *nāma, rūpa, karma* or *manas, vāc, prāṇa*, found in the Upaniṣads are compared to some triadic concepts in Western thought: the *praedicata relata* and the concept of *deus-creatura-operatio* of Raimundus Lullus and the triadic groups concerning the triplicity of human reason developed by Hegel on several occasions, as shown by an example D&T select from Hegel's *Phänomenologie des Geistes.* The last topic of Part III summarizes identifications between macro- and microcosm as found in Upaniṣadic speculations with regard to ritual action. They are then compared to ideas about the unity of all parts existing in the cosmos through mutual sympathy, as ascribed to the Stoa and to Cornelius Agrippa. The last and most extensive Part IV focuses on central topics of the Sāṃkhya system, like: ontological dualism, the *satkāryavāda*, the primordial matter *(mūlaprakṛti)* and the constitutive qualities *(guṇa)* of matter, the theory of *sui generis* evolution, *puruṣa* and its relation to matter, soteriology and, finally, the atheism of the Sāṃkhya system. According to D&T, aspects comparable to Sāṃkhya dualism can also be found in the ontology of the Manichaeans, Paulicians, Bogomils and Cathars. The *satkāryavāda* corresponds to Hegel's "relation of causality" as described in *Wissenschaft der Logik*: the theory of the identity of cause and effect; even Thomas Aquinas uses a similar argument to show that God's will is the universal cause and hence pre-exists in every single cause. Various notions of a primordial entity from the Pre-Socratic era, like the one ascribed by Aristotle to Thales of Miletus, to more modern ideas ranging from Giordano Bruno to Paul Henri d'Holbach, are compared to Sāṃkhya concepts. Further, D&T show similarities in Western doctrines of eternal return, as asserted by Heraclit and the Stoics, and the Sāṃkhya doctrine of evolution. The Sāṃkhya theory of the relation between spirit and matter is contrasted to the respective speculations of Descartes and Leibniz, whose construction of a "*corps subtil*" is comparable to the *jīva*'s subtle body as developed in Sāṃkhya thought. To demonstrate

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000529

the prevalence of atheism in Sāṃkhya philosophy, D&T summarize the following four major arguments against the existence of God: 1. There is no proof *(pramāṇa)* for the existence of God, as mentioned by Sāṃkhyasūtras I.92, V.11–12, and VI.64. 2. *Contradictio in adiecto* (God has to be either *mukta* or *baddha*) developed in Vijñānabhikṣu's commentary to Sāṃkhyasūtras I.93–94. 3. God has no convincing motivation to create, according to Vācaspati Miśra's commentary on Sāṃkhyakārikā 57 and, finally, 4. the problem of theodizee eloborated by Vijñānabhikṣu in his commentary on Sāṃkhyasūtra VI.65.

D&T's comparative study conveys nothing basically unknown to Indologists. The target group might rather be keen explorers of Western thought and students of Philosophy with an interest in India. D&T's courage to present a work to a vast community of experts, each highly specialised in selected fields, should be appreciated. One may look forward to further inter-disciplinary discussions and studies on the validity of the Indian contribution to the history of human ideas. The authors have announced a second publication focussing on Yoga, Nyāya, Vaiśeṣika, Vedānta and Mīmāṃsā (p. 263).

Peter Stephan, Halle (Saale)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000530

# Geschäftsbericht

## Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 14. Mai 2006 in Heidelberg

Der Erste Vorsitzende, Herr Stefan Leder, eröffnet die Versammlung im Schmitthennerhaus um 14.10 Uhr.

Vor Eintritt in die Tagesordnung gedenken die Anwesenden der seit der letzten Allgemeinen Versammlung verstorbenen Mitglieder: Herr Prof. Dr. Heinz Bechert, Herr Prof. Dr. Walther Heissig, Herr Univ.-Lekt. Dr. Fridrik Thordarson, Herr Prof. Dr. Günther Debon.

Tagesordnung

1. Bestellung von Protokollführern
2. Berichte des Vorstandes
   a) Geschäftsführung
   b) Kassenbericht
   c) Bibliothek
   d) Vereinsangelegenheiten
3. Bericht über die Kassenprüfung für das Jahr 2005
4. Entlastung des Vorstandes
5. Festsetzung des Jahresbeitrages für das Jahr 2007
6. Wahl des Kassenprüfer für 2006
7. Bericht über die Helmuth-von-Glasenapp-Stiftung
8. Bericht über das Orient-Institut in Beirut und Istanbul
9. Bericht über das Nepal Research Centre in Kathmandu
10. Wissenschaftliche Unternehmungen und neue Vorhaben
    a) ZDMG und AKM
    b) WKAS
    c) KOHD
11. Angelegenheiten der Sektionen und Arbeitsgemeinschaften in der DMG
12. Verlegung des Vereinssitzes von Mainz nach Halle
13. Hochschul- und Studienangelegenheiten
14. Allgemeine Versammlung der DMG im Jahr 2007
15. Vorliegende Anträge zur Tagesordnung
16. Verschiedenes

(1) Frau Ludmila Hanisch und Herr Volker Adam werden als Protokollführer bestellt.

(2a) Herr Jens-Peter Laut stellt den Bericht zur Geschäftsführung vor, der vor allem auf die Entwicklung der Mitgliederzahlen der Gesellschaft eingeht (s. Anlage 2).

(2b) Herr Andreas Pohlus stellt den Kassenbericht vor (s. Anlagen 3–5). Als Reaktion auf drei Anträge des Mitglieds Theo Smets vom 27. April 2006 zu diesem Tagesordnungspunkt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000531

weist Herr Pohlus zunächst darauf hin, dass zwei in der Druckversion des Kassenberichts von 2004 vorhandene Fehler korrigiert wurden, die Korrektur jedoch erst nach der Allgemeinen Versammlung an den Schatzmeister gegangen sei. Die von Herrn Smets monierte Differenz von € 85,50 bleibt für den Schatzmeister unverständlich und müsste näher erklärt werden. Hinsichtlich des Antrags, einen Nachweis zu erbringen, dass die Steuerberatungsfirma Dustert die Bilanz geprüft habe, erklärt Herr Pohlus, dass die Bilanzen seit dem Jahr 2002 von der Steuerberatungsfirma Dustert direkt erstellt werden und jederzeit einsehbar seien.

Auf einen Hinweis sagte der Vorstand zu, unter Berücksichtigung der Gemeinnützigkeit der DMG prüfen zu lassen, ob größere Summen nicht vorteilhafter auf ein Konto eingezahlt werden sollten, das Zinsen einbringt.

Auf Anfrage wird mitgeteilt, dass sich der Posten Rechts- und Beratungskosten von € 6.601,77 aus den Beratungskosten für den Rechtsstreit mit einem Mitglied in Höhe von 3.440,77 € und den Kosten für die Bilanzerstellung durch die Firma Dustert zusammensetzt.

(2c) Herr Leder legt den Bibliotheksbericht vor (s. Anlage 6)

(2d) Die Monita von Herrn Günter Meyer in der Allgemeinen Versammlung 2005 in Freiburg gegen die vorgelegten Kassenberichte konnten zwischenzeitlich im Gespräch ausgeräumt werden.

Die damalige Empfehlung von Herrn Herrmann Jungraithmayr, auch den Rechtsstreit mit Herrn Theo Smets im Gespräch zu schlichten, konnte nicht umgesetzt werden. Herr Leder weist erneut darauf hin, dass eine Schlichtung neben einem laufenden Gerichtsverfahren nicht möglich sei. Herr Manfred Hake gibt Auskunft über den Stand der Verfahren, die vor dem Landgericht Mainz seit 2002 anhängig sind.

Gegen das Ausschlussverfahren, das die Allgemeine Versammlung im September 2004 beschlossen hatte, hat Herr Smets vor dem Amtsgericht Mainz geklagt. Das Amtsgericht hat mit Urteil vom 22. März 2005 den Beschluss über den Ausschluss aufgehoben. Die gegen diese Entscheidung eingelegte Berufung wurde zurückgenommen. Herr Theo Smets ist weiterhin Mitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Am 23. September 2005 hat das Mitglied Smets eine einstweilige Verfügung erwirkt, mit der der DMG inkriminierende Behauptungen über ihn untersagt wurden. Im Januar 2006 hat Herr Smets eine weitere einstweilige Verfügung gegen die Auslieferung der ZDMG, Bd. 155/Heft 2, erwirkt. Für beide Verfahren wurde die gerichtliche Entscheidung auf den 11. Juli 2006 festgelegt. Herr Rainer Büren stellt die Frage, ob die DMG trotz gerichtlicher Prozesse nicht aus eigener Kraft zu einer gütlichen Einigung kommen könne, da Herr Smets grundsätzlich zu einer außergerichtlichen gütlichen Einigung bereit sei. Herr Leder antwortet, dass auch das Gericht eine solche Vorgehensweise vorgeschlagen und der Vorstand diese nicht abgewiesen habe. Jeder verhandelbare Vorschlag für eine außergerichtliche Einigung werde einer Prüfung unterzogen und der Allgemeinen Versammlung zur Entscheidung vorgelegt. Herr Smets beginnt seine Position über das Zustandekommen der Rechtsstreitigkeiten ausführlich darzulegen und verweist hinsichtlich des Ausschlussverfahrens auf aus seiner Sicht falsche Darstellungen, die durch das Urteil des Amtsgerichts Mainz widerlegt werden, worauf auch in der Allgemeinen Versammlung hingewiesen werden muss. Herr Oskar von Hinüber bekräftigt seine Ansicht, dass die Auseinandersetzung vor ein Gericht gehöre. Herr Lutz Bieg will den Vorstand in dieser Sache unterstützen. Herr Büren bedauert, dass bei einer juristischen Entscheidung vereinspolitische Möglichkeiten eventuell verspielt werden könnten. Herr Leder erklärt, dass niemand an einer Verlängerung des Streites interessiert sei.

(3) Herr Hake verliest den Bericht der Kassenprüfer, Herr Stefan Heidemann und Herr Michael Streck, für das Jahr 2005 (s. Anlage 7).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000532

(4) Herr von Hinüber stellt den Antrag auf Entlastung des Vorstandes. Diesem Antrag wird bei zwei Gegenstimmen und zwei Enthaltungen entsprochen.

(5) Der Vorstand macht bekannt, dass der Jahresbeitrag für das Jahr 2007 unverändert bleibt.

(6) Der Vorstand schlägt Herrn Stefan Heidemann und Herrn Michael Streck erneut als Kassenprüfer für das Jahr 2006 vor. Der Vorschlag wird ohne Gegenstimme angenommen.

(7) In Vertretung von Herrn Vogel verliest Herr von Hinüber den Bericht über die Helmuth-von-Glasenapp-Stiftung für das Jahr 2005 (s. Anlage 8).

(8) Der Vorstand teilt mit, dass ihm kein Bericht über das Orient-Institut in Beirut und Istanbul vorliegt, und verweist auf die Website der Stiftung DGIA (Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland). Herr Laut erklärt, dass es Berichte gäbe, aber aufgrund der veränderten Rechtsform der Institute niemand unter den Anwesenden autorisiert sei, diese der Allgemeinen Versammlung vorzustellen. Herr Leder regt an, künftig neue Formen der Transparenz zu finden, weil die Institute nicht mehr verpflichtet seien, der DMG diese Berichte mitzuteilen. Da Herr Meyer großes Interesse an einer Veröffentlichung derselben in der ZDMG bekundet, schlägt der Vorstand die Website der DMG als zukünftiges Forum vor.

(9) Herr Laut teilt mit, dass auch der Bericht über das Nepal Research Centre in Kathmandu nicht vorliege. Herr von Hinüber verweist auf die schwierige Situation, die durch einen krankheitsbedingten Wechsel in der Leitung entstanden sei. Im Jahr 2007 sei mit einem Bericht über die beiden Vorgängerjahre zu rechnen.

(10a) Herr Florian C. Reiter berichtet über die Publikation der ZDMG und dankt den Mitherausgebern sowie dem Verlag Harrassowitz für die gute Zusammenarbeit. Er ruft erfahrene Wissenschaftler dazu auf, sich wieder stärker mit Beiträgen an der ZDMG zu beteiligen und diese als Forum zur Präsentation ihrer Ideen zu nutzen. Der Vorstand gibt bekannt, dass sich ein Plan zur Digitalisierung älterer Bände der ZDMG in der Antragsphase befinde und die Virtuelle Fachbibliothek MENALIB der Universitäts- und Landesbibliothek Halle sich bereit erklärt habe, hierzu als Portal zu dienen. Die Inhalte älterer Jahrgänge könnten auf diese Weise künftig überregional und international präsentiert werden, ungeachtet dessen wird die ZDMG ein Druckmedium bleiben. Herr Reiter berichtet ferner, dass die Reihe AKM weiterhin ein geschätztes Forum bildet, was nicht zuletzt durch die zahlreichen Publikationsanträge dokumentiert wird.

(10b) Herr Laut verliest den Bericht zum Fortschritt der Arbeiten an dem WKAS, von dem die 35. Lieferung, Band 2, erschienen ist (s. Anlage 9). Der Vorstand berichtet von der Entscheidung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, die Arbeiten am WKAS (beim Buchstaben *mīm*) vorerst ruhen zu lassen. Bei allem Bedauern über diese Entwicklung sieht sich die DMG nicht in der Lage, ein solch umfangreiches Unternehmen zu übernehmen. Denkbar sei allenfalls eine Unterstützung konkreter Initiativen, wie beispielsweise die Herstellung einer Imagedatei bereits bearbeiteter Lemmata.

(10c) Herr Laut liest den Bericht von Herrn Hartmut-Ortwin Feistel über die Publikationen des KOHD vor (s. Anlage 10).

(11) Herr Werner Arnold berichtet in Vertretung von Herrn Norbert Nebes vom Treffen der Arbeitsgemeinschaft Semitistik, das vom 6.–7. April 2006 in Marburg stattfand. Die Arbeitsgemeinschaft hat ihre Tagung mit einem Appell an die DMG beendet, sich gegen weitere Streichungen semitistischer Stellen auszusprechen. Insbesondere in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000533

Bayern habe es die Disziplin besonders hart getroffen. Das nächste Treffen der Arbeitsgemeinschaft Semitistik wird 2008 in Leipzig stattfinden. Die DMG ist der Ansicht, dass eine Unterstützung grundsätzlich wirksamer und erfolgreicher sein kann, wenn die Vertreter der betroffenen Universitäten die konkrete Situation detailliert schildern.

Frau HEIDRUN BRÜCKNER gibt bekannt, dass auch im Bereich Indologie Standortschließungen zu beklagen sind. Ferner berichtet sie, dass die Sektion Indologie am 14.5.2006 die Eröffnung eines Internet-Portals Indologie beschlossen hat.

Herr LEDER weist darauf hin, dass die Website der DMG unter der Rubrik „Studiengänge" die Angebote aller orientalistischen Fächer enthalte. Auf diese Weise wird verhindert, dass einzelne Disziplinen infolge der (BA/MA-)Struktur bei der Darstellung der Studiengänge verdeckt werden.

(12) Herr HAKE verliest den Antrag auf Verlegung des Vereinssitzes von Mainz nach Halle[1] sowie die Begründung. Bei der Aussprache bittet Herr WALTER SLAJE, die neue Fassung von Satz 1 von §9 Abs. 2 „Bei der Auflösung der Gesellschaft fällt das verbleibende Vermögen der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg zu mit der Bestimmung, es zu Förderung orientalistischer Studien zu verwenden." zu erweitern durch den Passus „Förderung orientalistischer Studien in allen ihren Zweigen." Der Vorstand akzeptiert den Vorschlag.

Der Antrag wird ohne Gegenstimmen mit einer Stimmenthaltung angenommen.

(13) Herr AXEL MICHAELS berichtet, dass die DFG eine Neustrukturierung der Fachgruppen vorgenommen und der DMG bis zum 5.5.2006 Zeit zum Reagieren gegeben hatte.

Hintergrund für die Neuordnung der Fachkollegien ist – neben der Anzahl der Anträge – die Auffassung, dass die Literaturen außereuropäischer Kulturen besser in die FG 106 hineinpassen. Für die FG 106 sind 4 Ethnologen, 4 Regionalwissenschaftler, 2 Religionswissenschaftler, 2 Islamwissenschaftler, 2 Judaisten als Gutachter geplant. Herr MICHAELS liest den Text einer Resolution vor, die kritisiert, dass die Fachbezeichnungen der DMG keine Rolle mehr spielen, sondern lediglich unter dem Sammelbegriff Regionalwissenschaften firmieren. Auf diese Weise wird der spezifische Sachverstand bei Entscheidungen über Anträge nicht berücksichtigt. Die Frage, ob der Text der Resolution im Namen der DMG an die DFG weitergeleitet werden soll, wird einstimmig bejaht. Wünschenswert wäre ferner, wenn Kandidatenvorschläge durch eine Befragung der DMG-Mitglieder erfolgten. Sie ständen damit auf einer breiteren Basis.

(14) Die nächste Allgemeine Versammlung findet am 26.9.2007 im Rahmen des DOT in Freiburg statt. Der genaue Zeitpunkt wird noch angegeben.

(15) Zu diesem TOP liegt nichts vor.

(16) Herr BIEG intendiert angesichts der oben dargelegten Konflikte (s. TOP 2d), eine Stärkung des Vorstandes durch die Allgemeine Versammlung. Dem Vorstand wird von der Versammlung durch Akklamation das Vertrauen ausgesprochen.

Herr LEDER schließt die Versammlung gegen 16.45 Uhr.

| gez. LUDMILA HANISCH (Berlin) | gez. VOLKER ADAM (Halle/Saale) | gez. STEFAN LEDER (Halle/Saale) |
|---|---|---|
| (Protokollführung) | | (Sitzungsleitung) |

[1] Inzwischen amtlich vollzogen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000534

## Anlage 1: Teilnehmerliste

Mitglieder:
**Bayreuth:** Ibriszimow; **Berlin:** Hanisch, Hagedorn; Pohlus, Reiter; **Bolanden:** Unger; **Flörsheim-Dalsheim:** Smets; **Freiburg i.Br.:** von Hinüber, Laut; **Gießen:** Wagner; **Göttingen:** Riexinger; **Halle (Saale):** Adam, Leder, Slaje; **Hamburg:** Dahncke; **Heidelberg:** Arnold, Hake, Ledderose, Michaels; **Kiel:** Pistor-Hatam; **Köln:** Bieg, Diem; **Leipzig:** Kiehnle; **Ludwigshafen:** Simon; **Mainz:** Meyer, Muth; **Marburg:** Kraatz; **München:** Büren; **Tübingen:** Röllig; **Wiesbaden:** Langfeld (Harrassowitz Verlag); **Würzburg:** Brückner, Dietrich

Gäste:
**Würzburg:** Miebach-Schrader

## Anlage 2: Bericht zur Geschäftsführung für den Zeitraum vom 24. April 2005 bis zum 13. Mai 2006

Verstorben sind im Berichtszeitraum folgende Mitglieder der DMG: 14. Juni 2005: Herr Prof. Dr. Heinz Bechert; 5. September 2005: Herr Prof. Dr. Walther Heissig; 2. Oktober 2005: Herr Univ.-Lekt. Dr. Fridrik Thordarson; 1. Dezember 2005: Herr Prof. Dr. Günther Debon.

Die vorjährige Mitgliederversammlung wurde am 23. April 2005 in Freiburg i. Br. abgehalten. Seitdem wurden 7 persönliche Mitglieder neu in die Gesellschaft aufgenommen. 2 persönliche Mitglieder erklärten zum 31. 12. 2006 ihren Austritt. 4 Mitglieder sind verstorben.

Ca. 30 Mitglieder, die ihrer Zahlungspflicht über einen längeren Zeitraum nicht nachgekommen sind und auch auf diverse Anschreiben nicht reagiert haben, sind nunmehr aus der Mitgliederkartei der DMG gelöscht worden.

Nach den Unterlagen der Geschäftsführung hat die DMG zur Zeit 499 persönliche sowie 80 körperschaftliche Mitglieder. Die Gesamtzahl der Mitglieder der Gesellschaft beträgt damit zur Zeit 579.

Jens Peter Laut

## Anlage 3: Kassenbericht 2005

Der Kassenbericht bezieht sich auf das Jahr 2005. Auf der Grundlage der Kassenunterlagen wurde von dem Steuerberater und Vereidigten Buchprüfer Dipl.-Kfm. D. Dustert (Bonn-Bad Godesberg) die Einnahmen-Ausgaben-Rechung für das Kalenderjahr 2005 und die Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2005 der DMG erstellt. Die Kassenunterlagen wurden durch die am 24. April 2005 auf der Allgemeinen Versammlung in Freiburg im Breisgau gewählten Kassenprüfer, Herr Heidemann und Herr Streck unter Hinzuziehung der Bilanz für 2005 der Buchprüfungsfirma Dustert geprüft und für richtig befunden. Das Protokoll der Kassenprüfung vom 2. Mai 2006 ist im Anschluß abgedruckt.

Die Finanzen der DMG sind ausgeglichen. Nach den dem Schatzmeister vorliegenden Kontoauszügen der beiden Geschäftskonten wiesen diese am 31. Dezember 2005 den folgenden Stand auf:

| | |
|---|---|
| Konto bei der Sparkasse Bonn | € 29.103,92 |
| Konto bei der Postbank Frankfurt | € 15.226,90 |
| Sparbuch bei der Sparkasse Tübingen | € 37.109,87 |
| Damit belief sich das Geldvermögen der Gesellschaft am 31. 12. 2005 auf (zum 31. 12. 2004 betrug es € 66.098,02) | € 81.440,69 |

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000535

Die DMG hat im Jahre 2005 sehr erfolgreich Außenstände bei Mitgliedsbeiträgen abbauen können, so daß sie mittlerweile gegen Null tendieren.

Im Jahr 2005 kam es bei den Vermögensposten und Forderungen zu notwendigen Bereinigungen, um Klarheit bei der Vermögenslage der DMG zu schaffen. Im Bereich der Vermögensposten hat die DMG nach Rücksprache mit dem Harrassowitz-Verlag Zeitschriften und Buchbestände in Höhe von 5.092,84 € als nicht mehr verkäuflich abgeschrieben. Im Bereich der Forderungen der Gesellschaft an natürliche Personen, die zu einem großen Teil noch aus Zeit des Amtsvorgängers fortgeschrieben worden waren, wurden 5.296,62 € als uneinbringlich ausgebucht.

Auch wenn es schmerzlich ist, daß die DMG im Jahre 2005 nach wie vor durch Rechtsanwaltsausgaben für die Vertretung in einem Rechtsstreit mit einem Mitglied in Höhe von 3.440,77 € belastet wurde, konnte die Gesellschaft das WAKS (35. Lieferung) mit einem Betrag von 4.971,41 € fördern. Ferner konnten die beiden Halbjahresbände der ZDMG im Jahre 2005 erfreulicherweise in einem größeren Umfang als gewohnt gedruckt werden. Dafür wurden verglichen mit den Ausgaben im Jahre 2004 € 4131,38 mehr für die Herstellung der ZDMG ausgegeben.

Halle (Saale), den 10. Mai 2005 Andreas Pohlus

Anlage 4: Einnahmen-Ausgaben-Rechnung
für die Zeit vom 1. 1. 2005 bis zum 31. 12. 2005

*Ideeller Bereich*

| | |
|---|---|
| Einnahmen | |
| Mitgliedsbeiträge | |
| von natürlichen Personen | € 28.091,27 |
| von Körperschaften | € 3.860,00 |
| überzahlte Beiträge | € 51,04 |
| Auflösung Verbindlichkeiten Daou | € 178,95 |
| Ausgaben | |
| Rechts-und Beratungskosten | € 6.601,77 |
| Reisekosten und Unkostenentschädigungen | € 5.183,01 |
| Porto, Bürobedarf, Telefon, Fax | € 862,05 |
| Kosten für den Einzug von Beiträgen | € 88,42 |
| Storno Beiträge aus Vorjahren | € 5.296,62 |
| Auflösung Kapitalertragssteuer-Forderung 1998 | € 469,43 |
| Auf Mitglieder entfallende Herstellungskosten der ZDMG | € 12.586,60 |
| **Überschuss Ideeller Bereich** | **€ + 1.093,36** |

*Vermögensverwaltung*

| | |
|---|---|
| Einnahmen | € 184,93 |
| Ausgaben | € 194,29 |
| **Fehlbetrag Vermögensverwaltung** | **€ –9,36** |

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000536

*Zweckbetrieb*

**Zeitschrift der DMG**

| | |
|---|---|
| Einnahmen | |
| Kommissionsabrechnung | € 11.435,74 |
| Beiträge zum WKAS | € 4.448,24 |
| Ausgaben | |
| Herstellungskosten ZDMG | € 18.026,15 |
| Versandkosten ZDMG | € 2.093,09 |
| Abzüglich auf Mitglieder entfallende Zeitschriften | € –12.586,60 |
| Aufwand WKAS | € 4.971,41 |
| Aufwand aus Abwertung Zeitschriftenbestand | € 5.092,84 |
| Druckbeihilfen DFG | € 56,88 |
| **Fehlbetrag Zweckbetrieb** | **€ –1.769,79** |
| **Jahresfehlbetrag/Vereinsergebnis** | **€ 685,79** |

Anlage 5: Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2005

| Vermögensposten | | | Schuldposten | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | 31.12.2005 € | 31.12.2004 € | | 31.12.2005 € | 31.12.2004 € |
| **A. Anlagevermögen** | | | **A. Verbandsvermögen** | | |
| I. Sachanlagen | | | I. Verbandsvermögen | | |
| Betriebs- und Geschäftsausstattung | 2,50 | 2,50 | Stand 1.1.2005 (2004) | 77.824,97 | 71.093,47 |
| | | | Jahresfehlbetrag (Vj. Jahresüberschuss) | –685,79 | +6.731,50 |
| | **2,50** | **2,50** | Stand 31.12.2005 (2004) | **77.139,18** | **77.824,97** |
| **B. Umlaufvermögen** | | | **B. Rückstellungen** | | |
| I. Bestände an Zeitschriften und Büchern | 0,00 | 5.092,84 | Rückstellung für Buchführung und Abschluss | **3.161,00** | **3.103,00** |
| II. Forderung aus Beiträgen | 763,10 | 9.017,98 | | | |
| III. Sonstige Vermögensgegenstände | 826,29 | 1.399,34 | **C. Verbindlichkeiten** 1. Sonstige Verbindlichkeiten | **2.885,79** | **768,21** |
| IV. Kassenbestand, Guthaben bei Kreditinstituten | 81.594,08 | 65.966,83 | | | |
| | **83.183,47** | **81.476,99** | | | |
| | **83.185,97** | **81.479,49** | | **83.185,97** | **81.479,49** |

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000537

## Anlage 6: Bericht zur Bibliothek der DMG in Halle (Saale) für das Jahr 2005

Das von der Universitäts- und Landesbibliothek jährlich zugewiesene Budget in Höhe von 7500 € wurde ausgeschöpft. Der Bestand wuchs um 218 Bände, davon 150 Bücher und 69 Zeitschriften. Der Gesamtbestand beläuft sich auf 65124 Bände. Es werden 109 Zeitschriften bezogen, davon 19 durch Kauf, die anderen durch Tausch mit der ZDMG. 26 Bände gingen als Geschenk ein. Die Bibliothek der DMG ist Bestandteil der Zweigbibliothek (Mühlweg 15, Orientalisches Institut) und ist in den Orts- und Fernleihverkehr integriert. Im Berichtsjahr wurden 14594 physische Einheiten entliehen. Die Zahl der angemeldeten Benutzer des Lesesaals belief sich auf 6650.

## Anlage 7: Protokoll über die am Dienstag, 2. Mai 2006 in Halle (Saale), Institut für Indologie und Südasienwissenschaften, Heinrich-und-Thomas-Mann-Str. 26, durchgeführte Buch-und Kassenprüfung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V. für das Kalenderjahr 2005

Von der Allgemeinen Versammlung der DMG am 24. April 2005 in Freiburg im Breisgau wurden Herr PD Dr. Stefan Heidemann und Herr Prof. Dr. Michael P. Streck mit der Kassenprüfung für das Jahr 2005 beauftragt; diese Kassenprüfung haben wir heute für das Jahr 2005 abgehalten.

Es wurden vorgelegt: 1. eine Bilanz und Ergebnisrechnung zum 31. Dezember 2005 nebst Erläuterungen; 2. sämtliche Einnahmen-Ausgabenbelege für das Kalenderjahr 2005 nebst Einblick in die Mitgliederverwaltung; 3. die „Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für das Kalenderjahr 2005" und die entsprechende „Vermögensaufstellung zum 31. Dezember der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V." durch den Dipl.-Kfm. Dietrich Dustert, Steuerberater, Vereidigter Buchprüfer in Bonn-Bad Godesberg.

Außer uns war Herr Andreas Pohlus, der Schatzmeister der DMG, anwesend.

Die Unterlagen wurden vom Schatzmeister erläutert und von uns auf der Grundlage des Bilanzabschlusses der Steuerberatungs-und Buchprüfungsfirma Dietrich Dustert für richtig befunden.

Halle, den 2. Mai 2006

PD Dr. Stefan Heidemann
Prof. Dr. Michael P. Streck

## Anlage 8: Bericht über die Tätigkeit der Helmuth-von-Glasenapp-Stiftung im Geschäftsjahr 2005

1. Am 14. Juni 2005 verstarb Prof. Dr. Heinz Bechert, seit 1968 Mitglied des Verwaltungsrats und von 1981 bis 1987 Vorsitzender des Vorstands der Stiftung.

2. Im 42. Geschäftsjahr hat die Stiftung einen Überschuß der Einnahmen über die Ausgaben in Höhe von € 4.003,69 erbracht. Die Erträge aus Urheberrechten der Stiftung betrugen € 2.375,58, die aus Zinsen € 3.020,25. An Verwaltungskosten wurden € 1.442,14 verausgabt. Alle Arbeiten wurden ehrenamtlich ausgeführt.

Der Vorstand läßt für das Jahr 2005 einen Betrag von € 4.003,69 zur Ausschüttung gelangen.

3. Das Stiftungskapital ist überwiegend in Rentenpapieren angelegt und beläuft sich auf € 250.000,–.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000538

4. Die im Berichtsjahr zur Ausschüttung gelangten Mittel gelten der von H. Brückner (Würzburg) und G. Zeller (Tübingen) besorgten Ausgabe der Briefe O. von Böhtlingks an R. von Roth.

5. Anträge für die im Jahre 2006 zur Ausschüttung gelangenden Mittel werden bis zum 15. Februar 2007 an die Geschäftsstelle der Stiftung erbeten (c/o Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geschwister-Scholl-Straße 2, 55131 Mainz).

Claus Vogel

## Anlage 9: Bericht über das *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache* (WKAS)

Vom *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache*, Bd. II, ist im Herbst 2005 die 35. Lieferung (*lyn–līwān* und Nachträge) erschienen, bearbeitet von Manfred Ullmann, Tübingen.

In der Münchener Arbeitsstelle hat Frau Müller 2005 weiter Material zum Buchstaben *mīm* exzerpiert sowie zugehörige Reimindices und Literaturlisten angelegt.

Auf ihrer jährlichen Sitzung am 25.11.2005 gelangte die Kommission für Semitische Philologie im Anschluß an die vorangehenden Evaluierungen und angesichts der gegebenen Situation zu dem Schluß, daß das Projekt WKAS an der Münchener Arbeitsstelle in absehbarer Zeit mit dringend geforderten greifbaren Ergebnissen nicht realisiert werden kann und daher bis auf weiteres ruhen solle. Stattdessen solle die Münchener Arbeitsstelle in das Projekt „Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland" eintreten; die wissenschaftliche Mitarbeiterin, Frau Müller, solle künftig an der Katalogisierung der noch nicht erfaßten arabischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München mitwirken. Dieser Vorschlag wurde von der Philosophisch-historischen Klasse der BAdW am 3.2.2006 angenommen.

Hiervon unberührt wird in Tübingen Herr Ullmann den Band II *(lām)* mit noch folgenden drei bis vier Lieferungen in ca. 3–4 Jahren zu Ende führen.

Paul Kunitzsch

## Anlage 10: Bericht über das Göttinger Akademievorhaben „Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland"

1. Seit der letzten Allgemeinen Versammlung sind folgende Bände erschienen:

XII,4 *Chinesische und Manjurische Handschriften und Seltene Drucke. Teil 4: Chinese Buddhist Texts from the Berlin Turfan Collection. Volume 3.* Compiled by Kogi Kudara. Edited by Toshitaka Hasuike and Mazumi Mitani. 2005. 136 S.

XIII,15 *Alttürkische Handschriften. Teil 7: Berliner Fragmente des Goldglanz-Sūtras. Teil 3: Sechstes bis Zehntes Buch – Kolophone, Kommentare und Versifizierungen – Gesamtkonkordanzen.* Beschrieben von Simone-Christiane Raschmann. 2005. 495 S.

XVII,B,4 *Arabische Handschriften. Teil 4: Die Arabischen Handschriften Cod Ms Arab 136 bis 180 der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen.* Beschrieben von Tilman Seidensticker. 2005. 197 S.

XXXVII,4 *Islamische Handschriftensammlungen. Teil 4: Handschriften der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung (Köln).* Beschrieben von Beate Wiesmüller. 2005. XX, 430 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000539

S-27,1.2. *Devhatü l-Meşāyıh.* Einleitung und Edition von Barbara Kellner-Heinkele. [Band 1: Einleitung. Band 2: Faksimile-Edition.] 2005. XVIII, 209, 701 S.

Damit liegen jetzt 119 Katalog- und 51 Supplementbände vor.

2. Es befinden sich im Druck:

II,16 *Indische Handschriften. Teil 16.* Beschrieben von Gerhard Ehlers.

XIII,19 *Alttürkische Handschriften. Teil 11.* Beschrieben von Abdurishid Yakup und Michael Knüppel.

XVII,B,6 *Arabische Handschriften. Teil 6.* Beschrieben von Rosemarie Quiring-Zoche.

XVII,B,8 *Arabische Handschriften. Teil 8.* Beschrieben von Florian Sobieroj.

Hartmut-Ortwin Feistel

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1135426-19/fragment/page=00000540