Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

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

Band 158
2008

Harrassowitz Verlag

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/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., 2008
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:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000002

INHALT

des 158. Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Nachrufe

Heinz Bechert (1932–2005). Von Jens-Uwe Hartmann 1
Klaus Rüping (1940–2005). Von Annette Meuthrath 9

Aufsätze

Baldi, Sergio/Herrmann Jungraithmayr: Mots d'origine arabe en mubi (Tchad) 25
Diefenbach, Thilo: Zu ausgewählten *yuefu*-Balladen der Sechzehn Staaten (304–439) und der Nördlichen Wei-Dynastie (386–534) 139
Eade, J. C.: Computers vs Tables, Billard vs Golzio: Two New Date-Lists of the Inscriptions of Kamboja 73
Heirman, Ann: Where is the Probationer in the Chinese Buddhist Nunneries?. . . 105
Kienast, Burkhart: Zu den zweikonsonantigen Verben im Akkadischen 17
Kiyotaka Yoshimizu: The Intention of Expression *(vivakṣā)*, the Expounding *(vyākhyā)* of a Text, and the Authorlessness of the Veda 51
Naumann, Wolfram: Catalpa oder Betula? Zum Bogenmotiv in der altjapanischen Literatur 379
Nishiwaki Tsuneki: Besuche in Berlin – Verdienste eines japanischen Gelehrten aus der Zeit vor dem 2. Weltkrieg 389
Pat-El, Na'ama/Alexander Treiger: On Adnominalization of Prepositional Phrases and Adverbs in Semitic 265
van Skyhawk, Hugh: Cleansing and Renewing the Field for Another Year: Processions between Holy Places as Networks of Reflexivity 353
Slaje, Walter: Geschichte *schreiben*: Vier historiographische Prologe aus Kaschmir 317
Wagner, Ewald: Neues zur arabischen Stilistik. 39
Walravens, Hartmut: Ein Besuch in Sianfu [Xian] im Juni 1934. Beobachtungen von Ernst Boerschmann 401
Weinreich, Matthias: Two Varieties of Ḍomaakí. 299
Weipert, Reinhard: Ein neues enzyklopädisches Handbuch der arabischen Sprachwissenschaft 283
Wieringa, Edwin: Eine Handschrift der javanischen *Panji Jayalengkara-Angrèni*-Erzählung in Frankfurt/Main 371

Bücherbesprechungen

Akiko Motoyoshi Sumi: *Description in Classical Arabic Poetry. Wasf, Ekphrasis, and Interarts Theory*. Von Ali A. Hussein 443

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000003

Anetshofer, Helga: *Temporale Satzverbindungen in altosmanischen Prosatexten. Mit einer Teiledition aus Behcetü'l-Ḥadâ'iq (1303 und 1429), Muqaddime-i Quṭbeddīn (1433) und Ferec ba'de 'ş-şidde (1451).* Von Wolfgang-E. Scharlipp 472
Aries, Wolf D./Rüstem Ülker (Hrsg.): *Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp und Said Nursi.* Von Martin Riexinger 191
Averroès (Ibn Rušd): *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote.* Introduction générale, édition critique du texte arabe, traduction française, commentaire et tables par Maroun Aouad. Von Josef van Ess 173
Bauer, Thomas/Ulrike Stehli-Werbeck (Hrsg.): *Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur.* Von Kathrin Müller 174
Bittigau, Karl Rudolf: *Mongolische Grammatik.* Von Claus Schönig 241
Blair, Sheila S.: *Islamic Calligraphy.* Von Karin Rührdanz 419
Boeschoten, Hendrik/Heidi Stein (Hrsg.): *Einheit und Vielfalt in der türkischen Welt. Materialien der 5. Deutschen Turkologenkonferenz Universität Mainz, 4.–7. Oktober 2002.* Von Volker Adam. 478
Bohas, Georges: *Les bgdkpt en syriaque selon Bar Zo'bî.* Von Lutz Edzard . . . 427
Bordreuil, Pierre/Dennis Pardee: *Manuel d'ougaritique* I. *Grammaire; Fac-Similés.* Von Herbert Niehr 437
Borg, Alexander: *A Comparative Dictionary of Cypriot Maronite Arabic (Arabic–English).* Von Lutz Edzard. 162
Brendemoen, Bernt: *The Turkish Dialects of Trabzon.* Von Claus Schönig . . . 199
Brener, Ann: *Isaac ibn Khalfūn: A Wandering Hebrew Poet of the Eleventh Century.* Von Arie Schippers 170
Brunner, Rainer: *Islamic Ecumenism in the 20th Century.* Von Ignacy Nasalski 185
Çikar, Jutta R.M.: *Fortschritt durch Wissen. Osmanisch-türkische Enzyklopädien der Jahre 1870–1936.* Von Volker Adam 200
Clay Sanskrit Library. Von Jürgen Hanneder 496
Dale, Stephen F.: *The Garden of the Eight Paradises. Bābur and the Culture of Empire in Central Asia, Afghanistan and India (1483–1530).* Von Heike Franke. 218
Dammann, Ernst: *70 Jahre erlebte Afrikanistik.* Von Herrmann Jungraithmayr 155
Dammann, Ernst: *Menschen an meinem Lebensweg.* Von Herrmann Jungraithmayr 155
Das, Rahul Peter: *The Origin of the Life of a Human Being. Conception and the Female according to Ancient Indian Medical and Sexological Literature.* Von Oliver Hellwig 504
del Olmo Lete, Gregorio/Joaquín Sanmartín: *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition.* Von Josef Tropper 432
Der Koran. Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker. Von Nicolai Sinai. . . . 180
Dorpmüller, Sabine: *Religiöse Magie im „Buch der probaten Mittel". Analyse, kritische Edition und Übersetzung des Kitāb al-Muǧarrabāt von Muḥammad ibn Yūsuf as-Sanūsī (gest. um 895/1490).* Von Carsten Schliwski. 178
Ehlers, Gerhard: *Die Śāradā-Handschriften der Sammlung Janert der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.* Von Katrin Einicke . 212
Epkenhans, Tim: *Moral und Disziplin. Seyyed Ḥasan Taqīzāde und die Konstruktion eines „progressiven Selbst" in der frühen iranischen Moderne.* Von Bianca Devos 488

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000004

Erbil, Leylâ: *Eine seltsame Frau.* Von Karin Schweissgut 479
Fang Weigui: *Selbstreflexion in der Zeit des Erwachens und des Widerstands. Moderne chinesische Literatur 1919–1949.* Von Hans Kühner 245
Fartacek, Gebhard: *Pilgerstätten in der syrischen Peripherie. Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz.* Von Werner Arnold 178
Fierro, Maribel (ed.): *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales.* Von Arie Schippers 182
Gibb, H. A. R. (Übers.): *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa. A.D. 1325–1354.* Translated with revisions and notes from the Arabic text edited by C. Defrèmery and B. R. Sanguinetti. Vol. IV. The translation completed with annotations by C. F. Beckingham. Von Bernd Radtke 452
Goodall, Dominic et al.: *The Pañcāvaraṇastava of Aghoraśivācārya: A Twelfth-Century South Indian Prescription for the Visualization of Sadāśiva and His Retinue. An Annotated Critical Edition.* Von Gudrun Bühnemann 494
Hasselbach, Rebecca: *Sargonic Akkadian. A Historical and Comparative Study of the Syllabic Texts.* Von Joachim Oelsner 430
Heidemann, Stefan: *Die Renaissance der Städte in Nordsyrien und Nordmesopotamien: Städtische Entwicklung und wirtschaftliche Bedingungen in ar-Raqqa und Ḥarrān von der Zeit der beduinischen Vorherrschaft bis zu den Seldschuken.* Von Stefan Winter 453
Holes, Clive: *Modern Arabic: Structures, Functions, and Varieties.* Von Werner Arnold 441
Hollander, Isaac: *Jews and Muslims in Lower Yemen.* Von Christina Weber. . 189
Hurgronje, C. Snouck: *Mekka in the latter part of the 19th century. Daily life, customs and learning. The Moslims of the East-Indian Archipelago.* Von Edwin Wieringa 515
Jacques, Claude/Suzanne Held: *Angkor.* Von Karl-Heinz Golzio 241
Jayawardena-Moser, Premalatha: *Grundwortschatz Singhalesisch–Deutsch. Mit grammatischer Übersicht.* Von Mudagamuwe Maithrimurthi 209
Johanson, Lars: *Structural Factors in Turkic Language Contacts.* Von Claus Schönig 197
Jongeling, Karel/Robert Kerr: *Late Punic Epigraphy.* Von Wolfgang Röllig 156
Kennedy, Hugh (Hrsg.): *An Historical Atlas of Islam / Atlas Historique de l'Islam.* Von Albrecht Fuess 458
Koskikallio, Petteri (Hrsg.): *Epics, Khilas, and Purāṇas: Continuities and Ruptures. Proceedings of the Third Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas September 2002.* Von Andreas Bigger 495
Küçük, Hülya: *The Role of the Bektāshīs in Turkey's National Struggle. A Historical and Critical Study.* Von Markus Dressler. 473
Kulke, Hermann: *Indische Geschichte bis 1750.* Von Annette Schmiedchen . . 214
Kut, Günay: *Supplementary Catalogue of Turkish Manuscripts in the Bodleian Library.* Von Mark Kirchner 472
Leder, Stefan/Bernhard Streck (Hrsg.): *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations.* Von Eva Orthmann 490
Li Guo: *Commerce, Culture, and Community in a Red Sea Port in the Thirteenth Century. The Arabic Documents from Quseir.* Von Werner Diem 164
McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qur'ān. Volume Three: J–O.* Von Jaakko Hämeen-Anttila 459

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000005

Merkelbach, Reinhold/Josef Stauber (Hrsg.): *Jenseits des Euphrat. Griechische Inschriften. Ein epigraphisches Lesebuch.* Von Rüdiger Schmitt 158
Mylius, Klaus: *Wörterbuch des kanonischen Jinismus.* Von Kornelius Krümpelmann 230
Nabholz-Kartaschoff, Marie-Louise/Axel Langer: *Pfauen, Blüten & Zypressen. Persische Textilien der Qajarenzeit (1788–1925).* Von Reingard Neumann . 204
Neusner, Jacob (Hrsg.): *The Law of Agriculture in the Mishnah and the Tosefta. Translation, Commentary, Theology.* Von Carsten Schliwski 456
Newid, Mehr Ali: *Der schiitische Islam in Bildern. Rituale und Heilige.* Von Ulrich Marzolph 421
Norman, Kenneth R.: *A Philological Approach to Buddhism.* Von Jowita Kramer 228
Olivelle, Patrick: *Five Discourses on Worldly Wisdom by Vishnusharman.* Von Jürgen Hanneder 224
Orthmann, Eva: *Stamm und Macht. Die arabischen Stämme im 2. und 3. Jahrhundert der Hiǧra.* Von Werner Diem 449
Özdalga, Elizabeth (Hrsg.): *Late Ottoman Society.* Von Wolfgang-E. Scharlipp 202
Powers, Paul R.: *Intent in Islamic Law. Motive and Meaning in Medieval Sunnī Fiqh.* Von Rüdiger Lohlker 464
Proudfoot, Ian: *Old Muslim calendars of Southeast Asia.* Von Edwin Wieringa . 512
Pye, Michael: *Skilful Means. A Concept in Mahayana Buddhism.* Von Oliver Freiberger. 221
Quade-Reutter, Karin: *„... denn sie haben einen unvollkommenen Verstand" – Herrschaftliche Damen im Großraum Iran in der Mongolen- und Timuridenzeit (ca. 1250–1507).* Von Wolfgang-E. Scharlipp. 487
Reinfandt, Lucian: *Mamlukische Sultansstiftungen des 9./15. Jahrhunderts. Nach den Urkunden der Stifter al-Ašraf Īnāl und al-Mu'ayyad Aḥmad Ibn Īnāl.* Von Albrecht Fuess 465
Roesler, Ulrike/Jayandra Soni (Hrsg.): *Aspects of the Female in Indian Culture.* Von Johannes Beltz 510
Rubin, Aaron D.: *Studies in Semitic Grammaticalization.* Von Lutz Edzard . . . 159
Ryugen Tanemura: *Kuladatta's Kriyāsaṃgrahapañjikā. A Critical Edition and Annotated Translation of Selected Chapters.* Von Gudrun Bühnemann . . . 502
Schulze, Fritz: *Abstammung und Islamisierung als Motive der Herrschaftslegitimation in der traditionellen malaiischen Geschichtsschreibung.* Von Monika Arnez 513
Schweissgut, Karin: *Fremdheitserfahrungen. Untersuchungen zur Prosa türkischer Schriftstellerinnen von 1980 bis 2000.* Von Wolfgang-E. Scharlipp 481
Schwieger, Peter: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke.* Von Ulrike Roesler 235
Seidensticker, Tilman: *Arabische Handschriften.* Reihe B: Teil 4: *Die arabischen Handschriften Cod. Ms. arab. 136 bis 180 der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen.* Von Beate Wiesmüller. 448
Semet, Ablet: *Lexikalische Untersuchungen zur uigurischen Xuanzang-Biographie.* Von Klaus Röhrborn. 196
Shingo Einoo/Jun Takashima (Hrsg.): *From Material to Deity – Indian Rituals of Consecration.* Von Axel Michaels 508

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000006

Shinji Ido: *Agglutinative Information. A Study of Turkish Incomplete Sentences.* Von Mark Kirchner 472
Sievert, Henning: *Der Herrscherwechsel im Mamlukensultanat. Historische und historiographische Untersuchungen zu Abū Ḥāmid al-Qudsī und Ibn Taġrībirdī.* Von Albrecht Fuess 468
Studia Aethiopica. In Honour of Siegbert Uhlig on the Occasion of his 65th Birthday. Hrsg. von Verena Böll/Denis Nosnitsin/Thomas Rave/Wolbert Smidt/Evgenia Sokolinskaia. Von Tatiana Kryuchkova und Victor Porkhomovsky 425
Sumikazu Yoda: *The Arabic Dialect of the Jews of Tripoli (Libya).* Von Werner Diem 438
Sweetman, Will: *Mapping Hinduism: ‚Hinduism' and the study of Indian religions, 1600–1776.* Von Heinz Werner Wessler 233
The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. Vol. I: Werner Diem: *Epitaphs as Texts.* XXIV, 633 S. Vol. II: Marco Schöller: *Epitaphs in Context.* Von Kathrin Müller 460
Tikkanen, Bertil/Heinrich Hettrich (Hrsg.): *Themes and Tasks in Old and Middle Indo-Aryan Linguistics.* Von Rüdiger Schmitt 483
Vasudeva, Somadeva: *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra. Chapters 1–4, 7, 11–17. Critical Edition, Translation & Notes.* Von Marion Rastelli 213
Vividharatnakaraṇḍaka. Festgabe für Adelheid Mette. Hrsg. von Christine Chojnacki, Jens-Uwe Hartmann und Volker M. Tschannerl. Von Jürgen Hanneder 500
Vogelsang, Kai: *Geschichte als Problem. Entstehung, Formen und Funktionen von Geschichtsschreibung im Alten China.* Von Matthias Hahn 516
Wagner, Ewald: *Harar. Annotierte Bibliographie zum Schrifttum über die Stadt und den Islam in Südostäthiopien.* Von Tatiana Kryuchkova 424
Walravens, Hartmut (Hrsg.): *Joseph Franz Rock (1884–1962). Tagebuch der Reise von Chieng Mai nach Yunnan, 1921–1922. Briefwechsel mit C. S. Sargent, University of Washington, Johannes Schubert und Robert Koc.* Von Hans Kühner 519
Walther, Wiebke: *Kleine Geschichte der arabischen Literatur von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart.* Von Jaakko Hämeen-Anttila . . . 441
Werner, Heinrich: *Zur jenissejisch-indianischen Urverwandtschaft.* Von Claus Schönig 193
Whitfield, Susan/Ursula Sims-Williams (Hrsg.): *The Silk Road. Trade, Travel, War and Faith.* Von Rüdiger Schmitt 207
Wiley, Kristi L.: *Historical Dictionary of Jainism.* Von Willem Bollée 506
Yakup, Abdurishid: *Dišastvustik. Eine altuigurische Bearbeitung einer Legende aus dem Catuṣpariṣat-sūtra.* Von Wolfgang-E. Scharlipp 471

Geschäftsberichte

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 26. September 2007 in Freiburg im Breisgau. 251
Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 4. Mai 2008 in Würzburg 521

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000007

Verzeichnis der Mitarbeiter

Adam, Volker 200, 478
Arnez, Monika 513
Arnold, Werner 178, 441
Baldi, Sergio 25
Beltz, Johannes 510
Bigger, Andreas 495
Bollée, Willem 506
Bühnemann, Gudrun 494, 502
Devos, Bianca 488
Diefenbach, Thilo 139
Diem, Werner 164, 438, 449
Dressler, Markus 473
Eade, J. C. 73
Edzard, Lutz 159, 162, 427
Einicke, Katrin 212
van Ess, Josef 173
Franke, Heike 218
Freiberger, Oliver 221
Fuess, Albrecht 458, 465, 468
Golzio, Karl-Heinz 241
Hahn, Matthias 516
Hämeen-Anttila, Jaakko 441, 459
Hanneder, Jürgen 224, 496, 500
Hartmann, Jens-Uwe 1
Heirman, Ann 105
Hellwig, Oliver 504
Hussein, Ali A. 443
Jungraithmayr, Herrmann 155, 25
Kienast, Burkhart 17
Kirchner, Mark 472
Kiyotaka Yoshimizu 51
Kramer, Jowita 228
Krümpelmann, Kornelius 230
Kryuchkova, Tatiana 424, 425
Kühner, Hans 245, 519
Lohlker, Rüdiger 464
Maithrimurthi, Mudagamuwe 209
Marzolph, Ulrich 421
Meuthrath, Annette 9
Michaels, Axel 508
Müller, Kathrin 174, 460
Nasalski, Ignacy 185
Naumann, Wolfram 379
Neumann, Reingard 204
Niehr, Herbert 437
Nishiwaki Tsuneki 389
Oelsner, Joachim 430
Orthmann, Eva 490
Pat-El, Na'ama 265
Porkhomovsky, Victor 427
Radtke, Bernd 452
Rastelli, Marion 213
Riexinger, Martin 191
Roesler, Ulrike 235
Röhrborn, Klaus 196
Röllig, Wolfgang 156
Rührdanz, Karin 419
Scharlipp, Wolfgang-E. 202, 471, 472, 481, 487
Schippers, Arie 170, 182
Schliwski, Carsten 178, 456
Schmiedchen, Annette 214
Schmitt, Rüdiger 158, 207, 483
Schönig, Claus 193, 197, 199, 241
Schweissgut, Karin 479
Sinai, Nicolai 180
van Skyhawk, Hugh 353
Slaje, Walter 317
Treiger, Alexander 265
Tropper, Josef 432
Wagner, Ewald 39
Walravens, Hartmut 401
Weber, Christina 189
Weinreich, Matthias 299
Weipert, Reinhard 283
Wessler, Heinz Werner 233
Wieringa, Edwin 371, 512, 515
Wiesmüller, Beate 448
Winter, Stefan 453

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000008

Heinz Bechert (1932–2005)

Von Jens-Uwe Hartmann, München

Mit dem Tod von Heinz Bechert hat die deutsche Indologie einen großen Gelehrten verloren, der vor allem die Buddhismusforschung in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts wie kaum ein anderer geprägt hat. Sein *magnum opus*, die Untersuchung zu *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*[1] (*BSG*), ist durchaus zu Recht als „one of the most important contributions to the history of South-East Asia in the 20th century" bezeichnet worden.[2] Obschon auf Deutsch verfaßt, fand diese rasch zum Standardwerk avancierte Arbeit einen Widerhall, der weit über den Kreis der Indologen hinausreichte und Becherts internationales Ansehen begründete.

Geboren am 26. Juni 1932 in München als Sohn des Rechtsanwaltes Dr. Rudolf Bechert und seiner Ehefrau Herta, geb. Bade, verbrachte er seine Jugend in Rosenheim und legte am dortigen humanistischen Gymnasium das Abitur ab. 1950 nahm er an der Ludwig-Maximilians-Universität in München zunächst das Studium der Klassischen Philologie und der Geschichte auf. Dort wurde sein Interesse an der Sprachwissenschaft geweckt, und er begann – übrigens gemeinsam mit dem späteren Heidelberger Ordinarius Hermann Berger (17.10.1926–31.1.2005) – Lehrveranstaltungen am Sprachwissenschaftlichen Seminar bei Ferdinand Sommer (4.5.1875–3.4.1962) zu besuchen, der trotz seines fortgeschrittenen Alters bald nach Kriegsende den Vorlesungsbetrieb wieder aufgenommen hatte. Sommer muß den jungen Studenten als Hochschullehrer und als Mensch nachhaltig beeindruckt haben; Bechert erzählte gern und immer mit größter Hochachtung vom „Geheimrat Sommer" und den denkwürdigen Seminarausflügen.[3] Das Bild

[1] Band 1 Frankfurt 1966, Bände 2–3 Wiesbaden 1967–1973; mit einem Register versehener Nachdruck von Bd. 1 Göttingen 1988 (Veröffentlichungen des Seminars für Indologie und Buddhismuskunde der Universität Göttingen 5), Neuausgabe von Bd. 2 mit Supplementen sowie Personen- und Sachregister Göttingen 2000 (VSIBUG 8).

[2] Bhikkhu Pāsādika: „Book Review of Heinz Bechert's Trilogy." In: *Socially Engaged Spirituality. Essays in Honor of Sulak Sivaraksa on His 70th Birthday*. Hrsg. von David W. Chappell. Bangkok 2003, S. 385, im Anschluß an Karl-Heinz Golzios Rezension von Band 2.

[3] Zu den Ausflügen s. auch Hans Zinsmeister: „Erinnerungen an Ferdinand Sommer." In: *Ferdinand Sommer. Schriften aus dem Nachlaß*. Hrsg. von Bernhard Forssman. München 1977, S. 334.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000009

des Sprachwissenschaftlers stand als einziges und an prominenter Stelle in BECHERTS Arbeitszimmer im Göttinger Institut. Über die Sprachwissenschaft fand er zur Indologie und zu HELMUT HOFFMANN (24.8.1912–8.10.1992), dem damaligen Ordinarius für Indologie und Iranistik, so daß er sich schließlich entschied, eine Promotion in der Indologie anzustreben. HOFFMANN selbst war mit der Edition eines zentralasiatischen Sanskrit-Textes, des *Āṭānāṭikasūtra*, promoviert worden, und BECHERT folgte diesem Beispiel; er übernahm es, die *Anavataptagāthā* nach der Gilgit-Handschrift und den zentralasiatischen Fragmenten im Verein mit der tibetischen Übersetzung herauszugeben. Tibetisch hatte er ebenfalls bei HELMUT HOFFMANN gelernt, was BECHERT auch seine erste wissenschaftliche Anstellung eintrug: im Rahmen eines Werkvertrages wurde er zum ersten Mitarbeiter des von HOFFMANN 1954 an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften begründeten Wörterbuchs der tibetischen Schriftsprache,[4] von dem soeben der zweite Faszikel erschienen ist. 1956 erfolgte die Promotion, und 1961 erschien die Arbeit als Band 6 in der Reihe der Sanskrittexte aus den Turfanfunden. Obwohl BECHERT sich im folgenden ganz anderen Themen und Arbeitsweisen zuwandte und trotz einiger Editionen von kleineren Sanskrit-Texten nicht wieder zu einem derartig philologisch geprägten Ansatz wie in seiner Dissertation zurückkehrte, hatte er mit ihr seine Verbindung zur deutschen Turfan-Forschung begründet und ein Verständnis für die adäquate Bearbeitung von „Turfan-Texten" erworben; dies sollte erhebliche Auswirkungen auf seine weitere wissenschaftliche Laufbahn haben. Zudem war er über die im Vinaya enthaltenen *Anavataptagāthā* erstmals mit einem Bereich buddhistischer Literatur in Berührung gekommen, der später zu einem seiner fachlichen Schwerpunkte werden sollte, nämlich mit dem buddhistischen Ordensrecht, wobei sein grundsätzliches Interesse an Rechtsfragen schon durch den Beruf des Vaters geweckt worden war, wie er gerne zugab.

Im Juni 1956 trat er die Assistentenstelle bei HELMUT HUMBACH am Institut für Vergleichende Sprachwissenschaft und Orientalistik an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken an. In diese Zeit, nämlich 1958/1959, fiel auch die erste Asienreise, ein gut einjähriger Forschungsaufenthalt in Sri Lanka im Rahmen eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projektes zu „Studien über die klassische und die moderne singhalesische Sprache und Literatur Ceylons".

1961 wurde HUMBACH auf die Professur für Vergleichende Sprachwissenschaft und Indogermanistik in Mainz berufen, und als er BECHERT die Assistentenstelle am dortigen Indogermanischen Seminar anbot, wechselte

[4] Vgl. die Einleitung zur 1. Lieferung, München 2005, S. ix.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000010



Herr Becher

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000011

dieser zusammen mit ihm an die Johannes-Gutenberg-Universität. Bereits zwei Jahre später reichte er seine Habilitationsschrift zur „Geschichte der Sanskrit-Literatur bei den Singhalesen" ein, und im Mai 1964 habilitierte er sich mit dieser Arbeit, in der er einen wesentlichen Teil des Materials auswerten konnte, das er während der Jahre 1957/58 in Sri Lanka gesammelt hatte.[5] Zeitgleich mit seinem Habilitationsvorhaben hatte er allerdings bereits ein anderes großes Projekt begonnen. Schon während des eben erwähnten ersten Ceylon-Aufenthaltes war seine Aufmerksamkeit auf das Verhältnis zwischen Staat und Religion gelenkt worden, und daher übernahm er gerne einen vom Auswärtigen Amt geförderten Forschungsauftrag zum Thema „Die politische Aktivität des Buddhismus" in Süd- und Südostasien, der weitere Asienreisen einschloß. BECHERTS Entscheidung, seiner Aufgeschlossenheit für die zeitgenössischen Formen des Buddhismus in Süd- und Südostasien zu folgen und eine im wesentlichen religionssoziologisch und historisch ausgerichtete Untersuchung vorzunehmen, war seinerzeit durchaus mutig und erfolgte gegen den Rat mancher Fachkollegen. Heute ist die Problematik jener Entscheidung kaum mehr nachvollziehbar; damals aber galt eine nichtphilologische Ausrichtung innerhalb der Indologie als wenig förderlich, und im Verein mit dem unverhohlenen Interesse an gelebten, nichtliterarischen Formen des Buddhismus hätte sie durchaus ein Karrierehindernis bedeuten können. Als BECHERT allerdings sein eingangs bereits vorgestelltes Werk vorlegte, verstummten die Zweifler rasch. Seine Arbeitsleistung in diesen Jahren ist stupend, aber er findet auch eine wichtige Unterstützung: seiner Zeit in Mainz verdankt er nämlich die Begegnung mit seiner Frau Marianne, geb. Würzburger, die er 1963 heiratet. Welchen Anteil sie am fristgerechten Abschluß der Manuskripte hatte, vermag nur derjenige zu ermessen, der weiß, daß BECHERT zeit seines Lebens ausschließlich seiner Handschrift treu blieb und Hilfsmittel wie die Schreibmaschine oder später den Computer für sich selbst verschmähte – was ihm den Blick für die Möglichkeiten und den Nutzen gerade des letzteren jedoch keineswegs verstellte.

Nur wenige Monate nach seiner Habilitation erhielt BECHERT den Ruf auf das Ordinariat in Göttingen, den er dem gleichzeitig ergangenen Ruf an die Universität Bonn vorzog, und so trat er nach nur einem Jahr auf einer Diätendozentur in Mainz bereits am 1. April 1965 die Nachfolge von ERNST

[5] Sein jahrzehntelanger Wunsch, die Habilitationsschrift eines Tages doch noch druckfertig zu machen, ging kurz vor seinem Tod in Erfüllung, und er konnte sogar noch die ersten Exemplare in Empfang nehmen; sie ist erschienen unter dem Titel *Eine regionale hochsprachliche Tradition in Südasien: Sanskrit-Literatur bei den buddhistischen Singhalesen*. Wien 2005 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte. 718).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000012

Waldschmidt (15.7.1897–25.2.1985) an der Georg-August-Universität in Göttingen an. Dies bedeutete eine Rückkehr zur Turfanforschung: nachdem er 1968 zum Mitglied der Göttinger Akademie der Wissenschaften gewählt worden war, übernahm er zwei Jahre später auch die Leitung des 1953 von Waldschmidt begründeten Akademieprojektes „Sanskrit-Wörterbuch der Turfan-Funde". Mit Becherts Begeisterung für die Wissenschaft verband sich eine nicht minder lebhafte Freude an dem, was man heute Wissenschaftsmanagement nennen würde; für beide Neigungen fand er nun in Göttingen ein ideales Wirkungsfeld. Die Möglichkeiten, die Universität, Akademie und Drittmittelgeber damals boten, nutzte er in bemerkenswerter Weise, um Göttingen zu einem Schwerpunkt der Buddhismusforschung auszubauen. Es gelang ihm, die Zahl der Mitarbeiterstellen am Sanskrit-Wörterbuch deutlich zu erhöhen und dieses Projekt in ein Langfristunternehmen des Akademienprogramms zu überführen. Als seine größte wissenschaftspolitische Leistung jedoch ist ohne Zweifel die Verankerung des Riesenunternehmens der „Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland" (KOHD) an der Göttinger Akademie anzusehen, dessen langfristige Sicherung er zu einem Zeitpunkt durchsetzen konnte, als die weitere Zukunft dieses wissenschaftlich ebenso wertvollen wie ertragreichen Unternehmens auf dem Spiel zu stehen drohte. Gewiß wurde sein Einsatz für den Erhalt auch dadurch befördert, daß drei von ihm geleitete Projekte in der KOHD angesiedelt waren, nämlich die Katalogisierung der birmanischen und der singhalesischen Handschriften sowie die der Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden, aber den Grund seines kompromißlosen Eintretens für das gesamte Unternehmen bildete seine berechtigte Überzeugung von dessen Sinnhaftigkeit und dem künftigen Nutzen für alle Bereiche der deutschen Orientalistik.

Becherts wissenschaftliches Werk läßt sich in seiner ganzen Breite nur schwer in wenigen Worten charakterisieren.[6] Zwar stellt der Buddhismus-Bezug den gemeinsamen Nenner fast aller seiner Arbeiten dar; innerhalb dieses Rahmens hat er jedoch eine erstaunliche Vielzahl von Ansätzen verfolgt. Ein Hauptgegenstand sind Literatur und Geschichte des Theravāda-Buddhismus geblieben, dessen moderne asiatische Ausformungen Bechert auf seinen Reisen kennengelernt und dann in *BSG* einer scharfsichtigen Analyse unterzogen hatte und denen er auf zahlreichen Forschungsreisen bis nach Nepal und Indonesien immer wieder nachspürte. Seine Beschäftigung mit religionssoziologischen Fragestellungen brachte ihn in Kontakt mit der Max-Weber-Forschung, was sich in mehreren Arbeiten über Webers

[6] Zu einer vor allem auf die Publikationen gestützten Würdigung s. den Nachruf von Russell Webb in: *Buddhist Studies Review* 22.2 (2005), S. 211–216; s. ferner Oskar von Hinüber in: *Indologica Taurinensia* 32 (2006), S. 197–202.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000013

Buddhismusstudie niederschlug.[7] Innerhalb des durch den Theravāda geprägten geographischen Raumes galt seine besondere Liebe Sri Lanka, eine Liebe, die schon auf der ersten Forschungsreise in dieses Land geweckt worden war, die allerdings litt, als er und seine Frau 1983 auf einer Reise Zeugen von massiven Ausschreitungen gegen die tamilische Bevölkerung wurden. Die Legitimationsversuche dieses Konfliktes, soweit sie bereits in der traditionellen ceylonesischen Geschichtsschreibung verankert sind, haben ihn wissenschaftlich immer wieder beschäftigt.

Das Interesse am buddhistischen Ordensrecht führte BECHERT auf seinen Reisen in den Ländern des Theravāda-Buddhismus zur Beobachtung der unterschiedlichen Gruppierungen *(nikāya)* innerhalb des Saṅgha, des Mönchsordens, und dies fand Ausdruck in seinen grundlegenden Studien über die Nikāyas und zum Verhältnis zwischen Saṅgha- und Nikāyabheda. Nicht weniger aufmerksam verfolgte er Entwicklungen, vornehmlich unter den buddhistischen Laien, die sich als eine Reaktion auf die Auseinandersetzung mit der modernen Welt verstehen ließen und deren typologische Gemeinsamkeiten er unter dem Begriff des buddhistischen Modernismus herausarbeitete und zusammenfaßte.

In solchen Arbeiten zeigt sich sein Vermögen, aus großen und oft disparaten Datenmengen das Typische und das Wesentliche herauszufiltern. Diese Fähigkeit zur raschen Abstraktion und zum scharfsinnigen Generalisieren, die ich besonders bei der gemeinsamen Feldforschung in Nepal bewundern gelernt habe, machte ihn überdies zu einem guten Lehrer, der in Gespräch und Unterricht selbst hochkomplexe Sachverhalte verständlich zu präsentieren wußte. Dabei verlor er jedoch nie aus dem Blick, daß wissenschaftlich verwertbare Verallgemeinerungen einer verläßlichen Basis möglichst umfassender Detailkenntnisse bedürfen. Die Fähigkeit zur Auswertung von Einzelstudien für die Analyse eines Gesamtzusammenhangs hatte er schon in *BSG* gezeigt, und diese Begabung machte ihn zu einem idealen Gesprächspartner, als HANS KÜNG 1984 einen Vertreter des Buddhismus für seinen Band über Christentum und Weltreligionen suchte.[8] Wie sehr ein solcher Ansatz seine Arbeit prägte, zeigte er noch einmal sehr deutlich in seinem Bemühen, einer verläßlicheren Ansetzung der Lebenszeit des Buddha näherzukommen. 1988 lud er Spezialisten aller erdenklichen Fachrichtungen zu einer großen Zusammenschau ein, um sämtliche Details zu erfassen und auf einer möglichst vollständigen Materialgrundlage die überlieferten Chrono-

[7] Zuletzt „Zur Buddhismus-Interpretation Max Webers." In: *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*. Hrsg. von HARTMUT LEHMANN, JEAN MARTIN OUÉDRAOGO. Göttingen 2003 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 194), S. 101–107.

[8] Siehe Nr. 198 in der in Anm. 9 genannten Bibliographie.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000014

logien vergleichend gewichten zu können. Obschon der Durchbruch im Sinne einer endgültigen Datierung versagt blieb, liegt in den drei aus der Konferenz hervorgegangenen Bänden (erschienen 1991, 1992 und 1997) der gesamte Wissensstand zu allen damals behandelten Aspekten des Problems geordnet vor.

Dies war die vierte und zugleich letzte Konferenz in der von ihm ins Leben gerufenen Reihe „Symposien zur Buddhismusforschung". Eine vollständige Bibliographie, die bis zum Jahr 1997 reicht, ist in den beiden Festschriften enthalten, die zu seinem 60. und seinem 65. Geburtstag erschienen sind;[9] eindrucksvoll zeigt sie nicht nur Breite und Umfang seines eigenen wissenschaftlichen Werkes, sondern auch das Ausmaß, in dem er als Herausgeber zur Veröffentlichung der Arbeiten und Erkenntnisse anderer beigetragen hat. Mitte der 90er Jahre erkrankte BECHERT schwer, und er wäre wahrscheinlich besser beraten gewesen, seine Kräfte fürderhin zu schonen, zumal er unter den ständig zunehmenden Verwaltungsaufgaben schon vorher immer stärker gelitten hatte. Die letzten Dienstjahre waren zudem überschattet von der Sorge um die Regelung seiner Nachfolge. Der wissenschaftlich aktive und von den Bürden des Universitätsalltages befreite Ruhestand, den jedermann ihm nach seiner Emeritierung im Jahre 2000 von Herzen gewünscht hätte, ist ihm aufgrund seines angegriffenen Gesundheitszustandes nicht mehr wirklich vergönnt gewesen. Viel zu früh, am 14. Juni 2005, ist HEINZ BECHERT gestorben.

[9] REINHOLD GRÜNENDAHL/J.-U. HARTMANN/PETRA KIEFFER-PÜLZ: *Studien zur Indologie und Buddhismuskunde. Festgabe des Seminars für Indologie und Buddhismuskunde für Professor Dr. Heinz Bechert zum 60. Geburtstag am 26. 6. 1992*. Bonn 1993 (Indica et Tibetica 22), S. 3–51, und PETRA KIEFFER-PÜLZ/J.-U. HARTMANN: *Bauddhavidyāsudhākaraḥ. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*. Swisttal-Odendorf 1997 (Indica et Tibetica 30), S. 17–24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000015

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000016

Klaus Rüping (1940–2005)

Von Annette Meuthrath, Aachen

Prayojanam anuddiśya na mando 'pi pravartate.[1] Vor einem Vierteljahrhundert begann Klaus Rüping mit diesem Zitat den Nachruf auf seinen hochverehrten Lehrer und Mentor Paul Hacker, von dem er in seinen Seminaren so lebhaft zu erzählen wusste und der sein Vorbild in mehr als nur indologischer Hinsicht war. Heute, eine Generation später, obliegt es mir, meinem verehrten und hochgeschätzten Lehrer Klaus Rüping den Dienst eines Nachrufs zu erweisen, den er in seiner bescheidenen und zurückgezogenen Art allerdings weit von sich gewiesen hätte.

„Ohne einen Zweck im Auge zu haben, unternimmt nicht einmal ein Dummkopf etwas", so Klaus Rüpings Übersetzung des obigen Zitates. In das „Unternehmen" Leben allerdings wird man ungefragt geworfen und ob ein Zweck vor Augen liegt, ist für die „Geworfenen" nicht immer gleichermaßen zu erkennen und bleibt ihnen als Aufgabe überlassen. So gibt es Pflichten zu erfüllen, die man sich nicht ausgesucht hat. Eine solche Pflicht oder Aufgabe war Klaus Rüping das Leben, das er in einem ungeliebten Körper zu verbringen hatte, der ihm, ganz im platonischen Sinne, ein Gefängnis war und der ihm vorzeitig die Dienste versagte.

Klaus Rüping erlag am 17.9.2005, nur wenige Wochen nach Erreichen des Ruhestandes, seiner schweren Krankheit. Diese hatte ihn nicht davon abhalten können, seine universitären und indologischen Pflichten bis zuletzt zu erfüllen, obgleich er von seinem Leiden schon gezeichnet war. So schickte er nur eine Woche vor seinem Tod das einzig erhaltene Typoskript der von J. A. B. Van Buitenen erstellten kritischen Ausgabe von Bhāskaras *Brahmasūtrabhāṣya* an Walter Slaje mit dem Hinweis, dass das Skript vor einer Herausgabe noch einer Konjekturalkritik zu unterziehen sei.[2] Zu diesem Zeitpunkt litt Klaus Rüping an unerträglichen Schmerzen. Dennoch war es ihm wichtig, das Typoskript vor einem möglichen Verlust zu retten. Waren es doch gerade diese indologischen und universitären Verpflichtungen, so auch in Form von Lehrveranstaltungen mit seinen Studentinnen

[1] Das Zitat stammt aus Kumārilas *Ślokavārttika*. Vgl. Klaus Rüping: „Paul Hacker." In: WZKS 25 (1981), S. 5–17.

[2] Ich danke Herrn Professor Dr. Walter Slaje für diesen Hinweis.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000017

und Studenten, die er genoss und die einen wichtigen Teil seiner mitmenschlichen Kontakte ausmachten. Mit diesen Pflichten hörte gleichzeitig sein Leben auf.

Als einziges Kind seiner Eltern Erich Rüping, Diplom-Volkswirt, und dessen Ehefrau Hildegard, Lehrerin, wurde KLAUS RÜPING am 8. August 1940 in Burg/Magdeburg geboren.[3] Das gesundheitlich zarte, sensible und hochbegabte Kind, Liebling seiner Mutter und Großmutter, verbrachte seine früheste Kindheit während der Kriegsjahre. Dies, sowie die Jugendjahre in der Nachkriegszeit und die darin gemachten Erfahrungen eines Wertewandels und einer in KLAUS RÜPINGS Augen einseitigen Geschichtsschreibung, haben sein politisches Denken und seine Weltsicht tief geprägt. Er schaute mit Stolz auf die alten, aber wie er fand, vergangenen Tugenden seines Volkes, dem er mehr Selbstbewusstsein im Auftreten anderen Staaten gegenüber trotz jüngster nationalsozialistischer Vergangenheit empfahl. Geschichtslügen, die er z.B. in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus sah, waren ihm ein Gräuel. KLAUS RÜPING hatte den Drang, immer hinter das Offensichtliche bzw. offiziell Geltende zu schauen, die Wahrheit hinter dem Schein zu finden. Dies machte ihn zu einem kritischen und akribischen Wissenschaftler.

Seine Mutter, die Volksschullehrerin war und ihren Sohn in den Kriegsjahren ohne den Vater großzog, unterrichtete diesen in den ersten Schuljahren zu Hause, da der junge RÜPING, von zarter Gesundheit, die lärmend chaotische Lebensfreude seiner Mitschüler nicht zu ertragen vermochte. Zudem hatte er sich selber bereits alles angeeignet, was er in den ersten vier Schuljahren hätte lernen können. In späteren Jahren liebte KLAUS RÜPING es, zu erzählen, dass ihm schon als Kind jede körperliche Anstrengung verhasst war. So sei er als Junge niemals auf einen Baum gestiegen und als Indologe niemals nach Indien gereist. Denn letzteres, da war KLAUS RÜPING sich schmunzelnd ganz sicher, hätte seinen baldigen Tod bedeutet. Die Tatsache, dass sich sein Lehrer PAUL HACKER von einem längeren Indienaufenthalt körperlich nie wieder völlig erholt hatte, bestärkte KLAUS RÜPING sicher in seiner Abneigung gegen jegliches Reisen in für ihn ungewohnte klimatische Regionen. So kannte er den Kontinent, mit dessen Kultur- und Geistesgeschichte er sich mehr als 40 Jahre beschäftigte, ausschließlich aus der Literatur und anderen Medien.

Von 1950 bis 1959 besuchte KLAUS RÜPING das Staatliche Gymnasium Bochum, das er mit dem Reifezeugnis verließ. Der dort vermittelte Lehrstoff

[3] An dieser Stelle möchte ich mich bei Frau und Herrn QUANDT-LANGE für zahlreiche Informationen bedanken. Freundlicherweise überließ mir Frau QUANDT-LANGE eine Kopie der von ihr niedergeschriebenen „Rückblende" über das Leben ihres Cousins KLAUS RÜPING.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000018



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000019

reichte nicht aus, um seinen Wissensdurst und seinen Leistungswillen zu befriedigen. So begann er autodidaktisch z.B. Althebräisch und Russisch zu lernen. Viele weitere Sprachen kamen im Laufe seines Lebens hinzu. Neben seiner Begabung für Sprachen und seinem Interesse an Literatur – er war lange Jahre Mitglied der Shakespeare Society – hegte KLAUS RÜPING eine tiefe Liebe zur Musik, vor allem zur Barockmusik, die ihm die vollkommenste zu sein schien. So war er auch Mitglied der Heinrich-Schütz-Gesellschaft. Das Streben nach Vollkommenheit, die jeden Perfektionismus übersteigt, prägte nicht nur KLAUS RÜPINGS wissenschaftliches Arbeiten. Er war ein ausgezeichneter Klavierspieler, der nach langen Jahren des Übens das Spiel von einem auf den anderen Tag aufgab, da er den gewünschten Vollkommenheitsgrad nicht zu erreichen vermochte. Es schien ihm angemessener, nicht zu spielen als in seinem Musizieren unvollkommen zu sein.

Seine Studienzeit widmete KLAUS RÜPING den Geisteswissenschaften, vor allem den Sprachen. Zunächst lag sein Schwerpunkt auf der Altphilologie, ab 1963 ganz auf der Indologie. Von 1959 bis 1962 studierte er an der Universität in Münster, dann ein Jahr in Bonn und ab 1964 wieder in Münster. Seine Studienfächer waren „in dieser Zeit“[4] die Indologie, Klassische Philologie, Philosophie und Rechtswissenschaft. Daneben hörte er in „Sprachwissenschaft und Soziologie und nahm an Übungen des ‚Institutum Judaicum Delitzschianum‘ teil.“[5] 1968 promovierte KLAUS RÜPING im Fach Indologie mit seiner 1970 veröffentlichten Schrift *Amṛtamanthana und Kūrma-Avatāra. Ein Beitrag zur puranischen Mythen- und Religionsgeschichte*[6]. Bereits ab 1966 hatte KLAUS RÜPING die planmäßige Assistentenstelle am Indologischen Seminar der Universität Münster inne. Nach seiner Habilitation 1974 war er dann zunächst als Dozent am Indologischen Seminar tätig. Aufgrund seiner wissenschaftlichen Leistungen wurde ihm 1978 die Bezeichnung „außerplanmäßiger Professor“ verliehen und 1980 wurde er zum ordentlichen Universitätsprofessor berufen.

Die achtziger Jahre waren KLAUS RÜPINGS fruchtbarste Zeit, wenn man auf seine Veröffentlichungen schaut. So publizierte er sieben Jahre nach seiner Dissertation, 1977, Teile seiner Habilitationsschrift unter dem Titel *Studien zur Frühgeschichte der Vedānta-Philosophie Teil I. Philologische Untersuchungen zu den Brahmasūtra-Kommentaren des Śaṅkara und des Bhāskara.*[7]

[4] Vgl. zu diesem Abschnitt den Lebenslauf in: KLAUS RÜPING: *Amṛtamanthana und Kūrma-Avatāra. Ein Beitrag zur puranischen Mythen- und Religionsgeschichte*. Wiesbaden 1970 (Schriftenreihe des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg).

[5] KLAUS RÜPING 1970.

[6] KLAUS RÜPING 1970.

[7] KLAUS RÜPING: *Studien zur Frühgeschichte der Vedānta-Philosophie Teil I. Philologische Untersuchungen zu den Brahmasūtra-Kommentaren des Śaṅkara und des Bhāskara*. Wiesbaden 1977 (Alt- und Neu-Indische Studien 17).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000020

Im selben Jahr erschien auch sein Aufsatz „Zur Askese in indischen Religionen“[8] in der Zeitschrift zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft und nur ein Jahr später seine Überlegungen „Zur Emanationslehre im Mokṣadharma“[9] in den Studien zur Indologie und Iranistik. Danach brach Klaus Rüpings Publikationstätigkeit weitgehend ab. Neben Buchrezensionen, die er auf Anfrage übernahm, und der Herausgebertätigkeit für seinen verstorbenen Lehrer Paul Hacker[10] kam es zu keinen weiteren Publikationen eigener Forschungsergebnisse. Was diesen Abbruch verursacht haben mag, kann heute nur noch vermutet werden. Allerdings ist er der Hauptgrund dafür, dass Klaus Rüping bei sicher gleicher intellektueller Begabung in seinem Bekanntheitsgrad hinter seinem Lehrmeister Paul Hacker zurückblieb. Der Tod seiner über alles geliebten Mutter 1981 ließ Klaus Rüping in eine tiefe Depression verfallen. Die Verwandten, die ihm während dieser Zeit hätten zur Seite stehen können, lebten allesamt in der DDR und waren so weitgehend unerreichbar. Klaus Rüping zog sich aus der Öffentlichkeit, auch aus der wissenschaftlichen, zurück. In dieser Zeit dachte er über den eigenen Tod nach und wünschte in aller Stille in der Grabstätte seiner Mutter beigesetzt zu werden. Es wirkt, als habe Klaus Rüping mit dem Tod seiner Mutter in gewisser Weise auch sein eigenes Leben aufgegeben. Aber auch seine Scheu gegenüber aller Öffentlichkeit mag seinen Publikationswillen gebremst und dazu beigetragen haben, dass er nicht nur im alltäglichen Leben sondern auch innerhalb der Indologie ein zurückgezogenes Dasein führte. So kam es ihm nach 1981 nie mehr in den Sinn, an Konferenzen teilzunehmen oder gar Vorträge zu halten. Dabei war er von enzyklopädischer Gelehrsamkeit. Seine Erzählkunst war von Humor und Witz gekennzeichnet. Ein Grund für seine Zurückgezogenheit war sicher auch der moderne Wissenschaftsbetrieb, in dem ihm Quantität oft mehr als Qualität zu gelten schien und dem er mit Verbitterung und der ihm eigenen Verachtung gegenüber allem Liberalen oder Modernen begegnete. „Auf einen Lehrstuhl wird man berufen, darauf bewirbt man sich nicht!“, war einer seiner Lieblingssätze, wenn es um die neue akademische Welt ging. Der Tod eines geliebten Menschen, die Enttäuschung über den universitären Betrieb sowie die Scheu, sich selber darzustellen, gepaart mit dem Fehlen jeglichen Ehrgeizes, sich in der neuen Welt der Wissenschaft hervorzutun,

[8] Klaus Rüping: „Zur Askese in indischen Religionen.“ In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 61 (1977) 1, S. 81–98.

[9] Klaus Rüping: „Zur Emanationslehre im Mokṣadharma.“ In: StII 3 (1977), S. 3–10.

[10] Paul Hacker: *Grundlagen indischer Dichtung und indischen Denkens*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Klaus Rüping. Wien 1985 (Publications of the de Nobili Research Library XII); Paul Hacker: „Inklusivismus.“ In: Gerhard Oberhammer (Hrsg.): *Inklusivismus. Eine indische Denkform*. Wien 1983 (Publications of the de Nobili Research Library. Occasional Papers 2), S. 11–28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000021

mögen gewichtige Gründe dafür gewesen sein, dass uns als wissenschaftliches Erbe KLAUS RÜPINGS nur eine relativ geringe Anzahl von Veröffentlichungen geblieben sind.

Zunächst war KLAUS RÜPING mit seiner Dissertation, deren Thema durch seinen Lehrer PAUL HACKER angeregt worden war, in die Fußstapfen desselben sowie WILLIBALD KIRFELS getreten. Letzterer hatte vierzig Jahre zuvor eine Methode entwickelt, die „einen ersten zuverlässigen Schlüssel für die historische Erforschung der puranischen Texte durch Aufdeckung ihrer einzelnen Schichten" bot und die er „in seinen textgeschichtlichen Arbeiten" anwendete.[11] WILLIBALD KIRFELS Methode bestand darin, „daß er die Mehrfachüberlieferungen innerhalb der puranischen Literatur, d.h. in mehreren Purāṇen überlieferte, mehr oder weniger wörtlich übereinstimmende Texte, auswertet [...], daß ‚die Entwicklung der Texte sichtbar und das Ursprüngliche so weit wie möglich erschließbar'" wurde.[12] KLAUS RÜPING wendete diese Methode nun seinerseits an, um den Mythos „von der Verkörperung Viṣṇus als Schildkröte (Kūrma-Avatāra) bei der Quirlung des Unsterblichkeitstrankes (Amṛtamanthana)"[13] textkritisch zu untersuchen. Mit dieser Arbeit zeigte KLAUS RÜPING seine Begabung und sein Gespür im Umgang mit Texten. Als sein wichtigstes Werk sind allerdings die *Philologische[n] Untersuchungen zu den Brahmasūtra-Kommentaren des Śaṅkara und des Bhāskara* anzusehen, deren erster Teil 1977 erschien und zu dessen angekündigtem zweiten Teil es in veröffentlichter Form nie kam. Mit seiner Habilitation wandte sich KLAUS RÜPING dem Thema der indischen Philosophie zu, das zeitlebens sein indologisches Hauptinteresse und sein Forschungsschwerpunkt bleiben sollte. Im ersten Teil seiner Untersuchungen ging es KLAUS RÜPING vor allem um eine Klärung des literarischen Abhängigkeitsverhältnisses zwischen den beiden genannten Kommentaren. KLAUS RÜPING zeigte, dass man bezüglich Bhāskaras *Brahmasūtra*-Kommentars „von einer maßgeblichen philosophischen Beeinflussung [...] durch Śaṅkara"[14] ausgehen muss. Daneben arbeitete KLAUS RÜPING heraus, dass für Bhāskara eine in der *Brahmasūtra*-Auslegung sonst nicht aufzufindende *Bhedābheda*-Tradition bestimmend war, „die ihn Śaṅkaras Illusionismus ablehnen und bekämpfen läßt".[15] Mit seinen Untersuchungen hat KLAUS RÜPING einen Beitrag zur Erhellung des noch lange nicht gelösten Puzzles der indischen Philosophiegeschichte geleistet.

---

[11] KLAUS RÜPING 1970, S. 1.
[12] KLAUS RÜPING 1970, S. 1.
[13] KLAUS RÜPING 1970, S. 2.
[14] KLAUS RÜPING 1977, S. 68.
[15] KLAUS RÜPING 1977, S. 68.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000022

Seine Hingabe an die indologische Forschung, die im Mittelpunkt seines Lebens und Wirkens stand, wird aber nicht nur durch seine Publikationen deutlich sondern auch durch seinen Einsatz für den Erhalt der Indologie im Fächerkanon der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, der leider erfolglos blieb. Klaus Rüpings „letzte[...] Amtsjahre", so Kornelius Krümpelmann, „waren geprägt von tiefen Einschnitten in die Universitätslandschaft. Seine Einschätzung, nach der diese Entwicklungen sich als desaströs für die Wissenschaft und die deutschen Universitäten erweisen werden, hat sich für die Indologie in Münster mit der Schließung des Institutes bereits bewahrheitet."[16] Diese anstehende Schließung war für Klaus Rüping besonders schmerzlich, da er in seinem Institut „die alte, ideale Universität"[17] noch lebendig wusste. „Bei uns findet man Verhältnisse vor, wie sie in der Diskussion um die Elite-Unis gefordert werden", so Klaus Rüping.[18] Damit waren kleine Arbeitsgruppen, in denen man inhaltlich diskutierte und die ein intensives Arbeiten ermöglichten, genauso gemeint wie die stetige fachliche Betreuung durch die Lehrenden.

Neben seinem Einsatz für die indologische Forschung zeichnete Klaus Rüping sein Humor aus, der ihn durchaus selber mit einschloss, seine Loyalität denen gegenüber, die seine Achtung oder Liebe errungen hatten, sein absoluter Drang zur Wahrheit, der ihn sich über jede Lüge oder Verschleierung ereifern ließ, und sein unbeugsamer Gerechtigkeitssinn, der einer gewissen Härte manchmal nicht entbehrte. Klaus Rüping war ein Mann der „alten Schule", der nichts davon hielt, seinen Studentinnen und Studenten den Lehrstoff pädagogisch mundgerecht darzubieten. Ihm galten Begabung, Fleiß, tiefes Interesse, Durchhaltevermögen und ein starker Wille als ausreichende Mittel für ein erfolgreiches Studium. Wer dies mitbrachte, hatte in Klaus Rüping einen hervorragenden Lehrer. Da er ein solcher auch mir war, seien am Ende dieses Nachrufs noch einige Worte aus der Sicht seiner Schülerinnen und Schüler erlaubt:

Klaus Rüping war seinen Studentinnen und Studenten ein Mentor, der ihnen das Äußerste abverlangte, der sie nach Kräften förderte und der von ihnen erwartete, sie möchten ihn überflügeln. Dass dies an Brillanz und Klarheit der Gedanken möglich ist, muss noch erwiesen werden. Als Doktorvater war Klaus Rüping ein Vater im guten Sinne, der mit Strenge und Güte zugleich über den Fortschritt seiner Schützlinge wachte. Sein Humor, seine Loyalität und Gerechtigkeit sind vorbildhaft und die Erinnerung daran wird

[16] Aus der Trauerrede von Kornelius Krümpelmann anlässlich der Trauerfeier für Klaus Rüping am 30. September 2005 in Bochum, Freigrafendamm.

[17] Barbara Maas: „Lernbedingungen ‚wie in Harvard'." In: *Westfälische Nachrichten* vom 23.11.2004.

[18] Barbara Maas 2004.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000023

uns weiter begleiten. „Seine Erzählkunst, seine stete Bereitschaft zum geistigen Austausch und seine Offenheit in der Diskussion haben wir alle sehr zu schätzen gewusst," so KORNELIUS KRÜMPELMANN in seiner Trauerrede am Beisetzungstag unseres Lehrers.

Der von KLAUS RÜPING angestrebte Zweck seines Tuns, um abschließend zum Einleitungssatz dieses Nachrufs zurückzukehren, war nicht das Streben nach wissenschaftlichem Ruhm, war nicht das Verlangen nach Befriedigung von wissenschaftlicher Eitelkeit, sondern war der Wunsch, immer nur in aller Ehrlichkeit sich selber, den eigenen Erkenntnissen und Ansprüchen sowie den Menschen, die er liebte, treu zu bleiben. Dieses hat er bis zum Schluss erfüllt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000024

Zu den zweikonsonantigen Verben im Akkadischen

Von Burkhart Kienast, Freiburg i. Br./Schwerin

1.

In ZDMG 148 (1998), S. 7–34 hat J. Tropper (= V.) „Die infirmen Verben des Akkadischen" behandelt. Er geht dabei von der *opinio communis* der „Semitistik im engeren Sinne" (vgl. V. in *Ugarit-Forschungen* 33 [2001], S. 721) aus, die die in der Akkadistik herrschende Biliteralismus-These ablehnt. Demzufolge weist V. bei den fientischen Verba I. *w* die Annahme von Wurzelaugmenten (*na-* und *wa-*) zur Erweiterung von zweikonsonantigen Basen zurück und spricht von Verben II. und III. *w/j* statt von Verben II. und III. *vocalis*. Dabei geht er von rekonstruierten Formen aus, die er in Analogie zum starken, dreikonsonantigen Verbum ansetzt und zeigt deren (unterstellte) lautliche Entwicklung zu den belegten Formen auf. Bei flüchtigem Hinsehen erscheinen manche seiner Interpretationen zunächst einleuchtend, so etwa **idawwak* > *idū(w)ak* mit der bekannten Monophthongisierung von *aw* > *ū* wie in **mawtum* > *mūtum* „Tod". Bei näherer Betrachtung aber stellen sich erhebliche Zweifel ein, denn V. verstößt gegen die Regeln der Keilschriftorthographie, verletzt die anerkannten Laut- und Silbengesetze des Akkadischen und übersieht die Bedeutungsklassen beim Verbum; auf die deverbalen Substantive geht er überhaupt nicht ein (vgl. unten 2e für das Akkadische und 7d für das Arabische). Einige Beispiele mögen dieses Urteil belegen.

2. Zu den Verba I. *w*

Vgl. HSSp[1], §306–311. Die relevanten Formen lauten:

[1] Burkhart Kienast: *Historische Semitische Sprachwissenschaft*. Wiesbaden 2001.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000025

	starkes Verbum		Verba I. *w* (*wabālum*)			
Prs.	**japarras*	> *iparras*	**jabbal*	> **ibbal*	> *ubbal*	
Prt. sg.	**japrus*	> *iprus*	**jabil*	> **ibil*	> *ubil*	> *ūbil*
Prt. pl.	**japrusū*	> *iprusū*	**jablū*	> **iblū*	> *ublū*	> *ūbilū*
G 3. sg.	**lū iprus*	> *liprus*	**lū jabil*		> *libil*	> *lībil*
G 3. pl.	**lū iprusū*	> *liprusū*	**lū jablū*		> *liblū*	> *lībilū*

2a. „Bei den fientischen Verben verursacht das Wurzelaugment *w* im Prs. und Prt. G den Übergang des *i* und *a* der Konjugationspräfixe in *u*" (GAG[2], §103f.). Bei der Qualität des Präfixvokals liegt wegen der Vokalklasse *a/i* in Prs. **jabbal*, Prt. **jabil* wohl Analogie zum D-Stamm vor, der die gleiche Vokalklasse *a/i* aufweist; eine Verwechslung mit den herkunftsgleichen Verba I. *n* wird damit ausgeschlossen. Die anderen Semitischen Sprachen weisen diese Analogie zum D-Stamm nicht auf; vgl. nur arabisch *jalidu* von *walada* „zeugen". **Die Prekativformen** sind besonders interessant, weil weder *libil/liblū* noch *lībil/lībilū* auf ein **lū jawbil(ū)* zurückgeführt werden können.

2b. Das Personalpräfix der 3.Ps.m. lautet ursprünglich **ja-*, das lautgesetzlich zu *i-* oder *e-* wird, wie auch z.B. **janāqum* > *enēqum* „säugen" oder **jašarum* > bab. *išarum*, ass. *ešarum* „normal" etc. (GAG, §22). Es geht daher nicht an, neben dem korrekten **ja-* nach Bedarf eine Variante **ji-* anzusetzen, etwa neben dem Prt. G **jawbil* ein Pf. G/Prt. Gt **jiwtabal* > **ītabal* > **ītbal* > *itbal* (S. 14 mit Anm. 25). Wenn hier also ein hypothetisches **jiw-* zu **ī-* werden soll, leuchtet nicht ein, warum dann Formen wie das Prt. Gtn *ittabbal* aus einem hypothetischen **jiwtabbal* mit regressiver Assimilation von *w* gedeutet werden (S. 15). Gleiches muß dann wohl auch für das Prs. Gt *ittabbal* gelten mit der Folge, daß das *w* hier anders als im Pf. G/Prt. Gt behandelt wird.

2c. Reduktion eines kurzen Vokals nach einer Silbe mit langem Vokal ist nicht bezeugt: *u-ub-lu* steht also nicht für **ūblū*, das nicht sprachkonform ist, und ebensowenig für *ūbilū*, was ein Verstoß gegen die orthographischen Regeln des Akkadischen wäre. Völlig abwegig sind schließlich Rekonstruktionen wie **jawabbal* > **awbbal* > *ūbbal*; die Annahme eines Vokalausstoßes nach dem *w* ist durch nichts zu begründen. Außerdem bleibt *w* auch sonst erhalten, wie in *awatum* „Wort" oder *awīlum* „Mann". **jawabbal* wäre lautgesetzlich ohne weiteres möglich, wie der D-Stamm Prs. *uwaššar*, Prt. *uwaššer* „loslassen" zeigt, ist aber nicht belegt (vgl. V. S. 9f.).

[2] WOLFRAM VON SODEN: *Grundriß der akkadischen Grammatik*. Rom 1952 (Analecta orientalia 33).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000026

Während Schreibungen mit Keilschriftzeichen für Konsonant+Vokal–Vokal (KV-V) oft für eine Silbe mit langem Vokal stehen können (vgl. etwa die 2. Ps. **tu-u-bil* = *tūbil*), ist dies für die umgekehrte Zeichenfolge V-VK keineswegs gesichert und damit eignet sich eine Schreibung wie *u-ub-lu* nicht für eine Beweisführung im Sinne des V. (vgl. V. S. 10f.).

2d. Der Imperativ (vgl. V. S. 12) wird vom Präteritum aus gebildet durch Weglassen des Personalpräfixes und Aufsprengung der dadurch entstandenen Doppelkonsonanz, generell durch den Vokal der zweiten Stammsilbe, also **taprus* > **prus* > *purus*; entsprechend wäre zu erwarten **jawbil* > **wbil* > **wibil*, wozu formal das Nomen *biblu*, stat. constr. *bibil*, zu vergleichen ist. Der Imperativ lautet aber *bil*.

2e. **biblu* ist orthographische Variante zu **wiblu*, wobei *b* häufig für *w* steht, wie aAss *bardum* für *wardum* „Sklave" (vgl. GKT[3] §26e); Hintergrund ist die Spirantisierung von *b* > *w*, was darauf hinweist, daß beide Konsonanten bilabial sind. Daraus folgt die Frage, ob eine dreiradikalige Wurzel *WBL* überhaupt möglich ist: Denn nach den für die Wurzelbildung gültigen Lautgesetzen des Akkadischen können in einer dreiradikaligen Wurzel Konsonanten gleicher Artikulationsbasis nicht vorkommen (vereinzelte Ausnahmen begegnen nur an 1. und 3. Stelle; vgl. GAG §51c, wo die bilabiale Spirans freilich nicht erwähnt wird).

2f. Zwei Verbalklassen werden bei den Verba I. *w* unterschieden: die fientischen Verben, die wir dem Typus *PIS* zuordnen, V. aber als genuin dreikonsonantige Verba I. *w* betrachtet ebenso wie die „Zustandsverben" (z.B. *waqārum* „kostbar sein/werden"), die im G-Stamm nach dem Muster der Verba I. *j* flektiert werden (was V. nur kurz in A.13 S. 11 erwähnt). Warum die beiden Verbalklassen dann aber verschiedenen Flexionsweisen folgen und nicht den gleichen Lautgesetzen gehorchen, bleibt offen. Auch die deverbalen Substantive beider Verbalklassen werden unterschiedlich behandelt: Nur bei den fientischen Verba stehen häufig Ableitungen mit und ohne *w(a)-* nebeneinander (z.B. *li/īdum* „Kind" und *littum* „Nachkomme" gegenüber *waldum* „Kind" oder *(w)ilittum* „Geburt", alle von *walādum* „zeugen"), während die „Zustandsverben" (von ganz vereinzelten Ausnahmen abgesehen) nur dreikonsonantige Bildungen kennen. Im Arabischen herrschen übrigens ähnliche Verhältnisse, vgl. dazu unten 7d. Dieses Problem wird von V. überhaupt nicht erwähnt.

[3] Karl Hecker: *Grammatik der Kültepe-Texte.* Rom 1968 (Analecta orientalia 44).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000027

2g. Im D-Stamm stehen altassyrisch zwei Bildungen nebeneinander (vgl. GKT § 93f.):

Prs. *uššar* und *uwaššar*, Prt. *uššer* und *uwaššer*, Imp. *uššer* auch *waššer*

Ohne auf die altassyrischen Formen *uššar/uššer* einzugehen, führt V. (S. 15) die babylonischen Formen mit *wa* auf eine konservierende Wirkung des Präfixvokals zurück und, da diese folglich nur hier eintreten könne, werden die entsprechenden Formen I. *j* überwiegend schwach gebildet" (vgl. Prs. D *ussak* von *esēkum* „zuweisen"). Danach werden im Assyrischen die fientischen Verba I. *w* als Verba I. *j* behandelt, was V. freilich nicht *expressis verbis* anmerkt. Ebensogut können die Formen Prs. *uššar*, Prt. *uššer* auch als alte bilaterale Bildungen verstanden werden.

3. Zu den Verba I. *n*

Vgl. HSSP § 306–311.

3a. Das „silbenbildende *n̩*" wird vom V. (S. 13) nur mit Formen der Verba I. *n* belegt, so daß der Verdacht aufkommt, es handle sich um eine *ad-hoc*-Einführung in den akkadischen Lautbestand.

3b. Der assyrische Imperativ *din* neben babylonisch *idin* „gib" läßt den V. (S. 13f.) im Akkadischen zwei verschiedene Wurzeln ansetzen: babylonisch *nadānum* gegen assyrisch **wadānum*. Warum dann aber auch assyrisch das Präteritum *iddin* und das Präsens *iddan* lauten und nicht wie bei den anderen fientischen Verben I. *w* gebildet werden, findet keine Erklärung. Der assyrische Imperativ *din* paßt übrigens genau zu dem babylonischen Präteritum *idin* < **jadin*, das verschiedentlich noch in Personennamen bezeugt ist (vgl. GN-*i-din-nam* „Gott GN hat mir gegeben", vgl. für Belege AHw 2 701f. sub 2a). Es ist also nicht gerechtfertigt, eine Opposition ass. **wadānum* : bab. *nadānum* zu postulieren. Es sei angemerkt, daß, semitistisch gesehen, beides Erweiterungen der Basis DIN mit Wurzelaugment *wa-* bzw. *na-* sind (vgl. ug. *jāṯan* versus akkad. *nadānum*).

3c. „*n* ist bedeutungsklassenbildendes Element. Besonders oft beschreibt die zweikons. Basis lautmalend(e) Geräusche" (GAG § 102b), z.B. *našāqum* „*šiq* machen", „küssen" oder *natākum* „*tuk* machen", „tropfen" etc. Hier wird man kaum von dreikonsonantigen Wurzeln wie **nšiq* oder **ntuk* ausgehen können. V. erwähnt diese wichtige Beobachtung nicht. Das Beispiel mag zeigen, daß man allein mit Lautgesetzen sprachliche Phänomene nicht interpretieren darf. Zu akkad. *nabāḫum* „*buḫ* machen", „bellen" vgl. arab.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000028

nabaḫa „bellen" und *baḫḫa* „heiser sein", wo die Basis, das lautmalende Geräusch, einerseits um das Wurzelaugment *na-* erweitert, andererseits den Verba II. *gem.* zugeordnet wurde; im Geʿez *ʾanbāḫbᵉḫa* „schreien" endlich wird die zweikonsonantische Wurzel durch Totalreduplikation zu einem sog. „vierradikaligen" Verbum (vgl. auch HSSp §50.13). Diese Zusammenhänge sind nicht zu ignorieren.

4. Zu den Verba II. *vocalis*

Vgl. HSSp §319–324.

4a. Das Prs. G, assyrisch *idū(w)ak*, babylonisch kontrahiert zu *idâk*, leitet V. (S. 21) aus **idawwak* ab. Man fragt sich allerdings, warum z. B. im Prs. D dann nicht auch assyrische Formen wie **udawwak* > **udūwak* vorkommen. Voraussetzung für die Ableitung ist aber die Frage, wie *w* und *ww* sonst im Akkadischen behandelt werden; sie wird weder gestellt und erst recht nicht beantwortet. Vgl. aber das Prt. N von Verba I. *w*, z. B. Prt. 2. Ps. m. *tawwalid* (von *walādum* „zeugen", „gebären") oder aB Prt. *iwwir*, Prs. *inawwir* (von *naw/mārum* „hell werden") mit Bewahrung des *ww* oder das Adjektiv *kajjamānum* < **kajjanānum* „beständig" mit Übergang von *ww* > *jj* und endlich altassyrisch *iw-warḫim* < **in warḫim* „im Monat". Unter diesen Umständen muß man die Ausführungen des V. in Zweifel ziehen. Ähnliches gilt auch für die Verba II. *ī*, da etwa *išīam* kaum aus einem hypothetischen **išajjam* abgeleitet werden kann, weil *jj* meist erhalten bleibt, so auch im Prs. Gtn wie aB *ibtanajjat* (von *biātum* „übernachten"); vgl. auch das Nomen *ajjābum* „Feind" oder das Pronomen *ajjum* „welcher?", sowie weitere Beispiele AHw 1 23–26. Für *w* als Hiatustilger im Altassyrischen, auch in *idū(w)ak*, vgl. GKT §26b.

4b. Den Plural des Prs. G *idukkū* erklärt V. p. 21 < **idūkkū* (mit regressiver Assimilation < **idūwkū* (mit Vokalsynkope) < **idūwakū* < **idawwakū*. Abgesehen von der Frage nach der Behandlung von *ww* ist hier die Annahme einer Vokalsynkope bei **idūwakū* ein klarer Verstoß gegen die Silbengesetze des Akkadischen.

5. Zu den Verba III. *vocalis*

Vgl. HSSp §312–317.

5a. Oberflächlich betrachtet kann man sowohl von Verba III. *vocalis* wie von Verba III. *w/j* sprechen. Somit scheinen Ableitungen wie *ibanni* < **ibannij*,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000029

wie sie der V. (S. 28–30) bietet, zunächst plausibel. Es nimmt aber Wunder, daß der V. auf die Erläuterung von Formen mit vokalisch anlautenden Endungen ganz verzichtet. Dabei sind gerade die unkontrahierten Formen von besonderem Interesse; vgl. etwa

- Prt. G 2. Ps. Pl.c. *tabniā*, Stativ G 3.f. Sg *baniat* oder, nur assyrisch, Prt. G 3.Sg. m. Subjunktiv *ibniu* von *banûm* „bauen" oder
- Prt. G 2. Ps. Pl. c. Prt *tamnuā*, von *manûm* „zählen" oder, nur assyrisch, Stativ G 3. Ps. f. Sg *zakuat*.

Bei einer dreikonsonantigen Wurzel wäre also in der einen oder anderen Form mindestens sehr häufig in der Schrift ein Reflex des dritten Stammkonsonanten zu erwarten, zumal eindeutige Schriftzeichen für *ja* und *wa/i/u* zur Verfügung stehen. Das spricht dafür, daß es sich eben um Verba III. *vocalis* handelt und nicht um Verba III. *w* bzw. *j*.

6. Zu den Verba II. *gem*.

Vgl. HSSp § 301–305.

6a. Bei den Verba II. *gem*., die V. nicht behandelt, sind zwei bedeutungsklassenbildende Gruppen zu unterscheiden, deren ursprünglich eigenständige Flexionsweisen einzelsprachlich mehr oder minder stark ausgeglichen worden sind. Im Akkadischen ist der Unterschied nur noch im „Stativ" zu erkennen; vgl. folgende Typen:

- *šakākum* „eggen" ist ein „Kettendurativ" und bildet Prs. *išakkak*, Prt. *iškuk* und den sog. „Stativ", das **Prädikativ** ***šakik*** (vgl. GAG § 101b),
- ***dannum*** „stark" ist ein Primäradjektiv und bildet das **Prädikativ** ***dān/dan*** **„ist stark"**; verbalisiert werden vom Infinitiv *danānum* „stark werden" das Prs. *idannin* und das Prt. *idnin* abgeleitet (vgl. GAG § 101e). *šarrum* „König" ist Primärsubstantiv und bildet das Prädikativ ***šar*** **„ist König"**.

6b. Im Typus *šakākum* ist ganz offensichtlich der „dritte Radikal" nicht rein zufällig mit dem zweiten identisch, sondern es handelt sich hier um eine teilreduplizierte zweikonsonantige Basis. Ähnliches gilt für *dannum*, nur daß hier keine Teilreduplikation vorliegt, sondern eine Längung des zweiten Radikals der ebenfalls zweiradikalischen Basis. In beiden Fällen ist die Form mit der Bedeutungskategorie kompatibel.

6c. Beide Bildungstypen wirken in den anderen Semitischen Sprachen nach; vgl. das Nebeneinander von *saḫ* und *sāḫaḫ* „umgeben" im Hebräischen mit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000030

dem Pilpēl *sibsēḫ* und arabisch Pf. 3. Ps. m. *radda* mit der 2. Ps. m. *radadtā* „zurückgehen".

7. Zusammenfassung

7a. Die vorgenannten Beispiele mögen genügen, um die eingangs genannte Kritik zu begründen. Die Vorgehensweise, als Ausgangspunkt Formen vom gewünschten Ergebnis her zu rekonstruieren (etwa mal **jaw-* mal **jiw-*) ist nicht nachvollziehbar. Es werden Laut- und Silbengesetze kreiert, die allem, was vom Akkadischen her sonst bekannt ist, widersprechen, und angesichts der Beliebigkeit, mit der sie angewendet werden, verlieren diese Gesetze ihre normierende Kraft. Hinzu kommt die Mißachtung der Verbalklassen (fientische und „Zustands"-Verben) und der nominalen Derivate verbaler Wurzeln; beide Themen dürfen bei der Behandlung der sog. „schwachen Verben" nicht außer acht gelassen werden. Somit wird der Altorientalist weiterhin der Biliteralismus-These folgen und von derartigen Versuchen, die Biliterae in das Korsett der Triliterae zu zwängen, kaum zu überzeugen sein.

7b. Einleitend verweist der V. darauf, daß die

> Biliteralismus-These in der Akkadistik ... im wesentlichen zurückzuführen (ist) auf Theorien der vergleichenden (hamito-)semitischen Sprachwissenschaft, die in der ersten Hälfte und Mitte dieses Jahrhunderts (d. i. des 20. Jhd.) Konjunktur hatten ...

Derartige Überlegungen sind freilich längst überholt; die Biliteralismus-These ist spätestens seit dem Erscheinen von GAG 1952 allein auf den sprachlichen Befund des Akkadischen gegründet.

7c. Wenn man die Existenz ursprünglich zweikonsonantiger Verben im Akkadischen akzeptiert, muß man nach den Bildungsgesetzen dieser Wurzeln suchen. Sind diese erkannt, braucht bei der Flexion der Verba II. und III. *vocalis* sowie bei den Verba II. *gem.* kein einziges Lautgesetz neu formuliert zu werden. Auch die Eingliederung dieser Verben in das System der Triliterae ist weitgehend ohne Schwierigkeiten zu bewältigen, weil sich aus der Wurzel ein „Dritter Radikal" relativ leicht ableiten läßt. Dies geht nicht so ohne weiteres bei den Biliterae des Typus PIS (= I. *w/n*); da aber über das Wurzelaugment *n* ein Anschluß an die Verba I. n möglich ist, werden auch Formen der Verba I. *w* in Analogie dazu gebildet.

7d. Es ist selbstverständlich unbestritten, daß im Semitischen die Tendenz besteht, die Biliterae in das System der Triliterae einzugliedern. Aber selbst noch im Arabischen sind alte biliterale Formen erhalten: Vgl. neben zahllosen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000031

Nomina von Verba I. *w* wie *lidatun* von *walada* „zeugen", „gebären" die Qur'ān-Stelle *lam jalid wa-lam jūlad* „Er (Gott) hat nicht gezeugt und ist nicht gezeugt worden", wobei das aktive *jalid* nicht aus **jawlid* analog zum passiven *jūlad* aus **juwlad* abgeleitet werden kann. Wie im Akkadischen bilden auch im Arabischen generell die fientischen Verben das Imperfekt normalerweise zweiradikalig, also ohne das Wurzelaugment *wa*, während die sog. „Zustands"-Verben das wurzelhafte *w* als erstem Radikal behalten, vgl. *waḍu'a*, Impf. *jawḍu'u* „rein sein", vgl. W. FISCHER, GKA §241 und oben 2e.

7e. Die Triliteralismus-These geht aus von den jüngeren Semitischen Sprachen, in denen sich oft nur wenige alte, biliterale Formen finden. Soweit ich sehe, ist aber nie die Frage gestellt worden, warum verbale Wurzeln im Semitischen unbedingt drei konsonantische Radikale haben müssen. Tatsache ist jedenfalls, daß es im Bereich der Primärsubstantive eine Reihe zweikonsonantiger Beispiele gibt, vgl. akkad. *damum* „Blut" oder *šumum* „Name". Es müßte also schlüssig bewiesen werden, daß im Bereich der primären Verben zweikonsonantige Wurzeln niemals möglich waren und begründet werden, warum das so ist.

7f. Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß sich Gewißheiten, die sich aus den jüngeren Semitischen Sprachen zu ergeben scheinen, nicht notwendigerweise auch für das Akkadische gelten müssen. Dessen Eigenheiten sind nicht „ostsemitische" Besonderheiten, sondern Archaismen, die sich (fast) alle in erstarrten Resten auch in anderen Semitischen Sprachen wiederfinden. Und daraus folgt: Neben zweikonsonantigen Nominalwurzeln ist – bis zum Beweis des Gegenteils – auch mit entsprechenden Verbalwurzeln zu rechnen. Die Tendenz zur Triradikalisierung ist allerdings schon im Akkadischen erkennbar, aber in keiner Semitischen Sprache abgeschlossen, wie etwa der arabische „Apokopat" *jalid* zeigt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000032

Mots d'origine arabe en mubi (Tchad)[1]

Par Sergio Baldi, Napoli, et Herrmann Jungraithmayr, Marburg

1. Introduction

La langue mubi *(monjul)* est parlée dans quelque cent trente villages de la préfecture du Guéra (canton de Mangalmé) au centre-est de la République du Tchad, à l'est des monts d'Abou-Telfane, et à 80 km à l'est de Mongo, chef-lieu de la préfecture.

Le mubi est une langue tchadique de la branche orientale. Nous en devons une première description à Johannes Lukas, d'après des données qu'il recueillit en 1933, lors de son séjour à Maiduguri (Nigeria) (voir Lukas 1937, p. 155–191). Les Mubi furent mentionnés pour la première fois dans la littérature par Gustav Nachtigal (Nachtigal 1889, p. 197 ss.).

La présente étude repose sur des données recueillies au Tchad dans les années 1970 par Herrmann Jungraithmayr, lors de ses recherches financées par la Deutsche Forschungsgemeinschaft (Bonn) qu'il remercie vivement. Son collaborateur principal fut M. Issa Ramadan Na'im, à l'égard duquel il exprime toute sa reconnaissance. Les matériaux lexicaux, grammaticaux et textuels furent préparés en vue d'une publication en préparation (Jungraithmayr, à paraître).

Les Mubi habitent une région qui, depuis plusieurs siècles, est dominée par le Ouaddaï, un sultanat islamique fondé au XVème siècle (Westermann 1952, p. 174), dont le chef-lieu est Abéché. L'islamisation de cette région s'est toujours accompagnée d'un processus d'arabisation, au détriment des langues locales. Cependant, fait remarquable, la structure grammaticale du mubi est restée intacte, sans influence notable de l'arabe, alors que le lexique est plein d'emprunts à la variante locale de cette langue. Ces emprunts ne ressortissent pas seulement à la sphère nominale, comme c'est généralement le cas, mais ils concernent fortement aussi le lexique verbal. Prenez l'exemple suivant : *xàlâs,*

[1] Cette recherche a été possible grâce au Programme des échanges italo-allemand, soutenu par le « Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica » et « Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) ». En ce qui concerne la redaction de la langue française, les auteurs remercient vivement M. Henry Tourneux pour avoir bien amicalement revu leur texte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000033

shèríyè témmá mà jàmá'à shéttà « Alors, le jugement fut terminé et les gens se dispersèrent ». À part la conjonction *ma* « et », tous les mots de cette phrase tirée d'un conte sont d'origine arabe. L'influence de la langue arabe a été longtemps dominante sur le mubi et beaucoup d'hommes qui ont reçu une éducation islamique parlent souvent l'arabe mieux que leur langue maternelle.

2. Les emprunts arabes

Le lexique mubi dont nous disposons comprend à peu près 1000 entrées au total. Les mots identifiables comme venant de l'arabe parlé local sont au nombre d'environ 150, soit 15 % du corpus. Il est étonnant que le nombre de verbes d'origine arabe dépasse celui des noms. En général, la catégorie du nom est mieux représentée que celle du verbe dans les emprunts à l'arabe dans les langues d'Afrique occidentale et centrale. Comparez par exemple avec la situation en hausa (voir BALDI 1989, GREENBERG 1947). Mais il y a aussi une autre différence entre le mubi et les autres langues qui ont été influencées par l'arabe. La plus grande partie d'entre elles, surtout le hausa, attestent d'une islamisation plutôt ancienne par la présence d'emprunts, majoritairement nominaux, qui se rattachent à des formes de l'arabe littéral. Dans le cas du mubi, on constate que presque tous les nominaux et nombre de verbes proviennent de formes d'arabe parlé. Cela peut prouver que l'islamisation est assez récente et directe, sans qu'il y ait eu d'intermédiaire, comme dans le cas d'autres cultures, comme celles des Dagbani et des Yoruba, qui ont eu la médiation des Hausa et de leur langue. Malheureusement, pour les langues, tchadiques notamment, de la République du Tchad, on ne dispose pas encore d'analyses de ce genre, si, ce n'est pour le bidiya (BALDI 2004), qui, lui, a été influencé par l'intermédiaire du daju, une langue nilo-saharienne.

2.1. Les emprunts verbaux

2.1.1 Les verbes de la langue arabe ont été introduits en mubi à la forme du thème du passé (accompli) ; par exemple *gawasa* (I) ‹ mesurer, peser › ou *fassara* (II) ‹ expliquer › ou *haasaba* (III) ‹ compter ›. Comme ces exemples le démontrent, toutes les trois formes de base du système verbal arabe, à savoir I, II et III, sont représentées dans les verbes empruntés à l'arabe. Dans la majorité des cas, cependant, on a la forme II. Le pourcentage entre les trois formes s'établit comme suit : sur 66 verbes, 10 sont à la forme I, 49 à la forme II et 7 à la forme III.

Une fois intégrés dans le système verbal mubi, les verbes arabes suivent les règles principales du système verbal de la langue-cible :

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000034

- les pronoms sujets sont préposés au thème des deux aspects, à savoir de l'accompli/perfectif (passé) et de l'inaccompli/imperfectif (présent, futur) ; par exemple *ní háasábà* ‹ j'ai compté › : *ní húusúbáà* ‹ je compte, vais compter › ;
- la forme de l'inaccompli est dérivée de l'accompli d'après les règles du système verbal mubi (voir ci-dessous) ;
- le nom verbal ou l'infinitif ne se distingue de l'accompli que par un schème tonal différent.

2.1.2 Pour mieux comprendre la stratégie de l'intégration des verbes arabes en mubi, nous présentons ici un bref résumé du système aspectuel mubi (cf. JUNGRAITHMAYR 1978, 313ss.).

Les verbes du mubi se divisent en trois classes vocaliques, à savoir la classe A, la classe I et la classe U. Prenez les exemples suivants (ici seulement de bases verbales à trois radicaux sont présentées) :

	Nom verbal	Accompli	Inaccompli
(1) Classe A ‹ dormir ›	*hàyàɗé*	*héyít*	*híyáat*
(2) Classe I ‹ s'agenouiller ›	*dèrèsé*	*dìrís*	*dìrées*
(3) Classe U ‹ battre ›	*zòɗògé*	*zùɗúk*	*zùɗóok*

Les schèmes vocaliques qui marquent les trois catégories grammaticales dans les trois classes verbales sont les suivants :

	Nom verbal	Accompli	Inaccompli
(1) Classe A	A – A	E – I	I – AA
(2) Classe I	E – E	I – I	I – EE
(3) Classe U	O – O	U – U	U – OO

Si l'on examine la deuxième voyelle des schèmes marquant les deux aspects – c'est elle qui importe ici –, on note que le thème de l'accompli est marqué par des qualités hautes (I et U), celui de l´inaccompli par des qualités basses accompagnées d'une longueur (AA, EE et OO). Dans la structure basse, I/U s'oppose à AA (EE et OO devant être considérés comme des variantes conditionnées de AA).

2.1.3 Concernant les schèmes tonals des verbes empruntés, il est important de noter que le schème du nom verbal est toujours bas-bas-haut – exactement comme dans le système verbal mubi original – , celui de l'accompli étant bas-haut-bas ou haut-haut-bas, celui de l'inaccompli généralement bas-bas-tombant/bas-haut-tombant ou haut-haut-tombant pour les triradicaux

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000035

(selon la classe phonologique à laquelle appartient la consonne initiale), le schème tonal pour les biradicaux est haut-bas et haut-tombant, respectivement.

On note que les verbes d'origine arabe s'orientent, en principe, vers la structure fondamentale du mubi, mais ils suivent aussi partiellement leurs propres règles de vocalisation. Ils peuvent être répartis dans les classes suivantes, d'après les schèmes vocaliques qu'ils présentent aux deux aspects :

Classe A/1 (à trois ou deux consonnes radicales)				
		Nom verbal	Accompli	Inaccompli
à trois consonnes radicales	‹ bavarder ›	*'àanàsá*	*'àanásà*	*'íinísáà*
	‹ orner ›	*'àddàlá*	*'àddálà*	*'íddíláà*
	‹ se dépêcher ›	*'àjjàlá*	*'àjjálà*	*'íjjíláà*
	‹ se fâcher ›	*'àjjàsá*	*'àjjásà*	*'íjjísáà*
	Parmi les verbes de cette classe, certains présentent comme V_1 *-e-* au lieu de *-a-* :			
	‹ accoucher (1ère fois) ›	*bèkkàrá*	*bèkkárà*	*bìkkìréè*
	‹ germer ›	*bèzzàrá*	*bèzzárà*	*bìzzìréè*
	‹ devenir coupable ›	*dèllàmá*	*dèllámà*	*dìllìméè*
	‹ pouvoir ›	*gèddàrá*	*gèddárà*	*gìddìréè*
	‹ écrire ›	*kèttàbá*	*kéttábà*	*kíttíbéè*
	‹ disperser ›	*shèttàtá*	*shéttátà*	*shíttítéè*
à deux consonnes radicales	‹ pousser ›	*lèzzá*	*lézzà*	*lízzéè*
	‹ sentir ›	*hèssá*	*héssà*	*hísséè*
	‹ se lever ›	*tèbbá*	*tébbà*	*tíbbéè*
	‹ disperser ›	*shèttá*	*shéttà*	*shíttéè*
	‹ finir ›	*tèmmá*	*témmà*	*tímméè*
	‹ passer ›	*'èddá*	*'éddà*	*'íddéè*
	‹ être opiniâtre ›	*rèwwá*	*réwwà*	*ríwwéè*
	‹ commencer ›	*sèmmá*	*sémmà*	*símméè*
	Noter les exemples ‹ irréguliers › suivants qui montrent une reduplication de la 2ème consonne à l'inaccompli:			
	‹ se déplacer ›	*sèerá*	*séerà*	*síréerà*
	‹ se rassembler ›	*wàalá*	*wáalà*	*wíláalà*
	‹ filer ›	*wàasá*	*wáasà*	*wísáasà*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000036

Classe A/U (à trois ou deux consonnes radicales)				
		Nom verbal	Accompli	Inaccompli
à trois consonnes radicales	‹ s'étonner ›	*'àjjàbá*	*'àjjábà*	*'újjúbáà*
	‹ aider ›	*'àwànà*	*'àwánà*	*'úwúnáà*
	‹ défricher ›	*'àrmàtá*	*'àrmátà*	*'úrmútáà*
	‹ abattre ›	*dàbbàhá*	*dàbbáhà*	*dúbbúháà*
	‹ assembler ›	*dàmdàmá*	*dàmdámà*	*dúmdúmáà*
	‹ vomir ›	*gàddàfá*	*gàddáfà*	*gùddúfáà*
	‹ mesurer ›	*gàwàsá*	*gàwásà*	*gùwúsáà*
	‹ compter ›	*hàasàbá*	*háasábà*	*húusúbáà*
	‹ punir ›	*hàbbàsá*	*hábbásà*	*húbbúsáà*
	‹ jurer ›	*hàmmàdá*	*hámmádà*	*húmmúdáà*
	‹ pêcher ›	*hàwàtá*	*háwátà*	*húwútáà*
	‹ mélanger ›	*xàlbàtá*	*xálbátà*	*xúlbútáà*
	‹ venir (d'en face) ›	*xàttàmá*	*xáttámà*	*xúttúmáà*
	‹ sarcler ›	*jànkàbá*	*jànkábà*	*jùnkúbáà*
	‹ souffler ›	*nàffàxá*	*nàffáxà*	*nùffúxáà*
	‹ soulever ›	*ràffà'á*	*ráffá'à*	*rúffú'áà*
	‹ siffler ›	*sàffàrá*	*sáffárà*	*súffúráà*
	‹ jeûner ›	*(sàayàmá) síyáàm* (n.)	*sáayámà*	*súuyúmáà*
	‹ réfléchir ›	*shàawàrá*	*sháawárà*	*shúuwúráà*
	‹ se moquer ›	*(shàmmàtá) shàmáatá* (n.)	*shámmátà*	*shúmmútáà*
	‹ montrer ›	*wàssàfá*	*wássáfà*	*wússúfáà*
à deux consonnes radicales	‹ nourrir ›	*ràbbá*	*rábbà*	*rúbbáà*
	‹ chanter ; refroidir ›	*ràwwá*	*ráwwà*	*rúwwáà*
	‹ cracher ›	*tàffá*	*táffà*	*túffáà*
	‹ activer (feu) ›	*hàwwá*	*háwwà*	*húwwáà*
	‹ remuer ›	*xòddá*	*xóddà*	*xúddóò*
	‹ jeter ›	*mòwwá*	*mówwà*	*múwwóò*
	‹ tromper ›	*xòsshá*	*xósshà*	*xússhóò*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000037

2.1.4 Emprunts verbaux fortement intégrés

Les trois verbes arabes suivants sont complètement intégrés dans le système mubi ; ils suivent exactement les règles de construction des trois formes grammaticales de la classe A (cf. 2.1.2).

	Nom verbal	Accompli	Inaccompli
‹ creuser ›	*hàdàbé*	*hédîb*	*hídáàb*
‹ envelopper ›	*làwlàwé*	*léwlîw*	*líwláàw*
‹ claquer les mains ›	*tàttàbé*	*téttíp*	*títtáap*

2.1.5 Liste des verbes mubi empruntés à l'arabe alphabétisés et présentés dans leur forme de l'accompli :

'àanásà v. ‹ bavarder › < AR *anasa* (KAZIM : I, 60b) v. ‹ s'habituer à quelqu'un et devenir familier avec lui › ; AR *anisa*, *anusa* (WEHR 30b) v. ‹ être de bonne compagnie, sociable, amical › (IV) ‹ distraire, réjouir, amuser ›; cf. *wànnásà*

'àddálà v. ‹ orner › < AR *ʿaddal* (R-L : III, 302b) v. ‹ improve ; straighten › < AR *ʿadala* (WEHR 596a) v. ‹ to act justly › II ‹ to straighten, improve ›

'àjjábà v. ‹ s'étonner › < AR *ajjab* (JDP 74a) v. II ‹ étonner, surprendre › < AR *ʿajiba* (WEHR 591a) v. ‹ to wonder › II ‹ to astonish, surprise ›

'àjjálà v. ‹ se dépêcher › < AR *ajjal* (JDP 74b) v. II ‹ se dépêcher, se presser › < AR *ʿajila* (WEHR 592b) v. ‹ to hurry, speed › II ‹ to hurry, hasten ›

'àxxárà v. ‹ tarder › < AR *axxar* (JDP 212b) v. II ‹ tarder, être en retard, retarder › < AR *'ḪR* (WEHR 8a) v. II ‹ to delay, put off ›

'àttáshà v. ‹ éternuer › < AR *attac* (JDP 201b) v. II ‹ éternuer, faire éternuer › < AR *ʿaṭasa* (WEHR 620a) v. ‹ to sneeze › II ‹ to cause to sneeze ›

'àwánà v. ‹ aider › < AR *âwan* (JDP 204b) v. III ‹ aider › < AR *ʿWN* (WEHR 659a) v. III ‹ to help ›

'àyánà v. ‹ regarder : sélectionner › < AR *ʿYN* (WEHR 662b) v. II ‹ to individualise, designate ›

bàhàdálà v. ‹ être pressé, se dépêcher › < AR *bahdal* (JDP 233b) v. II ‹ presser *qqn.* de, être pressé(e), mettre en désordre › < AR *baḥdala* (KAZIM : I, 88b) v. ‹ avoir une épaule de travers et inclinée ; avoir un pas rapide › ; AR *bahdala* (Wehr 78b) v. ‹ insulter ; exposer au ridicule ›

bèkkárà v. ‹ accoucher (pour la première fois) › < AR *bakkar* (R-L : I, 56b) v. ‹ to be early ; to get up early › < AR *bakara* (WEHR 69b) v. ‹ to set out in the morning › II ‹ to do s. th. early ›

bèzzárà v. ‹ germer, croître, pousser › < AR *bazzar* (JDP 265b) v. II ‹ faire pousser, planter, germer, bouturer › < AR *bazara* (WEHR 57a) ‹ to sow ›

búnà ‹ construire, bâtir › ? < AR *anbana* (JDP 151a) v. VII ‹ se construire, se bâtir › < AR *banā* (WEHR 77b) v. and VIII ‹ to build ›

dàbbáhà v. ‹ abattre, égorger › < AR *dabbah* (JDP 341a) v. II ‹ égorger plusieurs fois, massacrer › < AR *ḏabaḥa* (WEHR 307a) v. ‹ to kill ; to slaughter ›

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000038

dèllámà v. ‹ rendre coupable › < AR *delem* (R-L : II, 168a) v. ‹ traiter avec injustice ; léser ›

'éddà v. ‹ passer › < ? AR *gadda* (JDP 476a) v. II ‹ rester là, passer le temps, assister ›

'èllámà v. ‹ apprendre › < AR *allam* (JDP 104a) v. II ‹ apprendre › < AR *ʿalima* (WEHR 635a) v. ‹ to know ; to learn › II ‹ to teach ›

fákkárà v. ‹ penser, se souvenir › < AR *fakkar* (JDP 423b) v. II ‹ penser, réfléchir à, se rappeler, se souvenir › < AR *fakara* (WEHR 724b) v. ‹ to reflect, consider ; to think ›

fálláhà v. ‹ égorger › < AR *falaḥa* (KAZIM : II, 628a) v. ‹ couper, fendre › ; AR *falaḥa* (WEHR 726a) v. ‹ fendre ›

fássárà v. ‹ expliquer › < AR *fassar* (JDP 446b) v. II ‹ expliquer, clarifier, commenter › < AR *fassara* (WEHR 713a) v. II ‹ to explain, interpret, comment ›

fáttáshà v. ‹ chercher › < AR *fattac* (JDP 451a) v. II ‹ chercher, rechercher › < AR *FTŠ* (WEHR 694b) v. II ‹ to examine, search, investigate ›

gàddáfà v. ‹ vomir › < AR *gaddaf* (JDP 476a) v. II ‹ vomir, déborder › < AR *qaḍafa* (WEHR 750b) v. ‹ to throw ; to drop ; to vomit ›

gàrá'à v. ‹ lire, enseigner › < AR *gara* (JDP 489a) v. ‹ lire, étudier › < AR *qara'a* (WEHR 753a) v. ‹ to declaim ; to recite ›

gàwásà v. ‹ mesurer, peser › < AR *gâwas* (JDP 499a) v. III ‹ mesurer, prendre la mesure, essayer un vêtement › < AR *qāsa* (WEHR 804b) v. ‹ to measure ; to weigh ›

gèddárà v. ‹ être capable, pouvoir › < AR *gâdir* (JDP 477b) ‹ capable de, puissant(e), fort(e) › < AR *qadara* (WEHR 745a) v. ‹ to possess strength, power › II ‹ to enable ›

háasábà v. ‹ compter › < AR *hâsab* (JDP 565a) v. III ‹ faire les comptes avec, faire le bilan, régler les comptes, juger › < AR *ḥasaba* (WEHR 175a) v. ‹ to compute, reckon ›

hábbásà v. ‹ punir › < AR *ḥabasa* (WEHR 153a) v. ‹ to obstruct ; to arrest › ; cf. AR *ḥabes* (R-L : II, 108a) v. ‹ emprisonner ›

hálláfà v. ‹ jurer › < AR *halaf* (JDP 542a) v. ‹ jurer, prêter serment › < AR *ḥalafa* (WEHR 201b) v. ‹ to swear › II ‹ to make swear ›

hámmádà v. ‹ laisser à Dieu, se contenter de › < AR *hamad* (JDP 547a) v. ‹ se résigner à, se contenter de, accepter, être, d'accord › < AR *ḥamida* (WEHR 204b) v. ‹ to praise › II ‹ to praise highly ›

háwátà v. ‹ pêcher › < AR *hawwat* (JDP 572a) v. II ‹ pêcher, attraper du poisson ›

hédîb v. ‹ creuser, évider un arbre ; *bêcher ; arracher* › < AR *hadaba* (KAZIM : II, 1398b) ‹ couper, abattre avec un instrument tranchant ; arracher ›

héssà v. ‹ sentir › < AR *hassa* (JDP 567a) v. ‹ sentir, ressentir, se sentir mal, être souffrant › < AR *ḥassa* (WEHR 174a) v. ‹ to feel; to feel sorry ›

xálbátà v. ‹ mélanger › < AR *xalbat* (JDP 1283a) v. II [métathèse dans la racine] ‹ mélanger, mêler › < AR *laḵbaṭa* (KAZIM : II, 980a) v. ‹ mêler, mélanger ›

xásà v. ‹ châtrer › < AR *khaṣṣa* (DAF 79) v. ‹ châtrer › < AR *ḵaṣā* (WEHR 243a) v. ‹ to castrate ›

xáshà v. ‹ s'approcher › ? < AR *ḵašša* (WEHR 239a) ‹ to enter ›

xáttárà v. ‹ voyager › < AR *xattar* (JDP 1303a) v. II ‹ faire voyager › < AR *ḵaṭara* (KAZIM : I, 593a) ‹ agiter à gauche et à droite ›

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000039

xóddà v. ‹ remuer, touiller › < AR *xadda* (JDP 1277a) v. ‹ mélanger, délayer, remuer ›

xósshà v. ‹ tromper › < AR *xacca* (JDP 1274a) v. ‹ tromper, mentir à, se jouer de, tricher › < AR *ǧanaša* (KAZIM : II, 469b) ‹ tromper quelqu'un ›

jànkábà v. ‹ sarcler (avec une petite houe) › < AR *jankab* (JDP 645b) v. II ‹ sarcler ›

kéttábà v. ‹ écrire › < AR *kattab* (JDP 716a) v. II ‹ faire écrire, apprendre à *qqn.* à écrire › < AR *kataba* (WEHR 812b) v. ‹ to write › II ‹ to make write ›

lémmà v. ‹ rassembler, rencontrer ; joindre › < AR *lamma* (JDP 762b) v. ‹ se rassembler, regrouper, se rencontrer avec, joindre, unir, réunir › < AR *lamma* (WEHR 877b) ‹ to gather, collect ; to reunite ›

léwlîw v. ‹ envelopper › < AR *lawlaw* (JDP 765b) v. II ‹ enrouler, envelopper, enrober, bander, lover, aller çà et là, chercher qqch. › < AR *laulā* (KAZIM : II, 1043b) v. ‹ tourner le dos et faire sa retraite ›

lézzà v. ‹ pousser › < AR *lazza* (JDP 769a) v. ‹ pousser, déplacer en poussant, faire avancer › < AR *laṭṭa* (KAZIM : II, 998b) ‹ éloigner, chasser de sa présence ›

màggánà v. ‹ planter (p.ex. des graines de potiron) › < AR *maggan* (JDP 800b) v. II ‹ repiquer, transplanter, planter un arbre ›

màrrádà v. ‹ tomber malade › < AR *marrad* (JDP 834a) v. II ‹ rendre malade › < AR *mariḍa* (WEHR 903b) v. ‹ to be or become sick ›

nàffáxà v. ‹ souffler (avec la bouche) › < AR *naffâxa* (JdP 985b) ‹ soufflet en cuir › < AR *nafaḳa* (WEHR 982a) v. ‹ to blow ; to breathe ›

nàggásà v. ‹ diminuer › < AR *nagas* (JDP 988b) v. ‹ diminuer, réduire, rabaisser le prix, prendre ou donner moins, réserver pour › < AR *naqaṣa* (WEHR 991b) v. ‹ to decrease ›

nússárà v. ‹ vaincre › < AR *nasar* (JDP 1000a) v. ‹ gagner, vaincre, l'emporter sur, donner la victoire à *qqn.* › < AR *naṣara* (WEHR 970a) v. ‹ to help ; to render victorious ›

rábbà v. ‹ nourrir › < AR *rabba* (JDP 1000a) v. II ‹ élever, nourrir › < AR *rabba* (WEHR 320a) v. ‹ to be master › II ‹ to raise, bring up ›

ráffá'à v. ‹ soulever › < AR *rafaʿa* (WEHR 349b) v. ‹ to lift, lift up ›

rájjá'à v. ‹ attendre › < AR *rajja* › (JDP 1044b) v. II ‹ faire attendre › < AR *RJ* › (WEHR 326b) v. IV ‹ to postpone, defer ›

sáayámà v. ‹ jeûner › < AR *sâm* (JDP 1106a) v. ‹ jeûner › < AR *ṣāma* (WEHR 531b) v. ‹ to abstain ; to fast ›

sáffárà v. ‹ siffler › < AR *saffar* (JDP 1088b) v. II ‹ siffler › < AR *ṣafara* (WEHR 517b) v. ‹ to whistle ›

sájjálà v. ‹ enregistrer › < AR *sajjal* (JDP 1098a) v. II ‹ enregistrer, aller rendre visite › < AR *SJL* (WEHR 398a) v. II ‹ to register ›

sállà v. ‹ prier › < AR *salla* (JDP 1103b) v. II ‹ prier, faire sa prière, accomplir le rite de la prière, diriger la prière › < AR *ṢLW* (WEHR 524a) v. II ‹ to perform the salat, pray, culte ›

sálláxà v. ‹ égorger › < AR *salaḳa* (WEHR 421a) v. ‹ to pull off, strip off ; to skin ›

sémmà v. ‹ commencer › < AR *samma* (JDP 1108b) v. ‹ commencer, entreprendre ›

séerà v. ‹ se déplacer › < AR *sâr* (JDP 1114a) v. ‹ partir, déménager, quitter un lieu, se déplacer › < AR *sāra* (WEHR 446b) ‹ to move (on), set out ›

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000040

sháawárà v. ‹ réfléchir, conseiller › < AR *šāwara* (Wehr 492a) v. III ‹ to ask conseil ›

shádágà v. ‹ frapper (avec la main), gifler › < AR *caddag* (JdP 294a) v. II ‹ gifler › < AR *šadaḳa* (Kazim : I, 1204b) ‹ casser, briser, fracasser, frapper quelqu'un à l'endroit › II ‹ briser, casser avec force › ; AR *šadaḳa* (Wehr 460b) v. ‹ casser, briser, écraser ›

shámmátà v. ‹ se moquer de qqn. › < AR *cammat* (JdP 307b) v. II ‹ se moquer, se réjouir du mal d'autrui, tourner en dérision › < AR *šamita* (Wehr 485b) v. ‹ to rejoice at the misfortune of s. o. › II ‹ to disappoint ›

shàngálà v. ‹ rester à terre comme mort › < AR *iššangal* (R-L : II, 258b) ‹ lie on back ›

shéttà, shéttátà v. ‹ disperser › < AR *cattat* (JdP 318a) v. II ‹ disperser, répandre (se), éparpiller › < AR *šatta* (Wehr 454b) v. ‹ to be scattered ; to scatter ›

táffà v. ‹ cracher › < AR *taffa* (Wehr 95a) v. ‹ to spit ›

tàllágà v. ‹ repousser, répudier, laisser › < AR *tallag* (JdP 1176a) v. II ‹ divorcer d'avec, répudier une femme › < AR *ṭallaqa* (Wehr 566a) v. II ‹ to repudiate, divorce ›

táwwálà v. ‹ passer beaucoup de temps › < AR *tawwal* (JdP 1196a) v. (II) ‹ durer, s'attarder, rester longtemps › ; < AR *ṭāla* (Kazim : II, 123a) ‹ être long, durer longtemps › II ‹ rendre plus long, prolonger › ; AR *ṭāla* (Wehr 575a) v. ‹ être ou devenir long ; durer longtemps › (II) ‹ rendre long ou allonger ›

tébbà v. ‹ ensorceler › < AR *tabba* (JdP 1157b) v. ‹ ensorceler, soumettre par un sortilège, jeter des maléfices › < AR *ṭabba* (Wehr 550b) v. ‹ to treat medically ›

témmà v. ‹ finir › < AR *tamma* (JdP 1179b) v. ‹ terminer, achever, suffire › < AR *tamma* (Wehr 97b) ‹ to be or become complete, finished ›

wànnásà v. ‹ bavarder, s'entretenir › < AR *wannas* (JdP 1252b) v. II ‹ converser, causer, discuter, parler à, tenir compagnie à *qqn.* › < AR *wanasa* (Kazim : II, 1611b) v. ‹ s'habituer à qqn et devenir familier avec lui (II) habituer ; rendre familier ›, cf. *'áanásà*

wássáfà v. ‹ montrer › < AR *wassaf* (JdP 1260a) v. II ‹ montrer, indiquer › < AR *waṣafa* (Wehr 1072a) v. ‹ décrire; louer ›.

2.2. Les emprunts nominaux

Voici une liste d'environ 70 lexèmes nominaux que le mubi a empruntés à l'arabe local. Dans la plupart des cas, l'étymologie arabe est évidente. Parfois, cependant, l'origine arabe ne peut être assurée avec certitude :

'áarìt ‹ diable › < AR *ârid* (JdP 183b) ‹ diable › < AR *ʿafārīt* pl. de *ʿifrīt* (Wehr 624b) ‹ sly ; demon, devil ›

'àbàlány ‹ singe rouge › < AR *abalany* (JdP 24b ; A.-S.) [prononcé *abalany*], racine d'après D. Reig (A.-S.) ‹ singe rouge, ou singe pleureur, *Cercopithecus patas (Schr.)* › ; AR *ʿabālanǧ* (R-L : III, 288b) ‹ monkey ›

'àbùngádà ‹ tortue › < AR *abungadah* (JdP 40b) [composé de *abu* et de *gadah* ‹ instrument de cuisine: bol en bois ›] ‹ tortue, *Testudo calcarata* ›

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000041

'ádàl ‹ mot de remerciement › < AR *adal !* (JdP 51b) *invar.*, exclamation ‹ bien !, bravo !, merci !, parfait ! › < AR *ʿadl* (WEHR 596b) ‹ juste, équitable ›

'àjúné ‹ bouillie › < AR *ʿajīn* (WEHR 594a) ‹ dough, batter ›

'àkúyì ‹ copain (‹ frère ›) › < AR *axu* (JdP 212a) ‹ frère › < AR *aḵ* (WEHR 9a) ‹ brother ›

'àmbùkú ‹ sourd-muet › < AR *ambûku* (JdP 120b) ‹ sourd-muet ›

'àmcúlùk ‹ oiseau *sp.* › < AR *abuntculux* (JdP 44a) ‹ nom d'un oiseau, moineau, *Passer griseus*, famille des Plocéidés, petit oiseau au plumage unicolore (couleur sable) qui niche dans les gargouilles des maisons ›

'àrùs ‹ fête, mariage › < AR *ʿarūs* (WEHR 602b) ‹ bridegroom ›

'àzìlíyè ‹ lézard *sp.* (petit, rayé) ›, par métathèse dans la racine < AR *zihliye* (JdP 1349a) ‹ lézard, petit lézard multicolore › < AR *ḥisl* (KAZIM : I, 427a) ‹ petit lézard d'Afrique, dès qu'il vient d'éclore ›

báàb ‹ porte › < AR *bâb* (JdP 227b) ‹ porte › < AR *bāb* (WEHR 80b) ‹ door ; gate ; chapter ›

bàar ‹ fleuve › < AR *bahar* (JdP 233a) ‹ fleuve, grand lac, mer › < AR *baḥr* (WEHR 42b) ‹ sea ; large river ›

bàrrágà ‹ éclairs › < AR *barāg* (R-L : I, 47b) ‹ lightening › < AR *barq* (WEHR 53b) ‹ lightening ›

bàsárà ‹ art, technique › < AR *baṣāra* (R-L : I, 52a) ‹ wisdom, caution, care, discreet › < AR *baṣar*, pl. *abṣār* (WEHR 61a) ‹ vision ; discernment, perception ›

bèhúmè ‹ animal › < AR *bahîme* (JdP 234b) ‹ gros et petit bétail, bête, bestiaux, animal du troupeau › < AR *bahīma* (WEHR 79b) ‹ beast, animal ; pl. livestock, cattle, (large) domestic animals ›

dàgdâk ‹ tonnerre › < AR *dagdâg* (JdP 349b) ‹ tonnerre, tôle ondulée sur une route › < AR *daqdāq* (KAZIM : I, 716b) ‹ petits monticules de sable ›

dìk ‹ coq › < AR *dikk* (JdP 388b) ‹ coq › < AR *dīk* (WEHR 305a) ‹ cock ›

dèbéldí ‹ baobab › < AR *tabaldi* (JdP 1156b) ‹ nom d'un arbre, baobab, *Adansonia digitata* › ; AR *tébeldi* (R-L 69a) ‹ baobab ›

'èdíl ‹ tout droit › < AR *adîl* (JdP 59a) ‹ parfait(e), bon (bonne), droit(e), bien, juste, respectable, intègre, irréprochable › < AR *ʿadl* (WEHR 596b) ‹ straightness ; justice ›

fàrfóorì ‹ jeune homme › < AR *farfôri* (JdP 434a) ‹ jeune homme, adolescent, immature ›

fàrrúùc ‹ poussin › < AR *farrûj* (JdP 441b) ‹ poussin › < AR *farrūj* (WEHR 702a) ‹ chick, young chicken ›

gâylè ‹ midi › < AR *gayle* (JdP 500b) ‹ temps de midi, milieu du jour ›; *gâilé* (DAF 43) ‹ midi, milieu du jour, sieste › < AR *qā'ila* (WEHR 806b) ‹ sieste; milieu du jour ›

gúlùny ‹ hernie › < AR *gulun / gul* (DAF 47) ‹ hernie inguinale › < AR *qīla* (KAZIM : II, 848a) ‹ hernie ›

gùmáàr ‹ jeu de cartes › < AR *gumâr* (JdP 515b) ‹ jeu d'argent, jeu de hasard, poker › < AR *qimār* (WEHR 789b) ‹ gambling ; bet, wager › ; cf. *gùmúrtì* v. ‹ jouer aux cartes ›

gùmúrtì ‹ joueur aux cartes › < AR *gammar* (JdP 485b) v. II ‹ jouer au poker, parier, miser › < AR *qamara* (WEHR 789b) ‹ to gamble › ; cf. *gùmáàr* ‹ jeu de cartes ›

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000042

hàwwát ‹ pêcheur › < AR *hawwâti* (JDP 572b) ‹ pêcheur (-euse) ›, cf. mubi *háwátà* v. ‹ pêcher › < AR *hawwat* (JDP 572a) v. II ‹ pêcher, attraper du poisson ›

héllè ‹ village › < AR *hille* (JDP 580b) ‹ village, ville, quartier › < AR *ḥilla* (WEHR 199a) ‹ way, station, stopover ›

hìdéyà ‹ milan noir ; « épervier » › < AR *hideyya* (JDP 578a) ‹ milan, épervier, *Milvus sp.* ›

jèení/jòonú ‹ cuillère (en calebasse) › < AR *ǧenu* (R-L : II, 100b) ‹ spoon ›

jíndì ‹ chef de village › < AR *ǧindi* (R-L : I, 99b) ‹ soldat ; guerrier › < AR *jund* (WEHR 140b) ‹ soldats ; armée ›

kàdàr ‹ temps, délai › < AR *kadar* (JDP 681b) ‹ le temps que, pendant que, le moment où, jusqu'à ce que, avant que › < AR *qadr* (WEHR 745b) ‹ extent, scope ›

kàddâp ‹ menteur › < AR *kaddâb* (JDP 682b) ‹ menteur (-euse) › < AR *kaḏḏāb* (WEHR 818a) ‹ liar ›

kídìp ‹ mensonge › < AR *kidib* (JDP 724a) ‹ mensonge › < AR *kaḏba* (WEHR 818a) ‹ lie ; tromperie, falsehood ›

kìjèelây ‹ perle blanche › < AR *kijêl* (JDP 724b) ‹ collier, perle allongée › < *KJL* (WEHR) ‹ ›

máanì ‹ fort › < AR *mâni* › (JDP 822a) ‹ fort(e) › < AR *māniʿ* (KAZIM : II, 1157b) ‹ qui dèfend l'access et écarte les autres ; qui défend, qui protège ›

máxtàr ‹ voyage › < cf. AR *xàttárà*

márfò ‹ hyène › < AR *marfa'în* (JDP 829a) ‹ hyène tachetée, *Crocuta crocuta* ›

míyé ‹ cent › < AR *miya* (JDP 864b) ‹ cent, centaine, billet de cinq cents francs CFA › < *mi'a* (WEHR 889b) ‹ hundred ›

móolà ‹ dieu › ? < AR *mâ câ › Allah!* (JDP 779a) exclamation, exprime l'acquiescement *litt. :* ‹ ce que Dieu veut ! › < AR *mā šā'a allāh* (WEHR 888a) ‹ what God likes ! ›

mùsòonó ‹ arachide › < AR *mansôno* (JDP 823a) *empr.* ‹ arachide en coque, arachide non décortiquée ›

námmà ‹ jusqu'à › < AR *damman/damma/namma* (JDP 362b) ‹ jusqu'à, jusqu'à ce que, au point que › ; AR *namma* (R-L 499a) ‹ jusqu'à ›

ràbà'íyè ‹ jeune fille / femme qui n'a pas encore d'enfant › < AR *rubaɛi* in *ɛabid rubaɛi* (R-L : II, 183b) ‹ jeune captif de 4 empans ›

rímmè ‹ cadavre › < AR *rimme* (JDP 1064b) ‹ cadavre, squelette › < AR *rimma* (WEHR 359a) ‹ cadaver ›

ròtóotò ‹ boue › < AR *ratôto* (JDP 1053a) ‹ vase, boue, saleté en suspension dans l'eau ›

rúùm ‹ kapokier › < AR *rûm* (JDP 1071b) ‹ kapokier, *Bombax costatum* ›

rùwáabà ‹ lait baratté › < AR *ruwâba* (JDP 1073a) ‹ babeurre, petit-lait, lait caillé › < AR *raub* (WEHR 363b) ‹ curdled milk ›

sàrfáyè ‹ source › < AR *saraf* (JDP 1115b) ‹ lac, bassin, cours d'eau, source ›

sée ‹ vrai › < AR *sahi* (JDP 1096a) ‹ véritable, c'est vrai, juste, exact, n'est-ce pas ? › < AR *ṣaḥīḥ* (WEHR 503b) ‹ right ; true, veritable ›

sémée ‹ bon !, bien ! ; d'accord ! › < AR *sameh !* (JDP 1107b) ‹ bon !, d'accord !, bien ! › < AR *samḥ* (WEHR 428b) ‹ magnanimous, generous ; kind ; liberal, open-handed ›

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000043

súùk ‹ marché › < AR *sûg* (JDP 1144a) ‹ marché › < AR *sūq* (WEHR 443a) ‹ market ›
sùwáàr ‹ bracelet › < AR *suwâr* (JDP 1150b) ‹ bracelet › < AR *suwār* (WEHR 441a) ‹ bracelet ›
shàddáarì ‹ féticheur › < AR *šeddāri* (R-L : II, 246b) ‹ sorcier ›
sháràk ‹ piège (oiseaux) › < AR *carak* (JDP 310b) ‹ filet, piège › < AR *šarak* (WEHR 468b) ‹ net, snare ›
shéèn ‹ laid › < AR *cên* (JDP 324a) ‹ vilain(e), laid(e), mauvais(e), mal › < AR *šā'in* (WEHR 499b) ‹ dishonorable ›
tàhhúurà ‹ circoncision, excision › < AR *tahûra* (JDP 1167b) ‹ circoncision, excision › < AR *ṭahūr* (WEHR 570b) ‹ circumcision ›
támáam ‹ complet › < AR *tamâm* (JDP 1178a) ‹ d'accord, entier(-ière), complet(-ète), bien, parfait(e) › < AR *tamām* (WEHR 97b) ‹ completeness, wholeness, entirety, perfection ›
tês ‹ bouc › < AR *tês* (JDP 1209a) ‹ bouc ›
túktùk ‹ melon *sp.* (amer) › ? < AR *tuktuk* (DAF 131) ‹ buisson (coll) ›
tùmsá ‹ crocodile › < AR *tumsah* (JDP 1222b) ‹ crocodile, *Crocodilus niloticus* › < AR *timsāḥ* (WEHR 98a) ‹ crocodile ›
wàkìt ‹ temps › < AR *wakit* (JdP 1242b) ‹ temps, moment › < AR *waqt* (WEHR 1087a) ‹ time ›
yòom ‹ jour (24 heures) › < AR *yôm* (JDP 1328b) ‹ jour › < AR *yaum* (WEHR 1110a) ‹ day ›
zèrúbè ‹ enclos › < AR *zerîbe* (JDP 1347b) ‹ enclos, haie d'épines › ; AR *zerībé* (R-L : II, 203b) ‹ clôture d'épines › < AR *zarība* (WEHR 375b) ‹ zareba, cattle pen, corral ›
zíbdò ‹ beurre › < AR *zibde* (JDP 1348b) ‹ beurre › ; AR *zebdé* (R-L : II, 202a) ‹ beurre › < AR *zubda* (WEHR 372b) ‹ (fresh) butter ›.

3. Liste des emprunts non identifiés

La majorité des mots suivants semble être d'origine arabe, mais on n'a pas pu établir leur identité étymologique jusqu'ici.

'ádàl ‹ mot de remerciement ›
'àjjásà v. ‹ se fâcher ›
'àrráagì ‹ boubou courte ›
'áywà ‹ devenir beau ›
bìrkîp ‹ lait (vieux de douze heures environ) ›
mbùrtùtó ‹ crapaud *sp.* (gros et comestible) ›
cágádà ‹ case ›
ɗárrà v. ‹ avoir la diarrhée ›
gàrráà v. ‹ avoir méfiance ›
xàttámà v. ‹ revenir, rencontrer ›
xúbáàshè ‹ lait décomposé en eau ›
kàntóoshà ‹ sac fait de sisal ›
kànyâny ‹ petite hache ›
késsà v. ‹ se déplacer ›
kì'éèp ‹ faucille ›
mówà v. ‹ jeter ›
mùsòláàb ‹ veau (de l'age de 1–2 mois) ›
ráwwà v. ‹ refroidir ; chanter ›
réwwà v. ‹ être opiniâtre ›
sènyáanyì ‹ chasseur ›
téttíp v. ‹ claquer des mains ›
wáalà v. ‹ se joindre à ; être pareil ›
wáasà v. ‹ filer ; mettre en ordre ›
zěř v. ‹ tracer une ligne ›

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000044

Abréviations

AR	Arabe
A.-S.	*As-Sabil, Dictionnaire arabe-français* (de D. Reig)
Daf	*Dictionnaire arabe-français (dialecte du Tchad)*
JdP	Jullien de Pommerol
Kazim	Kazimirski
n.	nom
R-L	Roth-Laly
sp.	species (lat.)
v.	verbe

Références

Baldi, S. : « On Semantics of Arabic Loan-words in Hausa. » Dans : Z. Frajzyngier (éd.) : *Current Progress in Chadic Linguistics* (Current Issues in Linguistic Theory 62). Amsterdam/Philadelphia 1989, pp. 285–301.

— : « Arabic Loans in Bidiya. » Dans : *Studi Magrebini* (Nuova Serie) II (2004), pp. 71–87.

Dictionnaire arabe-français (dialecte du Tchad). N'Djaména, Tchad 1960 (abrégé Daf).

Greenberg, J.H. : « Arabic loan-words in Hausa. » Dans : *Word* III, 1/2 (1947), pp. 85–97.

Jullien de Pommerol, P. : *Dictionnaire arabe tchadien-français suivi d'un index français-arabe et d'un index des racines arabes.* Paris 1999 (abrégé JdP).

Jungraithmayr, H. : « Ablaut und Ton im Verbalsystem des Mubi. » Dans : *Afrika und Übersee* LXI (1978), pp. 312–320.

— : *Lexique mubi : mubi-français et français-mubi (Tchad oriental), avec une introduction grammaticale.* Berlin (à paraître).

Kazimirski, A. de Biberstein : *Dictionnaire arabe-français.* Paris 1860.

Lukas, J. : *Zentralsudanische Studien. Wörterverzeichnisse der Deutschen Zentral-Afrika-Expedition 1910/11, nachgelassene Aufnahmen von Gustav Nachtigal und eigene Sammlungen.* Hamburg 1937 (Hansische Universität. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, Band 45).

Nachtigal, G. : *Sahara und Sudan.* Vol. 3. Berlin 1889.

Reig, D. : *As-Sabil, Dictionnaire arabe-français, français-arabe.* Paris 1983 (abrégé A.-S.).

Roth-Laly, A. : *Lexique des parlers arabes tchado-soudanais.* Paris 1969/1971/1972 (abrégé R-L).

Wehr, H. : *A Dictionary of Modern Written Arabic.* Éd. par J. Milton Cowan. Wiesbaden/London 1966.

Westermann, D. : *Geschichte Afrikas. Staatenbildungen südlich der Sahara.* Köln 1952.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000045

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000046

Neues zur arabischen Stilistik

Von Ewald Wagner, Gießen

Werner Diem beschäftigt sich seit längerer Zeit mit arabischen Dokumenten. Aus dieser Beschäftigung sind bereits mehrere umfangreiche Editionen von Papyri, von amtlichen und privaten Briefen auf Papier und von Grabinschriften hervorgegangen. Aber Diem beschränkt sich nicht auf die Editionstätigkeit. Weitere Arbeiten werten das von ihm selbst und anderen gewonnene Material in sachlicher, sprachlicher und literaturwissenschaftlicher Hinsicht aus. Der Literaturwissenschaft ist auch das vorliegende, wohl seitenstärkste Werk des Autors gewidmet.[1]

Thema des Buches ist eine ganz spezielle Stilfigur: Die Wurzel eines Wortes wird in einem in den Satz als Parenthese eingeschobenen Wunschsatz wiederaufgenommen. Diem gibt das idealtypische Beispiel *al-amru l-ʿālī – aʿlāhu llāh*. Hier wird die Wurzel des Adjektivs im Rahmensatz *ʿālī* durch das Verb im IV. Stamm *aʿlā* der gleichen Wurzel *ʿlw* im Wunschsatz wiederholt. Entscheidend ist, daß es sich um die gleiche Wurzel handelt. Es genügt nicht eine lautliche Ähnlichkeit (bei semantischem Kontrast) wie beim *taǧnīs*. Andererseits bedarf es nicht der semantischen Verwandtschaft wie beim *ištiqāq*, obwohl sie in der Mehrzahl der Fälle gegeben ist. Wenn das gleiche Wort wiederholt wird (*fī daulati s-sulṭāni – abbada llāhu daulatahū* „während der Regierung des Herrschers – Gott lasse seine Regierung ewig dauern – …") liegt ein nicht seltener Spezialfall der Wurzelrepetition vor, der sich mit dem arabischen Begriff *takrīr* deckt. Allerdings muß beim *takrīr* die Wiederholung nicht im Wunschsatz stehen.

Obwohl Diem 3392 Belege aus Dokumenten und etwa zwei Dutzend weitere aus Koran, *ḥadīṯ*, Poesie und anderen Gattungen zusammenstellen konnte, gibt es für das Syntagma keinen arabischen Terminus und entsprechend haben weder die einheimischen arabischen Literaturwissenschaftler noch die Verfasser von *inšāʾ*-Werken das Phänomen theoretisch behandelt. Dabei haben die ersteren in ihren eigenen *rasāʾil* die Wurzelrepetition durchaus verwendet und die letzteren in ihren Beispielen auf

[1] Werner Diem: *Wurzelrepetition und Wunschsatz. Untersuchungen zur Stilgeschichte des arabischen Dokuments des 7. bis 20. Jahrhunderts.* Wiesbaden: Harrassowitz 2005. XIII, 863 S. ISBN 3-447-05267-8. € 124,–.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000047

Fälle mit Wurzelrepetition hingewiesen. So sagt al-Qalqašandī in seinem *Ṣubḥ al-aʿšā* VII, 30 (zitiert DIEM S. 577), daß die Stilisten im arabischen Westen „bei der Formel ‚wir schreiben' den Wunschsatz strikt mit Hilfe der Bedeutung ‚schreiben' bilden", also *katabnā ilaikum – kataba llāhu lakum kaḏā*. Andererseits sagt er VIII, 55 (zitiert DIEM S. 300), daß man nach der Erwähnung des *sulṭān* mit dem Segenswunsch *ḫallada llāhu sulṭānahū* oder mit *ḫallada llāhu ẓillahū* fortfahren könne. Er gibt also ein Beispiel mit Repetition und eines ohne Repetition ohne jede Wertung oder Hinweis auf den Unterschied. Den Schluß, daß al-Qalqašandī die Korrespondenz zwischen Rahmentext und Wunschsatz irrelevant erschien, könnte man vielleicht auch daraus ziehen, daß er in seinem *Muzīl al-ḫaṣr fī mukātabat ahl al-ʿaṣr* ein Beispiel mit Korrespondenz bringt, in seinem *Ṣubḥ* aber das gleiche Beispiel mit einer Variante zitiert, die die Korrespondenz aufhebt (DIEM S. 335, mit Anm. 572). DIEM erörtert das Problem in seiner Einleitung S. 21–25 und meint abschließend, daß den Autoren die Konstruktion zu vertraut gewesen sei, um noch systematisch behandelt zu werden. Aber das waren Versmaß, Reim, *taǧnīs, tauriya* u.a. auch, und trotzdem haben sich die Theoretiker ihrer angenommen. Die Frage bleibt offen.

Doch ich habe mich in ein Einzelproblem verloren und muß jetzt in der Beschreibung des DIEMschen Werkes fortfahren. Da auch den Arabisten die Stilfigur zwar aufgefallen ist, aber keiner sie theoretisch behandelt hat, blieb DIEM noch alles zu tun übrig. Und er hat das mit der ihm eigenen Gründlichkeit getan. Der Hauptteil des Buches wird von dem Katalog der über 3000 Belege gebildet (S. 121–733). Zuvor geht er aber ausführlich auf wohl alle Probleme ein, die das Korpus aufwirft.

Nach Darlegung des Zieles der Arbeit und Klärung der Terminologie bespricht DIEM seine Quellen: Ausgewertet wurden juristische Urkunden (Kauf, Stiftung, Ehe, Testament, Protokoll, Bezeugung, Gerichtsurteil), Erlasse (Einsetzungen, Ernennungen), amtliche, geschäftliche und private Briefe sowie Inschriften (Grab, Bau, Stiftung). Zeitlich entstammen die Dokumente dem 7.–20. Jh. mit Schwerpunkt auf dem 12.–14. Jh. Geographisch wird das ganze islamische Gebiet ausschließlich Schwarzafrika erfaßt. Mitberücksichtigt sind auch jüdische und christliche Dokumente. Quellen waren nicht nur Originaldokumente und Abschriften von ihnen, sondern auch Werke, die Dokumente (manchmal verkürzt) wiedergeben wie Geschichtswerke, *adab*-Werke usw. und schließlich Mustertexte in Briefstellern, Formularbüchern und Kanzleihandbüchern. Anschließend bespricht DIEM die Frage der Konventionalität und Individualität, der Poëtizität (viele Dokumente sind in einer anspruchsvollen Kunstprosa mit *sağʿ*, *ġarīb*-Vokabular, Parallelismus membrorum und rhetorischen Figuren abgefaßt, unter denen die *tauriya* [Wortspiel mit Doppeldeutigkeit] besonders beliebt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000048

war), der Eindeutigkeit und Mehrdeutigkeit sowie der Intertextualität (Anspielungen auf Koran, *ḥadīṯ*, Poesie und Texte vorangegangener berühmter Stilisten).

Hier möchte ich meine geraffte Inhaltsangabe unterbrechen, weil DIEM unter „Leerlauffunktion" (S. 64–66) erfreulicherweise auf ein Problem eingeht, das mich immer wieder einmal beschäftigt hat.[2] Es geht um den „Fall, daß einer für einen bestimmten Kontext habituellen Eulogie kontextbedingt ein bestimmtes Wort vorausgeht, das zufällig dieselbe Wurzel wie ein Wort der Eulogie aufweist, so daß ihm zwangsläufig die Rolle eines Antezedens zugewiesen wird." Eines von DIEMS Beispielen ist: In Grabinschriften steht hinter dem Namen des Verstorbenen habituell *raḥimahū llāhu*. Hieß der Verstorbene zufällig ʿAbdarraḥmān, wird *raḥmān* zwangsläufig zum Antezedens. Hier kann vom Autor keine künstlerische Gestaltungsabsicht ausgegangen sein. Zu Recht weist DIEM darauf hin, daß von der Absichtlichkeit des Autors die Wahrnehmung und ästhetische Wertung durch den Rezipienten zu trennen ist. Auch eine vom Kontext erzwungene Korrespondenz kann vom Leser positiv empfunden werden, nach DIEM um so eher, je weniger ihm die Konventionalität des Schemas bewußt war. Nun war, wenigstens bei Dokumenten aus den Kanzleien und bei Briefen zwischen den *udabāʾ* das Schema natürlich bekannt. Ich möchte daher annehmen, daß Leerlauffunktion auf den Leser eher keinen Eindruck machte und sie von ihm kaum noch wahrgenommen wurde.

Vielleicht deutet folgendes Phänomen in diese Richtung: Bei Korrespondenzen mit der Wurzel *ʿlw* kommt das konventionelle *taʿālā* hinter *allāh* nicht häufiger vor als in anderen Zusammenhängen (vgl. auch den Vorspann zu der Wurzel *ʿlw* S. 447), obwohl die Autoren hier leicht ein zweifaches Sequens hätten erreichen können. Offensichtlich wußten sie, daß so etwas einfach überlesen wird. Bei den Wurzeln *ǧll* und *ʿzz* kommt ein *ʿazza wa-ǧalla*, soweit ich sehe, gar nicht vor. Allerdings mag hier auch eine Rolle spielen, daß die Autoren fürchteten, den Abstand zwischen Gott und Mensch nicht

[2] „War die kontinuierliche Vokalfrequenzabweichung ein Stilmittel der altarabischen Dichter?" In: ZDMG 124 (1974), S. 15–32 (zugl. Bespr. von M.C. BATESON: *Structural Continuity in Poetry*. Paris 1970), und, nur angetippt, in meiner Besprechung von S.P. STETKEVICH (Hrsg.): *Reorientations/Arabic and Persian Poetry*. Bloomington 1993. In: *Journal of Arabic Literature* 27 (1996), S. 177–180. In beiden Fällen stehe ich sowohl der Intentionalität einer Erscheinung seitens des Dichters als auch ihrer Wahrnehmbarkeit durch den Hörer skeptischer gegenüber als die Autoren. Allerdings handelt es sich dort jedesmal um mündlich vorgetragene Poesie. Hier handelt es sich um schriftliche Texte, die man mehrmals lesen und in denen man nach Stilfiguren u.a. suchen kann. So möchte ich dem, was DIEM über die Wahrnehmbarkeit von Korrespondenzen in Distanzstellung sagt (S. 72–75), durchaus zustimmen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000049

zu respektieren, wenn sie die gleiche Wurzel unmittelbar hintereinander einmal auf einen Menschen und dann auf Gott bezogen.

Die folgenden Abschnitte betreffen die Koda (weitere Korrespondenzen im Rahmentext hinter dem Wunschsatz); mehrfache Korrespondenzen (mehrere Wurzeln – bis zu sieben – des Rahmentextes haben Korrespondenzen im Wunschsatz, wobei sie in verschiedenen Verhältnissen zueinander stehen können, z.B. Parallelismus, Chiasmus, Antithese); Figura etymologica (zwei Ableitungen einer Wurzel stehen in einem syntaktischen Verhältnis zueinander, z.B. Verb und innerer Akkusativ); Korrespondenz und Text (darin u.a. Poesie im Rahmentext und/oder Wunschsatz; Serialität, d.h. lange Stränge verschiedener Ableitungen einer Wurzel und, eng damit zusammenhängend, Kohärenz; Konventionalisierung; *sağ'*; weitere Stilmittel wie Metonymie, Vergleich, Metapher, Wortspiel *[tawriya]* und Anspielung). Als letztes bespricht DIEM die historische Entwicklung. Mit Beschränkung auf den hohen Stil kommt DIEM zu dem Resultat (S. 120), daß die Mode des wurzelaufnehmenden Wunschsatzes

> im 2.Jh. H in der umayyadischen Staatskanzlei in Damaskus entstand, sich im Laufe des 2.–4.Jh.s H im Umfeld des ʿabbāsidischen Hofes in Bagdad ausformte und von dort im 4.Jh. H nach Iran und Zentralasien und im 5.Jh. H nach Syrien, Spanien und Nordafrika ausstrahlte, worauf sie sich von Syrien ausgehend im 6.Jh. H in Ägypten und von dort ausgehend im 7.Jh. H im Jemen verbreitete. Vermutlich betraf diese geographische Ausbreitung aber nicht den wurzelaufnehmenden Wunschsatz als isoliertes Phänomen, sondern den hohen Stil, wie er für Dokumente entwickelt wurde, mit seinem Endzustand der Reimprosa, wobei der wurzelaufnehmende Wunschsatz nur eines von vielen Stilmitteln war.

Der Katalog ist folgendermaßen aufgebaut: Die Wurzeln sind nach dem arabischen Alphabet geordnet. Bei jeder Wurzel wird zunächst eine Übersicht über alle Korrespondenzen geboten. Vor den einzelnen Korrespondenzen steht ein Vorspann mit folgenden Angaben: Quellentypen, vom Wunsch betroffen (zumeist Personen, aber auch Gebäude u.a.), Zahl der Belege, Zeitrahmen, eventuell Subtypen. Bei wichtigen Korrespondenzen enthält der Vorspann auch interessante Angaben zur Verbreitung, zur Geschichte, zu Stilistischem usw. Die Beispiele selbst sind in Umschrift mit ausreichendem Kontext gegeben, um Stilistik und Syntax beurteilen zu können. Es folgt die deutsche Übersetzung, bei der DIEM das *luzūm mā lam yalzam* auf sich nimmt, *sağ'* in Reimen wiederzugeben. Auch sonst ist er bemüht, Stilfiguren u.a. ins Deutsche zu übernehmen, um dem Leser die Eigenheiten des arabischen Textes möglichst nahe zu bringen. Unter der Übersetzung steht die Quelle mit weiteren Angaben, die die zeitliche und geographische Einordnung ermöglichen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000050

Nicht vergessen werden sollten die 1622 Anmerkungen, die den Katalog begleiten. Sie bieten Varianten zu den Texten der Beispiele, weisen koranische und andere Anspielungen nach, lösen *tauriya*s auf (sehr häufig sind Homonyme aus der grammatischen Terminologie), erklären andere inhaltliche Schwierigkeiten und behandeln lexikalische Fragen.

In den Anhängen (S. 735–781) schlüsselt DIEM sein Material statistisch und in vielfacher anderer Hinsicht auf. Besonders erwähnt sei hier noch die Liste der zitierten Stilisten und die Überschreitung des arabischen Bereichs durch den Nachweis von Korrespondenzen in persischen und türkischen Dokumenten.

Das Literaturverzeichnis (S. 783–804) ist in Quellen und Sekundärliteratur geteilt. Der erste Teil ist praktisch eine Gesamtbibliographie zu allen Editionen von Dokumenten und den Texten, die Dokumente enthalten.[3] Acht Indizes geben die Möglichkeit, eigentlich alles, was man suchen könnte, leicht zu finden. Bewundernswert ist schließlich auch, daß die 876 Seiten praktisch keine Druckfehler enthalten.

Das Werk ist eine Fundgrube für alle, die sich für arabische Stilistik – nicht nur für die wurzelaufnehmenden Wunschsätze – interessieren. Aber es ist auch wichtig für die Diplomatik, die Epigraphik, die Papyrologie und nicht zuletzt für die arabische Lexikographie, da DIEM sehr viele Wörter erklärt, die in den Lexika nicht oder nur in einer anderen Bedeutung enthalten sind.

Um nicht nur den Inhalt zu referieren, habe ich einmal die mir einschlägig erscheinenden Teile des Abū Nuwās-Dīwān überflogen, um eventuell, in Ergänzung zu den von DIEM in seiner Einleitung zitierten, einige wurzelaufnehmende Wunschsätze aus der Poesie beitragen zu können. Im ganzen war das Resultat frustrierend. Aber vielleicht ist doch das eine oder andere mitteilenswert.

Viele Wünsche in den Gedichten des Abū Nuwās sind *laita*-Sätze, von denen wiederum nicht wenige den Gedichtanfang bilden, so daß sie kein Antezedens haben können. Außerdem fehlen den *laita*-Sätzen entscheidende Kriterien der Wunschsätze in Dokumenten. Dort stehen die Wunschsätze als Paranthesen in Rahmensätzen. Der Wunsch bezieht sich auf eine konkrete, im Rahmentext genannte Person oder Sache und er ist erfüllbar. Die *laita*-Wünsche bilden zumeist eigenständige Sätze, ein zuvor genannter Bezugsgegenstand fehlt häufig, und sie sind irreal. Manchmal geht dem *laita*-Satz eine im Wunsch wiederholte Wurzel voraus. Ich habe allerdings

[3] Es fehlt HORST-ADOLF HEIN: *Beiträge zur ayyubidischen Diplomatik*. Freiburg i. Br. 1971 (Islamkundliche Untersuchungen 8). Es hätten sich zumindest noch zwei Stellen für allerdings auch anderweitig gut belegte Korrespondenzen herausholen lassen: *al-muʾayyad – taʾyīd* (S. 108) und *as-sāmī – asmāhu* (S. 130).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000051

den Eindruck, daß das zufällig bzw. kontextbedingt ist. Trotzdem seien hier einige Beispiele zitiert, damit der Leser selbst entscheiden kann, ob es auch beim *laita*-Satz so etwas wie eine Wurzelrepetition gibt:

IV 152, 10–11[4] *(basīṭ)*:

qad ḥumma *man ana afdīhī fa-afqadahū * wardan bi-waǧnatihī wardan li-*ḥummāhū.
yā laita ḥummāhu *bī kānat muḍāfaʿatan * yauman bi-šahrin wa-anna llāha ʿāfāhū!*

Derjenige, den ich einlösen würde, ist vom *Fieber* befallen, und die *fieber*bedingte Röte hat ihn der Röte seiner Wangen beraubt.
Oh hätte ich doch sein *Fieber* vervielfacht – für jeden Tag (seines Fiebers) einen Monat (meines Fiebers) – und Gott würde ihn heilen!

IV 152, 3 *(sarīʿ)*:

yanẓuru maulāhu *ilā waǧhihī * yā laitanī ʿainun li-*maulāhū*!*

Sein *Herr* darf sein Gesicht betrachten. Oh wäre ich doch ein Auge seines *Herrn*!

V 162, 12–13 *(basīṭ)*:

muzannarun yatamaššā naḥwa bīʿatihī * *ilāhuhū l-ibnu fīmā qāla waṣ-ṣulubū.*
yā laitanī l-qiṣṣu au maṭrānu bīʿatihī * *au laitanī ʿindahū l-inǧīlu wal-kutubū!*

Ein Gegürteter (ein Christ) schritt auf seine *Kirche* zu. Wie er sagt, ist sein Gott der Sohn und sind es die Kreuze.
Oh wäre ich doch der Priester oder der Metropolit seiner *Kirche*, oder wäre ich doch sein Evangelium oder seine Bücher!

IV 342, 3–4 *(munsariḥ)*:

ḥusnuka *yanhāka ʿan wiṣālī wa-yad- * ʿūka ilā ǧafwatī wa-hiǧrānī.*
*laitaka fī l-*ḥusni *kunta dūna llaḏī * kunta ʿalaihī wa-kunta tahwānī!*

Deine *Schönheit* hält dich von der Vereinigung mit mir ab und veranlaßt dich, mich grob zu behandeln und sich von mir abzuwenden.
Oh wäre deine *Schönheit* doch geringer, als sie wirklich ist, und du würdest mich lieben!

[4] Die Zahlenangaben beziehen sich auf Band, Seite und Zeile von Abū Nuwās: *Der Dīwān*. Ed. EWALD WAGNER (4: GREGOR SCHOELER). 1: Überarb. Neuaufl.; 2–4: Unveränd. Nachdr.; 5. Beirut, Berlin 2001–2003.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000052

IV 13, 6 *(ramal)*:

*hiya hammī wa-*munāʾī * *laitanī kuntu* munāhā*!*

Sie ist meine Sorge und mein *Wunsch*. Oh wäre ich doch auch ihr *Wunsch*!

Die meisten Wünsche, die die oben genannten Bedingungen erfüllen, bestehen bei Abū Nuwās aus der Formel *fadaituka* und anderen von *fadā* abgeleiteten Formeln, die wegen ihrer Kürze normalerweise (zu Ausnahmen s. die Beispiele unten) kein Sequens zu einer Wurzel im Rahmentext enthalten können. Was außer dem Abū Nuwās-Vers, den Diem (S. 2) bereits zitiert, noch übrig bleibt, sei hier angeführt:

III 122, 8 *(kāmil)*:

islam – salimta – *min al-ḥawā-* * *diṭi wa-bqayan abada l-abīdī!*

Sei wohlbehalten – mögest du *wohlbehalten* sein – vor den Unglücksfällen und bleibe bis in alle Ewigkeit am Leben!

Die Formel *islam – salimta* gibt offensichtlich das Vorbild für den von Diem (S. 2) zitierten Abū Tammām-Vers ab.[5] Abū Nuwās benutzt die Formel noch einmal, allerdings in umgekehrter Reihenfolge:

IV 327, 5 *(sarīʿ)*:

*salimta mimmā bī wa-asqamtanī * fa-slam wa-in ṭāla bi-ǧismī s-saqām!*

Mögest du wohlbehalten sein vor dem, woran ich leide, obwohl du mich krank gemacht hast! Sei wohlbehalten, auch wenn die Krankheit in meinem Körper lange andauert!

III 167, 10 *(basīṭ)*:

*fa-qultu: man ḏā lladī bin-*nāri *ʿaḏḏabahā? * – lā ḫaffafa llāhu ʿanhū kurbata n-*nārī*!*

Ich sagte: Wer war es, der ihn mit *Feuer* gequält hat (den Wein gekocht hat)? – Gott erleichtere ihm nicht die Pein des Höllen*feuers*!

IV 36, 2 (*basīṭ*; auf eine Sklavin, von der Abū Nuwās im *taḏkīr* spricht):

lawā ʿalā ḍariğin *min ḫaddihī* sabağan * – *nafsī fadat* sabağa *l-aṣdāġi waḍ-*ḍariğā*!*

Er wand über die *Röte* seiner Wange *Pechkohle* – möge meine Seele Lösegeld sein für die *Pechkohle* der Schläfenlocken und für die *Röte*!

[5] Abū Nuwās ist dagegen der Nehmende bei dem von Diem (S. 2) zitierten Ḥassān b. Ṯābit-Vers mit *qutilat – qutilta*, den er unter Nennung von Ḥassāns Namen als *taḍmīn* in eines seiner Gedichte als Abschluß einfügt (III 239, 8).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000053

IV 213, 5–6 *(sarīʿ)*:

qad qultu lammā zāranī *ṭaifukum:* * *ahlan bi-hāḏā ṭ-ṭaifi iḏ* zārā – *nafsī fadat nafsaka min* zāʾirin*!* – * *lau* zurtanī *yaqẓāna mā ṣārā.*

Ich sagte, als mich euer Traumbild *besuchte*: Willkommen sei dieses Traumbild, da es (mich) *besucht*! –
Ich selbst möge dich, du *Besucher*,[6] auslösen! – Wenn du mich aber in wachem Zustand *besuchen* würdest, was würde dann passieren?!

IV 360, 17 (*ramal*; mit Personenwechsel):

sakanī *yuḫlifunī mīʿādahū* – * *bi-abī anta wa-nafsī min* sakanī*!*

Mein *Geliebter* hält mir gegenüber seine Verabredung nicht ein – trotzdem mögest du durch meinen Vater und mich selbst (eingelöst werden), du *Geliebter*!

IV 248, 3 *(kāmil)*:

abġaḍtanī, *yā sayyidī* – * *afdīka ḥibban* mubġiḍā*!*

Du *haßtest* mich, oh mein Herr, – möge ich dein Lösegeld sein, selbst wenn du ein *hassender* Geliebter bist.[7]

IV 283, 3b *(basīṭ)*:

asḫanta ʿainī – *aqarra llāhu* ʿainaikā*!*

Du hast mein *Auge* zwar brennen lassen – dennoch möge Gott deine *Augen* kühlen (= erfreuen)!

IV 296, 14 *(sarīʿ)*:

mā kāna miṯlī *li-yurā* ḍāʾiʿan – * *lā* ḍayyaʿa *llāhu fatan* miṯlī*!*

Meines*gleichen* ist nicht so geartet, daß man ihn *zugrunde gerichtet* sehen könnte – Gott möge keinen mir *gleichen* Jüngling *zugrunde richten*!

IV 320, 8 *(madīd)*:

*yā muʿīrī s-*suqma *min muqlatihī* – * *lā arānī llāhu fīka s-*saqamā*!*

Oh du, der du mir mit deinem Auge *Krankheit* verleihst – möge Gott mir in dir keine *Krankheit* zeigen!

---

[6] Zur Übersetzung vgl. H. RECKENDORF: *Arabische Syntax*. Heidelberg 1921, S. 256. Bei IV 222, 2b (von Baššār als *taḍmīn* übernommen) *wa-ǧāwirīnī fadatki n-nafsu min ǧārī* bin ich mir nicht sicher, ob *min ǧārī* in den Wunsch- oder Rahmensatz gehört.

[7] Ein *fadā*-Wunsch mit Wiederaufnahme findet sich auch ʿUmar b. Abī Rabīʿa. Ed. PAUL SCHWARZ. 1. Leipzig 1902, S. 92 = Nr. 119, V. 2.: *iṯra šaḫṣin – nafsī fadat ḏāka šaḫṣan!*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000054

IV 112, 8 *(munsariḥ)*:

yā ḥibbu „lā" *minka qad tubarriḥu bī* – * *fa-baddala llāhu qaula* „lā" „*naʿamā*"!

Oh Geliebter, manchmal quält mich dein „*nein*" – möge Gott doch das Wort „*nein*" in ein „ja" verändern!

As-Suyūṭī: *Tuḥfat al-maǧālis wa-nuzhat al-muǧālis*. Ed. Muḥammad Badr-addīn an-Naʿsānī. Kairo 1326 H. = 1908, S. 112 (*basīṭ*; Abū Nuwās zugeschrieben):

mā ḍā raʾaiti? – arāki *llāhu iḥsānā!*

Was hast du (im Traume) *gesehen*? – Gott möge dir eine Wohltat *zeigen*!

IV 12, 12–13 *(ḫafīf)*:

hiya lin-nafsi munyatun, lau tuʾātī! * *wa-*surūrun *naʿam wa-fauqa munāhā* – *fa-saqāhā l-ilāhu in wāṣalatnī** *aw ǧafatnī wa-*sarrahā *wa-raʿāhā!*

Sie ist ein Wunsch der Seele – wenn sie doch entgegenkommend wäre – und eine *Freude*, ja, sie steht noch über dem Wunsch der Seele –
Gott segne sie,[8] ob sie mir nun eng verbunden ist oder mich meidet, und *erfreue* sie und behüte sie!

III, 117, 7 *(muǧtaṯṯ)*:

*fa-*muhhidat *fī dinānin* – * *saqyan lahā min* mihādī!

Ihm (dem Wein) wurde in Krügen eine *Ruhestätte* bereitet – Gott segne ihn wegen der *Ruhestätte*!

---

[8] Die wörtliche Übersetzung „Gott tränke sie" würde hier genauso wenig einen Sinn ergeben wie in Diems Beispiel *ǧmʿ* Nr. 1 (S. 183 mit Anm. 170) in dem der ursprüngliche Text *wa-saqyan li-dahrin kāna mausūman bil-iǧtimāʿi maʿaka* lautete, was Diem zu *šayyiqun li-dahrin* ... konjizieren will. Aber auch hier sollte man wohl „Gott segne eine Zeit, die dadurch gekennzeichnet war, daß ich mit dir vereint war" übersetzen und auf die Konjektur verzichten. Dem Brieftext bedeutungsmäßig noch näher kommen die Abū Nuwās-Verse III 145, 9–10 (*ṭawīl*; bei diesen Versen fehlt der Rückbezug des Wunsches auf einen Gegenstand des Rahmens):

*maḫāfata an yublā bi-*haǧrin *wa-furqatin* * *fa-yalqā mina l-*hiǧrāni *ǧamran ʿalā ǧamrī* – *saqā llāhu ayyāman wa-lā* haǧra *bainanā* * *wa-ʿūdu ṣ-ṣibā yahtazzu min waraqin ḫuḍrī!*

Aus Furcht, daß er (der in der Wunschvorstellung des Autors immer noch verliebte Knabe) von *Verlassen* und Trennung heimgesucht und durch das *Verlassen* Feuersglut über Feuersglut ausgesetzt sein werde –
Gott segne Tage, da es noch kein *Verlassen* zwischen uns gab und das Holz der jungen Liebe vor grünem Laub bebte!

Vgl. auch IV 201, 6 *saqyan li-waǧhika!* und IV 343, 7 *saqyan wa-raʿyan li-fityatin ʿašiqū!*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000055

III 296, 1 *(basīṭ)*:

qad nāka baʿḍuhumū baʿḍan ʿalā raġamin – * *lā* arġama *llāhu illā anfa man* raġamā!

Einige von ihnen haben andere *gegen ihren Willen* beschlafen – Gott möge nur diejenigen *erniedrigen*, die (andere) *zwingen*!

Eine Distanz von vier Versen haben Antezedens und Sequens in V 242, 17–243, 1 *(wāfir)*:

*bi-anna n-*naika *lil-*murdāni laġwun * *iḏā lam yūlaġū nabla l-ğiʿābī* –
fa-yā qabaḥa z-zunāta llāhu rabbī * *wa-ṣayyarahum ilā šarri l-maʾābī*
wa-askana fī ğināni l-ḫuldi qauman * *raʾau tarka z-zinā raʾsa ṣ-ṣawābī*
*wa-*nākū *l-*murda *fī l-afḫāḍi minhum* * *fa-ḏāka l-*laġwu *laisa bi-ḏī ʿiqābī!*

(Die Traditionarier überlieferten,) daß das *Beschlafen* von *Knaben* (moralisch) *indifferent* ist, solange man nicht mit für die Köcher bestimmten Pfeilen in sie eindringt –
oh, mein Herrgott möge die Hurer häßlich machen und sie zum schlechtesten Ort (zur Hölle) zurückkehren lassen,
und er möge die Leute in den ewigen Gärten wohnen lassen, die die Unterlassung der Hurerei für die höchste Wahrheit ansehen
und die die *Knaben* zwischen den Schenkeln *beschlafen*; denn diese (moralisch) *indifferente* Handlung verdient keine Strafe.

IV 5, 13–6, 1 *(sarīʿ)*:

la-radduhā aḥsanu min aklihā * *in kāna ḥaulan ḥīna yaʾtīhī* –
lā bāraka r-raḥmānu fī ʿāšiqin * yaʾkulu *taġmīša muḥibbīhī!*

Wahrlich, ihn (den vom Geliebten geschenkten Apfel) zurückzugeben ist immer noch besser, als ihn *aufzuessen*, auch wenn es ein Jahr dauert, bis er bei ihm ankommt –
der Barmherzige segne keinen Liebhaber, der die Liebkosung derer, die ihn lieben, *aufißt*!

III 55, 1 *(sarīʿ)*:

*wa-ḫtaṣṣanī l-*ḥubbu *ḥalīfan lahū* – * *būrika fī l-*ḥubbi *wa- asbābihī!*

Die *Liebe* hat mich als seinen Bundesgenossen ausgezeichnet – gesegnet seien die *Liebe* und ihre Ursachen (oder: die Stricke, die die Liebenden aneinander binden [*tauriya*?]).

V, 170, 6 *(munsariḥ)*:

fa-hāḏihī ḥarbunā *wa-waqʿatunā* – * *būrika fī* ḥarbinā *wa-munšīhā!*

Denn dies (der Liebeskrieg) ist unser *Krieg* und unsere Schlacht – gesegnet sei unser *Krieg* und derjenige, der ihn angezettelt hat (oder: der ihn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000056

erschaffen hat, d. h. Gott. Dann müßte man wohl: „gepriesen sei" übersetzen)!

Die *būrika*-Formel ist in den Endversen von Jagdgedichten besonders beliebt:

II 276, 15b *(raǧaz)*:

būrika min kalbin karīmini l-muntahib!

Gesegnet sei der Zupackende von einem edlen Hund!

II 284, 12b *(raǧaz)*:

būrika fīl-kalbi wa-fī l-fityānī!

Gesegnet seien der Hund und die Jünglinge!

In beiden Fällen haben die Wurzeln des Wunschsatzes kein Antezedens im ganzen Gedicht. Der Hund wird aber durch Adjektive und durch sein Tun im ganzen Gedicht beschrieben. Vielleicht liegt hier eine Parallele zu dem vor, was Diem impliziertes Antezedens nennt (S. 62–64). Sein augenfälligstes Beispiel ist der sich auf ʿAḍudaddaula beziehende Wunschsatz *lā zāla ʿaḍuda d-daulati*. Obwohl ʿAḍudaddaula zuvor nur mit anderen Titeln und Namen genannt ist, wird der Leser die Eulogie dennoch auf ein zu implizierendes ʿAḍudaddaula beziehen. So mag man auch in den beiden Jagdgedichten das *kalb* des Wunsches auf ein bereits zuvor erwartetes *kalb* beziehen. Andererseits könnte man die Gedichte aber auch als eine Art Rätsel interpretieren, das in der letzten Zeile aufgelöst wird. Meine beiden Erklärungsversuche sind allerdings insofern fraglich, als die *būrika*-Formel auch angewandt wird, wenn der zu segnende Hund bereits vorher im Gedicht vorkommt (II 270, 2b; II 270, 14; II 273, 6) oder sich auf anderes als das geschilderte Tier bezieht (II 271, 6).

Einmal bildet der Wunsch den letzten Satz des Gedichts, während das Antezedens – sofern man es bei dieser Distanzstellung noch als solches bezeichnen kann – im ersten Vers steht:

III 428, 17 *(ramal)*:

*laʿana llāhu aḫā l-buḫ- * li wa-in ṣallā wa-ṣāmā!*

Gott verfluche den Geizhals, auch wenn er betet und *fastet*!

Der erste Vers endet auf *aṣ-ṣiyāmā*. Dasselbe kommt auch bei einem *laita*-Wunsch vor:

IV 273, 6 *(sarīʿ)*:

laita lladī lāma *ʿalā ḥubbihī * min ḥaiṯu yarǧū faraḥan yuḫfiqū!*

Oh wenn doch der scheitern würde, der seinen Liebsten, von dem er doch Freude erhofft, *tadelt*!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000057

Der erste Vers beginnt mit *yā lā'ima l-ʿuššāqi*. Natürlich ist die Wiederaufnahme des Gedichtanfangs am Gedichtende auch unabhängig vom Wunschsatz ein beliebtes Stilmittel, so enthält der erste und der letzte Vers des Gedichts IV 214, 12–215, 13 das Wort *ʿaskar*, das Wort *ṣabr* findet im ersten und letzten Vers des Gedichts IV 211, 9–13 und in III 186, 6–187, 5 steht *nuzūʿ* im ersten und stehen *nazaʿta* und *nazʿ* im letzten Vers des Gedichts.

Zum Schluß seien noch drei Verse zitiert, in denen der wurzelaufnehmende Wunsch Nachsatz zu einem Bedingungssatz ist:

I 100, 15 (*mutaqārib*; anonymer Vers):

iḏā bāraka llāhu *fī malbasin* – * *fa-lā* bāraka llāhu *fī l-burquʿī!*

Wenn *Gott* ein Kleidungsstück *segnet*, – so möge *Gott* den Schleier nicht *segnen*!

II 95, 3 *(munsariḥ)*:

in bāraka *llāhu fī l-*anāmi – *fa-lā* * bāraka *rabbu l-*anāmi *fī Salamah!*

Wenn Gott die *Menschen segnet*, – so möge der Herr der *Menschen* Salama nicht *segnen*!

IV 26, 7 *(wāfir)*:

*wa-in kāna ṣ-*ṣawābu *ladaiki haǧrī* – *fa-ʿammāki llāhu ʿani ṣ-*ṣawābī!

Wenn das *Richtige* für dich darin besteht, mich zu meiden, – so möge Gott dich gegenüber dem *Richtigen* blind machen!

Zwei Dinge fallen bei der Betrachtung der obigen Beispiele auf: Erstens besteht die Wurzelaufnahme sehr oft in der Wiederaufnahme des gleichen Wortes in der gleichen Bedeutung. Zweitens entstammen die meisten Beispiele den Liebesgedichten, gefolgt von den Weingedichten. In den Lob- und Trauergedichten auf Herrscher bin ich nicht fündig geworden, obwohl sich in den Dokumenten die meisten Wünsche auf Herrscher beziehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000058

The Intention of Expression *(vivakṣā)*, the Expounding *(vyākhyā)* of a Text, and the Authorlessness of the Veda[1]

By Kiyotaka Yoshimizu, Sendai

As the most orthodox group of brahmin scholars, the Mīmāṃsakas, namely, the scholars occupied with the exegesis *(mīmāṃsā)* of Vedic scriptures, consider the Veda as a revealed corpus without human origin *(apauruṣeya)*. They reject the possibilities assumed by other schools that the Veda was composed by a certain author. The Mīmāṃsakas refuse to admit any kind of author for the Veda because of their skepticism towards the trustworthiness of the statements made by human beings. Nevertheless, the Mīmāṃsakas discuss about what is intended to be expressed *(vivakṣyate)* in the Vedic injunctions *(vidhi)* they quote as example sentences. In this case, one can hardly imagine ascertaining what is intended to be expressed without assuming an author who signifies an intention by composing the injunction. In this article, I would like to elucidate how Kumārila (ca. 600 AD), in a section of his *Tantravārttika*, makes the Mīmāṃsā thesis that the Veda has no human origin compatible with the reading of the intention *(vivakṣā)* expressed in a Vedic text. The result of my investigation will additionally contribute towards the understanding of the opening verse of Kumārila's first work, the *Ślokavārttika*.[2]

1. Intention and human statements

In the *Ślokavārttika*, Kumārila finds the reason for the untrustworthiness of the statements made by human beings, on the one hand, in their inability to become omniscient *(sarvajña)*[3] and, on the other hand, in the falsehood of human statements due to the nature of "intention of expression", or briefly, "intention" *(vivakṣā)*.[4] When one has a communication with others,

[1] I wish to thank Dr. Laurence McCrea for reading through a previous version of this article, correcting English expressions and giving valuable suggestions.

[2] For the chronological sequence of Kumārila's works, see Yoshimizu 2007, section 2.

[3] ŚV Codanāsūtra vv. 110cd–155.

[4] The speaker's intention of expression is called "*tātparya*" by later Naiyāyikas. Along with syntactic expectation *(ākāṅkṣā)*, semantic suitability *(yogyatā)* and temporal contiguity *(saṃnidhi)*, which Mīmāṃsakas enumerate as requisites for the comprehension of

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000059

one makes a statement by putting words together *(racanā)*, whereby one takes care to signify one's intention.[5] As regards human statements, however, it is alleged that one sometimes becomes dishonest and intentionally gives distorted information that does not represent what one really knows.[6] Even if one has a mind to tell the truth, the statement does not signify one's intention enough when one's mind is confused at the time of utterance.[7] Admitting these possibilities of falsehood in human statements, Kumārila says that what is known through the statement of an honest person is only the intention, in other words, the thought of the speaker *(vaktṛdhī)*.[8] Even if the hearer knows that the speaker is honest, the hearer understands from the speaker's statement merely "This is what the speaker knows," but not "This is the case."[9] The truth of the statement is established only when it is empirically proved that the thought of the speaker is based on the reality.[10]

sentence meaning, they hold "*tātparya*" as the fourth requisite. Cf. RAJA 1977, pp. 176–187. T. FUJII (2001, n. 9) points out that Jayanta Bhaṭṭa ascribes *tātparyaśakti* not to the speaker but to each word in a sentence. This may be influenced by the Mīmāṃsā usage of the Bahuvrīhi compound "*tat-para*" to indicate a subsidiary element *(śeṣa)* related to a primary in the structure of a sacrifice. The hierarchical relation defined in MmS 3.1.2 "*śeṣaḥ parārthatvāt*" is ascertained within a text by means of exegetic devices without reference to its author.

[5] ŚV, Codanāsūtra v. 163: "The comprehension of the meaning of a sentence is formed [in the consciousness of the hearer] in accordance with the arrangement of the meanings of words, and the effort of arrangement is influenced by [the speaker's] knowledge based on intention." *(padārtharacanāyatto vākyārthapratyayodbhavaḥ / vivakṣāpūrvavijñānavaśāc ca racanākṛtiḥ //)*

[6] ŚV, Codanāsūtra v. 160: "Despite noticing one thing, one occasionally intends to tell something else. A human statement, therefore, does not necessarily give [us] access to the thought of the (speaker)" (*anyathā saṃvidāno 'pi vivakṣaty anyathā yataḥ / tasmād ekāntato nāsti puṃvākyāt taddhiyāṃ gatiḥ //*)

[7] ŚV, Codanāsūtra v. 161: "We observe that someone who is in a state of confusion says one thing despite intending something else. There is also such a case that [one speaks] in conformity with one's intention. Therefore one never takes action [complying with other's statements]." *(bhrāntasyānyavivakṣāyām anyad vākyaṃ ca dṛśyate / yathāvivakṣam apy etat tasmān naiva pravartate //)*

[8] ŚV, Codanāsūtra v. 162ab: "The thought of the speaker is comprehended if human statements originate from trustworthy persons; otherwise a confusion would arise." (*vaktṛdhīr āptavākyeṣu* (ŚV as printed in ŚVṬ: *āptavākyena*) *gamyate 'nyatra viplutiḥ /*)

[9] ŚV, Codanāsūtra v. 165: "Therefore, even if the hearer becomes aware that information about something *(arthapratyaya)* has been derived from a statement, [the hearer] would attain [only] the comprehension of the speaker's knowledge like 'Thus he knows'." *(tenārthapratyayotpāde śrotur jāte 'pi vākyataḥ / jñāto nūnam aneneti vaktur jñāne matir bhavet //)*

[10] ŚV, Codanāsūtra v. 167: "The statements [of human origin] remain neutral [on validity] at first because [their reference] is confined to the [speaker's] knowledge. Their validity, however, would be confirmed if it is proved that the thought of the speaker has a basis." (*tajjñānāntaritatvāc ca śabdās tāvad udāsate / prāmāṇyasthāpanaṃ tu syād* (ŚV as printed in ŚVṬ: *tasmād*) *vaktṛdhīhetusaṃbhavāt*)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000060

Thus the trustworthiness of a human statement is restricted due to the intention of the speaker no matter whether the speaker is honest or dishonest. When one attempts to know something from a statement made by someone else, the intention of the speaker intervenes between the given statement and the comprehension of the reality to be described thereby. In the case of the Veda, however, there is no possibility of this kind of intervention because the Veda has no human origin. From the Mīmāṃsā viewpoint, the Veda is entirely free from the influence of human defects because of its authorlessness, and thus one can directly recognize the reality by textual comprehension of Vedic statements alone.[11]

2. Three ways of explaining the intention expressed in a Vedic injunction

In spite of the negative evaluation of "intention" of a human statement, Mīmāṃsakas occasionally take up the problem of how to find the exact meaning "intended" in a Vedic injunction. For example, Śabarasvāmin considers, in his commentary on the seventh section of the *Mīmāṃsāsūtra* 3.1, whether the grammatical number of the singular noun "*graham*" is intended *(vivakṣyate, vivakṣita)* in a Vedic injunction, "He wipes a goblet" *(grahaṃ saṃmārṣṭi)*, which describes a scene of the handling of several goblets to be used for the *soma* offerings in the *Jyotiṣṭoma* sacrifice.[12] In the introduction to this section, Kumārila investigates why it is possible to ask the "intention" *(vivakṣā)* of a Vedic injunction although the Veda is held to be an authorless corpus, by offering the following three explanations.[13]

---

[11] ŚV, Codanāsūtra v. 170: "Because there is no intervention *(antaraya)* by the thought of a (speaker) [when one hears a Vedic injunction], one grasps the reality through the meanings [of the words that form the injunction]. Thus [the Veda] neither presupposes the thought [of a speaker] as its foundation nor has any inconformity with the reality." (*tadbuddhyantarayo* (ŚV as printed in ŚVṬ; ŚV and ŚV as printed in ŚVK: *antarayor*)* *nāstīty artho 'rthaiś ca pratīyate / ato na jñānapūrvatvam apekṣyaṃ nāyathārthatā //*)

*Cf. NR p. 71,31: *vaktṛbuddhyantarāyābhāvāt*; ŚVK p. 149,17: *vaktṛbuddhyantarayor vyavadhānam api nāstīti.* Because Sucaritamiśra glosses "*antaraya*" with "*vyavadhāna*", the "*r*" after "*antarayo*" should be deleted.

[12] ŚBh p. 716,15–16: ŚBh' pt. 4, p. 86,13–14: *tasmān naitat kiṃcid api kartuṃ vivakṣyata iti sarveṣāṃ grahādīnāṃ saṃmārgādi kartavyam iti*; ŚBh p. 723,6–7: ŚBh' pt. 4, p. 94,6–7: *avivakṣita ekatve kārakasaṃbandhārtham asyoccāraṇaṃ bhaviṣyati*; ŚBh p. 724,14–15: ŚBh' pt. 4, p. 4–6: *satyaṃ, yatra śrauto 'bhisaṃbandho vivakṣyate. avivakṣyamāṇe ca vākyāvagataḥ sann aparyudastavyo bhavati.*

[13] L. McCrea (2000, n. 61) concisely summarizes three explanations. U. Jha (2002, pp. 36–41; 2003, pp. 26–31) talks about the first two with her own free words.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000061

In the first explanation, Kumārila appeals to the figurative usage of the desiderative expression "*vivakṣā*" adducing a secular sentence, "The riverbank is about to collapse" *(kūlaṃ pipatiṣati)*. This sentence was already adduced by Patañjali in his explanation of desiderative conjugation. The desiderative suffix, *saN*, is attached to a verbal root that denotes an action that the agent *(kartṛ)* desires *(icchā)* to do.[14] In addition, Kātyāyana admits that one can add *saN* to a verbal root that expresses an action of an inanimate being *(acetana)* if the speaker has some expectation *(ākāṅkṣā)*, and Patañjali quotes "The riverbank is about to collapse" *(kūlaṃ pipatiṣati)* as an instance for this usage.[15] If the speaker wants to express the expectation that a riverbank is about to collapse on account of erosion caused by heavy rain, it is allowed to use desiderative conjugation. Furthermore, Kātyāyana admits that one can use desiderative conjugation when one describes the action of an inanimate being comparing *(upamāna)* to the action of a living being.[16] From this point of view, Kumārila explains, "The riverbank is about to collapse" *(kūlaṃ pipatiṣati)* figuratively *(upacarya)* describes the collapse of a riverbank as if it desires the collapse by itself because the time of the collapse is drawing near *(pātakālapratyāsatti)* just as a living being is about to take an action on an urgent need.[17]

The expression, "The Vedic injunction has such and such intention *(vivakṣā)*," too, can be an example of desiderative conjugation based on a comparison. Kumārila explains this comparison as follows: When the speaker intends to express the meaning of a word, the speaker composes a statement that would comprise *(parigraha)* that meaning. When the speaker, however, does not intend that, the speaker composes another statement that does not comprise *(aparigraha)*, in other words, rejects *(parityāga)* that meaning. What is brought about as a result of the intention of the speaker, after all, is a textual structure focused on the meaning of a particular word.[18]

---

[14] A 3.1.7: "[The desiderative suffix '*saN*'] is occasionally attached to a verbal root in order to denote desire, whereby [the action denoted by the verbal root] is the object [of desire] and has the same agent [as that of desire]." *(dhātoḥ karmaṇaḥ samānakartṛkād icchāyāṃ vā)*

[15] Vt 12: *āśaṅkāyām acetaneṣūpasaṃkhyānam*; VMBh pt. 2, p. 14,14: *āśaṅkāyām acetaneṣūpasaṃkhyānaṃ kartavyam. aśmā luluṭiṣati kūlaṃ pipatiṣatīti.*

[16] Vt 14: *upamānād vā siddham;* VMBh pt. 2, p. 14,25–26*: upamānād vā siddham etat. katham. luluṭiṣata iva luluṭiṣate. pipatiṣatīva pipatiṣati.*

[17] TV p. 700,20–21: TV' pt. 4, p. 67,13–14: "For example, one utters 'The riverbank is about to collapse' attributing the desire [to the riverbank] figuratively on account of the proximity of the time of the collapse." *(yathaiva kūlaṃ pipatiṣatīty evamādau pātakālapratyāsatter icchām upacaryaivaṃ vyapadeśo bhavati.)*

[18] TV p. 700,21–22: TV' pt. 4, p. 67,14–15: "In the case of the statements that have human origin, too, whether or not [the meaning of a word] is comprised [in an injunction] is recognized to be the result of whether or not it is intended [by the speaker]." *(tathā pauruṣeyeṣu vākyeṣu parigrahāparigrahau vivakṣāvivakṣayoḥ phalatvena prajñātau.)*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000062

Then, we can assume this causal relation in the process of the comprehension of a Vedic injunction, too. Even if we cannot find anyone who composed a Vedic injunction, we find in the injunction a textual structure focused on the meaning of a particular word. In this case, if we speak as if this structure were a result of the utterance by someone in ancient times, we could figuratively say that the meaning of the word is intended *(vivakṣita)*.[19]

Kumārila finds it convenient to figuratively use the term "intention" on account of the difficulty in making ordinary people comprehend a Vedic text in a manner unaccustomed to them. Because ordinary people can hardly imagine a text without its author, it is necessary to assume an author of the Veda for them. Kumārila says: The scholars make figurative explanation based on a comparison *(upamānagauṇavṛtti)* to everyday discourse in order to make the Veda accessible to their students of less brilliant intelligence *(maṇḍabuddhiśiṣya)*.[20] If one compares a Vedic injunction to everyday discourse, one can speak as if the verbal suffix in the optative and the like were a speaker and the enjoinment issued thereby were the intention of the speaker.[21]

---

[19] TV p. 700,18–19: TV' pt. 4, p. 67,11–12: "Because it is established that whether [the meaning of a word is] comprised or rejected [in a secular sentence] is the result of whether or not [the speaker] desires [it], whether or not [the meaning of a word] is intended here (i.e., in a Vedic injunction) must be indicated by that (i.e., the comprising or the rejection within the text)." *(parigrahaparityāgāv icchānicchāphale sthite / tallakṣaṇārthatā tv atra syād vivakṣāvivakṣayoḥ //)*

[20] TV p. 701,13–17: TV' pt. 4, p. 68,13–16: "Because, indeed, it is impossible to explain the meaning of a Vedic injunction in an unfamiliar manner that goes beyond the custom *(alaukika)*, it is necessary to indicate a similarity to the expounding of a human statement. For this reason, we find a similarity of the result [of utterance between a Vedic injunction and a human statement] having recourse to the figurative expression based on comparison. The authors of [ritual] works and the expounders of [the Vedic scriptures] utter the expressions, 'This is intended' or 'This is not intended,' only with reference to the [textual] comprising or rejection, which are dependent on the fact whether or not [the referent] is enjoined. [They use figurative expressions] in order to make their students of less brilliant intelligence understand [what is enjoined in a Vedic injunction]." *(tad etad aprasiddhālaukikavedavākyārthavyākhyānaprakārakaraṇāśaktetḥpauruṣeyavākyavyākhyāsādṛśyāpādanārtham antarṇītopamānagauṇavṛttyāśrayaṇena phalasāmānyadarśanād vidhiśaktyaśaktyadhīnaparigrahāparigrahayor eva vivakṣitāvivakṣitavācoyuktyuccāraṇam maṇḍabuddhiśiṣyapratipādanārtham granthakārāṇām vyākhyātṝṇām ca.)*

[21] TV p. 700,24–26: TV' pt. 4, p. 67,17–19: "Just as in the case of human statements it is the person (i.e., the speaker) that urges [the hearer] to the performance of what is told [to do], so here [in the case of Vedic injunctions] the optative and some other [verbal endings urge the hearer] due to the denotative power of enjoinment. In the Veda, indeed, [the verbal endings that have the denotative power] of enjoinment take the position of the person [i.e., the speaker, in the case of a human statement]; and the enjoinment [issued from the optative and some other verbal endings] takes the position of the desire of the person." *(yathaiva pauruṣeyeṣu puruṣo hi pravartakaḥ / ukte 'py arthe tathaiveha liṅādir vidhiśaktitaḥ // puruṣasthānīyo hi vede vidhāyakaḥ. puruṣecchāsthānīyaṃ vidhitvam.)*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000063

In the first explanation, a Vedic injunction is only figuratively spoken of as an agent who expresses an intention although there is, in fact, no such an agent. Although the speaker's intention to express something brings about a textual structure focused on that thing, the latter is not necessarily brought about by the former. In the second explanation, however, Kumārila affirms the existence of the agent, who is the teacher in the study of the Veda, namely, ritual specialists expounding *(vyākhyā)* the Veda. He thereby separates the origin of the Veda from human beings granting that the Veda has been handed down only through the generations of teachers and students.[22] Among the expounders of the Veda, exegetes *(mīmāṃsaka)* and ritualists *(yājñika)* are to be distinguished. The exegetes explain the Veda by means of reasoning while the ritualists do by tradition.[23] But both of them desire to give their students some information comprised by the denotative power of injunction and also not to explain anything rejected by it.[24] Thus, if the stu-

[22] The distinction between the composer and the expounder of a text was already mentioned in A 4.3.101: "[The *taddhita* suffixes introduced from 4.1.83 onwards occur after a nominal stem that ends in the instrumental] to denote [a text] promulgated by him." *(tena proktam)* and 4.3.116: "[The *taddhita* suffixes introduced from 4.1.83 onwards occur after a nominal stem that ends in the instrumental] to denote a text composed [by him]." *(kṛte granthe)*. Patañjali distinguishes two types of intention, namely, "the speaker's intention" *(prayoktrī vivakṣā)* expressed in an utterance of a person who deliberately chooses suitable words and "the public intention" *(laukikī vivakṣā)* expressed in a statement generally accepted *(yatra prāyasya saṃpratyayaḥ)* in the world *(loka)*. See VMBh pt. 2, pp. 342,26–343,3 (on A 5.1.16); VAN NOOTEN 1983, p. 50. The Nyāya school of the post-Kumārila times asserts that scriptures have authority because they are accepted by major people (*mahājana*) who represent various classes, ages and districts (NM p. 638,10–11). For the Nyāya concept "*mahājana*", see CHEMPARATHY 1983, pp. 58–64. The term "*mahājanaparigraha*" is used in ŚV Codanāsūtra v. 98. Kumārila, however, opposes the authority of social rules as based on the custom adopted by Aryan people. He thereby takes precautions against the ethical relativism. According to him, social rules must be based on the Vedic scriptures (*vedamūla/ śāstramūla*). See ŚV, Autpattikasūtra vv. 6cd–7; TV p. 194,27–28: TV' pt. 2, p. 113,11–12; TV p. 195,1–2: TV' pt. 2, p. 113,16–18; HALBFASS 1991, p. 111. As regards the authority of the Veda itself, Kumārila expresses his distrust of the proof of the Vedic authority based on its acceptance by successive generations of human beings appealing to the maxim of a succession of the blind's testimony (*andhaparamparānyāya*; cf. ŚBh pp. 162,4–163,1: ŚBh' pt. 2, pp. 73,1–74,2; HARIKAI 1974, p. 46) in TV p. 113,9: TV' pt. 2, p. 11,3–4 (cf. HARIKAI 1990, pp. 111, 325). For another version of the *andhaparaṃparā* tale, see TvS 15; PVSV p. 167,4–5; WAKAHARA 1900, p. n.5.

[23] TV p. 701,18–19: TV' pt. 4, p. 68,18–19: "Or, these (expressions 'being intended' and 'not being intended') are used with reference to the intention of those exegetes and ritualists who respectively expound the Veda by means of reasoning or in accordance with traditions." (*nyāyena saṃpradāyād vā ye mīmāṃsakayājñikāḥ / vedaṃ vyācakṣate teṣām abhiprāyo 'yam ucyate //*). Cf. PVSV p. 168,3–4: *na saṃpradāyān na yukter na lokād iti.*

[24] TV p. 701,20–22: TV' pt. 4, pp. 68,20–69,1: "They make explanations of a Vedic injunction in conformity with the denotative power of words. They wish to expound those meanings that are compliant to their denotative power, whereas they do not wish

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000064

dent finds in a Vedic injunction a textual structure focused on the meaning of a word, the student should understand that it is intended by the teacher.[25]

The expounders of the Veda, however, do not spontaneously decide on which word the structure of a Vedic text is focused. A student has to learn how to interpret a Vedic text from his teacher, who also previously, as a student, learned the interpretation from the teacher's own teacher. Thus every expounder has a preceding expounder from whom he inherits the method of how to interpret the text.[26] Therefore, it is possible to say that the intention that a person signifies in expounding a Vedic text is, contrary to the intention of the speaker in everyday discourse, not the cause that establishes the meaning of the text, but the effect evoked by the self-determining text of the Veda. Expounders may make an earnest effort to inform their students of the sentence meaning, which was, however, already established within the text in advance.

In the third explanation, contrastively, Kumārila asserts the existence of an agent who signifies his own intention in a Vedic injunction. According to this explanation, a supreme self *(paramātman)* has its body in the sphere of space *(vyoman)*.[27] Sounds *(śabda)* are the quality *(guṇa)* characteristic of

---

to expound those meanings that are left by their denotative power *(śabdaśaktyanusāreṇa vākyārthaṃ gamayanti te / tatra yaḥ śaktyupārūḍhaḥ sa tair vyākhyātum iṣyate // yas tu śaktyā parityakto na vyācikhyāsyate sa taiḥ /)*

[25] TV p. 701,23–24: TV' pt. 4, p. 69,2–5: "Therefore, the meaning [of a word] they want to expound is said to be intended, whereas [the meaning of a word] they do not want [to expound] is said not to be intended for the reason that [the sentence] does not afford [the expression of it]. Thus, what is called 'intended' [in a Vedic injunction] is that which was desired [to be expounded] by those expounders who graduated [the course of study] (*samāvṛtta*, cf. Mn 3.4) in earlier times, whereas what is called 'not intended' is that which was not desired [to be expounded] by them." *(tena vyākhyātum iṣṭo 'rtho yas teṣāṃ sa vivakṣitaḥ // aniṣṭo yas tv aśaktitvād avivakṣita eva saḥ / ataḥ pūrvasamāvṛttavyākhyātṛiṣṭaṃ* (TV': *pūrta-*) *vivakṣitam // tenocyeta tathā teṣāṃ tv aniṣṭaṃ tv avivakṣitam/)*; TV p. 702,3: TV' pt. 4, p. 69,6–7: *tasmād vyākhyātṛgatam eva vivakṣitāvivakṣitatvam upanyasya vicāraṇād vede 'py avirodhaḥ.*

[26] It is a standard method for Mīmāṃsakas to distinguish the user of a language from its originator and thereby to prove its eternity for the reason of its beginningless usage in the society. Cf. ŚBh(F) p. 46,2–5; ŚV, Sambandhākṣepaparihāra v. 41; ŚV, Śabdanityatādhikaraṇa v. 293.

[27] TV p. 702,23: TV' pt. 4, p. 70,3: *tathā vyomaśarīro 'pi paramātmā śrutau śrutaḥ /* Although "*vyoman*" in Vedic texts means "heaven" (cf. MAYRHOFER, Bd. II, p. 594), Kumārila identifies *vyoman* with space *(ākāśa)*. In a verse of the Vyākaraṇādhikaraṇa, he refers to *vyoman* as an example of eternal *(nitya)* entities, which he, in its prose explanation, enumerates in the style of Vaiśeṣika, namely, space *(ākāśa)*, direction *(diś)*, time *(kāla)*, the self *(ātman)* and atoms *(paramāṇu)* (TV p. 285,10–12: TV' pt. 2, pp. 223,25–224,2). In a section on *ātman* as the abode of *apūrva*, he uses "*vyoman*" in the sense of the all-pervading space: "[Opponent:] If the *ātman* is all-pervading, there could be only one *ātman* common to all bodies, just like space. [Proponent:] There is no such a fault."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000065

space, and the Veda is a scripture consisting of sounds that have orally been handed down forever. Kumarila, accordingly, imagines that one and the same supreme self is embodied in all of the oral scriptures of the Veda.[28] What this supreme self intends to instruct is comprised by a Vedic injunction, whereas what he does not intend to instruct is rejected by it.[29] The term "intention", in this case, is applied not figuratively but primarily *(mukhyavṛtti)*.[30] For this remarkable idea that the Veda is the body *(deha, śarīra)* of the supreme self, see another article of mine.[31]

3. The formation of a textual structure centered on the enjoinment

No matter how the Vedic agent is considered, it remains unchanged that the structure of a Vedic injunction is focused on the meaning of a particular word by its own denotative power *(svaśakti)*. That means, we are not allowed to interpret the text arbitrarily according to our own convenience *(asmadicchā)*.[32] With this, however, Kumārila only puts off the solving of the problem because it remains to be explained why a Vedic injunction does not comprise, in other words, rejects the meaning of a certain word although all of its component words equally denote their own meanings.[33] Because each section in the third volume *(adhyāya)* of the *Mīmāṃsāsūtra* deals with the structure of an example sentence, Kumārila, here, confines the discussion to the general relation between the enjoinment *(vidhātrī śrutiḥ)* and other functions of the words that constitute a Vedic injunction.[34] These functions *(śruti)* are classi-

(TV p. 403,20–21: TV' pt. 2, p. 376,21–22: *nanu ca sarvagatatve vyomavat sarvaśarīreṣv eka evātmā prāpnoti. naiṣa doṣaḥ*). *Mahābhārata* (MBh) 12.211.47ab includes *vyoman* in the enumeration of the constituents of a body along with other four material elements *(bhūvyomatoyānalavāyavo hi sadā śarīraṃ paripālayanti /)*.

[28] TV pp. 702,23–703,9: TV' pt. 4, pp. 69,8–70,10.

[29] TV p. 703,12–15: TV' pt. 4, p. 70,13–16.

[30] TV p. 703,16–17: TV' pt. 4, p. 70,17–18.

[31] See YOSHIMIZU 2007, sections 3, 4 and 5.

[32] TV p. 701,3–4: TV' pt. 4, p. 68,1–2: "For the sake of enjoinment, it is only by means of their own denotative power that the words of enjoinment [in Vedic injunctions] are directed to those meanings carried by suitable words; they are not [directed] to everything in accordance with our wish." *(vidhānāya pravartante svaśaktyaiva vidhāyakāḥ / yogyaśabdopanīte 'rthe sarvasmin nāsmadicchayā //)*

[33] TV p. 700,22–23: TV' pt. 4, p. 67,21–22: "[Question:] How could there be non-comprising of what is directly expressed? [Answer:] this (question) does not affect [our position], because it has already been pointed out that the comprising depends on enjoinment." *(kathaṃ śrutasyāparigrahaḥ syād iti cet. naiṣa doṣaḥ. vidhyadhīnaḥ parigraha iti prāg evoktatvāt.)*

[34] For the linguistic argument of the *grahaikatvanyāya*, that is, the main issue of the present section *(adhikaraṇa)*, see YOSHIMIZU 2006.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000066

fied into three kinds, namely, the direct denotation *(abhidhātrī)* by the stem and the ending of a word, the assignment *(viniyoktrī)* by the case-suffix of a noun and, lastly, the enjoinment *(vidhātrī)* by the optative and some other verbal endings.[35]

Among these three, the enjoinment is the most fundamental function because the optative verb in an injunction arouses in the hearer the awareness of the obligation to perform an action denoted by the verbal root. The other two kinds of functions, namely, the direct denotation and the assignment, cannot urge the hearer to perform an action. The direct denotation *(abhidhātrī)* of a word makes one notice "This exists here" *(idam ihāsti)*, whereas the assignment *(viniyoktrī)* of case-suffixes makes one notice "This is subsidiary to that" *(asyedam)*. However, insofar as the direct denotation and the assignment are not related to the enjoinment, the reader does not become aware of the obligation to take an action that deals with their referent *(tadviṣayakartavyatābuddhi)*.[36] Whether the meaning of a word is intended depends on the fact whether the enjoinment is focused on that meaning *(vidhitsita-avidhitsita)*.[37]

Moreover, the function of enjoinment is not brought to completion within a single injunction. Instead, it repeatedly makes a transition from one object to another within a Vedic text that consists of an aggregate of sentences.[38] First, the optative ending of the verb in the fundamental injunction *(codanā)* of a Vedic sacrifice, for example, "One who desires heaven should perform *(yajeta)* the *Jyotiṣṭoma* sacrifice," issues an enjoinment focused on the "bringing into being" *(bhāvanā)* of the hearer.[39] "Bringing into being" is the general form of intentional action of human beings. Urged by the

---

[35] TV p. 700,6–7: TV' pt. 4, p. 66,21–22: *abhidhātrī śrutiḥ kācid viniyoktry aparā tathā / vidhātrī ca tṛtīyoktā prayogo yannibandhanaḥ //*

[36] TV p. 700,12–13: TV' pt. 4, p. 67,5–7: "This (person: *puruṣa*), indeed, is urged to performance neither by [denotation] nor [by assignment]; because [what denotation and assignment do is] respectively only to determine 'This exists here' and 'This is subsidiary to that', they do not make [the hearer] aware that it has to be performed" (*na hy asāv anuṣṭhānaṃ prati tayor ekayāpi preryate. idam ihāsti, asyedam iti caitāvanmātrapariccheddd* [IO 2158; Ānandāśrama ed.: *caitanmātra-*] *tadviṣaya-*[IO 2158; Ānandāśrama ed.: *viṣaya-*]*kartavyatābuddhyanutpatteḥ.*)

[37] TV p. 700,13–15: TV' pt. 4, p. 67,7–8: "Therefore, what is denoted or assigned turns to be intended or not intended if it is related to the enjoinment [of the injunction] and to the performance [of the hearer], namely, whereby it substantially turns to be enjoined or not, in other words, to be performed or not." *(tenābhihitaviniyuktasyāpi vidhim anuṣṭhānaṃ ca pratītya vivakṣāvivakṣe vidhitsitāvidhitsitacikīrṣitācikīrṣitātmike bhavataḥ.)*

[38] For the transition *(saṃkrānti, saṃcaraṇa)* of enjoinment, see Yoshimizu 2004.

[39] TV p. 701,9: TV' pt. 4, p. 68,8: "First, the bringing into being is directly enjoined by the [verbal] suffix." (*śrutyā tāvat pratyayena bhāvanā hi* (IO 2158; Ānandāśrama ed.: *tāvat prayojanabhāvanā*) *vidhīyate.*)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000067

enjoinment of the fundamental injunction, the hearer, at the outset, exerts his "bringing into being" to undertake a sacrifice in the form of an action of offering denoted by the verbal root of the injunction "should perform a sacrifice" *(yajeta)*. When one performs an action *(kriyā)* of offering, however, one needs various necessities called "formative factors" *(kāraka)* without which one cannot perform an action. On the side of the Veda, the fundamental injunction requires subsidiary injunctions called "injunctions of assignment" *(viniyogavidhi)*, in which the enjoinment of "bringing into being" becomes redirected into the formative factors *(kāraka)* denoted by various nouns within the context of the sacrifice.[40] In this way, the Vedic text forms an autonomous structure in which each of many injunctions is respectively focused on the meaning of a particular word.

4. The texts named after a person: Were they revealed or composed?

Kumārila's first explanation is that one can figuratively use the term "intention" for the expounding of an injunction of the authorless Veda. He may offer this explanation from expediency to counter the criticism that one has to assume a human author of the Veda insofar as a Vedic injunction causes the comprehension of an intention.[41] Because he restricts the figurative use of the term "intention" to the scene of education where a teacher instructs students of less brilliant intelligence *(maṇḍabuddhiśiṣya)*,[42] he seems to admit that this is not a convincing rejoinder but just a provisional one. Owing to this figurative explanation, the student might be inclined to believe the existence of a person who composed the Veda in ancient times. This explanation is, therefore, disadvantageous to the Mīmāṃsā standpoint and thus should be given up by other ways of explanation.[43]

---

[40] TV p. 701,9: TV' pt. 4, p. 68,8–9: "The formative factors other than [the meaning of the verbal root] are, however, indirectly [enjoined] for the reason that it (i.e., the bringing of the purpose into being) would not be otherwise established." *(tadanyathānupapattes tv arthāt kārakāntarāṇi)*; TV p. 701,12–13: TV' pt. 4, p. 68,11–13: "If the singleness and other [qualities of a substance] qualify the 'bringing into being' by working as a formative factor, then they turn to be intended because they are touched by the enjoinment. If, however, they [only] qualify a substance, then they do not turn to be intended" *(tatra yady ekatvādi kārakatvena bhāvanāviśeṣaṇam tato vidhisaṃsparśād vivakṣitaṃ bhaviṣyati. atha dravyaviśeṣaṇaṃ tato na vivakṣitam iti.)*

[41] As a reason for the human origin of the Veda, Bhāviveka points out that the Veda produces in the hearer the comprehension of the meaning intended by a speaker *(vivakṣitārthadhījanmakāraṇatva)*. See MT v. 30.

[42] Cf. footnote 20.

[43] Dharmakīrti accuses Jaimini of deceitfully *(tadvyājena)* ascribing *(samāropa)* his own views to the Veda (PVSV p. 171,20–22) adding an ironical remark in PV I v. 325:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000068

The second explanation is that it is the expounder *(vyākhyātṛ)* of the Veda who expresses his intention through a Vedic injunction. With this explanation, Kumārila adopts a traditional method, whereby the Mīmāṃsā school defended the authorlessness of the Veda against the criticism that some scriptures of the Veda, for example, the *Kāṭhaka*, are named after an individual person such as Kaṭha.[44] *Mīmāṃsāsūtra* 1.1.30 states that what the person whose name is prefixed to a Vedic text did is only to promulgate *(pravacana)* a particular text among the vast Vedic corpus.[45] In the last section of the *Ślokavārttika*, the Vedanityatādhikaraṇa, Kumārila tries to strengthen the traditional differentiation between the expounder and the composer.[46] He defends this theory against an opponent who argues that the text called "*Kāṭhaka*" was expounded not only by Kaṭha but also by other scholars and thus Kaṭha must be the author of the *Kāṭhaka*. Kumārila answers: Although

"[Asked for direction,] someone answers 'This post says that this is the way [you should go].' Another person answers '[After having confirmed the way] by myself, I will tell you.' You should investigate the difference between these two persons." *(eṣa sthāṇur ayaṃ mārga iti vaktīti kaścana / anyaḥ svayaṃ bravīmīti tayor bhedaḥ parīkṣyatām //)*. Cf. Wakahara 1990, pp. 21–22. Dharmakīrti's criticism is based on a figurative explanation from the opposite standpoint, whereby it is pointed out that the Veda appears as if it is revealed without its author although it is, in fact, nothing but camouflaged statements of someone with wicked intention. This criticism might have some relation to TvS 14, where Buddha criticizes some brahmins acquainted with the three Vedas for instructing a way *(magga)* to Brahmā although they have never seen him.

[44] The name "Kaṭha" is mentioned together with "Caraka" in A 4.3.107. According to Patañjali, Kaṭha is a disciple of Vaiśampāyana and the teacher of Khāḍāyana. Cf. VMBh pt. 2, p. 316,4–5; Weber 1973b, pp. 437–438; Tsuji 1982, p. 36; Gonda 1975, p. 326.

[45] MmS 1.1.30: "[Some scriptures of the Veda are] named after a person because of promulgation." *(ākhyā pravacanāt)*; ŚBh p. 102,5–8: ŚBh' pt. 1, pp. 122,6–123,3: "Even without assuming any author, indeed, it is possible to explain the fact that [a certain Vedic scripture is named after a person like Kaṭha]. It may be the case that Kaṭha and others so prominently promulgated [a particular scripture] as matched by nobody else; such being the case, indeed, they are expounders. They say that Vaiśampāyana studied [the Vedic scriptures] of all branches, whereas Kaṭha instructed only this particular branch." *(akartṛbhir api hy enām (= samākhyā) ācakṣīran. prakarṣeṇa vacanam ananyasādhāraṇaṃ kaṭhādibhir anuṣṭhitaṃ syāt, tathāpi hi samākhyātāro bhavanti. smaryate ca vaiśampāyanaḥ sarvaśākhādhyāyī, kaṭhaḥ punar imāṃ kevalāṃ śākhām adhyāpayāṃbabhūveti)*. For the usage of the word "*kāṭhaka*," see Tsuji 1982, n. 357; VMBh pt. 2, p. 329,5: *kaṭhānāṃ dharma āmnāyo vā kāṭhakam*. For the teacher-student relationship between Vaiśampāyana and Kaṭha, see footnote 44.

[46] ŚV, Vedanityatādhikaraṇa v. 4: "Because this [name like 'Kaṭha' prefixed to a Vedic scripture] may be explained otherwise, that is, as a result of [Kaṭha's] promulgation, it cannot become the reason for his being the author. And it is traditionally established [in grammar (A 4.3.101: *tena proktam*) that the suffix *vuÑ* (A 4.3.126: *gotracaraṇād vuÑ*, cf. 7.1.1 and 7.2.115) in '*Kāṭhaka*'] denotes a promulgated text." *(anyathāpy upapannatvād iyaṃ pravacanādinā / na śaktā kartṛmūlāya prokte ca smaraṇaṃ sthitam //)*. For A 4.3.101, see footnote 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000069

there may be many expounders of a text, it can be named after a particular person *(eka iṣyate)* on behalf of others *(pārārthya)* who also have expounded the text.[47] He adduces some cases of such a representation.[48]

The differentiation of the expounder from the composer, however, is not convincing on the authorlessness of the Veda because there is another genre of ritual literature, called "*kalpasūtra,*"[49] each of which is not only a detailed description of Vedic sacrifices but also named after a person. If the *Kāṭhaka* is accepted as a revealed scripture *(śruti)* in spite of the personal name "Kaṭha" prefixed to the title, one cannot but admit that all the *kalpasūtra*s, too, are revealed scriptures because they are, in the same manner as the *Kāṭhaka*, named after particular persons, such as Maśaka,[50] who we could say did nothing but the explanation of a revealed scripture.[51] The

[47] ŚV, Vedanityatādhikaraṇa v. 9.

[48] The *Jyotiṣṭoma* sacrifice is called "*vairūpasāmā,*" although many other *sāman*s are chanted in the sacrifice (v. 7). A woman is called "mother of Ḍittha" even if she has not only Ḍittha but also other children (v. 8). A place of pilgrimage *(tīrtha)* is named after a particular person although many people visit there (v. 10).

[49] In TV p. 229,10–20: TV' pt. 2, p. 155,8–18, Kumārila distinguishes *kalpa* and *sūtra*. *Kalpa*s are those treatises that follow the fixed procedure of sacrifices *(siddharūpaḥ prayogo yaiḥ karmaṇām anugamyate / te kalpāḥ)*. Because of laying down *(kalpana)* the procedure, they are used as means for the performance of a sacrifice *(anuṣṭhānasādhana)*. The works of Baudhāyana, Varāha and Maśaka are enumerated as examples of *kalpa (baudhāyanīyavārāhamāśakādiprabandhavat)*. *Sūtra*s are, on the other hand, those treatises that systematically describe the sacrifices *(lakṣaṇārtha)*. They describe them applying their own technical terms and metarules *(svasaṃjñāparibhāṣā)*, differentiating general rules and exceptions *(utsargāpavādana)* and adducing reasons and examples *(hetudṛṣṭāntavat)* for rules. The works of Aśvalāyana, Baijavāpa (TSUJI 1982, pp. 81–82; GONDA 1977, p. 603), Drāhyāyana, Lātīya and Kātyāyana are enumerated as examples of *sūtra*s. Later, Kumārila adds Āpastamba to the list of the authors of *kalpasūtra*s (TV p. 239,24: TV' pt. 2, p. 167,8; TV p. 240,4: TV' pt. 2, p. 167,15). The *Baudhāyanaśrautasūtra* (TSUJI 1982, p. 17; GONDA 1977, p. 514) and the *Ārṣeyakalpa* (GONDA 1977, p. 535) are recognized as old *kalpasūtra*s. Moreover, the method of description Kumārila finds in *sūtra*s is systematical as if influenced by the Pāṇinian school of grammar. Thus, except for the VārŚS included in *kalpa*s, the *kalpa*s and the *sūtra*s Kumārila enumerates can be held as forming an old group and a new group of *śrautasūtra*s. Kumārila might consider the traditional appellations "*pravacanakāra*" given to Baudhāyana and "*sūtrakāra*" to Āpastamba. Cf. *Bodhāyanagṛhyasūtra* 3.9.6 (ed. Shama SASTRI); GONDA 1977, p. 514. It is, however, hard to understand why Kumārila does not classify the *Vārāhaśrautasūtra* (VārŚS) into *sūtra*s although VārŚS 1.1.1 is a *paribhāṣā* section. Does Kumārila refer to a version of the VārŚS totally different from the existent one, or, could it be the *Vādhūlaśrautasūtra*, namely, the Taittirīya *śrautasūtra* being as old as the Baudhāyana (TSUJI 1982, p. 30; GONDA 1977, p. 522)?

[50] For Maśaka as the author of the *Ārṣeyakalpa*, see GONDA 1977, pp. 534–535. According to LŚS 7.9.14, Maśaka is Gārgya, i.e., a descendent of Garga. Cf. WEBER 1973a, p. 384; CALAND 1908, p. VII.

[51] TV p. 230,29–30: TV' pt. 2, p. 157,7–8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000070

Mīmāṃsāsūtra 1.3.11–14 forms a section called "Kalpasūtrādhikaraṇa," on which Śabara wrote only a brief gloss.[52] Kumārila, however, writes a large sub-commentary on it to demonstrate that the *kalpasūtra*s are not to be held as revealed scriptures.

According to Kumārila, what distinguishes *kalpasūtra*s from the authorless Veda and makes them man-made compositions in spite of the common feature as ritual texts is "the firmness of the memory of the author"[53] or, in other words, "the firm memory of the author"[54] among Aryan people. It has been fixed in the memory of many generations *(puruṣaparaṃparā)* of teachers and students that the text is a work composed by a person.[55]

---

[52] The proponent *sūtra*s are MmS 1.3.12 "*nāsaṃniyamāt*", 13 "*avākyaśeṣāc ca*" and 14 "*sarvatra ca prayogāt saṃnidhānaśāstrāc ca.*" Śabara glosses "*asanniyama*" as "*naitat saṃyagnibandhanam*" and explains that *kalpasūtras* are not accentuated *(svarābhāva)*. Kumārila, however, points out that even the eight *brāhmaṇa*s of the Chandogas (cf. Gonda 1975, pp. 320, 347) are not accentuated, and he asserts that no-restriction *(asaṃniyama)* in this case indicates that the study of *kalpasūtra*s is not prohibited (*anadhyāya*, cf. Mn 2.107–106; 4.101–127) on account of ominous incidents (TV p. 240,6–16: TV' pt. 2, p. 167,17–26). Śabara considers the "rest of a sentence" *(vākyaśeṣa)* as *arthavāda*. Kumārila adduces some examples of Vedic myths and declares that one who would compose and teach those tales would be treated like an idiot (TV p. 240,16–24: TV' pt. 2, p. 168,4–11). He remarks that no *kalpasūtra* contains such *vākyaśeṣa*s ignoring the fact that some older *śrautasūtras*, e.g., the Baudhāyana (Tsuji 1982, p. 17; n. 131; Gonda 1977, p. 515), contain myths. According to Śabara, MmS 1.3.14 refers to the case that a rule prescribed in a *kalpasūtra* is contradicted by an existent injunction of the Veda. It is, therefore, Kumārila who introduced into the Kalpasūtrādhikaraṇa the discussion about the significance of the personal names prefixed to the titles of ritual texts.

[53] TV p. 239,18: TV' pt. 2, p. 167,2: *kartṛsmṛtidraḍhimnaḥ* (IO 2151; Ānandāśrama ed.: *-dṛḍhimnaḥ*).

[54] TV p. 239,22: TV' pt. 2,p. 167,6: *dṛḍhakartṛsmṛtes.* Cf. NSu p. 238,21: *svatantratā kartṛsmaraṇena pratyākhyātā.*

[55] TV p. 239,23–24: TV' pt. 2, p. 167,7–8: "Just as, indeed, students and teachers learn texts of *kalpasūtra*s and other ancillary *smṛti* literatures in memory, they fix Aśvalāyana, Baudhāyana, Āpastamba, Kātyāya and others as the authors of those texts [in memory]." *(yathaiva hi kalpasūtragranthān itarāṅgasmṛtinibandhanāni cādhyetradhyāpayitāraḥ smaranti tathāśvalāyanabaudhāyanāpastambakātyāyaprabhṛtīn granthakāratvena.)*; TV p. 239,27–28: TV' pt. 2, p. 167,11–12: "We do not say that these (*kalpasūtras*) have authors for the mere reason of the names [being prefixed to the titles], because the proponent [of the authorlessness of the Veda] answers [in MmS 1.1.30 'The *Kāṭhaka* and other texts of the Veda have] names of a person because [the person] promulgated [the text]'. [The main reason for their being authors of the *kalpasūtra*s is that] they are fixed as the authors by a series of human generations in memory. It is only when this reason is given that their name [prefixed to the title of the texts] is brought forward as an additional reason." (*na caiṣāṃ samākhyāmātrabalād eva kartṛmattvam* (IO 2151; Ānandāśrama ed.: *kartṛtvam*) *ucyate, yenākhyā pravacanād ity uttaram ucyate. puruṣaparamparayaiva hi smṛteṣu kartṛṣu samākhyābhyuccayahetutvena jñāyate.*)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000071

Compared with this main reason, the title of a *kalpasūtra* named after a person is nothing more than an additional reason *(abhyuccayahetu)* for the *kalpasūtra* having been composed by the person.[56]

The "firmness of the memory of the author," however, cannot be the sufficient reason for making *kalpasūtra*s ancillary to the revealed Veda because, Kumārila admits, there are actually some schools that recognize a particular *kalpasūtra* as an authority equal to the Veda.[57] Within these schools, such a *kalpasūtra* is handed down as a text the validity of which does not need to assume *(anumāna)* a corresponding Vedic text.[58] Nevertheless, Kumārila assigns foremost priority to the Veda. If there is a coincidence *(saṃvāda)* between a *kalpasūtra* and a *brāhmaṇa* text of the Veda, he categorically says, the former must be a reiteration *(anuvāda)* of the latter because the latter exclusively consists of injunctions *(aikāntikavidhitva)*[59]; and thus the *kalpasūtra* cannot have independent authority *(na svatantrapramāṇatā)*.[60] Then, we should ask: Does Kumārila have any good reason to assert that only the Veda is the authorless scripture that has independent authority?

---

[56] Kumārila additionally makes a conjecture that "Kaṭha" is the name of a subdivision *(caraṇa)* of a Vedic school rather than the name of an individual. (M. WITZEL [1997, n. 217] points out that Patañjali [on A 6.3.42] mentions Kaṭha as a tribe. See VMBh pt. 3, p. 157,14: "a woman of Kaṭha tribe, a woman of Kaṭha district" *[kaṭhajātīyā kaṭhadeśīyā].*) The text called "*Kāṭhaka*" is thus proved to be perpetual because of the perpetuity of the Vedic branch that preserves the text (TV p. 239,28–29: TV' pt. 2, p. 167,13–14, cf. ŚV, Vedanityatādhikaraṇa v. 12). "Maśaka" and other names prefixed to *kalpasūtra*s, on the other hand, respectively designate a person who has a beginning, namely, a birth *(ādimadekadravya)*. It is therefore impossible to use these names in the title of revealed texts that have no beginning *(anādigrantha)* (TV pp. 239,29–240,5: TV' pt. 2, p. 167,14–16).

[57] The opponent points out that Lāṭa (i.e., Lāṭyāyana), Drāhyāyana and Kātyāyana attach more importance to the *Ārṣeyakalpa* of Maśaka than to *brāhmaṇa*s (TV p. 231,17–29: TV' pt. 2, pp. 157,26–158,13). Cf. LŚS 9.5.22; 10.10.20; GONDA 1977, p. 535, n. 186; CALAND 1908, pp. XII–XVII.

[58] TV p. 231,17–19: TV' pt. 2, p. 158,1–2: *tatpratyakṣavihitaṃ cārṣakalpena tatrānumānaṃ na vidyata iti brāhmaṇavihitād apy ārṣakalpavihitagarīyastvam aṅgīkṛtyoktam.* According to MmS 1.3.3, The authority of a *smṛti* text is denied if the *smṛti* text is supposed to be based on an assumed Vedic text which is, however, proved to be incompatible with an existent Vedic text. Moreover, because *kalpasūtra*s have a more detailed description of a sacrifice than the Veda, it is impossible to perform a sacrifice following the Veda alone without the help of *kalpasūtra*s (TV p. 232,13–14: TV' pt. 2, p. 158,23–24).

[59] TV p. 241,26–27: TV' pt. 2, p. 169,21–22.

[60] TV p. 241,21–22: TV' pt. 2, p. 169,16–17.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000072

5. The Vedic impression convincing the authorlessness

What really makes Kumārila convinced of the authorlessness of the Veda and of its clear distinction from *kalpasūtra*s is not any kind of reasoning, but a profound emotion evoked by the recitation of Vedic *mantra*s.[61] He asserts that owing to this excitement one would cease to suspect the human origin of the Veda if one listens only to the beginning of the *saṃhitās* of the three Vedas.[62] In the world, poets compose verses connecting words and phrases in accordance with one's own experience of events *(dṛṣṭārthavyavahāra)*.[63] What a Vedic *mantra* does, however, is to illustrate an event inaccessible for human beings with a brilliantly impressive literary language.[64] Quoting *Ṛgvedasaṃhitā* 1.1.1 "I glorify Agni as the foremost in rank, as the god who timely performs a sacrifice, as the main priest who brings about the best treasure" *(agním īḷe puróhitaṃ yajñásya devám ṛtvíjam / hótāraṃ ratnadhátamam)*, Kumārila repeats to say that no one can observe the state of affairs illustrated by each part of this verse.[65] Turning then to the first three parts of the *Yajurveda mantra*s, "For a draft you" *(iṣé tvā)*, "for strength you" *(ūrjé tvā)*[66] and "You are winds" *(vāyáva[s] stha)*,[67] Kumārila emphasizes that no one can hit upon these phrases to illustrate the respective

---

[61] K. Harikai (1994, pp. 157–158) refers to the following comments by Kumārila on the beginnings of the *saṃhitā*s of the three Vedas.

[62] TV p. 237,11–15: TV' pt. 2, p. 164,17–21: "For the pseudo-reasons, for example, that the Vedas consist of an aggregate of words and sentences [just like human statements], there may, at first, arise a fallacy that [the Veda] is something created so long as one does not perceive the own form of the Veda owing to one's heretical position. No sooner, however, one perceives the own form of a *ṛc*, a *sāman* and other [*mantra*s] than this fallacy disappears. If one listens only to the beginnings of the [three] Vedas, nobody who has intelligence would in the least consider that they have human origin." *(vedeṣu hi tāvad eva padavākyasaṃghātātmakatvādihetvābhāsaiḥ kṛtakatvabhrāntir bhavati. yāvad* (IO 2151; Ānandāśrama ed.: *yā tad) bahiravasthānād vedarūpaṃ na dṛśyate / ṛgsāmādisvarūpe tu dṛṣṭe bhrāntir nivartate // ādimātram api śrutvā vedānāṃ pauruṣeyatā / na śakyādhyavasātuṃ hi manāg api sacetanaiḥ //)*

[63] TV p. 237,16–17: TV' pt. 2, p. 164,22–23.

[64] TV p. 237,18–19: TV' pt. 2, p. 164,24–25: "Who could compose the *Ṛgveda* with those words that are [organized into] sixty-four lectures,* endowed with fixed accents and mostly not found in the ordinary language?" *(prapāṭhakacatuḥṣaṣṭiniyatasvarakaiḥ padaiḥ / lokeṣv apy aśrutaprāyair ṛgvedaṃ kaḥ kariṣyati //)*.

* Sixty-four *prapāṭhaka*s result from the mechanical division of the *Ṛgveda* into eight *aṣṭaka*s each of which is subdivided into eight *adhyāya*s. Cf. Gonda 1975, p. 9.

[65] TV pp. 237,20–238,3: TV' pt. 2, p. 165,1–12.

[66] According to Someśvara (NSu p. 236,33), Kumārila quotes *"ūrjeti"* (TV p. 228,7: TV' pt. 2, p. 165,16: *evam ūrjety ayaṃ mantraḥ*) instead of *"ūrja ity"* (Someśvara: *ūrjay iti*) for fear of the excess of syllables in a verse *(ślokākṣarātirekāpattibhītyā)*.

[67] TS 1.1.1, KS 1.1, KapS 1.1 and VS 1.1 coincide with each other in the form of these three parts whereas MS 1.1 has *"subhūtāya"* as the second part. Cf. Keith 1967, p. 1, n. 2;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000073

scenes of the preparation of the dairy oblation *(sāṃnāyya)* in the new moon sacrifice, namely, the cutting of a twig *(śākhāccheda)*, the rubbing of the twig *(śākhānumārjana)*[68] and the driving away of calves *(vatsāpākaraṇa)* by the twig.[69] Lastly, with regard to the beginning of *Sāmavedasaṃhitā* 1.1.1, "Come, Agni, to the feast" *(ágna á yāhi vītáye)*, which is quoted from *Ṛgveda* 6.16.10, Kumārila rhetorically wonders how any intelligent person *(buddhipūrvakārin)* could devise the extraordinary method of chanting *sāman*s by pronouncing a *ṛc* verse with excessive transformation of vowels in a manner based neither on common usage nor on grammar *(lokavyākaraṇādiṣv anavagatapūrvam)*.[70] From these examples of the three Vedas, Kumārila concludes that for anyone who has ever appreciated the actual texts of the Veda it is totally self-evident *(svasaṃvedyam eva)* that the Veda has no human origin[71] and only the autonomous *(svatantra)* Veda can create such hymns.[72]

Let us return to Kumārila's explanations about the "intention" *(vivakṣā)* signified in a Vedic injunction. Elucidating the difference between *kalpasūtra*s and the Veda, he displays a surprise at the brilliance of Vedic hymns. Judging from his exaltation of Vedic hymns, Kumārila seems deliberately to put the three explanations in an order. He thereby gradually leads us from a provisional rejoinder based on figurative expression to the traditional dif-

---

MŚS 1.1.1.15: *subhūtāyeti saṃnamayati*; VārŚS 1.2.1.3: *subhūtāyeti saṃnamati*. Does the quotation of *"ūrjé tvā"* suggest that Kumārila does not belong to the Maitrāyaṇī school?

[68] Unlike Kumārila, the relevant *brāhmaṇa*s of the Yajurveda (cf. KEITH 1967, p. 1, n. 1), i.e., *Taittirīyabrāhmaṇa* 3.2.1.3 (ed. Mahadeva SASTRI), KS 30.10: p. 192,14, KapS 45.8, *Śatapathabrāhmaṇa* 1.7.1.2 (ed. WEBER), and some *śrautasūtra*s (*ŚS*), i.e., *BaudhāyanaŚS* 1.1 (ed. CALAND, pp. 1, 10), *ĀpastambaŚS* 1.1.10 (ed. GARBE) and *KātyāyanaŚS* 4.2.1–2 (ed. WEBER), assign both *"iṣe tvā"* and *"ūrje tvā"* to the cutting of a twig. U. RUSTAGI (1981, p. 65, n. 5), however, enumerates some *śrautasūtra*s that assign *"ūrje tvā"* to the straightening *(saṃnamayati)* or the rubbing *(anumārṣṭi)* of the twig, namely, *BhāradvājaŚS* 1.2.10 (ed. KASHIKAR), *ĀpastambaŚS* 1.1.11 (an alternative to 1.1.10), *HiraṇyakeśiŚS* 1.2 (Ānandāśrama ed.: p. 76) and *VaikhānasaŚS* 3.3 (ed. CALAND), to which *VādhūlaŚS* 2.1.9 (ed. CHAUBEY) and *BaudhāyanaŚS* 20.1 (Dvaidhasūtra, p. 5; cf. NISHIMURA 2006, p. 100) are to be added. *KātyāyanaŚS* 4.2.3 mentions a view of uttering *"ūrje tvā"* at the straightening.

[69] TV p. 238,5–10: TV' pt. 2, p. 165,14–19. With this explanation, Someśvara points out (NSu p. 236,30–31), the Yajurveda *brāhmaṇa* that assigns *(viniyojaka)* the utterance of a *yajus* to a particular action is also said by Kumārila to have no human origin.

[70] TV p. 238,13–19: TV' pt. 2, pp. 165,22–166,1. Cf. GONDA 1975, p. 316, n. 29.

[71] TV p. 238,23–24: TV' pt. 2, p. 166,5–6,: "Thus, whenever students, teachers or bystanders appreciate the form of Vedic words, Vedic injunctions and their meanings, they self-evidently feel convinced that [the Veda] has no human origin." (*evaṃ ca yadā yadā-* (IO 2151; Ānandāśrama ed.: *yadā-*)*adhyetāro 'dhyāpayitārāḥ pārśvasthā vā vedapadavākyatadartharūpāṇy ālocayanti tadā tadā* (IO 2151; Ānandāśrama ed.: *tadā*) *svasaṃvedyam evāpauruṣeyatvam adhyavasyanti.*)

[72] TV p. 238,4: TV' pt. 2, p. 165,13: *svatantro veda evaitat kevalo vaktum arhati /*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000074

ferentiation of the expounder from the composer, and finally to his own view that reflects his inner conviction.[73] The Veda constructs an autonomous structure in an aggregate of injunctions by repeatedly comprising the meaning of a word. This structure may make one think of the organism of an extraordinary body, which the supreme self *(paramātman)* intentionally sets in motion to give ritual instructions far beyond human creativity.

The final explanation reminds us of the very first verse of the *Ślokavārttika*: "Reverence to him who is embodied in the purified knowledge, him whose eyes are the three Vedas, him who is the efficient cause for the attainment of bliss and who bears a part of the moon."[74] Here Kumārila confesses to his adoration for Śiva who wears the crescent moon *(somārdhadhārin)*[75] and illustrates Śiva's three divine eyes as being the three Vedas *(trivedīdivyacakṣus)*. This illustration seems to be more than a metaphor that would praise Śiva's omniscience. Because the attainment of bliss *(śreyaḥprāpti)* is the aim in performing Vedic sacrifices,[76] Śiva who is said to be its "efficient cause" *(nimitta)* must have a close connection with the Vedic sacrifices. We may say that here Kumārila praises Śiva as a personification of the Veda, because Kumārila characterizes him as having a body *(deha)* made of "purified knowledge" *(viśuddhajñāna)*,[77] which we can etymologically construe as the essence

[73] Kumārila concludes his introduction with the third explanation and then begins to take up the main theme of the seventh section, namely, the theorem of the singleness of a goblet *(grahaikatvanyāya)*.

[74] ŚV, Pratijñāsūtra v. 1: *viśuddhajñānadehāya trivedīdivyacakṣuṣe / śreyaḥprāptinimittāya namaḥ somārdhadhāriṇe* // Cf. SHASTRI, Pashupatinath 1980, pp. 151–153. This verse seems to be the genuine opening verse because Umbeka (8 c.), the earliest commentator on the ŚV, comments on it. In ŚVK p. 1,21–22, Sucaritamiśra points out that Kumārila's making of reverence to Śiva does not contradict the Mīmāṃsā anti-anthropomorphism (MmS 9.1.6–10) for the reason that Kumārila thereby follows the exegetic rule that the making of reverence to deities by *stotra*s is to be considered as a primary action *(pradhāna)* of a *soma* sacrifice (MmS 2.1.13–29). It should be noted, however, that Kumārila mentions *pāśupata*, the representative group of Śaiva renouncers, in a list of the heterodox sects to be reproached due to their perverse secular motivations. See TV p. 194,10–11: TV' pt. 2, p. 112,19–20: *sāṃkhyayoga-pāñcarātra-pāśupata-śākya-nirgrantha*(IO 2151; Ānandāśrama ed.: *grantha*)*-parigṛhītadharmādharmanibandhanāni*.

[75] Grammatically, "*ardhagrāma*" derived from "*ardham grāmasya*" denotes the half of the village *(samapravibhāge napuṃsakaliṅgaḥ)* whereas "*grāmārdha*" derived from "*grāmasya ardhaḥ*" denotes a part of the village *(avayavavācī puṃliṅgaḥ)*. Cf. VMBh pt. 1, p. 407,2–4 on A 2.2.2. Thus we may take "*somārdha*" as a part of the moon, that is, the crescent moon on Śiva's head.

[76] *Dharma*, which is described by the Vedic injunction (MmS 1.1.2: *codanālakṣaṇa*), is said to be the cause of the attainment of bliss. Cf. ŚBh(F) p. 16,6: *sa (=dharma) hi niḥśreyasena puruṣaṃ saṃyunakti*; ŚV, Pratijñāsūtra v. 125ab: *jijñāsyaḥ saṃśayād dharmaḥ śreyaskaratayāpi ca /*

[77] Sucaritamiśra holds "*jñānadeha*" as a Dvandva compound whereas Pārthasārathi does as a Karmadhāraya. ŚVK p. 1,14–15: *viśuddhau jñānadehau yasya sa tathoktaḥ*; NR

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000075

of the Veda from the verbal root "*vid*" that means "to know" and all the more if we take into consideration Kumārila's final view that the supreme self *(paramātman)* signifies his intention *(vivakṣā)* through each limb of his body called "Veda."[78]

Abbreviations and Literature

Primary Literature

A	*Aṣṭādhyāyī*. In: KATRE 1987.
BṇḍPu	*Brahmāṇḍapurāṇa*. Varanasi 2000 [1st ed.: Bombay 1906–1912].
IO 2151	India Office Library Sanskrit Manuscript 2151, the British Library. London.
IO 2158	India Office Library Sanskrit Manuscript 2158, the British Library. London.
KapS	*Kapiṣṭhalakaṭhasaṃhitā*, ed. RAGHU VIRA. Delhi 1968.
KS	*Kāṭhakam*, ed. L. VON SCHROEDER. Wiesbaden 1972 [1st ed.: Leipzig 1900–1910].
LŚS	*Lātyāyanaśrautasūtra*, ed. A. CH. VEDANTAVAGISA. New Delhi 1982 [1st ed.: Calcutta 1872].
MBh	*Mahābhārata*, *Text as Constituted in its Critical Edition*, vol. III. Poona 1974.
MmS	*Mīmāṃsāsūtra*. See ŚBh.
Mn	*Manusmṛti*, ed. JAGADĪŚALĀLA ŚĀSTRĪ. Delhi 1996 [1st ed.: 1983].
MS	*Maitrāyaṇī Saṃhitā*, ed. L. VON SCHROEDER. Wiesbaden 1970 [1st ed.: Leipzig 1881–1886].

p. 3,11: *viśuddhaṃ mīmāṃsayā saṃśodhitaṃ jñānam eva deho yasya*. Pārthasārathi's interpretation seems to be better because what is coupled with body is soul, rather than knowledge.

[78] In a part (vv. 3198–3210) of the *Bṛhaṭṭīkā* fragments quoted by Śāntarakṣita in TSg vv. 3127–3245, Kumārila accepts the omniscience of Brahmā, Viṣṇu and Śiva (v. 3198: *brahmādi*; v. 3208: *devottamatraya*; v. 3209: *brahmāditraya*). He states that they are praised as omniscient in *itihāsapurāṇa*s (TSg v. 3198) and they can be omniscient because they are embodied in the Veda *(vedadeha)* that consists of omniscience *(sarvajñānamaya)* in TSg v. 3207: *athāpi vedadehatvād brahmaviṣṇumaheśvarāḥ / sarvajñānamayād vedāt sarvajñā mānuṣasya kim //* See KAWASAKI 1992, p. 310. Guṇaratna, who wrote a commentary on Haribhadra's *Ṣaḍdarśanasamuccaya*, quotes the same verse in another version: *athāpi divyadehatvād brahmaviṣṇumaheśvarāḥ / kāmaṃ bhavantu sarvajñāḥ sārvajñyaṃ mānuṣasya kim //* (TRD p. 433,11–12). Among the three gods, Kumārila especially refers to Śaṅkara, i.e., Śiva, who is described as possessing ten imperishable qualities *(daśāvyaya)* such as *jñāna*, *vairāgya* and *aiśvarya* (TSg v. 3205). For a possible source of the *daśāvyaya* of Śaṅkara, see VPu 1.10.60 (correct "*atha yāni*" to "*avyayāni*") mentioned by SH. KAWASAKI (1992, p. 51) as quoted by Vācaspati together with VPu 1.12.31 in TVŚ p. 348 on *Yogasūtra* 1.25, and see also BṇḍPu 3.4.2.218.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000076

MŚS	*Mānavaśrautasūtra*, ed. J.M. VAN GELDER. Delhi 1985 [1st ed.: New Delhi 1961].
MT	*Mīmāṃsātattvanirṇayāvatāra* (*Madhyamakahṛdayakārikā* 9). In: KAWASAKI 1992, pp. 407–467.
NM	*Nyāyamañjarī*, vol. 1, ed. K.S. VARADACHARYA. Oriental Research Institute Series 116, Mysore 1969.
NR	*Nyāyaratnākara*. See ŚV.
NSu	*Nyāyasudhā*, ed. MUKUNDA SASTRI. Chowkhamba Sanskrit Series 45 and 56, Benares 1901–1902.
PV	*Pramāṇavārttika*, the first chapter. See PVSV.
PVSV	*Pramāṇavārttikasvavṛtti*, ed. R. GNOLI. Serie Orientale Roma 23, Roma 1960.
ŚBh	*Śābarabhāṣya*. In: *Mīmāṃsādarśanam*, Ānandāśrama Sanskrit Series 97, Poona 1929–1953.
ŚBh'	*Śābarabhāṣya*. In: *Mīmāṃsādarśanam*, 2nd ed., 7 pts., Ānandāśrama Sanskrit Series 97, Poona 1971–1981.
ŚBh(F)	*Śābarabhāṣya* on MmS 1.1.1–5. In: FRAUWALLNER 1968.
ŚV	*Ślokavārttika*, ed. S. DVARIKADĀSA ŚĀSTRĪ. Prāchyabhārati Series 10, Varanasi 1978.
ŚVK	*Kāśikā*, ed. K. SAMBASIVA SASTRI, pt. 1. Trivandrum Sanskrit Series 90, Trivandrum 1926.
ŚVṬ	*Tātparyaṭīkā*, ed. S.K. RAMANATHA SASTRI. Madras University Sanskrit Series 13, Madras 1940.
TRD	*Tarkarahasyadīpikā*. In: *Ṣaḍdarśanasamuccaya*, ed. M.K. JAIN, 3rd ed. New Delhi 1989.
TS	*Taittirīyasaṃhitā*, ed. A. WEBER, pt. 1. Indische Studien 11, Hildesheim 1973 [1st ed.: Leipzig 1871].
TSg	*Tattvasaṃgraha*, ed. Dvārikadās Śāstrī. Bauddha Bharati Series 2, Varanasi 1997 [1st ed.: 1968].
TV & TV'	*Tantravārttika*. See ŚBh and ŚBh'.
TVŚ	*Tattvavaiśāradī*. In: *Pātañjalayogadarśanam*, ed. V. KARNATAK, vol. 1. Varanasi 1992.
TvS	*Tevijjasutta* (*Dīghanikāya 13*), ed. T.W. RHYS DAVIDS and J.E. CARPENTER. London: Pali Text Society 1890.
VārŚS	*Vārāhaśrautasūtra*, ed. W. CALAND and RAGHU VIRA. Delhi 1971 [1st ed.: Lahore 1933].
VMBh	*[Vyākaraṇa-]Mahābhāṣya*, 3 pts., ed. F. KIELHORN, rev. K.V. ABHYANKAR, 4th ed. Poona 1985 [1st ed.: 1880].
VPu	*Vāyupurāṇa*. Delhi 1983 [1st ed.: Bombay 1867].
VS	*Vājasaneyisaṃhitā*, ed. A. WEBER. Varanasi 1972 [1st ed.: Berlin 1852].
Vt	*Vārttika*. See VMBh.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000077

Secondary Literature

CALAND, W.: *Der Ārṣeyakalpa des Sāmaveda.* Leipzig 1908.

CHEMPARATHY, G.: *L'autorité du Veda selon les Nyāya-Vaiśeṣikas.* Louvain 1983.

FRAUWALLNER, E.: *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā.* Wien 1968 (Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens 6).

FUJII, T.: "Jayantabhaṭṭa on *Tātparyaśakti*-theory." In: *Journal of Indian and Buddhist Studies* 49–2 (2001), pp. (14)–(16).

GONDA, J.: *Vedic Literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas).* Wiesbaden 1975 (A History of Indian Literature. Vol. 1, fasc. 1).

—: *The Ritual Sūtras.* Wiesbaden 1977. (A History of Indian Literature. Vol. 1, fasc. 2).

HALBFASS, W.: *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought.* Albany 1991.

HARIKAI, K.: "*Tantravārttika* seidenshō wayaku kenkyū" (The Smṛti chapter of Kumārila's *Tantravārttika*, annotated translation). In: *Tetsugaku Nempō* (Annual of Philosophy) 33 (1974), pp. 43–75.

—: *Koten Indo Seiten Kaishakugaku Kenkyū, Mīmāṃsā Gakuha no Shakugi Mantra Ron* (The Hermeneutics of Classical India, A Study of Arthavāda and Mantra of the Mīmāṃsā School). Fukuoka 1990.

—: "Indo seitō gakuha ni okeru sei to zoku" (Sacred and Profane According to Kumārila of the Mīmāṃsaka). In: *The Journal of the Nippon Buddhist Research Association* 59 (1994), pp. 157–169.

JHA, U.: *Mīmāṃsā Philosophy of Language.* Delhi 2002 (Sri Garib Das Oriental Series 271).

—: "Intentionality of Language and Pūrvamīmāṃsā System." In: *Intentionality and Verbal Understanding.* Delhi 2003 (Sri Garib Das Oriental Series 283), pp. 23–31.

KATRE, S.M.: *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini.* Austin 1987.

KAWASAKI, SH.: *Issai-chi shisō no kenkyū* (Studies in the Idea of Omniscience). Tokyo 1992.

KEITH, A.B.: *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya Sanhita.* Pt. 1. Delhi 1967 [1st ed.: Cambridge Mass. 1914].

MAYRHOFER, M.: *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen.* Bd. I–II (Ältere Sprache). Heidelberg 1986–1996.

McCREA, L.: "The Hierarchical Organization of Language in Mīmāṃsā Interpretive Theory." In: *Journal of Indian Philosophy* 28 (2000), pp. 429–459.

NISHIMURA, N.: *Hōboku to Shikikusa-kari* (Grazing cows and mowing the sacrificial grass – A study of the mantra collections of the Yajurveda-Saṁhitās and their brāhmaṇas). Sendai 2006.

RAJA, K.K.: *Indian Theories of Meaning.* Madras 1977 (The Adyar Library Series 91) [2nd ed. Reprint].

RUSTAGI, U.: *Darśapūrṇamāsa. A Comparative Study.* Delhi 1981.

SHASTRI, Pashupatinath: *Introduction to the Pūrvamīmāṃsā.* Varanasi 1980 [1st ed.: Calcutta 1923].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000078

Tsuji, N.: *Genzon Yajurveda Bunken*. Reprint in: *Tsuji Naoshirō Chosakushū*. Vol. 2. Tokyo 1982 [1st ed.: Tokyo 1969].

van Nooten, B. A.: "Vivakṣa-, or intention to speak, as a linguistic principle." In: *Proceedings of the International Seminar on Studies in the Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Pune 1983, pp. 43–52.

Wakahara, Y.: "Dharmakīrti no Veda seiten hihan, *Pramāṇavārttikasvavṛtti* kenkyū (2) (vv. 312–340)." In: *The Bulletin of the Graduate School Ryukoku University. Humanities* 11 (1990), pp. 10–34.

Weber, A. (1973a): "Das Vaṇçabrāhmaṇa des Sāmaveda." In: *Indische Studien* 4, pp. 371–386 [reprint Hildesheim 1973, 1st ed.: Berlin 1858].

—: 1973b: "Das Mahābhāshya des Patañjali." In: *Indische Studien* 13, pp. 293–496 [reprint Hildesheim 1973, 1st ed.: Leipzig 1873].

Witzel, M.: "The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu (Materials on Vedic Śākhās, 8)." In: M. Witzel (ed.): *Inside the Texts Beyond the Texts*. 1997 (Harvard Oriental Series Opera Minora 2), pp. 257–345.

Yoshimizu, K.: "Notes on Kumārila's Approach to the Ritual Scripture." In: Sh. Hino/T. Wada (ed.): *Three Mountains and Seven Rivers: Professor Musashi Tachikawa's Felicitation Volume*. Delhi 2004, pp. 735–751.

—: "The Theorem of the Singleness of a Goblet *(graha-ekatva-nyāya)*: A Mīmāṃsā Analysis of Meaning and Context." In: M. Hattori (ed.): *Word and Meaning in Indian Philosophy*. 2006 (Acta Asiatica 90), pp. 15–38.

—: "Kumārila's Reevaluation of the Sacrifice and the Veda from a Vedānta Perspective." In: J. Bronkhorst (ed.): *Mīmāṃsā and Vedānta, Interaction and Continuity. Papers of the 12th World Sanskrit Conference*. Vol. 10.3. Delhi 2007, pp. 201–253.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000079

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000080

Computers vs Tables, Billard vs Golzio: Two New Date-Lists of the Inscriptions of Kamboja[1]

By J. C. Eade*, Canberra

In a review general observations are of more concern than particularities, though in the present context the two are very closely connected, sometimes too closely for comfort. For the users of the Karl-Heinz Golzio's study of the Cambodian dates the chief concern will be whether its findings can be trusted, to which regrettably the answer is often a resounding 'No', both in general and in detail.

The immediate question, of course, is whether this reaction is mere matter of opinion or based upon something more objective. Fortunately there are two objective criteria that can be used to advantage here, one involving the detail and the other the method.

It so happens that Golzio's study can usefully be compared with the listing of the same material that Roger Billard compiled over a number of years (BEFEO 93). This took the form of a series of Western dates set against the "K" inventory numbers of EFEO, without the equivalent śaka dates. My procedure for determining the śaka date corresponding to Billard's Western date was to give the Western date to a computer program and then compare the return with the text. The test was in that sense a "blind" one; and the same procedure can be applied to Golzio's findings, as has been done in the tables of comparison below.

The important point here is that the reader is no longer obliged to trust the experts, since computer programs can be employed as a check:

- Michio Yano: http://www.kyoto-su.ac.jp/~yanom/pancanga/index.html (Mac and PC)
- Lars Gislén: http://www.thep.lu.se/~larsg/download.html (programs SEAC and HIC)

All three applications have beginner instructions attached.

---

* John Christopher Eade.

[1] Karl-Heinz Golzio: *Chronologie der Inschriften Kambojas. Verifizierung und Umrechnung von Datumsangaben der Śaka-Ära.* Wiesbaden: Harrassowitz 2006. xxvii, 240 pp. (AKM LVII,1) ISBN 3-447-05295-3. € 58,–.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000081

More important for the moment than the details are the findings that Golzio considers are based upon them. To assess these inevitably involves some technicality, and since it is necessary here to proceed by demonstration if possible rather than mere assertion, what follows will at times be rather involved. When Barth in particular began the exploration of the Cambodian dates, a task he performed with great reluctance, considerable perseverance, and on the whole with accuracy, it was a question how much of the maze of Indian complexity had been inherited by the Cambodians. The complexity of the Indian modes was a function of the disparate areas involved, to which was added the complication that it could not and still cannot be deduced from which area or areas of India the Cambodian system derived. In so far as generalisation is ever possible, however, it can be said that the Cambodian norm in the early period was amānta lunar months in elapsed caitrādi years. The other main issues involve how the days of the month were calculated within this framework, whether Mean reckoning was used as well as, or in place of, True; or whether (as in the rest of the Southeast Asian Mainland) reckoning was made according to the calendrical succession of days ("civil" reckoning) or according to the value of the lunar tithi at sunrise or 6 o'clock in the morning.

The evidence for one mode or another sometimes comes from a single example, and in such cases one requires if possible that the evidence be entirely solid. It is necessary therefore to examine rather closely and under their separate heads, the evidence that Golzio adduces in support of his general conclusions.

1. Kārttikādi Reckoning

This is a convention whereby the luni-solar year is reckoned to commence in the second half of the year (if the Spring Equinox is regarded as its normal start) and is associated by the authorities (e.g. Sewell and Dikshit, p. 41) with Southern India and Vikrama years (these latter never being used on the Southeast Asian mainland). Golzio's evidence for its use comes largely from two (only two) of the four dates in K 221S and on the strength of the weekdays named. And here his Western date is itself, if not in error, at least doubtful.

2. Vaiśākha Year-reckoning

Golzio propounds (pp. ix–x): "Das lunare Jahr beginnt fast ausschließlich mit dem Monat Vaiśākha". In this line of investigation it is possible for the unwary or the incompetent to make statements that are wrong in several different ways simultaneously.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000082

(a) The evidence for the proposition is drawn primarily (p. x) from K 60 which reads:

śakāpde [!] vasujalanidhiśarair vvāsare mādhavādau

Anyone without a special case to plead would take this to be saying, in part, "on a day at the beginning of mādhava ..." And the cost of not reading it thus would be that (with the exception of the texts where a horoscope does duty for the month and day) this would be the sole date in the *Corpus* in which the month of date was not specified. (K 132 could appear to be another candidate, but that problem can be resolved, as indicated below.)

(b) To translate the line as : "Im abgelaufenen Śakajahr [... *sc.* chronogram for 845], das mit dem Mādhava (Vaiśākha) beginnt" leaves *vāsare* [in the original epigraph *vvāsare* (sic)] unaccounted for.

(c) There is no evidence that the lunar year began in vaiśākha. The astronomical luni-solar year began in solar vaiśākha because that corresponds with the saṃkrānti of meṣa, but the lunar year began and the year-change took place on śukla 1 caitra. If this were not the case, then all the dates with a caitra reference would fall either twelve months later or one year earlier than the caitrādi system would place them – either this or their year number would have to be regarded as being always as supposedly in current mode. There is not much evidence to judge by, but K 374 in particular is important, in that its data apply to the Mean Equinox of the elapsed year named (964).

(d) K 260, the only horoscope diagram in the early part of the *Corpus*. Alongside the diagram it says (*IC IV.* 172) "9 māsa / 10 dina". The horoscope diagram itself dates to either 12 or 13 December 921 (which Golzio gives as 10 December) and the ambiguity is resolved by the legend, where the śaka date is given in elapsed terms and said to be 9 months and 10 days into the year, i.e. 9 months complete and ten more days – a count that must begin on *śukla 1 caitra*. Golzio (p. 61) indicates that he does not understand this notation by adding changes in brackets to these two values.

(e) The condition in K 60 that the moon be in kṛttikā[2] (and that part of it that lies in Taurus) is satisfied by śukla 1 vaiśākha: better than that – if Ujjain times are increased (by 5 ghaṭikā) to be valid for "Angkor", the moon reached the start of Taurus at the same time as Scorpio became lagna (see Figure 1, a computer bit-map return for the date):

[2] The convention adopted here is to use roman for lunar month names and italic for their associated nakṣatras.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000083

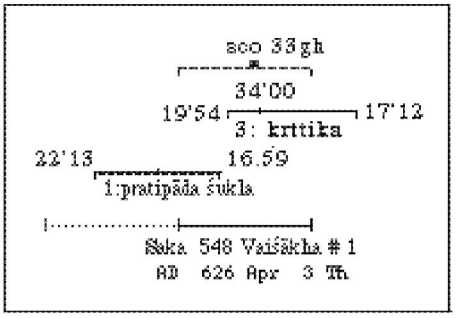

Fig. 1

While one day may be neither here nor there from most perspectives, when it is the mechanics of the system that are the focus of attention (and so difficult to recover), it is material that the event could not have taken place on 2 April since the moon would not have reached kṛttikā, or on 4 April when kṛttikā would be ended long before Scorpio was lagna. GOLZIO's date on 8 November will also just meet the constraints, which are not severe:

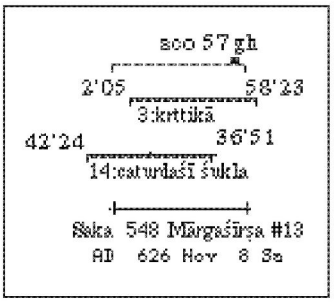

Fig. 2

But this does not validate the change of month. When a *full* horoscope is given, the month and day are sometimes not expressed, but when only the nakṣatra and lagna are specified it is customary for the month and day to be included (K 79, 132, 151, 380W, 505, 604, 652, 762).

(f) Finally, there is the question of motive for the removal of the date from vaiśākha. The reason given is that "[...] der Monat ist durch die Angabe des Aszendenten als Mārgaśira bestimmt" (p. 5). This depends upon the interpretation of prāglagnabhūte, where the question is whether it declares more than that the ascendant is Scorpio, or whether it implies that the sun is rising in Scorpio (which is never the case with the statements of the type meṣodaye; K 765). MONIER-WILLIAMS enters prāglagna as "horoscope", a *pars pro toto*; and as a prefix the sense of prāg- is commonly "east-, eastern". This qualification makes sense insofar as other lagnas besides the ascendant were recog-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000084

nised (Hora Lagna and Ghati Lagna), but it does not justify an assumption that the term does duty for dawn. Where Cœdès rendered jaṣodaye by "le lever du soleil étant dans les Poissons" (K 79, *IC* II. 70), Golzio (p. 9) detected the blatant error.

It has been necessary to labour the point here, since an important principle unknown to Barth, Cœdès, and Billard among others would have flowed from Golzio's being right.

3. Solar Reckoning

This is the convention whereby a date, still presented with a lunar month name, takes its day-value from the time that has elapsed since the sun entered the zodiacal sign in which the lunar month will later take place:

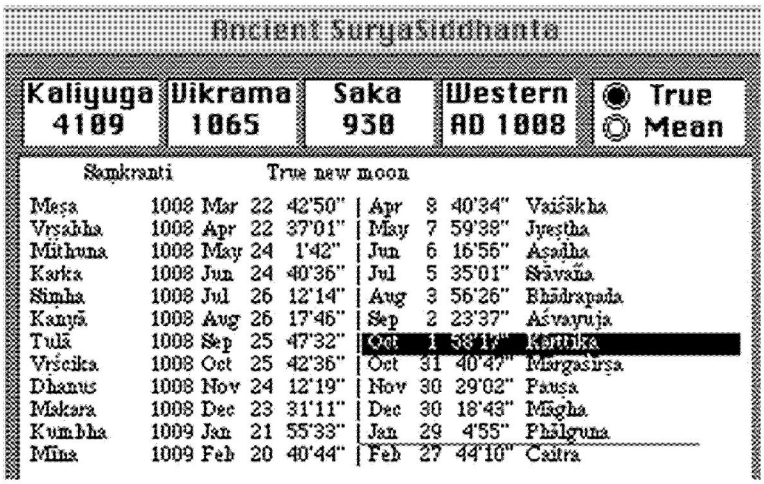

Fig. 3

Thus in the above instance lunar kārttika answers to the sign Tula which the sun entered on 25 September in this year. One subsidiary rule among several (Sewell and Dikshit, p. 12) says that the solar month begins at sunrise, so here solar kārttika 1 would fall on 26 September and lunar kārttika śukla 1 would be solar kārttika 7. It has to be said that devices of this character are in effect expedients for finding a date when a normal match seems not to work, the ancillary evidence in such cases showing a strong tendency to consist merely of a weekday and no more.

The one case in which the Cambodian record actually says that the month is solar (bhānumāsa: K 842, entered by Golzio as K 869; p. 92), the date in the text is itself a lunar date. Obligingly it contains a nakṣatra as well as a weekday, which anchors it to the date Golzio correctly assigns (5 June 958);

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000085

but as a solar date it would fall on 30 May (so also YANO), which would give Saturday and [5:] mṛgaśirṣa for Friday and [12:] u-phalguṇī.[3]

4. Current Reckoning

This is a convention, amply demonstrated in the Indian record, whereby the count of years is ordinal as opposed to the more common cardinal count of elapsed years: year 2 elapsed, etc, is year 3 current, etc. In a Cambodian context, however, this is again effectively an expedient to be invoked when a year elapsed does not supply a match according to the norm. The Cambodian record does make reference to years elapsed, but never specifically to a year current. And to say "in the Year of our Lord 1658" does not imply that there were other kinds of year.

There is no substantial evidence that years current were used; BILLARD never found one, and the one that BARTH thought he had found (K 341S; *ISCC*, p. 380) makes sense as a year elapsed if the civil value of the day-number is taken in place of its tithi value. This matter is dealt with below in a separate table.

5. Mean Reckoning

One possibility that GOLZIO does not canvass is whether Mean reckoning was used as an alternative to True reckoning. There is at least clear evidence that it was recognised. K 374 has: "964 śaka vyar ket caitra viṣuvasaṅkrānta", which GOLZIO (p. 148) renders (without comment on the change of number) by "am 10. hellen Caitra".

A: GOLZIO's date[4]

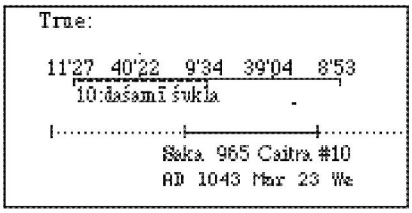

Fig. 4

[3] The interesting and unresolved question is why in the same year, instead of "āṣāḍha toy bhānumāsa", K 659 has "bhādrapada toy candramāsa" – the only time such reference is made.

[4] The year entered here in the diagram as 965 would be treated as 964 by GOLZIO's reckoning, as coming one month before a supposed year start in vaiśākha.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000086

B: Billard's date

Billard's 25 March 1042 indicates that he saw that the equinox was the Mean equinox in the year as given, not the True equinox in the year following:

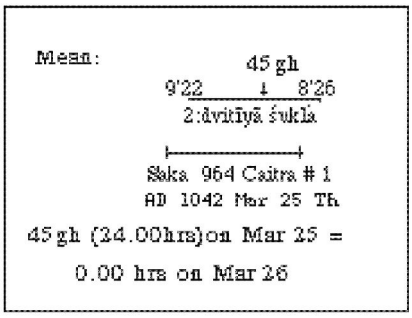

Fig. 5

Read-outs from Yano, and from Lars Gislén's program Hindu Planets, which gives Mean position, confirm Billard's judgement (their reproduction as graphics being another very considerable advantage over using tables):

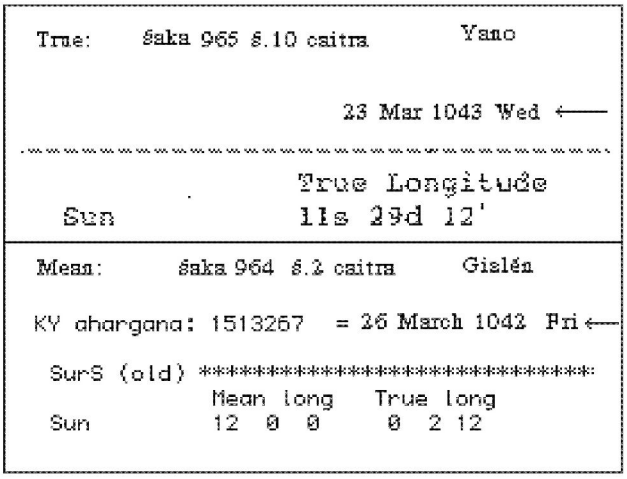

Fig. 6

C: the two dates

The upper half of this diagram shows the True sun about the reach Aries in March 1043; the lower half shows the Mean sun reaching Aries in March 1042, on the date specified by the text. The fact that Golzio has to reassign the day of the month from 2 to 10 in K 374 to get a match, that he does so without comment on the change; and that his śaka 964 is valid on a system of

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000087

year-reckoning that no one else has ever heard of – all this gives the reader a notion of what to expect. It is ironic that Cœdès's comment on the date (*IC* VI.252, n.3) was that its "indication unique ... fournira un précieux point de repère pour l'étude du calendrier indo-khmer à l'époque d'Angkor".

6. Year Numerals

Golzio's other main method of salving a date is to change the year numeral(s). This device is sufficiently often employed as to require inspection in a further table below. Because it is almost always only the year values that are given in numerals, there are grounds for considering them to be potentially the most vulnerable element in a date. But then it is a question whether it is a clear numeral taken to be an error at source, or an unclear one ideally with a likely alternative such as the 4/5 ambiguity in Thai. Golzio himself proposes that in the 900s there is similar 2/3 ambiguity in Khmer (p. xx; cf. Cœdès, *IC* III.54, n.3).

He makes some 26 changes of year but without any reference to photographs or rubbings or the condition of the originals – if a date fits, let the changed year wear it. One values by contrast Billard's recognition that many dates cannot be reconciled ("inconciliables") or cannot be verified ("incontrôlables").

7. Tithi vs. Civil Day

Another line of interpretation, one that Golzio does not entertain, is that the day of the month could well have been reckoned, at least by some in some circumstances, by its civil value rather than by the tithi. Barth recognised this when he said of K 317 that ,'daśamī est à prendre ici au propre et non comme la désignation conventionelle du ... jour civil" (*ISCC*, p. 309).[5] Billard was tentative, but a number of his Western dates fail to match the tithi-value of the day and align instead with its civil value. In most months there will be a dislocation between the True tithi and the civil day, and consequently the following sequence might arise:

tithi: 1 2 3 3 4 ...
civil: 1 2 3 4 5 ...

This disparity will continue until it is cancelled by a kṣaya tithi:

[5] Given the conflict between the feminine daśamī and the fact that the common words for day (dina, divasa) are masculine, one imagines that Barth meant "daśamī tithi est à prendre ..." Damais found that in Indonesia tithi also appears to have become "plutôt quantième de la lunaison" (BEFEO 45 [1951], p. 13).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000088

tithi: 12 13 15 ...
civil: 13 14 15 ...

The point cannot be made with any cogency – even if there were dates in the record that fell on days that were kṣaya in SurS reckoning, that would prove nothing when the relation of it to the Cambodian calendar is not exactly known.[6] One can say, however, that despite the number of tithis that are either adhika or kṣaya in True reckoning (let them fall where they will by the Cambodian method) neither term is ever used – as it could not be in civil mode.

Judged under these headings GOLZIO's study is inadequate in several respects. But in one it is reprehensible. This is where it fails to make any mention of F. G. FARAUT's *Astronomie cambodgienne*. FARAUT's reputation suffered even in his own day because once he had written up the instruction he had received from the Cambodian Astrologer Royal he became possessed of the notion that he had the key to all Cambodian dates. What FARAUT did not see, despite BARTH's prompting (BEFEO 16 [1916], p. 5) was that the system itself changed. Hard evidence is as usual hard to come by, but the change must have occurred a good while before the date of IMA 9 (1617 AD). There, however, both dates are specified as falling in the 2nd āṣāḍha month.

It was the primary characteristic of this system, f.638,[7] that the extra lunar months were no longer observed when they fell due but were saved up and inserted only in āṣāḍha. GOLZIO's uncomprehending response to IMA 9, however, was to note that there was no 2nd āṣāḍha month in either year.

[6] "SurS" is used here to stand for the parameters of the Sūryasiddhānta as opposed to the text of the treatise. It is sometimes necessary to distinguish between those of ca. 500 AD (SurS1) or those of ca. 900 AD (SurS2). The version available to JACOBI, BARTH, and used in the BURGESS edition was SurS2. BILLARD, I believe, derived the parameters of SurS1 from other sources and wryly describes the later version as "trop fameux" (*Astronomie indienne*, p. 153). The difference between the two is generally slight – less than the effect of adjusting times to bring them from Ujjain to "Angkor" (Ujjain time plus two hours). This non-existent place matches with "Lanka", a notional spot with the longitude of Ujjain and a latitude of 0°; it also avoids adopting the precise co-ordinates of Angkor proper (or other places in Cambodia) many centuries before their longitudinal component was known.

[7] f.638 is the reference BILLARD gave to the different, still Indian derived, mode of calculation that was used in Burma, Thailand, and Laos. It is named from its epoch, 638 A.D. being the zero year of Chulasakarat and of the Burmese Era.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000089

The Comparison

The following lists omit those inscriptions in which there is only a year given and those in which Billard and Golzio arrive at the same date, unless there are some grounds for retaining particular cases.

Conventions:

[ ]	indicates that the text is without weekday
ś.	śukla
k.	kṛṣṇa
#17	civil day 2 waning
904(2), etc.	the second date in K 904
tithi2	the tithi in operation later in the day, after the one in operation at the start
–	Entries qualified by Golzio are marked prob(ably), perh(aps), poss(ibly)
–	Sanskrit weekdays have been normalised unless the original form needs to be preserved as odd or questionable. Weekdays in Western form have been rendered all in English.

Table 1a: Pre-Angkor

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
IC II. 21	K 557 K 600	[ ] 533 ś. 13 māgha	Fri: 21 janvier 612 [civil]	Sat: 22. Januar 612 [tithi]
Jacques, Suppl., 182	K 1028	536 ś. 12 kārttika	Mon: 21 octobre 614	614/15
ISCC VI.38 B.240	K 60	[ ] 548 1 mādhava	Thu: 3 avril 626	Sat: 8. November 626 [ś. 14 mārgaśirṣa]
IC V.39 B.59	K 910	[ ] 573 [mārgaśirṣa-puṣya]	November 651-January 652	Sun: 11. September 651 [k. 6 bhādra-pada]
Estampage EFEO: N. 1489	K 1201	[ ] 576 k. 11 vaiśākha	Sun: 18 mai 654 [= k. 11 jyeṣṭha]	not entered
IC VI.10	K 115	[ ] 587 ś. 9 [nija] jyeṣṭha	Thu: 29 mai 665	not entered
IC I.13	K 762	[ ] 595 ś. 9 caitra	Thu: 3 mars 673	supposed vaiśākha year start: Tue: 21. März 674 [= ś. 8]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000090

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
IC V.45	K 666	[ ] [595] [ś. 10 caitra]	Fri: 4 mars 673	Thu: 3. März 673 [tithi2]
	K 341S	Table II: year current		
IC II.85	K 132	[ ] 614 k. 12 [sahas = mārgaśirṣa]	Thu: 12 décembre 692	Sat: 18. Mai 692 [k. 12 jyeṣṭha]
IC VI.72	K 145	[ ] 628 ś. 3 āṣāḍha	Fri: 18 juin 706, ou le lendemain	Thu: 17. Juni 706 [tithi2]
IC IV.58 B.98	K 904(2)	635 [k.] 7 vaiśākha, śanaiścara-dhaniṣṭha	Sat: 22 April 713	not entered
IC IV.36	K 688	641 [k. 11] [kā]rttika Thu., u-bhādrapada	not verifiable Fri: 24 novembre 719 (in mārgaśirṣa)	Thu: 26. Oktober 719 [ś. 9 kārttika]
	K 256(1)	Table II: year current		

Table 1b: Angkor

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
IC I.22	K 713B	[ ] 815 ś. 3 vaiśākha	Sun: 22 avril 893, à un jour près	Mon: 23. April 893 [civil] (p. 233)
ISCC XXXIX.327	K 324(1)	[ ] 815 k. 6 śuci (= āṣāḍha)	Sun: 8 July 893	Sat: 8. Juli 893 [tithi2]
IC 5,104	K 873	[ ] 843 ś. 3 vaiśākha, 7: punarvasu	données inconciliables	(prob.) Fri: 13. April 921 [4: rohiṇī]
ISCC LXIV.558 *IC* 4,257	K 184	[ ] 843 ś. 10 puṣya	Wed: 12 décembre 921	Mon: 10. Dezember 921 [ś. 8]
IC IV.172	K 260S(1)	843 ś. 10 puṣya, vuddha°	Wed: 12 décembre 921	Mon: 10. Dezember 921 [ś. 8]
	K 957	Table II: year current		
	K 1151	Table II: year current		

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000091

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
	K 872	Table II: year current		
	K 238	Table III: year number		
IC V.106	K 94(1)	[ ] 875 [ś. 10 mārgaśīrṣa]	Sat: 19 novembre 953	Sun: 17. November 953 [ś. 8]
IC VI.128	K 192	878 ś. 8 puṣya, candra°	Sat: 13 December 956 données inconciliables	not entered
IC V.114	K 653	878 ś. 12 puṣya, āditya°	Wed: 17 December 956 données inconciliables	not entered
IC VI.134	K 165(2)	879 ś. 5 puṣya, vrahaspati° revatī	Thu: 3 December 957 [ś. 9] données inconciliables	(prob.) Thu: 28. Januar 958 [ś. 5 phālguna = Thu aśvinī]
IC III.73	K 231(1)	88[ ] ś. 9 kārttika, vuddha°	881: Wed: 12 octobre 959 apparemment	88[2]: Wed: 31. Oktober 960 This item entered twice with K.239 in between.
IC V.150	K 885	882 ś. 10 caitra, candra°, pūrvaphalgunī	Mon: 12 March 960 [ś. 12=candra-, pūrva-phalgunī] données inconciliables	(perh.) Mon: 5. März 966 [śaka 888 ś. 10 caitra ≠ pūrva-phalgunī]
JA 10.229	K 266N	882 k. 11 āṣāḍha, śukra°	Fri: 22 juin 960, apparemment	Fri: 12. Juni 960 [=Tue ś. 15]
IC IV.129	K 263(1)	883 k. 3 kārttika, vuddha°, ārdhrā	Wed: 30 octobre 961	not entered
IC III.91	K 245	[ ] 884 k. 2 vaiśākha	Wed: 9 April 962 données lacuneuses ou incontrôlables	Sun: 17. April 962 [ś. 10]
NIC II.126	K 1152(1) Pou: 884	885 ś. 5 kārttika, āditya°	885: Sun: 25 October 963 millésime incertain	882: Sun: 28. Oktober 960 [civil]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000092

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
IC III.81	K 239	888 ś. 11 vaiśākha vrahaspati°	Thu: 3 mai 966, apparemment	(perh.) Thu: 19. April 966 [as k. 11]
	K 231(2)	Table II: year current		
	K 231(3)	Table III: year number		
IC IV.110	K 262(1)	[ ] 890 pūrṇamī jyeṣṭha	Fri: 15 May 968 données incontrôlables	Fri: 15. Mai 968 [tithi2]
IC I.151	K 842(2)	890 ś. 7 āṣāḍha, bhānumāsa, śukra°, uttaraphalgunī (a lunar date)	Fri: 5 June 968 Fri: 3 juillet 968 [= lunar: ś. 5 srāvaṇa / solar: 9 srāvaṇa, but śukra-, uttaraphalgunī]	called K.869. Fri: 5. Juni 968
IC V.147	K 831	[ ] 890 k. 4 bhādrapada	Sun: 16 August 968 [civil] données incontrôlables	Freitag [read: Wed.] 9. September 968 [k. 15 adhika aśvayuja]
BEFEO 23. 366	K 579	[ ] 890 ś. 11 mārgaśīrṣa	Thu: 3 December 968	not entered
IC I.187	K 848	[ ] 891 k. 13 śrāvaṇa	Sat: 14 August 969 [civil] données incontrôlables	Sat: 14. August 969 [tithi k. 14]
NIC II.115	K 1141	[ ] 894 ś. 5 phālguna	données incontrôlables	Mon: 10. Februar 973 [tithi]
IC VI.168	K 168	[ ] 894 k. 7 māgha	Wed: 29 January 973 [civil] données incontrôlables	Tue: 28. Januar 973 [tithi]
inédit	K 1063	896 ś. 5 puṣya, candra° śatabhiṣaj	Mon: 21 décembre 974	not entered
IC V.218	K 706(1)	[ ] 901 k. 10 jyeṣṭha	Sun: 25 mai 979, probablement	979/80
	K 240	Table III: year number		

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000093

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
BEFEO 43.92	K 235(2)	[ ] 901 ś. 3 puṣya	Thu: 25 December 979 [civil] données incontrôlables	Wed: 24. Dezember 979 [tithi]
	K 356N	Table III: year number		
IC VI.212	K 167	[ ] 903 ś. 10 māgha	Sun: 8 janvier 982	not entered
IC IV.122	K 263(2)	[ ] 904 ś. 6 māgha	Tue: 23 January 983 données incontrôlables	not entered
IC IV.111	K 262(3)	[ ] 904 ś. 6 māgha	Tue: 23 January 983 données incontrôlables	not entered
IC IV.112	K 262(4)	[ ] 905 ś. 5 caitra	Thu: 22 March 983 données incontrôlables	not entered
	K 256(2)	Table III: year number		
IC IV.128	K 263(3)	[ ] 906 ś. 1 phālguna	Sat: 24 January 985 données incontrôlables	not entered
IC VI.191	K 351	914 Dragon ś. 12 vaiśākha, āditya°, hasta	Sun: 17 avril 992, au matin	Sun: 17. April 992 the reference to Dragon year omitted
NIC II.144	K 1116	91[ ] k. 4 bhādrapada, candra°, aśvinī	913: Mon: 31 août 991	914 (current): Mon: 31. August 991
IC IV.65	K 774	817 k. 3 jyeṣṭha, aṅgāra°	917: Tue: 21 mai 995 [civil k. 4]	817: Fri: 16. Mai 895? [civil k. 3]
IC V.220	K 707	[ ] 919 k. 1 jyeṣṭha	nuit du Mon: 24 au Tue: 25 mai 997	10. to 30. Mai 997
	K 158(1)	Table III: year number		
IC IV.151	K 691	924 ś. 3 [ ]ya, candra°	données lacuneuses	read as [nabhas]ya Mon: 24. August 1002 [ś. 14 bhādrapada]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000094

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
IC V.210	K 944	925 ś. ? 5 jyeṣṭha, vuddha°	données lacuneuses	Wed: 12. Mai 1003 [ś. 8 jyeṣṭha] / Wed: 27. Mai 1013 k. 9 jyeṣṭha]
	K 693	Table II: year current		
	K 158(2)	Table III: year number		
	K 216(1)	Table III: year number		
IC VI.224	K 196	927 ś. 5 māgha [for phālguna], vuddha°, bharaṇī	Wed: 6 février 1006, appariement	(prob.) Wed: 21. Januar 1002 ≠ bharaṇī
BEFEO 28. 68; *NIC* III.232	K 598(2)	[928] k. 10 jyeṣṭha, śanaiścara°, revatī	Sat: 25 mai 1007	not entered
	K 989(1)	Table III: year number		
IC III.55	K 221S(1)	929 ś. 3 jyeṣṭha, aṅgāra°	ś. 1 = Tue: 20 mai 1007	"southern" Tue: 11. Mai 1008 [ś. 4 jyeṣṭha 930]
IC III.55	K 221S(2)	929 ś. 5 jyeṣṭha, vrahaspati°	ś. 3 = Thu: 22 mai 1007	"southern" Thu: 13. Mai 1008 [ś. 6 jyeṣṭha 930]
	K 216(2)	Table III: year number		
	K 342W(1)	Table III: year number		
	K 989(2)	Table III: year number		
IC VI.230	K 232N	9[28] ś. 2 vaiśākha, vuddha° bharaṇī	changed to 931: Wed: 30 mars 1009 = ś. 2 vaiśākha, vuddha-, bharaṇī	928: Wed: 3. April 1006 [tithi ś. 3; ≠ bharaṇī]
IC III.55	K 221S(4)	933 ś. 5 māgha, śanaiścara°	changed to 932 Sat: 13 janvier 1011	changed to 935 Sat: 9. Januar 1014 [ś. 5 civil]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000095

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
MA I.78	K 569(1)	933 k. 11 caitra, āditya°	Sun: 1er avril 1011	not entered
MA I.78	K 572	933 k. 11 caitra, āditya°	Sun: 1er avril 1011	not entered
	K 292	Table III: year number		
IC III.218	K 467	933 ś. 9 bhādrapada, āditya°	Sun: 9 septembre 1011	not entered
	Ka 18	Table II: year current		
IC V.218	K 706(2)	925/ 935 ś. 5 māgha, śanaiścara-	935: Sat: 9 January 1014 données lacuneuses	925:Sat: 1. Januar 1004 [ś. 7]
	K 933	Table III: year number		
IC III.232	K 290	9[2]7 ś. 2 vaiśākha saṃkrānta śanaiścara-	changed to 937: Sat: 23 avril 1015 True saṃkrānti	927: Sat: 21. April 1005 [True saṃkrānti = 22. April]
	K 342E(2)	Table III: year number		
	K410(1)	Table III: year number		
	K 1084	[ ] ś 5 kārttika 945	Wed: 23 octobre 1023, apparemment	not entered
IC VII.110	K 843	[ ] 947 ś. 7 bhādrapada	Tue: 3 August 1025 [Mean] données incontrôlables	Wed: 4. August 1025 [True: adhika bhadrapāda ś. 8]
IC VI.260	K 380W(1)	[ ] 959 amāvāsyā māgha ta jā puṣya, dhaniṣṭhā	Mon: 9 janvier 1038 [ś. 1 māgha]	Mon: 6. Februar 1038 [amāvāsyā māgha]
IC VI.261	K 380W(2)	[ ] 960 amāvasyā vaiśākha	Sun: 7 May 1038 données incontrôlables	Sat: 6. Mai 1038 [k. 14]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000096

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
IC VI.262	K 380E	[ ] 960 k. 7 srāvana	Thu: 27 July 1038 [civil] données incontrôlables	(p. 144) Wed: 26. Juli 1038 [k. 7]
IC VI.265	K 380E(2)	[ ] 960 ś. 6 mārgaśīrṣa	Sun: 5 November 1038 [ś. 6 tithi & civil] données incontrôlables	Mon: 6. November 1038 [ś. 7 tithi & civil]
BEFEO 28.56; *NIC* III.226	K 618	961 Tigre, pūrṇamī caitra, vrahaspati°	données inconciliables Finot: 961 Pou [9]4[8]? Golzio [9]5[9]	Thu: 23. März 1038 [ś. 15]
	K 879(1)	Table III: year number		
	K 879(2)	Table III: year number		
IC VI.251	K 374	[ ] 964 ś. 2 caitra, viṣuvasaṅkrānta	Thu: 25 mars 1042 [Mean]	Wed: 23. März 1043 [ś. 10. caitra 965 ≠ saṅkrānta]
IC V.136	K 353N(1)	[ ] 967 k. 5 mārgaśirṣa	Sun: 1 December 1045 données incontrôlables	not entered
IC V.137	K 353N(2)	968 k. 6 caitra, candra°	Mon: 31 mars 1046, apparemment	not entered
	K 219(1)	Table II: year current		
	K 382	Table III: year number		
IC VI.262	K 380W(3)	[ ] 971 k. 5 caitra	Sun: 26 March 1049 [True] données incontrôlables	Sat: 14. April 1050 [True: k. 5 vaiśākha; Mean: nija caitra k. 5]
	K 235(1)	Table III: year number		
	K 219(2)	Table II: year current		
IC VII.64	K 393	977 [?] k. 1 kārttika	données lacuneuses	Wed: 8. November 1055 [tithi k. 1]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000097

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
	K 1011	Table II: year current		
IC VI.294	K 237(1)	9[ ] k. 5 kārttika, śukra°	988: Fri: 10 novembre 1066	(poss.) Fridays: 29. Oktober 1059, 25. Oktober 1062, 10. November 1066
ISCC XVIII.154	K 289	988 k. x māgha	données incontrôlables	Fri: 16. Februar 1067 [amāvāsya]
IC VI.294	K 237(2)	[98]9 ś. 11—, āditya°	données lacuneuses	(poss.) Sundays: 27. Mai [jyeṣṭha], 21. Oktober [kārttika] 1067, 17. Februar [phālguna] 1068
	K 391	Table III: year number		
	K 814	Table III: year number		
	K 397(3)	Table III: year number		
	K 260S (2)	Table II: year current		
	K 254 (1)	Table II: year current		
IC I.267	K 852	1029 k.10 vaiśākha, āditya°, revatī	Sun: 19 mai 1107	Sun: 19. Mai 1107 [= True adhika jyeṣṭha]
	K 254 (3)	Table III: year number		
IC VI.313	K 200	1067 amāvāsyā aśvayuja, vuddha°	Wed: 19 septembre 1145, probablement [k. 1]	Wed: 17. Oktober 1145 [k. 14]
	K 966	Table II: year current		
BEFEO 18.6, 34	K 504	1105 Lièvre, ś. 3 jyeṣṭha, vuddha°	Wed: 25 mai 1183	not entered

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000098

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
IC III.78	K 241S	1189 dvitīya jyeṣṭha	données incontrôlables	Fri: 27. Mai 1267
BEFEO 25. 399	K 567	1217 ś. 12 vaiśākha, vrahaspati°	Thu: 28 avril 1295	not entered
NIC II.167	K 569	122[ ] k. 10 srāvana vṛhaspati°, mṛgaśira	1228: Thu: 4 août 1306 [kuca as Gemini]	1226: Thu: 8. August 1303 [kuca as Aries]
FAD, IV BEFEO 17.2, 10	K 413(1)	1269, Porc, ś. 5 jyeṣṭha, śukra°	Tue: 15 May 1347	not entered
FAD, IV BEFEO 17.2, 11	K 413(2)	1283, Ox, k. 8 [āśvina], vuddha°	Wed: 22 septembre 1361, apparemment	not entered
JA (1962), 235	K 296	[1468] aṣṭasok maminakṣatra pūrṇamī, buddha°	Fri: 10 September 1546 Wed: 8 septembre 1546	adopted from Billard
JA (1962), 235	K 297	1485 kurnakṣatra pūrṇamī phālguna āditya°	Sun: 27 février 1564	adopted from Billard
K 465, K 285; *NIC* I.20	1505 Goat	k. 8 jyeṣṭha āditya°	not entered	Sun: 12. Juni 1583 [k. 7]
K 27: BEFEO 71.125	[CS 948]	2129 years 4 months 4 days [k. 4 bhādrapada]	Tue: 2 September 1586	not entered
K 261(1) BEFEO 64.153	1533 ≠ Goat	k. 6 vaiśākha "śukkhbuda bārasāranā"	not entered & not verifiable	changed to k. 9 (Aymonier): Fri: 6. Mai 1611 [k, 9]; entered as Tue: 3. Mai. 1611 [k. 6]
K 261(2) BEFEO 64.153	[1537 ≠] Pig	ś. 15 mārgaśirṣa "sak"	not entered & not verifiable	Fri: 4. Dezember 1615 [ś. 14]
IMA 9	1539 Snake	ś. 2. āṣāḍha II aṅgāra°	Tue: 4 juillet 1617	kein wiederholter Āṣāḍha [sic]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000099

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
IMA 7	1544 Dog	k. 15 bhādrapada "a-"	Tue: 4 octobre 1622 [f.638]	Wed: 5. Oktober 1622 [SurS2: ś. 1 aśvayuja]
K 75 *NIC* I.33	CS 990	k. 5 jyeṣṭha buddha°	Wed: 21 June 1628	Mittwoch [but Tue]: 20. Juni 1628?
IMA 13	1552 Horse	k. 10. jyeṣṭha aṅgāra°	Tue: 4 juin 1630 [k. 9]	Wed: 5. Juni 1630 [k. 10]
IMA 18	1555 Cock	k. 2. vaiśākha "thṅaiy suk buttabārrannā"	May 1633	Wed: 25. Mai 1633 [k. 2]
IMA 19	1555 Cock	ś. 2. jyeṣṭha "sovarbāra-"	June 1633	Sat: 11. Juni 1633 [ś. 5]
IMA 20	1557 Pig	k. 6 [mārgaśirṣa] "thṅai suk"	Fri: 30 November 1635	not entered
IMA 22	[15]58	[ ] k. 9. "āśujj" aṅgāra°	Wed: 12 octobre 1636 [k. 8]	Thu: 23. Oktober 1636 [k. 9]
K 261 BEFEO 64. 153	1561	[ ] k. 2 phālguna "bārasārṇā"	not entered	Fri: 9. März 1640 [k. 2]
IMA 23	1561 Hare	k. 7. phālguna aṅgāra°	Tue: 13 mars 1640	not entered
IMA 29	1(5)68 Dog	Fri: k. 1. caitra śukra°	Fri: 30 mars 1646 [f.638: 2nd caitra 14] [SurS: ś. 14 caitra]	Fri: 19. April 1647 [1569 k. 1 caitra = tithi2]
IMA 27	1593 Pig	ś. 8. āṣāḍha "thṅai sov"	Sat: 13 juin 1671 [= civil ś. 7, 1st āṣāḍha]	Thu: 14. Juli 1671 [ś. 8 āṣāḍha]
IMA 28	1605 Pig	k. 7. caitra āditya°	Sun: 18 avril 1683	Sun: 2. April 1684? [k. 3]
K 805, *NIC* I.40	1606	k. 1 āṣāḍha buddha°	Wed: 28 June 1684 [= civil: k2 1st āṣāḍha] not entered	Wed: 28. Juni 1684 [k. 1]
IMA 30	1606 Rat	k. 1. kārttika aṅgāra°	Tue: 24 octobre 1684 [k. 1 aśvayuja]	Thu: 28. November [k. 6] oder 5. Dezember [k. 13] 1684

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000100

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
IMA 31	1606 Rat	k. 9 kārrtika buddha°	Wed: 1 novembre 1684[k. 9 aśvayuja]	Wed: 29. November 1684 [k. 7]
IMA 33	1612 Horse	ś. 14. caitra "saubāras-āraṅna"	Sat: 22 avril 1690 [Mean: (True = ś. 14 adhika vaiśākha; f.638: ś. 14 vaiśākha)]	Thu: 12. April 1691? [civil: 1613, ś. 14 caitra]
K 1021 *NIC* II.172	1616 Dog	[-] vaiśākha buddha°	not entered	28. April, 5., 12., 19. Mai 1694
IMA 34(1)	1618 Rat	ś. 9 phālguna vrahaspati°	Thu: 28 février 1697	not entered
IMA 34(2)	[1619 Ox]	Mon. k. 9 bhādrapada "thṅai 2"	Mon: 9 September 1697	Tue: [≠ thṅai 2] 10. September 1697 [k. 10]
IMA 35	1620 Tiger	k. 1 vaiśākha āditya°	Sun: 25 mai 1698	not entered
IMA 37	1622 Dragon	ś. 8 māgha "thṅai 1"	Sun: 16 janvier 1701 [f.638: ś. 7 māgha]	Wed: 16. Februar 1701 = [SurS2: ś. 9 māgha]
IMA 38(2)	[1624] Horse	[ ] pummī phālguna	not entered	Sat: 3. März 1703
IMA 38(3)	[1626] Monkey	[ ] pummī vaiśākha	not entered	Mon: 19. Mai 1704
IMA 39	1669 Hare	k. 3. āṣāḍha vrahaspati°	Fri: 23 juin 1747	not entered
K 881 *NIC* I.56	2377 Horse	[ ] "patham-āsādh"	not entered [f.638: 1st āṣāḍha ś. 1 = Sat: 7 June 1834]	Mon: 7. Juli 1834 [SurS: no adhika]
K 65(1) *NIC* I.68	2395 Rat	[-] vaiśākha "th[ṅ]ai buddh"	not entered Wed: 21 April 1852, etc.	Wed: 21./28. April oder 5./12. Mai 1852
K 65(2) *NIC* I.68	2407	5 months 26 days [≠] ś. 2 kārttika [≠] "thṅey suk"	not entered not verifiable	Fri: 4. November 1864? [f.638: ś. 5 kārt. ≠ 4 Nov.]
K 746 *NIC* I.85	BS 2431 MS 1810 CS 1250 Rat, 10th	ś. 10 vaiśākha "thṅai suk"	not entered Fri: 20 April 1888	Fri: 25. Mai 1888? [= SurS: ś. 15 vaiśākha; f.638: ś. 15 jyeṣṭha]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000101

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
K.10 *NIC* I.96	2433 Tiger, 2nd	[ ] ś. 13 vaiśākha [=] 11 months 28 days	not entered Thu: 1 May 1890	Thu: 1. Mai 1890
K.771 *NIC* I.109	2459 „nāga“	k. 14 kārttika “guru-”	not entered Thu: 23 November 1916	Thu: 23. November 1916

Table 2: Golzio Years Current

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
IC VI.24	K 341S	596 ś. 5 vaiśākha, candra°	Mon: 17 avril 674	Mon: 28. März 673
BEFEO 37.390	K 256(1)	[ ] 779 śuciśaśidine candragrahaṇa	Fri: 11 juin 857 [ś. 15 āṣāḍha]	Mon: 22. Juni 856 [ś. 15 āṣāḍha]
IC VII.137	K 957	863 ś. 6 śrāvaṇa, āditya°	Sun: 4 juillet 941 [civil ś. 7]	Sun: 13. [read: 12.] Juli 940 [tithi2]
NIC II.109	K 1151	864 ś. 3 jyeṣṭha, candra°	AD 942/43	874 proposed Mon: 12. Mai 951?
IC V.101	K 872	866 ś. 14 mārga-śīrṣa, candra°	Mon: 2 décembre 944 [civil]	Mon: 13. November 943 [tithi]
IC III.73	K 231(2)	888 k. 12 jyeṣṭha candra°	Mon: 18 juin 966 [=Mean k. 12 jyeṣṭha]	Mon: 15. Mai 965 [with change to ś. 12 jyeṣṭha]
IC V.203	K 693	925 ś. 5 bhādra-pada, āditya-	Sun: 5 septembre 1003 [ś. 6 aśvayuja sic]	Sun: 16. August 1002 [civil]
NIC III. 244	Ka 18	(line 42) 935 ś. 1 āṣāḍha śukra° (line 1) 936 ś. 5 mārgaśirṣa buddha-	not entered	Fri: 12. Juni 1013 treated as elapsed Wed: 11 or November 1013 treated as current
IC VII.45	K 219(1)	[ ] 971 k. 8 phālguna	données incontrôlables	“Samstag” but = Fri 24. Februar 1049 = k. 4
IC VII.45	K 219(2)	972 ś. 5 vaiśākha, āditya°	Sun: 29 avril 1050 [Mean month]	Sun: 9. April 1049 [tithi 2]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000102

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
BEFEO 43.86	K 235(3)	[ ] 974 [k. 3 phālguna] (horoscope)	Mon: 8 février 1053	And changed to 973 Fri: 1. Februar 1051
BEFEO 86. 360	K 1011	980 k. 14 phālguna, aṅgāra°	not entered Tue: 16 March 1059 [civil]	Tue: 24. Februar 1058
IC IV.173	K 260S(2)	1016 k. 4 caitra, śukra°	Fri: 7 avril 1094	Fri: 7. April 1094 1016 called a year current
IC III.183	K 254 (1)	1017 3 mādhava	not verifiable	Fri 21. April 1094 [= ś. 4 vaiśākha]
JA 246.2, 133	K 966	1089 pūrṇamī māgha āditya°, [20:] pūrvāṣāḍha	données parfaitement contradictoires	Sun: 5. Februar 1167 [9: aśleṣā] [tithi2]

Table 3: Golzio Year Number Change

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
IC VI.119	K 238	871 ś. 5 puṣya, vrahaspati°	Thu: 27 décembre 949, apparemment	879: (prob.) Thu: 28. Januar 958 [= ś. 5 phālguna]
IC III.74	K 231(3)	889 amāvāsyā puṣya, śanaiścara°	Sat: 4 janvier 968 [Mean: ś. 1 māgha]	882: (prob.) Sat: 19. Januar 961 [amāvāsyā puṣya]
IC III.77	K 240	901 ś. 5 mārgaśīrṣa, candra°	[ś. 5=] Thu 27 November 979 données inconciliables	902: Mon: 15. November 980 [ś. 5]
BEFEO 43.10	K 356N	902 ś. 10 āṣāḍha, vrahaspati°	Thu: 24 juin 980 [ś. 9]	909 Thu: 9. Juni 987 [ś. 10]
BEFEO 37.394	K 256(2)	906 k. 10 āṣāḍha, śukra°	Fri: 27 juin 984	909 Fri: 24 June 987
IC II.104	K 158(1)	922 ś. 1 aśvayuja, candra°	Mon: 2 septembre 1000 [ś. 2]	932 Mon: 11. September 1010 [ś. 1]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000103

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
IC II.99, 103	K 158(2)	925 ś. 3 aśvayuja, śukra°, anurādhā	Fri: 1er octobre 1003 [ś. 3 kārttika = śukra°, anurādhā]	935 Fri: 11. September 1013 [ś. 3 at Angkor]
IC III.37	K 216(1)	927 pūrṇamī vaiśākha, śukra°	Fri: 27 avril 1005 [ś. 15 at Angkor]	937 Fri: 6. Mai 1015 [ś. 15]
IC VII.177	K 989(1)	929 ś. 11 vaiśākha, vuddha°	Wed: 30 avril 1007 [ś. 11 tithi and civil]	939 Wed: 10. April 1017 [tithi ś. 12]
IC III.38	K 216(2)	[ ] 929 ś. 10 kārttika	Thu: 23 octobre 1007 [ś. 10 civil]	939 Sat: 2. November 1017 [ś. 10]
IC VI.236	K 342W	930 ś. 1 kārttika, candra°	Mon: 4 octobre 1008 [ś. 3 civil]	940 Mon: 13. Oktober 1018 [tithi ś. 2]
IC VII.175	K 989(2)	930 ś. 10 phālguna vuddha° puṣya	Wed: 9 mars 1009 [ś. 10 caitra 931 = vuddha, puṣya]	950 Wed: 26. Februar 1029 [ś. 10 phālguna = vuddha-, puṣya]
IC III.208	K 292	933 ś. 9 bhādrapada āditya°	Sun: 9 septembre 1011 [ś. 9 civil]	953 Sun: 29. August 1031
IC IV.48	K 933	934 ś. 5 phālguna, śukra°, kṛttikā	changed to 936 Fri: 25 février 1015 [Mean phālguna = śukra°, kṛttikā]	943 Fri: 9. Februar 1022 [True phālguna = śukra°, kṛttikā]
IC VI.237	K 342E(2)	937 k. 11 mārgaśīrṣa, vrahaspati°	Thu: 8 décembre 1015 [k. 10]	941 Thu: 26. November 1019 [k. 12 tithi & civil]
A ii.81, *RIS* II.21	K 410(1)	944 ś. 14 bhādrapada āditya°	Sun: 12 août 1022 [ś. 13]	955 Sun: 12. August 1033 [ś. 14]
IC V.236	K 879(1)	962 k. 5 āṣāḍha, vrahaspati°	Thu: 3 juillet 1040 [k. 7]	968 Thu: 26. Juni 1046 [tithi ś. 5]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000104

Source	inventory no.	śaka date	Billard	Golzio
IC V.236	K 879(2)	963 k. 3 jyeṣṭha, candra°	Thu: 21 May 1041 [k. 3] données inconciliables	968 Mon: 26. Mai 1046 [k. 3 civil]
IC VI.271	K 382	969 ś. 10 vaiśākha, vrahaspati°	Thu: 9 avril 1047 [ś. 12]	962 Thu: 24. April 1040 [ś. 10]
IC VI.297	K 391	1004 pūrṇamī kārttika, śukra-, "kṛtikāṛkṣa-sankrānta"	données inconciliables	1023 Fri: 8. November 1101
BEFEO 37.413	K 814	1018 k. 2 aśvayuja, śanaiścara°	Sat: 4 octobre 1096 [ś. 15]	1019 Sat: 26. September 1097 [k. 2]
IC III.185	K 254 (2)	1031 k. (asita) 5 vaiśākha	unverifiable	Sun: 8. April 1117 = ś. 5 vaiś. 1038 "Southern"
BEFEO 24.350	K 397(3)	1031 ś. 5 puṣya, vuddha°	Wed: 29 décembre 1109 [k. 6]	1034 Wed: 25. Dezember 1112 [k. 5]
IC III.184	K 254 (3)	1048 k. 14 phālguna	unverifiable	1038 Sun: 4. März 1117
NIC II.167	K 569(2)	1228 k. 10 śrāvaṇa, vrahaspati°, mṛgaśiras	Thu: 4 août 1306 [tithi k. 10 = Thu mṛgaśiras]	1226 Thu: 8. August 1303 [tithi k. 10 = Thu mṛgaśiras]

To comment in detail on Golzio's performance would be endless: it will perhaps suffice to examine a couple of examples:

(1) The important Sdok Kak Thom inscription (K 235) illustrates both a wrong-headedness of method and the malign effect of misinformation.

Firstly, there is no month or day supplied by the text and it has to be located from the horoscope positions. In ZDMG (152 [2002], p. 135 and n. 6) Golzio placed it on 8 February 1053, the date Billard arrived at. In the footnote, however, the malign effect of Golzio's not having consulted Faraut is apparent when he says of Ketu in ambucārin (Pisces) and Rāhu in stana (taken to be Virgo) "[...] da Rāhu sich im zu Ketu oppositionellen Zeichen befinden muß". Had Golzio looked at Faraut he would have discovered that the revolution period of Rāhu was 6795 days but that of Ketu was 679 days (p. 261), making it an entirely fictional entity revolving ten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000105

times too fast. This was admittedly a parameter of f.638, but it is sufficient to be at least a warning for the earlier period that the location of Ketu in a rāśi not opposite to Rāhu would not *ipso facto* be an error.[8]

The reading of the horoscope is complicated by the fact that stana means 'breast' and so by that token might be though to apply more naturally to Virgo than to any other sign. It had in the past been taken, with kuca, to refer to Aquarius, but the position here and in K 94(3) indicates Gemini, the principle being that the overall accuracy of planetary position in the record takes precedence over speculation about obscure synonyms. Moreover in K 94(3), stana could not possibly intend Virgo because that would place Mercury an impossible four signs away from the sun.

In the present study, however, Golzio changes the date to 1 February 1051, which requires veda to be construed as 3 and then the year to be taken as current. Here, if ever, there would be grounds for allowing current years into the reckoning – provided that the interpretation could be sustained.

bhṛṅgārakanyārddhadharāmvudhārikucāmvucāryyamvudharastanāvjān yāteṣu sūryyādiṣu cāpalagne [...]

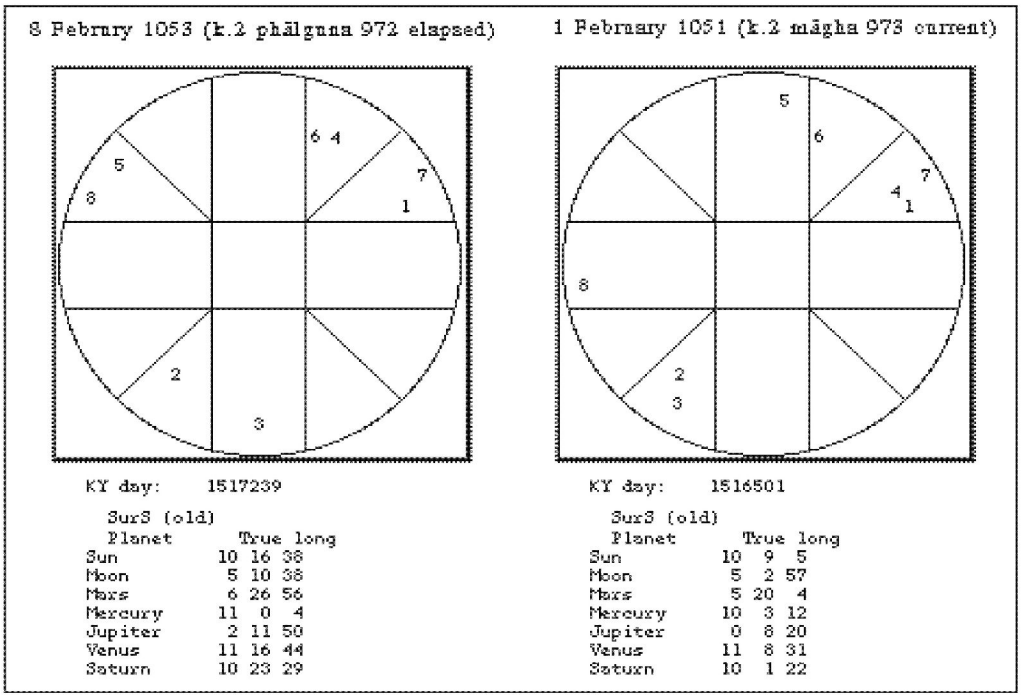

Fig. 7

[8] The two are rarely mentioned but in K.926 Rāhu is placed in Scorpio and Ketu in Aries, seven not six signs apart; in K567 Rāhu is placed in Gemini and Ketu in Aries, two signs apart.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000106

The positions of the sun (1), moon (2), Venus (6) and Saturn (7) remain the same, which means that an account has to be given of Mars (3), Mercury (4), and Jupiter (5).

Firstly Golzio's values may be examined (Rāhu and Ketu are not entered and in any case would not be diagnostic here); and the moon's rate of motion means that its position needs to be found by interpolation for a time that answers to the position of the lagna.

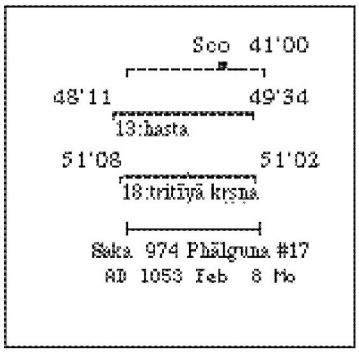

Fig. 8

	text	SurSI 1053	Golzio 1051	SurSI 1051	Yano 1051
sun	300°–330°	316°38'	317°49'	309°05'	309°24'
moon	160°–170°	172°33'	162°53'	163°48'	
Mars	180°–210°	206°56'	186°12'	170°04'	174°35'
Mercury	300°–330°	330°04'	312°58'	303°12'	303°34'
Jupiter	kuca	71°50'	16°13'	8°20'	7°41'
Venus	330°–360°	346°44'	345°08'	338°31'	338°41'
Saturn	300°–330°	323°29'	314°39'	301°22'	302°41'

a) Mars was in fact short of Libra in 1051 (170° for 180° minimum).
b) Mercury was less than a quarter of a degree out of place in 1053 (330° 04').
c) Jupiter was in Gemini = kuca in 1053. It is accepted (i) that kuca and stana both mean breast; (ii) it used to be thought (BEFEO, 43.105) that both intended Aquarius; (iii) it is accepted by Golzio (p. 81) that stana means Gemini in K.94(3), but here contended that stana can represent any "double" sign.

The case for moving K 235 from a date that had already been accepted once is not convincing. Golzio does not to my knowledge give any account of how the modes in a single text are supposed to be mixed, and the two other dates in K 235 are treated as elapsed years. The same is true in many other cases.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000107

(2) K 762

The year śaka 595 is given as a chronogram, where the repeated śara precludes a reading of the units as other than five. But Golzio asserts: "Das Datum fällt auf den 2. solaren Vaiśākha des folgenden Jahres" (p. 19), without explanation. From his Western date (21 March 674) one derives ś. 9 caitra (post dawn) in śaka 596 elapsed, with nakṣatra 8: puṣya. Golzio then has to contend that by yute the text means that the moon has left 7: punarvasu. Monier-Williams, however, records of yute when *in fine compositi*, "standing in conjunction with ..." Instead of pushing both the year and the nakṣatra onwards, one can determine what the text would be saying if taken at face value on 3 March 673 in the elapsed caitrādi year named. This yields ś. 9 caitra and the moon standing in conjunction with punarvasu, as required.

The contention that yute refers to something being other than actually in the place named brings to mind the case of K 132. Cœdès knew that there had to be a month somewhere in this text, so he rendered jyeṣṭhendāv atitulodite by "la lune du mois de Jyeṣṭha s'étant levé au delà de la Balance" (*IC* II.85). Golzio (p. 28) realised that this would not work and thought the problem lay with the interpretation of atitula.

The principle to be applied here is that with (1) month, (2) day, and (3) nakṣatra at issue, from any two elements the third can be found: Golzio supposedly locates the nakṣatra (atitula as intending bharaṇī!) from a supposed month jyeṣṭha and the specified day, whereas Billard saw that here one finds the actual month from the given nakṣatra jyeṣṭha and specified day. This led Billard to 12 December 692, because 12 waning and nakṣatra jyeṣṭha lead to the month margaśirṣa. The indeterminate atitulodite, "... beyond Libra" means in effect "in Scorpio", the next sign. This is clear enough from the times at which the various rāśi are current on this day or rather the night *(dvādaśarātrau ... kṛṣṇe)*. With Libra as lagna it is already past midnight (45gh = 24hrs00: Libra 46gh45); and the sign following Scorpio, Sagittarius, puts the time close enough to 6 a.m. to put it in the circumstances out of contention (60gh = 06hrs00: Sagittarius 56gh18). This leaves Scorpio as lagna (51gh51 = 2hrs44).[9]

The obliqueness of reference employed by the author is something of a feature with the astronomical allusions: it is as though the poet is saying, "if you look hard enough, you will see that this works (and is rather clever)". It perhaps implies also a lot about the (select) audience's technical comprehension.

[9] This is not the place to explain the system of reckoning lagna: suffice to say that it is based upon the relevant instructions given in the *Sūryasiddhānta*, Chap. iii. 45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000108

What Golzio certainly, and Billard possibly, did not see was that the seasonal equivalent of mārgaśirṣa is sahas and the maimed first word of the text is "--so", where sandhi gives and the metre allows "sahaso dvād-".

(3) K 270

When Golzio deals with this inscription he comments (p. 60) "Hier handelt es sich wohl wieder um eine wiederholte tithi ..." There is no crossreference, but the allusion is probably to K 713A (p. 39), where part of the debate concerning yāmye dine is covered (K 270: yamāhe). Golzio seems not to have registered that the Cœdès note which supposedly decides the Yama issue is in *IC* IV, whereas a fourth reference, in K 94(2) was not encountered until *IC* V.

K 317	[Mon] 801 ś. 10 māgha	Mon 25 January 880	yāmye dine
K 270 S	Wed. 843 ś. 10 puṣya	Wed 12 December 921	yamāhe
K 94(2)	[ ] 882 ś. 10 śuci	Thu 7 June 960	yāmadineṣu
K 842	[ ] 889 [ś. 10] mādhava	Mon 22 April 967	yāmye hni

The planetary positions of K 842 define its date and there is no possibility in the second two cases of a complication with the associated tithi.

(4) K 231

The erroneous repetition of this inscription (pp. 84-86) is instructive. The data is merely:

888 śaka ta gi dvādaśi roc jeṣṭha candravāra

This was entered at first as being 18 June 966 but then changed to 15 May 965, with the comment "Ein verifizierbares Ergebnis ist nur [sic] bei Annahme des hellen Jyaiṣṭha im laufenden Jahr 888 möglich". On the strength of a weekday Golzio again invokes a year current and then still has to posit a wax/wane error.

His preliminary note claims that the three dates, 88[2], 888, and 889, ought to be 88[2], 888, and 882, the flankers being in elapsed reckoning and the middle one in current. But if one examines the middle date one finds as follows:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000109

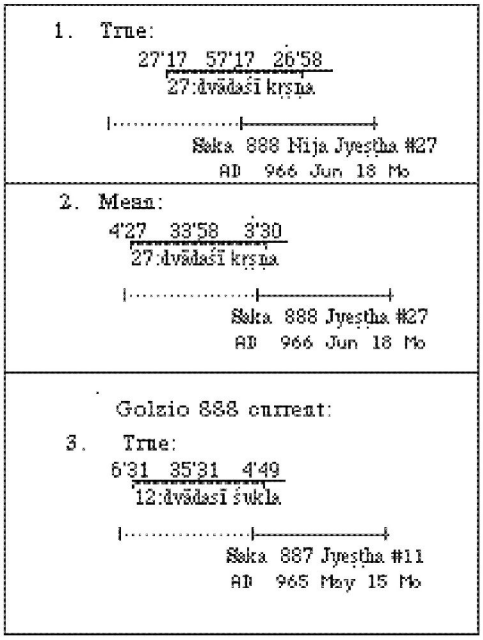

Fig. 9

June 18 True lay in a nija jyeṣṭha on Monday 12 waning as required. And if the nija makes a difficulty, then the Mean date was not nija. (YANO marks the adhika month as such but the nija month as plain jyeṣṭha.) GOLZIO, as usual, gives no account of why the dates should switch mode in what he regards as an integrated account; and his acrobatics appear to be due to his using an unnecessarily complex verification system, or to the faulty application of it. CŒDÈS, for his part, described the inscription overall as being "quatre textes distinctes" (*IC* III.72), and two persons mentioned under the second year, 888, are mentioned under the third, 889 – which has more claim to attention than that the Saturday of puṣya new moon in the third date comes out to be a Thursday by SurS reckoning rather than the Saturday clear to read on the rubbing, as is the year. GOLZIO writes "CŒDÈS hatte hier 889 gelesen …", but that is what the rubbing plainly has. His readers deserve more caution, more argument, more method, more scholarship, and a lot more expertise than they get.

It might appear that as the editor of what constitutes a version of the Cambodian dates effectively in competition with GOLZIO's, I have a vested interest in promoting BILLARD's account. It is consequently essential to bear in mind that the procedure involved has not been to begin by comparing BILLARD's findings directly with GOLZIO's but to subject both to the same mode of analysis, i.e. to test what śaka dates are generated from their Western dates.

Instead of examining what empirical evidence there is for alternative modes, in particular in inscriptions whose data requires no editorial inter-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000110

ference, GOLZIO finds by an inferior procedure a date that will match provided, usually, that changes are made to it (without any detectable reference to the state of the stone or the rubbing). The supposed evidence for alternative modes is often thin and always isolated. His other work also suggests that the findings so obtained are then taken by him to be established rather than tentative or subject to qualification. To this extent considerable harm could be done to unwary users of his study or to those who do not take advantage of the means now available to test any problematic data. Readers are much better served by BILLARD's frequent comment that the received reading does not for some reason provide a match.

For the historian it may often be of no moment if a Western date is one or two days or a month or so off line, but in a study that purports to deal with the Chronology at large the question of its apparatus and method is just as important as the individual items. By this token assigning to the system procedures that are at best questionable, and tidying up anomalies by using a form of verification that is cumbersome and itself unverifiable (who will trouble to track through Jacobi to check?) – this is lamentable. It is heartening, in the circumstances, that some elements of GOLZIO's approach will appear patently unsatisfactory even to those with no special knowledge of what is involved.

Addendum: Roger Billard's Procedure

It may be of some interest to have an impression of BILLARD's handling of the dates. Of those uncertain dates where the weekday is not for some reason doubtful there are some 120 cases, of which 100 or so match in their weekday with SurS. Of those dates on which BILLARD thinks an attempt can be made, there are forty or so to which he nonetheless attaches "apparemment". This qualification has a range of applications. In some cases (half a dozen or so) it indicates that he has allowed a discrepancy of up to two, but not three days. On six occasions he detects the possibility of Mean reckoning (including a run of five dates in śaka 888–9 where the first three must and the last two can be in that mode). There are a dozen or so occasions on which he finds agreement with civil reckoning against True, and as many in which he concludes that either the tithi or the civil value will match the data. Another half dozen cases involve invoking a tithi operative late (sometimes very late) in the day, where his opinion may have been that if we knew precisely what their system was, the tithi would not be as late as it appears to be. From his giving very precise times for the horoscopes, it is clear that he made an adjustment to Ujjain times, which suggests that perhaps he thought the lagna functioned primarily to give a time. (It is clear from an examination

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000111

of all of the inscriptions where the lagna is given, that time was a function of the lagna. Having determined what nakṣatra was auspicious, it was then necessary to wait until the matching sign of the zodiac also came into force. This would quite often not be until the middle of the night.)

Billard's brief foray into solar reckoning was not a success, or else it works on a principle that is unknown to the standard accounts of it and is not reproducible.

It is worth reporting, finally, that I have been able to compare (a) a printout in my possession in which Billard records the SurS1 return of his computer program (for 12 December 921 at 6hrs55 Ujjain time; K 260) with (b) the values returned by a program that is an offshoot of HIC. The readings are identical for all the planets, with the exception of a 1 arc min difference (8°57' for 8° 56') in the moon's location.

Abbreviations and References

A	Etienne Aymonier: *Le Cambodge*. 3 vols. Paris 1900–1903.
FAD	Fine Arts Department, กรม ศิลปากร, Ministry of Culture, Bangkok.
HIC	software by Gislén for the conversion of the traditional Hindu calendars and the Christian calendar; http://www.thep.lu.se/~larsg/download.html.
IC	*Inscriptions du Cambodge*. Vols. I–VIII. Éditées et traduites par George Cœdès. Hanoi/Paris 1937–1966.
IMA	Inscriptions modernes d'Angkor (= K 301, 302, 303); the Middle Khmer inscriptions of Angkor Wat, Siemreap.
ISCC	Auguste Barth and Abel Bergaigne: *Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge*. Paris 1885–1889.
Jacques, Suppl.	Claude Jacques: "Supplément au tome VIII des Inscriptions du Cambodge." In: BEFEO 58 (1971), pp. 177–195.
K	EFEO inventory number as listed in *IC* and Jacques, Suppl.
Ka	new inventory number of inscriptions found in Cambodia.
MA	Mémoires archéologiques de l'EFEO, Paris.
NIC	Saveros Pou: *Nouvelles inscriptions du Cambodge*. Vols. I–III. Paris 1989–2001 [2002].
RIS	George Cœdès: *Recueil des inscriptions du Siam*. Vols. I–II. Bangkok 1924–1929.

Billard, Roger: *L'astronomie indienne*. Paris 1971 (Publications de l'École française d'Extrême-Orient 83).

Faraut, F. G.: *Astronomie cambodgienne*. Saigon 1910.

Sewell, Robert and Sankara Balkrishna Dikshit: *The Indian Calendar: with tables for the conversion of Hindu and Muhammadan into A.D. dates, and vice versa. With tables of eclipses visible in India*. London 1896.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000112

Where is the Probationer in the Chinese Buddhist Nunneries?

By Ann Heirman, Gent

I. Introduction

All Buddhist traditions of legal texts (*vinaya* texts) explain how a young girl first has to become a probationer *(śikṣamāṇā)* before she can receive the full ordination. Except for the Sarvāstivāda and Mūlasarvāstivāda traditions, this obligation is included in the eight 'fundamental rules' *(gurudharma)* accepted by Mahāprajāpatī as a condition to create a nuns' order *(bhikṣuṇīsaṃgha)*.[1] The probationary period lasts for two years, and as a rule starts at the age of eighteen. For married women, an exception is made: they can ask for permission to study the precepts when they are only ten years old, or according to some interpretations after a marriage of ten years.[2] All *vinaya*s contain specific regulations for this probationary period, but as we will see, these regulations raise a lot of questions. In one and the same tradition, many passages can be ambiguous or even contradictory. In addition, on many rules and regulations for the probationer, the *vinaya*s present striking differences. These differences were introduced in China at the time of the *vinaya* translations.

In the early fifth century, four full *vinaya*s have been translated into Chinese.[3] Much later, in the beginning of the eighth century, the monk Yijing 義淨 translated large parts of the *Mūlasarvāstivādavinaya* (根本說一切有部

[1] According to tradition, the first nun, the Buddha's stepmother Mahāprajāpatī, received the full ordination by accepting eight 'fundamental rules' *(gurudharma)*. These rules structurally subordinate the nuns to the monks. As pointed out by U. Hüsken (1997a, pp. 346–360; 2000, pp. 46–58), the eight *gurudharma*s were probably finalized only after the coming into being of a full monastic career for women. They were meant to outline a pattern of conduct for future nuns. On these rules, which are similar in all *vinaya*s, see, among others, A. Heirman 2002a, Part I, pp. 63–65.

[2] See note 33.

[3] In the beginning of the fifth century, four complete *vinaya*s were translated into Chinese. In chronological order, these are: 十誦律 *Shisong lü* (T. 1435), *Sarvāstivādavinaya*; 四分律 *Sifen lü* (T. 1428), *Dharmaguptakavinaya*; 摩訶僧祇律 *Mohesengqi lü* (T. 1425), *Mahāsāṃghikavinaya*; and 彌沙塞部和醯五分律 *Mishasai bu hexi wufen lü* (T. 1421), *Mahīśāsakavinaya*. For details, see A. Yuyama 1979, and A. Heirman 2007.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000113

毘奈耶 *Genbenshuoyiqieyou bu pinaiye*, T. 1442–T. 1451)[4], as well as other *vinaya* texts belonging to the same school.[5] In the meantime, however, the *Dharmaguptakavinaya* (四分律 *Sifen lü*) had been strongly stimulated by influential Buddhist masters, such as Daoxuan 道宣 (596–667). Ca. 705–710, the latter *vinaya* was even imposed by imperial decree as the only *vinaya* to be followed in the Chinese empire.[6] The *Dharmaguptakavinaya* consequently became the reference point for monastic discipline in China. In the fifth to seventh centuries, though, there was not yet such a reference point. Even worse, since in a very short time as many as four *vinaya*s were translated into Chinese, there was suddenly an overwhelming, but sometimes also confusing information on disciplinary matters. Consequently, a lot of ambiguous ideas on the probationary status at once arrived in China. Although this could have led to major problems of interpretation, the focus of the Chinese Buddhist monks and nuns concerned with the monastic career of women first turned to another point: the legal introduction of a nuns' ordination in China. Since at the time of the first ordination of a Chinese nun in the middle of the fourth century, there were no foreign nuns in China, the ordination ceremony took place in the presence of monks only, contrary to the *vinaya* regulation that says that a nun first has to be ordained in the nuns' order, and only then in the monks' order. It gave rise to the question on the validity of the Chinese ordination ceremony. The problem was solved when ca. 433 a second ordination of more than three hundred Chinese nuns was held, this time in the presence of an adequate quorum[7] of Sinhalese nuns able to assure a proper transmission of the rules for women since the time of the Buddha.[8] As we will see, the question of the probationary status only

[4] Of the *Mūlasarvāstivādavinaya*, a Tibetan translation as well as many Sanskrit fragments are extant. For details, see A. YUYAMA 1979, pp. 12–33.

[5] Besides the above mentioned *vinaya*s, two major *vinaya* texts have survived in an Indian language. The most important one is the Theravāda *vinaya* written in Pāli. Although at the end of the fifth century, a Pāli *vinaya* was translated into Chinese, the translation was never presented to the emperor and was subsequently lost (see A. HEIRMAN 2004, pp. 377–378; and 2007). The second text to have survived in an Indian language only, is the chapter for nuns *(bhikṣuṇīvibhaṅga)* of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādins, preserved in a transitional language between Prākrit and Sanskrit (G. ROTH 1970, pp. LV–LVI). It has never been translated into Chinese.

[6] Cf. A. HEIRMAN 2002b, p. 414, pp. 419–423; and 2007.

[7] According to all *vinaya*s, a quorum of at least ten (in border areas five) fully ordained witnesses is necessary to hold a legally valid ordination ceremony.

[8] It is important to indicate that probably not all Chinese masters and nuns were of the opinion that there was a problem that needed to be solved. In fact, the first ordination was never explicitly declared illegitimate by any Buddhist master. The *vinaya* master Guṇavarman, who finally agreed to the second ordination, only said that this ordination ceremony would augment the value of the first one, without, however, invalidating the earlier ordinations (cf. Baochang 寶唱 [ca. 466–?], 比丘尼傳 *Biqiuni zhuan*, *Biographies*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000114

played a minor role in the accounts of this event. It received a renewed attention when the earlier mentioned Buddhist master Daoxuan 道宣 (596–667) started to write his *vinaya* commentaries. These commentaries acquired a prominent position and influenced the *vinaya* discussions in China for all centuries to come.

Today, the discussion on the position of women in the Buddhist *saṃgha* is again one of the major themes in the Buddhist communities. A full ordination for women is only preserved in the Chinese Dharmaguptaka ordination tradition. It is most popular in Taiwan, where nuns play an important role in the Buddhist institutes.[9] In Southeast Asia, the nuns' ordination existed at least until the thirteenth century, but then died out[10], while in Tibet it was never introduced. Still, more and more women of the Theravāda and Tibetan traditions seek to obtain the full ordination, and a few attempts have been carried out with the help of witnesses of the Dharmaguptaka tradition.[11] Many Buddhist masters, however, oppose these attempts, or hesitate to accept them. The main question is whether nuns from one tradition, in casu the Dharmaguptaka tradition now followed by Mahāyāna Buddhists, can legally function as witnesses in a procedure leading to the (re-)introduction

of Nuns, T. 2063, p. 939c20–21, p. 941a21–22). For more details on the second ordination ceremony, see R. Gunawardana 1988, pp. 39–55; A. Heirman 2001.

[9] See, among others, M. Günzel 1998, pp. 53–56, p. 62.

[10] The last reference to Theravāda nuns is found in Burma in the thirteenth century. In Sri Lanka, the ordination probably died out in the eleventh century (R. Gunawardana 1988, p. 33, pp. 37–39; P. Harvey 1990, p. 222; T. Bartholomeusz 1992, pp. 39–40; R. de Silva 2004, pp. 119–120).

[11] Since the beginning of the eighties, nuns of the Tibetan tradition have received the full ordination in Chinese monasteries (Y. Li 2000, p. 179). In 1988, women from different traditions have gathered in Los Angeles to receive the full ordination at the Xilai Temple, a branch of the Taiwanese Foguangshan monastery (Y. Li 2000, p. 179). The latter ordination ceremony was the start of other international ordination gatherings conducted by nuns of the Dharmaguptaka tradition, not without any competition (between the People's Republic of China, Taiwan and Korea). A most ambitious gathering was an ordination ceremony held in 1998 in Bodhgaya in India, again conducted by the Foguangshan monastery. It explicitly aimed at restoring the Tibetan and Theravāda ordination of nuns (Y. Li 2000, pp. 168–180; St. Chandler 2004, pp. 157–165). Based on this Bodhgaya ceremony, the Sinhalese Rangiri Dambulu monastery organized several ordination ceremonies for nuns (R. de Silva 2004, pp. 132–143). See further (Tibetan tradition) H. Havnevik 1990, pp. 44–45, p. 150, pp. 199–202; K. Gutschow 2004, pp. 169–173; (Theravāda tradition) R. Gombrich/G. Obeyesekere 1988, pp. 274–295; T. Bartholomeusz 1992, pp. 46–55; 1996 [1994], pp. 165–169, pp. 181–190; R. de Silva 2004. T. Bartholomeusz (1996 [1994], pp. 182–186) also reports on a controversial attempt by the Sinhalese Buddhist teacher Uttama Sādhu to re-introduce the nuns' ordination by taking Mahāprajāpatī's ordination, which was based on the acceptance of the eight 'fundamental rules,' as a precedent. According to Uttama Sādhu, Sinhalese women can do the same (see also R. Gombrich/G. Obeyesekere 1988, p. 335).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000115

of the full ordination for nuns in other traditions, in casu the Theravāda and Tibetan traditions. In this context, the correct application of *vinaya* regulations gets again full attention. One of the points of discussion is the probationary period. Although mentioned in the *vinaya* rules, it is not applied in the present-day Dharmaguptaka nunneries. In an article written in 2000, one of the leading Taiwanese nuns, SHIH CHAO-HUI 釋昭慧[12], refers to a discussion in 1997 between the Taiwanese nuns and the Dalai Lama (as the main representative of the Tibetan masters) on the procedures followed in the Taiwanese nunneries.[13] One of the points raised was the probationary period. According to SHIH CHAO-HUI, the Tibetan masters still underline this study period because they are of the opinion that the Chinese way of doing might not be fully in accordance with the *vinaya* regulations, thus making it impossible for the Chinese nuns to function as witnesses in any attempt to (re-)introduce a full ordination for women in other parts of the world. In a reaction, SHIH CHAO-HUI states that the period of two years of the *śikṣamāṇā* was never a step in between a novice and a nun, but only a kind of testing period spent as a lay woman in order to find out whether or not one is pregnant.[14] She further argues that since the pregnancy tests today are very practical, there is no longer any need for this testing period. In addition, she strongly underlines that, as put forward in the *vinaya*s (see further), a probationer only has to follow six out of the ten rules of novices. Since it is not at all logical that a woman first has to follow ten rules, and then, on a second level, only six, the probationary period has to stand apart from the training of a novice.[15] She also points out that, contrary to the rules of a novice, those of a probationer do not mention anything on the possession of money or precious things, which according to SHIH CHAO-HUI refers to the fact that a probationer was seen as a lay woman.[16] She concludes that the

[12] On SHIH CHAO-HUI, and especially on her protest against the eight 'fundamental rules,' see M. BINGENHEIMER 2004, pp. 131–142.

[13] On this visit of the Dalai Lama to Taiwan, see also Y. LI 2000, pp. 186–187.

[14] In accordance with the opinion of the *Sarvāstivādavinaya*, as repeated by several Chinese *vinaya* masters (see further).

[15] This is also the main point in the argumentation of the Taiwanese nun SHIH JUO-HSÜEH 釋若學 (2000, pp. 406–453; 2003).

[16] In this context, SHIH CHAO-HUI also refers to a few *vinaya* passages in which a probationer presents a gift to another person. Since, according to SHIH CHAO-HUI, only lay women can present gifts, she considers this to be a clear proof of the fact that probationers have not gone forth. However, this argument has no solid basis. In fact, all members of the monastic community, including monks, nuns and probationers, are frequently represented by early Buddhist texts as fairly wealthy people. They are even quite often mentioned as donors to their own community (G. SCHOPEN 1997, pp. 72–85). This is still more obvious from the many Indian donative inscriptions of the first centuries AD, that frequently name

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000116

step of a probationer was (and is) not obligatory, but that if it was applied, it concerned lay women who lived in the monastery.[17]

Given the many different ideas on the probationary period expressed by Buddhist commentators since the time of the introduction of the *vinaya*s in China, it is the aim of the present article to see how the regulations on the probationary period entered China and how in the course of time they were interpreted and possibly applied by the Chinese Buddhist masters. To this purpose, a detailed look at all *vinaya* regulations on the *śikṣamāṇā* status imposes itself. Following the Chinese masters, we will use as a reference point the *Dharmaguptakavinaya*, while comparing it to the other Chinese *vinaya*s for all relevant information. Although the Pāli *vinaya* never reached the Buddhist *vinaya* commentators, the Chinese version of the fourth or fifth century Sinhalese commentary on it, the *Samantapāsādikā*, did.[18] In our comparative study, we therefore also pay attention to the Pāli *vinaya*.[19] The first part of the article traces the *vinaya* regulations for the probationer, and formulates possible answers to all uncertainties that appear. In the second part, we focus on the Chinese Buddhist masters and their interpretation or application of these *vinaya* regulations.

It is important to underline that the above comparative approach to the study of the probationary period has to be applied with all possible caution. In fact, when strictly interpreting the *vinaya* rules, *vinaya*s can never, as rightfully pointed out by the Chinese monk Yijing 義淨 (635–713), be intermingled.[20] This is the result of the gradual redaction of these legal texts: no matter to what extent they developed independently or in symbiosis with each other, at a certain point they were finalized as separate legal codices that mutually exclude each other.[21] However, when in the fifth century, four

individual members of the monastic community, monks and nuns, as donors. From the fifth century on, nuns are less represented (see G. Schopen 1997, pp. 238–257).

[17] Y. Li (2000, p. 171) points out that in several Taiwanese nunneries, a probationary period is imposed, albeit preceding the novice ordination. She argues that this can be seen in some way as equivalent to the *śikṣamāṇā* idea.

[18] The *Samantapāsādikā* has been translated into Chinese by the monk Saṃghabhadra in 488–489 (*Shanjian lü piposha* 善見律毘婆沙, T. 1462). For details on this text, see P.V. Bapat/A. Hirakawa 1970; A. Heirman 2004.

[19] Not taken into account is the *bhikṣuṇīvibhaṅga* of the Mahāsāṃghika-Lokottaravāda School, which has never been translated into Chinese (see also note 5). For the regulations of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādins on the probationary status (very similar to those of the *Mahāsāṃghikavinaya*), see É. Nolot 1991, pp. 14–19, pp. 391–395.

[20] Yijing, 南海寄歸內法傳 *Nanhai jigui neifa zhuan*, *Account of Buddhism Sent from the South Seas*, T. 2125, p. 205b28–c6.

[21] Cf. H. Bechert 1982, pp. 67–68; 1993, p. 54; O. von Hinüber 1999, pp. 89–91; A. Heirman 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000117

*vinaya*s were translated into Chinese[22], the Chinese monasteries seem not to haven taken into account this mutual exclusion. Although all fifth century *vinaya*s state that a legal procedure has to be carried out by a harmonious *saṃgha (samagrasaṃgha)*[23], implying unity in the recitation of the *prātimokṣa* at the *poṣadha*[24] ceremony[25], attendance of all monks and nuns who are present in the legal district *(sīmā)*[26], and a sufficient number of monks or nuns to perform a legally valid act, the early Chinese monasteries, in all probability, used several *vinaya*s at the same time.[27] This situation gradually changed when Daoxuan 道宣 (596–667) started to write his commentaries. In his 續高僧傳 *Xu gaoseng zhuan*, *Further Biographies of Eminent Monks*, he complains that the precepts that monks receive at their ordination and the precepts that they later follow, do not tally with each other (T. 2060, p. 620b6, c1–2). He consequently argues that one should take one *vinaya* as the only reference point, in casu the *vinaya* of the Dharmaguptaka School, which, according to Daoxuan, lies at the basis of the first ordination introduced in China (T. 2060, p. 620c2–3)[28]. This does not imply, however, that only this *vinaya* should be studied. As it is obvious in all of Daoxuan's commentaries, he extensively studied all *vinaya* texts. He hereby explicitly emphasized that the *Dharmaguptakavinaya* is the basic *vinaya* text, but that, if needed, other *vinaya*s can be consulted.[29] The principle is applied to all *vinaya* issues, including the topic of the present article, the probationary period. Therefore, in order to understand the Chinese view on this study period for women, we will cautiously follow Daoxuan's approach.

---

[22] See note 3.

[23] Pāli*vinaya*, Vin I, p. 316; *Mahīśāsakavinaya*, T. 1421, p. 161c17; *Mahāsāṃghikavinaya*, T. 1425, p. 422b9–14; *Dharmaguptakavinaya*, T. 1428, p. 885c14–15; *Sarvāstivādavinaya*, T. 1435, p. 220a13–14, c3–5.

[24] At this ceremony, held every fortnight, the *prātimokṣa* (list of precepts) is recited.

[25] Cf. H. HU-VON HINÜBER 1994, pp. 219–226; H. TIEKEN 2000, pp. 2–3, pp. 10–11, p. 13, pp. 26–27.

[26] Any formal act has to be carried out within a well defined district (*sīmā*). In order to have a legally valid formal act, every monk or nun present in that district has to attend the ceremony. See P. KIEFFER-PÜLZ 1992, pp. 27–28.

[27] Cf. A. HEIRMAN 2001, pp. 296–297.

[28] Similarly also Daoxuan, 四分律刪繁補闕行事鈔 *Sifen lü shanfan buque xingshi chao*, *An Abridged and Explanatory Commentary on the Dharmaguptakavinaya* (T. 1804, p. 51c7–9).

[29] Daoxuan, T. 1804, p. 2b19–20 (cf. A. HEIRMAN 2002b, pp. 412–413; and 2007). A bit later, the above mentioned monk Yijing unsuccessfully pleaded for another *vinaya* (the *Mūlasarvāstivādavinaya*) to become the basic one (A. HEIRMAN 2007; J. R. MCRAE 2005, pp. 84–88).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000118

II. The *Vinaya* Texts

1. Basic rules for the probationary period

As a condition for her ordination, the first nun Mahāprajāpatī accepted eight 'fundamental rules' *(gurudharma)* to be followed by all women candidates after her. One of these rules concerns the *śikṣamāṇā* period. The *Dharmaguptakavinaya*, T. 1428, p. 923b8–9, says:

> 式叉摩那學戒已從比丘僧乞受大戒此法應尊重恭敬讚歎盡形壽不得過, 'After [a woman candidate for the ordination] has studied the precepts as a *śikṣamāṇā*, she asks for the ordination in the *bhikṣusaṃgha*. This rule always has to be honoured and can never be transgressed.'

In the 'chapter on nuns' *(bhikṣuṇīskandhaka)*, the *vinaya* further clarifies that a candidate first has to ask for the ordination in the *bhikṣuṇīsaṃgha* and then in the *bhikṣusaṃgha* (pp. 924c7–925b17). The text underlines (p. 924c7–9) that one can start the ordination ceremony only after the probationer has studied the relevant precepts and only after the right age has been reached:

> 若式叉摩那學戒已若年滿二十若滿十二應與受大戒, 'When [the candidate], as a *śikṣamāṇā*, has studied the precepts, and when she has reached the age of twenty or of twelve[30], one should give the ordination.'

In theory, it remains possible to speculate that the above only applies to those women who choose to become probationers before entering the nunnery. Novices (*śrāmaṇerīs*) would then choose a different way to obtain the full ordination. Still, the *gurudharma* rules have been imposed on Mahāprajāpatī as general rules for all women to come. It therefore seems most unlikely that this particular rule would refer to only one category of women, to the exclusion of those who do not want to become probationers. Also other *vinaya*s point into the same direction:

– Pāli *vinaya*, Vin II, p. 255, 19–21: *dve vassāni chasu dhammesu sikkhitasikkhāya sikkhamānāya ubhatosaṃghe upasampadā pariyesitabhā*; *ayam pi* [*dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ*] *anatikkamanīyo*, 'When, as a probationer, she has trained in the six rules for two years, she should seek ordination from both Orders. This rule too is to be honoured [respected, revered, venerated, never to be transgressed] during her life' (I. B. Horner, BD V, p. 355).[31]

---

[30] In case of a married woman (see note 33).

[31] See also U. Hüsken 1997a, pp. 352–354.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000119

- *Mahīśāsakavinaya*, T. 1421, p. 185c23–24: 式叉摩那學二歲戒已應在二部僧中受具足戒, 'A *śikṣamāṇā*, after she has studied the precepts for two years, has to receive the full ordination in both orders.'
- *Mahāsāṃghikavinaya*, T. 1425, p. 474c1–2: 是名二歲學戒二部眾中受具足是名第二敬法, 'This is called to receive the full ordination in the two orders (after) having studied the two precepts for two years. This is called the second fundamental rule.'
- *Sarvāstivādavinaya*, T. 1435, p. 345c10 and *Mūlasarvāstivādavinaya*, T. 1451, p. 351a1–3, only refer to the obligation to (also) ask for the full ordination in the *bhikṣusaṃgha*, but do not refer to the *śikṣamāṇā* period in the *gurudharma* rules.

The above Dharmaguptaka regulations seem to impose a study period on all women candidates aged eighteen.[32] This is similar to several other *vinaya*s.[33] Still, no matter how unlikely this is, it cannot be fully ruled out that these regulations only apply to young women who have not yet gone forth, i.e. who were not novices. The latter hypothesis, however, is immediately contradicted by the description of the admission ceremony of a probationer. It clearly indicates that a girl can only become a probationer after she has been a novice: when she is eighteen years old, a novice humbly asks the *bhikṣuṇīsaṃgha* three times to allow her to study the precepts for two years as a probationer (*Dharmaguptakavinaya*, T. 1428, p. 755c5–24 and

[32] Or on married candidates aged ten (and more).

[33] Except for the Mūlasarvāstivāda tradition, all *vinaya*s say that the probationary period starts at the age of eighteen (Pāli *vinaya*, Vin IV, pp. 327–328; *Mahīśāsakavinaya*, T. 1421, p. 91b6–12; *Mahāsāṃghikavinaya*, T. 1425, p. 471b12ff.; *Dharmaguptakavinaya*, T. 1428, p. 755c5–24 and p. 924a16–c4; *Sarvāstivādavinaya*, T. 1435, p. 329b16ff.). An exception is made for married women: they can start the probationary period after ten years. Since in many texts it is unclear whether these ten years indicate the real age or the years of marriage, the latter regulation has given rise to discussion: in all probability, the *Mahāsāṃghikavinaya*, T. 1425, p. 536a2–10 and the *Dharmaguptakavinaya*, T. 1428, pp. 758c29–759b2 indicate the real age. The Pāli *vinaya* (Vin IV, pp. 321–322), the *Mahīśāsakavinaya* (T. 1421, p. 91a15–21) and the *Sarvāstivādavinaya* (T. 1435, p. 325c11–24) have a more ambiguous rule (for details, see A. HEIRMAN 2002a, Part I, pp. 82–88). The Mūlasarvāstivāda tradition is deviating from all other traditions and says that a girl of eighteen or a married woman of twelve can start the probationary period (T. 1443, p. 1004c8–10). In addition, the question remains what older women have to do. Do they also have to go through the *śikṣamāṇā* period of study? Although this is never explicitly discussed in the *vinaya*s, the logical answer seems to be yes. This is clear from the fact that, except for the Pāli *vinaya* and the *Dharmaguptakavinaya*, all *vinaya* traditions clearly mention in their description of the full ordination ceremony that a candidate can only be accepted after having been through the probationary period (see further). In addition, as seen above, the *gurudharma* imposing the study period (in all *vinaya*s, but the *Sarvāstivāda-* and *Mūlasarvāstivādavinaya*s) is to all likelihood meant for all women, not only the younger ones.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000120

p. 924a16–c4). The motion *(jñapti)* of the legal procedure goes as follows (p. 755c13–16, p. 924a25–28): 'Sisters, let the *saṃgha* listen. The *śrāmaṇerī* so and so now asks from the *saṃgha* two years of study in the precepts. The *upādhyāyinī*[34] is the person so and so. If the time for the *saṃgha* has come, may the *saṃgha* then allow that one gives two years of study in the precepts to the *śrāmaṇerī* so and so, whereby the *upadhyāyinī* is the person so and so. That is the motion.' The other *vinaya*s show a mixed picture. Some are similar to the *Dharmaguptakavinaya*, others are less clear:

- Pāli *vinaya*, Vin IV, p. 319: the *saṃgha* grants a probationer the right to study the precepts for two years.
- *Mahīśāsakavinaya*, T. 1421: no description of the ceremony, but the *karmavācanā* text (text on procedures) of the same school, T. 1424[35], pp. 218b25–219a10, explicitly confers the two years of study to a *śrāmaṇerī* (沙彌尼 *shamini*).
- *Mahāsāṃghikavinaya*, T. 1425, p. 471b14–c1: the *saṃgha* grants the probationary study period to a girl of eighteen (十八歲女).
- *Sarvāstivādavinaya*, T. 1435, pp. 326b27–327a5: the study period of two years is granted to a *śrāmaṇerī* (沙彌尼).
- *Mūlasarvāstivādavinaya*, T. 1443, pp. 1004c15–1005a2: the study period is granted to a *śrāmaṇerī* (求寂女 *qiujinü*).

The above implies that, at least according to several *vinaya*s among which the *Dharmaguptakavinaya*, one first has to be a novice in order to become a probationer. In theory, however, it does not necessarily imply that all novices first have to become a probationer before they can be admitted to the full ordination ceremony. Still, as we will see, the *vinaya* precepts on the ordination of women, as outlined in the *bhikṣuṇīvibhaṅga*, seem not to leave much room for any other interpretation than that a woman has to take three steps towards a full membership of the community: first she becomes a novice, then a probationer, and as a probationer she can undergo the full ordination ceremony.[36] Most of these precepts on ordination belong to the *pācittika* (hereafter pāc.)[37] category, except for one precept that is considered by all *vinaya*s to be a *saṃghāvaśeṣa* (hereafter saṃ.)[38] (see further). Some of these pāc. precepts give more specifications on the probationary period:

---

[34] I.e. the teacher.

[35] Translated into Chinese by Aitong 愛同 (worked ca. 705–707, see P. Demiéville/H. Durt/A. Seidel 1978, p. 235).

[36] See also A. Heirman 2002a, Part I, pp. 79–92.

[37] *Pācittika*, Pāli *pācittiya* and variants: an offence that needs to be expiated (A. Heirman 2002a, Part I, pp. 141–147).

[38] *Saṃghāvaśeṣa*, Pāli *saṃghādisesa*, an offence that leads to a temporary expulsion from the order.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000121

– *Dharmaguptakavinaya*, pāc. 121 says that a nun who knows that a woman candidate is not fully twenty years old, but who still confers on her the ordination, commits a pāc. (pp. 755a20–756a15). The story that introduces this precept gives a survey of two stages that precede the ordination, i.e. the going forth and the probationary period. As said above, the probationary period explicitly follows upon the stage of a novice. Only as a novice can one ask to become a probationer.
– *Dharmaguptakavinaya*, pāc. 122 says that a nun commits a pāc. in case she does not give two years of study of the precepts to a girl (童女 *tongnü*) of eighteen, but still confers on her the ordination when she is fully twenty years old (p. 756a16–b17). The commentary following the precept (p. 756b9–11) makes clear that a girl of eighteen cannot be given the ordination without a prior probationary study period of two years: 彼比丘尼若年十八童女不二歲學戒便與授具足戒唱三羯磨竟和上尼波逸提, 'If a *bhikṣuṇī* does not give two years of study to a girl of eighteen, but then confers on her the ordination, she [commits], as an *upādhyāyinī*, a pāc. at the end of the three *karmavācanās*.'[39] It is striking, however, that the precept does not say that a novice of eighteen ought to be given the probationary study period, but only mentions the term 'girl' (as opposed to a married woman 會嫁婦女 *huijia funü*)[40]. So, in theory, it is not fully impossible to surmise that not all novices of eighteen fall under the rule. Still, given the fact that the rules given to Mahāprajāpatī, including the rule on the probationary period, concern all women who follow in her footsteps (see above), and given the fact that the term 'girl' (童女) is generally used in opposition to the term 'married woman' (會嫁婦女) and never in opposition to the term 'novice,' the latter reasoning seems highly unlikely. The other *vinaya*s point in the same direction, sometimes even more explicitly:
– Pāli *vinaya*, pāc. 63, Vin IV, p. 319, 33–35: *yā pana bhikkhunī dve vassāni chasu dhammesu asikkhitasikkhaṃ sikkhamānaṃ vuṭṭhāpeyya, pācittiyan ti*, 'Whatever nun should ordain a probationer who has not trained for two years in the six rules, there is an offence of expiation' (I.B. HORNER, BD III, p. 366); pāc. 72, Vin IV 328, 9–11: *yā pana bhikkhunī paripuṇṇavīsativassaṃ kumāribhūtaṃ dve vassāni chasu dhammesu asikkhitasikkhaṃ vuṭṭhāpeyya, pācittiyan ti*, 'Whatever nun should

[39] An ordination is conferred following the procedure of a *jñapticaturthakarman*, a formal act consisting of one motion *(jñapti)*, three propositions *(karmavācanā)*, and a conclusion.

[40] *Dharmaguptakavinaya*, T. 1428, p. 759a22–24: a married woman (會嫁婦女) of ten can receive two years of study in the precepts and receive the ordination when she is twelve years old. See also note 33.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000122

ordain a maiden who has completed twenty years of age (but) who has not trained for two years in the six rules, there is an offence of expiation' (I.B. Horner, BD III, p. 382). Also in this *vinaya*, the term 'girl' *(kumāribhūtā)* is opposed to a married woman *(gihigatā)*.[41] Interestingly, the commentary following the pāc. precept 72 defines a 'maiden' *(kumāribhūtā)* as a novice *(sāmaṇerī)*, thus implying that all novices of eighteen have to study two years before the full ordination.

- *Mahīśāsakavinaya*, T. 1421, pāc. 113, p. 92a9–10: 若比丘尼與未滿二歲學戒尼受具足戒波逸提, 'If a *bhikṣuṇī* confers the ordination on a woman candidate who has not completed the two years of study, she commits a pāc.'[42]
- *Mahāsāṃghikavinaya*, T. 1425, pāc. 97, p. 535a8: 若比丘尼滿二十歲童女不與學戒而與具足者波夜提, 'If a *bhikṣuṇī*, when a girl (童女) is twenty years old, but has not been given the rules (of a probationer), confers on her the ordination, she [commits] a pāc.' On p. 534c5–6, the *vinaya* explains the term 'girl' (童女) as someone who has never had sexual contact with a man.
- *Sarvāstivādavinaya*, T. 1435: pāc. 111, p. 327c17–18: 若比丘尼弟子不二歲學六法畜為眾者波逸提, 'If a *bhikṣuṇī* does not give to her disciples two years of study in the six rules, but admits them in the order, she commits a pāc.'; pāc. 121, p. 329b26–27: 若比丘尼滿二十歲童女不二歲學六法畜為眾者波逸提, 'If a *bhikṣuṇī*, when a girl (童女) is twenty years old, but has not studied the six rules (of a probationer) for two years, admits her in the order, she commits a pāc.'
- *Mūlasarvāstivādavinaya*, T. 1443: pāc. 116: p. 1006c17–18: 若復苾芻尼知童女年滿二十不與二歲學六法六隨法即受近圓者波逸底迦, 'If a *bhikṣuṇī* knows that a girl (童女) is twenty years old but has not been given two years of study in the six rules and the six additional rules (of a probationer), but still confers on her the ordination, she commits a pāc.'; pāc. 119, p. 1007b8–9: 若復苾芻尼知女人未滿二歲學六法及六隨法與近圓者波逸底迦, 'If a *bhikṣuṇī* knows that a woman has not yet completed the two years of study in the six rules and in the six additional rules, but still confers on her the ordination, she commits a pāc.' Just as the *Mahāsāṃghikavinaya*, the *Mūlasarvāstivādavinaya* (T. 1443, p. 1006c8–9) explains the term 'girl' (童女) as someone who has never had sexual contact with a man.

---

[41] Cf. U. Hüsken 1997a, pp. 258–260, p. 267.

[42] Also interesting in this context is the precept that says that a *bhikṣuṇī* who confers the study of the (probationary) rules to a girl (童女) who is less than eighteen years old, commits a pāc. (T. 1421, p. 91b6–12). The commentary following this precept explicitly indicates that a young girl is a woman who has not yet been together with a man (未經男子, p. 91b10).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000123

In addition to the above precepts, two *vinaya*s explicitly formulate that all female disciples/novices have to go through the probationary stage. The *Mahīśāsakavinaya* (T. 1421, p. 186b14–18) writes that all disciples (弟子) have to study the six rules of a probationer for two years before the full ordination. The *Sarvāstivādavinaya* (T. 1435, p. 326b17–18) says: 從今聽沙彌尼二歲學六法可知有娠無娠, 'From now on I order[43] that a *śrāmaṇerī* studies the six precepts (of a probationer) for two years in order to know whether or not she is pregnant.'

To conclude, we can say that the *Dharmaguptakavinaya* states (1) that a probationer has to study two years before she can be ordained, (2) that one has to be a novice before one can become a probationer, and (3) that a girl always has to undergo the probationary period before she can be ordained. Since the term 'girl' is opposed to the term 'married woman' and not to the term 'novice,' it is very improbable that we have to interpret the above differently than 'every girl of eighteen (and thus every novice of eighteen) has to undergo the probationary period before she can be ordained'. The latter is explicitly stated in the Pāli *vinaya*, the *Mahīśāsakavinaya* and the *Sarvāstivādavinaya*.

2. Evolution of the probationary period

Vinaya texts have been gradually expanded until at a certain point they were finalized as legal codices that clearly identify the different *vinaya* traditions. From that point on, additions or changes to any *vinaya* passage were no longer allowed. As pointed out by O. VON HINÜBER in a study on the Theravāda *Pātimokkhasutta* (1999, pp. 89–91), the expansion of the Pāli *vinaya* was done systematically, aiming at a full harmony between the different *vinaya* chapters. However, at the time the *vinaya* was closed, the process of harmonization of all passages was not yet finished, and differences remained. O. VON HINÜBER's study thus explains why the Pāli *vinaya* is not fully consistent and shows signs of evolution that have not been written away by the systematizers of the *vinaya*. Such signs of evolution are apparent also in other *vinaya* traditions. As we will see, this is clearly the case for the rules on the probationary status.

The organization of the *bhikṣuṇīsaṃgha* is based on that of the *bhikṣusaṃgha*. At the beginning, the nuns probably just copied the monks' ceremonies of the going forth and of the ordination. Only later they introduced a stage in between. At first, this intermediary stage might not have been compulsory. Since, however, the *vinaya*s do not mention that a woman

[43] The term 聽 (*ting*, Skt. *anujānāmi*) often has to be interpreted as 'I order that' (see H. BECHERT 1968, p. 321; 1982, p. 63).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000124

candidate can freely decide whether or not to study the precepts, it seems very reasonable to say that when the probationary period was introduced, it rapidly, if not immediately, became compulsory. Still, some *vinaya* passages seem not to have been adapted to the new situation, and a few remnants of the former stage can be found:

1) The *Dharmaguptakavinaya* says that a nun who confers the ordination on a woman thief commits a saṃ. (pp. 719b7–720a5). The introductory story tells us about a woman thief who fled to the monastery and was rapidly admitted to go forth and to become a nun. A probationary period is not mentioned. When later, the king finds out where the woman took refuge, he cannot impose a punishment on her because she has become a member of the *bhikṣuṇīsaṃgha*. Since it seems unlikely that the king needed two years (i.e. the length of the probationary period) to discover where the woman fled to, the introductory story points to the fact that the woman was ordained soon after she arrived at the monastery. We thus have to conclude that at the time this saṃ. precept was made the probationary period did not exist or was not taken into account. The same is true for most other *vinaya*s.[44] The *Mahāsāṃghikavinaya* (T. 1425, saṃ. 8, pp. 519c7–520b14), however, mentions the probationary status in the commentary on the precept, and says that a teacher who accepts a woman criminal as a probationer commits a *sthūlātyaya* offence[45].
2) The *Dharmaguptakavinaya*, pāc. 119 states that a nun commits a pāc. if she confers the ordination on a woman she knows to be pregnant (p. 754b12–c15). Since the probationary period is not mentioned in this context, it is clear that at the time this precept was issued, the study period did not exist or was not taken into account. The same is true for the precept on the nun who confers the ordination on a woman who is breast-feeding a child (pp. 754c16–755a19). Also the other *vinaya*s do not mention the probationary period in these contexts.[46]
3) The legal procedure of the full ordination ceremony itself does not speak of a probationer asking for the full ordination, nor does it refer to a novice, but it applies the procedure to 'a person' (*Dharmaguptakavinaya*, T. 1428, p. 757a12–c3; pp. 924c4–926a26). The motion goes as follows

[44] Pāli *vinaya*, saṃ. 2, Vin IV, pp. 225–227; *Mahīśāsakavinaya*, saṃ. 4, p. 79b6–c24; *Sarvāstivādavinaya*, saṃ. 8, pp. 309c14–310b18; *Mūlasarvāstivādavinaya*, T. 1443, saṃ. 10, pp. 935c11–936b2. For details, see A. Heirman 2002a, Part I, pp. 79–80 and pp. 153–156.

[45] Lit. 'a grave offence,' an offence considered to be slightly less serious than a *pārājika* (leading to a permanent exclusion from the status of monk and nun) or a *saṃghāvaśeṣa* (see note 38).

[46] For details, see A. Heirman 2002a, Part I, pp. 81–82.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000125

(p. 757b19–24; p. 925a13–17): 'Sisters, let the *saṃgha* listen. This person so and so asks for the ordination from the *upādhyāyinī* so and so. This person so and so now asks for the ordination from the *saṃgha*. The *bhikṣuṇī* so and so is the *upādhyāya*. She, the person so and so, herself says that she is pure and that there are no impediments, that she is fully twenty years old, and that she has all the robes and the alms bowl. If the time for the *saṃgha* has come, may the *saṃgha* then allow that one confers the ordination on the person so and so, whereby the *bhikṣuṇī* so and so is the *upādhyāya*. That is the motion.' In itself, this legal procedure is not contradictory to the rules on the probationer. It is just striking that it does not mention anything on this preliminary status. This is not the case in most other *vinaya*s. In the *Mahīśāsakavinaya* (T. 1421, p. 188a15–23), the *Mahāsāṃghikavinaya* (T. 1425, p. 473a4–18) and the *Sarvāstivādavinaya* (T. 1435, p. 333a19–b23), the ordination is also asked for 'a person,' but the formal procedure of the ordination ceremony includes the information that this candidate has gone through the period of two years of study (T. 1421, p. 188a17; T. 1425, p. 473a7, a12; T. 1435, p. 333a22, a29, b8, b16–17). The same is valid for the Mūlasarvāstivāda tradition (cf. 根本說一切有部百一羯摩 *Genben shuo yiqie you bu bai yi jiemo*, a *karmavacānā* text of the Mūlasarvāstivādins, T. 1453, p. 462b3–29). At least in the latter *vinaya* traditions, it is explicitly indicated that an ordination can only be conferred on a woman candidate who has been a probationer.

4) It is also noteworthy that among the questions asked in the *Dharmaguptakavinaya* to the candidate in order to find out whether or not there are impediments to the ordination, none refers to any earlier stages, neither the stage of a novice, nor the one of a probationer (T. 1428, p. 814c11–17). Again this is not the case in all *vinaya*s. In the *Mahīśāsakavinaya* (T. 1421, p. 187c28), in the *Mahāsāṃghikavinaya* (T. 1425, p. 472a28–29), and in the *Sarvāstivādavinaya* (T. 1435, p. 333a14–15), the candidate is asked whether she has completed the study period of two years.

In conclusion, except for the *Dharmaguptakavinaya*, all *vinaya*s explicitly state that the ordination can only be conferred on a woman who has completed the probationary period. Although the *Dharmaguptakavinaya* does not say it in that many words, the above shows that it is extremely unlikely that it defends a different position.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000126

3. Questions on the probationary period

The above regulations do not always cover all questions that can possibly arise when the probationary period is put into practice. The following questions regularly appear in Chinese commentaries, studies or discussions on the *śikṣamāṇā* period. As the Chinese masters do, I have looked for possible answers in the different *vinaya*s available to the Chinese:

1) Why has the probationary period been imposed?

Generally spoken, one should first refer to the same reasons that apply to all 'fundamental rules' (*gurudharma* rules)[47]: women are seen as a danger to the *saṃgha*, a danger that can only be guarded off by the eight fundamental rules, that imply the inferiority of nuns towards monks, or, the control of the monks' community over the nuns' community. Only the *Dharmaguptakavinaya* has a more balanced view: it not only presents women as a dangerous, weakening factor in the community, but also pictures them as beings who are themselves more vulnerable to danger than men are. The eight fundamental rules are seen in this *vinaya* as a bridge to help women to overcome the dangers of the world.[48]

In addition, a few *vinaya* passages try to explain why a woman has to go through a probationary period. The Pāli *vinaya* (Vin IV, pp. 318–320), the *Mahīśāsakavinaya* (T. 1421, p. 92a7, p. 186b14–15), and the *Dharmaguptakavinaya* (T. 1428, p. 756a16–c25) underline that a probationer has to study the six rules of a probationer for a period of two years. If not, she will remain ignorant on what is allowable and on what is not, making it impossible for her to get an ordination. Somehow enigmatically, the *Mahāsāṃghikavinaya* (T. 1425, p. 534c12–18)[49] forwards as reason for the probationary period the determination of the right age of the candidate. Only a candidate of twenty years old (when not married) can obtain the ordination. In order to be sure that she is twenty years old, she first has to go through a probationary period of two years. Pregnancy control is given as reason in the *Sarvāstivādavinaya* (T. 1435, p. 326b17–18). Finally, in the *Mūlasarvāstivādavinaya* (T. 1443, p. 1004c1–10), the story seems to get a positive turn. The probationary period is presented as an upwards step towards ordination. Since one can only be ordained at a relatively late age, young women, who are actually fully ready to assume the tasks of a grown-up, are granted the possibility to gain

[47] Except for the *Sarvāstivādavinaya* and the *Mūlasarvāstivādavinaya*, the probationary period is imposed through a *gurudharma* rule (see above).

[48] T. 1428, p. 923b19–20. See also A. Heirman 2001, pp. 278–284.

[49] See also A. Hirakawa 1982, p. 299.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000127

more responsibilities at an earlier age than the ordination age. The full story goes as follows: the *bhikṣuṇīsaṃgha* is criticized because many women who do not have anything to rely on obtain the going forth. At first, they are unlucky and think of their relatives, but as novices they become aware of the Buddhist rules and the unhappiness fades away. At that point the women ask for the full ordination. The *bhikṣuṇī*s tell them that they have to wait until they are twenty years old before they can serve a teacher and be ordained. The novices complain that this takes too long. They say that at home they already served their husband or looked after the household. Thereupon, the Buddha allows a period of two years of study to married women aged twelve or to single women aged eighteen. Only after that period, they can obtain the full ordination. Why the ordination period takes two years and not three or one is never discussed in any *vinaya*.

2) Is the probationary period a step forwards?

During the two years of study, the probationer has to particularly take into account a certain number of special rules. The Pāli *vinaya*, the *Mahīśāsakavinaya*, the *Dharmaguptakavinaya* and the *Sarvāstivādavinaya* mention six rules, the *Mahāsāṃghikavinaya* eighteen, and the *Mūlasarvāstivādavinaya* twelve.[50] According to A. HIRAKAWA[51], the six rules of the Pāli *vinaya* and of the *Dharmaguptakavinaya* are probably the oldest ones. In the *Dharmaguptakavinaya*, the first four of these six rules coincide with the first four *pārājika* rules for nuns: (1) sexual intercourse, (2) stealing (anything with a value of five coins or more), (3) killing and (4) lying about one's spiritual achievements. The other two rules are: (5) a probationer may not eat at an improper time, i.e. after noon, and (6) she may not drink alcohol.[52] In most

[50] Pāli *vinaya*, Vin IV, p. 319; *Mahīśāsakavinaya*, T. 1421, p. 186b16–18; *Mahāsāṃghikavinaya*, T. 1425, p. 471c2–15; *Dharmaguptakavinaya*, T. 1428, p. 924b6–c2; *Sarvāstivādavinaya*, T. 1435, p. 327a7–c2; *Mūlasarvāstivādavinaya*, T. 1443, p. 1005a3–19. In the Chinese context, the six rules of the *Dharmaguptakavinaya* are considered to be the point of reference. Often referred to is also the first rule of the *Mahāsāṃghikavinaya* that states that a probationer has to take a seat below the one of nuns and above the one of novices. For details, see A. HEIRMAN 2002a, Part I, pp. 67–70.

[51] A. HIRAKAWA 1982, pp. 53–54, note 17.

[52] In the Pāli *vinaya* and in the *Mahīśāsakavinaya* the order is parallel to the rules for novices: killing, stealing, sexual intercourse, lying, alcohol, and eating at an improper time. In the *Sarvāstivādavinaya*, the six rules coincide with the first six *pārājika* rules for nuns: sexual intercourse, stealing, killing, lying, allowing a man with impure thoughts to touch her from below the hair till above the wrist and the knee, and doing eight wrong things together with a man with impure thoughts (all these things concern physical contact). The rules of the *Mahāsāṃghikavinaya* and of the *Mūlasarvāstivādavinaya* differ from both the *pārājika* rules for nuns and the rules for novices.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000128

*vinaya*s, the probationer thus has to follow six rules, four less than a novice. In this sense, it does not seem to be a step forward. In the *Dharmaguptaka-vinaya*, however, the latter conclusion is not that straightforward. The *vinaya* namely mentions that, apart from these six rules particularly to be taken into account, a probationer should also observe all the precepts for nuns, except for the precept on offering and accepting food with one's own hands (T. 1428, p. 755c23–24, p. 924c2–4).[53] This does not necessarily imply that her status is above the one of a novice. Just as a novice, she is not a full member of the community and she cannot participate in ceremonies reserved for nuns. In addition, if we take into consideration the full *Dharmaguptakavinaya*, it is clear that the rules that a probationer has to follow are in fact parallel to the rules for novices. The Dharmaguptaka *bhikṣuṇīvibhaṅga* namely mentions in the commentary that follows upon every rule for nuns whether or not this rule is also valid for novices and probationers.[54] These commentary passages show no difference between these two categories: both always commit the same offence (a *duṣkṛta*, 'a bad deed') for breaking exactly the same rules. Parallel information can be found in the commentaries on the rules for nuns in the *Mahīśāsakavinaya*.

In conclusion, at least in the *Mahīśāsaka-* and *Dharmaguptakavinaya*s, the difference between a novice and a probationer appears to be only formal. Still, since the admission ceremony of a probationer[55] is a lot more elaborated than the procedure of the going forth of a novice, the social rank of a probationer seems to be higher.[56] Their rights and duties within the *bhikṣuṇīsaṃgha*, however, are, according to the above two *vinaya* traditions, essentially the same.

---

[53] It seems likely that this exception has to be linked to the first *pratideśanīya* precept for monks (T. 1428, pp. 695c17–696b13), where it is said that a monk may not, with his own hands, accept food of a nun, except when he is ill or when the nun is one of his relatives. The commentary following the precept indicates that for a nun this is similar, i.e. she may not, with her own hands, accept food of a monk. The precept also implies that a nun cannot place food in the hands of a monk, or vice versa. The *Dharmaguptakavinaya* thus seems to point out that this rule is not valid for a probationer. For a discussion, see A. Heirman 2002a, Part I, pp. 71–73.

[54] Sometimes the rules for nuns cannot be applied to novices or probationers. This is, for instance, the case for the rules that prescribe which pupil a nun can accept and to whom she may grant the ordination.

[55] Mahīśāsaka tradition, T. 1424, p. 218b25–c10; *Dharmaguptakavinaya*, p. 755c7–23 and p. 924a25–b6.

[56] This is also suggested by the *Mahāsāṃghikavinaya* (see note 50) and by the *Mūlasarvāstivādavinaya* where the status of a probationer is presented as a step forwards to the full membership of the community (see above).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000129

3) Do probationers live in the monastery just as novices do?

The admission ceremony, the obligation to follow all rules for nuns that are also applicable to probationers (*Mahīśāsakavinaya* and *Dharmaguptakavinaya*), and the fact that the *vinaya*s to all likelihood impose three stages leading to a full membership of the order (i.e. (1) the going forth, (2) a period of two years as a probationer, and (3) the full ordination), all suggest that a probationer is supposed to live in close connection with the nuns. Nevertheless, she does not have the same responsibilities as a nun, since she cannot perform formal acts or ceremonies.

Another element that indicates that a probationer lives in the monastic order, is the fact that most *vinaya*s mention monastic measures to be taken against a probationer who breaks the rules. In case of a violation against one of the first two (*Mahīśāsakavinaya*, T. 1421, p. 5a26–27, p. 7a13–14), four (*Dharmaguptakavinaya*, T. 1428, p. 572b2, p. 575b27–28, p. 577b5–6, p. 579a3, p. 714c6–7, p. 756c10–17) or six (*Sarvāstivādavinaya*, T. 1435, p. 327a5–c2) *pārājika* rules for nuns[57], a probationer as well as a novice, has to be definitively excluded from the order.[58] The *Mahīśāsakavinaya* and the *Dharmaguptakavinaya* further indicate that novices and probationers always commit a *duṣkṛta*, 'a bad deed,' i.e. a light offence, when they go against any of the other rules for nuns.

The hypothesis that a probationer can live together with lay people has, however, been suggested for the early Pāli tradition by M. WIJAYARATNA (1991, p. 54) and by U. HÜSKEN (1997a, p. 265, pp. 273–274, and p. 460). For her hypothesis, U. HÜSKEN (1997a, pp. 273–274), mainly refers to the Pāli *vinaya*, *bhikkhunīvibhaṅga*, pāc. 79: "*yâ pana bhikkhunî purisasaṃsaṭṭhaṃ kumârasaṃsaṭṭhaṃ caṇḍiṃ sokâvâsaṃ sikkhamânaṃ vuṭṭhâpeyya, pâcittiyan ti*" (Vin IV, p. 334, 3–5), "Whatever nun should ordain a probationer who keeps company with men, who keeps company with youths, who

[57] In addition, the commentary following upon the first *pārājika* rule for monks in the Pāli *vinaya* mentions that a probationer or a novice who consent to sexual intercourse should be expelled (Vin III, p. 40, 2–5; see also U. HÜSKEN 1997b, p. 95).

[58] It seems unlikely that a probationer or a novice excluded for having committed one of the *pārājika* offences ever again gets a second chance to obtain full membership of the nuns' order (see U. HÜSKEN 1997b, p. 107). This is explicitly stated in the *Dharmaguptakavinaya* which checks, before the ordination ceremony, whether candidates have ever committed a *pārājika* offence (T. 1428, p. 814c12–13; see also *Mahīśāsakavinaya*, T. 1421, p. 188a29: has the candidate ever committed a serious offence; *Mahāsāṃghikavinaya*, T. 1425, p. 472b3: has the candidate ever transgressed the pure precepts for monks; and a *karmavacānā* text of the Mūlasarvāstivādins, T. 1453, p. 461c29: has the candidate ever committed a serious offence leading to her not being allowed to live in community). See further S. CLARKE (2000) for a discussion on the possibility to keep some rights after an expulsion.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000130

is violent, a dwelling-place of grief, there is an offence of expiation" (I.B. HORNER, BD III, p. 392). From this passage, she deduces the fact that a probationer may not keep company with men, but can possibly live together with lay women. The Pāli *vinaya*, *bhikkhunīvibhaṅga*, pāc. 36, however, uses nearly the same terms for nuns. They may not live together with lay men: "*yâ pana bhikkhunî saṃsaṭṭhâ vihareyya gahapatinâ vâ gahapatiputtena vâ, ...*" (Vin IV, p. 294, 3–4), "Whatever nun should keep company with a householder or with a householder's son, ..." (I.B. HORNER, BD III, p. 314). If a nun does not give up this kind of behaviour, she commits a pāc. U. HÜSKEN (1997a, p. 274, note 808) argues that the difference between the precept for probationers and the one for nuns is to be found in the difference between the terms *purisa/kumāra* (man/boy, with whom a probationer may not live together) and *gahapati/gahapatiputta* (householder/householder's son, with whom a nun may not live together). According to her, this implies that a probationer may not live together with men and that a nun may not live together with lay people in a more general way. She therefore concludes that a probationer presumably can live together with lay people, though not with men. This conclusion, however, seems too far-reaching. In fact, also the terms *gahapati* (householder) and *gahapatiputta* (householder's son) refer to men, so that the precept does not really forbid nuns to keep company with a wife of a householder *(gahapatānī)*, just as pāc. 79 does not explicitly forbid probationers to keep company with lay women.

If we further compare the above to the other *vinaya*s, we see that no *vinaya* gives any substantial proof for sustaining that a probationer may live in the company of lay women. On the contrary, a few *vinaya* passages point out that probationers should – just as nuns – avoid the company of lay people, be it especially the company of men:

- The *Mahīśāsakavinaya* (T. 1421, p. 100a13–14) says that a nun should not involve in lay discussions (世俗論), and adds that this is true also for probationers and novices.
- The *Mahāsāṃghikavinaya* (T. 1425, p. 534a12–b2) states that one should not ordain a girl who has already received the rules (與受學法已, probably referring to the rules of a probationer), but who sneaks out of her room to stay with (共住)[59] a man (男子)[60].
- The *Dharmaguptakavinaya* (T. 1428, p. 748a8–15 and b6) insists that a nun should not stay together (親近…共住作不隨順行)[61] with a householder or with a householder's son (居士, 居士兒), and adds that this

[59] Explained as 'to stay in close connection with' (習近住).

[60] Explained as 'a lay man or a non-Buddhist mendicant' (俗人外道出家人).

[61] 'To stay together and to do wrong things,' explained as 'to often speak or laugh together, or to enjoy oneselves together'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000131

should be respected also by probationers and novices. Furthermore, a woman in love with a boy or a man (童男, 男子), should not be ordained (p. 763a13–15).

III. *Dharmaguptakavinaya* in China

As said above, the *vinaya*s clearly point out that a probationer stands between a novice and a nun. This is also the case in the *Dharmaguptakavinaya*, the reference *vinaya* in China since the early eighth century. The latter *vinaya* clearly indicates that the probationary period is to be respected, and that, just as a nun, a probationer is expected to live in the monastic community. Still, the question remains what happened to this intermediary stage once nunneries were established in China. Was it applied, and if so, how was it applied? The second part of the present research aims to give an answer to these questions on the basis of Buddhist texts that have been written throughout the centuries of Chinese Buddhism: biographies, commentaries, dictionaries or encyclopaedias. References to the probationary period are remarkably few and immediately raise doubt on the implementation of this intermediary status in China. Still, some authors do express their view on the situation and thus offer us a rare glimpse of what might have happened in the Chinese monasteries.

1. 比丘尼傳 *Biqiuni zhuan*, *Biographies of Nuns*

Biographies of nuns have rarely been compiled. There is, however, one famous exception. Between 516 and 519[62], the monk Baochang 寶唱 (ca. 466–?) finished his overview of sixty-five biographies of nuns who lived between the late third and the early sixth century: 比丘尼傳 *Biqiuni zhuan*, *Biographies of Nuns* (T. 2063).[63] These biographies never mention the probationary period as a step taken by one of the nuns. This strongly suggests that this intermediary period was not applied in China. This is not all that surprising. The nuns' ordination in China was at first a mere copy of the monks' ordination, and only after the translation of the full *vinaya*s in the beginning of the fifth century, questions were raised as to the validity of this procedure. The focus lied on the fact that, contrary to what the *vinaya*s proscribe, the nuns in China had been ordained in the presence of monk witnesses only. It led to the request to hold a second ordination, this time in the presence

[62] On the monk Baochang, see T. DE RAUW 2005.
[63] Cf. K.A. TSAI 1994, p. 108; T. DE RAUW 2005.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000132

of legally ordained nuns of Sri Lanka.[64] The request was granted and the second ordination has consequently been carried out ca. 433 in the capital of the Southern Song dynasty. Doing so, the ordination was linked again to the time of the Buddha.[65]

Despite the fact that no biography mentions a probationary period followed by one of the nuns, the *Biqiuni zhuan*, in a discussion between a nun and a *vinaya* master, still contains an intriguing reference to a study period. When the nun Huiguo 慧果 (ca. 364–433) asks the Central Asian *vinaya* master Guṇavarman[66] whether nuns who have received the full ordination from the monks' order only, have been legally ordained, the *vinaya* master answers that a full ordination can in fact be considered as invalid (only?)[67] when a candidate receives the ordination without having studied the rules for two years in a nunnery (T. 2063, p. 937b27–29). This corresponds to the guidelines for the ordination ceremony of women as formulated in the *vinayas*. Pressed by further questions, Guṇavarman adds that, if an established order is present, ten (in border areas, five) nun witnesses are necessary in order to perform a fully legal ordination for women candidates (T. 2063, p. 937c1–3). Despite Guṇavarman's advice that a study period (to all likelihood, a probationary study period) is a condition for the full ordination, there is no tangible proof that this study period has actually been implemented. On the contrary, since none of Baochang's biographies of nuns mentions the probationary stage, the opposite seems to be true.

---

[64] Interestingly, the Chinese nuns Huiguo and Sengguo first ask the Buddhist master Guṇavarman whether the Chinese nuns can receive the ordination in the way that Mahāprajāpatī did. Guṇavarman seems to agree with this understanding (Baochang, T. 2063, p. 937b25–27, p. 939c15–20), but still does not object to a second ordination of the Chinese women, now in the presence of an adequate quorum of foreign nuns. In fact, all *vinaya*s consider Mahāprajāpatī's ordination to be exceptional, and do not seem to take into account any possible extension. The *Sarvāstivādavinaya* (T. 1435, p. 410a23) is even more explicit, and states that only Mahāprajāpatī could be ordained in that way. This statement is repeated by two commentaries on the *Sarvāstivādavinaya*, T. 1440, p. 511b3–4, and T. 1441, p. 594b6–9.

[65] For details, see A. Heirman 2001, pp. 289–301.

[66] For a biography, see Huijiao 慧皎, 高僧傳 *Gaoseng zhuan*, *Biographies of Eminent Monks*, T. 2059, pp. 340a15–342b10 (translated by R. Shih 1968, pp. 125–137).

[67] As said above (see note 64), Guṇavarman never invalidated the first ordination. He only warned that without two years of prior study, an ordination is not valid. Although seemingly only a detail, Guṇavarman's statement at least points to it that he considered a study period to be important.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000133

2. Daoxuan (596–667) and his commentaries

Commentaries on the *vinaya*s often refer to the *śikṣamāṇā* period without giving any information on the implementation of this study period. In fact, these commentaries at best show that the theoretical knowledge of a probationary period was still present. Some commentary passages, however, give a more personal view of the author on the status of the different members of the *saṃgha*, including on candidates who have not yet reached the full ordination. It is to these passages that we now turn our attention.

The most prominent Chinese *vinaya* commentator is without any doubt the famous master Daoxuan 道宣 (596–667). He lived near the capital Chang'an, where he propagated Buddhism, even at the imperial court. He is the author of many influential *vinaya* commentaries. Among these, the five following ones contain interesting data on the probationary status:

- 四分律刪繁補闕行事鈔 *Sifen lü shanfan buque xingshi chao*, *An Abridged and Explanatory Commentary on the Dharmaguptakavinaya* (T. 1804)
- 四分律比丘含注戒本 *Sifen lü biqiu hanzhu jieben*, *A Bhikṣuprātimokṣa of the Dharmaguptakavinaya with Commentary* (T. 1806)
- 四分律刪補隨機羯磨 *Sifen lü shanbu suiji jiemo*, *An Abridged and Explanatory Karmavācanā of the Dharmaguptakavinaya* (T. 1808)
- 四分律比丘尼鈔 *Sifen lü biqiuni chao*, *Commentary on the [Part for] Bhikṣuṇīs of the Dharmaguptakavinaya* (M. Vol. 64, pp. 50–192)
- 四分律拾毘尼義鈔 *Sifen lü shi pini yi chao*, *Commentary on the Collected Vinaya Meanings of the Dharmaguptakavinaya* (M. Vol. 71, pp. 30–73)

In his commentaries, Daoxuan regularly complains that the monastic community does not observe strictly enough the *vinaya* rules. This is also true of the eight fundamental rules imposed on the first nun as a measure to safeguard the Buddhist law. Daoxuan reminds his readers of the warning of the 善見律毘婆沙 *Shanjian lü piposha*, the Chinese version of the Pāli *Samantapāsādikā*[68]: the Buddhist doctrine will last only five hundred years instead of one thousand as a result of the admission of women into the order (T. 1462, p. 796c20–23).[69] Only the eight fundamental rules can ward off the danger. Daoxuan complains that these eight rules are no longer followed. This obviously endangers the doctrine (T. 1804, p. 154c9–20). One of these eight rules concerns the study period of a probationer.[70] In his *Sifen*

[68] See note 18.

[69] On this warning, see further J. NATTIER 1991, pp. 28–33; A. HEIRMAN 2001, p. 281.

[70] In *Sifen lü biqiuni chao*, M. Vol. 64, p. 68a18–b1, Daoxuan gives the etymology of *shi cha mo na* 式叉摩那 (*śikṣamāṇā*) as he sees it: *shi cha* 式叉, 'to study' (學), and *mo na* 摩那, 'the rules' (法). In fact, the term *śikṣamāṇā* is the participium praesens of the verb √*śikṣ*, 'to study'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000134

lü biqiuni chao (M. Vol. 64, p. 70a11–b9), Daoxuan insists that this study period has to be two years as stated in the *vinaya*s. He complains that the Buddhist teachers do not follow this rule and thus act against the Buddhist law. The result is that women are misled into an unlawful ordination and cannot avoid misconduct. Even worse, some teachers advance that it is not necessary to have been a novice in order to become a nun. Further in the same commentary (p. 78a14–b18), Daoxuan again points to the need of a study period. He complains that disciples only seem to look for protection and that they cannot even fulfil the requirements of a lay buddhist, let alone those of a nun. A woman teacher and her disciples should strictly leave behind all lay habits and lay occupations, such as make-up and spinning. They have to physically identify themselves as members of the monastic community by shaving the hair and by wearing the monastic robe *(kāṣāya)*. He particularly opposes the idea that one can enter the monastery wearing long hair.[71] In fact, his strong rejection of the latter idea seems to suggest that at least in some places it was not unusual to enter the monastery without outward signs that distinguish monastic life from lay life.

In T. 1804 (p. 155b4–6),[72] Daoxuan gives further reasons why two years of study have been imposed on women: firstly, a study period is needed so that the candidate knows what is right and what is wrong,[73] and secondly, the period allows to check whether the candidate is pregnant or not (based on the *Sarvāstivādavinaya*, T. 1435, p. 326b17–18).[74]

Daoxuan also discusses the age of a probationer, and the ceremony of admission (T. 1806, pp. 498c23–499b11). Referring to the *Dharmaguptakavinaya*, he states that for an unmarried girl the probationary period starts

[71] Many *vinaya* passages indeed underline that members of the *saṃgha* should shave the hair. See for instance the following explicit guidelines for nuns: *Mahīśāsakavinaya*, T. 1421, p. 96a14–19 (*bhikṣuṇīvibhaṅga*): nuns as well a probationers and novices have to shave their hair every two weeks; *Dharmaguptakavinaya*, T. 1428, p. 923c15–20: the hair of a female candidate for the going forth is to be shaved; *Sarvāstivādavinaya*, T. 1435, p. 280c17–24: nuns must shave the hair; *Mūlasarvāstivādavinaya*, T. 1443, p. 1007c18–19: going forth implies that the hair is shaved.

[72] Similarly also in T. 1804, p. 155a9–11, and in *Sifen lü shi pini yi chao*, M. Vol. 71, p. 36b13–18, where Daoxuan emphasizes that women, more than men, are confused and impure. When they enter the Buddhist community, they suffer difficulties. Therefore they need a study period.

[73] Daoxuan hereby refers to the *Dharmaguptakavinaya*. Although the passage is not exactly parallel to any precise opinion of the latter *vinaya* on the probationary period, it broadly corresponds to the general idea in T. 1428, p. 756a16–c25.

[74] Repeated by Daoxuan in T. 1806, p. 498c23–24. In the latter passage, Daoxuan adds that, according to the *Sarvāstivādavinaya* (broadly corresponding to T. 1435, pp. 326b4–327c21), the six rules of the probationer purify the mind, while the two years purify the body (similarly also *Sifen lü biqiuni chao*, M. Vol. 64, p. 70a13–14).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000135

at the age of eighteen, while a married woman can begin the study period when she is ten years old.[75] He adds that the other *vinaya*s say essentially the same. The procedures to be carried out when the nuns' order accepts a new probationer are again based on the *Dharmaguptakavinaya* and explain how a novice asks to be accepted as a probationer, and how she is given the rules to be followed during the study period.[76] Daoxuan points out (*Sifen lü biqiuni chao*, M. Vol. 64, p. 70a6–10) that the *vinaya*s do not agree on all details of the legal procedure of the admission of a probationer. Just as in other similar cases, he underlines that this is not a problem since the several *vinaya*s cannot be used at the same time, although opinions of other *vinaya*s may be taken into account.

Daoxuan (T. 1804, p. 155a13–23) divides the rules of the probationer in three parts[77]: (1) the four *pārājika*s: sexual intercourse, stealing, killing and lying about one's spiritual achievements; (2) six rules[78]: touching (a man) while having impure thoughts, stealing anything with a value of four coins[79], killing an animal, lying on small things, eating at the wrong time, and drinking alcohol;[80] (3) all the rules for nuns. If one goes against any of these rules, another study period of two years is imposed. A transgression

[75] An opinion that we also read in Daoxuan's T. 1808, p. 499b19–20: 若十歲曾嫁二歲學戒年滿十二若十八童女二歲學戒年滿二十者, '(one should give the ordination) to a married woman who, at the age of ten, has (started) to study the precepts for two years and who has reached the age of twelve, and to a single girl who, at the age of eighteen, has (started) to study the precepts for two years and who has reached the age of twenty'. In *Sifen lü biqiuni chao* (M. Vol. 64, p. 70b9–12), Daoxuan further says that a woman who is married should not wait until she is eighteen to start the study period. She can become a probationer from the age of ten on. Referring to the 薩婆多毘尼毘婆沙 *Sapoduo pini piposha* (T. 1440, p. 559b15–16; a commentary on the *Sarvāstivādavinaya* translated in the beginning of the fifth century; see A. YUYAMA 1979, pp. 8–9) and to the *Mahāsāṃghikavinaya* (T. 1425, p. 535c19–26), Daoxuan explains that these married women are strong enough to endure hard work. See also A. HEIRMAN 2002a, Part I, p. 85.

[76] Similarly, *Sifen lü biqiuni chao*, M. Vol. 64, pp. 68b2–70a5, that adds some details on the rule of taking and offering food, and on the differences with the rules put forward by the *Mahāsāṃghikavinaya* (see also T. 1804, pp. 154c9–155b6).

[77] See also T. 1806, p. 499b9–11.

[78] In the Pāli *vinaya*, the *Mahīśāsakavinaya*, the *Dharmaguptakavinaya* and the *Sarvāstivādavinaya*, the first four rules of the six rules of a probationer are parallel to the first four *pārājika*s for nuns (see note 52). In order to avoid this overlap, Daoxuan changes the first four rules of the list of six to the lesser offences that correspond to them. These corresponding lesser offences are equally explained in the *Dharmaguptakavinaya* (T. 1428, p. 756c10–17).

[79] If the value amounts to five coins, it is a *pārājika* (see A. HEIRMAN 2002a, Part II, p. 401, note 94).

[80] Daoxuan indicates (T. 1804, p. 155a16–17) that the above rules have in fact already been studied by the novice since they belong to the ten rules for novices.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000136

of the *pārājika* rules, however, entails an expulsion.[81] Daoxuan adds that there is in fact one rule for nuns that a probationer should not follow: the one on taking and offering food. His interpretation of the rule shows that he considers a probationer to be hierarchically positioned between a nun and a novice: contrary to a nun, a probationer can take food with her own hands and give it to someone. If, however, she takes it and eats it herself, she commits an offence just as a nun. A probationer should namely ask a novice to offer her the food. Only when there is no novice around, can she take the food herself and eat it.

This intermediary position of the probationer is clear also from several other passages in Daoxuan's commentaries. In a discussion on the hierarchy of exchanging greetings, for instance, Daoxuan (T. 1804, p. 133a19–24) explains that according to the *Dharmaguptakavinaya* (T. 1428, p. 940b5–14), the lowest level are the young male and female novices (no difference is made between them), followed by the older male and female novices, the younger probationers, the older probationers, the younger nuns, the older nuns, the younger monks[82], and finally the older monks.[83]

The above commentaries show that the early Tang *vinaya* masters, and especially Daoxuan had clear ideas on the probationary status. However, the *śikṣamāṇā* period seems not to have been actually applied in the Chinese nunneries. Daoxuan therefore even accuses the Buddhist community to act against the *vinaya*, thus endangering the Buddhist law.

---

[81] See also T. 1806, p. 431a28–29.

[82] One of the fundamental rules (*gurudharma*) accepted by Mahāprajāpatī as a condition for the ordination of women says that a nun, no matter how long she has been ordained, always has to greet a monk, no matter how short he has been ordained. See also A. Heirman 2001, pp. 278–284.

[83] Apart from Daoxuan, a few other Tang dynasty commentators express some ideas on the probationary status. Kuiji 窺基 (632–682), for instance, says in his 大乘法苑義林章 *Da cheng fayuan yilin zhang*, *An Essay on Collected Meanings of the Greater Vehicle* (T. 1861, p. 314c11–13) that a probationer who turns into a man will be a male novice and does not have to be given additional rules, but that a male novice who turns into a woman has to be given the six rules of the probationer. Commentary passages written by the *vinaya* master Huaisu 懷素 (634–707), known as an expert on the *Dharmaguptakavinaya* (see A. Hirakawa 1970, pp. 239–242; A. Heirman 2002b, pp. 413–416), make clear that he considers the probationers to live separately of the lay people (T. 1809, p. 517b17), their status being in between a nun and a novice (T. 1809, p. 520a26). The term 正學 (probationer) is further included in Huilin's 慧琳 (737–820) dictionary, 一切經音義 *Yiqie jing yinyi*, *Sounds and Meanings of All Buddhist Texts* (T. 2128, p. 766a22): "In the Indian language, this a *śikṣamāṇā* (式叉摩那 *shichamona*). It refers to someone who studies the rules for two years." Further in his dictionary (p. 706c19), he adds: "[The term] is Indian. It refers to a woman who follows half of the precepts." The latter comment points to a poor knowledge of the original probationary status, although the idea of some kind of intermediary position was still alive.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000137

3. Yijing's (635–713) travel account

In the account of his journey to India, 南海寄歸內法傳 *Nanhai jigui neifa zhuan*, *Record of the Law Sent Home from the Southern Sea* (T. 2125), the famous monk Yijing 義淨 (635–713) informs his Chinese readers on *vinaya* matters in India, particularly in Nālandā, where he was looking for the true origins of Buddhist discipline.[84] As Daoxuan did before him, Yijing complains that, in China, teachers and disciples alike do not seem to take any responsibility as to the *vinaya* rules (T. 2125, p. 219b15–17). Therefore, he hopes to find in India the unsoiled monastic life in order to expose it to his fellow monks in China. His nineteenth chapter, which concerns the rules of ordination as carried out in India, contains a description (p. 219b2–10)[85] on the rules to be followed by male and female novices (求寂 *qiuji*) and by probationers (正學女 *zheng xue nü*). Although they are expected to have the same dignified behaviour as monks and nuns, some rules, generally dealing with clothing and food, do not involve any guilt when transgressed by novices or probationers. For novices, Yijing enumerates twelve exceptions. A probationer, however, only has seven exceptions and has to follow the last five rules that are not imposed on novices: she may not touch jewels, she may not eat food left from a meal, she may not dig the ground, she may not refuse food offered to her, and she may not damage growing sprouts. Yijing further points out that also novices and probationers have to respect the rain retreat.

Yijing's account, although it does not give many details on the position of the probationer, at least proves the existence of the probationary status at the time of Yijing's study period in India. It also confirms the intermediary status of the probationer. Her position is lower than a nun, and higher than a novice. It finally suggests that the probationary status is also not fully unknown in China since Yijing seems to expect that his readership will understand the term 正學女 *zheng xue nü*, 'a woman who is studying,' a translation of *śikṣamāṇā*.

4. Later commentaries

After the Tang dynasty, the Buddhist masters mainly repeat some of the above opinions without adding any new information. Although there is still some knowledge on the probationary period, there is not one element that unambiguously allows to say that any step between a novice and a nun was imposed in Chinese nunneries. In Daocheng's 道誠 (flor. beginning of the

[84] See also A. HEIRMAN 2007.

[85] For a translation, see J. TAKAKUSU 1896, p. 97.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000138

11th century) Buddhist encyclopaedia, 釋氏要覽 *Shishi yaolan*, *The Essentials of the Śākya's*, however, we read the following intriguing remark (T. 2127, p. 262a23)[86]: '*Śikṣamāṇā* means 'woman who studies'. (*Śikṣamāṇās*) resemble (the women) with long hair among the nuns of today.' This remark seems to say that the intermediary status of probationer was not practised in the Chinese nunneries, but that there was a group of women who lived in close relation with the nuns, keeping however their lay status (as shown by the long hair).[87] Daocheng gives no further references to these women, but the idea of a kind of study period lingers on. The following gives an overview of the main opinions:

The monk Yuanzhao 元照 (1048–1116), known for his restoration of the Chinese Vinaya School[88], gives a summary of Daoxuan's ideas in his 四分律行事鈔資持記 *Sifen lü xingshi chao zichi ji*, *Further Comments on the Commentary* [*of Daoxuan*] *on the Dharmaguptakavinaya* (T. 1805, p. 176a24–b10). Essential are the three categories of rules for probationers (the four *pārājika*s, the six rules, and all the rules for nuns), and the period of two years that allows to check whether a candidate is pregnant or not and that strengthens the knowledge of the candidate on right and wrong.[89] The monk Zhipan 志磐 (flor. 1258–1269) enumerates in his historical work on Buddhism, 佛祖統記 *Fozu tongji*, *Record of the Lineage of the Buddha and Patriarchs*, the eight fundamental rules to be followed by the

[86] Daocheng also refers (erroneously) to the Dharmaguptaka tradition saying that a girl of eighteen has to follow a study period of two years in order to check whether or not she is pregnant and whether or not she has the mental capacities to become a nun (T. 2127, p. 262a24–25). The status of *śikṣamāṇā* is further included by Daocheng among the traditional 'seven groups' (七眾) of Buddhist followers. The first five having gone forth: monks, nuns, probationers, male and female novices. The other two are lay followers (male and female).

[87] Lay men residing in the Song monasteries are discussed by E. Zürcher (1989, pp. 30–32). He points out that, at least in the eleventh century, these lay followers fall into two categories: adults (行者) and young boys (童子). See also Ciyi 1989 [1988], pp. 2557–2558, s.v. 行者; p. 5168, s.v. 童子.

[88] See D. Getz 2005, pp. 172–181.

[89] Broadly around the same period, the monk Xilin 希麟 (of the Liao, 10–11th c.), gives in his 續一切經音義 *Xu yiqie jing yinyi*, *Further Sounds and Meanings of All Buddhist Texts* (T. 2129, p. 975b7) the following definition of 式叉摩拏 *shichamona*: "[The term] is Indian. Formerly one said 式叉摩那 *shichamona*. One can translate it as 'a woman who studies the precepts' (正學女 *zheng xue nü*; 學戒尼 *xue jie ni*). She is also called 'someone who follows the six rules [of a probationer]'." Also the monk Fayun 法雲 (1088–1158) refers in his 翻譯名義集 *Fanyi mingyi ji*, *Compilation on the Translation of Terms*, to the 'fundamental rules' stating that a probationer has to ask for the ordination (also) in the monks' order (T. 2131, p. 1072c20–21). In his paragraph on 式叉摩那 *shichamona* (T. 2131, pp. 1072c28–1073a9), he repeats the common ideas on the probationer, such as the reasons for the study period and the rules to follow.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000139

nuns' community, including the rule that a probationer has to receive the full ordination (also) in the monks' community (T. 2035, p. 156b2–3). These fundamental rules are again put forward by the monk Rujin 如巺 (flor. late 15th century) in his 緇門警訓 *Zimen jingxun, Instructions of the Buddhist Way* (T. 2023, p. 1057b2–3). Finally, in the seventeenth century, the monk Hongzan 弘贊 (1611–1685) writes a 式叉摩那尼戒本 *Shichamonani jieben, A Prātimokṣa for Śikṣamāṇās*, a list of rules for probationers (M. Vol. 64, pp. 193–207).[90] In his introduction, he explains that because the nature of women is weak and confused, a preparatory period of two years is imposed on them before the full ordination. During this period the probationers have to study the four *pārājika*s, the six rules, and 292 rules for nuns. A violation against one of the four *pārājika*s leads to a definitive exclusion from the community: she can never receive the rules for nuns, and she cannot again become a novice, a probationer, or even a lay follower (M. Vol. 64, p. 194b7–10). A violation of the six rules leads to a lengthening of the study period of the probationer (M. Vol. 64, p. 195a5–6). If a probationer violates one of the 292 rules, she has to confess her offence in the presence of one of her teachers or in the presence of another nun (M. Vol. 64, pp. 206b15–207a3). Hongzan outlines the three sets of rules in such a way that they fit perfectly. Just as Daoxuan did before him, he changes for this purpose the first four rules of the 'six rules' so that they do not coincide with the first four *pārājika*s.[91] Hongzan's list of the 292 rules takes into account the four *pārājika*s and the 'six rules': of the original 348 rules for nuns of the *Dharmaguptakavinaya*, the rules already enumerated in the first two sets and the rules not applicable to probationers (such as rules concerning the full ordination ceremony) have been deducted leading to the final number of 292.[92] Somehow unexpectedly,

[90] As all *vinaya* texts since the later Tang dynasty, Hongzan's list takes as the basic point of reference the *Dharmaguptakavinaya*.

[91] See note 78.

[92] 3 remaining *pārājika*s (missing are the first four *pārājika*s and *pārājika* 5 which corresponds to the first of the 'six rules,' for a probationer only leading to a lengthening of her study period) + 16 of the 17 *saṃghāvaśeṣa*s (missing is saṃ. 6, on a legal act conducted by nuns) + 28 of the 30 *niḥsargika pācittika*s (missing are niḥ pāc. 3 and 12, maybe because they are very similar to other niḥ pāc.) + 145 of the 178 *pācittika*s (missing are pāc. 24, 36 and 46, respectively on eating at an improper time, drinking alcohol and killing an animal; pāc. 119–126, 128, 130–139, 165–168, on ordination; 140–141, on the instruction that nuns receive every fortnight at the monks' monastery; pāc. 163 on opening the door of the monastery after sunset, maybe because it is very similar to pāc. 162 on opening the door just before sunset; in addition, pāc. 117 and 118, on magic arts, are counted as one, and pāc. 152–155 that forbid a nun to ask respectively another nun, a probationer, a novice or a lay woman to rub her body, have been reduced to one rule in Hongzan's list) + the 8 *pratideśanīya*s ('rules to be confessed', see A. HEIRMAN 2002a, Part I, pp. 147–148) counted as one + 99 of the 100 *śaikṣa*s ('rules of good behaviour,' see A. HEIRMAN 2002a,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000140

a few rules on the full ordination of disciples are listed (saṃ. 5 and pāc. 127 on the ordination of a women thief and of a prostitute). Hongzan explains that although a probationer has no disciples, she should learn these rules in anticipation of her later status as a nun (M. Vol. 64, p. 195b9–10, p. 202b7–8). Equally to be learned in advance is pāc. 142 on the right behaviour at the invitation ceremony[93] in the monks' community (M. Vol. 64, p. 202b10–11). Revealing for the position of a probationer is Hongzan's final commentary: a probationer stands between a nun and a novice (M. Vol. 64, p. 206b11–13; based on the *Mahāsāṃghikavinaya*, T. 1425, p. 471c2–3). She is also clearly supposed to live in the monastery and cannot do any lay task.

Generally, the above accounts suggest that the probationary status was never really implemented in China, although several Buddhist masters pleaded for the strict application of the *vinaya* rules. Both Daoxuan and Yijing complain that these rules were not properly followed, especially also in ordination matters, thus endangering the validity of the ordination lines in the Chinese Buddhist community. In addition, none of the biographies of the Chinese nuns ever mentions that they went through a probationary period. On the other hand, the monk Guṇavarman insists on the obligation to study for two years before one can become a nun. Also, there was a quite clear idea of what the probationary period should involve even up to the seventeenth century. Still, a remark of the eleventh century monk Daocheng seems to confirm that a *śikṣamāṇā* period was not imposed upon Chinese nuns. Instead, he mentions a kind of non-ordained trainees who live in the Chinese nunneries and who resemble, according to him, to the probationers mentioned in the *vinaya*s.

IV. Conclusion

It seems safe to say that according to all *vinaya*s the full ordination can only be conferred on a woman who has completed a probationary period of two years. Whether this was understood as such by the first Chinese nuns is very doubtful. Still, this study period of two years is considered to be necessary by the Buddhist master Guṇavarman who, in the fifth century, played a

Part I, pp. 148–149; *śaikṣa* rule 49 that says that one should not relieve oneself neither spit on green grass and leaves is missing, possibly because it is closely related to pāc. 77). Not listed are the *adhikaraṇaśamatha*s, 'rules for settling disputes,' to be carried out by the whole community (see A. Heirman 2002a, Part I, pp. 149–150).

[93] At the invitation ceremony (*pravāraṇā* ceremony) every nun invites her fellow nuns (and in second instance the monks' community) to point out her wrongs, whether seen, heard or suspected. On this ceremony, see J. Chung 1998; A. Heirman 2002a, Part I, pp. 217–221.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000141

crucial role in the second ordination of more than three hundred Chinese nuns. Guṇavarman might have based this idea on one of the three *vinaya*s (*Mahīśāsakavinaya*, *Mahāsāṃghikavinaya*, and *Sarvāstivādavinaya*) that explicitly mention the study period in the ordination ceremony for nuns. In spite of Guṇavarman's position, the probationary period seems never to have been imposed in the Chinese nunneries. To my knowledge, no biographies or other reports on Chinese nuns ever mention a probationary status. This was not to please the famous *vinaya* master Daoxuan (596–667). For Daoxuan, it was crucial to the credibility of the Chinese monasteries to be legally linked to the ordinations of the time of the Buddha, in a legitimate and unbroken line. All ordination guidelines as outlined in the Indian *vinayas*, with as reference point the *Dharmaguptakavinaya*, were thus essential to the position of Chinese monasteries.[94] He therefore meticulously scrutinized all *vinaya* regulations. Although his *vinaya* commentaries strongly influenced Chinese monastic life, he does not seem to have been successful in pleading for the implementation of the probationary period. Even if several later *vinaya* masters equally underline the rules to be followed by a probationer, there is no tangible proof of an actual application of these rules. Interesting is an isolated comment on the term *śikṣamāṇā* in a Buddhist encyclopaedia of the eleventh century. The author compares a probationer to a woman with long hair who lives among the nuns. This points to it that there were women who lived in close relation with the nuns, but who kept their lay status (as shown by the long hair). There is no question, however, of an intermediary step between a novice and a nun.

In conclusion, although the *vinaya*s transmitted from India to China leave little if no room for discussion on the necessity of a probationary period, and although prominent *vinaya* masters regularly have outlined the relevant rules, the probationary period was probably never applied in Chinese nunneries. Whether this undermines the legal status of the Dharmaguptaka nuns as witnesses in ordination ceremonies that cross the borders of the *vinaya* traditions, is thus likely to remain one of the issues under discussion.

[94] On Daoxuan's emphasis on correct ordinations, see also H. CHEN 2005, pp. 114–162.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000142

Abbreviations

BD	HORNER, I.B.: *The Book of Discipline (Vinaya-Piṭaka)*. London, Pali Text Society, Luzac & Company. Vol. III (²1957 [1942]); Vol. V (²1963 [1952]).
M.	*Manji zokuzōkyō* 卍續藏經, first edition Kyōto 1905–1912, reproduction Taipei 1968–1970.
niḥ pāc.	*niḥsargika pācittika* or variants.
pāc.	*pācittika* or variants.
saṃ.	*saṃghāvaśeṣa* or variants.
T.	*Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經, J. TAKAKUSU, K. WATANABE (eds.), Tōkyō.
Vin	*The Vinaya Piṭakaṃ*, H. OLDENBERG (ed.), London, Pali Text Society.

List of secondary works

BAPAT, P.V./A. HIRAKAWA: 善見毘婆沙, *Shan-Chien-P'i-P'o-Sha, A Chinese Version by Saṅghabhadra of Samantapāsādikā*. Poona 1970.

BARTHOLOMEUSZ, T.: "The Female Mendicant in Buddhist Srī Laṅkā." In: J.I. CABEZON (ed.): *Buddhism, Sexuality and Gender*. Delhi 1992, pp. 37–61.

—: *Women under the Bō Tree*. Cambridge 1996² [1994].

BECHERT, H.: "Some Remarks on the Kaṭhina Rite." In: *Journal of the Bihar Research Society* 54 (1968), pp. 319–329.

—: "The Importance of Aśoka's So-called Schism Edict." In: L.A. HERCUS/F.B.J. KUIPER/T. RAJAPATIRANA/E.R. SKRZYPCZAK (eds.): *Indological and Buddhist Studies, Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday*. Canberra 1982, pp. 61–68.

—: "On the Origination and Characteristics of Buddhist Nikāyas, or Schools." In: *Premier Colloque Étienne Lamotte*. Louvain-la-Neuve 1993, pp. 51–66.

BINGENHEIMER, M.: *Der Mönchsgelehrte Yinshun (1906*) und seine Bedeutung für den Chinesisch-Taiwanischen Buddhismus des 20. Jahrhunderts*. Ph.D. Julius-Maximilians-Universität Würzburg 2004.

CHANDLER, ST.: *Establishing a Pure Land on Earth*. Honolulu 2004.

CHEN, H.: *The Revival of Buddhist Monasticism in Medieval China*. Ph.D. Princeton University 2005.

CHUNG, J.: *Die Pravāraṇā in den kanonischen Vinaya-Texten der Mūlasarvāstivādin und der Sarvāstivādin*. Göttingen 1998.

CIYI 慈怡 (ed.): *Foguang Da Cidian* 佛光大辭典. Gaoxiong 1989⁴ [1988], 3 Vols. and Index.

CLARKE, S.: "The Existence of the Supposedly Non-existent *Śikṣādatta-śrāmaṇerī*, A New Perspective on *Pārājika* Penance." In: *Buddhist Studies (Bukkyō Kenkyū)* XXIX (2000), pp. 149–176.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000143

DE RAUW, T.: "Baochang: Sixth-century Biographer Buddhist Monks ... and Nuns?" In: JAOS 125.2 (2005), pp. 203–218.

DE SILVA, R.: "Reclaiming the Robe: Reviving the Bhikkhunī Order in Sri Lanka." In: K.L. TSOMO (ed.): *Buddhist Women* and *Social Justice*. New York 2004, pp. 119–135.

DEMIÉVILLE, P./H. DURT/A. SEIDEL: *Répertoire du canon bouddhique sino-japonais, édition de Taishō (Taishō Shinshū Daizōkyō)*. Paris/Tōkyō 1978.

GETZ, D.: "Popular Religion and Pure Land in Song-Dynasty Tiantai Bodhisattva Precept Ordination Ceremonies." In: W. BODIFORD (ed.): *Going Forth, Visions of Buddhist Vinaya*. Honolulu 2005, pp. 161–184.

GOMBRICH, R./G. OBEYESEKERE: *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton 1988.

GUNAWARDANA, R.: "Subtile Silks of Ferreous Firmness, Buddhist Nuns in Ancient and Early Medieval Sri Lanka and their Role in the Propagation of Buddhism." In: *The Sri Lanka Journal of the Humanities* 14 (1988), pp. 1–59.

GÜNZEL, M.: *Die Taiwan-Erfahrung des chinesischen Saṅgha, Zur Entwicklung des buddhistischen Mönchs- und Nonnenordens in der Republik China nach 1949*. Göttingen 1998.

GUTSCHOW, K.: *Being a Buddhist Nun, The Struggle for Enlightenment in the Himalayas*. Cambridge 2004.

HARVEY, P.: *An Introduction to Buddhism, Teaching, History and Practices*. Cambridge 1990.

HAVNEVIK, H.: *Tibetan Buddhist Nuns*. Oslo 1990.

HEIRMAN, A.: "*Vinaya*: Perpetuum Mobile." In: AS LIII.4 (1999), pp. 849–871.

—: "Chinese Nuns and their Ordination in Fifth Century China." In: *Journal of the International Association of Chinese Studies* 24.2 (2001), pp. 275–304.

— 2002a: *'The Discipline in Four Parts', Rules for Nuns according to the Dharmaguptakavinaya*. Delhi 2002, 3 Parts.

— 2002b: "Can we Trace the Early Dharmaguptakas?" In: TP LXXXVIII (2002), pp. 396–429.

—: "The Chinese *Samantapāsādikā* and its School Affiliation." In: ZDMG 154 (2004), pp. 371–396.

—: "Vinaya: from India to China." In: A. HEIRMAN/S. BUMBACHER (eds.): *The Spread of Buddhism*. Leiden 2007, pp. 167–202.

VON HINÜBER, O.: *Das Pātimokkhasutta der Theravādin, Studien zur Literatur des Theravāda-Buddhismus II*. Mainz/Stuttgart 1999.

HIRAKAWA, A.: *Ritsuzō no Kenkyū, A Study of the Vinaya-Piṭaka*. Tōkyō 1970.

HIRAKAWA, A. (in collaboration with Z. IKUNO and P. GRONER): *Monastic Discipline for the Buddhist Nuns, An English Translation of the Chinese Text of the Mahāsāṃghika-Bhikṣuṇī-Vinaya*. Patna 1982.

HU-VON HINÜBER, H.: *Das Poṣadhavastu, Vorschriften für die buddhistische Beichtfeier im Vinaya der Mūlasarvāstivādins*. Reinbek 1994.

HÜSKEN, U.: *Die Vorschriften für die buddhistische Nonnengemeinde im Vinaya-Piṭaka der Theravādin*. Berlin 1997a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000144

—: "The Application of the *Vinaya* Term *nāsanā*." In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 20.2 (1997b), pp. 93–111.

—: "The Legend of the Establishment of the Buddhist Order of Nuns in the Theravāda Vinaya-Pitaka." In: *Journal of the Pali Text Society* XXVI (2000), pp. 43–69.

Kieffer-Pülz, P.: *Die Sīmā, Vorschriften zur Regelung der buddhistischen Gemeindegrenze in älteren buddhistischen Texten*. Berlin 1992.

Li, Y.: "Ordination, Legitimacy, and Sisterhood, The International Full Ordination Ceremony in Bodhgaya." In: K.L. Tsomo (ed.): *Innovative Buddhist Women, Swimming against the Stream*. Richmond 2000, pp. 168–198.

McRae, J.R.: "Daoxuan's Vision of Jetavana, The Ordination Platform Movement in Medieval Chinese Buddhism." In: W.M. Bodiford (ed.): *Going Forth, Visions of Buddhist Vinaya*. Honolulu 2005, pp. 68–100.

Nattier, J.: *Once upon a Future Time, Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*. Berkeley 1991.

Nolot, É.: *Règles de discipline des nonnes bouddhistes, le bhikṣuṇīvinaya de l'école Mahāsāṃghika-Lokottaravādin*. Paris 1991.

Roth, G.: *Bhikṣuṇī-Vinaya, Including Bhikṣuṇī-Prakīrṇaka and a Summary of the Bhikṣu-Prakīrṇaka of the Ārya-Mahāsāṃghika-Lokottaravādin*. Patna 1970.

Schopen, G.: *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu 1997.

Shih, Chao-Hui 釋昭慧: "有關受具前階規定之種種—沙彌（尼），式叉摩那與「異學四月共住」規定之研究" ('On the regulations on the period before the full ordination: a study on the regulations regarding novices, probationers and women of other doctrines who have to train for four months'). In: 法光學壇 4 (2000), pp. 19–39.

Shih, Juo-Hsüeh 釋若學: *Controversies over Buddhist Nuns*. Oxford 2000.

—: "「式叉摩那」考" ('A study on '*śikṣamāṇā*'). In: 正觀：佛學研究雜誌 25 (2003), pp. 5–70.

Shih, R.: *Biographies des moines éminents (Kao Seng Tchouan) de Houei-Kiao*. Louvain 1968.

Takakusu, J.: *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671–695) by I-tsing*. Oxford 1896.

Tieken, H.: "Aśoka and the Buddhist *Saṃgha*: a Study of Aśoka's Schism Edict and Minor Rock Edict I." In: BSOAS 63.I (2000), pp. 1–30.

Tsai, K.A.: *Lives of the Nuns, Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the Fourth to the Sixth Centuries*. Honolulu 1994.

Wijayaratna, M.: *Les moniales bouddhistes, naissance et développement du monachisme féminin*. Paris 1991.

Yuyama, A.: *A Systematic Survey of Buddhist Sanskrit Literature*. Erster Teil: Vinaya-Texte. Wiesbaden 1979.

Zürcher, E.: "Buddhism and Education in T'ang Times." In: W.Th. de Bary/J.W. Chaffee (eds.): *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*. Berkeley 1989, pp. 19–56.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000145

Zu ausgewählten *yuefu*-Balladen der Sechzehn Staaten (304–439) und der Nördlichen Wei-Dynastie (386–534)[1]

Von Thilo Diefenbach, Köln

Seit Beginn der Westlichen Han-Dynastie 西漢 (206 v. u. Z. bis 9 u. Z.) war das so genannte „Musikamt" (Yuefu 樂府) ein fester Bestandteil des imperialen Verwaltungsapparats. Seine Aufgabe bestand unter anderem darin, im Volk kursierende Lieder zu sammeln und zu archivieren (man glaubte dadurch Rückschlüsse auf die Stimmung in der Bevölkerung ziehen zu können). Der Name des Amtes wurde bald auch als Gattungsbezeichnung für diese Lieder verwendet; im Deutschen wird *yuefu* mit „Balladen", „Volksgesänge" oder „Musikamtslieder" übersetzt.[2] Im Vergleich zu den Gedichten, die von Gelehrten verfasst wurden, zeichnen sie sich durch einen unkomplizierten Stil aus, der weitgehend auf ‚versteckte' (d. h. nur Gelehrten verständliche) Anspielungen oder Andeutungen verzichtet; auch thematisch unterscheiden sie sich durch ihren klaren Bezug zum Alltagsleben des ‚niederen' Volkes deutlich von jenen. Das Genre erfreute sich dennoch unter den Gelehrten so großer Beliebtheit, dass viele von ihnen selbst Gedichte im *yuefu*-Stil verfassten.

Zu Beginn des vierten Jahrhunderts brach die Westliche Jin-Dynastie 西晉 (265–316) auseinander, und große Teile des Nordens gerieten unter die Herrschaft von Fremdvölkern[3] wie den Xianbei 鮮卑, den Qiang 羌, den

---

[1] Für hilfreiche Anmerkungen und Hinweise bedanke ich mich bei Lutz Bieg (Köln), Florian Reiter (Berlin) und Helmolt Vittinghoff (Köln).

[2] Zu den (teilweise erheblichen) Bedeutungsverschiebungen des Begriffs *yuefu* vgl. insbesondere Liu Yuejin 劉躍進: *Zhonggu wenxue wenxian xue* 中古文學文獻學 (*Materialienkunde zur mittelalterlichen Literatur*). Nanjing 1997, S. 225–264, und Cao Daoheng 曹道衡, Liu Yuejin: *Xian Qin liang Han wenxue shiliao xue* 先秦兩漢文學史料學 (*Historische Materialien zur Literatur der Vor-Qin-Zeit und der Han-Dynastien*). Beijing 2005, S. 378–413. – Weiterführende Literatur zum Thema *yuefu*: Anne Birrell: *Popular Songs and Ballads of Han China*. London 1988; Joseph R. Allen: *In the Voice of Others. Chinese Music Bureau Poetry*. Ann Arbor 1992. Charles H. Egan hat sich detailliert mit der Frage auseinandergesetzt, inwieweit es sich bei *yuefu* tatsächlich um Volksgut handelt. Seine Betrachtung beschränkt sich dabei ausschließlich auf den Zeitraum der späten Han. Vgl. Charles H. Egan: „Reconsidering the Role of Folk Songs in Pre-T'ang Yueh-Fu Development." In: *T'oung Pao* 86 (2000), S. 47–99.

[3] Der Begriff ist nicht unproblematisch, da nach dem Zerfall der Westlichen Jin die meisten Staaten des Nordens von Führern einiger Völker gegründet wurden, die teilweise

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000147

Di 氐 oder den Xiongnu 匈奴. Bis zur Einigung der Gebiete im Jahre 439 durch die Nördliche Wei-Dynastie 北魏 (386–534) wurden diese – von einer kurzen Phase der Einheit unter der Früheren Qin-Dynastie 前秦 (351–394) zwischen 376 und 384 abgesehen – von einer Reihe nebeneinander existierender, teilweise sehr kurzlebiger Staaten beherrscht, die üblicherweise zusammenfassend als *Shiliu guo* 十六國 (Sechzehn Staaten) bezeichnet werden.[4] Einige dieser nördlichen Staaten haben wohl auch über eigene Musikämter verfügt, ihre Aufzeichnungen sind jedoch nicht erhalten.[5]

Die hier übersetzten *yuefu* stammen alle aus dem 25. Kapitel des *Yuefu shiji* 樂府詩集 (*Sammlung von* yuefu-*Lyrik*), das der Gelehrte Guo Maoqian 郭茂倩 (Lebensdaten unklar) um 1126 mit Rückgriff auf zahlreiche heute verlorene Quellen kompilierte.[6] Im ersten Teil dieses Kapitels mit dem Titel *Liang gujiao hengchui qu* 梁鼓角橫吹曲 (etwa: „Lieder aus Liang, die von Trommeln und geblasenen Hörnern sowie Querpfeifen begleitet werden") findet man 21 anonyme Lieder mit insgesamt 66 Strophen, von denen die meisten vermutlich aus den Sechzehn Staaten (304–439) stammen;[7] einige

schon seit Generationen innerhalb des chinesischen Herrschaftsbereichs gelebt hatten und daher in der Regel bereits bis zu einem gewissen Grad assimiliert waren. Darin besteht ein wichtiger Unterschied zu den Vorgängen inner- und außerhalb des Römischen Reichs während der Völkerwanderungszeit. Vgl. dazu CHARLES HOLCOMBE: *The Genesis of East Asia 221 B.C. – A.D. 907*. Honolulu 2001, S. 116–128.

[4] Diese Zahl scheint allerdings etwas willkürlich gewählt zu sein, da einige Dynastien jener Zeit von der offiziellen Geschichtsschreibung aus unbekannten Gründen nicht mitgerechnet wurden und werden. Vgl. dazu OTTO FRANKE: *Geschichte des chinesischen Reiches*. Berlin/New York ²2001 [1948–1965]. Band II, S. 116–117.

[5] Siehe ZHOU JIANJIANG 周建江: *Beichao wenxue shi* 北朝文學史 (*Literaturgeschichte der nördlichen Dynastien*). Beijing 1997, S. 55.

[6] Als Grundlage für die hier vorgelegten Übersetzungen wurden folgende Ausgaben verwendet: GUO MAOQIAN (Komp.): *Yuefu shiji*. Beijing ⁶2003 [1979]. Vierbändige Zhonghua shuju-Ausgabe in Langzeichen; fortan als *YFSJ* abgekürzt; GUO MAOQIAN (Komp.): *Yuefu shiji*. Shanghai 1998. Einbändig, in Kurzzeichen; fortan als *YS* abgekürzt; CAO DAOHENG 曹道衡 (Hrsg.): *Yuefu shixuan* 樂府詩選 (*Ausgewählte* yuefu-*Lyrik*). Beijing 2000. Nach vermuteter Herkunft der Lieder geordnet, in Kurzzeichen, enthält Anmerkungen und Kurzinterpretationen; fortan als *YFSX* abgekürzt; WANG YUNXI 王運熙, WANG GUO'AN 王國安 (Hrsg.): *Han Wei Liuchao yuefu shi pingzhu* 漢魏六朝樂府詩評注 (*Kommentierte* yuefu-*Lyrik der Han-, Wei- und Sechs Dynastien*). Jinan 2000. Ausgewählte *yuefu* mit Anmerkungen und Kommentaren; fortan als *HWYS* abgekürzt; CHEN XIAO 陳曉 (Hrsg.): *Han Wei yuefu* 漢魏樂府 (Yuefu *der Han- und Wei-Zeit*). Zhuhai 2004. Ähnelt im Aufbau dem *HWYS*; fortan als *HWYF* abgekürzt.

[7] Die häufig anzutreffende Sammelbezeichnung der Lieder des 25. *Yuefu shiji*-Kapitels als „*yuefu* der Nördlichen Dynastien (*Beichao yuefu* 北朝樂府)" ist daher ungenau, wie CAO DAOHENG betont hat (denn der Begriff *beichao* umfasst nicht die Sechzehn Staaten, dafür aber z. B. auch die Nördliche Zhou- 北周 (557–581) und die Nördliche Qi-Dynastie 北齊 (550–577); es findet sich jedoch kein Hinweis darauf, dass *yuefu* aus diesen Staaten im 25. Kapitel vorhanden sind). Vgl. CAO DAOHENG: *Guanyu Beichao yuefu minge* 関于北朝樂府民謌 (*Über* yuefu *und Volkslieder der Nördlichen Dynastien*). In: CAO DAOHENG:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000148

könnten jedoch auch erst nach der Einigung durch die Nördliche Wei-Dynastie entstanden sein.[8] Die *yuefu* dieser Periode haben bislang in der westlichen Sinologie eher wenig Beachtung gefunden; in der Regel findet man in Anthologien oder Literaturgeschichten nur vereinzelte Beispiele, d.h. übersetzte Einzelstrophen, nie aber ganze Lieder. Hauptanliegen dieses Beitrags, der eine Vorstudie zur Erforschung der Literatur jener Epoche darstellt, ist daher eine Erweiterung des Blickwinkels.

Das 25. Kapitel des *Yuefu shiji* geht – wie der oben genannte Titel andeutet – auf Sammlungen der Liang-Dynastie 梁 zurück, die von 502 bis 557 den Süden des ehemaligen Jin-Reiches beherrschte und offensichtlich auch Liedgut aus den nördlichen Gebiete berücksichtigte (die Grenzen zwischen Nord und Süd waren während des gesamten Zeitraums sehr viel durchlässiger, als man aufgrund der damaligen politischen und militärischen Situation vermuten könnte). Es ist sehr wahrscheinlich, dass dabei auch aus den Sprachen der Fremdvölker übersetzt wurde (vgl. Nr. 12.4). Da sich der genaue Ursprung der Lieder aber nicht mit Sicherheit feststellen ließ, wird die Einstufung von Liedern als „nördlich" oder „südlich" von chinesischen Forschern meistens anhand thematischer Gesichtspunkte vorgenommen: Was kriegerisch und raubeinig klingt, wird in der Regel den nördlichen Fremdvölkern zugeschrieben; was dagegen sanft, erotisch oder elegisch klingt, dem Süden.[9] Die Themen- und Ausdrucksvielfalt, die in den hier übersetzten Liedern zu finden ist, scheint gegen dieses Muster zu sprechen: Man hört von Liebe (wobei in diesem Zusammenhang auch einige Male weibliche Perspektiven eingenommen werden; vgl. Nr. 5.3, 5.4)[10] und

Zhonggu wenxueshi lunwen ji 中古文學史論文集 (*Gesammelte Aufsätze zur mittelalterlichen Literatur*). Beijing 2002 [1986], S. 140–154.

[8] Cao Daoheng hat darauf hingewiesen, dass man bei manchen Liedern – er nennt als Beispiele die weiter unten als Nr. 9, 10 und 11 aufgeführten – nicht mehr entscheiden könne, zu welcher Zeit und an welchem Ort sie entstanden seien.

[9] Vgl. Zhou Jianjiang 1997, S. 212–13; Cao Daoheng, Shen Yucheng 沈玉成: *Nanbei chao wenxue shi* 南北朝文學史 (*Geschichte der Literatur der Nördlichen und Südlichen Dynastien*). Beijing 1998, S. 451–452; Luo Yuming 駱玉明, Zhang Zongyuan 張宗原: *Nanbeichao wenxue* 南北朝文學 (*Die Literatur der Nördlichen und Südlichen Dynastien*). Hefei ²1998 [1991], S. 37–38. – Manche Wissenschaftler versuchen, die wechselseitigen Einflüsse zwischen ‚Nationalcharakter' und Kultur der Nordvölker darzulegen; dabei gleiten sie jedoch nicht selten ins Schematische ab. Vgl. Wu Xianning 吳先寧: *Beichao wenhua tezhi yu wenxue jincheng* 北朝文化特質与文學進程 (*Die Besonderheiten der Kultur der Nördlichen Dynastien und die Entwicklung ihrer Literatur*). Beijing 1997; Cao Daoheng 曹道衡: *Nanchao wenxue yu Beichao wenxue yanjiu* 南朝文學與北朝文學研究 (*Die Literatur der Südlichen Dynastien und die Erforschung der Literatur der Nördlichen Dynastien*). Nanjing 1999.

[10] Da es sich hier (vermutlich) um Volksdichtung handelt, ist es natürlich gut möglich, dass solche Lieder tatsächlich von Frauen gedichtet wurden. Dennoch besteht auch in diesen Fällen die Möglichkeit, dass sie von Männern stammen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000149

männlichem Heldentum (vgl. Nr. 1.1, 2.1, 12.5) ebenso wie von Angst vor dem Krieg und dem Tod (vgl. Nr. 1.4, 3.2), aber auch Kritik an sozialer Ungleichheit (vgl. Nr. 7, 14.1). Auffällig ist die fast durchgängige Verwendung von Naturbildern, ein stilistisches Element, das in der chinesischen Volks- und Balladendichtung seit jeher eine große Rolle gespielt hat. Die meisten Lieder sind thematisch nicht homogen, was auf Schwierigkeiten schon bei der ursprünglichen Kompilation durch Guo Maoqian hinweisen könnte (Nr. 8, 9 und 10 sind bemerkenswerte Ausnahmen). Ursache für diese Heterogenität ist wahrscheinlich die Tatsache, dass die unter einem Titel zusammengefassten Lieder nach derselben Melodie gesungen wurden. Das könnte auch der Grund dafür sein, dass die Titel der Lieder nur selten direkt etwas mit dem Inhalt der unter ihnen zusammengefassten Strophen zu tun haben (ein Phänomen, das an die in der Song-Zeit [960–1279] sehr populäre *ci* 詞-Dichtung erinnert). Darüber hinaus sind die Titel zum großen Teil auch oft unverständlich, weil sie sich oft auf inzwischen vergessene Personen bzw. Ereignisse oder längst umbenannte Orte beziehen (auch die modernen chinesischen Kommentare wissen hier oftmals nicht weiter[11]).

Das vorherrschende Reimschema der hier vorliegenden *yuefu* ist „x a x a", wobei x für eine nichtreimende Zeile steht.[12] Seltener trifft man auf die Schemata „a b a b" oder „a b b a"; noch seltener sind Lieder wie das *Longtou liushui geci* 隴頭流水謌詞 (*Texte zum Lied von den Flüssen beim Longtou*)[13], in dem überhaupt keine Reime feststellbar sind, oder die zweite Strophe des Liedes *Gegu ge* 隔谷歌 (Nr. 9), in dem jede der vier Strophen auf denselben Reim endet („a a a a").

1. Qiyu geci siqu 企喻歌辭四曲
(Vier Strophen zum Lied von Qiyu)[14]

(1.1)[15]
Ein Mann soll stets ein starker Recke sein,
Nur selten soll'n Gefährten ihn begleiten!

[11] Vgl. beispielsweise die Fußnoten 14, 20, 32 und 47.

[12] Zur Rekonstruktion der frühmittelalterlichen Aussprache des Chinesischen habe ich zurückgegriffen auf EDWIN G. PULLEYBLANK: *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese and Early Mandarin*. Vancouver 1991.

[13] Mit „Longtou" sind die noch heute als Longshan 隴山 (Long-Berge) bekannten Gebirgszüge an der südlichen Grenze zwischen den Provinzen Shaanxi und Gansu gemeint. Vgl. Nr. 2.5.

[14] *YFSJ* II, 363; *YS* 299–300; *YFSX* 459–460. *HWYF* 171–172 enthält 1.1, 1.2 und 1.4; *HWYS* 17–19 enthält 1.1 und 1.4. – Die Bedeutung von „Qiyu" ist unklar; es könnte sich um einen Ort oder um eine Person handeln.

[15] Eine (ungereimte) Übersetzung ins Englische findet man in STEPHEN OWEN: *An Anthology of Chinese Literature*. New York/London 1996, S. 240.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000150

Sowie der Sperber hoch am Himmel fliegt,
Der Spatzen Schar zerstiebt nach beiden Seiten.

Diese Strophe demonstriert das heroische Kriegerideal, das in der teilweise nomadischen Gesellschaft des Nordens offensichtlich vorherrschend war. Chinesische Forscher ziehen sie häufig als Beleg für die „Wildheit" der nördlichen Völker heran.[16] Tatsächlich lässt es sich nicht leugnen, dass man derartige Lobeshymnen auf männliche Stärke nicht in den *yuefu* findet, die – soweit man dies rekonstruieren kann – zu jener Zeit im Süden des Reiches entstanden. Ohnehin nimmt das Pathetisch-Kriegerische in der gesamten chinesischen Literaturgeschichte offensichtlich nur wenig Raum ein.[17]

(1.2)
Am großen Moor lass deine Pferde weiden,
Das Gras ist saftig, dass der Rappe wohl gedeihen kann!
Nimm deinen Schild, leg an den schweren Harnisch
Und ziere deinen Helm mit Federn vom Fasan.

Die Fasanenfeder bzw. der Fasan stehen für bedingungslosen Kampf bis zum Tod.

(1.3)
Wer beim Marsch von vorne sieht die hinteren Ränge,
Erblickt eiserne Panzer in dichtem Gedränge.
Schaut von vorn nach hinten der tapfere Soldat,
So sieht er aus Helmen ein eisern' Ornat.

(1.4)[18]
Ein armer Wurm fürwahr ist jeder Mann,
Fernab der Heimat muss er stets an Tod und Qualen denken.
Sein Leichnam liegt verborgen tief in Schluchten dann,
Ein Grab wird seinen bleichen Knochen niemand schenken.

Diese Strophe scheint der Aussage der ersten Strophe zuwiderzulaufen, denn eine solch pessimistische Sicht dürfte den Kampfesmut nicht gerade fördern. Da *yuefu*-Dichtung mit kriegskritischen Untertönen während jener Zeit im Süden weit verbreitet war, liegt der Verdacht nahe, dass es sich hier um eine falsche Zuordnung handeln könnte. Tatsächlich aber weist schon Guo Maoqian in seiner Vorbemerkung zu diesem Lied darauf hin, dass die

[16] Cao Daoheng, Shen Yucheng 1998, S. 456; Zhou Jianjiang 1997, S. 58; Luo Yuming, Zhang Zongyuan 1998, S. 38; *YFSX* 460.

[17] Vgl. den Überblick zur Gewaltdarstellung in vormoderner chinesischer Literatur in Thilo Diefenbach: *Kontexte der Gewalt in moderner chinesischer Literatur*. Wiesbaden 2004, S. 33–88.

[18] Eine ungereimte Übersetzung ins Englische findet man in Stephen Owen 1996, S. 241.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000151

letzte Strophe in der (heute verlorenen) Anthologie *Gujin yuelu* 古今樂録 Fu Rong 符融 zugeschrieben wird, dem jüngsten Bruder des als besonders kriegslüstern bekannten Herrschers Fu Jian 符堅 (reg. 358–385) der Früheren Qin-Dynastie 前秦 (351–394). Diese Zuschreibung suggeriert eine pazifistische Haltung Fu Rongs; allerdings scheint er sich tatsächlich aus eher pragmatischen Gründen gegen den geplanten Feldzug seines Bruders gegen die Jin-Dynastie ausgesprochen zu haben.[19]

2. Langyawang geci 琅琊王歌辭 (Texte zum Lied über den Prinzen von Langya)[20]

(2.1)[21]
Ich habe mir ein neues Schwert gekauft, von fünf Fuß Länge,
Nun hängt es dort am Mittelbalken in dem Dachgestühl.
Tagtäglich geh' ich hin, die Klinge zu liebkosen,
Eine Maid von fünfzehn Jahren erzeugt in mir kein schöneres Gefühl.

(2.2)
Höre, Langya, Langya, hör' mich an,
Wie groß und ritterlich ist dein Regent!
Und scheint die Sonne warm im zweiten, dritten Monat,
Dann legt er an sein reich geschmücktes Kettenhemd.

(2.3)
Vom Ostberg schau' ich auf den Westberg,
Des Flusses Fluten an die Felsen schlagen.
Eine Wiederheirat nach dem Tod des Vaters
Ist für den Sohn am schwersten zu ertragen.

(2.4)
Höre, Langya, Langya, hör' mich an,
Wie groß und ritterlich ist dein Regent!
Laut schreit der Hirsch, der grüne Wiesen misst,
Betrübt ist jeder Mann, der sich nach Hause sehnt.

---

[19] Vgl. dazu die Zusammenfassung der Diskussion um den geplanten Angriff in OTTO FRANKE: *Geschichte des chinesischen Reiches*. Band II, S. 92–95.

[20] *YFSJ* II, 364; *YS* 300–301; *YFSX* 460–62 enthält 2.1, 2.3, 2.5, 2.7 und 2.8; *HWYS* 19–20 enthält 2.1. und 2.7; *HWYF* 177 enthält 2.1. – Der Ort Langya lag in der Nähe des heutigen Linyi 臨沂 in der Provinz Shandong; die Identität der titelgebenden Person ist unklar. Während ZHOU JIANJIANG (1997, S. 60) von einem gemeinsamen Ursprung aller Strophen dieses Liedes ausgeht, verweist das *YSFX* (462) auf die thematischen Uneinheitlichkeiten.

[21] Liegt in ungereimter englischer Übersetzung vor in STEPHEN OWEN 1996, S. 241.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000152

(2.5)
Zwölf große Tore hat die Stadt Chang'an,
Das ‚Tor des Glanzes' ist als prachtvollstes bekannt.
Vom Long-Gebirge fließt der Wei in diese Stadt
Bis hin zu einer Brücke, die nach ihm benannt.

Die Stadt Chang'an 長安 lag in der Nähe des heutigen Xi'an 西安 (Provinz Shaanxi) und diente einigen Staaten jener Zeit als Hauptstadt. Das Long-Gebirge 隴山, in dem sich die Quelle des Flusses Wei 渭水 befindet, liegt im Süden der heutigen Provinz Gansu.

(2.6)
Höre, Langya, Langya, hör' mich an,
Groß und edel ist der Herrscher, der über alle wacht!
Scheint die Sonne heiß im dritten, vierten Monat,
Sucht man den Schlaf, wo keine Sonne lacht.
[Der elfte Monat bringt den strengsten Winter,
Man kehrt zur Frau zurück, die dann das Essen macht.]

Guo Maoqian verweist in einer Vorbemerkung zu dieser Strophe auf das *Gujin yuelu*, in dem die beiden letzten Zeilen an den Vierzeiler angehängt sind. Diese Irregularität ist wohl ein weiterer Hinweis darauf, dass die hier zusammengefassten Strophen ursprünglich nicht zusammengehörten.

(2.7)
Als Fliehender vertraut man auf den Schutz des Forts
Und sucht des wack'ren Kommandanten Nähe.
In unwegsamen Bergen sucht der wilde Tiger Schutz,
Wo Kiefern und Zypressen wachsen in die Höhe.

Hier wird auf die Situation der Einwohner von den Gebieten des Nordens des zerfallenen Jin-Reiches Bezug genommen, die sich angesichts der marodierend umherziehenden Armeen oft in Forts verschanzten.[22]

(2.8)
Mit wehender Mähne fliegt das Pferd,
Von ferne gleicht es einer Drachenbrut.
Wer kann es zähmen, kann es reiten?
Der Herzog von Guangping beherrscht es gut.

Mit dem Herzog von Guangping 廣平公 ist Yao Bi 姚弼 gemeint, der Sohn des Herrschers der Späteren Qin-Dynastie 后秦 (384–417), Yao Xing 姚興 (reg. 394–416).

---

[22] Vgl. dazu David A. Graff: *Medieval Chinese Warfare*. London/New York 2002, S. 55–56.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000153

3. Ziliuma geci 紫騮馬歌辭
(Texte zum Lied vom hellbraunen Pferd mit schwarzer Mähne)[23]

(3.1)
Zur Jagd entfacht, verbrennt das Feuer Wald und Wiesen,
Wilde Gänse, scharenweise, flieh'n erschreckt von hinnen.
Die alte Kriegerwitwe sucht sich einen jungen Kerl als Gatten
Und kann dem Männermorden so noch Gutes abgewinnen.

(3.2)
Sieh die Bäume auf den hohen Gipfeln,
Die Blätter fall'n, wenn Winde wehen.
Viel' tausend Meilen bin ich schon marschiert –
Wann werde ich die Heimat wieder sehen?

Die ersten beiden Strophen sind voneinander unabhängige Kommentare zum Kriegsgeschehen. Die nun folgenden Strophen erzählen dagegen eine zusammenhängende Geschichte. Guo Maoqian bezeichnet 3.3 bis 3.6 als *gu shi* 古詩, wörtl. „altes Gedicht" bzw. „Gedicht im alten Stil" (auch *guti shi* 古體詩). *Gu shi* sind längere fünf- oder siebensilbige Gedichte, die auch enge Verbindungen zur Volkspoesie aufwiesen, im Gegensatz zu den *yuefu* aber nicht gesungen wurden. Sie waren als Gattung besonders in der späten Han-Zeit 東漢 (25–220) populär.

(3.3)
Mit fünfzehn Jahren zog man mich zum Militärdienst ein,
Erst mit achtzig durft' ich mich nach Haus begeben.
Ein Landsmann kommt mir unterwegs entgegen –
„Sag, wer aus meiner Sippe ist heut noch am Leben?"

(3.4)
„Sieh Dein Haus, dort hinten in der Ferne,
Unter jenen Bäumen reiht sich Grab an Grab.
Hasen hoppeln da, wo früher Hunde wachten,
Unterm Dache fliegen Hühner auf und ab.

(3.5)
Der Innenhof, von wilder Hirse ist er ganz bedeckt
Wuchernd wachsen Malven auf des Brunnens Seiten.
Aus Hirse kannst du eine Mahlzeit kochen
Und aus den Malven eine Suppe dir bereiten."

(3.6)
Schnell ist meine Mahlzeit gar –
Doch wer kann meine Lieben mir ersetzen?

[23] *YFSJ* II, 365; *YS* 301; *YFSX* 462–463; *HWYS* 20–22 enthält 3.2 bis 3.6; *HWYF* 173 enthält 3.2, allerdings unter dem falsch zugeordneten Titel *Ziliuma ge* (vgl. Nr. 4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000154

Ich trete aus dem Tor und blicke ostwärts
Sieh, wie Tränen mein Gewand benetzen.

4. Ziliuma ge 紫騮馬歌
(Lied vom hellbraunen Pferd mit schwarzer Mähne)[24]

Ein Ast allein ist noch kein Baum,
Ein Baum allein ist noch kein Wald.
Ich vermisse meinen schmucken Mann,
Nie vergess' ich seine herrliche Gestalt!

5. Diqu ge yue ci 地驅歌樂辭
(Texte zur Musik des Liedes von der Treibjagd)[25]

(5.1)
Grün die Wiesen warn, und gelb die Felder,
als die Roten Felsen in die Tiefe krachten!
Lasst uns wilde Rinder jagen und dann töten,
Lasst uns wilde Ziegen fangen und dann schlachten!

Hier wird wahrscheinlich ein Naturereignis aufgegriffen, das sich nicht mehr genau datieren lässt: Wie Li Daoyuan 酈道元 (?–527) im zweiten Kapitel seines *Shuijing zhu* 水經注 (*Kommentar zum Buch über die Flussläufe*) erwähnt, soll während der Zeit der Sechzehn Staaten ein ganzer Berg am Ufer des Gelben Flusses in sich zusammengestürzt sein.[26]

(5.2)
Die Herde trottet langsam in das Tal,
Ein weißes Schaf geht ihr voran.
Die alte Jungfer, die keinen Mann mehr findet
Sinkt bald auf die Knie und fleht den Himmel an.

(5.3)
Oh Weh und Ach, hört an meine Klage:
Ich werde ihn vermissen bis ans Ende aller Tage!
Wie gerne lehnte ich den Kopf an seine Schulter,
Treu folgt' ich ihm in jeder Lebenslage.

(5.4)
Lass mich streicheln deine bärtgen Wangen,
Bitte, lass mich dein Gesicht ansehen.
Deine Liebe zu mir ist schon lang vergangen,
Nun lass uns wieder auseinander gehen.

---

[24] *YFSJ* II, 365–366; *YS* 303; *YFSX* 464.
[25] *YFSJ* II, 366–367; *YS* 302; *YFSX* 465–466; *HWYS* 22–23 enthält 5.2 und 5.3.
[26] Vgl. Li Daoyuan: *Shuijing zhu quanyi* 水經注全譯. Guiyang 1996, Band 1, S. 46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000155

Das *HWYS* hebt bei den letzten beiden Strophen hervor, dass derart forsche und direkte Liebeserklärungen typisch für die selbstbewussten und eigenständigen Frauen der Nordvölker gewesen seien. In den südlichen *yuefu* dagegen könne man solche Töne kaum antreffen.

6. Diqu yuege 地驅樂歌 (Zur Musik des Liedes von der Treibjagd)[27]

Der Mond strahlt hell am Himmel, die Sterne langsam untergehen
Lass mich bitte schon bald wissen, ob wir uns einmal wieder sehen.

7. Qiao laoli geci 雀勞利歌辭 (Text zum Lied von den Sorgen der Spatzen)[28]

In dichtem Schneegestöber den meisten Spatzen fällt die Futtersuche schwer,
Ein langer Schnabel kann den Bauch wohl füllen – ein kurzer hilft nicht allzu sehr.

8. Murong Chui geci 慕容垂歌辭 (Text zum Lied über Murong Chui)[29]

(8.1)
Fürst Murong auf den Stadtwall steigt, er sieht sich um –
Das Heer aus Wu erstreckt vor seinen Augen sich schier uferlos.
„Wie gerne würd' ich selbst mich nun in dies Getümmel stürzen,
Die Han vor unsern Toren töten, grausam und erbarmungslos!"

(8.2)
Als den Fürsten wenig später tiefe Trauer dann befällt,
Entzündet Weihrauch er, den großen Buddha anzuflehen.
„Am liebsten würde ich in eine Schwalbe mich verwandeln,
Aus diesen Mauern aufzusteigen bis weit in luft'ge Höhen."

(8.3)
Zum Tor hinaus Fürst Murong schließlich tritt; er sieht sich um.
Das Heer aus Wu erstreckt vor seinen Augen sich schier uferlos.
Laut seufzt er auf: „Ach, meine Untertanen und Minister,
Weh mir! Diesmal ist die Lage wahrhaft aussichtslos."

Murong Chui 慕容垂 (reg. 384–396) vom Volk der Xianbei 鮮卑 war einer der wichtigsten Heerführer seiner Zeit und Gründer der Späteren Yan 后燕

[27] *YFSJ* II, 367; *YS* 303; *YFSX* 466–467; *HWYS* 23–24.
[28] *YFSJ* II, 367; *YS* 302; *YFSX* 467; *HWYS* 24.
[29] *YFSJ* II, 367–368; *YS* 302; *YFSX* 467–468.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000156

(384–409). In diesem Lied wird jedoch laut Kommentar des *YFSX* die Geschichte der endgültigen Niederlage Murong Chaos 慕容超 geschildert, der von 405 bis 409 die Südliche Yan-Dynastie 南燕 (398–410) regierte. Im Jahre 409 wurde er in seiner Hauptstadt Guanggu 廣固 (im heutigen Shandong) belagert und gefangen genommen. Die Südliche Yan zerfiel kurz darauf.[30] Eine komische Note erhält das Lied durch den Wunsch Murong Chaos, sich in eine Schwalbe verwandeln zu wollen – denn genau das ist die Bedeutung des dynastischen Namens „yan 燕". Mit dem „Heer aus Wu 吳軍" sind die Truppen der Östlichen Jin-Dynastie 東晉 (316–420) gemeint, die damals den Süden beherrschte.

9. Gegu ge 隔谷歌
(Lied aus dem Nachbartal)[31]

(9.1)
Der ält're Bruder ist noch in der Stadt, der jüngere verließ sie grad noch rechtzeitig.
Keine Sehnen für die Bögen mehr, auch Spitzen für die Pfeile sind uns ausgegangen!
Das Getreide wird schon knapp, nun muss ich um mein Leben bangen!
Komm rasch herbei und rette mich! Komm rasch herbei und rette mich!

(9.2)
Der ält're Bruder ist nun in Gefangenschaft, die Qual kaum zu ermessen,
Müde Knochen, ausgelaugt, und selten nur hat er genug zu essen.
Der jüng're Bruder ist Beamter nun, sein Pferd kriegt feinen Reis zu fressen,
Dein Geld könnt' mich befreien – hast du mich schon vergessen?

10. Chunyu wang ge 淳于王歌
(Lied über den Prinzen Chunyu)[32]

(10.1)
Es rauscht im Wind das Laub der Bäume am Fluss,
Und die Blätter nehmen langsam gelbe Färbung an.
Alleine sitze ich in meinem Schlafgemach
Und denke oft an den verführerischen Mann.

(10.2)
Der verführerische Mann ist in der Stadt,
Wo so viel' verführerische Frauen lauern!

---

[30] Zu den Einzelheiten vgl. Otto Franke 2001, Band 2, S. 135–137.

[31] *YFSJ* II, 368; *YS* 303; *YFSX* 469–470; *HWYS* 25–26.

[32] *YFSJ* II, 368–9; *YS* 303; *YFSX* 470 enthält 10.1. – Auch hier ist die Identität der titelgebenden Person unklar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000157

Und dennoch denkt er immerzu an mich –
Es überwindet unsre Liebe alle Mauern.

11. Zhuonuo ge 捉搦歌
(Lied vom gegenseitigen Necken)[33]

(11.1)[34]
Grobe Hirse soll in Mörsern man zerkleinern, die aus Stein gefertigt,
Zerrissne Kleidung soll'n geschickte Frauen flicken, das ist besser!
Ein Mann muss viel ertragen und wird von anderen gegängelt,
Eine alte Jungfer, unvermählt, ist nichts weiter als ein unnützer Esser.

(11.2)
Aus welchem Haus stammst du, die gerade hier vorübereilt,
So schnell, dass dein Unterrock sich zeigte meinem Blick.
Der Himmel schafft das Männliche und Weibliche, lässt sie einander finden,
Er wünscht, dass beide beieinander leben, zufrieden und in Glück.

(11.3)
Der Brunnen auf dem Huayin-Berg misst 100 *zhang* an Tiefe,
Das Wasser unten plätschert, es ist wie Eis so kalt.
Ein schönes Mädchen will ihr Spiegelbild im Wasser gern betrachten,
Doch erkennen kann sie nur eine verschwommene Gestalt.

Der erwähnte Berg 華陰山 liegt im Süden der heutigen Provinz Shaanxi. Wie viel Metern die Längenangabe *zhang* 丈 hier entsprechen soll, ist nicht eindeutig zu klären, da die Maßeinheiten nicht nur regional stark variieren konnten, sondern sich auch im Laufe der Zeit veränderten.[35]

(11.4)
Aus gelb gefärbtem Holz die Sohle, das Oberteil aus Pflanzenfasern,
Mit langem Band kann beide Teile man zusammenschnüren.
Als Mädchen liebt man seine Mutter, als Eheweib den Mann.
Wann endlich kann ich heiraten und meinen eig'nen Haushalt führen?

---

[33] *YFSJ* II, 369; *YS* 304; *YFSX* 471–472; *HWYS* 26–28 enthält 11.2 und 11.4; *HWYF* 181 enthält 11.3 und 11.4.

[34] Diese Strophe findet man in gereimter Übersetzung in ALFRED FORKE: *Blüthen chinesischer Dichtung*. Magdeburg 1899, S. 89. FORKE hat ihr den Titel *Der Frauen Beruf* gegeben.

[35] QIU GUANGMING 丘光明 gibt an, dass die Länge eines *chi* 尺 zwischen dem dritten und sechsten Jahrhundert 23 bis 30 Zentimeter betragen konnte. Dementsprechend – zehn *chi* ergeben ein *zhang* – konnte ein *zhang* bis zu drei Meter messen. Vgl. QIU GUANGMING: *Zhongguo dulianghen* 中國度量衡 *(Maße und Gewichte in China)*. Beijing 1993, S. 96. Damit wäre der erwähnte Brunnen immerhin zwischen 230 und 300 Meter tief – eine Angabe, die wohl nicht wörtlich zu nehmen, sondern als Mittel dichterischer Übertreibung zu werten ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000158

12. Zhe yangliu geci 折楊柳歌辭
(Texte zum Lied vom gebrochenen Weidenzweig)[36]

(12.1)
Obwohl bereits aufs Pferd gestiegen, greifst du noch nicht zur Peitsche,
Noch einmal sitzt du ab, mir einen Weidenzweig zu übergeben.
Noch einmal setzen wir uns hin und spielen auf der Flöte,
Trennungsschmerz wie diesen kann ein Mann kaum überleben.

(12.2)[37]
Trauer füllt mein Herz beim Abschied,
Als deine Peitsche wollt' ich mit dir ziehen!
Auf allen Wegen wäre ich in deiner Hand
Und bei der Rast läg' ich auf deinen Knien.

(12.3)
Ich ließ mein Pferd am Moor der Doppelquelle weiden,
Vergaß jedoch, das Tier an seinem Halfter anzubinden.
Nun such ich es, den Sattel auf der Schulter tragend,
Werd' ich mein Pferd wohl jemals wieder finden?

(12.4)[38]
Von fern seh' ich Mengjin am Flusse liegen,
Der Weiden Blätter tanzen auf und nieder.
Ich stamme aus dem Land der Wilden,
Verstehe nicht die Han und ihre Lieder.

Die Stadt Mengjin 孟津 liegt in der heutigen Provinz Henan, am Ufer des Gelben Flusses. Interessant ist hier die Eigenbezeichnung des Vortragenden als „Wilder", wörtlich „lu jia er 虜家儿", was man genauer mit „von Gaunern abstammend" übertragen könnte. „Lu" wurde in den südlichen Dynastien als äußerst herabwürdigende Benennung von Angehörigen der nördlichen Völker benutzt, besonders häufig mit Bezug auf die Xiongnu und Tuoba 拓跋.[39] Es ist daher kaum denkbar, dass jemand von sich selbst als „lu" spricht; man wird diese Eigenbezeichnung also als einen starken Eingriff

[36] *YFSJ* II, 369–70; *YS* 304; *YFSX* 471–472 enthält 12.1, 12.2, 12.4 und 12.5; *HWYS* 28–30 enthält 12.1, 12.2, 12.4 und 12.5; *HWYF* 175 enthält 12.1, 12.4 und 12.5.

[37] Eine gereimte Übersetzung ins Deutsche findet man unter der Überschrift *Die Peitsche* in Alfred Forke 1899, S. 90.

[38] Diese Strophe findet sich in einer ungereimten deutschen Fassung in Helwig Schmidt-Glintzer: *Geschichte der chinesischen Literatur*. Bern/München/Wien 1990, S. 159.

[39] Der Tuoba-Clan, der dem Volk der Xianbei entstammte, errichtete mit der bereits erwähnten Nördlichen Wei-Dynastie das stabilste nördliche Reich des frühen chinesischen Mittelalters.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000159

eines Redakteurs der Südlichen Dynastien in den ursprünglichen Text werten müssen.[40]

(12.5)
Ein starker Mann braucht stets ein schnelles Pferd,
Ein schnelles Pferd braucht einen starken Mann.
Staub fliegt auf, wo man die Hufe donnern hört –
Mal seh'n, wer mich im Rennen schlagen kann!

(13) Zhe yangliu zhi ge 折楊柳枝歌 (Das Lied vom gebrochenen Weidenzweig)[41]

(13.1)
ist identisch mit 12.1.

(13.2)[42]
Vor unserer Türe wächst ein Beerenstrauch,
Das hohe Alter sieht man ihm nicht an.
Die Mutter will die Tochter nicht verheiraten –
Ob sie wohl je ein Enkelkind umarmen kann?

Die erste Zeile benutzt ein Wortspiel: Das Wort für „Beerenstrauch" (*zao* 棗) klingt genau wie „früh" (*zao* 早), wodurch die Entschlossenheit des Mädchens, möglichst schnell zu heiraten, unterstrichen wird.

(13.3)
Klack-klack, klack-klack, „Oh weh, oh weh mir, ach!"
Beim Weben sich das Mädchen an das Fenster lehnt.
Man hört nicht mehr das Rattern ihrer Webmaschine,
Es wird von ihrem lauten Seufzen übertönt.

(13.4)
Ich gehe hin und frage sie, was sie so sehr bedrückt,
Ich gehe hin und frage sie, was sie so sehr verstört.
„Dass Mutter endlich meine Ehe arrangiert,
davon hab' auch dieses Jahr ich nichts gehört!"

Die Strophe 13.2 bis 13.4 weisen große Ähnlichkeit mit dem Beginn des berühmten *Liedes von Mulan* 木蘭詩 auf (die Titelheldin ist dort jedoch aus ganz anderen Gründen als amourösen besorgt).[43]

---

[40] Vgl. CAO DAOHENG: *Guanyu beichao yuefu minge*, S. 144–145.

[41] *YFSJ* II, 370; *YS* 305; *YFSX* 475–476; *HWYS* 31 enthält 13.2; *HWYF* 179–180 enthält 13.2, 13.3 und 13.4. – Der Titel dieses Liedes ist fast identisch mit dem von Nr. 12; daher rührt wahrscheinlich auch die Ähnlichkeit der ersten Strophe.

[42] Diese und die folgenden beiden Strophen sind ins Englische übersetzt worden; 13.3. ist dabei gereimt. Vgl. STEPHEN OWEN 1996, S. 243.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000160

(14) Youzhou make yin geci 幽州馬客吟歌辭 (Texte zum Lied vom fremden Reiter aus Youzhou)[44]

(14.1)
Manch' junges Pferd ist schwach und mager,
Manch' junger Mann ist arm und wird verachtet.
Mit gutem Futter werden schwache Rösser kräftig,
Nur wer Geld hat, wird als Mensch betrachtet.

(14.2)[45]
Wie hell, wie hell die Kerze flackert hier im Zelt,
Schon in Kürze wird sie ganz und gar verglühen.
Genieß' die Zeit, in der man Pflanzen sprießen sieht!
Des Frühlings Blumen werden einmal nur erblühen.

(14.3)[46]
Der Südberg glaubt von gar enormer Höh' zu sein,
Die Wahrheit ist: Der Nordberg ist genau so groß.
Die Jungfrau hält sich für gesittet und für fein,
Doch setzt auch sie sich gern auf des Geliebten Schoß.

(14.4)
In Purpurhosen wirkt der Mann recht stattlich,
In bunten Kleidern sieht die Frau am schönsten aus.
Gemeinsam soll'n sie wie die Schwalben weiterziehen,
Die Chrysanthemen blüh'n im Garten hinterm Haus.

(14.5)
Chrysanthemen leuchten golden, strahlend hell,
Die grüne Schlange bringt Zinnober, ein rundes Stück.
Als ich mich empfehle, liegt mein Liebchen noch im Bett
Und gibt mir gern der Ringe zehn zurück.

Die letzten drei Strophen scheinen zusammen zu gehören, wobei 14.4 und 14.5 offensichtlich sexuell gefärbte Anspielungen enthalten, deren genaue

---

[43] Eine vollständige Übersetzung durch Frau Chiang Hsüeh-wen liegt vor in *Sinica* 14 (1939), S. 27–29.

[44] *YFSJ* II, 370–371; *YS* 304; *YFSX* 474–475 enthält 14.1 bis 14.4; *HWYS* 31–32 enthält 14.1; *HWYF* 173 enthält 14.1. – Das Gebiet Youzhou entsprach unter der Nördlichen Wei-Dynastie ungefähr dem Großraum Beijing/Tianjin; allerdings haben zwischen dem vierten und sechsten Jahrhundert auch andere Landstriche und Städte diesen Namen getragen. Eine eindeutige Zuordnung ist also nicht mehr möglich.

[45] Eine gereimte Übersetzung ins Deutsche unter der Überschrift *Carpe diem* findet man in Alfred Forke 1899, S. 90.

[46] Eine gereimte Übersetzung ins Deutsche unter der Überschrift *Gleichheit* findet man in Alfred Forke 1899, S. 90.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000161

Bedeutung jedoch unklar ist (die modernen chinesischen Kommentare schweigen sich hierzu aus).

(15) Murong jia zi Lu Qiyougu ge 慕容家自魯企由谷歌
(Lied vom Murong-Clan im Qiyou-Tal zu Shandong)[47]

Im zehnten Stock des Turmes der Geliebte harrt,
Im neunten Stock des Pavillons die Liebste sitzt.
Wenn er doch nur ein starker, stolzer Adler wäre –
Haschen würde er den Spatz, der durch die Wolken flitzt.

Die hier übersetzten 15 Lieder sind nur ein kleiner Ausschnitt aus dem literarischen Fundus der nördlichen Staaten jener Periode; sie ermöglichen aber zumindest einen ersten Einblick in das kulturelle Alltagsleben jener komplexen Epoche. In China kommt die Erforschung dieses Feldes seit ca. 15 Jahren schnell voran, auch wenn man in chinesischen Studien bisweilen eine gewisse Abschätzigkeit gegenüber dem Niveau der nördlichen Kulturen spürt. Die hier vorgelegten Übersetzungen von *yuefu* legen aber nahe, dass eine solche Voreingenommenheit nicht angebracht ist.

[47] *YFSJ* II, 371; *YS* 305; *YFSX* 476–477. – Ein Bezug zum bereits erwähnten Murong-Clan (vgl. Nr. 8) ist hier nicht erkennbar. Das Qiyou-Tal ist nicht mehr lokalisierbar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000162

Bücherbesprechungen

ERNST DAMMANN: *70 Jahre erlebte Afrikanistik. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte.* Berlin: Dietrich Reimer 1999. 311 S. (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde, Serie A. Afrika, Band 32.) ISBN 978-3-496-02671-6. € 34,–.

ERNST DAMMANN: *Menschen an meinem Lebensweg.* Groß Oesingen: Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms 2002. 449 S. ISBN 978-3-86147-238-4. € 22,–.

Die beiden hier zusammen angezeigten Erinnerungsbände bilden insofern eine Einheit, als sie sich in hohem Maße gegenseitig ergänzen. Während der Autor in *70 Jahre erlebte Afrikanistik* vor allem die Geschichte der afrikanischen Sprachwissenschaft und ihrer Vertreter von den 20er bis zu den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts erzählt – „eine in persönliche Form gekleidete Darstellung der Wissenschaftsgeschichte" –, kommen in *Menschen an meinem Lebensweg* alle übrigen zahlreichen Bereiche und Begegnungen mit Menschen zur Sprache, die auf öffentliche oder private Weise im Leben ERNST DAMMANNS eine Rolle gespielt haben. Dazu zählen vor allem die Theologie und die Religionsgeschichte, die er ja in der Nachfolge von FRIEDRICH HEILER von 1962 bis 1972 in Marburg gelehrt hat, sowie auch der Dienst in der Mission: 1933–1937 in Ostafrika und später als Präsident der Berliner Mission. Hier „steht nicht die Beschreibung einer Wissenschaft zur Debatte, sondern der Mensch." (S. 1) Dabei liegt es nahe, daß Überschneidungen nicht zu vermeiden waren. Manche Passagen lesen sich in den beiden Bänden wie Variationen über ein und dasselbe Thema. Das muß aber nicht negativ, als Wiederholung von Informationen, bewertet werden, sondern die unterschiedlich akzentuierten Darstellungsweisen vermögen meist dazu beizutragen, einen Sachverhalt noch plastischer und aussagekräftiger zu gestalten. Dazu vergleiche man etwa den Anfang des in beiden Büchern mit „Marburg" überschriebenen Kapitels. Die beiden Versionen der Beschreibung von DAMMANNS Rückkehr aus Ostdeutschland im Jahre 1962 fügen sich zu einem anschaulichen Bild von diesem ja nicht alltäglichen Vorgang kurz vor dem Mauerbau zusammen.

Beide Bände sind im wesentlichen in die gleichen Abschnitte eingeteilt: Jugend, Studium, Anstellung in Hamburg, Ostafrika, Krieg und Gefangenschaft, Nachkriegszeit in Hamburg, Berlin-Ost, Marburg, Ruhestand. Der *Lebensweg* verzeichnet zwei zusätzliche Kapitel: „Die Ära Piening" (S. 23–29) und „Die Achtundsechziger" (S. 323–345).

ERNST DAMMANN (1904–2003) war bereits hoch in den 90ern, als er diese biographischen Schriften verfaßte. Wer den Vorzug hatte, ihn an die fünfzig Jahre erlebt zu haben und ihm auch noch in seinen letzten Lebensjahren häufig begegnet zu sein, bekam einen Eindruck von der Willensstärke, der Energie und Disziplin, vor allem aber auch von der ungewöhnlichen Gedächtniskraft, die ihn, zuletzt schon stark sehbehindert, zur Aufzeichnung seiner Erinnerungen befähigten. DAMMANN hatte zeit seines Lebens eine besondere Freude am Erzählen und Sich-Mitteilen, was ihm beim akademischen Lehren, insbesondere aber auch im von ihm – als Theologen und ordinierten Pastor – vielfach praktizierten Predigeramt zugute kam. Die Gedächtniskraft wie das lebendige Erinnerungsvermögen haben somit DAMMANN auf doppelte Weise begünstigt und bereichert. Zum einen haben sie ihn dazu befähigt, so umfassende Wissensgebiete wie Theologie, Religionsgeschichte und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000163

Afrikanistik neben- bzw. nacheinander zu betreiben und schließlich auch auf Lehrstühlen zu vertreten – Afrikanistik in Ostberlin 1957 bis 1961 und Religionsgeschichte in Marburg 1962 bis 1972 –, zum anderen, noch im hohen Alter das gelebte Leben auf eine beeindruckend detaillierte Weise erzählend zu beschreiben. Die Lektüre ist, zumindest für den Sachkundigen und Interessierten, nicht nur durchwegs lehrreich, sondern bereitet auch über weite Strecken Freude und Vergnügen. Als Beispiel mögen folgende Worte (S. 92 aus *70 Jahre*) dienen: „Der Titel lautete *Atakufa* und enthält eine Anzahl von Kurzbiographien von Männern, die sich in der Kolonialzeit verdient gemacht haben. Es strotzt von Irrtümern. Der Titel *Atakufa* mit ‚Immer vorwärts' übersetzt, heißt aber, wie jeder Swahili-Anfänger weiß: ‚Er wird sterben'. Ich fand die Frechheit des ignoranten Verfassers Everwien so empörend, daß ich höheren Ortes veranlaßte, daß dieser Schmarren – [1939!] – aus dem Verkehr gezogen wurde."

Zu den spannendsten Kapiteln der beiden Bücher zählen „Berlin" bzw. „Berlin-Ost", wo DAMMANN auf insgesamt etwa einhundert Seiten seine fast fünfjährige Tätigkeit als Professor und Nachfolger auf dem Lehrstuhl D. WESTERMANNS an der Humboldt-Universität beschreibt. Er zitiert z.T. wörtlich aus den Stasi-Akten, in die er nach der Wende Einsicht nehmen konnte. So wird z.B. in einem Eintrag vom 29.4.58 gefordert, „Dammann mit Schimpf und Schande von der Universität zu verweisen." (*70 Jahre*, S. 185) Betrüblicherweise wurde DAMMANN, mehr als zwei Jahrzehnte später, auch von westdeutscher Seite politisch kritisch charakterisiert. L. GERHARDT setzte sich in „Zur Geschichte des Seminars für Afrikanische Sprachen und Kulturen der Universität Hamburg 1909–1984" mit der Haltung der Hamburger Afrikanisten zur NSDAP auseinander. DAMMANN dazu u.a. (*70 Jahre*, S. 101): „Der Tenor ... ist von der Ideologie der politischen Linken bestimmt, die nicht fähig oder gewillt ist, die Vergangenheit in ihrem Kontext zu betrachten ..." In dem Abschnitt „Die Achtundsechziger" (*Lebensweg*, S. 323–345) setzt sich DAMMANN mit den einschneidenden Ereignissen jener Zeit auseinander, die er nicht als „eine flüchtige Episode", sondern als eine grundstürzende Epoche erfahren hat: „Deren Vertreter sitzen jetzt nach 30 Jahren an den Schaltstellen der Macht und haben die Jahrzehnte weidlich genutzt, ihre destruktiven Ideen als nicht beglückende Frucht der Aufklärung durchzusetzen." (*Lebensweg*, S. 344).

Ein Wort noch zur formalen Organisation der Texte. Ein nützlicher Personenindex findet sich nur in *70 Jahre erlebte Afrikanistik*. Literaturverzeichnisse fehlen in beiden Bänden. Die Qualität des Drucks ist vorbildlich, an Druckfehlern sind nur wenige festzustellen,[1] eine angesichts des hohen Alters und der stark verminderten Sehkraft des Autors erstaunliche Tatsache, die wohl vor allem auch den getreuen Mitarbeitern, die das Korrekturlesen übernahmen, zu verdanken ist.

HERRMANN JUNGRAITHMAYR, Marburg

KAREL JONGELING/ROBERT KERR: *Late Punic Epigraphy. An Introduction to the Study of Neo-Punic and Latino-Punic Inscriptions.* Tübingen: Mohr Siebeck 2005. X, 114 S. ISBN 3-16-148728-1. € 19,–.

Obgleich viele der in diesem Büchlein behandelten Inschriften seit langem – z.T. seit 150 Jahren – bekannt sind, werden sie doch von der Forschung bisher recht stiefmütterlich behandelt. Dabei handelt es sich um interessantes Material, das zur Sprache und Kultur-

[1] Zum Beispiel in *70 Jahre*, S. 121: Forschungsgemeinschaft; S. 149: erwähnt; S. 203: Glücklicherweise; S. 215: seine Muttersprache zur Verfügung; S. 221: sollte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000164

und Geistesgeschichte Nordafrikas unter römischer Herrschaft interessante Aspekte enthält. Auch in der vorliegenden Publikation wird es nicht vollständig erschlossen, vielmehr ist sie als Einführung und Studien-Buch gedacht, das fortgeschrittene Studenten im Gebiet der Nordwestsemitischen Epigraphik auf zwei bestimmte Inschriftengruppen aufmerksam machen soll: die neupunischen und die sog. latino-punischen und graeco-punischen Inschriften. Diesem Zweck entsprechend ist es so gegliedert, daß nach einer knappen Einführung (S. 1–12) ein erster Teil mit Präsentation und Diskussion von 86 neupunischen Inschriften den Hauptteil (S. 13–57) ausmacht, danach eine Auswahl von 30 latino-punischen Texten (S. 59–80) folgt, die dann durch zwei Glossare erschlossen werden. Eine Zusammenstellung der zur Zeit bekannten Texte beider Typen und eine Bibliographie sind angeschlossen.

Die „Introduction" geht vor allem auf die Fragen der Abgrenzung des Neupunischen vom „klassischen" Punisch und die Quellen für das Weiterleben der punischen Sprache in Nordafrika ein und behandelt einige Fragen der Orthographie, die für das Verständnis der Texte außerordentlich wichtig sind. Hier weichen die Autoren kaum von dem ab, was bereits in der *Phönizisch-punischen Grammatik*[1] gesagt wird. Sehr nützlich sind die Hinweise auf die oft recht schwierige Paläographie der neupunischen Texte (§ 5).

Unter „Neo-Punic Texts" wird eine geographisch (nach modernen Staaten und darunter alphabetisch nach Fundorten) sortierte Auswahl aus den rd. 700 neupunischen Texten behandelt, die leider nicht alle und in zum Teil recht kleinen und nicht immer sehr klaren Nachzeichnungen, nie mit einem Foto dokumentiert werden. Man muß sich also auch hier mit den allerdings präzisen Literaturangaben zufrieden geben und in den jeweiligen Publikationen nachschlagen. Die Kommentare zu den Inschriften sind knapp, aber sie berücksichtigen die neueste Literatur, wobei allerdings festzuhalten ist, daß in den letzten Jahrzehnten leider wenig Neues hinzugekommen ist. Bei längeren Texten, z.B. dem Ostrakon von Al Qusbat (S. 24–26) ist es wenig praktisch, daß die Kommentierung fortlaufend, d.h. ohne Rücksicht auf Zeilenzählung vorgenommen wird, was zwar platzsparend, aber unübersichtlich ist.

Zwei kleine Anmerkungen zur Bibliographie: Es ist für den Benutzer beschwerlich, wenn von Abkürzungen auf die chronologisch geordnete Bibliographie verwiesen wird, zumal für die jeweils etwas längeren Literaturangaben Platz genug gewesen wäre. So muß man zweimal suchen. – S. 50 wird unter Kef Bezioun auf Horn-Rüger 1979 verwiesen, was nicht im Literaturverzeichnis steht, s. vielmehr Roschinsky 1979.

Auch im latino-punischen Teil sind die Wiedergaben der Originaltexte, die leider nicht regelmäßig erfolgen, recht klein. Bei Bir ed-Dreder LP 14 (S. 62 unten) fehlen zudem auf der rechten Seite einige Zeichen. – Sirte LP 1 (S. 71 links) ist jedenfalls so gezeichnet, daß man am Kommentar zweifeln muß. – Beachte, daß in den christlichen Inschriften Sirte LP 4ff. (S. 72f.) durchaus „heidnische" Namen (z.B. *abdusmun* = ʿAbd-Ešmun) erscheinen.

Insgesamt eine hochwillkommene und gelungene Einführung in ein schwieriges Feld semitischer Epigraphik aus der Feder von zwei Experten. Dem Vernehmen nach soll in absehbarer Zeit ein Korpus aller latino-punischen Texte auf der Basis sorgfältiger Kollationen vorgelegt werden. Das wird, so steht zu hoffen, allen denen, die sich mit dem vorliegenden Band eingearbeitet haben, neuen interessanten Lesestoff bieten.

Wolfgang Röllig, Tübingen

[1] J. Friedrich/W. Röllig/M. G. Amadasi Guzzo: *Phönizisch-punische Grammatik*. Rom ³1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000165

Reinhold Merkelbach/Josef Stauber (Hrsg.): *Jenseits des Euphrat. Griechische Inschriften. Ein epigraphisches Lesebuch.* Zusammengestellt, übersetzt und erklärt von R.M. und J.St. München/Leipzig: K.G. Saur 2005. XI, 228 S. ISBN 3-598-73025-X. € 114,–.

Eine Sammlung der griechischen Inschriften aus den Ländern östlich des Euphrat ist lange Zeit ein Desiderat gewesen. Einer Anregung von R. Merkelbach folgend, hat F. Canali de Rossi kürzlich eine Ausgabe solcher Texte vorgelegt,[1] aber leider kein richtiges Inschriftencorpus, sondern aus naheliegenden Gründen nur eine ‚editio minor'.[2] Das vorliegende Werk ergänzt jenes Repertorium, abgesehen von der Aufnahme zweier erst jüngst von P. Bernard, G.-J. Pinault und G. Rougemont edierter Inschriften,[3] dadurch daß es einige Dutzend inhaltlich interessante Texte mit Übersetzung und Kommentar bietet. In vielen Punkten (etwa in Fragen der Datierung) weicht es von Canali de Rossi aber auch ab, und die Anordnung und Gliederung des Materials sind hier nicht geographisch, sondern mehr oder weniger chronologisch, beginnend mit (früh)hellenistischen Inschriften aus Baktrien (S. 1–24). Es folgt ein Abschnitt über die griechischen Versionen der Aśoka-Edikte (S. 25–36). Diesem schließen sich Inschriften aus seleukidischer und parthischer Zeit und aus dem eigentlichen Iran (S. 37–69), aus Susa alias Seleukeia am Eulaios (S. 71–96), aus Mesopotamien (S. 97–119) und vom Persischen Golf an (S. 120–133). Ein (kultur)historisch besonders interessantes Thema wird mit dem Indienhandel von Palmyra über den Persischen Golf dargestellt (S. 134–151) – die hierzu gebotenen Texte stammen alle aus Palmyra und fehlen daher zum Teil bei Canali de Rossi –, und den Abschluß bilden dann die griechischen Inschriften der beiden ersten Sasaniden (S. 152–195), wobei natürlich die *Res gestae* Šābuhrs I. (ŠKZ) den zentralen Platz einnehmen.

Die einzelnen Inschriften werden – dies erklärt den Untertitel „epigraphisches Lesebuch" – durch teilweise weit ausgreifende historische Erläuterungen miteinander verknüpft und in eine fortlaufende Schilderung eingebunden. Einzelne Texte und Textträger werden auch in Abbildungen vorgestellt (deren Qualität aber viel zu wünschen übrigläßt), und mehrere Karten erleichtern dem Fernerstehenden die Orientierung über die Fundorte.

Während oft ganz elementare Dinge erklärt oder durch Zitate aus antiken oder byzantinischen Historikern verdeutlicht werden, bleibt manches wirkliche (Interpretations- oder Verständnis-)Problem unkommentiert. Der von den Autoren offensichtlich ins Auge gefaßte breitere Leserkreis wird derlei beklagen, etwa daß er nicht darüber belehrt wird, wieso Aśoka im griechischen Text unter dem Namen Πιοδάσσης erscheint. Der weitaus größere Mangel des Buches besteht aber darin, daß die Übersetzungen der Texte nicht frei von Fehlern sind. Nicht nur Inkonsequenzen bei der Übersetzung und kleinere Unachtsamkeiten, sondern Auslassungen von Einzelwörtern oder ganzen Sätzen (z.B. bei Nr. 201 [= Aśoka-Edikt XII], Z. 5f.) und offenkundige Fehler in der Übersetzung oder bei der Wiedergabe von Fremdnamen fallen durchaus ins Gewicht. Besonders gravierend ist dies im Falle von ŠKZ; in diesem Text (Nr. 803) ist vor allem die Wiedergabe der zahllosen iranischen und sonstigen Orts-, Länder-, Völker- und Personennamen sehr ungenau, inkonsequent und oft auch schlichtweg falsch (z.B. wenn die persischen Patronymika nicht erkannt sind). Und diese ganzen falschen Namenformen sind dann auch noch in die Register übernommen worden (etwa in die Namenliste zu ŠKZ, S. 190–195), die dadurch mehr

[1] *Iscrizioni dello estremo oriente greco. Un repertorio.* Bonn 2004.

[2] Hierzu vgl. Rez.: „Griechische Inschriften aus dem ‚Fernen Osten'." In: IIJ 49 (2006), S. 347–359.

[3] „Deux nouvelles inscriptions grecques de l'Asie Centrale." In: *Journal des Savants* 2004, S. 227–356.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000166

oder weniger nutzlos geworden sind. Ein Unding ist es etwa auch, den Königsnamen parth. *wrwd* /Worōd/ bzw. griech. Ὀρώδης durch eine Zwitterform mit *W*-Anlaut und Endung *-es* wiederzugeben (S. 140).

Kurz angesprochen seien noch ein paar Einzelpunkte: Durchweg falsch erscheint (auch auf den Karten) der parthische Name der Königsstadt Nisā als „Mithradakirt" (statt *mtrdtkrt(y)* /Mihrdātkirt/). Die interpretierende Übersetzung „Fakir" für γυμνοσοφιστής ist in mehrfacher Hinsicht nicht angemessen (S. 13); ähnlich steht es mit der Übersetzung des PN Ἀτροσώκης auf der Taxt-i-Sangīn-Inschrift (S. 16). Die Originaltexte der Aśoka-Edikte sind nicht in „Sanskrit" geschrieben (S. 30), sondern in verschiedenen Prākritmundarten, und das von Aśoka eroberte Land Kaliṅga liegt nicht südlich von Bombay (S. 31), sondern an der Ostküste des Subkontinents. Bei der Herakles-Weihinschrift von Bīsutūn fehlt ein Hinweis auf die unter dem griechischen Text stehenden aramäischen Zeichenreste (S. 59f.); auch bei der ‚Satrapeninschrift' von Bīsutūn bleiben viele Fragen unbeantwortet (oder ungestellt), während es andererseits ganz ausgeschlossen ist, daß in den Zeichen ΠΕΠ[... der Anfang des dritten Satrapennamens vorliegt. Die Umrechnung vorchristlicher Datierungen ist mehrfach anfechtbar; insbesondere entspricht das Jahr 313 (ΓΙΤ) der Seleukidenära nicht 1/2, sondern 2/3 n. Chr. (S. 79). Und daß der (auf den Reliefs dargestellte) kugelförmige Kopfschmuck der Sasanidenkönige keine κυρβασία sein kann, wie es S. 156 Anm. 1 heißt, läßt schon Herodot erkennen, der die κυρβασίαι in 7, 64, 2 als ἐς ὀξὺ ἀπηγμένας ὀρθάς ... πεπηγυίας „spitz zulaufend, aufrecht stehend, steif" bezeichnet hat.

Die Erwartungen, mit denen man – auch in Kenntnis des Repertoriums von F. Canali de Rossi – das nicht gerade billige Werk in die Hand nimmt, für das der renommierte Philologe Reinhold Merkelbach Mitverantwortung trägt, werden leider arg enttäuscht.

Rüdiger Schmitt, Laboe

Aaron D. Rubin: *Studies in Semitic Grammaticalization.* Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2005. XVII, 177 S. (Harvard Semitic Studies 57.) ISBN 1-57506-923-7.

Das auf Antoine Meillet zurückgehende Konzept der Grammatikalisierung, im gedanklichen Ansatz auch schon bei Wilhelm von Humboldt und Georg von der Gabelentz nachweisbar, hat in den 1990er Jahren einen starken Schub erfahren, wovon unter anderem die Arbeiten von Heine, Claudi und Hünnemeyer[1] sowie von Hopper und Traugott[2] zeugen. *Nicht*-afroasiatische afrikanische Sprachen spielten dabei immer eine hervorgehobene Rolle. Etwa zeitgleich begannen auch Semitisten, Assyriologen und andere damit, sich *expressis verbis* auf die semantischen und phonologischen Entwicklungen zu beziehen, wie sie von der Theorie der Grammatikalisierung prägnant erfaßt werden. Implizit hatte sich schon Vertreter früherer Generationen entsprechende Gedankengänge zunutze gemacht, so bereits Brockelmann im Zusammenhang mit den Präpositionen.

Das hier zu besprechende Buch stellt die Ausarbeitung einer an der Harvard University vorgelegten semitistischen Dissertation dar. Im einzelnen zählt der Autor Aaron D. Rubin die folgenden neueren im Rahmen der Semitistik, Assyriologie und allgemeinen Sprachwissenschaft entstandenen Beiträge als besondere Inspirationsquellen auf (S. 8):

[1] B. Heine/U. Claudi/F. Hünnemeyer: *Grammaticalization: A Conceptual Framework.* Chicago 1991.

[2] P. Hopper/E. Traugott: *Grammaticalization.* Cambridge 2003.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000167

Givón 1991[1] (zum Thema der untergeordneten Sätze im Hebräischen), Rubba 1994[2] (zum Thema neu-aramäischer Präpositionen), Simeone-Senelle und Vanhove 1997[3] (zum Thema neu-südarabischer und maltesischer Hilfsverben, Contini 1997[4] (zu verschiedenen Fällen von Grammatikalisierung und Degrammatikalisierung im Turoyo), Kouwenberg 1997[5] (zur Gemination im akkadischen Verb), Voigt 1999[6] (zum Thema der Präpositionen generell), Cook 2001[7] (zum hebräischen Verbalsystem) und Huehnergard im Druck[8] (zur Etymologie der hebräischen Partikel *šə*).

Rubin organisiert sein Buch wie folgt: Nach einem einleitenden Kapitel zur Wissenschaftsgeschichte der „Grammatikalisierung" und einer kurzen Bestandsaufnahme der innersemitischen Verwandtschaftsverhältnisse – soweit diese für sein Thema relevant sind, werden in dem weiträumiger angelegten Kapitel 3 all die Phänomene im Semitischen zusammenfassend besprochen, die zu diesem Thema passen, ohne daß sie traditionell unter dem relativ neuen Stichwort „Grammatikalisierung" aufgefaßt und behandelt worden wären. Beispiel aus sonstigen Sprachfamilien werden dabei immer wieder vergleichend miteinbezogen. Im einzelnen geht es um die folgenden Bereiche der Grammatik, wobei immer wieder interessante Einzelbeobachtungen ins Auge fallen (es können hier nur punktuell Beispiele gegeben werden):

1. das Nominal- und Pronominalsystem, darunter die Entwicklung der Artikel und Pronomina (vgl. etwa amharisch *ərsu* ‚er' < *rə'su* ‚sein Kopf' und *ərsʷa* ‚sie' < *rə'sā* ‚ihr Kopf');
2. das Verbalsystem, darunter die Entwicklung der Verben für „sein" und „haben" zu Hilfsverben (Auxiliaren), die verschiedenen Tempus- und Modusmarker in den neueren semitischen Sprachen sowie die Entwicklung der Copulae aus Pronomina einerseits und Partikeln andererseits. Interessant ist dabei u.a. die Beobachtung (S. 30f.), daß (Neu-)Syrisch *šmīʿ lī* im Grunde zu „ich habe gehört" strukturell equivalent ist, ohne daß unbedingt mit Ergativität argumentiert werden muß;

---

[1] T. Givón: „The evolution of dependent clause morpho-syntax in Biblical Hebrew." In: E. Traugott/B. Heine (Hrsg.): *Approaches to Grammaticalization.* 2 Bände. Amsterdam 1991, Bd. 2, S. 257–310.

[2] J. Rubba: „Grammaticalization as semantic change: A case study in preposition development." In: W. Pagliuca (Hrsg.): *Perspectives on Grammaticalization.* Philadelphia 1994, S. 81–101.

[3] M.-C. Simeone-Senelle/M. Vanhove: „La formation et l'évolution d'auxiliaires et particules verbales dans les langues sémitiques (langues sudarabiques modernes et maltais)." In: *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris.* Nouvelle série, tome 5. Paris 1997, S. 85–102.

[4] R. Contini: „Alcuni casi di grammaticalizzazione (e degrammaticalizzazione) in Ṭūrōyō." In: A. Bausi/M. Tosco (Hrsg.): *Afroasiatica Neapolitana.* Neapel 1997, S. 151–168.

[5] N. Kouwenberg: *Gemination in the Akkadian Verb.* Assen 1997.

[6] R. Voigt: „Die Präpositionen im Semitischen – Über Morphologisierungsprozesse im Semitischen." In: L. Edzard/M. Nekroumi (Hrsg.): *Tradition and Innovation. Norm and Deviation.* Wiesbaden 1999, S. 22–43.

[7] J. Cook: „The Hebrew verb: A grammaticalization approach." In: *Zeitschrift für Althebraistik* 14 (2001), S. 117–143.

[8] J. Huehnergard: „On the etymology of the Hebrew relative *šɛ-*." In: A. Hurvitz/S. Fassberg (Hrsg.): *Hebrew in Its Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspectives.* Jerusalem (im Druck).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000168

3. die Präpositionen, wobei auch hier der Vergleich mit verschiedenen indoeuropäischen Sprachen sinnfällig ist;
4. die Partikeln, zu denen Relativpartikeln, Negationsmarker, Possessivelemente (lokativ, komitativ, dativisch und existentiell) sowie Existenzpartikeln gehören. Wiederum finden sich interessante sprachvergleichende Beobachtungen, so etwa die Entwicklung lokativer Elemente zu Relativpronomen im Semitischen (*'aθar > hebräisch 'ašer), Neugriechischen *(pou)* und Bairischen *(wo)* (vgl. S. 50).

Das genannte Kapitel erweist sich als äußerst informativ, wobei die Originalität nicht so sehr im inhaltlichen Detail als in der prägnanten und in dieser Form neuen Zusammenstellung der Daten besteht, so wie es auch dem formulierten Selbstanspruch des Autors entspricht.

Die drei weiteren Kapitel des Buchs hingegen sind einzelnen Problemfeldern gewidmet, in denen verschiedene Lösungsansätze konkurrierend zur Debatte stehen, und der Autor somit Flagge zeigen muß. Das sehr datenreiche Kapitel 4 zu den Formen des definiten Artikels ist dabei noch unkontroversiell, wobei die zyklische Entwicklung im Aramäischen gut nachgezeichnet wird (S. 87f.). Kontroverser ist das folgende Kapitel 5, das die verschiedenen Ausprägungen der Markierung des definiten Objekts zum Inhalt hat. Letztlich kann sich auch Rubin in der Frage der Etymologie von hebräisch *'eṯ* bzw. aramäisch *yaṯ* nicht entscheiden, die detaillierte Diskussion früherer Ansätze von u.a. Bravmann, Correll, Khan und Testen verdient jedoch Anerkennung (vgl. S. 120f.). Von besonderem Interesse für Semitisten wie auch Dialektologen des Arabischen ist das weitere Kapitel 6, das der morphologischen Markierung des Präsens im Aramäischen und Arabischen gewidmet ist und die Darstellung abschließt. Wiederum bietet Rubin vielerlei vergleichende Beispiele, etwa die akkadische Phrase *ina lā īdû* ‚während („in") er nicht wußte' zur vergleichenden Erläuterung des *b*-Präfixes im syro-palästinensischen und ägyptischen Bereich, oder auch die dialektdeutsche Variante *ich bin am Essen* (zu *ich esse gerade*), um die Entwicklung eines Tempusmarkers aus einem lokativen Element (hier: Präposition) zu erläutern.

Die mit vielen Beispielen unterstützte Diskussion ist klar strukturiert und läßt sich immer gut nachvollziehen. Dabei geht es Rubin ausdrücklich nicht darum, ein „unifiziertes" Modell der Grammatikalisierung zu bieten oder gar die Theorie an sich weiterzuentwickeln. Dem stehen schon die vielen morpho-phonologischen Irregularitäten entgegen, wie sie für Phänomene der Grammatikalisierung typisch sind und im Semitischen auch so zu beobachten sind. Die Qualität des Buchs besteht vor allem – das sei noch einmal hervorgehoben – in der Zusammenstellung und inhaltlichen Verknüpfung von relevanten Daten aus dem Akkadischen bis hin zu den neuarabischen Dialekten. Die Sekundärliteratur zu diesem Thema ist erschöpfend ausgewertet, dem Rezensenten fällt lediglich ein, daß z.B. auf Deutschers[1] diachronische Diskussion der akkadischen unterordnenden Partikel *kīma* noch Bezug genommen werden hätte können. Infolge des thematisch präzisen Inhaltsverzeichnisses entfiel die Notwendigkeit eines thematischen Indexes, ein Index der behandelten Sprachen schließt das Buch jedoch ab. Abschließend kann ohne Einschränkung festgestellt werden, daß Rubin hier ein im Ansatz interessanter und im Detail informativer Band gelungen ist, der zudem belegt, wie fruchtbar die vergleichend-semitistische Diskussion nach wie vor sein kann, zumal wenn regelmäßig auf typologisch verwandte Phänomene in anderen Sprachbereichen Bezug genommen wird.

Lutz Edzard, Oslo

[1] G. Deutscher: *Syntactic Change in Akkadian. The Evolution of Sentential Complementation.* Oxford 2000.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000169

ALEXANDER BORG: *A Comparative Dictionary of Cypriot Maronite Arabic (Arabic–English). With an introductory essay.* Leiden: E. J. Brill 2004. XXVIII, 486 S. (Handbuch der Orientalistik. Section One. The Near and Middle East. Vol. 70.) ISBN 90-04-13198-1. € 116,–.

Als ausgewiesener Kenner peripherer arabischer Dialekte – seine Beschäftigung mit dem zypriotischen Arabischen währt nunmehr über zwanzig Jahre (seit 1984)[1] – hat ALEXANDER BORG jetzt ein ausführliches Glossar des Dialekts der zypriotischen Maroniten vorgelegt. Dabei handelt es sich um die Sprache maronitisch-christlicher Flüchtlinge aus dem Norden Zyperns (in der Gegend von Kormatiki), die sich in verschiedenen südzypriotischen Enklaven niedergelassen haben. Anders als beim Maltesischen besteht keine schriftliche Verwendung dieses Idioms, einmal abgesehen von Karshuni-Dokumenten aus dem 17. Jahrhundert.[2] Das Glossar ist reich bestückt mit Angaben zum arabistisch-semitistischen Sprachvergleich und wird eingeleitet von einem Essay, der kondensierte Information (sozio-)linguistischer Natur enthält. Dabei gilt es für BORG zunächst, die Eigenschaften „peripherer" Dialekte im allgemeinen und des hier besprochenen Idioms im besonderen herauszustellen. Als historischer Ableger christlich-arabischer Dialekte trägt das Zypriotisch-Arabische zum einen „archaische" Züge (gerade im Lexikon), zum anderen weist es auch Gemeinsamkeiten mit modernen levantinischen Dialekten sowie anatolischen[3] und mesopotamischen *qəltu*-Dialekten[4] auf. Archaismen im Lexikon werden beispielhaft anhand der Wurzelmorpheme √qš' und √r'y für „sehen" und anhand des klassisch-arabischen Adjektivs *kayyis* ‚intelligent' ausgeführt. Solchen Isoglossen geht BORG systematisch nach. Einmal spricht er sogar von einem linguistischen „Brückenkopf", den das Zypriotisch-Arabische zwischen den anatolischen und levantinischen Dialektgruppen einnimmt („straddles the boundary", S. 32). Ein weiterer wichtiger Punkt des einleitenden Essays ist lexikalisches aramäisches Substrat, das BORG vor allem im Bereich von „Kulturwörtern" wie *Pflug* nachweist (im Zypriotisch-Arabischen *sunt*, vgl. etwa akkadisch *ṣindu(m)* ‚Verband, Fessel', im Gegensatz zu klassisch-arabisch *miḥrāṯ*), aber auch bei Präpositionen und deiktischen Elementen. Gerade solche Beobachtungen werden sorgfältig vergleichend-semitistisch ausgeführt (S. 36–38), wobei die relevante Literatur von FEGHALI 1918[5] bis ARNOLD und BEHNSTEDT 1993[6] mit eingearbeitet ist. Von Interesse sind auch BORGS Ausführungen zur Genese der dialektalen Existenzpartikel *fī* aus aramäisch *'īṯ b-*, die mit enklitischen Personalsuffixen zum Paradigma „können" ausgebaut ist (*fini* ‚ich kann' etc.). Ebenso werden typische Lehnprozesse aus dem Griechischen (oft mit syrisch-aramäischer Zwischenstufe) erläutert, etwa anhand des Lemmas *kammín* ‚Ofen'. Neben der Darstellung von Substrat werden auch diachrone Aspekte

[1] A. BORG: „Kormatiki Arabic: Phonological notes and texts." In: ZAL 13 (1984), S. 68–85.

[2] Vgl. J. LENTIN: „Seventeenth and eighteenth century documents on Cypriot and Anatolian Arabic." In: M. MIFSUD (Hrsg.): *Proceedings of the Third International Conference on Arabic Dialectology (AIDA) held in Malta, 29 March – 2 April 1998.* Malta 2000, S. 207–212.

[3] Vgl. etwa W. ARNOLD: *Die arabischen Dialekte Antiochiens.* Wiesbaden 1998.

[4] Vgl. etwa O. JASTROW: *Die mesopotamisch-arabischen qəltu-Dialekte.* Band I: *Phonologie und Morphologie.* Wiesbaden 1978.

[5] M. FEGHALI: *Etude sur les emprunts syriaques dans les parlers arabes du Liban.* Paris 1918.

[6] W. ARNOLD/P. BEHNSTEDT: *Arabisch-aramäische Sprachbeziehungen im Qalamûn (Syrien): eine dialekt-geographische Untersuchung.* Wiesbaden 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000170

berücksichtigt, insbesondere das Phänomen, daß durch „Relexikalisierung" auffällige „Lücken" im zypriotisch-arabischen Vokabular entstanden sind. Während also einerseits lexikalische Archaismen zu verzeichnen sind, sind einige elementare Begriffe ausgefallen oder nur noch in grammatikalisierter Form erhalten. Dies wird unter anderem anhand des Lemmas *ra's* ‚Kopf' erläutert (S. 70f.), das durch *moxx*, eigentlich „Gehirn", ersetzt ist (klassisch-arabisch *muḫḫ*). Wiederum bietet Borg interessantes vergleichendes Material bis zurück zur akkadischen Präposition *ina muḫḫi* ‚über' („auf dem Kopf von"). Ein weiteres Beispiel (S. 71f.) ist das fast verschwundene Lemma *užž* ‚Gesicht' (klassisch-arabisch *waǧh* entsprechend), das weitestgehend durch das Lemma *fantús* (eigentlich „Nase") ersetzt ist. Auch hier bietet sich das Aramäische wieder als Modell an *('af, 'appīn)*, was von Borg auch ausgeführt wird. Auf ähnliche Phänomene lexikalischer „Lücken", etwa im Lexikon der Çukurova-Dialekte,[1] wird verwiesen. Auch diesen Punkt nimmt Borg wieder zum Anlaß, vergleichend-semitistisch auszuholen und etwa das Begriffspaar *bayt* vs. *dār* zu erläutern (S. 72).

Nicht zuletzt werden in dem einleitenden Essay auch phonologische und morphologische Details erläutert, die für die Benutzung des Glossars wichtig sind. Neben dem gänzlichen Wegfall der Emphatika und dem stimmlosen *p* anstelle des stimmhaften *b*'s sind hier der Zusammenfall von ʿ und *ġ* in ʿ sowie der Zusammenfall von *ḥ*, *ḫ (x)* und *h* in *ḫ (x)* zu nennen (vgl. S. 74). Als morphologisches Detail kann etwa die hohe Frequenz des *CicāCa*-Musters angegeben werden. In den Bereich der Morpho-Syntax gehören Beobachtungen zur linguistischen Kodierung der Opposition alienabel–inalienabel, wobei zum inalienablen Bereich neben Körperteilen und Verwandten auch Immobilien und Eigenschaften einer Person zu rechnen sind.[2]

Es ist ein weiteres Verdienst Borgs, daß er auch scheinbar etablierte Begriffe wie „Zentrum" und „Peripherie" durchdenkt und mit der Verwendung in benachbarten Disziplinen, vor allem in der Romanistik, in Beziehung setzt, wie es bei einem im Mittelmeerraum gelegenen Idiom ja auch nahe liegt. Besonders interessant ist dabei das Konzept von „Netzwerken" punktuell belegter linguistischer Merkmale, das an die Definition von Dialekten bei Diem (1978) als Merkmalbündel gemahnt.[3]

Über den vergleichend-semitistischen Aspekt hinaus enthält der einleitende Essay viele typologisch-semantische Beobachtungen, so etwa zum Terminus *kāfir* im muslimischen wie im nicht-muslimischen Gebrauch (S. 53f.) oder zur Entwicklung des englischen Begriffs *clerk* (< *cleric*) als Illustration der religiösen Basis von Schriftgelehrtentum. Mithin schenkt Borg neben der sorgfältigen Analyse der dialektalen Affiliation des Zypriotisch-Arabischen der Bedeutung des religösen Elements viel Beachtung – man vergleiche hierzu auch die Bedeutung des Arabischen als Kultsprache für die christlichen Neuaramäer. Die religiöse Komponente des Zypriotisch-Arabischen nimmt Borg zum Anlaß, den pragmatischen Gebrauch der Gottesanreden *allāh* und *rabb* genau zu bestimmen. Sogar zum Thema der Sprache Jesus' äußert sich Borg *passim*, im Zusammenhang mit dem Thema linguistischer Koexistenz, in diesem Fall also des Hebräischen, Aramäischen und Griechischen.

---

[1] Vgl. S. Procházka: *Die arabischen Dialekte der Çukurova (Südtürkei)*. Wiesbaden 2002.

[2] Vgl. auch W. Diem: „Alienable und inalienable Possession im Semitischen." In: ZDMG 136 (1986), S. 227–291.

[3] W. Diem: „Divergenz und Konvergenz im Arabischen." In: *Arabica* 25 (1978), S. 128–147.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000171

Als eine Art Exkurs enthält der einleitende Essay typologisch-semantische Bemerkungen zu Farbtermini, wobei die Beobachtung interessant ist, daß kleine „periphere" Sprachgemeinden dazu neigen, ihr konzeptuelles Farbeninventar auf fünf „Basisfarben" zu reduzieren.

Der multilinguale Stil des eigentlichen Glossar ist schon in dem einleitenden Essay angelegt. Die vielen in Originalsprache belassenen eingestreuten Zitate beleben die Lektüre. Einige der verwendeten Abkürzungen sind nicht ganz glücklich gewählt, bzw. überflüssig, da sie kaum eine Platzersparnis ausmachen, wie etwa im Falle der abgekürzten Eigennamen „Bau" (für „Bauer") und „Dalm" (für „Dalman"). Insgesamt tut dies der Lesbarkeit des Buchs jedoch keinen Abbruch.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß Borg ein gut recherchiertes und informatives Buch geliefert hat, das auch über den eigentlichen behandelten Dialekt hinaus von methodologischem Interesse für Arabisten und Semitisten ist.

Lutz Edzard, Oslo

Li Guo: *Commerce, Culture, and Community in a Red Sea Port in the Thirteenth Century. The Arabic Documents from Quseir.* Leiden/Boston: Brill 2004. XI, 334 S. (Islamic History and Civilization. Studies and Texts. 52.) ISBN 90-04-13747-5. € 116,–.

Als sich 1982 die Ausgrabungen in dem am Roten Meer gelegenen Hafen al-Quṣayr al-Qadīm, dem früheren Seehafen des oberägyptischen Qūṣ, ihrem Ende näherten, wurden in einem großen Gebäude zahlreiche verstreute Papiere gefunden, die zum Archiv einer Händlerfamilie gehören, die dort im 13. Jh. n. Chr. Fernhandel betrieb. Die Bedeutsamkeit dieser Dokumente vorwiegend kommerziellen Inhalts liegt in der Tatsache, daß sie *in situ* gefunden worden sind, wodurch ihr ursprünglicher Kontext erhalten geblieben ist.

Nachdem Li Guo diesem Fund bereits mehrere Arbeiten gewidmet hat, gibt er in dem vorliegenden Buch eine Gesamtschau. Er geht hierbei so vor, daß er zunächst in Part One (neben den einleitenden S. i–xxi insbesondere S. 1–98) in drei Kapiteln die allgemeinen Resultate präsentiert, wobei er sämtliche Dokumente des Fundes zur Grundlage nimmt. „Chapter One: The ‚Sheikh's House'" (S. 1–28) ist der Familie, der Firma und den Geschäftspartnern des Kaufmanns gewidmet, der herkömmlicherweise als der Sheikh bezeichnet wird, weil dies in der Korrespondenz sein Titel ist; man könnte dies vielleicht mit „Senior" umschreiben. „Chapter Two: The Red Sea Commerce at Quseir" (S. 29–69) geht dem Handel am Roten Meer nach, wobei u. a. Gewichte und Maße, Handelsgüter, Handelspraktiken und Handelswege erörtert werden. In drei Listen (S. 67–69) sind die Handelsgüter, die Getreidepreise und die Wechselkurse des Dinars zusammengestellt. „Chapter Three: Life, Death and God: Aspects of Popular Belief and Culture" (S. 70–89) behandelt „funeral texts", „healing texts" und „astrological dials". Zwei Appendices des Kapitels (S. 87–89) sind den sog. Blockdrucken gewidmet. Der Abschnitt „Concluding Remarks: The Red Sea Trade on the Eve of the ‚World System'" (S. 90–98) rundet Part One ab. In Part Two (S. 99–314) liefert Guo die dokumentarische Grundlage. Hierbei untersucht er zuerst in „Chapter Four: The Documents" (S. 101–134) die Texte, insbesondere in Hinblick auf Paläographie und Sprache, worauf in „Chapter Five: Edition" (S. 135–314) die Edition von 84 Texten folgt, jeweils in Form von Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar. Zum größten Teil handelt es sich um geschäftliche Dokumente (Nr. 1–72), doch stehen daneben auch Texte anderen Inhalts: Eingaben und Dienstschreiben (Nr. 73–77), Privatbriefe (Nr. 78–79), ein Gebet (Nr. 80), Magisches (Nr. 81–83) und ein Verspaar, das schmerzhaftem Abschied gewidmet ist (Nr. 84). Eine „Select Bibliography", ein „Index of

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000172

Manuscripts and Text Editions", ein „Index of Documents" und ein „General Index" beschließen den Band. Auf ingesamt fünf Tafeln finden sich stark verkleinerte Abbildungen von Texten, und zwar sowohl von solchen, die im Band ediert sind, wie auch anderen.

Diese notgedrungen knappe Beschreibung des reichen Inhalts des Buches hat wohl bereits deutlich gemacht, daß GUO sich den Quṣayr-Dokumenten auf eine sehr ansprechende Art nähert. Part One, in dem er eine Zusammenschau aus einer Vielzahl von Dokumenten bietet, aber auch sonstige Quellen nutzbar macht, erinnert in seiner synthetischen Kraft an SHELOMO DOV GOITEINS *A Mediterranean Society*. Aber im Gegensatz zu GOITEIN, der in seinem monumentalen Werk seine dokumentarischen Quellen nur in knappster Form anführt, liefert GUO in Part Two den dokumentarischen Unterbau in Form der 84 Texteditionen, womit das Buch an herkömmliche papyrologische Arbeiten anschließt. Mir scheint die Herangehensweise GUOS sehr nachahmenswert zu sein, wobei diese freilich nur dann möglich ist, wenn es sich um ein zusammenhängendes Korpus handelt, was bekanntlich in den seltensten Fällen zutrifft.

Eine nicht ganz so glückliche Hand hat GUO bei der Art der *Stellenangabe von Zitaten* aus den Dokumenten bewiesen, indem er die Inventarnummern der Stücke – und *nur* diese – angibt, also auch dann, wenn das betreffende Dokument in Part Two ediert ist und somit eine Editionsnummer besitzt. Dies bedeutet, daß man, will man ein Zitat nachprüfen, erst umständlich die etwaige Nummer der Edition über den „Index of Manuscripts and Text Editions" herausfinden muß.

Das Buch hat aber noch einen weiteren, gravierenderen Nachteil. Es ist seit längerem in der Arabistik Usus, edierten Dokumenten *Abbildungen* beizugeben, um sie verifizierbar zu machen. GUOS Buch weicht hiervon ab, indem es nur vier in den Text gestreute Tafeln mit Abbildungen enthält, wobei in der „List of Plates" S. xxi noch nicht einmal die Seitenzahlen der Tafeln (S. 79, 108, 113, 115) angegeben sind. Auf den Tafeln werden für die sehr stark verkleinerten Abbildungen nur die Inventarnummern genannt, und bei den Editionen fehlen Verweise auf die Tafeln. Will man die wenigen Abbildungen, soweit sie überhaupt lesbar sind, nutzen, so muß man also erst über die Konkordanz eruieren, ob sie zu edierten Texten gehören, was zusätzlich dadurch erschwert wird, daß eine Inventarnummer meistens mehrere Texte umfaßt, und dann die Nummern der Tafeln mit weiteren Details in die Editionen eintragen wie auch die Abbildungen entsprechend markieren. Es ergibt sich dann z.B., daß Tafel 2 (S. 108) Abbildungen von Nr. 14, 21v, 22, 47, 55 und 70v enthält, die aber, wenn überhaupt, nur mit einem Vergrößerungsglas zu entziffern sind, so stark sind sie verkleinert. So ist etwa Nr. 22 von den Originalmaßen 9 × 25 cm auf 2,4 × 6,8 cm reduziert. All dies ist umständlich und zeitraubend, auch deshalb, weil die Nummern der edierten Stücke nicht in den Seitentiteln angegeben sind.

Ein Wort sei noch zum „General Index" gesagt. Dieser enthält auch arabische Termini, aber nur in Auswahl. Phraseologisches ist, soweit ich sehe, nicht aufgenommen. So fehlt im „General Index" etwa das von der Expositio zur Narratio überleitende *wa-siwā ḏālika*, etwa „Was nun das Weitere betrifft", das ich zusammen mit Varianten bereits in meinem Band *Heidelberger Briefe*[1] auf S. 306 zu Nr. 69r, 7 behandelt habe. Dieser Ausdruck ist in Nr. 6, Nr. 14 und Nr. 20 als „and so forth", in Nr. 13 als „and now to the main topic" und in Nr. 24 als „and all that. Now:" übersetzt, während es in Nr. 28 und Nr. 78 unübersetzt geblieben ist. Es trifft am ehesten die Übersetzung von Nr. 13 zu. Bei einem umfassenden Glossar hätten GUO solche Inkonsequenzen auffallen müssen.

[1] W. DIEM: *Arabische Briefe auf Papyrus und Papier aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung*. Wiesbaden 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000173

In Part One habe ich einige kleinere Versehen bemerkt: S. 10, Z. 7: Streiche „shaykh", da nicht im arabischen Text. – S. 10, Z. 10: „reverent": Lies „revered". – S. 28 *al-ḥājj al-mutawālī* kann nicht „administrator of the pilgrims" bedeuten. – S. 50 *mā taḥtāğu waṣīhi* „whatever you need, order it [from me]", das Guo zu Recht als „typical Quseir jargon" bezeichnet und das des öfteren so oder in Varianten im systematischen Text (S. 116 und S. 130 [bis]) und in den edierten Texten erscheint, ist eine Fehlinterpretation von ما تحتاج وصية *mā taḥtāğu waṣīyatan*, etwa „Du brauchst ja (sicherlich) keine Ermahnung", eine Variante des ansonsten üblicheren *wa-mā ʾaḥtāğu ʾūṣīka* „ich brauche Dich wohl nicht zu ermahnen" u.ä.; auch *wa-laysa miṯluka yūṣā* „A person like you needs no instructions" Diem/Radenberg[1], S. 227 gehört hierher. Ich werde bei der Besprechung der Texte darauf nicht mehr hinweisen. – S. 54 „riding animals": Übers. „a riding animal". – S. 67 Lentils *ʿads*: Lies *ʿadas*. – S. 67 Egg *bīḍ*, *bayāḍ*: Lies *bayḍ*, *biyāḍ*.

Im einleitenden Kapitel von Part Two fällt besonders S. 106 der Ansatz von Lautverschiebungen *ḍ* > *ṭ* und *ẓ* > *ṣ* auf. Es handelt sich in Wahrheit um den Reflex des frühen Zusammenfalls der mit ظ und ض bezeichneten Laute. Unverständlicherweise hat Guo solches unpunktiertes ط und ص hier und in den Editionen *nicht* als ظ und ض punktiert, wie mir sein Verfahren bei der Punktierung der edierten Texte überhaupt nicht recht klar geworden ist. So ist die nominale Endung Fem. Sing. meistens ohne Punkte als ه, manchmal hingegen mit Punkten als ة ediert. Bei د scheint Guo davon auszugehen (so z.B. S. 122 zu دا, das er als *dā* interpretiert), daß, wenn es nicht punktiert ist, der Verschlußlaut *d* gemeint sei, was eine Überinterpretation ist, da die Dokumente prinzipiell nicht vollständig punktiert sind. Weitere Bemerkungen zu diesem Kapitel: S. 116 *yubāʾiʿūnahu*: Lies *yubāyiʿūnahu*. – S. 116, S. 117 und öfter *iʿlimnī*: Lies *ʾaʿlimnī* (IV. Stamm). – S. 116 *yuʿwinunī*: Diese Form ist sehr auffällig. Könnte vielleicht *yaʿūzunī* zugrundeliegen? – S. 124 *ʿAshar*: Lies *ʿAshr*. – S. 132 *hūna* „here" aus Nr. 33r, 2 (dort هونه geschrieben): Lies *hawna* (< *hāhunā*).

Was die Editionen betrifft, so sind, wie oben ausgeführt, nur wenige Texte anhand von Abbildungen verifizierbar. Ich werde bei meinen Bemerkungen angeben, wenn ich den Text verifizieren konnte.

Nr. 1v, 3f.: رقعة لحوايجك: Man erwartet رقعة بحوايجك, bei allerdings anderer syntaktischer Segmentierung als in Guos Übersetzung.

Nr. 2r, 1ff. *naqṣ* ist hier als „balance" übersetzt, hingegen S. 191 als „shortage", was mehr einleuchtet.

Nr. 2v, 1 Ich halte das auf den Namen des Adressaten folgende اطال für den Beginn der nicht fortgesetzten Eulogie *ʾaṭāla llāhu baqāʾahu*. – *kayl* ist nicht „scale", sondern entweder das Appellativ „Hohlmaß" oder, hier wahrscheinlicher, der Infinitiv „(mit einem Hohlmaß) abmessen, zumessen".

Nr. 6r, 5 „Would the Master please endorse this letter with its carrier": Übers. „Du, der Patron, mögest so freundlich sein, dem Überbringer dieses Schreibens beizustehen."

Nr. 7r, 1 المضيعى kann nicht „the humbly lost" bedeuten. Es wird sich um eine Nisbah zu einer Orts- oder Stammesbezeichnung handeln.

Nr. 8r, 3, Kommentar: *Tablighu*: Lies *Tuballighu*. – Z. 5, Kommentar: *Khaṣṣ nafsaka*: Lies *Khuṣṣa nafsaka*.

Nr. 10r, 5 واهدى اعاديه وصده „lead his enemies astray": Lies وضده *wa-ḍiddahu* und sehr wahrscheinlich واهلك statt واهدى, also „und Er möge seine Gegner und seinen Widersacher

[1] W. Diem/H.-P. Radenberg: *A Dictionary of the Arabic Material of S. D. Goitein's* A Mediterranean Society. Wiesbaden 1994.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000174

vernichten". – Z. 6 حلمه وعقده „his gentleness and contracts": Lies sicherlich حله وعقده „sein Binden und Lösen", d.h. alle seine Handlungen, ein üblicher Ausdruck.

Nr. 11r, 8 „*kiswa*-cloaks": Übers. „the *kiswa*-cloak" (det. Sing.).

Nr. 12r, 5f. „O brother, make sure to put them on sale. Sell them for me. Whatever you need, simply order it": Übers. „Mein Bruder (sc. der Adressat) möge darauf bedacht sein, sie, wenn er für sie eine Verkaufsmöglichkeit findet, für mich zu verkaufen. Du brauchst hierbei (sicherlich) keine Ermahnung".

Nr. 12v, 4f. *wa-mā waladuhu … ʾillā bi-ḫayrin* „[I wish for] his son, his family, his father, and his brothers nothing but blessings": Übers. „Seinem Jungen, seiner Familie, seinem Vater und seinen Brüdern geht es bestens".

Nr. 19r Das zweimalige ان اسال الله in Z. 9 und 10 muß dem Kontext gemäß ان شا الله sein. – قحيحه Z. 14: Lies قجيجة, eine Art Gewand (Diem/Radenberg, S. 168).

Nr. 20r, 6f. انى قد سيرت الحمل وتلحك اليك „I have sent a large shipment to your care": Ich verstehe weder <وتلحك> noch die Übersetzung „a large shipment to your care". *al-ḥiml* ist „die Traglast".

Nr. 20v, 4f. ما طعم الله الخ: Man erwartet بما statt ما.

Nr. 21v (Plate 2, S. 108, Abb. von 1015, rechtes Stück) Der Vergleich des Textes mit der Abbildung löst eine Frage, die sich mir bei der ersten Lektüre der Texte gestellt hatte, nämlich die sehr häufige Verwendung der Klammern < >, mit denen in der Papyrologie üblicherweise Auslassungen des Schreibers bezeichnet werden. Auf S. xvii gibt Guo für < > „conjectural additions by the author" an. Es zeigt sich in diesem Dokument nun aber für Z. 4 und 6, daß Guo mit < > auch von ihm ergänzten Text bezeichnet, der *sekundär verloren* ist, wofür üblicherweise die Klammern [ ] verwendet werden. Somit weiß der Leser bei Text, der zwischen < > steht, nicht, ob Guo *sekundär verlorenen* oder *primär fehlenden* Text ergänzt.

Nr. 22 (Plate 2, S. 108, Abb. von 1029, linkes Stück) Rechts neben der Tarğamah (Selbstbezeichnung) des Schreibers in Z. 1 findet sich entgegen der Edition *keine* Basmala. Deshalb darf die Basmala in Z. 2, die am richtigen Platz steht, entgegen der Edition nicht gestrichen werden. Aber Z. 1 hat in ihrer Mitte das von Guo so genannte „mysterious sign" (S. 111f.), das hier allerdings nicht wie لے, sondern eher wie ولے aussieht. Es fehlt in der Edition, steht aber in den paläographischen Anmerkungen als لى. – Z. 3 يحيى „greets": Lies يخدم „entbietet seine Dienste". – Z. 4 ابرهيم: Lies ابراهيم. – Z. 5 ساعت وقوفك على هذه الاحرف „upon receiving this letter": Lies ساعة statt ساعت und übers. „in dem Augenblick, da Du diese Zeilen (wörtl. Buchstaben oder Wörtchen) liest". – Z. 6f. *tabīʿu … bi-mā ṭaʿʿama llāhu taʿālā wa-razaqa* „sell … – as God Almighty has fed and provided!" Bei *bi-* dieses häufigen Ausdrucks handelt es sich um das *bi-* pretii, also „verkaufe … für den Preis, den Gott, der Erhabene, (eben) als Nahrung und Lebensunterhalt gibt", d.h. um den unter den Umständen erlösbaren Preis. – Z. 8 ليثمر: Lies يستثمر (Ms. يسمر). – Z. 10 تفضل بيك واحسان: Lies تفضل منك واحسان, was fehlerhaft für *tafaḍḍulan minka wa-ʾiḥsānan* steht. – Z. 10f. In der Lücke am Anfang von Z. 11 ergänze به ….تك, so daß sich *kamā ǧarat bihi … tuka*, etwa „wie es Deiner … entspricht" ergibt. Das übliche *kamā ǧarat bihi ʿādatuka* läßt sich allerdings nicht lesen, da Ms. nicht عادتك hat. – Rechter Rand: بركاته عل: Lies وبركاته وعلى, d.h. es sollte die vereinfachte Schreibung عل als على wiedergegeben werden, und es sind zwei و nachzutragen.

Nr. 25r, 3: نسحأل: Entgegen der Edition muß kein mediales *alif* ergänzt werden. نسلس ist eine ganz normale Schreibung. – Z. 4 وجعلنى من كل سو هذا عبد „and spare me from all the evils!— This [letter] is from the servant": Es muß die Eulogie *wa-ǧaʿalanī min kulli sūʾin fidāhu* „und Er möge mich zu seinem Lösegeld von jedem Übel machen" zugrundeliegen, sei es, daß der Schreiber das Ende vergessen hat, oder sei es, daß هذا eine Verlesung für فداه ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000175

Nr. 26r, 6, Kommentar: Der IV. Stamm von *ʿfw* ist nicht *aʿāfā-nī*, sondern *ʾaʿfānī*.

Nr. 28r, 7: *wa-lā tufarriṭ fīhim* „Don't over charge (?) these": Übers. „Und begehe bei ihnen keine Nachlässigkeit!"

Nr. 29v, 4 *wa-qḍī mā ʿalayka* „Spend all the money you have": Übers. „und erledige alles, was Dir obliegt". – Z. 6, Kommentar und öfter *shirāb*: Lies *sharāb*.

Nr. 30, 1 *ʾilā ḥaḍratihi s-sāmiyati* „to his Lofty Seat": Übers. „to his Lofty Presence".

Nr. 31r (Plate 3, S. 113, linke untere der beiden Abbildungen von 1027) Z. 16 ورحمة الله وحده: Mir scheint, daß Ms. statt des auffälligen وحده eher das übliche وبركاته zeigt.

Nr. 32r, 2 التوكلى „[our] trust": Man erwartet التوكل.

Nr. 43 (Plate 3, S. 113, rechte obere der beiden Abbildungen von 1027, rechtes Dokument) Z. 2 und Z. 5 وغربلة زيت „and an oil strainer": Es sei darauf hingewiesen, daß „Sieb" nicht *ġarbala*, sondern *ġirbāl* Pl. *ġarābīl* ist. Nun hat aber Ms. m. E. eindeutiges *dāl* und nicht *rāʾ*, so daß auch die Lesung عديلة „halbe Traglast" in Frage kommt, zumal der Kontext eine Mengenangabe erwarten läßt.

Nr. 47 (Plate 2, S. 108, Abb. von 966, linkes unteres Dokument) Z. 2 Für سيرت ist im paläographischen Apparat سرت angegeben. In Ms. hat das Wort das *yāʾ*-Häkchen. – Zu dem dreimaligen زكيه in Z. 3f. siehe weiter unten. – Z. 6 وتسعين: Lies وسبعين.

Nr. 55r (Plate 2, S. 108, Abb. von 1037, rechtes oberes Stück): عرفت المولا دالك „[You,] the Master know about this": Lies ذالك und übers. „Dies habe ich dem Patron somit mitgeteilt". – Z. 8f. المولى عرفت دالك „[You,] the Master know": Lies المولي عرفته ذالك und übers. „Dies habe ich dem Patron somit mitgeteilt" (Bezug jeweils auf eine vorhergehende Mitteilung).

Nr. 58r, 5 *ʿilāwat* „in addition to": Zu *ʿilāwah* siehe Diem/Radenberg, S. 149.

Nr. 59r, 4 *ʿalā r-ruzzi maktūbun ʾAbū l-Qāsimi n-Nājī*: Die Übersetzung „The rice is consigned for Abū l-Qāsim al-Nājī" ist m. E. zu frei. Übers. „Auf dem (Sack mit dem) Reis ist 'Abū l-Qāsim' geschrieben". Entsprechend ist die Übersetzung von Nr. 14r, 3 und Nr. 57r, 3f. zu ändern. – Z. 5 المولا حين: Lies vielleicht المولا حسين. Einer der Söhne des Sheikhs hieß Ḥusayn.

Nr. 70v (Plate 2, S. 108, Abb. von 1015, mittleres linkes Dokument) Z. 3 لمحضرت الشهود: Lies بمحضر من الشهود.

Nr. 71, 16 Kommentar: *Shahidtu dhālika*: Lies *bi-dhālika*, wie auch im Text. – Z. 17ff. وكتب عنه بامره وبحقه (viermal): Statt وبحقه erwartet man وبمحضره.

Nr. 76r, 1 Der Text hat مسرور لشبابتك, der Kommentar *masrūr bi-shabābat fulān*, wobei *bi-* plausibler ist als *li-*. Aber dies kann kaum „the one who salutes your Majestic Youth" bedeuten, da *masrūr* „erfreut" bedeutet, ein arabisches Äquivalent von „Majestic" fehlt und „Jugend" nicht *šabāba*, sondern *šabāb* ist. – v (Adresse) *al-muwaqqar* „the reverend": Übers. „the revered".

Nr. 78r, 3 وجعل التوفيق لا اخلاها: Man erwartet ومن التوفيق لا اخلاها.

Nr. 79, 3 ندعو الى فالله الخ: الى ist in dem Kontext sinnlos, und die Übersetzung „to pray *that* God Almighty etc." läßt sich mit dem edierten Text nicht vereinbaren. Eine sprachlich passende Formulierung wäre ندعوا لكم, was aber nur als Anregung zur Überprüfung der Stelle zu werten ist. Jedenfalls beginnt mit *fa-llāhu* ein neuer Satz.

Nr. 80r, 1: لقد حلت *laqad ḥallat*: Lies gemäß dem Kontext لقد خلت *laqad ḫalat*.

Nr. 84, 2 اجفانكم: Nach dem oben zu Nr. 21v Bemerkten bleibt mangels einer Abbildung offen, ob das initiale *alif* von Guo als zerstörter Buchstabe oder als Auslassung des Schreibers ergänzt worden ist. Jedenfalls wäre *ǧifān* als Nebenform von *ʾaǧfān* durchaus möglich. Das Wort bedeutet aber nicht „eyes", sondern „Wimpern", wobei ein Wortspiel mit *ǧifān* „Tröge" vorliegt, d. h. die Tränen strömen von den Wimpern so reichlich wie von Trögen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000176

Die edierten Texte enthalten weitere problematische Stellen, für deren Beurteilung aber Abbildungen notwendig wären.

Abschließend möchte ich auf den Ausdruck *zakīyat* + Genitiv einer Ware eingehen, den wohl interessantesten und schwierigsten Terminus in den Dokumenten, der, wie andere Termini, im „General Index" bedauerlicherweise nicht verzeichnet ist. Guo führt in Part One S. 33, S. 38f. und S. 125 Belege an, die zum größten Teil aus den edierten Texten stammen. Die als Genitiv genannten Waren sind hauptsächlich Nahrungsmittel, daneben auch Textilien. Ich konnte folgende Waren feststellen: *aruzz* „Reis" Nr. 27r; *biyāḍ* „Eier" Nr. 58; *ġalālīb* „lange Gewänder" Nr. 27r; *daqīq* „Mehl" Nr. 3; *duqāq* „feines Mehl" Nr. 47; *ḥimmiṣ* „Kichererbsen" Nr. 58; *samān* „Butter" Nr. 58; *ʾašyāl* „Schals" Nr. 27r; *ġall* „Getreide" Nr. 58; *kiswat* (!) „Kleidung" Nr. 27r; *kaʿk* „Backwaren" Nr. 47; *lawz* „Mandeln" Nr. 47; Nr. 58; *muḫallal* „Mixed Pickles" RN 1090a. Hiervon ist *samān* problematisch, da Butter *samn* ist. Vielleicht handelt es sich um den dialektalen Plural *simān* (statt *ʾasmān*) oder um eine Variante von *sāmān* „fine reed" (Diem/Radenberg, S. 94). Außerdem könnte بياض auch als „white linen" (Diem/Radenberg, S. 20) interpretiert werden. Nachdem sich Guo S. 39 mit den Worten „The ubiquitous adjective *zakīya* seems to be a technical term used to classify and describe, almost uniformly, the foodstuffs and other items" geäußert hat, grenzt er dies S. 125 dahingehend ein, daß es sich um ein qualifizierendes Adjektiv handle, das vorangestellt sei und „[goods] of fine quality" bedeute. Störend hierbei ist aber, daß man im Kontext der Stellen keine Qualitäts-, sondern Quantitätsangaben erwartet, wie sie in eben jenen Dokumenten für andere Waren gemacht werden. Hinzu kommt, daß die Konstruktion mit dem femininen *zakīya* einen sprachlich sehr ungewöhnlichen Eindruck macht. Daß es sich bei *zakīya* somit eher um ein Behältnis oder eine Maßeinheit handeln dürfte, geht nun aber auch aus dem S. 39 aus RN 1090a (unediert) zitierten *zakīyat mukhallal ṣaghīra* hervor, das Guo nicht zutreffend als „high-quality fine pickles" übersetzt. Da sich *ṣaġīra* aus Kongruenzgründen nicht auf *muḫallal*, sondern auf *zakīya* bezieht, handelt es sich um „eine kleine *zakīya* Mixed Pickles", was eine Qualitätsbezeichnung ausschließt und für ein Behältnis oder eine Maßeinheit spricht. Damit stellt sich die Frage, ob die Lesung زكية zweifelsfrei ist. Von den Dokumenten, in denen das Wort vorkommt, findet sich nur für Nr. 47 eine Abbildung auf Plate 2 (S. 108, Abb. von 968, linkes unteres Dokument), wobei das Wort in diesem Dokument dreimal vorkommt. Die erste Schreibung ist زكيبه, die zweite ركيه (gedrängt am Zeilenende geschrieben), die dritte زكبه oder زكيبه. Dies weist darauf, daß wohl nicht زكية, sondern زكيبة zugrundeliegt, was زكيبة „(großer) Sack" sein könnte. Eben dieses Wort begegnet in زكيبة الزنجبيل „der Sack Ingwer" in meinem Band *Arabische Geschäftsbriefe Wien* Nr. 44r, 13; die dortige Abbildung hat زكبه. Vor einer endgültigen Entscheidung müßten freilich die anderen Stellen anhand der Abbildungen überprüft werden, was erneut die Notwendigkeit von Abbildungen erweist. Man kann sich natürlich fragen, ob es wahrscheinlich ist, daß Mixed Pickles (und gegebenenfalls Eier) in Säcken transportiert wurden, aber für Flüssigkeiten wird jedenfalls keine *zakīya/zakība* erwähnt, sondern, gemäß der Übersicht S. 67, für Öl die *barnīya* (großes Tongefäß), für Syrup die *baṭṭa* (Lederflasche), für Wasser die *qirba* (Schlauch), für Parfüm der *khazaf* (kleines Tongefäß) und für Seife, die damals flüssig war, die *jarra* (Amphore).

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß Guo ein interessantes Buch mit wichtigen Dokumenten vorgelegt hat, in welchem er auf eine zur Nachahmung einladende Weise eine anschauliche Gesamtdarstellung mit der Edition der wichtigsten Dokumente verbindet. Was die Editionen der durchweg schwierigen Dokumente betrifft, so sind sie in Details noch verbesserungsfähig. Ein gravierender Nachteil des Buches ist hierbei das Fehlen guter Abbildungen für die meisten der 84 edierten Dokumente, was eine gründliche

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000177

Auseinandersetzung mit den meisten Texten verhindert. Auch in anderer Hinsicht (Zitate *nur* nach der Inventarnummer; Fehlen von Seitenangaben für die eingestreuten vier Tafeln; extreme Verkleinerung der Abbildungen; Fehlen von Querverweisen von den Abbildungen zu den dazugehörigen Editionen und umgekehrt; Fehlen der Nummern der Editionen in den Seitentiteln; lückenhafter „General Index") ist das Buch nicht gerade leserfreundlich. In Hinblick auf diese mehr technischen Aspekte sollte es von ernsthaften Papyrologen nicht zum Vorbild genommen werden.

Werner Diem, Köln

Ann Brener: *Isaac ibn Khalfūn: A Wandering Hebrew Poet of the Eleventh Century.* Leiden/Boston: Brill 2003. x, 194 pp. (Hebrew Language and Literature Series 4.) ISBN 90-04-12415-2. € 105,–.

Ibn Khalfun (ca. 970–ca. 1020 or 985–ca. 1040) was one of the first wandering poets of the new school of Hebrew Andalusian poets who dedicated themselves to secular poetry in a purely biblical Hebrew style and were inspired by the themes of secular classical Arabic poetry. We do not know of any other Hebrew Andalusian poet who lived exclusively from poetry.

In the introduction to her book, Ann Brener sketches the unique position of Isaac ibn Khalfun in Hebrew literature, and reviews various critical assessments of Ibn Khalfun's poetry, such as by Yehudah al-Harizi (Toledo 1165–Aleppo 1225) in his *Tahkemoni*. She also makes some remarks about Ibn Khalfun's lost *Diwan*, and relies on the fragments put together in Mirsky's edition. On page 6 she presents a synoptic table of all the manuscript fragments of the *Diwan*, mentioning the numbers of the poems in Mirsky's edition and some of the poems not present in that edition. A few remarks about the structure of the *Diwan*: all but one of the addressees of the poets are not in Spain but in North Africa or the Muslim East. Brener therefore speaks of his "Eastern *Diwan*", Ibn Khalfun's poems to Shemuel ha-Nagid being preserved in the latter's *Diwan*. Then follow some remarks about the rubrics or preliminary statements above the poems in Arabic, and a clarification of her method of dealing with his "Eastern *Diwan*" without taking into account Ibn Khalfun's poems dedicated to Samuel ha-Nagid.

Chapter 1 contains an introduction to the life and times of Isaac ibn Khalfun. According to Moses ibn Ezra's chronology, Ibn Khalfun was born between 960 and 970, as is generally agreed upon by scholars. But, Brener argues, Moses ibn Ezra may not be always so precise. Sarah Katz has argued that Ibn Khalfun was born around 980 and not between 960 and 970, as was supposed earlier. Perhaps 985–990 is nearer to the truth, as confirmed by Ahron Myrski. According to Moses ibn Ezra, Ibn Khalfun originated from North Africa. Brener quotes some poems in which relatives of Ibn Khalfun are mentioned, including Ibn Capron, his father-in-law. She wonders why Ibn Khalfun became a wandering poet (p. 16): perhaps as a result of the Berber riots in Cordoba in 1012, or perhaps it was his love of adventure. The year 1015 is postulated as the approximate year of his journey to Kairouan, Damascus and Palestine. Brener repeatedly uses "Israel" to designate medieval Palestine, which is an anachronism: before 1948 – the year the state of Israel was founded – one could say "Eres Israel", but Palestine was more common. The poems Ibn Khalfun wrote during these years in the eastern Mediterranean provide us with a veritable "who's who" of medieval Jewry. On page 22 a synoptic table gives all the addressees of Ibn Khalfun's poems.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000178

Of the Kairouan addressees, BRENER mentions Abraham ben Nathan (or Ibn 'Ata, the Arabic version of the name) – the personal physician of Mu'izz, the Zirid sultan of North Africa – and Judah ben Joseph, one of the great traders, who had relationship with Hayya Gaon, head of the Pumbeditha Academy in Baghdad.

From Damascus, David ben (= ibn) Babshad with his kunya Abu Solomon (= Abu Sulayman) are mentioned. In this connection, also Menasseh ben Abraham al-Kazaz (= ibn al-Qazzaz) and his son 'Adaya are important. In the last few years of the tenth century, the finances of Syria were administered by Menasseh. As far as Egypt and Israel (= Palestine) are concerned, there are only brief allusions in poem 68.

The rest of the chapter deals with the possible date of Ibn Khalfun's death, and the mention in a letter of a lost copy of his *Diwan*.

Chapter 2 – which is on the stock-in-trade of the professional poet – mentions how secular poetry came into being based on the Arabic metres and genres. Hebrew poetry was no longer confined to liturgical poetry. Dunash ibn Labrat seems to have been the first to adapt the Arabic metre to Hebrew. However, Ibn Khalfun deserves much credit for introducing the new metre. Ibn Khalfun expanded the metre: he was the first to compose largely in metres of six "pegs", and he played a pivotal role in developing the metres. What I missed in BRENER's text some examples of a "peg" and its definition (long plus short syllable as the nucleus of the foot). Some readers may think that a "peg" consists of only a short syllable, or that a short syllable is always part of a peg, but this is not true (see p. 27).

The poetic language was also new – or at least different from that of the earlier periods – and became influenced by Arabic ideas of linguistic purity and biblical purity. In Ibn Khalfun's poetry, there is a striking preponderance of poems which show him to be a professional poet: there are panegyrics, poems requesting payment, laments and fragments of marriage poems, while there are hardly any love or wine poems.

BRENER then discusses panegyrics (p. 29), friendship poems (p. 38) farewell poems (p. 40) and "rebukes" (p. 44).

Chapter 3 (p. 47) is about the business of poetry. In Ibn Khalfun's "Eastern *Diwan*", there are thirteen panegyrics, eight funeral laments, one wedding poem (epithalamium) and twenty-three demands for payment. Thus, a third of his poems are related to business (23:69). The author investigates in more detail how exactly the business was done. In his *The Jews of Moslem Spain*, ASHTOR describes a garden party at which the poet Isaac ibn Khalfun receives a purse full of gold pieces. BRENER analyses the sources and concludes that ASHTOR's version probably does not fit the reality of a Hebrew poet such as Ibn Khalfun. She concludes, too, that the canon of Arabic literature provided a poet with various ways to dun the most obstinate of patrons, such as the "rebuke" genre used in the "payment poems". BRENER also discusses the imagery of the "payment poems" often connected with water and rain as the counterparts to drought and dryness: plant imagery, the image of healing and medicine, thirsting for rain, clouds, dew, the leaping gazelle. Frequent devices are accusations of broken promises, threats, blessings and addressing patrons in terms of endearment.

In chapter 4 (p. 65) BRENER deals with the relationship between poet and patron. The author asks herself how a poet got linked with a rich person, and notices the many complaints of poets who did not find a wealthy and generous patron. In laudatory poems such as the one addressed to Judah ben Joseph (poem no. 6) motifs of self-praise are combined with the poet's hope for generosity of his patron. In the poems to Ibn 'Ata the poet sometimes manifests his tension between him and his patron. Self-praise, the poet's complaints against Time, and the hope of reconciliation are frequent in praise poems; BRENER gives examples from Abraham Ibn 'Ata (poems 2, 72, and 4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000179

Chapter 5 is devoted to the power of poetry. BRENER argues that medieval poetry was self-confident. "His belief in poetry is perhaps nowhere more evident than in the group of eight poems which he wrote to David ben Babshad of Damascus." She discusses three panegyrics to this addressee (nos. 20, 63, 69). As for the opening lines of poem 20 and the wrong translation of the rubric of poem 63, I should like to refer to my remarks on pages 209–213 of *Bibliotheca Orientalis* 52 (1995). Other poems dealt with in this chapter are numbers 7, 15, 54, 34, 14 and 35. BRENER discusses the themes and motifs and the images of this poetry. On page 100 there is a synoptic table detailing the use of jewels, music, weapons, virgins and whores. She considers the poems to reflect the poet's own conceptions of art, his own poetic identity.

BRENER's conclusions are based on the fact that only fragments of his poems to Eastern addressees are found in the Geniza, and that his poems to Western and Andalusian addressees were not found anywhere in the East. There is a clear distinction between the poems retrieved from the Genizah and the other medieval sources. Moses ibn Ezra was speaking only about al-Andalus.

As far as Ibn Khalfun's poetic ranking is concerned, his contemporaries held him in high regard. Modern scholars have been less appreciative, however: SCHIRMANN bemoans the fact that "Ibn Khalfun wasted most of his talents on laudatory poetry". Nevertheless, BRENER considers that many of Ibn Khalfun's payment poems are a pleasure to read. Moreover, she regards Ibn Khalfun as a pioneer of Golden Age poetry: he helped to create the conventions. According to BRENER, his poems were not slavish imitations of the Arabic models, but are full of biblical images and "he used images from the Hebrew Bible to create a [? A.S.] Hebraic *atlal*". Then she supposes that there may nevertheless be some truth to the claim that his genres cannot be the vehicle of truly great poetry. What we have of Ibn Khalfun's work is apparently only a small part of his total output. Was he a great poet? BRENER's answer is: we may never know.

The appendix contains a synoptic table listing some of the poems between Samuel ha-Nagid and Isaac ibn Khalfun, a section on "The Poems of Isaac ibn Khalfun, Hebrew Texts and Translations", containing some 35 laudatory poems, a bibliography and an index of poems by Isaac ibn Khalfun, and a general index.

Two final remarks. The transliteration of the Hebrew used by the author is anachronistic, since it seems to be based on the present-day pronunciation of Hebrew: "tz" as in "Tzo'an" (p. 24) should not be used to transliterate the Hebrew "Sadeh". Ideally, for both Hebrew and Arabic the scientific transliteration given in the *Jewish Quarterly Review* should be used. As far as Hebrew biblical names are concerned, it is possible to use the Western variant – such as Moses instead of Moshe, and Solomon instead of Shelomoh – but after Arabic *kunyah*s it is not done to Westernize the Arabic names: Abu Solomon is incorrect for Abu Sulayman. Moreover, the author often uses "ben" rather than "ibn": in family names one should use "Ibn".

The validity of this study lies in the fact that it deals with panegyrics, a subject most Orientalist scholars were not interested in until recently, although the laudatory genre is the most important genre of Arabic poetry. Apart from some studies on al-Mutanabbi, it is only recently that there have been studies on medieval Arabic panegyrics: I refer especially to BEATRICE GRUENDLER's *Medieval Arabic Praise Poetry: Ibn Al-Rumi and the Patron's Redemption* (London 2003) and her article "The qasida" in *The Literature of Al-Andalus* (Cambridge 2000). Therefore, this study on panegyrics in medieval Hebrew poetry represents a great step forward.

ARIE SCHIPPERS, Amsterdam

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000180

Averroès (Ibn Rušd): *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote.* Introduction générale, édition critique du texte arabe, traduction française, commentaire et tables par Maroun Aouad. I–III. Paris: Vrin 2002. I: x, 501 S.; II: 352 (lat.), 352 (ar.) S.; III: vi, 450 S. (Textes et Traditions 5.) ISBN 2-7116-1610-X.

Nach etwa einem Vierteljahrhundert hat Maroun Aouad das Unternehmen, zu dem er am CNRS freigestellt wurde, zu Ende gebracht. Im Wintersemester 1976/1977 faßte er auf Anraten seines Lehrers P. Thillet den Plan, Ibn Rušds Mittleren Kommentar zur aristotelischen *Rhetorik* zu bearbeiten, und jetzt liegt das Ergebnis vor, in drei gewichtigen Bänden, die kaum einen Wunsch offen lassen. Man muß allerdings erst einmal lernen, sich in ihnen zurechtzufinden. Bd. II enthält Edition und Übersetzung; damit werden die früheren Ausgaben von ʿAbdarraḥmān Badawī (Kairo 1960) und Muḥ. Salīm Sālim (Kairo 1967) hinfällig. Bd. III bringt in einem „Kommentar zum Kommentar" Paragraph für Paragraph die Erläuterungen zum Text, wichtig nicht nur für den Arabisten und Philologen (soweit er Französisch liest), sondern mehr noch für den des Arabischen unkundigen Mediävisten und Historiker. Bd. I aber kümmert sich um alles übrige: eine allgemeine Einleitung, in der u.a. der Inhalt noch einmal in seinen Grundzügen dargelegt wird (S. 51–188, anschließend dann in einem numerischen System nach Überschriften geordnet, S. 189–201); eine Anleitung zum Gebrauch des ungemein differenzierten editorischen Operationsbestecks (S. 205–264); eine völlig unlesbare, aber nicht unbedingt unbenutzbare Übersicht über die abweichenden Lesungen der früheren Editionen (S. 265–277); weiterhin Indices, soviel das Herz begehrt; und schließlich eine Bibliographie, die zwar nicht so genannt sein will (weil sie nicht vollständig ist), die man sich aber am besten gleich zu Gemüte führt, weil sie nämlich die zahlreichen Siglen und Abkürzungen enthält, ohne deren Kenntnis man als unvorbereiteter Laie sich zuerst einmal recht unglücklich fühlt.

Das Opus ist von geradezu endzeitlicher Vollkommenheit. Man kann ihm die Bewunderung nicht versagen, dies nicht nur wegen der Präzision, mit der hier gearbeitet wurde, sondern auch wegen der Geduld, mit der Aouad die Fron auf sich genommen hat, mitten im Entstehungsprozeß ein überaus kompliziertes zweisprachiges und zweischriftiges Manuskript für den Computer (und den Verleger) mundgerecht herzurichten – und last not least angesichts der Tatsache, daß „Projekte" durchaus nicht immer zu Lebzeiten abgeschlossen werden. Wir haben es mit einem Beispiel nützlicher Wissenschaft zu tun; die Fachleute haben nun ein Arbeitsinstrument zur Hand, auf das sie sich verlassen können. Die Übersetzung ebnet zudem, im Verein mit dem Kommentar, den Weg zu den Nachbarfächern. Wieweit dieses Angebot allerdings wahrgenommen wird, bleibt abzuwarten. Denn zumindest derjenige, der dem Thema etwas ferner steht, hat es nicht unbedingt leicht. Das hat mehrere Gründe. Der Text selber ist bekanntlich etwas widerborstig; Ibn Rušd kommentiert nicht das Werk des Aristoteles (dessen griechisches Original er nicht kannte), sondern das, was er aus der arabischen Übersetzung herauslesen zu können glaubte. Aouad muß also erst einmal die Mißverständnisse klären; er tut dies unter Zuhilfenahme moderner Aristoteleskommentare, die allerdings, wie man sich denken kann, auch nicht immer einer Meinung sind. Bei Ibn Rušd stößt er dann auf völlig eigenständige Gedankengänge, die nicht nur der Ratlosigkeit vor dem rätselhaften Text entspringen, sondern häufig auch zeigen, wie sehr dieser sich an den Verhältnissen in seiner eigenen Welt, dem Spanien der Almohadenzeit, orientiert hat. Das ist eine interessante Problemstellung; Aouad widmet ihr nicht nur seinen Superkommentar in Bd. III, sondern auch einen Teil seiner Einleitung.

An letzterer Stelle stößt der Leser dann auf eine andere Schwierigkeit. Diese hat mit der Person Aouads kaum etwas zu tun, darum aber um so mehr mit der am CNRS (und anderswo) praktizierten Forschungspolitik. Aouad hat, wie andere Mitglieder derselben

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000181

„équipe", mehrere Jahrzehnte lang immer über ein und denselben Text gearbeitet. Auf zahlreichen Tagungen und Kolloquien hat er seine Forschungsergebnisse ausgebreitet; diese „papers" sind, da alles, was gesagt wird, auch gedruckt werden muß und ein Projekt ohne ein gelegentliches Lebenszeichen keine Evaluation übersteht, längst anderswo erschienen. Niemand sonst hat sich in Anbetracht des investierten Sachverstandes ermutigt gefühlt, dem Thema seinerseits näherzutreten. AOUAD war und ist der Spezialist schlechthin. Er hatte aber jetzt verständlicherweise keine Lust, diese seine Erkenntnisse alle noch einmal im Detail darzulegen; er setzt sie manchmal einfach voraus. Deshalb ist sein erster Band stellenweise eine etwas harte Kost. Seine Aufsätze sind zum Teil an entlegener Stelle erschienen, und das große Publikum hat sie nicht gelesen; es ist ja auch nicht einzusehen, warum man als Außenstehender immer bloß an die *Rhetorik* des Aristoteles und Ibn Rušds Erklärung derselben denken soll. Dabei haben wir hier keineswegs, um dies deutlich zu sagen, einen Fall von Fachidiotie vor uns; AOUAD argumentiert geradlinig und ist weit davon entfernt, in unentwirrbaren Knäueln zu denken. Aber wer mit seinem Buch in den arabischen Text und dessen komplizierte Geschichte einsteigen will, muß sich vermutlich vorher ein wenig zusätzliche Arbeit machen.

An der Freude über das Erreichte ändert sich dadurch nichts. Darum nur nebenbei: So nötig und sinnvoll es ist, daß der Leser bereits im Vorwort (S. viii, Anm. 1) dazu angehalten wird, die Abkürzungen auswendig zu lernen, so wenig hilft die diesbezügliche Fußnote weiter. Daß auf Bd. I verwiesen wird, in dem man sich ohnehin befindet, ist nicht so schlimm („ici-bas" oder „plus bas" wäre allerdings besser gewesen); aber die Seitenzahl stimmt nicht. Ist hier eine Anmerkung stehen geblieben, die aus einem früheren Stadium stammt, als es noch ein separates Verzeichnis der Siglen gab? Ein solches findet sich dann zu Anfang des zweiten Bandes. Auch den Tücken der Umschrift hat sich, vermutlich bei der Computerisierung des Manuskriptes, nicht ganz beikommen lassen. AOUAD benutzt an sich das System der DMG; aber er zitiert in Bd. III häufig die EI. So erklärt sich dort S. 218 wohl *wathika* statt richtig *waṯīqa* (das in EI² XI 178 als *waṯ̲hīḳa* erscheint) oder S. 4 die hyperkorrekte Form *Marrāqušī* für *Marrākušī*. S. 178 müßte es *Ibn Yaʿīš* heißen statt *Ibn Jaʿīš*; nur der deutsche Herausgeber (G. JAHN) benutzt ein „j".

Aber man sollte sich bei solchen Sachen nicht lange aufhalten. Näher liegt es, zu fragen: Was macht MAROUN AOUAD denn jetzt, nachdem das Lebenswerk ganz unprogrammgemäß schon vor Erreichen der Pensionsgrenze fertiggeworden ist? Nun, es ist von weiteren Texten die Rede, die herausgegeben werden sollen: dem *Madḫal fī ṣināʿat al-manṭiq* des Ibn Ṭumlūs, dem Abschnitt über die Rhetorik aus dem *Šarḥ al-Wuraiqāt* des Ibn an-Nafīs und einigen Passagen aus einem Gothaer Anonymus (Bd. I, S. 8). Es besteht Anlaß, neben dem Dank für das Erreichte auch hierzu viel Glück zu wünschen.

JOSEF VAN ESS, Tübingen

THOMAS BAUER/ULRIKE STEHLI-WERBECK (Hrsg.): *Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur. Festschrift für Heinz Grotzfeld zum 70. Geburtstag*. Unter Mitarbeit von THORSTEN GERALD SCHNEIDERS. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005. 457 S. (AKM. LV, 1.) ISBN 3-447-05009-8. € 74,–.

Wer den Entschluß gefaßt hat, einen Kollegen mit einer Festschrift zu ehren, hat nicht nur die Aufgabe, Fachleute zu suchen, die einen Beitrag liefern, und einen Verlag, der das Werk in gedruckter Form vorlegen wird, sondern er muß sich schließlich einen einprägsamen, Neugier weckenden Titel, ein passendes Dach für das Sammelwerk überlegen – keine leichte Aufgabe. Eine elegante Lösung haben THOMAS BAUER und ULRIKE STEHLI-WERBECK ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000182

funden, die sich einen ganz in alter arabischer Tradition stehenden Reimprosatitel ausgedacht haben; auf die im Forschungstrend liegenden Begriffe „Alltagsleben" und „materielle Kultur" geht U. Stehli-Werbeck in ihrer Einleitung ausführlich ein.

Das Buch enthält 18 deutsch- und sechs englischsprachige Aufsätze einer international besetzten Gruppe von Autoren, darunter vier Beiträge aus Münster, was den Jubilar sicher besonders gefreut hat. Den Aufsätzen vorangestellt sind neben einem zweiseitigen Inhaltsverzeichnis (S. 5–6) ein allgemeines „Abkürzungsverzeichnis" (S. 7), ein „Verzeichnis der Schriften von Heinz Grotzfeld" (S. 9–14), das sechs „Monographien", 47 „Beiträge in Zeitschriften und Sammelbänden" und vier „Lexikonartikel" umfaßt. Im vierseitigen Vorwort (S. 15–18) von U. Stehli-Werbeck werden die einzelnen Aufsätze – nach thematischen Gemeinsamkeiten zusammengefaßt – mit einigen Sätzen vorgestellt. Ein sich auf alle Aufsätze beziehendes, 25 zweispaltige Seiten umfassendes Register, das Namen, Begriffe, Buchtitel u.a. enthält, umfaßt die letzten Seiten (S. 433-457). Die hier durchnumerierten Artikel im Einzelnen:

1. Abdallah Abu Hasha, Kairo: „Monologisches Dasein im kollektiven Geschwätz. Kritik von Ideologie und Tradition in Christoph Heins *Der fremde Freund, Drachenblut* und Yūsuf Idrīs' *al-Bayḍā'*." (19 S.) – A.A.H.s komparatistische Untersuchung der deutschen Novelle und des ägyptischen Romans gilt dem in beiden Werken als Leitmotiv wirkenden Konflikt des mit der Gesellschaft nicht kommunizierenden, d.h. im Monolog erstarrten, menschlichen Individuums.

2. Ramzi Baalbaki, Beirut: „Theoretical Coherency Versus Pedagogical Attainability. The Conscious Bias of Arab Grammarians." (30 S.) – Der sehr interessante Artikel R.B.s widmet sich anhand einiger Beispiele der Methodik arabischer Grammatiker ab Sībawaih (st. 180/796), deren Bemühungen, Theorien zur Grammatik aufzustellen, häufig auf Kosten der Verständlichkeit geht. Das macht Grammatik, wie R.B. feststellt, bis heute zu einer schwierigen Materie für den Lernenden.

3. Thomas Bauer, Münster: „Das Nilzaǧal des Ibrāhīm al-Miʿmār. Ein Lied zur Feier des Nilschwellenfestes." (20 S.) – Th.B. stellt ein kunstvolles satirisches Lied vor, das der 749/1348 gestorbene Dichter über eine Nilflut verfaßt hat und das eines der wenigen Dokumente darstellt, aus dem man etwas über das Fest aus Sicht des einfachen Volkes, hier die Verspottung des Hamsterers, erfährt. Die ausführlichen Erklärungen Th.B.s machen den schwierigen Text auch in arabischer Poesie Unerfahrenen verständlich.

4. Hinrich Biesterfeldt, Bochum: „Ein Philosoph trinkt Wein." (15 S.) – H.B. analysiert die Ausführungen des „Ǧāḥiẓ des Ḫurasān" Abū Zaid al-Balḫī (st. 322/934) über den Wein, die ein Kapitel seines *K. maṣāliḥ al-abdān wa-l-anfus* bilden. Abū Zaid verknüpft stilistisch elegant und auf individuelle Weise Komponenten der hellenistischen Medizin, der Etikette iranischer höfischer Geselligkeit mit Grundsätzen des *adab* und empfiehlt den maßvollen Weingenuß vor allem auch als „Vehikel der Geselligkeit".

5. Werner Diem, Köln: „Das Bāb aš-Šarīʿa der Alhambra und seine Inschrift." (32 S.) – Im längsten Beitrag der Festschrift beschäftigt sich W.D. mit der Inschrift eines Tors der Alhambra und dem Namen einer Brücke über den Jordan; beide enthalten ein Wortspiel, in dem *šarīʿa* „Gebetsplatz" bzw. „Religionsgesetz" enthalten sind.

6. Sabine Dorpmüller, Münster: „‚Und Er goß aus das Wasser in Strömen …' Eine Nilpredigt von Ibn Nubāta al-Ḫaṭīb?" (25 S.) – S.D. befaßt sich mit zwei Predigtsammlungen des berühmten Predigers ʿAbd ar-Raḥīm b. Nubāta aus dem 4./10. Jh. Ihre stilistische Analyse einer der Predigten ergibt, daß diese erst im 11./17. oder gar 13./19. Jh. entstanden sein kann.

7. Kerstin Eksell, Kopenhagen: „The Verb *wǧm* in Safaitic Inscriptions." (10 S.) – K.E. stellt die bisher vorgeschlagenen Erklärungen der Bedeutung des safaitischen Verbs

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000183

wğm vor, das meist mit *ʿl* konstruiert wird und von allen Verben, die das Traurigsein bezeichnen, die mit Abstand meisten Belege aufweist. Vorgeschlagen wird nun hier, *wğm ʿl* auf das Ritual zu beziehen, einen toten Menschen zu betrauern, und nicht in einem allgemeinen Sinn Traurigsein zu verstehen.

8. Wolfdietrich Fischer, Erlangen: „Der Schleier der Frau in der altarabischen Stammesgesellschaft." (12 S.) – W.F. zeigt an sieben Gedichtstücken aus der *Ḥamāsa* von Abū Tammām (st. 231/846), welche Bedeutung der Schleier der Frau – *ḫimār* „großes Kopftuch" und *qināʿ* „Gesichtsschleier" – in der altarabischen Stammesgesellschaft hatte. Er schreibt einleitend, daß die ‚anständige' Kleidung vor allem der Frau „als ein Ausweis islamischer Sittlichkeit, aber nicht als Symbol islamischer Gesinnung empfunden wurde" (S. 173), was sich erst in allerneuester Zeit geändert habe. In altarabischer Zeit wurde der *ḫimār* von allen Frauen getragen, der *qināʿ* jedoch nur von Frauen der Oberschicht, also ‚freien' Frauen. Der *qināʿ* wurde nur in drei Situationen abgelegt, bei feindlichem Überfall, bei der Totenklage und bei intimem Beisammensein mit einem Liebhaber.

9. Alexander Flores, Bremen: „Unter dem Grabstein schaut niemand nach. Gelebte Religion im Palästinakonflikt." (15 S.) – Der Autor geht dem Schicksal von Heiligengräbern, die Ziel volksislamischer Pilgerfahrten waren, anhand von Nabī Mūsā und Nabī Rūbīn auf dem Boden des heutigen Israel nach. Diese Orte und ähnliche sind heute zerstört, umgewidmet oder auch wiederbelebt.

10. Barbara Freyer Stowasser, Washington: „Time Sticks." (10 S.) – B.F.S. beschäftigt sich mit Zeitmessung bezüglich muslimischer Gebetszeiten und den Konflikten zwischen traditioneller Zeitbestimmung (der muslimische Tag beginnt um etwa 18 Uhr) und moderner Zeitmessung (der Tag beginnt um Mitternacht).

11. Jaakko Hämeen-Anttila, Helsinki: „Ibn Waḥshiyya on Substitute Foods." (12 S.) – J.H.-A. widmet sich einem Kapitel von b.Waḥšīyas *al-Filāḥa an-Nabaṭīya* (frühes 4./10. Jh.), in dem es um Nahrungsmittel geht, die etwa in Notzeiten für die gewöhnlichen Lebensmittel eintreten. Dabei spielen auch aus religiösen oder medizinischen Gründen verbotene Speisen eine Rolle.

12. Otto Jastrow, Erlangen: „Linsen mit Reis – und doch keine *mžaddara*! Jüdisch-arabische Kochrezepte aus Mossul." (10 S.) – O.J. stellt fünf Kochrezepte in der Sprache eines aussterbenden arabischen Dialekts vor, dem jüdisch-arabischen Dialekt aus Mossul. Die Rezepte wurden 1985 in Haifa aufgezeichnet. Die jeweils angefügte deutsche Übersetzung, etwa von „gekochte Hammelmägen", die wohl dem Pfälzer Saumagen nicht unähnlich sind, mag auch die des Dialekts nicht mächtigen Leser zum Nachkochen verführen.

13. Stefan Leder, Halle: „Damaskus: Entwicklung einer islamischen Metropole (12.–14. Jh.) und ihre Grundlagen." (18 S.) – S.L. schildert die Entwicklung von Damaskus, für die ab Mitte des 12. Jh. zahlreiche Stiftungen zur Förderung religiöser Bildung eine prägende Rolle spielten. Am Beispiel des Richters und Autors as-Subkī (st. 756/1355) zeigt S.L. die Bedeutung religiöser Autorität und ihrer vielfältigen Wirkungsbereiche.

14. Anke Osigus, Münster: „‚Ich schade nur und nütze nicht.' Zum Bild des Skorpions in arabischen Quellen." (24 S.) – Der sorgfältig erarbeitete Artikel zeigt, daß der Skorpion nicht nur gefürchtet war, sondern auch in der Heilmittelkunde geschätzt wurde. Beachtung fand das Tier auch in der Traumdeutung und in der Dichtung.

15. Heikki Palva, Helsinki: „A Traditional Narrative from al-Balqāʾ, Jordan." (16 S.) – H.P. präsentiert die Erzählung eines alten griechisch-orthodoxen Bauern im Dialekt der seßhaften Bevölkerung eines jordanischen Dorfs. Die Geschichte, die 1981 aufgezeichnet wurde, handelt von einem als Mädchen verkleideten jungen Mann mit all den sich ergebenden Verwicklungen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000184

16. Stefan Reichmuth, Bochum: „Nachricht von den Inseln der Seligen. Mythos und Wissenschaft im *Tāǧ al-ʿarūs* von Murtaḍā az-Zabīdī (gest. 1205/1791)." (18 S.) – S.R. untersucht anhand der Ausführungen von az-Zabīdī im Artikel *ǧzr* des Lexikons *Tāǧ* (III 98,27 / X 421a 13ff.), wie sich in der arabischen Literatur des 17./18. Jh. die „Aneignung von Wissen jenseits der eigenen Horizonte" (S. 307,3) vollzieht und allmählich persönliche Erfahrungen und neuere wissenschaftliche Erkenntnisse in Texte, die überliefertes Wissen referieren, einfließen.

17. Thorsten Gerald Schneiders, Münster: „Die *zabbālīn* in ʿIzbat an-Naḫl, Ägypten. Modernes Alltagsleben am Rande der Gesellschaft." (17 S.) – Th. G. Sch. berichtet von den Lebensumständen der „Müllmenschen" Kairos, die bislang von der Abfallentsorgung und -verwertung der Metropole leben konnten, nun aber durch die aktuelle Entwicklung – ausländische Firmen übernehmen die Arbeit – in ihrer Existenzgrundlage bedroht sind.

18. Mohand Tilmatine, Cádiz: „Das Lautarchiv von Berlin. Bemerkungen zu einer unbekannten Quelle für arabische und masirische (berberische) Sprachen." (13 S.) – M. T. weist auf die wenig bekannte Sammlung von Texten zum Arabischen Nordafrikas und zum Berberischen hin, die wichtige Erkenntnisse nicht nur zur Sprache, sondern auch zu Sitten und Gebräuchen Nordafrikas liefern kann.

19. Ewald Wagner, Gießen: „Schrift, Schreiben und Schreiber bei Abū Nuwās." (16 S.) – E. W. wertet über 300 Verse des Dichters a.Nuwās (st. 200/815) aus, die sich mit dem Schreiben befassen. Von Bedeutung sind dabei Schreibutensilien, Briefe, ihre Versiegelung, wie auch die Form der Buchstaben, die in vielerlei Bildern eine Rolle spielen.

20. Wiebke Walther, Tübingen: „Komik als Kontrast. Schwänke, Ränke und Rollenspiele in der schiitisch-irakischen Stadtkultur zwischen 1890 und 1950." (24 S.) – W. W. beschreibt in ihrem Beitrag volkstümliche Streiche und Schelmenstücke aus dem Leben von Schiiten, wie sie in dem biographischen Werk *Hākaḏā ʿaraftuhum* des Nağafer Autors Ǧaʿfar al-Ḥalīlī (1904–1985) dargestellt sind.

21. Otfried Weintritt, Freiburg i.Br.: „an-Naṣīr al-Ḥammāmī (gest. 712/1312): Dichter und Bademeister in Kairo." (10 S.) – O. W. liefert die sprachliche, formale und inhaltliche Analyse eines vierstrophigen Gedichts der Gattung *zağal*. In ihm beklagt der Dichter den maroden Zustand des von ihm betriebenen Bads, Quelle seiner Einkünfte.

22. Edwin Wieringa, Leyden: „Punning in Hamzah Pansuri's Poetry." (8 S.) – E. W. beschäftigt sich mit Gedichten des Sufis Hamzah Pansuri, der im 16. Jahrhundert auf Sumatra lebte. In den Gedichten sind Wortspiele besonderer Art enthalten: hier kommen arabische und malaiische Wörter gleichen Klangs, aber unterschiedlicher Bedeutung vor.

23. Stefan Wild, Bonn: „Alle Tage ist kein Freitag. Bemerkungen zu Freitag, Feiertag und Alltag in der islamischen Welt." (11 S.) – S. W. untersucht die Bedeutung des Freitags für die Muslime – einerseits ein Tag, den das gemeinsame Mittagsgebet und Anhören der Predigt von den anderen Tagen der Woche abhebt, ein politischer Tag, zum anderen ein Tag, der in Konkurrenz steht zum Sonntag, dem arbeitsfreien „Ruhetag" der Christen.

24. Manfred Woidich, Amsterdam: „Kindersprache in ilBašandi. Ein Text aus der Oase Dakhla." (21 S.) – M. W. führt einen Text in Kindersprache vor, den er in einem oberägyptischen Dorf von einer Großmutter, die ihren Enkel betreut, aufgezeichnet hat. Dabei stellt M. W. eine reduzierte Form des sprachlichen Vollregisters fest, mit der man so spricht, wie man es vom Kind selbst erwartet.

Ein bunter Strauß von Artikeln auf hohem Niveau, sorgfältig herausgegeben. Er reicht von vorislamischer Zeit bis in die Moderne, von Themen wie Essen und Trinken, Kleidung, Festen bis zu Literatur und Wissenschaft – ein Vergnügen, darin zu blättern und zu schmökern und so ganz nebenbei viel Interessantes zu erfahren.

Kathrin Müller, München

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000185

GEBHARD FARTACEK: *Pilgerstätten in der syrischen Peripherie. Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz.* Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften 2003. 219 S. (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 700. Bd.; Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie 5.) ISBN 3-7001-3133-X. € 50,–.

Mehr als 40 Jahre nach der umfangreichen Beschreibung volkstümlicher Heiligtümer im Vorderen Orient durch KRISS/KRISS-HEINRICH[1] hat sich dankenswerterweise nun GEBHARD FARTACEK intensiv mit einigen wichtigen Heiligtümern in Syrien beschäftigt. Zwischen 1996 und 2001 hat FARTACEK zwanzig ausgewählte Heiligtümer mehrmals besucht, ihre heutige Bedeutung beschrieben und ihre Entwicklung seit den früheren Untersuchungen dargestellt. Seine systematischen Erhebungen stimmen mit meinen Beobachtungen bei gelegentlichen Besuchen heiliger Orte in Syrien weitgehend überein: Offensichtlich bekämpft eine Gruppe orthodoxer religiöser Führer den „Volksislam" durch die Zerstörung seiner Heiligtümer, indem heilige Bäume gefällt oder der Zugang zum Heiligtum unmöglich gemacht wird. In der berühmten Siebenschläferhöhle von Damaskus wurde beispielsweise der „heilige Hund Qiṭmir" zugemauert.

Volkstümliche Formen der Frömmigkeit lassen sich jedoch nicht auf Dauer unterdrücken. Daher ist es kein Wunder, daß als Ersatz für zerstörte heilige Orte lange verlassene Heiligtümer wieder aufleben und sich heute eines viel größeren Zustroms erfreuen, als zu der Zeit, in der sie von KRISS und KRISS-HEINRICH besucht wurden.

Mein einziger Kritikpunkt an diesem sehr lesenswerten Buch betrifft die Thekla-Legende bei den Aramäern in Maʿlūla. Die Nonnen im Thekla-Kloster stammen alle nicht aus Maʿlūla und kennen daher nur die offizielle Version der Legende, die nicht zum Volksglauben in Maʿlūla gehört. Thekla-Legenden, wie sie in Maʿlūla erzählt werden, findet man in meinen Textbänden zum Neuwestaramäischen.[2]

WERNER ARNOLD, Heidelberg

SABINE DORPMÜLLER: *Religiöse Magie im „Buch der probaten Mittel". Analyse, kritische Edition und Übersetzung des Kitāb al-Muǧarrabāt von Muḥammad ibn Yūsuf as-Sanūsī (gest. um 895/1490).* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005. VIII, 277 S. (Arabische Studien 1.) ISBN 3-447-05176-0. € 48,–.

Ein fester Bestandteil der islamischen wissenschaftlichen Literatur sind die Abhandlungen zur okkulten Wissenschaft. Daß es Magie gibt, wird im Islam nicht bezweifelt, allerdings findet sich im Koran und in den Propheten-Traditionen die Tendenz, solche Praktiken abzulehnen. Da jedoch auch der Prophet die Rezitation bestimmter Koranverse zur Abwehr von Übeln empfiehlt, stellt sich im Gelehrten-Diskurs die Frage, ob eine Ablehnung jeglicher magischer Praktiken gemeint sei, wobei diese Frage in der Regel verneint wird. So konnten sich in der arabischen Wissenschaftsliteratur die okkulten Wissenschaften, natürlich nur unter der Bedingung, daß sie guten Zwecken dienen, neben den rationalen etablieren und ein Teil des anerkannten wissenschaftlichen Kanons werden.

Bei dem *Kitāb al-Muǧarrabāt* des Muḥammad ibn Yūsuf as-Sanūsī handelt es sich nicht um eine theoretische Abhandlung über magische Praktiken, sondern um eine Sammlung

[1] R. KRISS/H. KRISS-HEINRICH: *Volksglaube im Bereich des Islam.* Bd. 1: *Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung.* Wiesbaden 1960.

[2] *Die heilige Thekla in Maʿlūla* (Das Neuwestaramäische. Bd. IV, S. 218) und *Das Kloster der heiligen Thekla in Maʿlūla* (Das Neuwestaramäische. Bd. III, S. 220).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000186

von 106 magischen und medizinischen Rezepten, die folgenden Themen gewidmet sind: Behandlung von Krankheiten, Vertreibung von Ungeziefer, Schutz von Menschen und ihrem Besitz, Gottes Hilfe, zwischenmenschliche Konflikte, ökonomische Konflikte und Traumorakel. Die hier vorliegende Edition dieses Werkes basiert auf einer Dissertation, die die Editorin im Jahre 2000 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster eingereicht hat.

Der Text des *Kitāb al-Muǧarrabāt* ist in verschiedenen Fassungen in insgesamt neun Handschriften und einem Druck erhalten, die der Editorin bis auf ein Manuskript zur Verfügung standen. Auffällig ist, daß die vorhandenen Texte erst seit dem siebzehnten Jahrhundert, also ungefähr zweihundert Jahre nach dem Tode des Verfassers angefertigt wurden. Aufgrund dieser erst sehr späten Überlieferung erscheint das Vorgehen der Editorin sinnvoll, nicht nach der Konstruktion eines Originaltextes oder Archetypus zu streben, sondern den Bestand des Textes, wie er sich in den vorhandenen Handschriften zeigt, wiederzugeben. Dabei hat sie die Handschriften in zwei Gruppen unterteilt, die sich in der Reihenfolge der Rezepte unterscheiden. Innerhalb dieser beiden Gruppen hat die Editorin akribisch und durchaus einleuchtend eine Überlieferungsgeschichte erstellt, die sie selbst als eine „wahrscheinliche Rekonstruktion" (S. 132) bezeichnet. Die Bindedeviationen, das Sondergut und mögliche Kontaminierungen werden aufgelistet, so daß man einen guten Überblick über das bearbeitete Material erhält.

Zunächst einmal ist die ausführliche Einleitung hervorzuheben, in der die Editorin den Forschungsstand, den Charakter des Werkes, die vorhandenen Handschriften und ihre eigene Vorgehensweise gründlich philologisch und literaturwissenschaftlich darstellt.

Die Edition selbst ist nach dem Leithandschriftenprinzip angefertigt, das heißt, es wurde eine Handschrift aus der ersten Überlieferungsgruppe als Haupttext ediert, wobei Varianten in den anderen Handschriften aus derselben Gruppe in den textkritischen Apparat einfließen. Die zweite Gruppe und die Druckversion wurden nur hinzugezogen, um Lücken innerhalb des Textes zu schließen bzw. wenn sie Varianten enthielt, die von einem besonderen Interesse wären.

Man könnte natürlich argumentieren, daß eine Edition beider Versionen schon allein der Vollständigkeit halber durchaus anzustreben sei, zumal man auch den kritischen Apparat durchaus in einem vernünftigen Rahmen ließe, wenn man beide Texte parallel nebeneinander anordnet, so daß Unterschiede sofort erkennbar werden. Dann hätte sich allerdings die Frage gestellt, ob man auch die Druckversion und die eine darauf basierende Handschrift in die Edition einfügt, so daß letztendlich drei parallele Texte anzufertigen wären, falls man nicht die Druckversion der zweiten Gruppe zurechnet, zu der sie laut der Editorin in einem starken Verhältnis steht. Allerdings bleibt dann natürlich die Frage, ob diese drei Versionen wirklich so sehr von einander abweichen, daß eine solche Edition aller Texte notwendig ist, denn wenn das Hauptargument lediglich die unterschiedliche Anordnung der Rezepte ist, wäre eine solche Paralleledition nicht unbedingt notwendig. So erscheint die Entscheidung der Editorin, die wesentlichen Varianten der zweiten Gruppe und der Druckversion lediglich im kritischen Apparat zu berücksichtigen, sinnvoll und bietet damit einen lesbaren und durchaus vollständigen Text.

Der Aspekt der Übersichtlichkeit spielt auch bei der Anordnung von Text und Übersetzung eine wesentliche Rolle. Der arabische Text wird nicht in einem Stück ediert, sondern Rezept für Rezept zusammen mit dem textkritischen Apparat. Zitate aus dem Koran werden durch Klammern deutlich hervorgehoben, so daß der religiöse Charakter der hier angeführten magischen Praktiken gut erkennbar ist. Die Sprachgestalt des Textes ist weitgehend unverändert der Leithandschrift entnommen, so daß der Leser einen Eindruck von den mittelarabischen Schreibweisen erhält. Es entsteht dadurch eine authentische

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000187

Wiedergabe des Originaltextes, ohne daß man nach dem klassischen Ideal strebt, das sich ja gerade in diesem Text nicht wiederfindet. Danach erfolgt jeweils die entsprechende Übersetzung, die in den Fußnoten – wenn nötig – knapp kommentiert wird. Die Übersetzung ist philologisch korrekt und zugleich gut lesbar, einzig ein kleiner Fehler hat sich zu Beginn der Übersetzung des Kapitels 26 (S. 175) eingeschlichen (statt „der sagte" müßte es „dass er sagte" heißen).

Das Werk wird durch ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis, ein Glossar und mehrere Indices abgeschlossen.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Editorin hier eine Arbeit vorlegt, die nicht nur eine brauchbare Einführung in das Genre der magischen Literatur im vormodernen Islam darstellt, sondern auch als ein mustergültiges Beispiel dienen kann, wie man einen bislang nicht herausgegebenen Text philologisch sorgfältig und korrekt einordnet.

Durch diese Sorgfalt und Genauigkeit, die dazu führt, daß die Einleitung fast die Hälfte des Buches umfaßt, tritt der Teil, der aus der Edition des arabischen Textes und der Übersetzung besteht, beinahe in den Hintergrund. Aber auch dieser Part erfüllt die hohen Erwartungen, die durch die Qualität der Einleitung geweckt wurden. Die ausführlichen Indices runden das Werk ab und sind zusammen mit dem Glossar wichtiger arabischer Termini sehr hilfreich.

Alles in allem eine gelungene Arbeit, durch die die Forschung in einem bislang eher vernachlässigten Bereich erweitert wird.

Carsten Schliwski, Köln

Der Koran. Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. 387 S. ISBN 3-534-17430-5. € 49,90.

Eine Übersetzung des Koran hat unweigerlich mit Zielkonflikten zu kämpfen. Will sie die mutmaßliche Bedeutung des Textes in seinem geschichtlichen Entstehungskontext rekonstruieren, oder aber dem Nicht-Arabisten einen Zugang zur Heiligen Schrift der Weltreligion Islam vermitteln? Ist sie primär dem jeweils inhaltlich Gemeinten verpflichtet, oder sollte sie auch oder sogar vorrangig die ästhetisch-literarische Qualität der Texte nachbilden? Weil keine Übersetzung alle diese Desiderata gleichermaßen zu erfüllen vermag, hat das Nebeneinander verschiedener Versionen prinzipiell seinen guten Sinn. Hans Zirkers 2003 vorgelegte Neuübertragung stellt so eine willkommene Bereicherung dar, die natürlich keinen Alleingeltungsanspruch erheben kann und will.

Zirker ist erkennbar um die Wiedergabe sprachlicher Nuancen des Originals bemüht. Koranische Satzstrukturen bildet er häufig auf gelungene Weise nach (vgl. seine Wiedergabe des Parallelismus in 74:28 mit Parets Umstellung). Durch überlegte und z.T. ungewöhnliche Diktion gelingt es ihm an vielen Stellen, die semantischen Konnotationen arabischer Wortwurzeln auch im Deutschen zu evozieren – etwa indem er *al-āḫira* (Paret: „das Jenseits") mit „das Jenseitig-Letzte" wiedergibt, oder den mit *ḏakara* („erinnern, gedenken") verwandten Begriff *ḏikrā* (Paret: „Mahnung") als „erinnernde Mahnung". Im Interesse einer weitgehenden Nachbildung des arabischen Wortlauts werden so gelegentlich auch deutsche Stilkonventionen durchbrochen (vgl. 73:15: „Wir haben zu euch einen Gesandten gesandt …", während Paret die Wiederholung vermeidet und mit „Wir haben einen Gesandten zu euch *geschickt* …" übersetzt). Selbstverständlich müssen solche Nachbildungsversuche an Grenzen stoßen; die semantische Transformation, die bestimmte Begriffe im Verlauf der koranischen Textgenese durchmachen, kann eine Übersetzung kaum zum Ausdruck bringen, sofern nicht ein und derselbe Begriff an verschiedenen Stellen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000188

verschieden wiedergegeben werden soll. ZIRKER behilft sich hier gelegentlich mit erklärenden Zusätzen, etwa wenn er 20:114, wo *qur'ān* eindeutig als Verbalsubstantiv und nicht als Eigenname verwendet wird, folgendermaßen überträgt: „Übereile dich nicht mit der Rezitation – dem Koran – …" Der Zusammenhang der Stelle mit anderen Verwendungen von *qur'ān* (etwa 2:185 etc.) wird so auch für den deutschen Leser deutlich.

Im Gegensatz zu PARETS häufig redundanten Klammerzusätzen verzichtet ZIRKER darauf, seine Verdeutschung durch Erläuterungen und Ergänzungen zu belasten. Dem Lesefluß ist das entschieden zuträglich. Wünschenswert wäre allerdings ein kommentierender Anhang gewesen, der ZIRKERS Textdeutungen im Einzelnen begründet und alternative Verständnisweisen aufzeigt. Zu dem Gottesattribut *aṣ-ṣamad* (112:2) etwa bietet die islamische Tradition mindestens zwei verschiedene Interpretationsangebote (PARET: „der Kompakte" und „der, an den man sich wendet"). Obwohl ein entsprechender Hinweis auch interessierte Laien nicht philologisch überfordert hätte, übersetzt ZIRKER ohne jede Erklärung mit „der Allüberlegene". Die hymnische Grundstimmung des Textes hat er damit natürlich nicht verfehlt, aber man würde gern erfahren, wie er zu seiner Lösung kommt.

Die eigentliche Originalität der Übersetzung liegt darin, daß sie durch einfaches oder doppeltes Einrücken die unterschiedlichen Redeebenen des koranischen Diskurses deutlich macht. Eine gute Illustration des fraglichen Phänomens bietet die Wiedergabe von 80:11–13:

> 11 Nein, das ist erinnernde Mahnung –
> 12 Wer da will, bedenkt sie.
> 13 auf geehrten Blättern, …

V. 12 („Wer da will …") ist offensichtlich ein parenthetisch in den Text integrierter Aufruf an die Hörer, der seinem Sinn nach nicht *zwischen*, sondern *neben* seinen Nachbarversen steht; V. 13 setzt dann V. 11 und nicht V. 12 fort. Diesen Metacharakter von V. 12 macht ZIRKER kongenial durch Einrücken deutlich. Zum Vergleich PARETS Wiedergabe, die auf solche typographischen Differenzierungen verzichtet:

> 11 Nein! Es ist eine Erinnerung (was hier verkündet wird). 12 Wer will, denkt daran (d.h. an den Koran). 13 (Er befindet sich in der Urschrift bei Gott) auf Blättern, die in Ehren gehalten werden, …

Anstatt die für den Koran so charakteristische Polyphonie, das Nebeneinander unterschiedlicher, jedoch miteinander koordinierter Redeebenen kenntlich zu machen, versucht PARET, den Bruch zwischen V. 12 und V. 13 durch einen Klammerzusatz zu reparieren; er erzeugt so den Eindruck, der Koran sei ein hochgradig fragmentarischer und ausgedehnte Emendationen erfordernder Text.

ZIRKERS Gliederung des Textes in mehrere Redeebenen setzt natürlich im Einzelfall interpretative Entscheidungen voraus, die – ähnlich der Übersetzung von *aṣ-ṣamad* – nicht alternativlos sind. Auch hier gilt: ein kommentierender Anhang hätte seine Deutungen nachvollziehbarer und diskutabler gemacht. Darüberhinaus würde eine Absatzgliederung des Textes für noch mehr strukturelle Klarheit sorgen; immerhin markieren Reimwechsel im Koran ja häufig auch thematische Zäsuren. Dennoch hat ZIRKER eine stilistisch einheitliche, gut lesbare und die koranische Metatextualität sichtbar machende Neuübersetzung vorgelegt, die trotz offener Fragen im Einzelnen einen sehr viel angemesseneren Gesamteindruck des Textes vermittelt als frühere Übertragungen.

NICOLAI SINAI, Potsdam

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000189

Maribel Fierro (ed.): *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales. Seminario celebrado en la Casa de Velázquez (20–21 de febrero de 1997).* Madrid: Casa de Velázquez 2002. XIV, 256 pp. (Collection de la Casa de Velázquez 74.) ISBN 84-95555-23-9. € 37,–.

This volume comprises lectures given during a roundtable organized by Casa de Velázquez, the Consejo Superior de Investigaciones Científicas and the University of Alcalà de Henares on 20–21 February 1997 at Casa de Velázquez and the University. In her presentation, Maribel Fierro underlined the fact that present research avoids the use of such terms as "influence" and "borrowing", which derive from a debtor/creditor model. Fierro would like to find a more dialectic analysis realized in terms dominated by "inter": as suggested by the title of a book by Steven Wasserstrom, "intertwined worlds" would be the right term for the object of research. One should devote more attention to the process than to the result, with the emphasis more on the ambiguity and the ambivalence which exist in cultural contacts. The articles are in Spanish, French and English. The volume ends with abstracts in these languages (pp. 233–244) and a useful index of personal names and books (pp. 247–254).

In his "Langues et frontières entre juifs et musulmans en al-Andalus" (p. 1), David J. Wasserstein discusses the language situation of the Jews in particular and of Muslim Spain in general. It is well known that the Jews always adapted themselves linguistically to their immediate surroundings and did not speak Hebrew. They adopted the Arabic language – which was the new dominant language in the peninsula, politically, socially and culturally – and revived and adopted Hebrew and Aramaic writing, as was done elsewhere in the Islamic world. In Spain from the period of Hasdai ibn Shaprut there was, culturally, a re-Hebraization, at least in writing. Thanks to the domination of the Muslims, the Jews of Spain came into contact with the Muslim world, which was a true transformation of the frame of their cultural existence. Most of the cultural exchange seems to have taken place in Cordoba and Lucena.

In "Reflexiones sobre el árabe y la identitad literaria de los judios de al-andalus" (p. 13), Ross Brann states that although the Arabization of the Jews in the Muslim East caused fundamental changes in the expression of Jewish culture in the ninth and tenth centuries, it can be demonstrated that the Jews were more receptive to the participation of the wider culture and more productive in the re-elaboration of Jewish culture in al-Andalus from the tenth until the twelfth century. Several Jewish scholars are mentioned in the eleventh-century Arabic work *Tabaqat al-umam*, and the author goes into the question for which public (that is, a general or a Jewish public) the Jews wrote their Arabic texts and which Arabic texts they knew. Jews were participants in Arabic culture but at the same time kept distance from Islam without seeing contact and conflict as the only valuable paradigm to define the role of Arabic in these circumstances. This article is also published in English in *The Literature of al-Andalus*, under the title "The Arabized Jews".[1]

In his contribution "El contacto intelectual de musulmanes y judíos: gramatica y exégesis" (p. 29), Ángel Sáenz-Badillos goes deeply into the origins of Arabic grammar – in order to explain the Koran with the help of ancient Arabic poetry and what was known about the Bedouin languages of the Arabian peninsula – and compares this with the efforts of the grammarians of Hebrew, the Masoretes, the Karaite and Rabbanite grammarians of the East, and the grammarians of Hebrew in al-Andalus who wrote in Arabic. Sáenz-Badillos gives a survey of tenth-century Arabic and Berber grammarians in

[1] M.R. Menocal et al. (eds.): *The Literature of al-Andalus.* Cambridge 2000 (The Cambridge History of Arabic Literature), pp. 435–454.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000190

North Africa and in Spain (al-Qali, Ibn Durayd, Ibn Sid al-Andalusi) and mentions tenth- and eleventh-century grammatical authorities such as Menahem ibn Saruq, Hayyuj and Ibn Janah. Among the subjects SÁENZ-BADILLOS discusses are the concept of the purity of the Hebrew Biblical language and the study of the "roots" especially in view of the "weak consonants". For the grammarians of Hebrew also the comparison between Hebrew and Arabic played a conspicuous role. Similarly important are the commentaries on the holy books, both the Koran and the Bible. Although *dhimmis* were prohibited from studying the Koran, it is evident that the Jewish intellectuals of al-Andalus succeeded in knowing well its texts and that they knew the technical terms used in the Koran commentaries, a fact which appears from many Judeo-Arabic works.

In her article "Los límites del saber. Reacción de intelectuales judíos a la cultura de procedencia islámica" (p. 59), ESPERANZA ALFONSO analyses cases in which the Judeo-Andalusian literary system reacts to knowledge borrowed from the culture of the majority, the nature of these reactions, and the contexts and times in which they emerge. In her first lines, ALFONSO discusses the preferability of studying relationship and contacts within a literary system rather than speaking of borrowings and influences. She wants to comprehend a combination of literary and cultural phenomena, not as isolated elements but as a system organized in a coherent net of relations.

As the "first margin of the system", ALFONSO discusses the reactions against imported, Arabic grammar and metre in the tenth century. She then discusses "the centre of the system" as far as religious duties were concerned, namely astrology, poetry and history. As "the second margin of the system", she speaks about secular translations and sciences. Even when it is certain that one of the systems usually is dominant, and acts as a transmitter of cultural contents, the receiving system is, in its turn, creative and productive. The dominant characteristic of the cultural Judeo-Andalusian system is its enormous capacity to assimilate knowledge derived from an Arabic context. Both the Jewish supporters of innovations and their opponents base themselves selectively upon their sources in order to confirm their respective positions.

The article by RAYMOND P. SCHEINDLIN – "Old Age in Hebrew and Arabic *zuhd* Poetry" (p. 85) – deals with the distinctive character of Hebrew Andalusian compared to that of Arabic poetry. He focuses on the themes of old age and *zuhd* when discussing the poetry written by two Grenadine poets: he compares Arabic poems by Abu Ishaq al-Ilbiri and Hebrew poems by Moses ibn Ezra (both 11th c.), and some by Yehudah ha-Levi. The differences in content can be traced back to their different religious backgrounds: Ishaq al-Ilbiri is deeply rooted in Arabic pietism – with many a mention of the Day of Judgement – while Moshe ibn Ezra's poetry reflects a neo-Platonic worldview, in which the soul's journey towards reunion with its divine source plays a conspicuous role.

SCHEINDLIN's article can be seen against the background of the increasing interest in what may be the distinctiveness of, respectively, Hebrew and Arabic poetry in Spain. Studying the differences between Hebrew and Arabic poetry goes hand in hand with studying their similarities, as YOSEF TOBI emphasizes in his recent chapter on philosophy in medieval Hebrew and Arabic poetry in Spain,[1] which also deals with *zuhdiyyat* and in which Ibn Khafajah, the exact contemporary of Moses ibn Ezra, plays a conspicuous role.

JOSEPH SADAN's article – "Un intellectuel juif au confluent de deux cultures: Yehudah al-Harizi et sa biographie arabe" (p. 105) – is a revised and augmented version of his

[1] Y. TOBI: *Proximity and Distance. Medieval Hebrew and Arabic Poetry*. Transl. from the Hebrew by MURRAY ROSOVSKY. Leiden 2004 (Études sur le judaïsme médiéval 27), p. 205.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000191

famous article in the Hebrew periodical *Pe'amim* 68 (1996), pp. 16–67. The discovery of al-Harizi as an Arabic poet was one of the major achievements during the last decade of the twentieth century. Other interesting recent publications about this great poet were by RINA DRORY[1] and BLAU/YAHALOM[2], and this will not be the end since YAHALOM announced that he will issue a re-edition of the Maqamat of Harizi's Tahkemoni on the basis of newly discovered manuscripts.

The discovery of the biography of al-Harizi as an Arabic poet in Ibn Sha"ar's biographical dictionary is exceptional because in al-Andalus one can seldom find more than two or three Jewish poets who wrote in Arabic. Yehudah al-Harizi – a Jewish poet born in Christian Spain – became famous throughout the eastern Arabic world for his poems in Arabic. From the biography we can deduce the place and date of his death, namely Aleppo in 1225. The biography, which contains a selection of his poetry, is published in the Arabic original with a French translation.

It is interesting how SADAN describes the Arabic poetic process of *ma'na* and *lafz* (content and formal elaboration), where the art of a poet consists in elaborating an existing poetic motif into a new formal shape. I think SADAN's remarks about Harizi's Andalusian style are also very much to the point. In reading Harizi's poems we discover a special ornamental style in which grammatical symmetry and repetition play an overwhelming role, something we see in other, later Andalusian poets such as Muhammad b. Idris b. Marg al-Kuhl (13th century).[3]

SARAH STROUMSA's article "Entre Harran et al-Maghreb. La théorie maimonidienne de l'histoire des religions et ses sources arabes" (p. 153) discusses the Maimonidian theory of the history of religions and its Arab sources. Moses Maimonides (d. 1204) – who was born in Córdoba, lived briefly in the Maghreb and spent most of his life in Egypt – and his works should be seen in the context of his time, which was a very fruitful one in philosophy. STROUMSA deals with the philosophic sources of his works such as those of the Sabians on God as spirit of the heavenly sphere. These ideas about the Sabian philosophy also appear in several Arabic texts associated with Hermetism, for instance those by Shahrastani. The Jewish theologian al-Muqammas associates the Sabians "as people of the first matter" with Manichaeism. Normally one considers Maimonides to have been inspired by al-Farabi.

After the philosophic works, STROUMSA deals with historic and heresiographic works associated with Harran, the place of Abraham as well as the Sabians. Finally, she deals with the alchemic and magic sources. She shows how Maimonides uses the Sabians (a generic term he used in his works to refer to ancient pagans) as exemplars to explain the biblical laws – a totally original approach to the history of religious ideas.

The chapter by DOMINIQUE URVOY is titled "Ibn Haldun et la notion d'altération des textes bibliques" (p. 165). Ibn Khaldun has a special place among Muslim scholars, because he did not believe that the Jews and the Christians had altered the holy texts,

---

1 R. DRORY: *Models and contacts. Arabic literature and its impact on medieval Jewish culture*. Leiden 2000.

2 J. BLAU/Y. YAHALOM: *Masse'e Yehudah*. Jerusalem 2002.

3 See ARIE SCHIPPERS: "Symmetry and Repetition as a stylistic Ideal in Andalusian Poetry. Moses ibn Ezra and Figures of Speech in the Arabic Tradition." In: M. WOIDICH (ed.): *Amsterdam Middle Eastern Studies*. Wiesbaden 1990, pp. 160–173; and, IDEM: "Current Trends in the Study of Hispano-Arabic Literature, the Problem of the Distinctiveness of the Individual Andalusian Poet: the Case of the Poet Muhammad b. Idris b. Marg al-Kuhl (d. 634 H)." In: *The Arabist, Budapest Studies in Arabic* 24–25 (2000), pp. 163–174.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000192

but he only excuses the Jews – to whom he was closer for personal reasons – to further blacken the Christians. Ibn Khaldun believed that the texts themselves were authentic, but only as historical documents, without their religious impact. URVOY concludes that Ibn Khaldun's thoughts on this subject were guided by the specific rhetoric of the polemic verses of the Koran.

In her article "A Jewish reply to Ibn Hazm: Solomon b. Adret's polemic against Islam" (p. 179), CAMILLA ADANG deals with sections from a tract written by the Barcelonan rabbi Ibn Adret (d. 1310) in refutation of the arguments that had been raised more than two hundred years earlier by the famous Andalusi writer Ibn Hazm (d. 1064) against Judaism in general and against the Torah in particular. ADANG presents introductory notes about the life of Ibn Adret, the purpose of his tract, his possible knowledge of the Arabic antecedents of the polemic, the main arguments of Ibn Hazm mentioned in his tract, and earlier responses to Ibn Hazm's polemic, and then discusses Ibn Adret's response in the tract.

The contribution from MERCEDES GARCÍA ARENAL ("Messianisme juif aux temps des Mahdî-s", p. 211) is an interesting article about Jewish Messianism in the time of the Mahdis. When Messianic Muslim movements opposed the Almoravids, culminating with the Mahdi Ibn Tumart, there also arose Jewish Messianic movements. ARENAL describes these movements and links the Muslim movements to Sufism and the cult to the figure of the prophet Muhammad. Among the writings she mentions are some reports by Maimonides on Messianic believers (such as al-Dar'i and Ibn Aryeh), the Kuzari by Jehudah ha-Levi and Ibn Qasi's *Khal' al-Na'layn*.

Space prevents me from devoting more attention to the rich content of the articles in this book. In a field that has become more and more popular in recent decades, it is refreshing to see how the authors, each with his or her own specialization, have succeeded in dealing with the contacts between Jews and Muslims in Muslim Spain and the Maghreb in ways that are both innovative and productive.

ARIE SCHIPPERS, Amsterdam

RAINER BRUNNER: *Islamic Ecumenism in the 20th Century. The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint.* Translated from the German by JOSEPH GREENMAN, revised and updated by the author. Leiden/Boston: Brill 2004. 435 S. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East 91.) ISBN 90-04-12548-5. € 162,–; $ 241,–.

Das Buch von RAINER BRUNNER – eine Übersetzung aus dem Deutschen[1] – beschreibt ein wenig bekanntes Kapitel der Beziehungen zwischen Schiiten und Sunniten, nämlich die Geschichte der Annäherungsversuche zwischen den zwei größten Strömungen im Islam. Das Augenmerk des Autors gilt nicht nur den theologischen und juristischen Aspekten, sondern auch den daran beteiligen Gelehrten und ihren persönlichen Motiven, welche sie zur Zusammenarbeit angetrieben haben (Kapitel VI). Darüber hinaus untersucht werden die politischen und historischen Umstände, welche die gemeinsame Verständigung beeinflußt haben, sowie auch der Argumentationsstil des langjährigen Dialogs einerseits und der daraus resultierenden Polemik andererseits (Kapitel VII–VIII).

Die Annäherungspolitik, zuweilen *Ökumenismus* genannt, ist ein relativ neues Phänomen in der islamischen Geschichte, weil sie erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts einsetzt,

[1] *Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert.* Berlin 1996 (Islamkundliche Untersuchungen 204).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000193

und zwar im Rahmen der pan-islamischen Bewegungen (Kapitel IV). Das Wort *Ökumenismus* mag in diesem Kontext etwas verwunderlich klingen, da es üblicherweise zur Kennzeichnung der Zusammenarbeit aller christlichen Kirchen und der Bemühungen um die Einheit aller Christen gebraucht wird. In der christlichen Welt erhielt die ökumenische Bewegung eine feste institutionelle Gestalt im Jahre 1948 mit der Gründung des *Ökumenischen Weltrates der Kirchen (World Council of Churches)*, einer internationalen Organisation, der heute über 330 Kirchen aus 120 Ländern angehören. Von einer derartigen Institutionalisierung des religiösen Dialogs kann in der muslimischen Welt nicht die Rede sein – nicht nur aus dem Grund, daß die institutionellen Voraussetzungen in der muslimischen Welt ganz anders sind, sondern auch wegen der beschränkten Reichweite des Dialogs, der sich nie auf die ganze muslimische Welt ausbreiten konnte. Das bedeutendste Kapitel dieses Dialogs wurde nämlich in Ägypten geschrieben, und dies trotz der Tatsache, daß es nur wenige Schiiten in Ägypten gibt und diese wenigen kaum ihre Repräsentanz in den offiziellen Institutionen finden.

Wenn man also *ceteris paribus* von einem islamischen Ökumenismus (auf arabisch *taqrīb* bzw. *taqārub*, d.h. eigentlich „Annäherung", engl. *rapprochement*) spricht, dann werden damit die mehr oder weniger offiziellen Versuche der Azhar Universität, als des hauptsächlichen Repräsentanten des Sunnismus auf der einen Seite, und der *'ulamā'*, d.h. der schiitischen Gelehrten auf der anderen Seite, gemeint, die zur Überwindung der geschichtlichen Belastungen und Differenzen führen sollen.

Das Buch gibt einen Überblick über die geschichtlichen Verwirrungen der gemeinsamen Annäherungspolitik (Kapitel I–VI). Erste Versuche, einen Dialog zwischen Sunniten und Schiiten einzuleiten, konnten noch im 18. Jahrhundert beobachtet werden, und zwar genauer gesagt in der Zeit des imamitischen Herrschers Nādir Šāh, der in den Jahren 1736–1751 im Iran eine Politik der gegenseitigen Annäherung begünstigte und die Imamiten in eine fünfte Gesetzesschule der Sunniten, leider erfolglos, umzuwandeln versuchte. Diese Episode kann nicht als Modell einer gelungenen Verständigung betrachtet werden, zumal zu jener Zeit der Begriff des „islamischen Ökumenismus", d.h. der „Annäherung" *(taqrīb)* fehlte (S. 33). Er erscheint zum ersten Mal gegen Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der muslimisch-christlich-jüdischen Annäherung (S. 38–39).

Eine gelungene Phase des gemeinsamen Dialogs, der auch eine organisierte Form annahm, konnte jedoch erst in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhundert, eingeleitet werden. Als Bestandteil der pan-islamischen Ideologie wurde das Thema während der muslimischen Konferenzen *(mu'tamarāt)* in den Jahren 1926 und 1931 aufgegriffen. Damals wurde die Frage der Repräsentation des Islams nach der Auflösung des Kalifats im 1924, sowie die der Einheit der Muslime behandelt. Man versuchte zugleich, der Zersplitterung der islamischen Welt und der daraus resultierenden politischen Schwäche entgegenzuwirken.

Mit der Gründung der „Organisation zur Annäherung zwischen den muslimischen Schulen" (*Ǧamā'at at-Taqrīb bayn al-Maḏāhib al-'Islāmīya*) im Jahre 1947 in Kairo nahm die Annäherungsbewegung eine institutionelle Gestalt an. Bemerkenswert ist dabei nicht nur die Wahl des Wortes *ǧamā'a* (statt *ǧam'īya*, was eigentlich „Organisation" bedeutet), das den integralen Aspekt der Muslimgemeinschaft unterstreicht. Bedeutungsvoll war vor allem die Verwendung des Begriffs *maḏāhib*, der bis zu jener Zeit nur zur Kennzeichnung der vier sunnitischen Rechtschulen gebraucht wurde, und nunmehr den Schiismus mit ihnen, zumindest nominell, gleichsetzten sollte (S. 135–136). Die Entstehung der Organisation geht auf die gemeinsame Initiative eines schiitischen Gelehrten namens Muḥammad Taqī Qommī und des Rektors der Azhar Universität Muṣṭafā 'Abd ar-Rāziq zurück. In der Organisation waren viele Wissenschaftler und Universitätsgelehrte tätig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000194

Sie genoß auch Unterstützung seitens vieler Muslime, von denen die der ägyptischen Muslimbruderschaft zu den bedeutendsten zu zählen ist, weil sie die Organisation in den Augen vieler Glaubensbrüder erst wirklich legitimiert hat (S. 133). Allerdings konnte die Ǧamāʿa ihren Einfluß aus eher politischen denn aus religiösen Gründen nicht länger als zwei Dekaden behalten. Zu ihrer wichtigsten Erfolgen, die dem persönlichen Engagement des Rektors der Azhar Universität, Maḥmūd Šaltūt zu verdanken sind, ist die offizielle Anerkennung der Zwölfer-Schia (Imamiten) als einer gültigen und gleichberechtigten Lehrschule im Islam zu zählen (Kapitel IX).

Die Organisation veröffentlichte ihre Zeitschrift *Risālat al-'Islām*, die nicht nur als Diskussionsforum für die Annäherungspolitik diente, sondern auch ein wichtiges Organ der pan-islamischen Ideologie war. Äußerst interessant erscheint der Argumentationsstil des gemeinsamen Dialogs, der sich der Zeitschrift entnehmen läßt. Er zeigt, daß mit dem Wort *taqrīb* unterschiedliche Interessen und Ziele abgedeckt wurden. Unter den neun durch Brunner besprochenen Argumenten (S. 228–248) scheinen drei besonders bemerkenswert zu sein. Auf der einen Seite bemühte man sich, die Unterschiede zwischen Sunniten und Schiiten zu minimalisieren und mit jenen, die unter den sunnitischen Rechtsschulen existieren, gleichzusetzen (S. 235), und auf der anderen Seite haben manche sunnitischen Autoren paradoxerweise versucht, die Schia als eine abgesonderte Religion darzustellen, die nur wenig mit dem wahren, sunnitischen Islam zu tun habe (S. 245, man vgl. dazu auch den Fall von Aḥmad Amīn, S. 174–175). Dies zeigt, wie stark der Dialog durch Emotionen und Wunschdenken geprägt war. Zu den häufigsten stereotypischen Argumenten, die ihre Quelle im paranoischen Denkstil der muslimischen Politik (detailliert durch Daniel Pipes analysiert) haben, die sogar bis zu den heutigen Tagen verwendet werden, gehörte die Anschuldigung der „Feinde des Islam" *('aʿdā' al-'islām)*, d.h. der kolonialen Großmächte, daß sie die beiden Gruppen, d.h. Schiiten und Sunniten, nach der Maxime *divide et impera* gegeneinander absichtlich aufgestachelt hätten (S. 242–243). Der ökumenische Dialog soll also dem Ziel dienen, nicht nur die gemeinsamen Differenzen, sondern auch das koloniale Trauma zu überwinden.

Aus der eigenen Geschichte gibt es jedoch kaum Entkommen. Die polemische und politische Konfrontation, ja sogar Feindseligkeit zwischen Sunniten und Schiiten reicht weit in die Geschichte zurück. Konflikte und Auseinandersetzungen haben seit den Ursprüngen des Islams die Beziehungen zwischen den beiden Gruppen belastet und waren immer das größte Hindernis für die Vereinigung aller Muslime. Nichtsdestoweniger war die Koexistenz von Sunniten und Schiiten ein übliches Element des alltägliches Lebens. Unter den muslimischen Ländern gibt es viele, in denen die Sunniten und Schiiten schon immer gezwungen waren, einen *modus vivendi* zu finden. Schiiten machen heutzutage etwa 10 bis 15 Prozent aller Muslime in der Welt aus und leben vorwiegend im Nahen und Mittleren Osten. In Ländern wie Aserbaidschan, Iran, Bahrain und Irak (vermutlich auch im Jemen, von dem uns jedoch keine zuverlässige Angaben hinsichtlich der gegenwärtigen Bevölkerungsstruktur vorliegen) bilden die Schiiten die Mehrheit der Bevölkerung. In anderen Ländern wie Kuwait oder Libanon stellen sie etwa ein Drittel der Bevölkerung dar. Sogar in üblicherweise als sunnitische (wahhabitische) Hochburg angesehenen Staaten wie Saudi-Arabien und den Vereinigten Arabischen Emiraten, aber auch in Afghanistan und Pakistan, bekennen sich immerhin etwa 15 Prozent der Muslime zum Schiismus.

Es waren hauptsächlich die Schiiten, die der sunnitischen Gewaltpolitik zum Opfer fielen. Die anti-schiitische Ideologie war seit Jahrzehnten, und mindestens seit der Zerstörung der Grabmoschee des schiitischen Märtyrers Husain in Kerbela im Jahr 1802 durch wahhabitische Truppen, ein fester Bestandteil der sunnitischen Militanz. Die Spannungen zwischen dem Iran und Saudi-Arabien (vgl. z.B. S. 130) beruhen größtenteils auf

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000195

diesen Vorgängen. Ebenfalls in anderen Teilen der muslimischen Welt, wo der wahhabitische Glaube dominierte, etwa in Afghanistan zur Zeit des Taliban-Regimes, wurden die anti-schiitischen Vorurteile so stark, daß es gelegentlich zu Massakern an der schiitischen Zivilbevölkerung und zu Zerstörungen deren Moscheen kam. Allerdings sind die Widersprüche in der muslimischen Welt nirgendwo auffallender als im heutigen Irak. Die amerikanische Invasion im März 2004 brachte die kulturelle und politische Wiederbelebung der bisher unterdrückten Schiiten mit sich, was weiterhin die Ambitionen der Schiiten außerhalb des Iraks erwachen ließ, andererseits aber zu Unmut bei den Sunniten in unterschiedlichen Ländern, von Libanon bis zu Pakistan, führte. Vor allem sind die Schiiten im Irak Ziel der sunnitischen Anschläge. Die Situation eskalierte, nachdem eine sunnitische Terrororganisation „al-Qaida im Zweistromland" im September 2005 den irakischen Schiiten den „totalen Krieg" erklärte. Bis dahin lebten Sunniten und Schiiten im Irak in einer gemäßigten Symbiose, weil sie sich gleichermaßen durch das irakische Regime unterdrückt fühlten. Seit der amerikanischen Invasion überwiegen jedoch die Interessen der beiden großen Gruppen über ehemalige Einheitsgefühle, und es wäre vielleicht nicht übertrieben, zu konstatieren, daß gerade dies die heutige gegenseitige Wahrnehmung der beiden Konfessionen prägt. Sie prägt auch das Bild der gemeinsamen Beziehungen in den Augen der westlichen Beobachter.

Es ist also willkommen, daß die Geschichte der Versuche, die Widersprüche und die eigene Geschichte zu überwinden, von neuem erzählt wurde, zumal das Thema des innerislamischen Dialogs zwischen Sunniten und Schiiten bis zu BRUNNERS Buch wenig Aufmerksamkeit in den orientalistischen Studien fand (siehe den Forschungsstand S. 4–6). Um so anerkennenswerter ist die Veröffentlichung der englischen Fassung der Monographie, die jetzt dem breiteren Publikum zugänglicher gemacht wurde. Nicht nur deshalb, weil es von einzigartigem wissenschaftlichen Wert ist (sowohl was den Inhalt, als auch was die hervorragenden Quellenangaben angeht), sondern auch deshalb, weil es gerade zu dem Zeitpunkt vom innerislamischen Dialog berichtet, in dem die Antagonismen zwischen Sunniten und Schiiten erneut entflammt sind.

Wenn auch der institutionalisierte Dialog heute offenbar nur Geschichte ist (seine „klassische Phase" ist mit der iranischen Revolution im Jahr 1979 zu Ende gegangen) und die andauernden Streitigkeiten entzweien die beiden Parteien, so bedeutet dies dennoch nicht, daß die Verständigungsversuche aufgegeben worden sind. Diese wurden in erster Linie in Iran in den 90er Jahren erneuert, als eine neue Organisation namens *Mağma' at-Taqrīb*, später *al-Mağma' al-'Ālamī li-t-Taqrīb*, ins Leben gerufen wurde. Ihr Organ, mit dem vielsagenden Titel *Risālat at-Taqrīb*, ist heute auch im Internet zugänglich (zusammen mit der *Risālat al-'Islām*) und kann damit weitere Teile der muslimischen Welt erreichen, auch wenn es nur auf Arabisch erscheint. Die Organisation ist noch immer aktiv. Sie organisiert Konferenzen und publiziert zum Thema der islamischen Kultur und der innerislamischen Debatte. Ihre Bedeutsamkeit für den Dialog scheint nichtsdestoweniger begrenzt zu sein (S. 382ff.). Nach der Einschätzung BRUNNERS sind die Aussichten für eine wirkliche Verständigung und dauerhafte Annäherung eher gering. Man soll dennoch nicht vergessen, daß der innerislamische Dialog des 21. Jahrhunderts offenbar weniger im Rahmen institutioneller Einrichtungen geführt wird; vielmehr hat er spontanen Charakter, weil als sein Forum Internet dient. Auf Seiten wie www.oneummah.net, wwwsoundvision.com, www.muslimedia.com, www.shianews.com und anderen ruft man nicht nur zum Dialog auf, sondern man stellt vor allem die islamische Einheit als höchstes Ziel und das Streben nach ihr als göttliche Verpflichtung jedes Muslims dar. Aus Gründen, die wir hier nicht zu erörtern brauchen, die man aber kurz als politische und strukturelle Deprivation bezeichnen kann, sind die meisten Teilnehmer dieser Internet-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000196

fora muslimische Intellektuelle, die im Westen leben. Ob der virtuelle Dialog sich auf die ganze muslimische Welt verbreiten und Früchte bringen wird oder für immer nur virtuell bleiben wird, läßt sich zur Zeit nicht absehen. Die wertvolle Monographie BRUNNERS zeigt jedoch unmißverständlich, daß die gemeinsame Verständigung vor allem aufgrund des persönlichen Einsatzes der Beteiligten und nicht durch Institutionen entsteht.

IGNACY NASALSKI, Krakau

ISAAC HOLLANDER: *Jews and Muslims in Lower Yemen. A Study in Protection and Restraint, 1918-1949.* Leiden/Boston: Brill 2005. 478 S. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 96.) ISBN 90-04-1401-3. € 142,–.

Der Autor des vorliegenden Werkes macht es sich zur Aufgabe, die Situation der Juden im dörflichen Umfeld des sogenannten „Lower Yemen" (dem Autor zufolge bezeichnet dieser Ausdruck das Hinterland von Ibb und Ta'izz) in den drei Jahrzehnten vor der großen Auswanderungswelle der jemenitischen Juden zu untersuchen.

Sozialgeschichtliche Untersuchungen über die Situation der Juden im ländlichen Jemen sind bisher aus ideologischen und methodischen Gründen kaum unternommen worden, weshalb man sich fast ausschließlich mit den oberen Gesellschaftsschichten des Jemen befaßt hat. Als Gründe hierfür betont der Autor die zweifelsohne romantische Vorstellung eines gewissermaßen statischen jemenitischen Judentums, welches die Tradition der Juden aus der Antike beibehalten habe, sowie die Auffassung, daß jüdische Geschichte unabhängig von ihrer nicht-jüdischen Umgebung zu untersuchen sei. Eine solche Vorgehensweise steht der unvoreingenommenen Betrachtung der miteinander verwobenen Interessen von Muslimen und Juden entgegen.

Die vorgelegte Studie basiert auf einer Auswahl der sogenannten „Yemeni Documents", die von SHLOMO DOV GOITEIN zusammengetragen wurden und heute im Ben-Zvi-Institut in Jerusalem aufbewahrt werden. HOLLANDER beschreibt die der Untersuchung zugrundeliegenden Quellen sehr ausführlich; es handelt sich hierbei sowohl um arabisches als auch um judaeo-arabisches Material. Die vom Autor als politisch und geschäftlich bezeichneten Unterlagen enthalten u.a. Dokumente über Kauf und Verkauf, Ernennung von Mandataren, Schuldanerkenntnisse, persönliche Notizen und Briefe. HOLLANDER unterzieht 121 Dokumente, die Aussagen über eine spezifische jüdische Familie enthalten, einer genauen Analyse. Darüber hinaus enthält das von GOITEIN zusammengetragene Archiv auch Interviews, die mit den jemenitischen Immigranten in den 50er Jahren in Israel durchgeführt wurden. Diese zieht der Autor heran, um seine aus den Dokumenten gewonnenen Ergebnisse zu untermauern. Besonders hervorzuheben ist die ausgewogene Diskussion über die ausgewählten Quellen, die HOLLANDER zwischen den formellen Dokumenten der geistlichen Gerichtshöfe und den Dokumenten informellen Charakters, wie sie in der Kairoer Geniza gesammelt sind, ansiedelt.

Die Zielsetzung der Arbeit besteht – einem mikrohistorischen Ansatz folgend – darin, anhand des Einzelschicksals der jüdischen Familie Dwayd exemplarisch Aufschluß über das Zusammenleben von Juden und Muslimen im ländlichen Milieu des „Lower Yemen" zu geben. Der Autor will hierbei nicht die Behandlung der jüdischen Minderheit durch die Muslime untersuchen, sondern vielmehr analysieren, inwieweit die religiös untergeordnete Minderheit nach der Verwirklichung ihrer persönlichen und finanziellen Ziele strebte, ohne dabei die Grenzen des bestehenden Schutzverhältnisses *(ḏimma)* zu verletzen.

Diesem angestrebten Ziel legt der Autor zwei Arbeitshypothesen zugrunde: Erstere bezieht sich auf die analytische Herangehensweise an das Thema. So bestehe der beste

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000197

Weg, um die Auseinandersetzungen zu rekonstruieren, die sich im Rahmen der *ḏimma* abspielen sowie deren Grenzen herausfordern, darin, das komplexe Beziehungsgeflecht zwischen bestimmten Juden und bestimmten Muslimen, d.h. Einzelschicksale, zu untersuchen. Diesem mikrohistorischen Ansatz folgend formuliert er seine zweite Arbeitshypothese dahingehendend, daß die im Rahmen dieses Beziehungsgeflechts enthaltenen Auseinandersetzungen und Verhandlungen auf der Grundlage der lokalen Einheit der *ʿuzla* (normalerweise eine von einem *šayḫ* repräsentierte jemenitische Verwaltungseinheit) im „Lower Yemen" untersucht werden müssen. Zu Recht betont der Autor, daß diese Methodik nicht von ihm gewählt wurde, weil sie etwa anderen historiographischen Ansätzen überlegen sei; vielmehr formuliert er treffend: „... sources dictate purpose as well as procedure." (S. 29)

Sich auf diese beiden Arbeitshypothesen stützend hat der Autor zwei Einzelpersonen in den Mittelpunkt seines Werkes gestellt, und zwar Ḥayyim Mīšā Dwayd sowie dessen Sohn Yaḥyā Ḥayyim Dwayd, die in dem der Untersuchung zugrunde liegenden Zeitraum die Position des Gemeindevorstehers innehatten. Somit möchte der Autor beispielhaft die Situation aufstrebender *ḏimmīs* in der sie umgebenden muslimischen Gesellschaft veranschaulichen. Hierbei legt er besonderen Wert darauf zu zeigen, inwieweit die beiden Charaktere im Rahmen ihrer gesellschaftlichen Beziehungen mit den Muslimen die Grenzen der *ḏimma* ausloteten.

Zur genauen Verdeutlichung seines Forschungsansatzes stellt Hollander seinem Werk zwei propädeutische Kapitel voran. Ersteres beschreibt seine Herangehensweise an die Quellen, wobei er sehr ausführlich darauf eingeht, wie er sich aufgrund der Beschaffenheit der Quellen für den mikrohistorischen Ansatz entschied und sich der Untersuchung der Familiengeschichte der Dwayds verschrieb. Im zweiten Kapitel erstellt er das Rahmenwerk, auf dessen Grundlage die Konditionen der *ḏimma* auf zwischenmenschlicher Ebene verhandelt worden seien: der Beschreibung der Strukturen der jüdischen Gemeinden im Jemen – mit besonderem Augenmerk auf der Situation in den Dörfern – folgt eine Vorstellung des geographischen Rahmens, in dem sich die Untersuchung bewegt. Darüber hinaus veranschaulicht Hollander die Herrschaftsstrukturen des Jemen in einem allgemeinen Überblick, wobei er besonders auf das Territorium der *šayḫs* eingeht.

Die daran anschließenden Kapitel 3–7 befassen sich mit den Erfahrungen der Dwayds in ihrer heimatlichen *ʿuzla*. Vor diesem Hintergrund analysiert der Autor die Beziehungen der Dwayds zu den Banī aš-Šuʿaybī (der in den zu untersuchenden *ʿuzlas* herrschenden Familie). Ein Schwerpunkt liegt hierbei auf der Beziehung der Dwayds zu dem vorherrschenden *šayḫ*. Besonderes Augenmerk legt Hollander hierbei zunächst auf die Abstammung der Banī aš-Šuʿaybī. Ebenso verdeutlicht er die Unterteilung des Herrschaftsgebiets der Sippe in zwei unterschiedliche *ʿuzlas* und deren Einflußnahme auf bestimmte Territorien. Darauf aufbauend erklärt er, in welchem sozialen Klima es Ḥayyim Mīšā möglich war, als Gemeindevorsteher zu fungieren, sowie die Rolle von Yaḥyā Ḥayyim, wobei diese Analyse vor dem Hintergrund der Beziehungen der Dwayds mit den Banī aš-Šuʿaybī bis zum Jahr 1948 durchgeführt wird.

In den abschließenden Kapiteln 8–10 rekonstruiert Hollander die Verwandtschaftsbeziehungen, die sich über die Grenzen des heimatlichen Territoriums erstrecken, wobei die Untersuchung hier über die bisher eingehaltene Mikro-Ebene hinausgeht. Auf diese Weise ist es dem Autor schließlich möglich, über die Tätigkeit der Dwayds als Gemeindevorsteher hinaus Aussagen über die bedeutende Rolle der Familie hinsichtlich Landbesitz und Getreidevorratslagerung zu machen. Von großem Interesse ist hierbei die herausragende Stellung der Familie Dwayd hinsichtlich der Lagerung von Getreide, welche eine entscheidende Komponente des Agrarsystems im beschriebenen Zeitraum darstellte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000198

Diese resultierte aus dem Besitz unterirdischer Silos sowie eines Teils des dort gelagerten Getreides. Das diesbezügliche Übereinkommen der Banī aš-Šuʿaybī mit den Dwayds erklärt HOLLANDER dahingehend, daß man darauf vertraute, daß die Juden ihren Reichtum und Einfluß, welcher in nicht unerheblichem Maß aus der von ihnen wahrgenommenen Position resultierte, nicht dazu mißbrauchen würden, die politischen Autoritäten herauszufordern. Darüber hinaus besaßen die Dwayds nur Teile des in ihren Silos gelagerten Getreides. Dies führte neben der Konkurrenz mit ortsansässigen Bauern dazu, daß die Dwayds davon abgehalten wurden, Getreidevorräte in benachbarten Gebieten aufzukaufen und somit ein Monopol zu errichten. Anhand dieses Beispiels gelingt es dem Autor das fragile Gleichgewicht zu veranschaulichen, welches im Rahmen der *ḏimma* existierte.

Eine ausführliche Bibliographie, ein Epilog über die Geschichte der Familie bis zu deren Ausreise, ein Anhang über die Bedeutung der Getreidevorratshaltung, eine Zeittafel sowie ein bibliographischer Anhang runden das Werk ab.

Das Ziel der Untersuchung, die Interaktion zwischen Muslimen und Juden im ländlichen Umfeld zu veranschaulichen, wurde durch die Qualität der Quellen und der methodischen Vorgehensweise vom Autor voll und ganz erreicht. Sein mikrohistorischer Ansatz hat überzeugt: Die an sich voneinander losgelösten Informationen über die Familie Dwayd wurden vom Autor in mühsamer Kleinarbeit in ein detailliertes Grundgerüst eingearbeitet, wodurch ein vielschichtiges Bild der ländlichen jemenitischen Gesellschaft in vorrepublikanischer Zeit entsteht, welches genauen Aufschluß über die Lebensbedingungen von religiös untergeordneten Gruppen ermöglicht.

Die Bedeutung der detaillierten und systematischen Analyse solcher Dokumente ist nicht hoch genug einzuschätzen. Studien, die auf der Untersuchung von Quellen basieren, enthalten oft Mißverständnisse und Fehlinterpretationen, da das Quellenmaterial oft dazu herangezogen wird, um *a priori* formulierte Thesen zu untermauern. Um diesen Trugschluß wissend hat HOLLANDER die Quellen zunächst für sich sprechen lassen und die daraus gesammelten Informationen unter Hinzuziehung von weiterem narrativem Material untermauert.

Somit liefert die vorliegende Arbeit wichtige Anhaltspunkte für die Flexibilität des *ḏimma*-Konzepts und beweist, daß das Ausloten der Grenzen der *ḏimma* von den unterschiedlichsten Faktoren (den jeweiligen geographischen Grenzen und Regierungen bis hin zur Verwirklichung persönlicher Interessen) abhängig war. Der immense Umfang und Facettenreichtum der vorliegenden Studie ermöglicht erstmals detaillierte Einblicke in bisher nur unzureichend erforschte interreligiöse Strukturen der ländlichen Gebiete des „Lower Yemen". Damit leistet der Autor einen entscheidenden Beitrag zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Jemen vor der großen Auswanderungswelle der Juden im Jahr 1949.

CHRISTINA WEBER, Düsseldorf

WOLF D. ARIES/RÜSTEM ÜLKER (Hrsg.): *Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp und Said Nursi: Christentum und Islam im Gegenüber zu den Totalitarismen, Erträge aus dem II. Said Nursi-Symposium (Haus der Geschichte, Bonn 2004)*. Münster: Lit-Verlag 2004. ii, 138 S. (Christentum und Islam im Dialog. 6.) ISBN 3-8258-8089-3. € 59,–.

Der Titel dieses Kongreßbandes offenbart, daß es sich um ein Projekt der Geschichtspolitik der *Nur Cemaati* handelt. Durch die Gleichsetzung ihres Gründers mit zwei herausragenden christlichen Gegnern und Opfern des Nationalsozialismus soll die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000199

kemalistische Einparteiendiktatur mit dem „Dritten Reich" auf eine Stufe gestellt werden. Nun sprechen einige Gründe dafür, daß Ideologie und Herrschaftspraxis des Kemalismus kritischer diskutiert werden sollten, als dies vielfach geschieht. Doch die vorliegende Parallelisierung verzerrt die Maßstäbe, denn schließlich wurde Said Nursi zwar viermal aus politischen Motiven vor Gericht gestellt, aber nur einmal verurteilt, weil Gutachter demonstrierten, daß die Anklagepunkte unhaltbar waren. Dies zeigt, daß bereits vor dem Ende der CHP-Herrschaft die Justiz freier agieren konnte, als dies in einem wirklich totalitären System der Fall wäre. Der Theologe HANSJÖRG BIENER weist lobenswerterweise auf diese Problematik hin (S. 132).

Allerdings spielt diese geschichtspolitische Motivation in den meisten Beiträgen eine geringe Rolle. Leider sind sie durchweg von geringem wissenschaftlichen Wert. In den christlichen Positionsbestimmungen wird kaum auf Said Nursi Bezug genommen, Ausnahmen sind der Artikel des vatikanischen Islamberaters THOMAS MICHEL S.J. („Nursis Ansichten über Toleranz, die Einstellung anderen gegenüber und die Zukunft des Dialogs: ein methodologisches Problem", S. 101–112) und jener von IAN MARKHAM, nach dessen Auffassung Said Nursis Auffassungen mit denen des britischen Säkularismuskritikers ALASDAIR MACINTYRE übereinstimmen („Welche Grundlagen sind sicher für die Ethik", S. 27–44). Die meisten muslimischen Teilnehmer beschränken sich auf Referate, eine Ausnahme hiervon ist die britischstämmige Konvertitin ŞÜKRAN VAHIDE, die Said Nursis Verhältnis zum Christentum prägnant zusammenfaßt („Der Dialog und seine Voraussetzungen im Werk von Bediuzzaman Said Nursi", S. 67–76). In sämtlichen Beiträgen wird die Neuorientierung der Türkei wie der westlichen Gesellschaften auf religiöser Grundlage eingeklagt. Interessant ist immerhin, daß mit IAN KAPLOW ein jüdischer Autor einbezogen wurde („Anerkennung des Anderen und der Begriff der Toleranz", S. 113–122), was unterstreicht, daß zahlreiche Nurcus gegen den in der islamischen Welt manifesten Antisemitismus resistent sind. Aspekte des Denkens von Said Nursi, welche die Harmonie stören könnten, werden nicht zur Sprache gebracht. Die gilt für seinen islamischen Triumphalismus wie für seine naiven Auffassungen zur Vereinbarkeit von Naturwissenschaft und Religion. Gerade zum zweiten Punkt hätten christliche Theologen, die sich doch auf etwas anderem Niveau mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen auseinandersetzen, vielleicht etwas zu sagen gehabt.

Insgesamt fügt sich der Band in den gegenwärtigen Boom apologetisch unkritischer Literatur über Said Nursi ein, für den in der englischsprachigen Welt zwei der Beiträger, IAN MARKHAM[1] und IBRAHIM ABU RABI'[2], verantwortlich zeichnen. Will man dem Buch einen Wert zuerkennen, dann liegt er am ehesten darin, daß er eine Quelle darstellt für die Bemühungen der Nurcus um den interreligiösen Dialog, eine Quelle allerdings, die das bis jetzt niedrige Niveau dieses Unterfangens offenbart.

MARTIN RIEXINGER, Göttingen

[1] (Hrsg.): *Globalization, Ethics and Islam. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. Aldershot: Ashgate 2005.

[2] (Hrsg.): *Islam at the Crossroads. On the Life and Thought of Bediuzzaman Said Nursî*. Albany NY: State University of New York Press 2003.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000200

HEINRICH WERNER: *Zur jenissejisch-indianischen Urverwandtschaft*. Wiesbaden: Harrassowitz 2004. VIII, 185 S. ISBN 3-447-04896-4. € 56,–.

Im vorliegenden Werk hat es sich der Autor zur Aufgabe gemacht, „durch sprachliche Mittel ... die Urverwandtschaft der jenissejschen Völker Mittelsibiriens, die eine isolierte ethno-linguistische ‚Insel' darstellen, und der Na-Dene-Indianer Nordamerikas zu beweisen", ein Sprachvergleich, der nach Meinung des Autors durch den Forschungsstand der gegenwärtigen Jenissejistik möglich ist (siehe Seite vi des Vorworts). Im Vorwort formuliert der Autor dann sieben Fragen, die seines Erachtens bei der Frage nach der Korrektheit der Problemstellung „Jenissejisch-Na-Dene-Sprachverwandtschaft" beantwortet werden müssen: 1. ist die chronologische Zeitspanne im Neolithikum für das Ablaufen der Ereignisse realistisch?, 2. war eine entsprechende Migration unter den gegebenen geographisch-klimatischen Bedingungen möglich?, 3. läßt sich eine reale Urheimat in Zentralasien vermuten?, 4. läßt sich eine zur Theorie passende Urbevölkerung in der betreffenden Region vermuten?, 5. wieso erfolgte eine Migration aus diesem Raum?, 6. läßt sich eine solche neolithische Wanderung aus archäologischen, ethnographischen und anthropologischen Daten nachweisen? und 7. welche entscheidenden Ergebnisse (typologische Ähnlichkeiten, stoffliche Übereinstimmungen) ergibt der jenissejisch-Na-Dene-Sprachvergleich?

In der Einleitung behandelt der Autor zunächst die Na-Dene-sino-kaukasische Hypothese BENGTSONS und ihre Vorgeschichte (S. 1–5). Hier kommt zunächst A.P. DUL´ZON (DULSON) zu Wort, der sich neben vor allem (scheinbaren?) typologischen Gemeinsamkeiten wie dem „Merkmal des Polysynthetismus" auf einige wenige materielle Einheiten stützt. Das Unbehagen, das einen bei der Erwähnung der weitgespannten Arbeiten von MARR befällt, soll den Leser bei der weiteren Lektüre nicht mehr verlassen. Auf Seite 3 kann sich der Leser dann endgültig sicher sein, in welchem Dunstkreis vorliegende Arbeit entstanden ist, wenn auf die einschlägigen Arbeiten von STAROSTIN verwiesen wird. Ganz im Sinne dieses linguistischen Globalstrategen wird die Herkunft der hypothetischen Na-Dene-Jenissejisch-Untergruppe des „Na-Dene-Sino-Kaukasischen" (u.a. mit Hilfe durchaus fragwürdiger Annahmen zur Interpretation der Verbreitung von Hydronymen jenissejischer Herkunft, siehe S. 5, Fn. 8) auf die „baikal-sibirische Region" festgelegt. Denn angeblich sind die Wanderwege der Proto-Jenissejer und der Proto-Na-Dene aus dieser Region in ihre heutigen Wohngebiete „schon längst gut bekannt" (S. 5), ein Sachverhalt, der sich mir in dieser Deutlichkeit aus der archäologischen Literatur nicht erschließt.

Im Abschnitt „Forschungsstand des Problems der sibirisch-amerikanischen Beziehungen im Neolithikum" kommt im Text dann auch GREENBERG zu Wort, und zwar bei der Datierung der Einwanderung der Na-Dene-Stämme. Nun soll nicht bestritten werden, daß die Na-Dene von den von MOČANOV ergrabenen Trägern der Djuktaj-Kultur (mit ihrem alaskanischen Pendant der Denaly-Kultur) abstammen, aber was besagen schon all diese und im folgenden aufgeführten Ähnlichkeiten in der materiellen und geistigen Kultur, auf dem Gebiet der gesellschaftlichen Organisation, bei anthropologischen Typen, auf genetischem Sektor oder im Pantheon für Sprachverwandtschaften? Unser Autor ist auf jeden Fall von der Wichtigkeit dieser (wie ja auch sprachtypologischer) Gemeinsamkeiten für die Feststellung von Urverwandtschaft überzeugt. In diesem Abschnitt werden wir auch damit konfrontiert, daß wir die europiden *Ding-ling* der altchinesischen Chroniken als Abkömmlinge der Vorfahren von Jenissejern und Na-Dene anzusehen haben. Daß früher in Sibirien verbreitete europide Merkmale (die wohl für die *Ding-ling* typisch waren, die vielleicht mit den Vorläufern der Jenissejer zu tun hatten) keine Chancen hatten, in der sibirischen Geschiebelage auf Dauer dominant zu bleiben, ist einsichtig und bekannt; was aus diesen Merkmalen aber bei den späteren Na-Dene wurde, verschweigt der Autor.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000201

Der Autor fährt fort, sich „zum indianischen Ethnonym *Tlingit*" (S. 11–17) zu äußern, womit seiner Meinung nach außer durch die angeblich größtenteils ernstzunehmenden Na-Dene-jenissejischen Wortgleichungen RUHLENS und entsprechenden verbalmorphologischen Vergleichen VAJDAS „ein weiterer Beweis der Dene-jenissejischen Urverwandtschaft" (S. 11) erbracht wird". Was das Element *-git* in dem Namen angeht, basiert der „Beweis" auf der Zusammenstellung von Proto-Na-Dene (PND) **Geit* und protojenissejisch (PJ) **ka't* ‚Kinder [einer Mutter], Junge [eines Weibchens]', deren gemeinsame Protoform ursprünglich ‚Abkömmling/Sprößling (einer Familie/Sippe/Phratrie)' bedeutet haben soll, bevor sie später mit der Bedeutung ‚Kind (Sohn)' > ‚Mensch' gebraucht wurden. Unter anderem ist es dazu aber notwendig, besagtes PJ **ka't* als Plural von PJ **ke't* ‚Mensch' zu betrachten. Gleich wie man der Beweisführung des Autors gegenübersteht: die Rückführung besagter PDN- und PJ-Elemente „auf dieselbe Urquelle" (S. 13 u. 15) mag möglich sein, zwingend ist „auf Grund der phonetischen und semantischen Übereinstimmungen ... eine Herleitung beider Wörter aus ein und derselben Urquelle" nicht (S. 15), sie ist durchaus anzweifelbar. Auch bei den folgenden Bemerkungen „zum Etymon von *tlin-*" (S. 17–30) vermag der Autor zwar alle möglichen Ausdrücke für ‚Person', ‚Leute', ‚Geist' etc. zusammenzustellen (wie fast zu erwarten erweist sich dabei auch die Bezeichnung *Ding-ling* als eine Weiterentwicklung des Elements, das auch in *Tlingit* stecken soll), aufgrund fehlender fester sprachlicher Kriterien bleiben die WERNERschen Deutungen irgendwie beliebig, möglich zwar (vielleicht bedeutet(e) *Tlingit* tatsächlich ‚people's son'), aber weit entfernt davon, überzeugend oder zwingend zu sein. Woher sollen auch verläßliche Kriterien kommen, wenn das zur Verfügung stehende Material, schon wenn es um geringe diachrone Tiefe geht, nur noch aus rekonstruierten Formen besteht, die hauptsächlich zu leistende Arbeit aber große diachrone Tiefe erfordert, wobei notgedrungen mit Rekonstruktionen aufgrund von Rekonstruktionen (aufgrund von Rekonstruktionen ...) gearbeitet werden muß? Etwas besser sieht es mit den archäologischen Deutungen aus, jedoch besteht ja auch hier die von WERNER eingeräumte Schwierigkeit, rezente Völker mit alten Kulturen in Verbindung zu bringen. Interessant ist bei dieser Diskussion aber der Hinweis auf die mögliche jenissejische Deutung des Xiong-nu-Orakelspruchs (S. 29f.).

Das nächste Kapitel ist „Na-Dene-jenissejische typologische Sprachparallelen" überschrieben und in die Unterabschnitte „Zum Problem des Sprachtyps" (S. 31–36), „Zur Typologie der phonologischen Systeme" (S. 37–45), „Zur Typologie der Morphemik" (S. 45–58) und „Zur Typologie der Morphologie" (S. 58–65) gegliedert. Hier bemerkt WERNER eingangs ganz richtig, daß sich aufgrund typologischer Ähnlichkeiten allein keine Urverwandtschaft beweisen läßt, und fordert dafür die Anwendung der Verfahren der arealen Linguistik, der Sprachtypologie und „der historisch-vergleichenden Analyse der stofflichen Übereinstimmungen" (S. 31). Im ersten Unterabschnitt widmet sich der Autor dann zunächst der Beschreibung des aktivischen Spachtyps (wobei manche dieser Merkmale dem Autor auch aus nominativischen Sprachen agglutinativen Typs wohlbekannt erscheinen) und der anhand von Relikterscheinungen aufgestellten Theorie, das Jenissejische sei ursprünglich eine aktivische Sprache (wie die Na-Dene-Sprachen) gewesen, die sich aufgrund von Sprachkontakt in Richtung des nominativisch-akkusativischen Typs gewandelt habe. Der Vergleich der phonologischen Systeme ist gründlich und versucht, auch das Phänomen der Tonalität in beiden Gruppen zu fassen. Es unterbleibt allerdings die Gegenprobe, wieviele nicht im Verdacht der Urverwandtschaft stehende Sprachen vergleichbare Systeme aufweisen. Gegen Ende dieses Unterabschnitts sind die nicht unerheblichen Probleme bei der Rekonstruktion eines gemeinsamen „Ursystems" aufgeführt. Leider wird die Gelegenheit verpaßt, sich aus dem Vergleich ergebende laut-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000202

gesetzliche Relationen darzustellen, ein Mangel, der auch im Kapitel über „Wortgleichungen" (s. u.) nicht abgestellt wird. Bei der Behandlung der Typologie der Morphemik geht der Autor auf die Besonderheiten der agglutinativen Struktur beider Gruppen ein, die laut VAJDA eine derart große Menge an spezifischen Gemeinsamkeiten aufweisen sollen, daß Zufall ausgeschlossen schiene. Das dargebotene Material (oder die Art seiner Darstellung) aber läßt den mit Sprachen dieses Typs nicht vertrauten Leser weitgehend ratlos. Materielle Übereinstimmungen zwischen Sprachen der beiden Gruppen (etwa bei den „Aktanzsuffixen") erschließen sich nicht (oder bestehen nicht), die direkte Gegenüberstellung von „Inkorporationskomplexen" (S. 57) könnte auch auf prinzipielle, einer Urverwandtschaft entgegenstehende Unterschiede im Rahmen eines nur typologisch gemeinsamen Grundmodells hinweisen, die „morphemischen" Gemeinsamkeiten bleiben sehr abstrakt, da auf einen Vergleich mit unverwandten Sprachen aktivischen Typs verzichtet wird. Entsprechendes gilt für den Abschnitt über die Typologie der Morphologie.

Wie einleitend zum Kapitel „Na-Dene-jenissejische Wortgleichungen" (S. 66–160) ganz richtig bemerkt wird, darf man „bei einer ‚chronologischen Tiefe' von acht- bis zehntausend Jahren ... keine große phonetische Ähnlichkeit zwischen den vergleichbaren Wörtern ... erwarten; viel wichtiger ist in diesem Fall, die semantische und lautgesetzliche Entwicklung zu beobachten ..." (S. 66). Jedoch findet genau dies weder in diesem noch einem anderen Kapitel statt. Vielmehr konfrontiert uns der Autor auf den einleitenden Seiten besagten Kapitels mit recht abenteuerlichen Methoden und Schlußweisen, um „viel zu viele Na-Dene-jenissejische vergleichbare Wortparallelen, als daß man sie nur als zufällig betrachten könnte" (S. 68) zu erzeugen. Im Grunde dient die verwendete Methode doch nur dazu, die nach so langer Zeit kaum noch zu erwartende lautliche Ähnlichkeit (und damit letzlich auch Lautgesetzlichkeiten) ebenso wie semantische Kriterien (wie bei Zusammenstellungen der Ausdrücke für jen. ‚sole of the foot' : Na-Dene ‚(upper) arm, finger' [S. 100f.] oder jen. ‚lung' : Na-Dene ‚salmon eggs' ~ ‚kidney' [S. 127]) als Hinderungsgrund für eine gewünschte Zusammenstellung auszuschließen. Was uns somit in diesem Kapitel geboten wird sind Wortzusammenstellungen im schlechtesten GREENBERGschen (bzw. im STAROSTINschen) Sinn – in gewisser Weise vielleicht reizvoll, aber einfach unüberprüfbar und damit Gegenstand von Glauben und nicht von Wissen.

In den „Schlußbetrachtungen" (S. 161–164) beantwortet der Autor dann die eingangs gestellten Fragen, natürlich im Sinn der „Na-Dene-sino-kaukasischen Hypothese". Was bleibt, ist der Eindruck eines mit großem Eifer und eingehender Kenntnis der Jenissej-Sprachen zusammengestellten Werks. Gerade im Licht der neuesten Forschungen zu den Xiong-nu und damit verbunden der Palaeodemographie Südsibiriens mag man den Schlußfolgerungen des Autors bezüglich der Verwandtschaft von *Ding-ling* und Jenissejern folgen; auch die Annahmen über eine Abwanderung eines Teils der „Proto-*Ding-ling*" können auf einer hypothetischen Ebene in Betracht gezogen werden. Sobald es jedoch zum konkreten Sprachvergleich kommt, endet der feste Boden unter den Füßen. Die hier vorliegende „chronologische Tiefe" erschwert die Etablierung von Lautgesetzen und semantischen Korrelationen bis zur Unmöglichkeit. Damit endet auch die Überprüfbarkeit aufgestellter Hypothesen und eine Beliebigkeit, abhängig von dem, was es zu beweisen gilt, gewinnt Raum. Was sagen schon gleichartige Geräteindustrien oder Übereinstimmungen bei der DNA-Analyse über die Sprachen, die die Träger solcher Merkmale verwendeten? Bleibt letztlich nur der „gesunde Menschenverstand" zur Beurteilung des Materials – und der sagt einem, wenn man aus dem Fenster schaut, daß die Erde flach ist.

CLAUS SCHÖNIG, Berlin/Istanbul

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000203

Ablet Semet: *Lexikalische Untersuchungen zur uigurischen Xuanzang-Biographie*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005. VIII, 239 S. (Xuanzangs Leben und Werk, Teil 8. Veröffentlichungen der Societas-Uralo-Altaica 34.) ISBN 3-447-05199-X. € 58,–.

Seit den Turfanexpeditionen zu Beginn des 20. Jahrhunderts stehen Sprache und Kultur der Uiguren im Zentrum des turkologischen Interesses. Als eines der „Randvölker Chinas" haben die Uiguren eine ähnliche Entwicklung genommen wie Koreaner und Japaner. Seit der Tang-Zeit unter vorwiegend chinesischem Einfluß, besitzen sie ein kanonisiertes System zur phonetischen Darstellung des Chinesischen, das die Lautverhältnisse des Chinesischen der Tang-Zeit konserviert. In späten uigurischen Texten der Yüan-Zeit kommt es zur Verwendung von chinesischen Zeichen zur Darstellung von türkischen Lexemen, wobei die grammatischen Elemente unter Verwendung des sogdisch-uigurischen Alphabets angefügt werden. Freilich geht die Entwicklung nicht bis zum Einsatz von Notationszeichen nach dem Muster der japanischen Kunten.

Die Herausbildung der uigurischen Koine, also der Literatursprache des uigurischen Buddhismus, erfolgt in enger Anlehnung an die Sprache der chinesischen Buddhisten. Das Uigurische ist also die Replika-Sprache, die sich an der chinesischen Modell-Sprache orientiert, ein einseitiger Entlehnungs-Vorgang, wie er aus dem europäischen Kultur- und Sprachkreis seit langem bekannt ist. Hier beeinflußt das Latein die Lexik der Sprachen, die aus dem Latein übersetzen. Es kommt zum Transfer von strukturellen Elementen – es werden Wortbaupläne entlehnt –, vor allem aber zur Übernahme von inhaltlichen Elementen, was traditionell als Bedeutungs-Entlehnung bezeichnet wird. In der Regel wird dabei die externe Kombinatorik eines Lexems der Modell-Sprache in die Replika-Sprache entlehnt, d.h. Verben werden mit Aktanten versehen, mit denen sie in der Replika-Sprache ursprünglich nicht üblich waren. So wird das chinesische Verb *chi* (Giles 1982) „in die Hand nehmen" auch mit den Objekten „Lehrtext, Zauberformel" usw. verwendet, ist dann also zu übersetzen mit: „im Gedächtnis behalten", und diese metaphorische Bedeutung findet sich auch in der Sprache der uigurischen Buddhisten. In buddhistisch-uigurischen Texten, noch nicht in der Sprache der uigurischen Manichäer, hat also das alttürkische Verb *tut-* „in die Hand nehmen, halten" auch Objekte der genannten Art und damit die Bedeutung „(etwas) im Gedächtnis behalten, auswendig lernen". Die Forschung hat bisher fast ausschließlich das Struktur-Kopieren im Kontext von typologisch verwandten Sprachen thematisiert, ja die Möglichkeit des Kopierens aus typologisch sehr andersartigen Sprachen wurde gelegentlich überhaupt in Frage gestellt. Aber auch bei solchen Sprachen sind Kopien möglich. Wenn die Replika-Sprache nicht über dieselben Mittel der Wortbildung wie die Modell-Sprache verfügt, kann es allerdings nicht zur Imitation der Modell-Sprache kommen, sondern hier kann höchstens von „Ersetzung" die Rede sein.

Der Kern der vorliegenden Arbeit sind fast 700 chinesisch-uigurische Wortgleichungen, und in gewisser Weise betritt der Verfasser damit in methodischer Hinsicht Neuland, wie weiter unten zu zeigen sein wird. Das Material stammt ausschließlich aus der alttürkischen Übersetzung der chinesischen Xuanzang-Biographie, deren Handschriften der Verfasser in Abschnitt I,1 seiner Studie ausführlich beschreibt, wobei er eine Reihe von bisher nicht bekannten Details anführen kann. Im Abschnitt I,2 bringt der Verfasser eindrucksvolle Beispiele für die Schwierigkeiten, die das Chinesische dem Übersetzer bietet, um die Notwendigkeit von lexikographischen Untersuchungen zu begründen. Abschnitt I,3 ist eine ausführliche Forschungsgeschichte. Der Verfasser zeigt hier, wie sich die Bearbeiter von alttürkischen Texten in den letzten hundert Jahren mit wechselndem Erfolg bemüht haben, den Text der chinesischen Vorlagen zum Verständnis des alttürkischen Textes heran-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000204

zuziehen. In den Abschnitten I,3.7 und I,3.8 geht der Verfasser auf die Methodik seiner unmittelbaren Vorgänger ein, die häufig ganze chinesische Phrasen oder sogar Sätze anführen, um damit die Bedeutung einer uigurischen Phrase oder eines uigurischen Satzes zu erläutern. Dabei wird dem Leser keine Klarheit vermittelt, ob im Alttürkischen eine Paraphrase oder eine wörtliche Übersetzung vorliegt. Wie der Verfasser ausführt, hat er sich bemüht, Kontexte zu finden, in denen sich ein chinesisches Zeichen mit einem Signifikat und ein alttürkisches Zeichen mit einem klar erkennbaren Signifikat gegenüberstehen. Nur solche Kontexte sind für die Lexikographie von Bedeutung, und das Auffinden derartiger Kontexte ist das Hauptanliegen dieser Arbeit.

Der Abschnitt I,4 bietet hochinteressante Bemerkungen zur uigurischen Übersetzungstechnik. Unter anderem wird deutlich, wie schwierig es vielfach sein kann, eine Eins-zu-eins-Entsprechung zwischen den Lexemen des chinesischen und des alttürkischen Textes zu finden. Der Verfasser erläutert, welche Kontexte er auch beim Fehlen einer solchen Entsprechung auswertet und welche Methoden er dabei anwendet. Die Bibliographie im Abschnitt I,7 umfaßt das gesamte Schrifttum über die alttürkische Xuanzang-Biographie und kann für sich allein einen besonderen Wert beanspruchen.

Im Hauptteil der Arbeit, im Abschnitt II, werden auf 157 Seiten chinesisch-uigurische Wortgleichungen angeführt. In fast allen Fällen hat der Verfasser die soeben beschriebene Aufgabe sehr gut gelöst, und man findet eigentlich kaum Beispiele, wo man die Angaben des Verfassers bezweifeln kann. Problematisch sind die zahlreichen Binome des Chinesischen, was dem Verfasser aber bewußt ist. Er hat die Binome erkannt und als Binome und eigene Lemmata zitiert.

Ein uigurisch-chinesischer Index und ein chinesischer Index nach der Strichzahl beschließen die Arbeit. Das Fernziel ist die allseitige Erforschung der chinesisch-uigurischen Lehnbeziehungen und die Beschreibung der buddhistischen Koine des Uigurischen als Teil des buddhistisch-ostasiatischen Sprachkreises. Mit der vorliegenden Arbeit von Ablet Semet sind wir diesem Ziel ein gutes Stück näher gekommen.

Klaus Röhrborn, Göttingen

Lars Johanson: *Structural Factors in Turkic Language Contacts*. Richmond, Surrey: Curzon 2002. XII, 186 S. ISBN 0-7007-1182-1. $ 135,–.

Bei vorliegendem Werk handelt es sich um die Übersetzung eines in Deutsch verfaßten Buchs von 1992. Die Tatsache, daß eine solche Übersetzung als notwendig empfunden wird, wirft ein bezeichnendes Licht auf die Situation vor allem der internationalen Linguistik, in der weitgehend gilt, daß Werke in anderen Sprachen als Englisch überhaupt nicht mehr zur Kenntnis genommen werden bzw. zur Kenntnis genommen werden können.

Im zu besprechenden Buch behandelt der Autor in der ihm eigenen systematischen Weise die im Verlauf von türkischen Sprachkontakten auftretenden Phänomene in recht erschöpfender Weise, wobei er, wie auch in vielen seiner anderen Werke, die Aufmerksamkeit von Linguisten anderer Disziplinen sowie der Allgemeinlinguisten zu wecken versucht.

Wie fast immer, wenn L. Johanson sich eines Themenkomplexes annimmt, schafft er auch hier eine neue Terminologie, die anstelle von Ausdrücken wie „borrowing"/ "Entlehnung" oder „transfer" den Ausdruck „code copying" („Kodekopieren") vorsieht. Der Autor versteht es gut, die Vorteile dieser durchaus gangbar anmutenden neuen Terminologie klar zu machen. Umgekehrt muß man fragen, welche Chancen der Versuch hat, hier eine neue Terminologie etablieren zu wollen, statt die durchaus notwendigen und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000205

gerechtfertigten inhaltlichen Klarstellungen und Berichtigungen zum Themenkomplex „Entlehnungswesen bei Sprachkontakten" anhand der eingebürgerten Terminologie vorzunehmen. Meines Erachtens sind die bisher verwendeten Ausdrücke durchaus nicht von der Art, daß sie grundsätzlich mißverständlich sind bzw. Mißverständnisse befördern würden. Die JOHANSONsche Argumentation, traditionelle Ausdrücke wie „borrowing"/ "Entlehnung" seien „already misleading", da „nothing is actually borrowed in language contact: the ‚donor language' is not robbed of any element, and the ‚recipient language' does not acquire anything that is identical to an element in the donor language" (S. 8) wirkt doch arg konstruiert. Es erscheint kaum vorstellbar, daß sich solche abstrusen Vorstellungen aufgrund metaphorisch gebrauchter Ausdrücke in den Hirnen derer bilden oder festsetzen könnten, die sich mit Sprachkontakt befassen; und selbst bei interessierten Laien scheint mir ein solches Risiko vernachlässigbar gering. Offenbar wurde hier eine Begründung dafür gesucht, die Einführung einer neuen Terminologie zu rechtfertigen, die zur Darstellung eines Modells dient, das zwar reichlich Verbesserungen und systematische Klärungen einführt, wo vorher mitunter Unschärfe oder fehlerhafte Ansichten herrschten, das als ganzes gesehen aber nicht so viel Neuartiges zu bieten hat, daß schon alleine dadurch die Ersetzung der traditionellen durch eine neue Terminologie gerechtfertigt erschiene. Um es noch einmal zu sagen: JOHANSONs Terminologie ist durchaus praktisch und stellt ein in sich geschlossenes System dar, ich bezweifle jedoch, daß sie Chancen hat, sich auf Dauer gegen die gut etablierte alte und m.E. ebenfalls praktikable Terminologie auf diesem Gebiet durchzusetzen.

Inhaltlich stellt das Werk eine überaus anregende Lektüre dar, wie die Rezensionen zum deutschen Original zeigen (s. dazu die einschlägigen Fachbibliographien). Jeder, der sich mit Sprachkontakten zumindest im türkischen Raum weiter befaßt, sollte es zumindest zur Kenntnis genommen haben, auch wenn es außer der JOHANSONschen Terminologie nichts wirklich Neues bietet. Auch wenn man nicht in jedem einzelnen Punkt mit dem Autor übereinstimmen muß, wird man doch auf wesentliche Gesichtspunkte bei Sprachkontakten aufmerksam gemacht. Kritischer muß man dem vierten Kapitel „General and areal tendencies" gegenüberstehen, was schon in der Natur der Sache begründet ist. Dies gilt besonders, wenn es um die „altaische Frage" geht. Natürlich verdienen besonders systematische Korrespondenzen zwischen den sogenannten altaischen Sprachen mehr Aufmerksamkeit als so manche andere materielle Gemeinsamkeit, die oft leicht durch Entlehnung zu erklären ist. Gewiß ist es auch richtig, daß gerade die türkische Verbalmorphologie in weiten Teilen äußerst stabil ist, sowohl gegenüber internen grundlegenden Veränderungen als auch gegen Entlehnung (sowohl im Sinne von Geben als auch von Nehmen). Hier führt JOHANSON die Diathesen innerhalb der sogenannten altaischen Sprachen (und auch im Dravidischen) an, die „exhibit particularly distinct parallels" (S. 154). Doch wäre hier zum einen zu fragen, ob nicht auch diese Parallelen nicht letztlich auf Entlehnung zurückgehen, zum anderen, ob es nicht vielleicht der gemeinsame Sprachtyp ist, der solche Parallelen unabhängig voneinander entstehen läßt. Bei der weiter vorne in diesem Kapitel aufgeworfenen Frage nach „early leveling of Turkic" (S. 149ff.) fehlt m.E. der deutliche Hinweis darauf, daß wir ja nur geschriebene Varietäten kennen, für die bekanntermaßen eigene Gesetzmäßigkeiten herrschen. Dies ändert aber nichts am allgemeinen Interesse dieser und anderer hier aufgeworfener Fragestellungen sowie am prinzipiellen Wert des Werks, das nun auch einem Publikum zugänglich ist, das der zumindest in der Turkologie noch unabdingbaren Wissenschaftssprache Deutsch nicht mächtig ist.

CLAUS SCHÖNIG, Istanbul/Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000206

Bernt Brendemoen: *The Turkish Dialects of Trabzon. Their Phonology and Historical Development*. Volume I: *Analysis*. Volume II: *Texts*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2002. 346 und 280 S. (Turcologica. 50.) ISBN 3-447-04570-1. € 98,–.

Das in zwei Bänden vorliegende Werk ist das Ergebnis langjähriger Forschungen zu den türkeitürkischen Dialekten des *il* Trabzon im östlichen Bereich der Schwarzmeerküste. Dabei ruht der Schwerpunkt auf deren Phonologie; andere grammatische Phänomene, die vom Autor des Buches nicht in vorangegangenen veröffentlichten Artikeln behandelt wurden, werden dabei zum Teil in Fußnoten erwähnt und gewinnen vor allem in den Kapiteln zu Klassifikation und (Sprach-)Geschichte der Dialekte an Relevanz. Die Analyse ruht auf einem breiten Fundament aus dialektalen Texten, die im zweiten Band enthalten sind. Völlig zu Recht verzichtet der Autor dabei auf eine durchgehende Übersetzung der Texte (abgesehen von der Übersetzung einiger ausgewählter Texte in den „Appendices" am Ende des ersten Bandes), hat er doch als Hauptzielgruppe Turkologen oder Benutzer mit guten Türkeitürkisch-Lesekenntnissen. Eine derartige Kompetenz erscheint ohnehin notwendig, um sich mit dem Thema „türkeitürkische Dialektologie" zu befassen; auch andere Benutzergruppen, etwa Folkloristen, können auf solche Kompetenz nicht verzichten, wollen sie sinnvoll entsprechende Themen bearbeiten. Somit scheint auch die Benutzung von Türkeitürkisch als „Hilfssprache", gleichberechtigt neben Englisch und Deutsch, voll gerechtfertigt.

Die gut strukturierte und elaborierte Einleitung macht den Leser mit den geographischen, ethnographischen und historischen Gegebenheiten der Trabzon-Region vertraut, führt ihn in den Stand der Forschung ein und gibt einen Überblick sowohl über die Datenerhebung als auch die Inhalte der gesammelten Dialekttexte. Die unter der Überschrift „Methodological considerations for the phonemic analysis" gegebene Darstellung der theoretischen Grundlagen der Arbeit (S. 35–48) kann als vorbildlich gelten. Dies gilt auch für die Behandlung der Phoneme in Kapitel 2, der Morphophoneme in Kapitel 3 und der „phonologischen Mechanismen" in Kapitel 4. Hier gelingt es dem Autor, durch sorgfältige und detaillierte Analyse seiner umfangreichen Materialsammlung Daten zur arealen Strukturierung des Dialektgebietes ebenso zu gewinnen wie zu einer historischen Bewertung der dortigen Zustände. Die areale Strukturiertheit des Trabzon-Dialektgebiets wird in Kapitel 5 („Classification of the dialects") detailliert behandelt, während Kapitel 6 den Beziehungen dieser Dialekte zu anderen Dialekten des Türkeitürkischen gewidmet ist. Diese Untersuchung trifft natürlich aufgrund der unterschiedlichen Beschaffenheit der Vergleichsmaterialien, die beiweitem nicht so reichhaltig und detailliert dokumentiert sind wie Brendemoens Material, auf nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Jedoch gelingt es Brendemoen aufgrund einer sorgfältigen Analyse, die zur Verfügung stehenden Materialien „vergleichsfähig" zu machen; natürlich mag man bei einzelnen Punkten Zweifel anmelden, ob das Vertrauen des Autors in die Sorgfalt älterer Dokumentatoren nicht zu weit geht, doch jeder, der sich mit türkeitürkischer Dialektologie befaßt hat, weiß, daß es zu einem derartigen Vorgehen eben wegen des Materialmangels und des Zustandes des Materials keine Alternative gibt, will man die Arbeit überhaupt weitertreiben.

Die diachrone Analyse des Materials ist nicht von derselben Güte wie die voranstehenden Abschnitte. Hier sind vor allem kritische Anmerkungen zur Behandlung der erneuerten Präsensformen (S. 255ff.) zu machen. Brendemoen ist offenbar der Meinung, daß sich die (anatolisch-)oghusische Präsensform (ttü. *-(I)yor*; azr. *-(y)Ir*, tkmSSpr. *-yAr*) aus Hilfsverbverbindungen des Typs *-A* (vokalisches Gerundium) + *yürür/yurur* entwickelt habe; die traditionelle Auffassung geht allerdings dahin, daß in diesen Präsensformen ein heute verschwundenes Verb **yorï-* enthalten sei (dessen Entsprechung noch heute etwa im Sajantürkischen existiert). Nun soll nicht bestritten werden, daß es durchaus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000207

zu Präsensbildungen mit Hilfe etwa von *yürü-* gekommen sein kann, jedoch hätte man bei der ansonsten den Autor auszeichnenden Akribie erwartet, daß er diesen doch nicht unwichtigen Komplex unter Heranziehung aller darauf bezüglichen Beiträge diskutiert. Zumindest hätte man erwarten können, daß er für seine Ansetzungen hochvokalischer Formen (vielleicht auch nur für das Westoghusische des Schwarzmeergebiets und vielleicht daran angrenzende östliche westoghusische Gruppen) *yür-* oder *yur-* (hier bleibt BRENDEMOEN seltsam unklar) gegen die ansonsten angenommene tiefvokalische Form *yorï-* argumentiert, denn immerhin weisen ja die standardsprachlichen Formen von Türkeitürkisch und Türkmenisch auf einen tiefen Vokal, im Fall des Türkeitürkischen sogar auf einen hinteren tiefen Vokal (wohingegen die *U*-haltigen Präsensformen auch gut durch Hebung des Vokals nach *y* erklärt werden können). Nicht überzeugend ist auch die BRENDEMOENsche Argumentation für eine Präsensform, die direkt aus vokalischem Gerundium und dem alten Verb *är-* ‚sein' entstanden ist. Tatsächlich existieren heute wie auch schon auf früheren Sprachstufen Präsensformen, die oberflächlich aussehen, als seien sie aus vokalischem Gerundium und einer Form der Präsenskopula zusammengesetzt. Dies gilt jedoch hauptsächlich für die nicht-dritten Personen, in denen strenggenommen die Personalbezeichnungen, auf die der Ausdruck der Präsenskopula reduziert wurde, erscheinen, und nicht etwa eine Form eines Hilfsverbs (so auch S. 257). In den dritten Personen finden wir in den meisten Sprachen und Dialekten, in denen solche Formen begegnen, entweder regelhaft oder zumindest als Alternativform eine Endung, die auf die alte, zur Bildung der Präsensform herangezogene Aoristform des Hilfsverb hinweist (im Fall der Kiptschaksprachen auf *turur*, oft verkürzt zu *dUr*, *dIr*, *dI* etc.), was BRENDEMOEN nicht erwähnt. Dies spricht m.E. doch sehr deutlich dafür, daß diese Präsensformen lediglich „Reduktionsstufen" ehemals längerer „hilfsverbhaltiger" Formen darstellen. Ebenfalls verwundert es, daß dem Erciş-Dialekt eine „syncretistic present tense formation" zugesprochen wird. Dessen Formen *yaziram*, *yazisan*, *yazi*, *yazirïx*, *yazisïz*, *yazilar*, wo die ersten Personen auf Bildungen mit dem Hilfsverb *yur-/yür-* (bzw. *yorï-*) zurückgeführt werden, während zweite und dritte Personen auf die „hilfsverblosen", angeblich „älteren" Formen zurückgehen sollen. Ich denke, daß wir es hier einfach mit positionell bedingtem Ausfall von *-r* vor Konsonant und im absoluten Auslaut (zweite und dritte Personen) zu tun haben, während *-r* vor Vokal (erste Personen) erhalten bleibt. Die Möglichkeit mittelalterlichen kiptschakischen Einflusses auf die Dialekte wird dagegen mit der gebührenden Vorsicht behandelt.

Die Diskussion der Rolle des Griechischen für die Trabzon-Mundarten findet dann in teilweise sehr detaillierter Form auf dem gewohnt hohen Niveau statt. Vorbildlich auch das sehr gut recherchierte Kapitel über die Geschichte der Türkisierung der Trabzon-Region.

Insgesamt haben wir es bei vorliegendem Werk trotz einiger punktueller Schwächen mit einer ausgezeichneten Behandlung der Trabzon-Mundarten des Türkeitürkischen zu tun. Es wäre zu wünschen, daß auch die anderen Dialekte des Türkeitürkischen einer solch sorgfältigen und profunden Analyse unterzogen würden.

CLAUS SCHÖNIG, Istanbul/Berlin

JUTTA R.M. ÇIKAR: *Fortschritt durch Wissen. Osmanisch-türkische Enzyklopädien der Jahre 1870–1936*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2004. 210 S. (Turkologie und Türkeikunde 7.) ISBN 3-447-04780-1. € 58,–.

Die aus einer Bamberger Dissertation hervorgegangene Studie ist den frühen türkischen Enzyklopädien gewidmet, die erstmalig 1870, wenn auch zunächst noch in unvollendeter Form, Gestalt annahmen und 1932–1936 mit der berühmten *Hayat Ansiklopedisi* ihren

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000208

ersten, diesmal erfolgreich zum Abschluß geführten Höhepunkt verzeichnen konnten. In ihrer Einleitung geht ÇIKAR zunächst kurz auf die Rolle von Enzyklopädien im Allgemeinen (S. 25–28) und anschließend auf ihr Werden im Osmanischen Reich (S. 29–52) ein. Danach folgen chronologisch gegliederte Einzeldarstellungen der untersuchten Enzyklopädien *Kamus ül-Ulûm ve'l-Maarif*, 1870 von Ali Suavi in Paris herausgegeben (S. 53–67), der beiden Projekte von Emrullah Efendi *Muhit ül-Maarif*, Istanbul 1900 (S. 69–87), sowie *Yeni Muhit ül-Maarif*, Istanbul 1911 (S. 88–118), *Musavver Dairet ül-Maarif*, Istanbul 1913 (S. 119–132), und schließlich der *Hayat Ansiklopedisi*, Istanbul 1932–1936 (S. 133–185). Ausgeschlossen von der Betrachtung blieben dabei nicht systematisch angelegte Enzyklopädien und biographische Sammelwerke, Geschichts-, Geographie- sowie Fachlexika. Abgerundet werden die Einzelanalysen durch eine ausführliche, thematisch gegliederte Literaturliste (S. 193–207). Auf den Seiten 18–22 werden die Raster vorgestellt, nach denen die genannten Enzyklopädien ausgewertet werden. Bei der Frage nach den Hintergründen der Entstehung von osmanisch-türkischen Enzyklopädien läßt sich ÇIKAR von der Annahme leiten, „daß die ersten allgemeinen osmanisch-türkischen Nachschlagewerke westlichen Zuschnitts als Ausdruck der Fortschrittsidee [...] zu verstehen sind" (S. 13). Neben der Schilderung der jeweiligen Entstehungsgeschichte sowie der formalen Aspekte, die einem einheitlichen System folgend reich an Details und sorgfältig beschrieben werden, liegt das Augenmerk der Verf. daher bei den Vorworten, in denen sich die Herausgeber zu den Motiven und Beweggründen äußerten. Zudem werden jeweils bestimmte, für den Fortschrittsgedanken relevante Lemmata der Enzyklopädien genauer analysiert. Die Gründe für die Herausgabe eigener türkischer Enzyklopädien macht ÇIKAR in dem Ende des 19. Jh. spürbar werdenden Bemühen aus, europäisches Wissen einer breiten osmanisch-türkischen Öffentlichkeit vermitteln zu wollen. Angefangen von der Idee, Enzyklopädien als neue Literaturgattung einzuführen, über die formale und inhaltliche Gestaltung derselben bis hin zu den Methoden der Distribution läßt sich deutlich eine kulturelle Ausrichtung auf den Westen feststellen. Doch ging der europäische und später auch amerikanische Einfluß noch wesentlich tiefer: ÇIKAR weist darauf hin, daß alle hier vorgestellten Werke in großem Umfang auf Übersetzungen und Entlehnungen aus westlichen Werken angewiesen blieben. Nur Lemmata zu islamischen bzw. osmanisch-türkischen Themen stellten Eigenproduktionen dar, da man westlichen Enzyklopädien in diesen Punkten mangelnde Kenntnisse wenn nicht gar Voreingenommenheit vorhielt. Die Autoren wie Herausgeber waren fast ausschließlich im Bildungssektor tätig und hofften, vermittels der Enzyklopädie den Fortschritt in ihrem Land voranzubringen, ja diesem eine entscheidende Bildungswaffe im Kampf um das Überleben zur Hand geben zu können. Bei den frühen Versuchen fällt die mangelnde Erfahrung der Herausgeber ins Auge, die sich mit ihren unvollendet gebliebenen Projekten eindeutig übernommen hatten, da sie unter anderem den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhoben oder das gesamte vorhandene Wissen darzubieten suchten, ja mitunter gleichzeitig auch ein Wörterbuch integrieren wollten. Einen endgültigen Durchbruch erlebte das türkische Enzyklopädiewesen erst nach Gründung der Republik in Gestalt der zehnbändigen *Hayat Ansiklopedisi*, Frucht des Wirkens von Mehmed Zekeriya Sertel (1890–1980). Erfolg war dieser Enzyklopädie nicht zuletzt deshalb beschieden, weil die einflußreiche Zeitung *Cumhuriyet* bei der Herausgabe entscheidende finanzielle und strukturelle Unterstützung leistete, Sertel ein professionelles Team von Fachleuten zur Verfügung stand und sie sich eng an die seit 1922 erscheinende amerikanische *Compton's Pictured Encyclopaedia* anlehnte, wobei die Inhalte bewußt populärwissenschaftlich gehalten waren, um eine größtmögliche Breitenwirkung zu erzielen. Auffällig und von ÇIKAR ausführlich beschrieben (S. 150–183) ist die sehr kritische Einschätzung der osmanischen Dynastie, in der die kemalistische Sicht auf

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000209

die Vergangenheit der Türken und der daraus resultierende Bruch mit dem osmanischen Erbe zum Ausdruck kommen. Der Diffamierung der Osmanensultane (beschrieben auf S. 155–58) oder des Kalifenamts (S. 158–62) wurden Einträge entgegengestellt, in denen sich die neue türkische Gesellschaft von der vormaligen, osmanischen abzugrenzen suchte, in denen die Errungenschaften der kemalistischen Revolutionen hervorgehoben wurden und die der Festigung einer nationalistischen Gesinnung dienten. Bei der Beschreibung der Religion, d.h. insbesondere des Islams, manifestiert sich ein rein positivistisches Weltbild, nachdem der Glaube an die Prophetie in einer Zeit der Wissenschaftlichkeit als überkommen zu gelten habe, ja der moderne wissenschaftliche Mensch an ein göttliches Wesen nicht mehr glaube. Zudem wurde mehrfach offen suggeriert, daß der Islam eine dem Türkentum wesensfremde Religion darstelle. Die *Hayat Ansiklopedisi* muß daher in zahlreichen Lemmata nicht so sehr als objektive Wissensenzyklopädie, sondern vielmehr als ideologisches Sprachrohr des Kemalismus, als Mittel zur Heranziehung eines regimetreuen Bürgers angesehen werden.

Die vorliegende Studie zeigt ihre Stärken insbesondere in diesem Kapitel über die *Hayat Ansiklopedisi*, das jedem über Kultur und Ideologie der frühen Republik Forschenden wichtiges Material eröffnet und detaillierte Einblicke in einzelne kulturalistische Argumentationsstränge der Kemalisten gewährt. Leider tritt in den vorangegangenen Kapiteln die ideengeschichtliche Einbettung der erzielten Resultate angesichts der zu bewältigenden Erfassung und Strukturierung der formalen Aspekte etwas zu sehr in den Hintergrund. Eine weitere Schwachstelle liegt in der mitunter etwas unreflektierten Verwendung der Kategorie „Orient" in Unterscheidung zum „modernen" Europa: In der Einleitung bemüht Verf. sattsam bekannte, mittlerweile traditionalistisch anmutende Niedergangsdiskurse – unfähige Sultane seit dem 16. Jh. ... (S. 39). Der Fortschrittsgedanke wird demnach auch erst als Bestandteil der Tanzimat-Epoche ausgemacht und manifestiert sich z.B. durch die Reise des osmanischen Sultans nach Paris 1867 zur Weltausstellung, also erst in direktem Kontakt der Osmanen mit Europa. Bei dieser Sichtweise besteht die Gefahr, Modernisierungsbestrebungen, die auf dem Boden der islamischen Tradition entstanden und keine direkten Anleihen an Europa nahmen (beispielsweise in Kreisen der Nakşibendiya), zu übersehen und nur in einer Übernahme westlicher Praktiken eine Hinwendung zur Moderne, die mit der westlichen Zivilisation gleichgesetzt wird, zu erkennen. Dies läuft letztlich auf kemalistische Argumentationsmuster hinaus, die ja den Bruch mit dem alten System damit zu rechtfertigen trachteten (und noch trachten), daß nur so die vermeintliche Kluft zwischen dem „Orient" und der „zivilisierten Welt" zu überwinden gewesen sei. Trotz dem hier Angemerkten stellt die Studie einen interessanten und wegen der vorbildlichen Strukturierung einer Vielzahl von Fakten gut lesbaren Beitrag zu einer kleinen aber gewichtigen Facette der jüngeren türkischen aber auch europäischen Kulturgeschichte dar, der in keiner fachlich versierten Bibliothek fehlen sollte.

Volker Adam, Halle (Saale)

Elizabeth Özdalga (Hrsg.): *Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy*. London/New York: Routledge Curzon 2004. 348 S. (Routledge Curzon Studies in the Middle East.) ISBN 0-415-34164-7. $ 115,–.

Der Titel des Buches läßt den Leser hoffen, etwas über die Gesinnung der Intellektuellen in derjenigen Phase des Osmanischen Reiches zu erfahren, die der Gründung der Republik unmittelbar vorausging und damit zu ihr führte. Auf eine Einleitung der Herausgeberin, die diese Erwartung noch einmal unterstreicht („the aim of this book is to illuminate

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000210

along what trajectories Turkish intellectuals have followed the path to modern society" [S. 2]), folgt der erste Beitrag von E. J. ZÜRCHER. Er greift den zitierten Gedanken explizit im Titel seines Artikels auf, wird aber dem vielversprechenden Titel „Ottoman Sources of Kemalist Thought" nicht gerecht, da er sich mit einem kurzen Abriß der Ideen einiger weniger Intellektueller des ausgehenden Osmanischen Reiches begnügt und versucht, diese dann bei ATATÜRK wiederzufinden. Wer sich mit diesem Abschnitt der türkischen Geschichte intensiver beschäftigt hat, wird nichts Neues finden. Wem diese Epoche weniger vertraut ist, bekommt allerdings einen recht guten Überblick über die Ideen dieser Zeit.

Der lange Beitrag von ŞÜKRÜ HANIOĞLU mit dem Titel „Blueprints for a Future Society" ist sicher einer der informativsten Artikel in diesem Buch. Er analysiert eingehend den Einfluß der materialistischen Weltanschauung in Europa auf das Denken von Intellektuellen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Osmanischen Reich. Manchen Leser wird es überraschen, und so ist es auch dem Rez. ergangen, wie stark das Interesse osmanischer Denker an der materialistischen Philosophie, wie auch am sog. Vulgärmaterialismus war, das einherging mit einer allgemeinen Kritik an dem Phänomen „Religion". Auch wenn manche Denker ihre Religionskritik in einer Kritik am „Christentum" teilweise verbergen, bezog sich ihre Kritik jedoch auf alle religiösen Phänomene. Der Glaube an die alleingültige Macht der Wissenschaft ergriff sogar die Literaturkritik, die so weit ging zu fordern, das Herz nicht mit Emotionen in Verbindung zu bringen, sondern es lediglich als Muskel zu betrachten. Einer der prominentesten Vertreter, ABDULLAH CEVDET, Mitbegründer des einflußreichen „Komitees für Einheit und Fortschritt" strebte nicht nur die Ersetzung der Religion durch die Wissenschaft an, sondern war für eine allgemeine Umwälzung der Gesellschaft in Richtung Anarchie und Individualismus, basierend auf den Ideen Darwins. Ihn und andere Materialisten zeichnete auch eine starke Abneigung gegen jedweden Nationalismus aus.

CHR. K. NEUMANN beschreibt, wie sich die Vorstellung vom Staat im Leben Ahmed Cevdets, des Staatsmannes und Autors des bekannten Geschichtwerkes „Tarih-i Cevdet" änderte. Nach NEUMANN entwickelte sie sich im Laufe der Zeit von einer konkreteren Identifizierung des Staates mit dessen Repräsentanten und dem Sultan zu einem abstrakteren Gebilde, in dem das „Wir" ein *millet* bildet, ohne daß klar wird, wen eigentlich konkret dieses „Wir" bezeichnet. Inwieweit dies bis in die heutige Zeit wirkt, wie der Autor behauptet, mag diskutiert werden.

Umso wichtiger ist ELIZABETH FRIESONS Beitrag über die Rolle der Frau am Ende des Osmanischen Reiches. Nachdem sie zunächst die Vernachlässigung der Frauenforschung auf diesem Gebiet kritisiert, resümiert sie neue Ergebnisse rezenter Forschung, weist darauf hin, daß nach einer Phase, in der nur Frauen aus der Oberschicht Bedeutung im intellektuellen Leben zukam, etwa vom letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts Frauen aus der Unterschicht, sofern sie lesen und schreiben konnten, eine Rolle im intellektuellen Leben spielten, etwa als Lehrerinnen oder Journalistinnen.

ISMAIL KARA beschreibt interessante Aspekte der Reaktion von Teilen der Ulema in 19. Jahrhundert. Auch in dieser Bevölkerungsgruppe begannen kritische Köpfe, die Macht des Sultans zu kritiseren und aktive Teilnahme an den Veränderungen in Staat zu fordern. Selbst die islamischen Rechtsgelehrten waren also von westlichen Ideen nicht unverschont. Ob aber die Aussage des Autors „The quest in the Islamic world for active individuals and societies was based on the implicit acceptance of the image found in European literature of Orientals and Muslims as passive, lazy, and indifferent people" (S. 188) so direkt bestehen bleiben kann, darf solange bezweifelt werden, bis nicht Beweise dafür erbracht werden.

ABEED KHALDIS Beitrag behandelt ebenfalls die Ulema, und auch hier wird die gedankliche Vielfalt dieser Bildungsgruppe deutlich. Der Artikel behandelt die Ideologie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000211

des Pan-Islamismus, der in der westlichen Welt vorwiegend als Kraft einer fanatischen Religiösität verstanden wurde und wird. Der Verfasser zeigt, wie stark die Wirklichkeit davon abweicht, indem Pan-Islamismus durchaus, insbesondere auch regional, unterschiedlich verstanden wurde, insgesamt weniger als Basis geo-politischer Veränderungen, sondern als Basis internationaler Solidarität, und sich darüberhinaus im Laufe der Zeit auch veränderte. Es wird deutlich, wie eine ursprünglich fanatisch-religiöse Idee teilweise einer Modernisierung der Gesellschaft näher kam.

Johann Strauss, der sich seit Jahren mit dem Publikationswesen im Osmanischen Reich beschäftigt, befaßt sich hier mit Buchproduktion und Buchhandel besonders im Hinblick auf die multi-ethnische Situation des Staates. Über die Bemerkung, daß die Türkei noch keine „reading nation" geworden ist, ist Rezensent allerdings gestolpert. Besonders an Samstagen können in den größeren Städten in den Buchläden die Kunden Schulter an Schulter stehen und sich an einer Unzahl von Neuerscheinungen weiden. Hier zeigt sich unter anderem die starke Kluft zwischen städtischem und ländlichem Leben.

Akşin Somel analysiert in seinem Beitrag „Christian Community Schools During the Ottoman Reform Period" die Rolle dieser Schulen bei der Herausbildung nationalistischer Bestrebungen unter Griechen, Armeniern, Albaniern und Arabern. Besonders aktiv waren in dieser Hinsicht die Griechen, die als Erziehungsziel eine „Hellenisierung" sahen, der auch die nicht-griechischen orthodoxen Schüler ausgesetzt waren. Auch die Rolle der protestantischen amerikanischen Missionare kommt zur Sprache. Der Beitrag enthält zahlreiche Aspekte der Erziehung an diesen Schulen, die schließlich zur Zerstörung fast jeglicher Solidarität zwischen den Ethnien bzw. *millets* führte.

Jakob Skovgaard-Pedersen gibt in seinem Beitrag „Levantine State Muftis. An Ottoman Legacy?" eine kurze Einführung in die Funktion des Shayhk al-Islam und der Muftis, um sich dann für den Rest des Artikels der Rolle der Muftis in Syrien und Libanon zuzuwenden. Dieser Artikel ist in diesem Buch, das ja dem Titel nach das Osmanische Reich behandelt, deplaziert, und hätte einen geeigneteren Platz in einer islamkundlichen Zeitschrift finden können.

Das Buch wird von Natalie Clayers Beitrag „The Albanian Students of the Mekteb-i Mülkiye. Social Networks and Trends of Thought" abgeschlossen. Die Autorin erklärt die unterschiedlichen politischen Positionen der Persönlichkeiten, die auf dieser Institution ihre Ausbildung genossen hatten, mit deren heterogenem Hintergrund. Obwohl sie auf der „Schule für Verwaltungswesen" im Osmanischen Reich die „albanische Gruppe" bildeten, zeigte sich später ihre Heterogenität, da sie aus sehr unterschiedlichen geographischen Gegenden kamen. So hatten die Nordalbanier, die Albanisch sprachen und eine gewisse Vertrautheit mit der slavischen Welt hatten, einen ganz anderen Erfahrungshintergrund als die Südalbanier, die zwar Muslime waren, aber Griechisch sprachen. Dem Artikel folgt ein Anhang, der kurze Biographien von albanischen „Mülkiyelis", einschließlich deren politischer Anschauungen enthält.

Wolfgang-E. Scharlipp, Kopenhagen

Marie-Louise Nabholz-Kartaschoff/Axel Langer: *Pfauen, Blüten & Zypressen. Persische Textilien der Qajarenzeit (1788–1925)*. Zürich: Museum Rietberg 2005. ISBN 3–907077–20–2. 32,50 €.

Die Kunst unter den Qajaren im Iran vom ausgehenden 18. bis zum frühen 20. Jh. erfuhr lange Zeit seitens der Kunsthistoriker nur geringe Beachtung. Dies änderte sich erst in den letzten Jahrzehnten des 20. Jh. Die qajarische Zeit wurde nunmehr auch in künst-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000212

lerischer Hinsicht zunehmend als durchaus eigenständige Periode wahrgenommen. Im Zentrum des Interesses standen dabei allerdings Arbeiten, die dem höfischen Milieu zuzuordnen sind oder die von den zur sozialen Führungsschicht gehörenden Kreisen in Auftrag gegeben bzw. für sie hergestellt wurden, wobei hier die Malerei in all ihren Spielarten im Vordergrund stand. Höhepunkt dieser neuen Aufmerksamkeit war die 1998/1999 in New York und London gezeigte Ausstellung „Royal Persian Paintings. The Qajar Epoch 1785–1925" mit dem entsprechenden Katalog.[1] Mit der Entwicklung der Dekorformen von künstlerisch gestalteten Gerätschaften, im Basar für den „Geschmack der Massen" hergestellt, wird sich allerdings nach wie vor kaum auseinandergesetzt.[2]

Ebenso brachte man auch Textilien aus qajarischer Zeit in der Vergangenheit wenig Interesse entgegen.[3] Wesentliche Ursache dafür war einerseits, daß qualitätvolle qajarische Gewebe häufig in vorqajarische Zeit datiert wurden, so daß das Erscheinungsbild von Textilien aus qajarischer Zeit stark durch Arbeiten geringerer Qualität geprägt war, und andererseits, daß bislang relativ wenig textiles Material (mit Ausnahme der Teppiche, die jedoch eine Gruppe für sich bilden) veröffentlicht vorlag. Das begründet gewiß auch, daß nie der Versuch unternommen wurde, die in qajarischer Zeit gearbeiteten Textilien umfassend zu untersuchen, so daß man die qajarische Textilkunst nur unvollkommen in ihrer Eigenständigkeit wahrnehmen konnte. Diesen Mangel erkannt und durch den vorliegenden Katalog erheblich dazu beigetragen zu haben, Wesensmerkmale textiler Gestaltung im qajarischen Iran deutlich werden zu lassen und die Textilproduktion im gesellschaftlichen Kontext zu betrachten, ist das Verdienst der Autoren des vorliegenden Bandes.

Die von Marie-Louise Nabholz-Kartaschoff und Axel Langer verfaßte Publikation ist der Katalog zu der vom Museum Rietberg Zürich im Haus zum Kiel in Zürich vom 14. Oktober 2005 bis 5. Februar 2006 gezeigten Ausstellung „Pfauen, Blüten & Zypressen. Persische Textilien der Qajarenzeit (1788–1925)". Präsentiert wurden 65 textile Objekte, die größtenteils Schweizer Sammlungen entstammen. Ausstellung und Katalog basieren auf einer intensiven Recherchearbeit in verschiedenen europäischen Museen

---

[1] L.S. Diba/M. Ekhtiar (ed.): *Royal Persian Paintings. The Qajar Epoch 1785–1925*. New York 1998.

[2] Zu nennen sind hier allenfalls H.E. Wulff, *The Traditional Crafts of Persia*, London 1966, eine Abhandlung über die in Iran angewandten traditionellen Handwerkstechniken und ihre historischen Wurzeln, sowie J. Gluck/S.H. Gluck (ed.), *A Survey of Persian Handicraft*, Tehran 1977, ein Band, der zeitgenössische Handwerkskunst und ihre Traditionen in zahlreichen Abbildungen und kurzen Texten vorstellt. Die genannten Arbeiten sind die einzigen Untersuchungen, die den Versuch unternehmen, Handwerkskunst umfassend darzustellen, wobei kunsthistorische Aspekte jedoch kaum eine Rolle spielen. Verstärkt auf die kunsthistorische Entwicklung bezogen sind dagegen die entsprechenden Aufsätze im Katalog zur Ausstellung der Sammlung Schulz im Grassimuseum im Jahr 2000; vgl. dazu: *Rosen und Nachtigallen. Die 100-jährige Iran-Sammlung des Leipzigers Philipp Walter Schulz*, Museum für Völkerkunde zu Leipzig 2000, Leipzig 2000.

[3] Jene Arbeiten, die sich zuletzt umfassender mit der Textilkunst des iranischen Raums auseinandersetzten, haben den Schwerpunkt ihrer Untersuchungen auf die safawidische Zeit gelegt; vgl. dazu C. Bier (ed.): *Woven from the Soul, Spun from the Heart: Textile Arts of Safavid and Qajar Iran, 16th–19th Centuries* [Ausstellungskatalog], Washington 1987 und R. Neumann/G. Murza, *Persische Seiden. Die Gewebekunst der Safawiden und ihrer Nachfolger*, Leipzig 1988. In den Einzeldarstellungen zu speziellen Bereichen qajarischer Textilkunst wird ebenfalls nicht der Versuch unternommen, größere Zusammenhänge aufzuzeigen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000213

sowie auf großer Vertrautheit mit der Entwicklung der iranischen Textilkunst und der Kenntnis der Fachliteratur zu Kunst, Kultur und Gesellschaft des qajarischen Iran.

Eingeleitet wird der Katalog mit einem Kapitel zur politischen und wirtschaftlichen Geschichte Persiens im 19. Jh. (S. 8–23). Hier wird kurz und prägnant auch für den Nichtfachmann ein gut verständlicher Überblick über wesentliche Aspekte der historischen Entwicklung des Iran in qajarischer Zeit gegeben, wobei auch auf Gegebenheiten im Bereich des Handwerks und speziell der Textilproduktion eingegangen wird.

Der sich mit der Textilkunst beschäftigende Katalogteil (S. 24–125) beginnt mit einem Kapitel über den Gebrauch von Textilien in qajarischer Zeit („Zeremonialstoffe, Heimtextilien und Kleidungsstücke", S. 24–35). Neben der Darstellung allgemeiner Verwendungsmöglichkeiten textiler Materialien erhält der Leser auch Informationen zu Details der Männer- und Frauenkleidung sowie zu Aspekten der Kleidung der nichtislamischen Bevölkerung. Zahlreiche historische Fotos vermitteln dem Betrachter darüber hinaus einen optischen Eindruck des Erscheinungsbildes der Menschen im Iran des 19. Jh.

Die sich daran anschließenden Kapitel sind nach Gewebearten sowie Stickerei- und Färbetechniken gegliedert, beginnend mit „zar-baft und makmal – Nachklang safawidischer Brokat- und Samtweberei" (S. 36–47). Hier wird ein kurzer Überblick über wesentliche Etappen der Entwicklung dieser Gewebearten von der safawidischen Zeit bis ins 19. Jh. gegeben. Daran schließt sich ein Abschnitt über termeh-Gewebe an (S. 48–57), in dem auch auf Ursprung und Herkunft dieser Wollstoffe sowie die Beziehungen zwischen persischen termeh-Geweben und Arbeiten aus Kaschmir eingegangen wird. Mit „Stickerei in mannigfaltiger Form" (S. 56–91) ist das nachfolgende Kapitel überschrieben. Die Stickereien werden in sieben Gruppen unterteilt: „pulak-duzi" („Glitzernde Pailetten zur Hochzeit", S. 58–61), „zar-duzi" („Kostbarkeiten aus Gold- und Silberfäden", S. 62–67), „naksheh-duzi" (Von Frauenhosen zu Biedermeier-Gilets", S. 68–71), „sokmeh-duzi" („Verhüllung und Durchblick", S. 72–75), „pateh-duzi und ajideh-duzi" („Gestickte Blütenträume und Gedichte", S. 76–85), „rasht-duzi" („Besticktes Mosaikwerk", S. 86–89) und „golab-duzi" („Volkstümliche Reminiszenz an safawidische Bildstickerei", S. 90–91). Dem Leser werden die textilen Fachbegriffe erklärt, und es wird auf die jeweiligen Herstellungszentren sowie den sozialen und historischen Kontext, in dem die Arbeiten entstanden sind, hingewiesen. Der textilen Kultur nichtislamischer Bevölkerungsgruppen, wobei das Schwergewicht auf Arbeiten der Religionsgemeinschaft der Zoroastrier liegt, wird sich im Anschluß daran gewidmet: „sabz-o-sorkh – Glück bringende Farben der Zoroastrier" (S. 92–95), „gol-e khord – Raffiniert gefärbte Tupfen und Tüpfchen" (S. 96–99) und „kalaghi – Bunte Kopftücher für die anderen" (S. 100–103). Nachfolgend wird auf eine Gewebegruppe, die das Weben mit raffiniert eingesetzter Färbetechnik verbindet, verwiesen („dara'i – Vielfarbige Flammenmuster", S. 104–109). Aber auch textile „Accessoires" (S. 110–113) und deren Verwendung werden uns vorgestellt. Abschließend wenden sich die Autoren ausführlich den wohl bekanntesten iranischen Druckstoffen, den qalamkar-Geweben („qalamkar – Höhepunkte persischer Druckkunst", S. 114–125) zu. Wir erfahren etwas über ihre Entstehungsgeschichte, über Hauptzentren der Produktion, die komplizierte Färbetechnik und die enge Verbindung zwischen indischen und persischen Arbeiten. Darüber hinaus erhält der Leser Informationen über die Verwendung derartiger Gewebe und über die katastrophalen Folgen, die der Import maschinell hergestellter europäischer Druckstoffe im 19. Jh. für den Absatz einheimischer Druckstoffe hatte. Abkürzungsverzeichnis, Bildnachweis und eine Bibliographie runden den Katalog ab.

Die einzelnen Kapitel sind durch eine Vielfalt an Informationen gekennzeichnet, die die vorgestellten Textilien in ihrer Zeit betrachten und dem Leser über Herkunft, verwendete Materialien, Techniken und das soziale Umfeld Auskunft geben, wobei auch Aussagen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000214

aus persischen Quellen und Beobachtungen europäischer Reisender in die Darstellung einfließen. Für alle Textilien werden zudem immer auch die persischen Begriffe angeführt und erklärt. Es ist hier eine Publikation entstanden, die sowohl für den Fachmann als auch für den interessierten Laien eine interessante und gut lesbare Lektüre darstellt. Sie vermittelt einen Eindruck davon, wodurch sich qajarische Textilkunst vor allem auszeichnet, und läßt erstmals die textilen Erzeugnisse jener Zeit in ihrer Vielfalt, aber auch in ihrer relativen Geschlossenheit vor unseren Augen wiedererstehen. Gerade deshalb ist es zumindest für den Fachmann schade, daß die zahlreichen interessanten Informationen nicht eindeutig den angegebenen Quellen zugeordnet wurden, was gewiß dem Bemühen um eine bessere Lesbarkeit geschuldet ist, den wissenschaftlichen Gebrauch jedoch erschwert.

Es soll keinesfalls unerwähnt bleiben, daß der Katalog sehr ansprechend und mit viel Liebe zum Detail gestaltet wurde und die Textilfotos von hoher Qualität sind, so daß es für den Betrachter auch optisch eine Freude ist, in diesem Buch zu blättern. Darüber hinaus liefert es nicht zuletzt einen Beitrag zum gegenseitigen Kulturverständnis, was gerade in der heutigen Zeit so dringend notwendig ist.

Reingard Neumann, Münster

Susan Whitfield/Ursula Sims-Williams (Hrsg.): *The Silk Road. Trade, Travel, War and Faith*. Chicago IL: Serindia Publications 2004. 366 S. ISBN 1-932476-12-1 (Hardcover), 1-932476-13-X (Softcover).

In den letzten Jahrzehnten hat die sog. Seidenstraße, jener uralte Handelsweg zwischen China und dem ‚Fernen Westen', wie Expeditionen und Reisen, Filme und Medienberichte, Bücher und Ausstellungen belegen, das Interesse einer sehr breiten Öffentlichkeit gefunden. Als Begleitbuch zu einer der größten Ausstellungen dieser Art im Sommer 2004 in der British Library (und in Verbindung mit dem British Museum) ist der vorliegende stattliche und opulent illustrierte Band erschienen, der einen vollständigen Katalog der Exponate sowie verschiedene Essays über speziellere Themen enthält.

Vor allem im ersten Jahrtausend n. Chr. hat die Seidenstraße bekanntlich auch den kulturellen Austausch zwischen Ost und West befördert, wie nicht zuletzt die Textfunde in zahlreichen Schriften und Sprachen bezeugen, aus denen zugleich hervorgeht, daß entlang dieses Verkehrsweges hochstehende Kulturen existierten. Die Ausstellung präsentierte überwiegend in London befindliche Stücke; das bedeutet, daß es sich bei einem Großteil der Exponate um Funde (Handschriften, Malereien, Kunstobjekte aller Art) von den vier Expeditionen (Sir) Aurel Steins (1862–1943) von 1900/01, 1906/08, 1913/16 und 1930/31 handelt.

Der Katalog (S. 105–337) stellt die mehr als 300 Exponate (die sämtlich abgebildet sind[1]) in sechs Gruppen vor, die nach thematisch-geographischen Highlights gegliedert sind: 1. „Samarkand: Trade, Travel and Faith" (S. 107–129) [zur Rolle der Sogder als Kulturvermittler und als führende Macht an der Seidenstraße ab dem frühen 3. Jahrhundert]; 2. „Khotan: A Kingdom of Remarkable Diversity" (S. 133–166) [charakterisiert als ein Schmelztiegel der Kulturen]; 3. „Kroraina: Settlements in the Desert" (S. 169–186); 4. „Miran: War and Faith" (S. 187–224) [das Einfallstor der Tibeter, die sich dort im 8.–9. Jahrhundert längere Zeit festsetzen konnten]; 5. „Dunhuang: Official and Religious

[1] Dazu kommen zahlreiche weitere Illustrationen sowohl im Katalogteil wie auch zu den einleitenden Essays.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000215

Life" (S. 227–304) [die durch die „Höhlen der tausend Buddhas" und die gewaltigen Grenzanlagen/Wachttürme sowie die unvorstellbar reichen Funde berühmte chinesische Grenzstadt]; 6. „Gaochang [besser bekannt unter dem uigurischen Namen Kocho]: Death and the Afterlife" (S. 307–333). Darüber hinaus sind in dem Katalog aber auch speziellere Themen etwas eingehender dargestellt, z.B. die Buchherstellung (S. 214ff., 294ff.), bei der sich ganz unterschiedliche Einflüsse aus Indien (z.B. durch Palmblatthandschriften) und China (durch Handschriftenrollen usw.) beobachten lassen.

Die einzelnen Katalog-Kapitel schließen jeweils mit einem kleinen Abschnitt über STEIN und stellen Dokumente zu seinen Expeditionen wie Tage- bzw. Notizbücher, Briefe, Photos usw. vor und geben auch einen ersten Einblick in die logistisch-organisatorischen Vorbereitungen seiner großen Expeditionen. Vermißt wird aber eine Übersichtskarte über den genauen Streckenverlauf der vier Expeditionen.

Entlang der nördlichen wie der südlichen Seidenstraße ist bekanntlich eine Vielzahl von Schriften und Sprachen zutage getreten. Kaum jemals dürfte in einer Ausstellung dieser Art eine so große Zahl schriftlicher Quellen vorgestellt und im Katalog präsentiert worden sein wie hier. Allein aus dem Bereich der indoiranischen Sprachen – die in Dunhuang gefundenen chinesischen Handschriften machen aber einen noch viel größeren Komplex aus – findet man Dutzende von Texten dokumentiert, vielfach zum ersten Mal: das zoroastrisch-sogdische Fragment mit der ‚altsogdischen' Version des aus dem Avesta bekannten Aṣəm-vohū-Gebetes (Nr. 2)[1]; das sog. Rustam-Fragment einer wohl aus dem (Mittel-)Persischen übersetzten sogdischen Version der insbesondere aus dem *Šāhnāma* bekannten Rustam-Sage (Nr. 3); eine Reihe von Gāndhārī-Dokumenten (Verwaltungstexten, Briefen usw.) des 3./4. Jahrhunderts in Kharoṣṭhī-Schrift aus Kroraina (Nr. 27f., 40, 44–47, 74–77, 89, 141); den jüdisch-persischen Brief aus Dandan-Uiliq, den frühesten neupersischen Text von einigem Umfang (Nr. 147); die sogdischen ‚Alten Briefe' I und III von ca. 313/314 (Nr. 191f.). Der Zahl nach an der Spitze stehen aber khotan(sak)ische Texte: Dokumente wie Wirtschaftstexte, Verträge, Briefe usw. (Nr. 54f., 82–84, 90f., 116–119, 165), Blätter aus buddhistischen Texten (Nr. 64, 66, 68f.), ein chinesisch–khotanischer ‚Sprachführer', der das Chinesische in Brāhmī-Schrift ‚quasi-phonetisch' bietet (Nr. 152), die Inschrift auf einem Banner (Nr. 236), drei Gesandten-Berichte aus Dunhuang (Nr. 271–273), das Fragment eines Textes mit ärztlichen Rezepten (Nr. 280). All diese Abbildungen ergänzen in höchstwillkommener Weise den großen Katalog von P. O. SKJÆRVØ: *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library. A Complete Catalogue with Texts and Translations*. London 2002, der nur wenige Abbildungen von Texten enthält, um dadurch die paläographische Entwicklung zu illustrieren. Gerade aus der Sicht des Philologen ist der Band durch diese hervorragende photographische Dokumentation zu einer wahren Fundgrube geworden.

Dem Katalog voraus gehen mehrere einführende Essays von Spezialisten, z.T. in Zusammenfassung einschlägiger neuerer Buchpublikationen. É. DE LA VAISSIÈRE: „The Rise of Sogdian Merchants and the Role of the Huns" (S. 19–23) wertet die von STEIN 1907 gefundenen sogdischen ‚Alten Briefe', in denen auch die Hunnen einmal genannt sind (*xwn*, II 18), im Hinblick auf die Rolle der Sogder als Träger des Fernhandels über die Seidenstraße aus. H. WANG: „How Much for a Camel?" (S. 24–33) faßt die Ergebnisse ihres Buches über Geld und Münzprägung im östlichen Zentralasien vor 800 n. Chr. zusammen. P. O. SKJÆRVØ: „Iranians, Indians, Chinese and Tibetans" (S. 34–42) macht mit dem In-

[1] N. S[IMS-]W[ILLIAMS], der dieses Fragment kommentiert (S. 118), sieht darin jetzt „a rare example of Zoroastrian literature in Sogdian", während er früher (in: IIJ 18 [1976], S. 43–82) an einen Manichäer als Autor gedacht hatte (S. 48).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000216

halt der khotanischen Dokumente (vgl. oben) bekannt und stellt weitere Textbeispiele in Übersetzung und z.T. auch im Bild vor. C. MICHAELSON: „Jade and the Silk Road" (S. 43–49) informiert über Jade-Gewinnung (in Khotan) und -Verarbeitung (in China) sowie Jade als Handelsgut oder Tributabgabe. Ts. TAKEUCHI: „The Tibetan Military System and its Activities from Khotan to Lop-Nor" (S. 50–56) wertet die kleinen tibetischen Holzstäbe (woodslips), die teilweise zu Mitteilungszwecken dienten, als Information über das Militärsystem der Tibeter und die Verwaltung von Khotan im 8./9. Jahrhundert aus.

Speziell mit Funden aus Dunhuang befaßt sind die Beiträge von RONG X. (S. 57–62) über das Wirken eines Militärkommandanten im 10. Jahrhundert, von S. VAN SCHAIK/J. DALTON (S. 63–71) über fünf für die Frühgeschichte des Buddhismus in Tibet wichtige Handschriften der Sammlung Pelliot, von I. GALAMBOS (S. 72–80) über die Form der chinesischen Schriftzeichen in den Dunhuang-Handschriften und mögliche Konsequenzen für deren Datierung sowie von J.-M. BONNET-BIDAUD/F. PRADERIE (S. 81–90) über die astronomischen Sternkarten, v.a. die älteste derartige Handschrift überhaupt (Or. 8210/S. 3326). Schließlich berichtet F. WOOD: „Aurel Stein, the British Museum and the India Office" (S. 91–96) knapp über die Entdeckung, Aufteilung, Konservierung, Katalogisierung und Digitalisierung der STEINschen Funde, und speziell über die Konservierung der Dunhuang-Handschriften informieren M. BARNARD/F. WOOD (S. 97–104).

Die Initiatoren der Ausstellung hatten das Ziel verfolgt, nicht in erster Linie aufsehenerregende, großartige Objekte auszustellen, sondern auch das Leben der Völker an der Seidenstraße zu schildern, so wie es sich aus Gegenständen des täglichen Bedarfs und aus den zahllosen Texten ablesen läßt. Dies ist ihnen bestens gelungen. Und der Katalog, der über die bloßen Objektbeschreibungen hinaus durch seine reiche zusätzliche Dokumentation auch den Hintergrund ausleuchtet, ist so zu einer Art Handbuch über die Kulturen des östlichen Zentralasien (‚Chinesisch-Turkestans') geworden.

RÜDIGER SCHMITT, Laboe

PREMALATHA JAYAWARDENA-MOSER: *Grundwortschatz Singhalesisch–Deutsch. Mit grammatischer Übersicht*. 3., überarbeitete Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2004. XIV, 216 S. ISBN 3-447-05027-6. € 34,–.

Die Tatsache, daß das vorliegende Werk, seitdem es 1993 zum ersten Mal erschienen war, bis zum Jahr 2004 drei Mal neu aufgelegt wurde, spricht für seinen Erfolg. Der Wortschatz wurde aktualisiert sowie einige Verbesserungen und Ergänzungen vorgenommen (insbesondere in der grammatischen Übersicht). Wie Frau JAYAWARDENA-MOSER selbst im Vorwort erwähnt, sind die vorhandenen Wörterbücher Singhalesisch–Englisch veraltet und unübersichtlich. Es bedürfe eines völlig neu erarbeiteten Wörterbuches. Die Fertigstellung der vorliegenden Arbeit sollte diese Lücke schließen.

Die Autorin selbst arbeitete an einem Deutsch–Singhalesisch Wörterbuch und hatte dies zum größten Teil schon abgeschlossen, als sie bedauerlicherweise im vergangenen Jahr (2004) frühzeitig und unerwartet von uns ging. Mit ihren Publikationen, eigenständig und solchen in Zusammenarbeit mit Prof. KLAUS MATZEL, hat sie die großartige Leistung erbracht, dem deutschen Publikum das Lernen der singhalesischen Sprache deutlich zu erleichtern. Hinweisen möchte ich ausdrücklich auch auf ihr Buch *Aufbauwortschatz Singhalesisch–Deutsch*, das mit dem vorliegenden Werk einen vollständigen Kurs zum Singhalesischlernen bietet.

In der singhalesischen Sprachwirklichkeit sind Schriftsprache und Umgangsprache deutlich von einander unterschieden (Diglossie). Darüber hinaus entstammen manche

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000217

Wortdubletten (und dreifache, vierfache usw. Formen) historisch gesehen unterschiedlichen Entwicklungsphasen. Durch den Einfluß einer Reihe anderer Sprachen wie Tamil, Portugiesisch, Niederländisch und Englisch wurde die singhalesische Sprache weiter angereichert. In Anbetracht dieser Tatsachen ist es nicht allzu verwunderlich, daß ein und dasselbe Wort häufig morphisch/orthographisch verschieden auftritt, ohne daß ein Bedeutungsunterschied festzustellen ist. Kompliziert wird der Sachverhalt zusätzlich dadurch, daß bisweilen völlig verschiedene Wörter dieselbe Bedeutung und Konnotation haben und austauschbar sind (z.B. das Hilfsverb „können" wird entweder mit „*puluvan*" oder „*häkiyi/ähäki*" wiedergegeben). Des öfteren werden verschiedene Formen eines Wortstammes benutzt, ohne daß sich ein Bedeutungsunterschied feststellen ließe. Diese Varianten sind mit Dialekten vergleichbar, jedoch mit dem Unterschied, daß die verschiedenen Formen nicht nur im gesprochenen, sondern auch geschriebenen Singhalesisch zu finden sind. Um nur ein Beispiel zu nennen: „ich" = „*mama, man, mam, maṅ, maṃ; mā*": die letztere Variante *mā* ist grammatisch gesehen die oblique Form, wird aber heutzutage umgangssprachlich auch als Nominativ verwendet. Alle diese Formen werden häufig und austauschbar benutzt und müssen daher ausnahmslos bei der Kompilation eines Wortschatzes berücksichtigt werden. Die Autorin hat diese nicht unbeträchtliche Aufgabe zufriedenstellend erfüllt, wobei ihr Gespür für eine geschickte Auswahl der Wörter ein wichtiger Faktor zum Gelingen war.

Die gut strukturierte Arbeit besteht aus zwei Teilen: Teil I – Einleitung (beinhaltet Vorbemerkungen und grammatische Übersicht) und Teil II – Grundwortschatz. Dem ersten Teil sind ein Vorwort und eine Tabelle mit Abkürzungen vorangestellt, sowie Zeichen und Hinweise für den Benutzer. Zwei Anhänge schließen das Werk ab: Anhang 1 gibt Begriffe zu Zeitangaben und Anhang 2 eine Literaturliste. Dem Studierenden der singhalesischen Sprache ist damit eine wichtige Hilfe gegeben, wozu der klare Aufbau entscheidend beiträgt.

In jedem Sprachunterricht sollte ein stetes Bemühen darauf gerichtet sein, das Sprachverständnis und Sprachgefühl der Studenten zu verbessern. Um dieses Ziel zu erreichen, ist es für den Lehrenden notwendig, den eigenen Sprachgebrauch ständig zu reflektieren, die eigenen Formulierungen zu analysieren und dementsprechend didaktisch aufzubereiten. Wenn man überhaupt etwas an der vorliegenden Arbeit ändern möchte, dann wären es allenfalls Einzelheiten, um dem besseren Verständnis der Materie zu dienen. Meine Vorschläge in dieser Richtung sollen also nicht als Kritik aufgefaßt werden, sondern als bescheidener Hinweis auf vereinzelte Zweifelsfälle, die man bei einer Neuauflage eventuell verbessern könnte. Es wäre auch begrüßenswert, bei einer Neuauflage die singhalesischen Schriftzeichen zu ändern, da es inzwischen optisch bessere Fonts der singhalesischen Schrift gibt.

In der Übersicht werden unterschiedliche grammatische Kategorien kurz definiert und anhand von Beispielen erläutert. Hinsichtlich der Diglossie der singhalesischen Sprache ist es gewiß ein Balanceakt, die verschiedenen Formen ausreichend zu erklären. Da die Autorin nur eine kurze grammatische Funktionsbeschreibung beabsichtigt hatte, darf man erschöpfende Analysen nicht erwarten. Trotzdem wäre es zu begrüßen gewesen, wenn die Autorin auf die wichtige Funktion der „involitiven" (sic) Varianten etlicher Verben (S. 44 und 37: § 25) etwas näher eingegangen wäre, die als wichtige Unterscheidung bei fast allen Verben vorkommt (wie *kaḍanavā*, d.h. „[absichtlich] zerbrechen" und *käḍenavā*, d.h. „[selbst] zerbrechen" oder *naṭanavā*, d.h. „tanzen" und *näṭenavā* (mit Dativ), d.h. „tanzen [ohne es richtig zu wollen, z.B. besonders, weil die Musik einen dazu animiert, etc.]." Die knappe Erklärung: "wenn die Handlung bzw. der Vorgang das tätige (sic) selbst betrifft" ist nicht ausreichend, trifft auch nicht in jedem Fall zu, da es

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000218

sich hier eher um eine „beabsichtigte" (voluntative) oder „unbeabsichtigte" (involuntative) Handlung handelt.

Die folgende Liste enthält weitere Vorschläge, die weder Vollständigkeit noch abschließende Ausführlichkeit und Gründlichkeit beanspruchen:

1. Grammatische Übersicht:

S. 16–17: Paradigma 1: *minis* (schriftsprachlich [schr.]: Lok Sing) wäre eventuell zu ergänzen mit *tula* und *samīpayē*; umgangssprachlich [umg.] mit *gāva* und schr. und umg.: Instr.) zu ergänzen *minisāgen/minihāgen* sowie auch in allen folgenden Paradigmen entsprechend zu ergänzen.

S. 40: Der Potentialis hat auch eine Parallelform mit den Endungen *yi*, *balāvi* oder *balayi*, welche eigentlich Indikativ Präsens bezeichnen, aber gebraucht werden im Sinne von: „wird wohl schauen".

S. 55: §37f): hinzuzufügen wäre *ata äralā* oder einfach: *äralā*.

S. 55: §37g): hinzuzufügen wäre *vāge* umg.; schr.: *paridi, lesa*.

S. 55: §38c): hinzuzufügen wäre *unat, vuvat, vunada; vuvada, vunāṭa*, entsprechend auch dem Grundwortschatz.

S. 56: §38d): hinzuzufügen wäre *turu* schr.; *kal* (bis), entsprechend auch dem Grundwortschatz.

S. 56: §38g): hinzuzufügen wäre *vāge* umg.; *men, sē* schr.

S. 58: §39i): hinzuzufügen wäre *saha* schr., *hā* umg.

S. 59: §40f: hinzuzufügen wäre ein negierter Satz als Imperativ/Prohibitiv im Sinne von *epā: dora vahannē nā* (wie: „Die Tür nicht schließen!").

2. Grundwortschatz:

S. 61: s.v. *accuva*, statt *yamakuṭa* besser *yamekuṭa*, (durchgehend ändern *yamekugē yamekugen* etc., außer bei den unbelebten, z.B. *yamak, yamakaṭa, yamakin, yamaka* etc.)

S. 63: zu löschen wäre: *aṭa gannavā* (die Bedeutungsangabe ist nicht belegt; wenn überhaupt, dann möglicherweise regionaler Gebrauch).

S. 65: s.v. anē. *yanna anē* auch liebevolles Widersprechen, etwa wie: „Du willst mich doch hinters Licht führen!"

S. 71: s.v. *ālaya*: die Bedeutungsangabe „Wohnung, Stätte" wäre wegzunehmen, da ungebräuchlich.

S. 87: s.v. *kakiyanavā*: die Bedeutung „kochen" ist nicht geläufig.

S. 92: s.v. *kālla/käbälla* hat auch die Bedeutung „Teil".

S. 95: s.v. *kerehi/kerē*: die Erklärung „wtl. In der Hand?" dürfte ein Versehen sein.

S. 97: s.v. *klamathaya*: ist ein unbekanntes Wort, stattdessen eher „*kalantaya*" in dieser Bedeutung einfügen. *kalantaya* hat außer „Übermüdung" die Bedeutung „Ohnmacht", *kalante hädenavā*: „leicht ohnmächtig werden".

S. 116: s.v. *danta vaidyayā*. Man könnte hier die gewöhnliche Bezeichnung „*dat dostara*" hinzufügen.

S. 138: s.v. *piyanavā* als Vollverb sehr beschränkt im Gebrauch (vielleicht nur im Kontext: *äs piyanavā* = „Augen schließen")?

S. 153: *māḷuva* „Gericht" im Sinne von Essen fehlt, genauso wäre auf S. 179 in dieser Bedeutung zu ergänzen *vāṃjanaya*.

S. 186: s.v. *śīya*, bekannter ist *siriyāva*.

Die Arbeit der Autorin Frau Jayawardena-Moser muß unbedingt als eine gelungene Pionierarbeit hoch gewürdigt werden.

Mudagamuwe Maithrimurthi, Heidelberg

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000219

GERHARD EHLERS: *Die Śāradā-Handschriften der Sammlung Janert der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2006. 183 S. (VOHD II,16.) ISBN 978-3-515-08890-9. € 47,–.

Nach der Bearbeitung von fast 500 Palmblatthandschriften aus der sich im Besitz der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz befindlichen Sammlung des Nachlasses von Klaus-Ludwig Janert im Jahre 2003[1] legt EHLERS nun einen weiteren Band vor, der einen Teil der aus dem Großraum Kaschmir stammenden Handschriften derselben Sammlung umfaßt. Die ersten 500 der insgesamt 1884 betreffenden Dokumente (Einleitung S. 7) werden hier einzeln aufgelistet und in Kürze beschrieben, wobei die Reihenfolge in der Publikation der aufsteigenden Numerierung der Bibliothekssignaturen der SBB-PK folgt.

Die weitaus größte Anzahl der Handschriften ist in Śāradā-Schrift auf Papier abgefaßt, daneben finden sich aber auch nicht wenige in Devanāgarī (No. 5393, 5396, 5399, 5405, 5406, 5414, 5419, 5421, 5423-5425, 5427, 5432, 5445, 5463, 5495, 5498, 5507, 5522, 5523, 5536, 5538, 5540, 5543, 5545, 5553, 5554, 5562, 5563, 5565-5567, 5571, 5572, 5580, 5586, 5588, 5590, 5605-5607, 5672, 5675, 5686, 5688, 5689, 5691, 5697, 5698, 5700, 5712, 5714, 5718, 5719, 5722, 5726, 5729-5734, 5738, 5741, 5744, 5749, 5750, 5753-5758, 5761–5769, 5773, 5776, 5777, 5782-5784, 5786, 5790, 5791, 5793, 5796, 5797, 5811, 5812, 5815, 5826, 5832, 5850, 5859, 5862, 5865, 5866) bzw. in Śāradā und Devanāgarī geschriebene (5512, 5649, 5746, 5858) und einige wenige auf Birkenrinde (No. 5433, 5435, 5664, 5665).

Den Überblick über die Aufteilung der einzelnen Handschriften auf verschiedene Literaturgattungen ermöglicht ein sich anschließendes thematisch geordnetes Register (S. 141–144). Dabei fällt auf, daß Bereiche wie Veda, Kultus oder Philosophie mit Abstand den größten Teil der Handschriften ausmachen, während z.B. Dichtung und Prosa, Historik oder Musik nur vergleichsweise spärlich vertreten sind. Interessanterweise stimmen diese Relationen in etwa mit denen der Palmblatthandschriften der Sammlung Janert überein. Auch dort stellen die Gattungen rituelle Verrichtungen, Kultus, Epos und Veda die Mehrzahl der Dokumente, während Dichtung und Prosa, Grammatik oder Tantra, aber auch Philosophie kaum vertreten sind. Historik und Musik kommen gar nicht vor (EHLERS 2003, S. 151–153). Der genannte Eindruck bei den Śāradā-Handschriften darf aber nicht überbewertet werden, da sich die Relationen durch die Einbeziehung der in diesem Band noch nicht vorgelegten anderen kaschmirischen Handschriften sicher noch ändern werden.

Die Seiten 145–162 beinhalten einen Index der ermittelten Titel mit allen im vorliegenden Band vorhandenen Belegen der jeweiligen Texte, welcher die Auflistung des jeweils letztgenannten Beispiels im „Fließtext" des Katalogs wirksam ergänzt bzw. teilweise ersetzt.

Hilfreich ist auch der Überblick über die in den Handschriften genannten Autoren (S. 163–169), welche im vorliegenden Material oft nur mit einem oder zwei Werken vertreten sind.

Es schließt sich eine Liste mit den vorkommenden Jahresangaben an. In den vorgelegten 500 Śāradā-Handschriften finden sich demnach 121 Datierungen (S. 170f.); in der gleichen Anzahl von Palmblatthandschriften konnte EHLERS dagegen nur 5 verzeichnen (EHLERS 2003, S. 174).

Offenbar konnten in den kaschmirischen Dokumenten keine geographischen Angaben gefunden werden, so daß eine solche Übersicht – im Vergleich zu der im vorherigen Band (EHLERS 2003, S. 174) gegebenen – nicht vorhanden ist.

Den Abschluß bildet eine Konkordanz der Bibliothekssignaturen mit denen der fortlaufenden Numerierung in der Publikation.

---

[1] GERHARD EHLERS: *Die Palmblatthandschriften der Sammlung Janert der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz*. Stuttgart 2003 (VOHD II,15).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000220

Der Band ist wie gewohnt übersichtlich und knapp abgefaßt. Als Nachschlagewerk für die kaschmirischen Handschriften einer so umfangreichen Sammlung wird er für die Forschung sicher von großem Nutzen sein, besonders wenn sich der „Verdacht" von Ehlers bestätigen sollte, daß es sich hierbei um von Sir Aurel Stein (bei der Erfassung der Bestände der Raghunatha Temple Library) nicht katalogisierte Bände aus der ehemals in diese Bibliothek überführten Handschriftensammlung des Raja Sir Ram Singh handeln sollte (Einleitung, S. 7). Schon deshalb ist zu wünschen, daß auch die verbleibenden knapp 1400 Śāradā-Handschriften der Sammlung Janert in der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz in naher Zukunft in gleicher Art aufgenommen und somit der Fachwelt recherchierbar gemacht werden.

Katrin Einicke, Halle (Saale)

Somadeva Vasudeva: *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra. Chapters 1–4, 7, 11–17. Critical Edition, Translation & Notes*. Pondichéry: Institut Français de Pondichéry, École Française d'Extrême-Orient 2004. LIII, 561 S. (Collection Indologie 97.) ISBN 2-85539-641-7. $ 18,50.

Despite (or because of?) the great popularity of Yoga outside the academic world, reliable works on this field can hardly be found. All the more welcome is this book, which is a solid piece of scholarship that will expand our understanding and awareness in this area.

The volume, which was submitted as a doctoral thesis in Oxford, deals with the Yoga of the chapters 1–4, 7, 12–17 (the chapter 11, listed in the title, is in fact not included) of the Mālinīvijayottaratantra (MVUT). The MVUT is a Tantra of the Trika, one of the major branches of Śaivism. The text is an important source for Abhinavagupta's teachings, even though he interprets the MVUT, which is a dualist text, as if it were non-dualist.

As the basis of his study, Vasudeva presents a critical edition of these chapters of the MVUT (pp. 1–141). The critical edition is preceded by an introduction dealing with the sources used for the edition, the editorial policies, as well as the MVUT's antecedents and title (pp. IX–LIII). The main part of the book comprises a study of the MVUT's Yoga (pp. 43–445). The volume is supplemented by a list of abbreviations and symbols, a bibliography, a *pāda* index of the edited text, a general index, and a summary of the volume's contents in French (pp. 447–561).

The Yoga that is described in those chapters of the MVUT under consideration (MVUT 18–23 describes a different kind of Yoga; cf. p. XII) is an integration of various Yoga systems of the Siddhānta and the Kula, two other Śaiva traditions, into a coherent framework based on the "fifteen-fold division of apperception." This division is characteristic of the MVUT (cf. pp. XI and 145).

It is achieved by correlating seven types of experients (*saptapramātṛ*) with the 36 realities (*tattva*) of Śaiva ontology (for details see p. 193ff.). The seven experients are further linked to the "five phases of lucidity", i.e., the five states of awareness that include waking *(jāgrat)*, dreaming *(svapna)*, deep sleep *(suṣupti)*, the fourth state *(turya)*, and the state beyond the fourth state *(turyātīta)*. These five states are next correlated to the "four immersions" *(piṇḍastha, padastha, rūpastha, rūpātīta)* of the Kaula Yoga and the "five stages of gnosis" *(sarvatobhadra, vyāpti, mahāvyāpti, pracaya, mahāpracaya)*. The result of this homologising process is a system that is as complicated as its description sounds. But Vasudeva provides his readers a great deal of help. He introduces them to this system step by step using many tables and diagrams so that the various correlations are clearly visible.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000221

Then he turns to the practice of Yoga. With great care for detail he describes the prerequisites of Yoga practice, the various "targets" *(lakṣya)* through which Śiva can be approached, the practice of the "conquest of the realities" *(tattvajaya)*, in which the fifteenfold division of apperception is applied, the "Yoga with six ancillaries" *(ṣaḍaṅgayoga)*, and finally the procedure of yogic suicide.

VASUDEVA's exposition is based on passages from the MVUT, for which he provides translations. He explains and discusses these passages in detail and for their understanding also compares other Śaiva and non-Śaiva Yoga texts. Through this, the reader is not only introduced to the Yoga of the MVUT but also receives a general overview of the various types of Yoga practice and their historical development.

VASUDEVA does not translate the whole text of the MVUT he gives in critical edition, but only the passages that are necessary for the understanding of its Yoga system. The words "translation & notes" in the title are thus misleading; "study" would describe this part of the volume much better.

VASUDEVA is a competent scholar and knows how to explain complicated matters systematically, intelligibly and in detail. It is a pity, however, that the end proof-reading of the manuscript was not done with the care that this fine book deserved. There are many printing and other small errors that were overlooked (e.g., p. VI: the year is missing; p. 8: *sukhaduḥkhādilakṣaṇame* → *sukhaduḥkhādilakṣaṇam*; p. 253: *yuñjītha* → *yuñjīta*; p. 328: the last line is printed unintelligibly; p. 424: in the last two lines, words appear that should be at the end of note 155; p. 434: he control → the control; *naḍi* → *nāḍi*). A long passage from pp. 369 to 371 was repeated on pp. 371–374. The references to the tables are wrong throughout. The bibliographical references are often ambiguous (e.g., SANDERSON 1992 is often referred to [e.g., pp. 182, 187], but in the bibliography, four works by SANDERSON with the date 1992 are given, namely 1992a, 1992b, 1992c and 1992c [sic!]; SANDERSON 1996, referred to on p. 254, is missing in the bibliography). It would have been desirable for all passages that are quoted from a Sanskrit text in translation to have been furnished with the original Sanskrit text, and for readers who do not read Sanskrit, it would have been helpful if every quotation in Sanskrit were translated. Unfortunately, this is not always the case (Sanskrit texts are missing for the translations on pp. XLVf., Lf., 147f., 176, 180f., etc.; translations are not given for Sanskrit quotations on pp. XLVI, XLVIII, 159, 180f., 189, etc.). A few errors have even crept into the translations, although they are generally quite precise (on p. 179f., additions have not been marked by brackets; cf. "out of karma" and "of the experient" that expand the word *asya* of the original text; on p. 242, Yogabīja 88b has not been translated).

Generally, however, the volume is excellent. It supplies a reliable source for all who are seriously interested in the Yoga systems, and it will be a solid basis for further Yoga research.

MARION RASTELLI, Wien

HERMANN KULKE: *Indische Geschichte bis 1750*. München: R. Oldenbourg Verlag 2005. 275 S. (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 34.) ISBN 3-486-55741-6. brosch. € 24,80; ISBN 3-486-55751-3. geb. € 39,80.

Mit dem vorliegenden Werk ergänzt der Kieler Historiker HERMANN KULKE die Oldenbourg-Reihe „Grundriss der Geschichte" um einen wichtigen Band zur vormodernen außereuropäischen Geschichte. Dabei folgt der Autor den von den Herausgebern formulierten Zielen der Reihe, indem er eine zusammenfassende Darstellung des heutigen Bil-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000222

des der Epoche und einen ausführlichen Bericht über Stand und Probleme der Forschung sowie eine thematisch gegliederte Bibliographie bietet. KULKE knüpft mit dem Band *Indische Geschichte bis 1750* an die gemeinsam mit D. ROTHERMUND verfaßte, 1982 erstmals erschienene und 1998 in überarbeiteter Version aufgelegte *Geschichte Indiens* an, eines der wichtigsten einführenden deutschsprachigen Standardwerke für dieses Fachgebiet aus jüngerer Zeit. Der nun vorgelegte Band profitiert auch von der jahrzehntelangen intensiven Beschäftigung des Verfassers mit historiographischen und geschichtstheoretischen Fragestellungen.

Ein reichliches Drittel des Buches hat KULKE dem als Darstellung bezeichneten Gesamtüberblick über die großen Epochen indischer Geschichte gewidmet. Dieser erste Teil beginnt mit einer sehr knappen Einführung in die Spezifika des südasiatischen Subkontinents und seine Beziehungen zu anderen Regionen. Es schließen sich Ausführungen zu einzelnen Perioden der vormodernen Geschichte Südasiens an.

Die Periodisierung, der der Autor folgt, unterscheidet zunächst zwischen dem frühen Indien (ca. 7000–500 v. Chr.) und dem Altertum (ca. 500 v. Chr. bis 550 n. Chr.). Obwohl KULKE den Beginn der Frühgeschichte mit 7000 v. Chr. angibt, geht die Darstellung nur am Rande auf die neolithischen Kulturen des 7. bis 4. vorchristlichen Jahrtausends ein. Als wichtige Entwicklungen des frühen Indien werden vor allem die chalkolithische Stadtkultur des Industals sowie die Wanderungsbewegungen der Indo-Āryas und die damit verbundene Ausbreitung der vedischen Kultur in die Gangesebene vorgestellt.

Eine entscheidende Zäsur sieht KULKE um 500 v. Chr., zu Beginn der „zweiten Urbanisierung", die hauptsächlich im Gangestal stattfand und von dort in andere Regionen ausstrahlte. Die damit eingeläutete historische Periode war nach Ansicht des Autors vor allem durch die Entwicklung früher Staatlichkeit geprägt. In dieser mit einer Spanne von etwa eintausend Jahren angesetzten Epoche entstanden bekanntlich die Großreiche des indischen Altertums – von dem der Mauryas bis zu dem der Guptas.

Den Übergang zum frühen Mittelalter (ca. 550–1206) datiert KULKE in die Zeit des Untergangs des Gupta-Reiches und mithin etwas früher, als dies in vielen älteren Darstellungen geschieht. Es spricht jedoch einiges dafür, mit dem Autor die Herrschaftszeit des Harṣa von Kanauj (606–647) bereits dem Frühmittelalter zuzurechnen. Nicht zuletzt die Struktur des Reiches dieses nordindischen Königs verweist sehr stark auf Tendenzen, die in den folgenden Jahrhunderten zur Entstehung der das Mittelalter in Indien kennzeichnenden Regionalkulturen führten. Diesen Entwicklungen hat das wissenschaftliche Interesse des Verfassers stets in ganz besonderem Maße gegolten.

Hinsichtlich des Übergangs zum späten Mittelalter (1206–1526) folgt KULKE der etablierten Periodisierung, indem er das Jahr der Gründung des Delhi-Sultanats als Scheidemarke ansieht. In dieser Phase „breiteten sich … islamische Staatlichkeit und Religion – wenn auch mit regional sehr unterschiedlichen Schwerpunkten – nahezu über den gesamten Subkontinent aus. Diese Expansion stellte jedoch nie hinduistische Kultur und staatliche Entwicklung in Südasien grundsätzlich in Frage." Vielmehr entstanden „zwei konkurrierende politische und kulturelle Systeme" (S. 62).

Die Moghul-Herrschaft rechnet der Autor nicht mehr – wie traditionell – dem späten Mittelalter, sondern mit Verweis auf die wirtschaftlichen Entwicklungen unter den Moghul-Kaisern und auf die europäische Expansion im Indischen Ozean der frühen Neuzeit (1526–1758) zu.

Die Darstellung im ersten Teil des Buches faßt den gegenwärtigen Erkenntnisstand adäquat zusammen, wenn auch bestimmte Themenbereiche, wie z. B. die Wirtschafts- und Sozialgeschichte, nur sehr eingeschränkt behandelt werden. Zudem finden sich mitunter Aussagen, die man als ungenau bezeichnen muß. Dies gilt beispielsweise für die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000223

Beschreibung der Aktivitäten des Maurya-Königs Aśoka, der nach eigenem Zeugnis im Laufe seines Lebens buddhistischer Laienanhänger geworden sein soll. In zahlreichen Edikten propagierte Aśoka eine Sozialethik, die er als *dhaṃma* bezeichnete und die auch gewisse Parallelen zu den für buddhistische Laien gültigen ethischen Vorstellungen aufweist. Weil aber – wie U. SCHNEIDER bereits 1978 gezeigt hat (vgl. Bibliographie, Nr. 14) – spezifisch Buddhistisches in Aśokas *dhaṃma*-Konzept fehlt, kann dieses nicht ohne weiteres mit der Lehre des Buddha identifiziert werden. Als zu stark verkürzt zu bewerten sind daher KULKES Ausführungen, wonach Aśoka in seinen Inschriften verkündet habe, „Botschafter an die hellenistischen Könige des Vorderen Orients und der Mittelmeerwelt entsandt zu haben, um die buddhistische Lehre zu vermitteln" (S. 5).

Die Beschreibung früher Staatlichkeit wirkt in einigen Passagen zu undifferenziert, insbesondere wenn es um die vermeintlich stark zentralisierte Struktur der alten Großreiche geht. Mit Bezug auf den Maurya-Staat des 3. Jahrhunderts v. Chr. heißt es auf S. 23: „Sie [= die Aśoka-Inschriften – die Verf.] enthalten zahlreiche Verwaltungsinstruktionen, die eine hohe administrative Zentralisierung des Reiches erkennen lassen".[1] Über die Staatlichkeit unter den Guptas in der Zeit vom 4. bis zum 6. Jahrhundert n. Chr. äußert sich KULKE auf S. 38 ähnlich: „Seine [= des Samudragupta – die Verf.] berühmte Allahabad-Inschrift, die auf einer Säuleninschrift Ashokas [lies: auf einer ‚Aśoka-Säule'] angebracht wurde, berichtet über seine Eroberungen und lässt in idealtypischer Weise die konzentrische Struktur des Gupta-Reiches erkennen." Hier und an anderen Stellen scheint nicht genügend berücksichtigt worden zu sein, daß die Inschriften des Altertums kein getreues Abbild der politischen Wirklichkeit bieten, sondern Aspekte der Realität und der Fiktion miteinander verwoben sind – ähnlich, wie KULKE dies für die mittelalterliche Epigraphik konstatiert.

So wie das Bild von den „konzentrischen Staatenkreisen" die polyzentrische Struktur des Gupta-Reiches unter Samudragupta nur ungenügend wiederzugeben vermag,[2] wird auch eine auf den Vater des Samudragupta bezogene Formulierung dem Charakter der beschriebenen Vorgänge nicht ganz gerecht: „Er [= Candragupta I. – die Verf.] scheint von Anbeginn große Pläne verfolgt zu haben, denn er begründete im selben Jahr [= dem seiner Königsweihe – die Verf.] eine neue Ära, die Gupta-Ära ..." (S. 38). Hier entsteht der Eindruck, als sei die Gupta-Ära durch einen bewußten Akt von Candragupta I. bei dessen Thronbesteigung etabliert worden. In der Regel entstanden aber Ären nicht prospektiv, sondern retrospektiv, und zwar häufig – wie nachweislich auch in diesem Falle –, indem die jeweiligen Nachfolger die Regierungsjahreszählung eines Vorgängers fortsetzten.

Angesichts der – im Vergleich zur Präferenz bestimmter Themen wie Staat und Herrschaft – marginalen Betrachtung der Sozialstrukturen ist bedauerlich, daß in den wenigen Abschnitten zu „Stand" und „Kaste" deren komplexes Beziehungsgefüge etwas simplifiziert dargestellt wird. So schreibt KULKE auf S. 13: „Mit dieser auf rituelle und soziale Ausgrenzung der dunkelhäutigen Ureinwohner abzielenden ‚Ständeordnung' war die Grundlage für die künftige Entstehung Tausender endogamer, auf Geburtszugehörigkeit *(jāti)* beruhender, berufsspezifischer Kasten geschaffen, eine Entwicklung, die bis in die Gegenwart anhält." Eine solche geradezu linear-deterministische „Zurückführung des Kastensystems auf das Varṇa-Schema"[3] ist in jüngeren Arbeiten häufig kritisiert worden, weil dadurch bestimmte brahmanische Vorstellungen überbewertet würden.

---

[1] Vgl. statt dessen G. FUSSMAN: „Central and Provincial Administration in Ancient India: The Problem of the Mauryan Empire." In: *Indian Historical Review* 14 (1987/1988), S. 43–78 (= Bibliographie, Nr. 365).

[2] Vgl. F. VIRKUS: *Politische Strukturen im Guptareich.* Wiesbaden 2004.

[3] A. MICHAELS: *Der Hinduismus.* München 1998, S. 182.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000224

Im zweiten Drittel des Buches schildert KULKE Grundprobleme und Tendenzen der Forschung. Er behandelt hier eine Reihe von Debatten, die im Rahmen der Rekonstruktion der vormodernen indischen Geschichte in den vergangenen Jahrzehnten geführt worden sind und teilweise noch geführt werden. Diesen Überblick über relevante Forschungsdiskussionen und -kontroversen zu geben ist zweifellos das besondere Verdienst des Bandes.

Viele der Fragen, die im ersten, eher deskriptiven Teil bereits aufgeworfen wurden, werden nochmals vertiefend erörtert. So liest sich beispielsweise der den verschiedenen Problemen der Periodisierung gewidmete Abschnitt wie eine Erläuterung zu der in der vorangehenden Darstellung vorgenommenen Periodenbildung. In den Mittelpunkt stellt der Autor hier die Diskussionen um das indische „Mittelalter", an denen er sich selbst intensiv beteiligt hat, wie die in der Bibliographie unter den Nummern 151, 179, 759 und 805–808 aufgeführten Titel belegen. Während als Folge der kolonialen Diskurse in der Vergangenheit häufig nur die „islamische" Periode als Mittelalter betrachtet wurde, hat sich inzwischen die – von KULKE stets unterstützte – Auffassung weitgehend durchgesetzt, daß das indische Mittelalter bereits vor dem 12. Jh. anzusetzen sei.

KULKE thematisiert bei der Beschreibung des Forschungsstandes auch das Problem der – aus traditioneller europäischer Sicht – oft als sehr gering entwickelt angesehenen indigenen Geschichtsschreibungstraditionen des indischen Altertums und Frühmittelalters. Unter Bezugnahme auf die epigraphisch überlieferten Genealogien vieler indischer Königshäuser kommt er jedoch – mit Recht – zu folgendem Schluß: „In Anbetracht der großen Zahl derartiger frühmittelalterlicher ‚Kupfertafel-Chroniken' dürfte die gängige ‚Unterentwicklungstheorie' vorislamischer Geschichtsschreibung beträchtlich zu revidieren zu sein" (S. 110).

Weitere Abschnitte zur gegenwärtigen, auf unterschiedliche historische Perioden bezogenen Forschung beschäftigen sich mit Fragen der vormodernen Staatlichkeit und Urbanisierung, wobei in diesen Kontexten wiederum verschiedene Aspekte der Mittelalter-Debatte beleuchtet werden, wie zum Beispiel die Diskussionen um den Niedergang der Stadtkultur im späten Altertum und um die Existenz eines „indischen Feudalismus". Ebenso finden Themen wie die Indo-Ārya-Theorien und die „Indian Ocean Studies" Berücksichtigung. Hervorhebenswert ist besonders der letztgenannte Abschnitt, in dem sich unter anderem eine sehr gut aufgearbeitete Übersicht über die jüngeren – zum Teil recht kontrovers geführten – Diskussionen zu den Handelsbeziehungen zwischen dem Imperium Romanum und dem indischen Subkontinent in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten findet.

Das Kernstück des dritten Teils des Buches bildet eine nach Quellen und Literatur unterschiedene Bibliographie. Die Einträge zu den Quellen differenzieren nach Inschriften, einheimischen und fremden literarischen Quellen, Münzen und Siegeln sowie archäologischen Grabungsberichten. Die bibliographischen Angaben zur Sekundärliteratur sind nach bestimmten Epochen und Themenbereichen geordnet. Auf den Seiten 208–216 findet sich die Literatur zu den im Textteil getrennten Perioden des frühen Indien und des Altertums unter der letztgenannten Bezeichnung wieder vereint. Die konkrete Zuweisung zu bestimmten Themenbereichen erscheint nicht immer ganz glücklich, wobei dies bei inhaltlichen Überschneidungen selbstverständlich nie völlig zu vermeiden sein dürfte. Vervollständigt wird dieser letzte Teil des Buches durch einen nützlichen Anhang, der unter anderem eine Zeittafel und Karten enthält. Die der *Geschichte Indiens* von KULKE/ROTHERMUND entnommenen Karten sind teilweise nicht mehr ganz aktuell (z. B. S. 251). Bei einer eventuellen Überarbeitung wäre es auch wünschenswert, wenn die mitunter vorhandene Uneinheitlichkeit in der Transliteration – vor allem zwischen Text und Karten, aber auch innerhalb des Textes – beseitigt würde (z. B. S. 18: Arthaśāstra /

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000225

S. 39: Arthashastra; S. 16: Kashi / S. 252: Kasi; S. 16: Koshala / S. 252: Kosala; S. 20: Kausambi/Kaushambi; S. 16: Saravasti statt Shravasti).

Die kleinen Ungenauigkeiten beeinträchtigen jedoch nicht den positiven Gesamteindruck. Das Buch ist als problemorientierte Einführung für Studierende sehr empfehlenswert und kann mit Sicherheit auch von Nichtfachleuten mit Gewinn benutzt werden. Im Sinne der Herausgeber vermittelt der Band nicht nur Wissen, sondern regt gewiß auch zu selbständigen Studien an.

Annette Schmiedchen, Berlin

Stephen F. Dale: *The Garden of the Eight Paradises. Bābur and the Culture of Empire in Central Asia, Afghanistan and India (1483–1530).* Leiden/Boston: Brill 2004. XIII, 520 S., 15 Farbtafeln, vier Karten. (Brill's Inner Asian Library 10.) ISBN 90-04-13707-6. € 99,–.

Seit nunmehr zweihundert Jahren fordert die Autobiographie Ẓāhīr ad-Dīn Muḥammad Bāburs (1483–1530), Gründer der indischen Moguldynastie, die Fachwelt in Ost und West zu immer neuen Editionen und Übersetzungen heraus. Das in chaghataiischer Sprache abgefaßte Manuskript war schon 1589 im Auftrag Akbars (reg. 1556–1605) ins Persische übertragen und von dort teilweise wieder ins Chaghataiische rückübersetzt worden. Im Jahre 1805 versuchte erstmals der britische Orientalist John Leyden, den chaghataiischen Text in eine moderne europäische Sprache zu übertragen, die erste Edition des Originaltextes durch Annette Susannah Beveridge erschien exakt einhundert Jahre später, ihre Übersetzung, *The Babur-nama in English*, folgte 1921. Auch wenn Beveridges Übersetzung dem Sinn nach bis heute relativ wenige Korrekturen erfahren hat, gab ihre strikte Orientierung an Vokabular und Syntax des Originals späteren Fachleuten Anlaß, an weiteren Übersetzungen zu arbeiten, die dem Ausgangstext besser gerecht werden sollten. Nachdem Wheeler M. Thackston 1993 den chaghataiischen und den persischen Text der Bābur-Autobiographie neu ediert und auf dieser Grundlage seine eigene Übersetzung angefertigt hatte, publizierte Eiji Mano im Jahre 1995 eine Edition, die sämtliche vorhandenen chaghataiischen Handschriften kollationiert und damit – bis zum Auffinden bisher unbekannter Manuskripte – den letztgültigen Stand für die Gestalt des Textes darstellt.

Das Interesse an Bāburs Autobiographie hat seinen guten Grund: Bābur gibt nicht allein über seine Aktivitäten und die Geschehnisse seiner Zeit Auskunft, sondern teilt auch seine persönlichen Ansichten, Wünsche und Sorgen mit. Das ist für die durchaus umfangreiche autobiographische Literatur der islamischen Welt höchst bemerkenswert.

Die herausragende Bedeutung der Autobiographie hat das poetische Werk Bāburs fast völlig in Vergessenheit geraten lassen. Hierzu gab es zwar wichtige Studien aus der Sowjetzeit von I. V. Stebleva und S. A. Azimdzhanova, doch erst durch die ebenfalls im Jahre 1995 erschienene erste vollständige Zusammenstellung von Bāburs Versen, ediert – in lateinischer Schrift – von Bilal Yücel unter dem Titel *Bābür Dīvānı*, ist nun auch das poetische Material komplett zugänglich.

Auf der Grundlage der beiden soliden Basisarbeiten von Mano und Yücel hat Stephen Dale es nun unternommen, eine moderne Studie vorzulegen, die in der Form eines Kommentars zu Bāburs Autobiographie und Poesie gehalten ist. Sein Unterfangen ist der Einzigartigkeit des Textes in zweifacher Hinsicht geschuldet: nicht nur, weil der Text seiner Art nach außergewöhnlich ist, sondern auch weil es einen Mangel an weiteren zeitgenössischen Berichten über den Begründer des Mogulreiches gibt. Es ist daher nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000226

möglich, auf die Berichte anderer Zeitzeugen zurückzugreifen, um mit ihnen zusammen eine unabhängige Erzählung von Bāburs Leben zu konstruieren. Dales Studie will Bāburs Selbstdarstellung würdigen, dabei aber auch die autobiographische Intention des Autors in den Fokus nehmen und zugleich durch eine ausführliche Kommentierung die sozialen, kulturellen und politischen Implikationen dieser detailreichen Berichte für den heutigen Leser sichtbar machen. Der Aufbau seines Buches aus acht Kapiteln, in denen Dale abwechselnd die Lebensgeschichte Bāburs, sein Werk und Besonderheiten seiner Persönlichkeit beleuchtet, ist eine Reminiszenz gleichermaßen an den idealtypischen acht Felder umfassenden persischen *Hašt Bihišt*-Garten, auf den auch der Titel des Werkes, *Garden of the Eight Paradises*, anspielt, wie auch an Saʿdīs berühmtes Werk *Golestān* mit seinen vier thematisch komplementär gestalteten Kapitelpaaren.

Kapitel zwei, vier, sechs und acht befassen sich mit dem Lebenslauf Bāburs: Bābur war einer von vier Söhnen ʿUmar Šayḫ Mīrzās (1456–1494), einem Nachkommen Tīmūrs über dessen dritten Sohn Mīranšāh Mīrzā. Obgleich mütterlicherseits zugleich ein Nachfahre Čingīz Ḫāns aus der Linie des Čaġātay (st. 1242), betrachtete Bābur sich in erster Linie als Timuride. Sein Vater ʿUmar Šayḫ agierte bis zu seinem frühen Unfalltod als unabhängiger Herrscher in der Provinz Farghana im Nordosten des heutigen Usbekistan. Mit elf Jahren trat Bābur dessen Erbe an. Seine ehrgeizigen aber letztlich vergeblichen Versuche, die alte timuridische Hauptstadt Samarqand einzunehmen, und die Rivalität anderer Familienmitglieder in seiner Heimatprovinz führten dazu, daß Bābur vertrieben wurde und sich auf die Suche nach einem neuen Territorium machen mußte. Im Jahre 1504 konnte er sich im vormals timuridischen Kabul etablieren und unternahm von dort aus mehrere Beutezüge nach Indien, die schließlich zu einer dauerhaften Inbesitznahme der indischen Nordregion führten. Die entscheidende Schlacht fand im April 1526 in Panipat statt, eine weitere, kaum ein Jahr später in Kanwah gegen die unter Rānā Sāngā Sīsodiyā vereinigten Rajputen, konsolidierte seine neue Stellung als Landesherr. Wenngleich es weiterer Feldzüge bedurfte, um das noch junge Reich zu halten, war doch der Grundstein für das indische Timuridenreich gelegt, als Bābur im Dezember 1530 in Agra starb.

Nach Dales eigener Aussage sollen die genannten Kapitel mehr als alles andere eine Vorstellung von Bāburs Menschlichkeit, „die Komplexität seines Lebens und die Kontingenz seiner Karriere" (S. 12) übermitteln. Der Autor verwendet daher sehr viel Sorgfalt auf die Beschreibung und Erklärung der historischen, familiären und zuweilen auch persönlichkeitsbedingten Umstände, die Bābur letztlich zufällig nach Indien geführt haben.

Da die Autobiographie Bāburs die wichtigste Grundlage für Dales Studie ist, widmet er den ersten Teil diesem Werk im engeren Sinne. Dale nennt überzeugende Gründe, Bāburs Tagebuch als *Vaqā'iʿ*, „Ereignisse", zu bezeichnen, während Thackston übrigens nicht weniger begründet für *Bābur-nāma* plädierte (*The Baburnama.* New York u.a. 1996, S. 12, Anm. 7). Die gängige Verkehrssprache im Timuridenreich war das Chaghataiische, das auch Bābur für die Niederschrift seiner *Vaqā'iʿ* verwendet. Gleichwohl ist Bāburs Sprache in Syntax und Lexikographie deutlich vom Persischen geprägt, das als Inbegriff urbaner Holchkultur unbestritten die literarische Vorrangstellung genoß. Das mag auch der Grund dafür sein, daß Bābur ausschließlich persische „Klassiker", so vor allem Saʿdī, zitiert, niemals jedoch Turkī-Dichter, wie etwa den von ihm so bewunderten Mīr ʿAlī Šēr Nawā'ī. Bābur hat seine *Vaqā'iʿ* um drei Hauptphasen in seiner politischen Karriere organisiert. Im ersten Teil erzählt er sein Leben von der Zeit, als er die Apanage seines Vaters in Farghana erbte, bis er 1504 vor den Uzbeken nach Kabul fliehen mußte. Im zweiten Teil beschreibt er die Zeit in Kabul (ab 1504) bis 1526, wobei rund 15 Jahre in der Erzählung dieser Periode verlorengegangen sind. Der letzte Teil handelt von seinen Siegen in Indien und den nachfolgenden Versuchen, sein Reich zu etablieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000227

Der Text bricht anderthalb Jahre vor Bāburs Tod ab. Neben seiner fortlaufenden Lebensbeschreibung liefert Bābur für jede Region, die unter seine Kontrolle kommt, eine Art „Länderkunde", in der er systematisch die Geographie, Ethnographie, Flora, Fauna und die Bodenschätze der genannten Provinzen auflistet.

Es gehört zu den wichtigsten Anliegen von DALE, die Multifunktionalität der *Vaqā'i'* hervorzuheben: es handelt sich nicht allein um eine Tagebuchaufzeichnung zum Zweck der persönlichen Erinnerung, sondern der später größtenteils von Bābur selbst überarbeitete Text will ebenso administrativer Überblick und Fürstenspiegel sein und wurde als solcher auch von Bāburs Nachkommen verstanden (S. 102; 343; 465). Insbesondere aber müssen die gesamten *Vaqā'i'* als sorgfältig konzipierte, legitimatorische Selbstdarstellung eines turko-mongolischen Aristokraten gelesen werden, der sich der anvisierten Leserschaft – nämlich der Turkī-sprechenden timuridischen und chaghatiischen Elite – als kenntnisreicher, kultivierter, muslimischer Herrscher empfehlen will (S. 149).

Als zweite wichtige Quelle für seine Untersuchung nennt DALE Bāburs poetisches Werk, mit dem sich Kapitel fünf auseinandersetzt. Dabei geht es DALE nicht um eine literaturwissenschaftliche Würdigung von Bāburs Dichtung, sondern um die darin enthaltenen autobiographischen Informationen. Bābur zitiert und datiert nicht nur viele seiner Gedichte, sondern teilt zuweilen auch seine Gedanken bei der Niederschrift mit. Seine Verse mögen zuweilen konventionell und stereotyp anmuten, DALE zeigt jedoch ihren besonderen Wert als herausragende autobiographische Quelle, weil viele von ihnen Bāburs bewegtes Leben unmittelbar einfangen und die existentiellen Nöte eindringlich wiedergeben (S. 248). Gerade die in Indien entstandenen Verse aus den Jahren zwischen 1526 und 1528 werden hier als Gegenbeispiele für die häufig geäußerte Überzeugung präsentiert, vormoderne islamische oder persische Verse hätten keine erkennbare Beziehung zum Leben des Dichters (S. 288).

Wichtiger Leitfaden bei der Kommentierung der Autobiographie ist für DALE die Klärung von Bāburs Begrifflichkeit und die Konnotation bestimmter Ausdrücke, die auch dem sprachunkundigen Leser die lexikalische Tiefendimension der Vorlage vermitteln, wobei allerdings schon THACKSTON mit seiner wohlannotierten Übersetzung eine vergleichbare Wirkung erzielt hatte. DALES Erläuterungen legen jedoch wichtige weitere Zusammenhänge offen. So erfährt der Leser beispielsweise, daß Bābur und seine Armee ihren Unterhalt durch *chapquns*, Beutezüge, die „den zweifachen Zweck der Befriedung und des Plünderns" (S. 195) hatten, sichern mußten; dabei war die Grenze zwischen Schutzgelderpressung und Besteuerung fließend (S. 195). Nichtsdestoweniger stellte sich auf lange Sicht heraus, insbesondere nachdem mehrere tausend Anhänger des kiptschakischen Heerführers Ḫusrau Šāh zu Bābur gewechselt waren und nun besoldet werden mußten, daß die Einnahmen weiterhin zu gering waren. Da sich die Unterwerfung der Pashtūnen, Hazārah und Mongolenstämme zunehmend als unmögliches Unterfangen erwies (S. 193), ging Bābur schließlich nach vergeblichen Bemühungen um ein nennenswertes Reichsgebiet in Afghanistan etwa im Jahre 1519 – und erst zu diesem Zeitpunkt (S. 332) – die Eroberung Indiens an.

Bābur überquerte die Grenze zwischen Afghanistan und Indien zum ersten Mal im Januar 1505. Etwa 1529 verfaßte Bābur in Agra seine „Länderkunde", in der er nicht nur sein Interesse, sondern auch immer wieder seinen Verdruß über die Andersartigkeit Indiens zum Ausdruck bringt (S. 355–358). Bei seinen Aufzeichnungen über Indien verglich Bābur das neue Territorium vermutlich mit denjenigen Orten, die ihm als die Zentren der Zivilisation galten: Während Samarqand für Bābur den Maßstab bestimmte, an dem eine urbane Umgebung zu messen war, so bildeten die kultivierten Zusammenkünfte seiner Verwandten in Herat das gesellschaftliche Äquivalent dazu (S. 382). Die wichtigste spät-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000228

timuridische Institution des sozialen, politischen und kulturellen Lebens scheint gemäß Bāburs Beschreibung die gesellige Runde aus Freunden und Kampfgenossen gewesen zu sein, die er gewöhnlich als *suhbat ve suhbatārāyalıq* bezeichnet, „Konversation und Kameradschaft" (S. 180). Aus politischer Perspektive war sie die einzige Institution, die regelmäßig Mitglieder der aristokratischen Elite zusammenbrachte und enge Bande oder Freundschaften und Loyalitäten in einer Gesellschaft knüpfte, in der selbst verwandtschaftliche Verbindungen dazu neigten, fragil und unzuverlässig zu sein. Wenn Bābur klagt, daß die Inder keine „geselligen Zusammenkünfte und gesellschaftlichen Umgang" (S. 369) pflegen, so mag darin vor allem die Sehnsucht nach den „guten alten Zeiten" mit ihren *suhbat ve suhbatārāyalıq* zum Ausdruck kommen (S. 384; 431).

Aufgrund der anhaltenden Unruhen um die Bābri-Moschee in Ayodhya, die vielen nicht-muslimischen Indern als Symbol schlimmster religiöser Unterdrückung gilt, widmet Dale schließlich auch der Frage einigen Raum, ob Bābur eine religiöse Motivation für die Eroberung Indiens hatte und inwiefern er für den Bau der erwähnten Moschee verantwortlich ist. Bābur tritt in seiner Autobiographie nicht als religiöser Eiferer auf. Auch wenn er für die Schlacht von Kanwah den Islam bemühte, um seine Truppen zu motivieren, ging es ihm bei der Eroberung des Landes in keiner Weise um die Bekehrung von „Ungläubigen", sondern um die Inbesitznahme des Landes und seiner schier unendlichen Ressourcen. Bei der Lektüre der *Vaqā'i'* fällt in der Tat auf, daß Bābur niemals erwähnt, eine Moschee in Auftrag gegeben zu haben. Stattdessen erfährt der Leser von einer ganzen Anzahl von symmetrisch angelegten Gärten, mit denen der Eroberer die Formen und Normen des gewohnten Standards auf indischen Boden zu übertragen suchte. Sie treten im *Bābur-nāma* als die wichtigsten kulturellen Module hervor, mit deren Hilfe das aus Bāburs Sicht „zivilisationsfeindliche Chaos" Indiens dem bewohnbaren Kosmos des timuridisch-persischen Kulturraumes einverleibt wird. Zu Recht deutet Dales Buchtitel auf die zentrale Bedeutung hin, die dem persischen Garten für das kulturelle Selbstverständnis des indischen Timuridenreiches zukommt.

Mit dieser kommentierten Lebensbeschreibung gibt Stephen Dale dem Leser einen Leitfaden an die Hand, mit Hilfe dessen wichtige Zusammenhänge sichtbar gemacht werden und selbst Detailinformationen gebührende Beachtung finden. Das Buch ist angenehm zu lesen und die diversen kleineren Druckfehler sowie die falsch angegebene Regierungszeit Ǧahāngīrs, der nicht bis 1636, sondern bis 1627 gelebt hat (S. 246, Fn. 171), sind nicht der Rede wert. Unverständlich ist jedoch eine Passage auf S. 326, in der es heißt: „... and in Humāyūn's copy of the Persian translation of the *Vaqā'i'* Humāyūn wrote in the margin that just after the battle he shaved for the first time – noting this, he implies, was an act of filial piety because, he writes, Bābur had recorded his first shave in his memoirs." Der Sinn dieser Textstelle erhellt sich nur aus der Erklärung, die Thackston seiner Übersetzung des *Bābur-nāma* (S. 13, Anm. 11) beifügt.

Heike Franke, Halle (Saale)

Michael Pye: *Skilful Means. A Concept in Mahayana Buddhism.* 2nd ed. London/New York: Routledge 2003. XII, 209 S. ISBN 0-415-31427-5. € 37,50.

Michael Pye, bis vor kurzem Professor für Religionswissenschaft an der Philipps-Universität Marburg, ist ein profilierter Vertreter des Faches, insbesondere im Bereich der ostasiatischen Religionsgeschichte und in Fragen von Theorie und Methode. Neben seinen Beiträgen zur Forschung hat er sich auch durch anderweitiges Engagement für das Fach Verdienst erworben, z.B. als Präsident der International Association for the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000229

History of Religions (1995–2000), als Gründer der Online-Zeitschrift *Marburg Journal of Religion* und als Initiator und Webmaster des etablierten religionswissenschaftlichen Diskussionsforums *Yggdrasill*. Das hier zu besprechende Buch ist zuerst 1978 bei Duckworth (London) erschienen und liegt nun in zweiter Auflage vor. Auch wenn es bereits als Klassiker religionswissenschaftlicher Forschung gelten kann, scheint ein kurzer Inhaltsüberblick angebracht, nicht zuletzt weil nach meiner Kenntnis die erste Auflage in dieser Zeitschrift nicht besprochen wurde.

Gegenstand der Studie ist das für den Mahāyāna-Buddhismus überaus bedeutsame *upāya*-Konzept. Pye übersetzt *upāya* (chin. *fang-pien/fangbian*, jap. *hōben*) als „*skilful* means", weil der Begriff in den hier untersuchten Mahāyāna-Texten nicht als „Mittel" im allgemeinen Sinn verstanden werde, sondern immer mit der Fähigkeit eines Buddhas oder Bodhisattvas verknüpft sei, seine „Geschicklichkeit bezüglich der Mittel" (*upāya-kauśalya*, „skill-in-means") einzusetzen. Die Studie kommt zu dem Schluß, daß die Mahāyāna-Gelehrten *upāya* als den eigentlichen Schlüssel zum Verständnis des Buddhismus ansahen. Letztlich seien alle Unterweisungen, Erklärungen, Begriffe und Konzepte im Buddhismus nur „Mittel" zum Zweck auf dem Heilsweg, und „thus ‚Buddhism', as a specific religion identifiable in human history, is a skilful means" (S. 3).

Als Textgrundlage für die frühe Entfaltung des Konzepts dienen das Lotussūtra und das *Vimalakīrtinirdeśasūtra* sowie einige Sūtras der Prajñāpāramitā-Literatur. Pye arbeitet mit Kumārajīvas chinesischer Übersetzung der Texte, da diese die nachhaltigste Wirkung in Ostasien hatte, verweist aber in den ausführlichen Anmerkungen auch auf andere Versionen. Von dieser Entwicklung des Konzepts im frühen Mahāyāna aus wird anschließend zum einen auf seine vor-mahāyānischen Ursprünge zurückgeblickt, wofür Texte aus dem Pālikanon herangezogen werden. Zum anderen wird u.a. mit Hilfe von Wörterbüchern die Nachwirkung des Konzepts im modernen Japan nachgezeichnet.

Ein großer Teil der Studie (Kap. 2–4) ist dem Lotussūtra gewidmet, in dem das *upāya*-Konzept ausführlich und auf verschiedenen Ebenen (philosophisch, narrativ und mythologisch) entfaltet wird. Ohne die Herabsetzung der „Hīnayāna"-Lehren durch *skilful means* und dessen polemische Dimension zu ignorieren, hebt Pye die Konsistenz des Konzepts im Lotussūtra hervor. Das philosophische Anliegen sei, *alle* Lehren (einschließlich etwa Arhatschaft und Nirvāṇa) als vorläufige Mittel auf dem Heilsweg zu betrachten, die man letztlich hinter sich läßt. „The teaching about *fang-pien* offers no new ‚content' in any ordinary sense. Rather it is about the nature, purpose, direction or style of Buddhist teaching and practice. It characterises the operation of the Buddhist religion." (S. 32) In diesem Sinne seien auch die bekannten Gleichnisse vom brennenden Haus und vom verlorenen Sohn zu verstehen: die Unterscheidung der „Fahrzeuge" basiert auf dem einen und einzigen Fahrzeug, dem der *skilful means* des Buddha. „According to this standpoint, the Mahayana does not seek an exclusive differentiation of vehicles, some to be confirmed and some to be rejected, but rather it implies an inclusive universalism." (S. 41) Weitere Untersuchungen der narrativen Abschnitte des Lotussūtra zeigen, daß auf verschiedene Weise Lehrinhalte (z.B. *nirvāṇa*) wie auch Praxis (der angebliche Tod des Buddha und die anschließende Reliquienverehrung) als *skilful means* gedeutet werden. Auch auf mythologischer Ebene, etwa in der Verknüpfung des Buddha Śākyamuni mit seinen Vorgängern und in der Beschreibung der vielgestaltigen Formen des Bodhisattvas Avalokiteśvara erscheint *skilful means* als das leitende Prinzip der Darstellung.

Im Unterschied zum Lotussūtra behandelt das *Vimalakīrtinirdeśasūtra* weniger die *skilful means* des Buddha, sondern die des praktizierenden Bodhisattva, hier in Gestalt des Laienanhängers Vimalakīrti (Kap. 5). Pye zeigt, daß trotz der herausragenden Stellung Vimalakīrtis eine simple und einseitige antimonastische Deutung des Sūtras verfehlt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000230

wäre. Vielmehr sei auch dies im Sinne von *skilful means* zu verstehen: „Both lay and monastic status have provisional meaning only, and that is why generally speaking both are maintained in Mahayana Buddhism." (S. 88) Vimalakīrtis Handlungen – und damit seine *skilful means* – seien dabei *zugleich* als Hilfe für die Wesen und als Anstrengung auf dem eigenen Heilsweg zu verstehen.

In der Prajñāpāramitā-Literatur schließlich wird *skilful means* mit *prajñā* (Weisheit) verknüpft (Kap. 6). Weisheit bestehe gerade darin, religiöse und philosophische Konzeptionen von der Wirklichkeit (letztlich selbst die der Leerheit, *śūnyatā*) als vorläufig zu erkennen und verlange daher gewissermaßen zwangsläufig die Anwendung von *skilful means*. Pye kommt zu dem Ergebnis, daß das Konzept von *skilful means* das Wesen und die Rolle religiöser Sprache betreffe. In dieser Hinsicht sei eine übergreifende Konsistenz des Konzeptes in allen hier behandelten Texten zu beobachten.

Nach der ausführlichen Betrachtung von *skilful means* in der frühen Mahāyāna-Literatur wird versucht, seine ideengeschichtlichen Ursprünge im frühen Buddhismus aufzuspüren (Kap. 7). Zwar hat der Begriff *upāya* im Pālikanon nicht die technische Bedeutung des Mahāyāna, doch es lassen sich andere Hinweise darauf finden, daß es im frühen Buddhismus Ansätze gegeben hat, aus denen sich das *skilful means*-Konzept folgerichtig entwickeln konnte. Pye führt das Zögern des Buddha nach seiner Erleuchtung, den Dhamma zu lehren, an, die erwähnten unterschiedlichen Grade von Verständnisfähigkeit der Menschen, die Erlaubnis, den Dhamma in verschiedenen Sprachen zu lehren, die frühe Mannigfaltigkeit literarischer Formen buddhistischer Texte und Gleichnisse wie die vom vergifteten Pfeil und vom Floß, das man zurückläßt, wenn man den Fluß überquert hat (– „probably the clearest and simplest statement of skilful means procedure in the Theravada Canon" [S. 131]). Auch wenn mir vereinzelte Aussagen, etwa über den „very character of early Buddhism" (S. 126), zu weit gehen (siehe unten), wird doch deutlich, daß die früher oft betonte scharfe Abgrenzung des Mahāyāna-Buddhismus von früheren Formen einer bestimmten (sicher von den Verfassern durchaus auch intendierten) Deutung früh-mahāyānischer Texte entspringt, daß aber bei genauer Betrachtung (nicht nur) ideengeschichtlich die Grenzen verschwimmen.

Schließlich wird noch ein Blick auf die Rezeption von *skilful means* in der Gegenwart geworfen (Kap. 8). Eine Untersuchung der Verwendung des japanischen Begriffs *hōben* zeigt, daß er sich im Alltagsgebrauch von der ursprünglichen buddhistischen Bedeutung entfernt hat und eher abwertend im Sinne von „Der Zweck heiligt die Mittel" verwendet wird – was Buddhisten der Gegenwart ausdrücklich mißbilligten. Aber auch unter buddhistischen Sekten habe der Begriff eine negative Färbung erhalten, wenn er gebraucht wird, um zu erklären, daß die jeweils andere Sekte *lediglich* mit *hōben* arbeite, man selbst aber den eigentlichen Kern buddhistischer Wahrheit besitze.

Die besondere Qualität des Buches liegt in seiner Vorbildhaftigkeit als religionswissenschaftliche Studie. Die Fragestellung – Rolle und Funktion von *skilful means* im Mahāyāna-Buddhismus – wird nah an den Quellen verfolgt, mit philologischer Akribie und Genauigkeit, wie die umfangreichen und detaillierten Anmerkungen sowie die sechs überaus nützlichen Appendizes belegen. Darüberhinaus wird ein Bogen in die Gegenwart geschlagen, der Lesern wie nebenbei die Unverzichtbarkeit der historischen Perspektive für die Gegenwartsforschung demonstriert – eine Erkenntnis, die in Teilen der modernen Religionswissenschaft verlorenzugehen droht. Und schließlich werden, in der Schlußbetrachtung, die religionshistorischen Untersuchungsergebnisse theoretisiert und systematisiert. Dabei wird *skilful means* als buddhistische Bezeichnung für Vorgänge interpretiert, die in der religionswissenschaftlichen Theoriesprache unter den Begriff Synkretismus fallen, sowie als Methode für den innerreligiösen Umgang mit unterschiedlichen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000231

Vorstellungen. So betrachtet kann umgekehrt das *skilful means*-Konzept nützlich sein, um den vorläufigen und vieldeutigen Charakter von Synkretismen auch in anderen Bereichen der allgemeinen Religionsgeschichte bewußt zu machen.

Die religionswissenschaftliche Vorbildlichkeit des Buches kann aus meiner Sicht nur dadurch getrübt werden, daß an manchen Stellen der Eindruck entsteht, daß *skilful means* nicht nur als ein bedeutsames Konzept mahāyānischer Philosophie, sondern als eigentlicher Kern des Buddhismus verstanden werden sollte („the very character of early Buddhism" [S. 126], „it is in these ways that all knowledgeable Buddhists understood the workings of their religion" [S. 133], „the very nature of the Buddhist religion" [S. 160]). Daß es daneben, historisch betrachtet, von Beginn an viele andere Weisen gegeben hat, sich als Buddhist zu definieren – z. B. durch religiöse Praxis –, und daß Buddhisten durchaus auch strikt dogmatisch, völlig *skilful means*-frei, vorgegangen sind, kann bei der Lektüre des Buches – insbesondere aufgrund der zitierten Formulierungen – manchmal in Vergessenheit geraten.

Es gibt zwei vertretbare Optionen bei der Neuauflage eines 25 Jahre alten und lange vergriffenen Klassikers. Entweder man überarbeitet ihn gründlich und setzt sich eingehend mit der seither erschienenen Forschungsliteratur auseinander, oder man läßt ihn gänzlich unangetastet. Hier wurde die letztere Möglichkeit gewählt. Außer der Umwandlung der Fußnoten in Endnoten und der Voranstellung eines kurzen Vorworts, in dem drei jüngere Aufsätze des Verfassers zum Thema erwähnt werden, blieb das Buch unverändert. Manche Leser werden bedauern, daß die Bibliographie auf dem Stand von 1978 ist. Doch auch so bleibt dieses konzis und klar geschriebene Buch, das noch in jüngster Zeit zu ergänzenden Untersuchungen angeregt hat,[1] die wegweisende Studie zu einem grundlegenden Konzept des Mahāyāna-Buddhismus und somit Pflichtlektüre für alle, die den Buddhismus studieren.[2]

Oliver Freiberger, Austin, Texas

Patrick Olivelle: *Five Discourses on Worldly Wisdom by Vishnusharman.* New York: New York University Press/JJC Foundation 2006. 562 S. (Clay Sanskrit Library.) ISBN 0-8147-6208-5. $ 22,–.

Der vorliegende Band beruht auf der bereits 1997 in den Oxford World's Classics erschienenen Übersetzung des Autors,[3] jedoch, wie in der in beeindruckender Geschwindigkeit wachsenden Clay Sanskrit Library üblich, mit dem Originaltext – in diesem Fall der Rekonstruktion der frühesten *Pañcatantra*-Version von Franklin Edgerton.[4] Der Übersetzer stellt in seiner Einleitung, die ebenfalls aus den Oxford World's Classics

[1] Siehe z. B. Christoph Kleine: „*Fangbian,* Countless Means and Various Meanings: A Footnote to Michael Pye's ‚Skilful Means'" und Peggy Morgan: „Skilful Means and Socially Engaged Buddhism". Beide in: Christoph Kleine/Monika Schrimpf/Katja Triplett (Hrsg.): *Unterwegs. Neue Pfade in der Religionswissenschaft. Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag.* München 2004, S. 329–357 und S. 359–369.

[2] Die erste Auflage des Buches wurde besprochen von Glyn Richards in: *Religious Studies* 16 (1980), S. 245–247 und von J. H. Kamstra in: *Numen* 27 (1980), S. 270–277, die zweite Auflage von Chris Arthur in: *Journal of Beliefs and Values* 26 (2005), S. 101–103.

[3] *Pañcatantra. The Book of India's Folk Wisdom.* Transl. and ed. by P. Olivelle. Oxford 1997 (Oxford World's Classics). Das Vorwort des vorliegenden Bandes gibt hierüber allerdings keine Auskunft.

[4] *The Panchatantra Reconstructed* [...] Vol. 1. *Text and Critical Apparatus.* New Haven 1924.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000232

stammt, kurz Wissenswertes zum Text vor, beschreibt die handelnden Tiere mit ihren Charaktereigenschaften, die Textversionen sowie Gründe dafür, warum die Wahl auf den Text von EDGERTON fiel.[1] Die knapp gehaltenen Noten, ein „Glossary" genanntes Verzeichnis der Personennamen sowie ein allgemeiner Index runden das Werk ab.

Die von EDGERTON rekonstruierte *Pañcatantra*-Version wurde bereits von EDGERTON selbst ins Englische übersetzt,[2] dann von ALSDORF ins Deutsche, jedoch mit Kürzungen.[3] Die OLIVELLEsche Übersetzung ist deutlich freier und damit auch ohne das Sanskrit verständlicher als diejenige EDGERTONS.[4]

Es ist sehr zu begrüßen, daß der schwer erhältliche Text EDGERTONS nun einem weiteren Publikum zugänglich gemacht wird. Doch durch den parallelen Abdruck von Text und Übersetzungen ergeben sich an manchen Stellen für den fachkundigen Leser Probleme, wie ich anhand des folgenden Beispiels aufzeigen möchte: Im ersten Buch, in der Geschichte vom Löwen und dem Bullen, hört ein offensichtlich ängstlicher König der Tiere die kräftige Stimme des Bullen und zieht sich mit seinem vierfachen Heer unter einen Baum zurück. Die folgende Beschreibung des vierfachen Heeres gab den Übersetzern und sogar Wörterbuchautoren immer wieder Rätsel auf: *caturmaṇḍalāvasthānaṃ tv idaṃ siṃhaḥ siṃhānuyāyinaḥ kākaravāḥ kiṃvṛttā iti maṇḍalāni.* Neben dem König und den Gefolgsleuten des Königs gibt es also noch die Gruppen der *kākaravas* und die *kiṃvṛttas*. Die beiden letzten werden im Text näher beschrieben: *kākaravavargā madhyamavargāḥ. kiṃvṛttā evānyasthānavāsinaḥ.* EDGERTON bezweifelt die Echtheit dieser Passage und übersetzt die beiden Bezeichnungen nicht: „The words *kākarava* (‚having a crow's voice') and *kiṃvṛtta* (‚what-become?,' perhaps ‚miscellaneous groups?') are wholly obscure in application."[5] Ähnlich hatte sich bereits HERTEL geäußert,[6] und auch ALSDORF übersetzt die Stelle nicht.[7] Bei OLIVELLE lesen wir (S. 65): „the lion, the lion's retinue, the overseers, and the underlings comprise the Four Circles."

Da das Zustandekommen dieser Interpretation nicht auf der Hand liegt, suchen wir zunächst andere Deutungen, wobei hier natürlich die verschiedenen Versionen des *Pañcatantra* ein zusätzliches Problem darstellen. Zunächst einige Interpretationsversuche: KALE zieht seine Erklärung aus dem weiteren Kontext: *kākaravā madhyamavargabhṛtyāḥ. kiṃvṛttā vārtāharāś cārādayaḥ.*[8] Seine Deutung bezieht sich auf eine spätere Textstelle, die eigentliche Wortbedeutung steht in seinen Anmerkungen: „Lit. crying out like crows;

---

[1] Gegenüber der Erstausgabe fehlt das „Preface", welches die Entstehung der Übersetzung beschreibt, das Einleitungskapitel „Versions and Translations" und die „Note on the Translation", wo das intendierte Publikum angesprochen wird: „This translation is not intended for philologists but for ordinary readers, especially students, who have little or no access to the original Sanskrit." (S. xlvii).

[2] *The Panchatantra Reconstructed* [...] Vol. 2. *Introduction and Translation.* New Haven 1924.

[3] L. ALSDORF: *Pantschatantra.* Bergen 1952.

[4] In der ersten Edition schreibt O.: „The inspiration for undertaking this translation of the Pañcatantra came from the students in my first-year Sanskrit classes. Reading and translating the Pañcatantra stories for and with them was truly enjoyable; it also made me aware of the inadequacy of existing translations." (S. v.).

[5] Übersetzung, S. 276.

[6] *Tantrākhyāyika. Die älteste Fassung des Pañcatantra.* Berlin 1910, S. 171.

[7] „Über diese ‚Vierkreis-Aufstellung' ist sonst nichts bekannt, und auch einige nähere, hier übergangene Angaben des Textes machen sie nicht klarer." (S. 118).

[8] M.R. KALE: *Pañcatantra of Viṣṇuśarman.* Delhi 1991 [Bombay 1912], S. 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000233

hence those giving hint of the approaching danger to the inner circles." Die Variante erklärt er folgendermaßen: „*kākaravarga* – v.l. the body of ordinary servants or sentinels *(madhyamavarga)*; *kākara* probably derived from *kiṃkara*."[1] Das andere Wort erklärt KALE wie folgt: „*kiṃvṛttāḥ* – scouts, men posted or sent outside to gather information etc."

Nun zu den Wörterbüchern: (a) Im PW fehlt *kākarava*, der Bezug auf unsere Stelle ist unter der Lesart *kākarūka* zu finden, wo nach Zitat unserer Stelle zu lesen ist: „sagt ein Löwe, um seine augenblickliche Furcht zu bemänteln." (b) Kleines pw: „*kākarava* Adj. wie eine Krähe krächzend, wohl so v.a. feig, Feigling. PAÑKAT. ed. Bomb. 1,7,16. v.l. *kākaruka*." (c) PW: „*kiṃvṛtta* Adj. der da sagt: was ist Benehmen? d.i. der seinem Benehmen gar keine Aufmerksamkeit zuwendet." Mit Hinweis auf unsere Stelle. (d) Kleines pw: „*kiṃvṛtta* Adj. über das Geschehene sich wundernd, unvorsichtig PAÑKAT. ed. Bomb. 1,7,16."

In leichter Abwandlung – oder unglücklicher Übersetzung (?) – finden sich die Erklärungen bei MONIER-WILLIAMS: *kiṃvṛtta*: „who says ‚what is an event?' i.e. who does not wonder at any event (N. of the attendants of a lion) Pañcat". *kākarava*: „crying out like a crow, cowardly, a coward Pañcat. (ed. Bomb.) i, 7, 16 (v.l. [kākaruka])".

Die Interpretation der Begriffe variiert also je nach Bewertung des Kontexts: Soll hier ein eigentümlicher Aufbau des Heeres erklärt werden, wobei die Funktionen der Gruppen im Vordergrund stehen? Dann könnte man in der Tat reale Bezeichnungen erwarten, wie etwa Späher und Spione. Die Passage wäre dann didaktischer Natur oder eine allgemeine Beschreibung – allerdings für den Gang der Handlung unerheblich. Soll sie im im näheren Kontext interpretiert werden, also als Reflex der Furchtsamkeit des Löwen, dann bieten sich die anderen Deutungen an, wie Feiglinge etc. OLIVELLE durchschlägt den gordischen Knoten und übersetzt die Begriffe als „overseers" und „underlings" (S. 65). Solange man nicht nach links auf den Text blickt, fällt dieser Kunstgriff nicht auf, aber wer den Sanskrittext mitliest, wird mit dieser Deutung nicht viel anfangen können.

Eine weitere Frage, die mit dem parallelen Abdruck von Original und Übersetzung erneut aufgeworfen wird, ist die nach der bevorzugten Version des *Pañcatantra*. Der Übersetzer steht hier in der Tat vor einem Dilemma, denn die wissenschaftliche Meinungsbildung über dieses Thema ist nicht abgeschlossen. Bisherige Forschungen haben gezeigt, daß die kaschmirische Version *(Tantrākhyāyika)* von allen erhaltenen Fassungen den ältesten Text bietet; EDGERTON hat versucht durch einen umfangreichen Vergleich aller Versionen den ursprünglichen Test weitestgehend zu rekonstruieren. In seiner Einleitung schreibt OLIVELLE, daß die Veröffentlichung der Rekonstruktion natürlich eine Debatte, insbesondere über den Anspruch hier dem Ur-Pañcatantra nahegekommen zu sein, auslöste, doch er fügt hinzu: „For the purpose of translation, furthermore, the selection of Edgerton's reconstruction has more than an archaeological purpose; as a piece of narrative literature Edgerton's version is a much finer and more beautiful text than any extant version and reveals the original author as a much better story-teller than anyone else who has tampered with this text."

Man wird keine grundsätzlichen Einwände gegen diesen pragmatischen Zugang bei einer Übersetzung haben. Für die Rezeption altindischer Literatur ist es sicher sehr hilfreich, eine Textversion, die den aktuellen Forschungsstand spiegelt, mit Übersetzung in einem handlichen Format lesen zu können. Doch angesichts der Tatsache, daß mit dem vorliegenden Band der Text EDGERTONS nun plötzlich die am leichtesten zugängliche originalsprachliche Version des *Pañcatantra* ist, dürfen einige kritische Bemerkungen zur Rekonstruktion nicht fehlen. Zunächst sollte der Leser darauf aufmerksam gemacht werden, daß der Abdruck von EDGERTONS Text im vorliegenden Band zwar für die gewöhnliche Lektüre geeignet ist, jedoch die komplexen Zusatzinformationen, die EDGERTON

[1] M.R. KALE 1991, S. 265.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000234

seiner Ausgabe aufgebürdet hat, hier unter den Tisch gefallen sind. Dies betrifft nicht den umfangreichen kritischen Apparat, sondern vor allem die Kursivierung und Einklammerung von Textteilen, die ein vierstufiges System zur Kennzeichnung der relativen Sicherheit einer bestimmten Passage darstellen. Wie man sich durch einen Blick auf EDGERTONS Werk leicht überzeugend kann, gibt es nur sehr wenige Passagen, die der Herausgeber für sicher hält, der Großteil des Textes ist in dem einen oder anderen Grade unsicher.

Vielleicht können wir diese Konstellation am besten durch ein Beispiel deuten: In der schon erwähnten Geschichte um den Löwen und den Bullen verletzt sich der Bulle Saṃjīvaka und wird zurückgelassen um zu sterben. Wir lesen dann: saṃjīvako 'py āyuḥśeṣatayā †*salilamiśraiḥ śiśiravātair*† *āpyāyitaśarīraḥ* katham *cid* utthāya *(śanaiḥśanair)* yamunākaccham *upaśliṣṭaḥ*. Nach EDGERTON gesichert gelten nur die nicht ausgezeichneten Textpassagen, kursiv bedeutet, daß die wörtliche Übereinstimmung nicht als gesichert gilt, eingeklammert bedeutet, daß das Original nicht einmal eine Entsprechung in anderen Worten hatte; Fragezeichen zeigen einen „unusual degree of doubt" an, „daggers" kennzeichnen Text, bei dem EDGERTON meinte, es sei „very possible that the original may have contained, instead of these words or phrases or their equivalents, something of quite different meaning."[1] Im obigen Vers wäre nun *salilamiśraiḥ śiśiravātair*, obwohl sich dies so in einigen Versionen findet, wegen der erheblichen Abweichungen in anderen, besonders unsicher. Ganz sicher sind nur wenige Worte des Satzes, die für sich genommen nicht einmal die Grundidee ausdrücken würden, der Großteil des Satzes ist in dem einen oder anderen Grade unsicher. Diese Konstellation ist nicht die Ausnahme, sondern die Regel. In der Übersetzung drückt EDGERTON die Unsicherheit ebenfalls durch Klammern aus (S. 275): „The cooling winds, mingled with spray [from the waterfall], refresht his body; he made shift to get up, and (little by little) made his way to the bank of the Jumna."

Es ist sicher nicht verwunderlich, daß die Rekonstruktion EDGERTONS öfters infrage gestellt wurde, etwa durch STERNBACH[2], FALK[3] und GEIB[4]. MATEN[5] kam in einer Diskussion der Methoden der bisher beteiligten Forscher zu dem Ergebnis, daß GEIB im Gefolge von HERTEL u. a. Fehler in der Beurteilung der Stemmatik begeht, die wiederum seine Ergebnisse infrage stellen. Dennoch gesteht auch MATEN zu, daß der Text der *Tantrākhyāyika* manchmal dem EDGERTONS vorzuziehen sei.[6] Das Ergebnis ist also offen,[7] und die Behauptung, daß EDGERTON nach menschlichem Ermessen den bestmöglichen Text hergestellt habe, ist

---

[1] EDGERTONS Einleitung zum Editionsband, S. xv.

[2] Rez. der Dissertation von GEIB in JAOS 92 (1972), S. 177–178.

[3] H. FALK: *Quellen des Pañcatantra.* Wiesbaden 1978.

[4] RUPRECHT GEIB: *Zur Frage nach der Urfassung des Pañcatantra.* Wiesbaden 1969 (Freiburger Beiträge zur Indologie 2). Damit implizit, wie wir im Vorwort lesen, auch ULRICH SCHNEIDER: „Er hatte wiederholt beobachtet, daß Edgertons Rekonstruktion des Pañcatantra im Vergleich zum *Tantrākhyāyika* einen minderwertigen Text bietet." Weitere kritische Äußerungen dort, S. 8.

[5] E.P. MATEN: „In quest of the original Pañcatantra. A methodological discussion." In: *Indologica Taurinensia* 8/9 (1980–1981), S. 241–252.

[6] „Geib has chosen to found his interpretation on the *Tantrākhyāyika*, a text, I admit, sometimes to be preferred to Edgerton's reconstruction." MATEN 1980–1981, S. 249.

[7] „I agree with Geib that Edgerton is principally not able to deal with intermediary archtypes; on the other hand, both Hertel's and Geib's arguments in favour of them are insufficient. In my opinion, a comparison of the extant versions of the Pañcatantra from a narratological point of view is worthwhile, especially in terms of perspective and narrative technique. The quest for the original Pañcatantra has not yet come to an end."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000235

vielleicht etwas hoch gegriffen,[1] denn die Frage, ob aus derart disparaten Versionen die Vorlage überhaupt zu gewinnen ist, muß sich jedem Leser aufdrängen: „Man kann ja die Frage aufwerfen, ob die Aufgabe, die sich E. gestellt hat, den Urtext des Pañcatantra wiederherzustellen, nicht in Wirklichkeit eine unlösbare ist."[2] WINTERNITZ kommt zu dem Schluß, daß es sich bei der Rekonstruktion um ein sinnvolles Experiment handelt, welches der Leser durch die ausführliche Dokumentation nachprüfen kann. Dies sollte bei der Lektüre des rekonstruierten Textes von EDGERTON nicht ganz vergessen werden.

Druckfehler etc.: S. 216 *jabāti*, lies *jahāti*. S. 224 *adhiṣṭāna*, lies *adhiṣṭhāna*. S. 232 *suṣka*, lies *śuṣka*. S. 252 *vyāsaḥ*, lies *vāyasaḥ*. S. 276 *svasāmarthyena* fehlt in der Übersetzung. S. 340 *brūhyāḥ*, lies *brūyāḥ*. S. 342 *dvitiyaṃ*, lies *dvitīyaṃ*. S. 370 *viditāny eva te* „Although, son, you already know them all". EDGERTON: „[Altho] you know them already, Sir," (S. 362) In der Ankündigung zu lehren ist für *vidita* sicher die Übersetzung „berühmt" passender. S. 378 *aprasannadṛṣṭir ulūko* „ugly-looking owl". Hier ist eher die Aggressivität der Eule gemeint, die im nachfolgenden Erklärungsvers angesprochen wird. S. 454 *varyogho*, lies: *vāryogho* (?).

JÜRGEN HANNEDER, Marburg

KENNETH R. NORMAN: *A Philological Approach to Buddhism. The Bukkyō Dendō Kyōkai Lectures 1994*. 2. Aufl. Lancaster: Pali Text Society 2006. 250, xx S. ISBN 0-86013-421-0. £ 23,–.

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine Sammlung von zehn Vorträgen, die der Autor im Jahre 1994 als Gastprofessor an der School of Oriental and African Studies (London) gehalten hat. Nachdem die Vortragsreihe bereits 1997 bei SOAS erschienen ist, wird hier nun eine korrigierte zweite Edition von der Pali Text Society vorgelegt.

Im ersten Vortrag legt NORMAN dar, warum ihm die philologische Herangehensweise bei der Erforschung des buddhistischen Gedankengutes so sehr am Herzen liegt, daß er sie zum Thema einer ganzen Vortragsreihe gemacht hat. NORMANS Hauptargument für mehr Philologie ist die sich seiner Ansicht nach unter Wissenschaftlern breitmachende Tendenz, den Buddhismus ohne fundierte Kenntnis der Originalsprachen der buddhistischen Texte verstehen zu wollen. Nach einem kurzen Überblick über die Anfänge der Buddhismuskunde gibt NORMAN einige Beispiele von Übersetzungen einschlägiger (Pāli-)Begriffe, die durch philologische Arbeit verbessert werden konnten, wie *ariyasacca* (das meist mit „edle Wahrheit" übersetzt werde, gemäß der Kommentare aber eher als „Wahrheit des Edlen" oder „Wahrheit für einen Edlen" verstanden werden sollte) oder *kusala* (das oft mit „geschickt" [„skillful"] wiedergegeben werde, in vielen Zusammenhängen aber in der Bedeutung „gut" erscheine).

Im zweiten Vortrag versucht NORMAN anhand mehrerer Beispiele aufzuzeigen, weshalb ein philologischer Ansatz bei der Erforschung der Ursprünge des Buddhismus wichtig ist. NORMAN bespricht einige zentrale Begriffe des frühen Buddhismus, wie beispielsweise *ātman* und *brahman*, und vergleicht ihren Gebrauch im buddhistischen, jainistischen und brahmanischen Kontext. Der dritte Abschnitt des Buches widmet sich der frühen münd-

[1] OLIVELLE schreibt: „Suffice it to say that, despite reservations as to whether an individual verse, word, or phrase should have been included or excluded, we must admit that Edgerton has reconstructed a text that comes as close to the original as we are going to get without the discovery of new evidence." Einleitung, S. 45.

[2] M. WINTERNITZ in seiner Rezension der EDGERTONschen Edition in ZDMG 80 (1926), S. 202–209.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000236

lichen Übertragung der buddhistischen Lehren. NORMAN bespricht die Auswirkungen der mündlichen Übertragungsform auf den Inhalt und die Struktur des Kanons und geht ausführlich auf das System der *bhāṇaka*s, der „Rezitierer", der verschiedenen Teile des Kanons, ein. Der folgende Vortrag schließt sich thematisch an den dritten an. Hier versucht Norman anhand von „anomalous forms" im Pāli die Wege der Übertragung des buddhistischen Gedankengutes aufzuzeigen und aus ungewöhnlichen Lautveränderungen Hinweise auf die Charakteristika des Dialektes, in dem der Buddhismus in seiner frühesten Phase übertragen worden ist, zu erschließen.

Im fünften Kapitel geht NORMAN der Frage nach, welche Auswirkungen das Niederschreiben des Pāli-Kanons im ersten Jahrhundert v. Chr. auf seine Übertragung hatte und warum die Lehren nicht schon früher in schriftlicher Form festgehalten worden waren. In diesem Zusammenhang stellt NORMAN fest, daß die Brāhmī-Schrift schon vor Aśoka im Gebrauch gewesen sein muß. Als einen Grund dafür, daß keine Zeugnisse für die Verwendung der Schrift in der Zeit vor Aśoka erhalten sind, nennt NORMAN die Tatsache, daß das Schreiben wohl in erster Linie im Bereich des Handels und der Verwaltung Verwendung gefunden habe und die dort erstellten Dokumente nur für kurzzeitigen Gebrauch bestimmt waren, so daß unbeständiges Schreibmaterial verwendet wurde.

Der sechste Vortrag hat die Sanskritisierung („Sanskritisation") des Buddhismus zum Inhalt, worunter NORMAN die Einfügung von Sanskrit-Formen in die ursprünglich in mittelindischen Dialekten verfaßten Texte bzw. die Übertragung derselben ins Sanskrit versteht (Texte, die von Beginn an in Sanskrit geschrieben worden sind, werden nicht berücksichtigt). NORMAN zeigt an einigen Beispielen die Schwierigkeiten auf, die eine „Rückbildung" („backformation") mittelindischer Begriffe ins Sanskrit mit sich brachte, wie z. B. den Gebrauch des Sanskritwortes *sūtra* für den mittelindischen Terminus *sutta*, welcher aber wahrscheinlich eigentlich aus dem altindischen Begriff *sūkta* herzuleiten ist. Ein weiteres von NORMAN gebotenes Beispiel ist der Pāli-Terminus *pīti*, der im Altindischen sowohl auf *pīti*, „Trinken", als auch auf den Begriff *prīti*, „Freude", zurückgeführt werden kann und in dem von NORMAN angeführten Textstück offenbar beide Bedeutungen beinhaltet. Diese absichtliche Doppeldeutigkeit mußte in der Sanskritübersetzung aufgegeben werden.

Der siebte Vortrag erkundet die Rolle Aśokas in der Geschichte des Buddhismus, die NORMAN nicht nur auf der Grundlage der ceylonesischen Chroniken, sondern vor allem basierend auf Aśokas Inschriften untersucht. NORMAN nimmt zwar an, daß Aśoka selbst ein Buddhist gewesen ist. Gleichzeitig vertritt er aber die Ansicht, daß es keine Hinweise in den Inschriften dafür gebe, daß der König den Buddhismus mehr als andere Religionen förderte bzw. seine Ausbreitung unterstützte. Das Thema des achten Vortrages ist die Herausbildung des buddhistischen Kanons. NORMAN versucht in diesem Zusammenhang aufzuzeigen, daß das Konzept eines Kanons im westlichen Sinne sich mit keinem Pāli-Begriff völlig deckt und es deshalb nicht unproblematisch ist, zu behaupten, daß es in der ältesten Phase des Buddhismus keinen „Kanon" gegeben habe. Da ein Kanon sich im weiteren Sinne als eine Sammlung von autoritativen Texten verstehen lasse, könne davon ausgegangen werden, daß ein derartiger Kanon, zumindest im Ansatz, auch schon zu Lebzeiten des Buddha oder kurz nach dessen Tod existiert habe.

Im neunten Vortrag erörtert NORMAN die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Wort des Buddha und seinen frühen Kommentaren. Er macht deutlich, daß die Unterscheidung zwischen einem Grundtext und seinem Kommentar nicht in allen Fällen von Beginn an erkennbar ist und daß die Kommentare gelegentlich einen besseren Wortlaut des Grundtextes bewahrt haben als der Text selbst. Er weist aber auch darauf hin, daß in anderen Fällen Wörter, deren Bedeutung nicht mehr bekannt war, durch historisch unzutreffende Etymologien erklärt wurden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000237

Im zehnten Vortrag schließlich versucht NORMAN noch einmal zusammenfassend darzulegen, worin das Hauptanliegen seiner Vortragsreihe besteht: Sie ist ein Plädoyer für präzise philologische Arbeit und eine fundierte Ausbildung zukünftiger Wissenschaftler in den für die Erforschung des Buddhismus relevanten Sprachen. Und diese Ausbildung werde, so NORMAN, an vielen Universitäten – primär aus finanziellen Gründen – immer mehr vernachlässigt. Das Ausmaß der Kritik NORMANS mag in einigen Punkten übertrieben erscheinen und orientiert sich offensichtlich hauptsächlich an der Entwicklung im englischsprachigen Raum. So akut wie von NORMAN dargestellt, findet sich das Problem an deutschen Universitäten sicherlich (noch) nicht. Dennoch ist nicht auszuschließen, daß sich im Zuge der gegenwärtig durchgeführten strukturellen und finanziellen Veränderungen auch hierzulande zukünftig ein dem von NORMAN beschriebenen Szenario ähnlicher Zustand einstellt, bei dem es sowohl an Geld als auch an Zeit für fundierte philologische Arbeit, die langwierig ist und selten kurzfristig revolutionäre Erkenntnisse zu präsentieren vermag, fehlen wird. Somit ist NORMANS Aufruf, zumindest als Warnung, auch für die deutsche Situation von Bedeutung.

Auch wenn viele der von NORMAN gelieferten Informationen zur Geschichte des frühen Buddhismus bereits aus seinen früheren Artikeln bzw. aus anderen Publikationen bekannt sind, wird in der Vortragsreihe ein guter Überblick über wichtige Aspekte der frühen buddhistischen Überlieferung geboten und diese aus einem für viele ungewohnten Blickwinkel heraus betrachtet. Der beibehaltene Stil des mündlichen Vortrags macht das Buch leicht verständlich und angenehm zu lesen. Der Vortragsreihe ist ein achtseitiger Wortindex beigefügt. Wünschenswert wäre ein ausführlicherer allgemeiner Index, der vor allem auch die zitierten Texte erfaßt.

JOWITA KRAMER, München

KLAUS MYLIUS: *Wörterbuch des kanonischen Jinismus*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005. VII, 203 S. (Beiträge zur Kenntnis südasiatischer Sprachen und Literaturen 13.) ISBN 3-447-05181-7. € 49,80.

Endlich! Und: Leider!

Endlich steht der deutschsprachigen Indologie ein Wörterbuch des Śvetāmbara-Kanons zur Verfügung, in welchem „mit etwa 2500 Stichwörtern alle wesentlichen jaina-spezifischen Termini erfasst sein dürften" (Einführung, S. 1). KLAUS MYLIUS hat also nicht eine vollständige Notierung der Sachwörter angestrebt, sondern diejenigen Termini „bevorzugt", welche „zum einen die Quintessenz des Jinismus ausmachen – also Begriffe zur Dogmatik und Hagiographie – und zum anderen die geistesgeschichtlichen Leistungen der Jinisten hervortreten lassen, was besonders für das Gebiet der Philosophie gilt." Die Behandlung etwa der Kosmographie konnte „etwas zurücktreten", da dort „die Phantasie die Realität dominiert" (Einführung, S. 2).

Leider bleibt ein zuverlässig und umfassend informierendes Speziallexikon, das als Wegweiser durch den schwierigen und vielschichtigen Stoff der alten Jaina-Werke dienen kann, weiterhin ein Desiderat. Beim gegenwärtigen Stand der Jaina-Forschung hätte MYLIUS sein anspruchsvolles Projekt nicht ohne die Mitarbeit anderer Fachgelehrter durchführen sollen.

Die alphabetische Sortierung der Ardhamāgadhī-Wörter – allen Einträgen wurden außerdem fortlaufende Nummern beigefügt – folgt der international einheitlich gebräuchlichen Umschrift. Eine Ausnahme bildet die *ya-śruti*, die jedoch hinter allen Vokalen vor *a* und *ā* durchgeführt werden sollte, etwa 2219: *vīriya* statt *vīria*, oder 2229: *vemāṇiya* statt *vemāṇia*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000238

Auch werden hiattilgende *-t-* an solchen Stellen, wo intervokalische *-t-* im Sanskrit stehen würden, etwa in *dhuta* (1341) oder *bhagavatī-* (1772), in Zusammenstellungen von Prakritwörtern in alphabetischer Ordnung getilgt. Als Bedeutung von *dhuta* gibt MYLIUS „Name des sechsten Kapitels des Āyāraṃgasutta", verzeichnet aber als Belegstelle für das Wort das Samavāyaṃgasutta! In der von Muni Jambūvijaya bewerkstelligten Ausgabe des Āyāraṃgasutta in der Jaina-Āgama-Series 2.1, Bombay (1976), S. 58 und S. 68, findet sich nur *dhuya*.

Der Verfasser schreibt in seiner Einführung (S. 1), daß das Wörterbuch die 45 Haupttexte des Śvetāmbara-Kanons berücksichtige. Er listet aber nur 40 Werke in seiner Übersicht über den Kanon auf (Einführung, S. 3). Aus welchen Gründen er außerdem gerade die beiden außerkanonischen Texte *Paümacariya* und *Karmagrantha* herangezogen hat, deren Sprache jedenfalls nicht die Ardhamāgadhī ist, erklärt er nicht. In den Verzeichnissen der Primär- und Sekundärliteratur (S. 6–19) werden sie nicht weiter erwähnt, so daß die Benutzer des Wörterbuches über Textausgaben etc. nicht informiert werden.

MYLIUS begründet (Einführung, S. 1–2) seinen Verzicht auf die Angabe genauer Belegstellen zu den einzelnen Lemmata – nur der Titel des Werkes, in welchem das Wort erscheint, wird gegeben – mit dem Fehlen „kritischer Editionen" der Texte. Diese Geringschätzung ihrer großartigen Leistungen haben die Herausgeber der kanonischen Werke, die seit 1968 in der Jaina-Āgama-Series (JĀS) in Bombay publiziert werden, nicht verdient. Ich möchte hierzu COLETTE CAILLAT (1983, S. 236) zitieren: „To be true, if compared with even the best among the Indian editions [of Jaina texts], the present publication [i.e. JĀS] evidently marks a decisive step, considering the wealth and variety of the material taken into account, the care with which it has been scrutinized and presented in an abundant critical apparatus furnished with many explanatory notes, the accuracy of these beautiful editions which provide all the main tools immediately necessary if the user wishes to reconsider difficult passages of the sūtras and their tradition. Whatever the merits of the previous Indian editions, none of them had, so far, paid such scrupulous attention to the text itself. This achievement is invaluable ... Therefore, a careful investigation of the text and of the critical notes of the JĀS will undoubtedly provide interested scholars with fresh grammatical data, which must be added to the existing Prakrit dictionaries or grammars."[1]

Auch die nicht in der JĀS veröffentlichten und allgemein zugänglichen Textausgaben dürfen zitiert werden. Wird nur der Werktitel ohne genaue Stellenangabe genannt, sind die Überprüfbarkeit oder die Nachvollziehbarkeit der Einträge, die man von einem Sachwörterbuch erwarten darf, nicht gegeben. MYLIUS vermerkt an keiner Stelle, auf welche der verschiedenen Textausgaben, die er im Literaturverzeichnis anführt, die Werktitel verweisen. Von einer äußerst zeitraubenden Suche nach den Wörtern in den Primärquellen wird der „ernsthafte Benutzer" (Einführung, S. 2) also keineswegs entlastet.[2]

Ein einzelner Gelehrter kann dem Ideal der Vollständigkeit in einem Wörterbuch-Projekt wie diesem nicht entfernt nahekommen. Die sehr große Zahl der Sachwörter, die

---

[1] C. CAILLAT: „The Recent Critical Editions of the Jain Āgama." In: *XXI. Deutscher Orientalistentag vom 24. bis 29. März 1980 in Berlin. Vorträge.* Hrsg. von FRITZ STEPPAT. Wiesbaden 1983 (ZDMG. Supplement 5), S. 234–240.

[2] Ich darf daran erinnern, daß MYLIUS in seinem Artikel „Einige Aufgaben der Jinismus-Forschung zu Beginn des 3. Jahrtausends" (in: K. KARTTUNEN/P. KOSKIKALLIO [Hrsg.]: *Vidyārṇavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola.* Helsinki 2001, S. 390–391) das Fehlen bzw. die unvollständige Angabe von Belegstellen bei N.L. JAIN (*Glossary of Jaina Terms.* Ahmedabad 1995), und H.D.T. SHETH (*Pāia-Sadda-Mahaṇṇavo. A Comprehensive Prākṛt-Hindī Dictionary.* Varanasi ²1963), kritisiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000239

nicht angeführt werden, aber sehr wohl „jaina-spezifisch" und wichtig sind, schmälert daher den Wert des Buches erheblich. Ich nenne nur einige wenige Beispiele:

āṇupuvvī – Reihenfolge, Ablauf; *āya* – Seele, auch: das Ich; *daṃḍa* – Vergehen, eine gegen das Gebot der *ahiṃsā* verstoßende Tätigkeit; wenn MYLIUS *cauriṃdiya* – „mit vier Sinnesorganen ausgestattet" notiert, warum dann nicht auch *beiṃdiya, teiṃdiya* und *paṃciṃdiya*, die im Kanon häufig in den Aufzählungen der 24 Wesensgruppen begegnen? *chaumattha* – eine Person (auch ein Mönch), welche nicht frei ist von Gier, etc.; *napuṃsa(ya)* – das dritte Geschlecht; *parīsaha* – Oberbegriff für die 22 Mühsale oder Anfechtungen eines Mönches; *puḍhavikāiya* (*vaṇassaikāiya*, etc.) – Erdwesen (Pflanzenwesen, etc.); *veyaṇā* – die Fühlbarkeit (der *karman*-Partikel); *sannā* – Erwägung, Kenntnis, etc.

Statt dessen finden sich Einträge wie *cokkhā* (1044) – „Name einer Bettelnonne", *chaṇṇia* (1049) – „Name eines Metzgers", *tiaṃkara* (1175) – „Name eines Jaina Mönches"; *timissā* (1181) – „Name einer Höhle im Vaitāḍhya-Berg, die eine Passage für Cakravartins bildet".

Bedenklicher noch als das Fehlen „jaina-spezifischer" Begriffe ist, daß sich viele falsche und unvollständige Bedeutungsangaben finden. Ich führe nur wenige Beispiele an:

kiikamma (751) bezeichnet nicht einen „Dienst, den sich die Mönche untereinander in der Ordensgemeinschaft erweisen". Es ist ein Terminus zur Bezeichnung der vorgeschriebenen Umgangsformen (Verneigungen, Begrüßungen etc.) zwischen den Mönchen;[1] *goyama* (946) ist auch der Name eines *mūlagotra*; *cayaṇa* (1008) ist nicht eine „bildhafte Bezeichnung für den Geburtenkreislauf", sondern bezeichnet das Absinken nach dem Tod in eine schlechtere Daseinsstufe; zu *jiṇaghara* (1120) – „Jaina-Tempel", vgl. SCHUBRING 1935, S. 37: „Das ist sicher eine Privatkapelle. Nichts deutet auf einen Tempel zu öffentlicher Benutzung"; *napuṃsaveya* (1376) soll „ein Gefühl der Impotenz als Folge der Einwirkung eines *kamma*" bezeichnen. Da als Belegstelle nur der Hinweis auf das umfangreiche, bislang nicht kritisch aufgearbeitete oder übersetzte Samavāyaṃgasutta gegeben wird, muß hier der Hinweis auf GLASENAPP (1925, S. 173)[2] genügen, der als Bedeutung gibt: „das dritte Geschlecht, dem alle angehören, die keine Sexualorgane haben"; *nikkheva* (1427) wird unvollständig und falsch interpretiert. Der Begriff bezeichnet nicht „die Gesamtheit der Wortbedeutungen, deren es vier gibt", sondern er ist ein terminus technicus, der die Analyse eines Begriffes oder einer Sache bezeichnet, soweit sie unter verschiedenen, festgelegten Gesichtspunkten vorgenommen wird. Hier sollten auch einige der zur Anwendung kommenden „Gesichtspunkte" erwähnt und erklärt werden, etwa *nāma*, *ṭhavaṇā*, *davva*, *bhāva*, *kāla*, etc.; in *noiṃdiya* (1482) und *nokasāya* (1483; für das Sanskrit muß es *-kaṣāya* heißen, nicht *-kasāya*) entspricht *no-* nicht Sanskrit *na-*. Präfigiertes *no-* bezeichnet immer ein „partielles" Nichtsein. Die Bedeutungsangabe für *nokasāya* als „Nicht-Leidenschaft" ist irreführend. Diejenige, die MYLIUS für *noiṃdiya* gibt, nämlich „eine vollendete Erkenntnis besitzende Seele", ist sicher falsch; *paḍimā* (1550) bezeichnet nicht das „elfte Gelübde eines Laien" und das „zwölfte Gelübde eines Mönches", sondern alle 11 bzw. 12 Gelübde insgesamt; *bhavva* (1790): „Seele erlösungsfähig" ist zumindest unglücklich formuliert; zu *vaggaṇā* (2091) fehlt die Bedeutungsangabe „Gruppe, Klasse"; *sattamāsiyā* (2296) ist nicht „das siebente Gelübde eines Mönchs", sondern ein Gelübde, das man für die Dauer von sieben Monaten auf sich nimmt;[3] statt unter dem Stichwort

---

[1] Siehe W. SCHUBRING: *Die Lehre der Jainas. Nach den alten Quellen dargestellt.* Berlin und Leipzig 1935 (Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. III. Bd., 7. Heft), S. 168–169.

[2] H. VON GLASENAPP: *Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion.* Berlin 1925 [Nachdruck Hildesheim 1964].

[3] Siehe W. SCHUBRING 1935, S. 175.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000240

sarīra (2343) – „Körper", auf entsprechende Sekundärliteratur zu verweisen,[1] hätte der Verfasser die dort genannten Spezialbegriffe für die fünf Arten von Körpern (irdischer Leib, Verwandlungsleib etc.) in das Wörterbuch aufnehmen sollen.

Leider finden sich zahlreiche „Druckfehler" (762: *kiriyāṭṭhāṇa* falsch für *kiriyaṭṭhāṇa*; 1483, 2332, etc.) und Lemmata, zu denen keine Belegstellen gegeben werden (131, 258, 816, 836, 1169, 1175, 1517, 1775, etc.). Wenig hilfreich ist die Zitierung seltener Schreibvarianten statt der üblichen: *logaviṃdusāra* (2072) oder *ahākamma* (360) an Stelle von *logabiṃdusāra* und *āhākamma*; *abahīmaṇa* (253) statt *abahimaṇa*;[2] warum werden zu *dussamadussamā* (1277) und *dussamādussamā* (1280; nur die erste Schreibung ist richtig), oder zu *ohi* (621) und *avahi* (331; auch hier sollte nur die Schreibung *ohi* notiert werden), zwei verschiedene Erläuterungen mit Verweis auf unterschiedliche Sekundärliteratur gegeben? An Stelle von *phāsaṇiṃdiya* (1732) muß es *phāsiṃdiya* heißen, und entsprechend ist wohl auch *rasaṇiṃdiya* (1990; es fehlt die Angabe der Belegstelle) zu korrigieren.

Erfreulich ist, daß Mylius vielen Begriffen kurze Erläuterungen beigefügt hat. Hilfreich ist auch, daß er zu allen Prakrit-Wörtern ihre Entsprechungen in Sanskrit gestellt und diese dann in einem Register (S. 187–203) alphabetisch aufgelistet hat. Dennoch hat der Verfasser meines Erachtens auch das bescheidene Ziel, das er sich für sein Lexikon gesetzt hat, nämlich „nur eine Sprosse auf einer Stufenleiter" zu einem „wirklich enzyklopädisch angelegten Wörterbuch des Jinismus" zu sein (Vorwort), verfehlt.

Manche der hier kurz angesprochenen Mängel hätten durch eine gründliche Durchsicht des Buches vermieden werden können. Grundsätzlich aber gilt, daß für ein zuverlässiges Spezialwörterbuch des kanonischen Jinismus, das den begründeten Ansprüchen der Indologie und auch der benachbarten Fächer genügen soll, die Quellentexte und die Sekundärliteratur ausreichend berücksichtigt werden müssen.

Kornelius Krümpelmann, Bonn

Will Sweetman: *Mapping Hinduism: ‚Hinduism' and the study of Indian religions, 1600–1776*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle 2003. 187 S. (Neue Hallesche Berichte 4.) ISBN 3-931479-49-8. € 9,80.

„Mapping" ist beinahe ein Schlüsselbegriff der „postcolonial theory" geworden. Mehr als die physische bzw. topographische Kartierung kennzeichnet „mapping the orient" eine Strategie der Aneignung über die geographischen Dimensionen hinaus in die Tiefendimensionen von Geschichte, Kultur und Religion. Kartierung wird somit zur Chiffre für Inbesitznahme, Objektivierung und Herrschaft mittels Wissen um das zu kartierende Objekt.

Will Sweetmans Untersuchung zur Kartographierung des Hinduismus verfolgt allerdings weniger die im Titel anklingende imperialismuskritische Linie. Es geht in dieser Studie vielmehr um die Genese des Hinduismus als Begriff im frühkolonialzeitlichen Diskurs über Indien. Zustimmend zitiert er ein statement von Rosane Rocher (S. 161) über die von ihm ins Auge gefaßte Epoche: „the prevailing ethos was not yet imperialist".

---

[1] H. von Glasenapp 1925, S. 168–169.

[2] Der Bedeutungsangabe von Mylius, „den Geist nicht außerhalb (der Jaina-Lehre schweifen lassend)", stelle ich diejenige von Hermann Jacobi (*Jaina Sūtras. Translated from Prākrit.* Part I (*Ācārāṅga Sūtra* and *Kalpa Sūtra*). Oxford 1884 [reprinted Delhi 1964] [Sacred Books of the East 22], S. 51) gegenüber: „who withdraws his mind from the outer world."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000241

Trotzdem macht „mapping" deutlich, daß diese Studie über Bedeutung und Begriff des Hinduismus keineswegs rein wissenschaftsgeschichtlich interessant ist. Die in der untersuchten Epoche sich langsam vorbereitende Konzeption des Hinduismus als Weltreligion (Max Weber) ist bekanntlich in den hermeneutischen Kontext der Begegnung zwischen Indien und Europa zu verorten. In Sweetmans Untersuchung ist die theoretische Diskussion über den Sinn der Verwendung des Begriffs Hinduismus überall präsent. Seine Position ist dabei eindeutig: „Not only is there no reason to abandon the use of ‚religion' and ‚Hinduism' but, precisely because it ought no longer to be possible to use these concepts without being aware that to do so is to apply a theoretical framework to the world, we should retain them" (S. 11). In den ersten beiden Kapiteln referiert er dazu ausgiebig den aktuellen wissenschaftlichen Diskussionsstand um die Begriffe „Religion" und „Hinduismus" bis hin zu der Meinung, der Begriff Hinduismus sei „a particularly false conceptualization" (William Cantwell Smith, zitiert S. 10).

Auf dem Hintergrund dieser Theoriediskussion besteht der folgende Teil aus einem gründlichen Studium der schriftlichen Zeugnisse europäischer Autoren der Epoche von 1600–1776, insbesondere Henry Lord, Abraham Roger und Bartholomäus Ziegenbalg sowie der *Lettres édifiantes et curieuses* der Jesuiten.

Sweetman weist als interessantes historisches Detail nach, daß bereits Anfang des 18. Jahrhunderts Bartholomäus Ziegenbalg im Zusammenhang mit der klassischen Unterteilung von Judentum, Christentum, Islam und Heidentum von den „4 groszen Welt Religionen" spricht (S. 109), was wohl als frühester Nachweis des Begriffs der Weltreligionen gelten kann. Ziegenbalgs „Malabarisches Heidenthum" leitet sich davon als Sonderbereich ab, in dem es dann wiederum „Vornehme Haupt Secten" gibt, nämlich insbesondere Shivaismus und Vishnuismus (S. 111). Gleichzeitig entdeckt Ziegenbalg Gemeinsamkeiten zwischen der religiösen Praxis, Götterwelt und Theologie in Bengalen, an der Malabarküste und in Sri Lanka, eine wichtige Voraussetzung für die Bildung eines einheitlichen Hinduismusbegriffs. Roberto de Nobili hatte dagegen noch einen anders gelagerten Deutungsansatz „... populi unum habeant civilem cultum, religionem vero multiplicem", bei Sweetman übersetzt als „these people follow one common way of life, but many religions" (S. 161) und steht daher modernen Interpretationen wie denen von Heinrich von Stietencron oder Richard King bemerkenswert nahe.

Auf diesem Hintergrund gelingt es Sweetman sehr überzeugend, die Bedeutung der *Lettres édifiantes et curieuses* nachzuweisen, angefangen von Jean Venant Bouchet (1655–1732, in Indien seit 1688) bis zu Jean Francois Pons (1698 bis circa 1753, in Indien seit 1726). Es sind diese in Paris publizierten Briefe jesuitischer Diplomaten und Missionare, in denen das Konzept einer kohärenten pan-indischen Religion herausgearbeitet wird. Damit tritt der Hinduismus aus seinem Dasein als Unterabteilung des Heidentums heraus und wird zu der monolithischen Einheit, die dann als ein europäisches Konstrukt die Verstehensansätze späterer Zeit mit ihren Reperkussionen in Südasien, insbesondere im neo-hinduistischen Denken, entscheidend prägen sollte. Sweetman geht somit weiter zurück als Ronald Inden,[1] der die Geschichte der „Erfindung" des Hinduismus erst vom 19. Jahrhundert an untersucht. – Durch den Index ist der Band gut erschließbar, die Bibliographien der Quellen des 17. und 18. Jahrhunderts und der modernen Sekundärliteratur sind mit großer Sorgfalt erstellt.

Sweetman verwehrt sich ausdrücklich einer essentialistischen Deutung des Hinduismus, wie sie unter anderem in der Hindutva-Bewegung eine große Rolle spielt. Seine gründliche, auf einer soliden Lektüre der Quellen basierende Untersuchung ist von der

[1] *Imagining India*. Oxford 1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000242

leidigen Debatte um den Gegensatz von essentialistischer und historischer Deutung des Hinduismus jedoch weit entfernt, was zum Gelingen dieser wertvollen Untersuchung außerordentlich beiträgt.

Heinz Werner Wessler, Bonn

Peter Schwieger: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke.* Teil 11. *(Die mTshur-phu-Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo, nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Hs or 778, Bände 14–34).* Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1995. XLIV, 649 S. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland XI,11.) ISBN 3-515-06579-2. € 184,–.

Ders.: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke.* Teil 12. *(Die mTshur-phu-Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo, nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Hs or 778, Bände 34–40).* Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1999. LII, 305 S. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland XI,12.) ISBN 3-515-06905-4. € 100,–.

Mit den beiden vorliegenden Bänden setzt Schwieger das bisher umfangreichste Katalogprojekt der tibetologischen Abteilung im „Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland" (VOHD) fort: die Katalogisierung der Einzeltitel aus dem *Rin-chen gter-mdzod*, dem „Hort der kostbaren Schätze", einer Textsammlung, in der der berühmte osttibetische Gelehrte 'Jam-mgon Kong-sprul Blo-gros mtha'-yas (1813–1899) ritualbezogene „Schatz"-Texte *(gter-ma)* und die ihnen zugehörige Kommentar- und Ritualliteratur zu einer umfangreichen Enzyklopädie zusammengestellt hat. Erstmalig gedruckt wurde der *Rin-chen gter-mdzod* zu Lebzeiten von Kong-sprul Blo-gros mtha'-yas im osttibetischen Karma bKa'-brgyud-Kloster dPal-spungs, in dem Kong-sprul selbst etliche Jahre seines Lebens verbrachte.[1] Diese Ausgabe umfaßte 61 Blockdruck-Bände. Wenige Jahrzehnte später, nämlich in den Jahren 1909–1912, wurde unter dem 15. Karma-pa, mKha'-khyab rdo-rje (1871–1922), im Kloster mTshur-phu die hier beschriebene Blockdruckausgabe von 63 Bänden hergestellt. Eine dritte, erweiterte Ausgabe dieser Sammlung wurde 1976 von Dil-mgo mKhyen-brtse Rin-po-che in Paro (Bhutan) herausgegeben; sie umfaßt 111 Bände.

Blo-gros mtha'-yas hat auf der Basis einer Textsammlung des 'Jam-dbyangs mkhyen-brtse dbang-po (1820–1892) berühmte wie auch weniger bekannte und kurze *gter-ma*s zusammengestellt, die sich mit den Ritualen und Visualisierungsanleitungen zu verschiedenen Figuren des tibetischen buddhistischen Pantheons beschäftigen. Erläuternde und zu diesen Ritualen gehörige Texte wurden jeweils zusammen mit dem eigentlichen *gter-ma (gter gzhung)* aufgenommen und machen zahlenmäßig den weitaus größeren Teil

[1] Über das bewegte Leben des Kong-sprul Blo-gros mtha'-yas vgl. E. Gene Smith: „'Jam mgon Kong sprul and the Nonsectarian Movement." In: *Kongtrul's Encyclopedia of Indo-Tibetan Culture.* New Delhi 1970, S. 1–87 (auch abgedruckt in E. Gene Smith: *Among Tibetan Texts* [...] Boston 2001, S. 235–272) sowie Dieter Schuh: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke.* Teil 6. *(Gesammelte Werke des Kong-sprul Blo-gros mtha'-yas).* Wiesbaden 1976, S. XXIII–LXXVIII (VOHD XI,6). Gene Smith zeichnet in großen Zügen die Entwicklungen nach, die zur Entstehung der *Ris-med*-Bewegung in Tibet beitrugen, und stellt Kong-spruls Rolle in diesem Zusammenhang dar; Schuh richtet sein Augenmerk insbesondere auf die historischen und religionspolitischen Aspekte von Kong-spruls Biographie.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000243

des *Rin-chen gter-mdzod* aus. Die Sammlung gliedert sich in ihrem Aufbau nicht nach den Schatzfindern *(gter-ston)* und ihren „Schatz"-Zyklen, sondern nach inhaltlichen bzw. praktischen Kriterien, nämlich nach den Ritualen, die in den Texten beschrieben werden. Die den *gter-ma*s zugehörige ergänzende Literatur gibt dabei einen guten Einblick in begleitende Rituale wie Schülerweihe, Bittgebete an die Überlieferungsträger, Rituale zur Sicherung des langen Lebens und zur Abwehr von schädlichen Einflüssen etc. Damit ist der *Rin-chen gter-mdzod* nicht nur als Quelle für *gter-ma*-Texte, sondern auch als Spiegelbild der zugehörigen Ritualpraktiken von großem religionshistorischen Interesse.

Blo-gros mtha'-yas hat neben „Schatz"-Texten der rNying-ma-Tradition, die natürlicherweise den überwiegenden Teil ausmachen, auch Texte aus der Karma bKa'-brgyud-Tradition und Texte der 'Bri-gung-pas aufgenommen; daneben findet man Texte des 5. Dalai Lama, der bekanntlich nicht nur ein großer Politiker, sondern ebenso ein großer tantrische Meister war, und die Sammlung enthält sogar mehrere Texte der Bon-Tradition. Damit reflektiert der *Rin-chen gter-mdzod* ein Anliegen, das im Leben des Kong-sprul eine wichtige Rolle gespielt hat, nämlich die Zusammenführung der verschiedenen Traditionen des tibetischen Buddhismus sowie der Bon-Religion, wie sie die *Ris-med-* Bewegung des 19.Jh. angestrebt hat. Es ist kein Zufall, daß Kong-spruls Lehrer und Vertrauter 'Jam-dbyangs mkhyen-brtse dbang-po – selbst ein bedeutender Vertreter der *Ris-med-* Bewegung – wichtige Beiträge zur Sammlung *Rin-chen gter-mdzod* leistete. Aber auch Kong-spruls eigener Anteil an dieser Sammlung sollte nicht unterschätzt werden, denn er hat nicht nur gesammelt und geordnet, sondern selbst zahlreiche Texte verfaßt oder überarbeitet. Kong-spruls Arbeit am *Rin-chen gter-mdzod* hat mehrere Jahrzehnte in Anspruch genommen, was schon allein zeigt, welch große Bedeutung er dieser Sammlung von Ritualanleitungen beimaß. In vielen seiner eigenen Texte, die er der Sammlung beigefügt hat, liest man von der Sorge, daß eine bestimmte Ritualpraxis aussterben könnte, da ihre kontinuierliche Überlieferung von Lehrer zu Schüler nicht mehr gewährleistet war, oder daß sie falsch überliefert würde. Die Sammlung der Texte zu einem großen Ritualhandbuch ist damit als ein Versuch zu verstehen, die verschiedenen Ritualtraditionen zusammenzuführen und ihr Weiterleben jenseits der Schulgrenzen sicherzustellen.

Der *Rin-chen gter-mdzod*[1] beginnt mit zwei einleitenden Bänden *(ka-kha)*, die Biographien des Padmasambhava und der *gter-ston*s, Bittgebete an die Überlieferungsträger, eine Gesamtgliederung und Belehrungen zur Einweihung enthalten. Der Hauptteil des *Rin-chen gter-mdzod* gliedert sich nach den drei „inneren" (d.h. höheren) Tantra-Klassen der rNying-ma-pa-Schule in Mahāyoga, Anuyoga und Atiyoga. Von diesen drei Gruppen macht der Mahāyoga-Abschnitt mit 50 Blockdruck-Bänden den weitaus größten Teil aus. Er beginnt mit einem kurzen „Tantra"-Teil (*rgyud-sde*, Bd. 3–4/*ga–nga*), auf den ein umfangreicher Teil zu den *sādhana*s der verschiedenen Meditationsgottheiten folgt (*sgrub-sde*, beginnend in Bd. 4/*nga*). Gegliedert ist der *sādhana*-Teil nach den „drei Wurzeln" *(rtsa gsum)*, dem Lama *(bla-ma)*, der persönlicher Meditationsgottheit *(yi-dam)* und den Ḍākinīs *(mkha'-'gro-ma)*. Band 55 *(ri)* enthält den sehr kurzen Anuyoga-Abschnitt sowie den Beginn des Atiyoga-Abschnitts (Bd. 55–59/*ri–hi*), und den Abschluß der Sammlung

[1] Gliederungen des *Rin-chen gter-mdzod* findet man in Kurzform in Appendix 5 zu Tulku Thondup: *Die verborgenen Schätze Tibets* [...] Zürich/München 1994 [Titel der englischen Originalausgabe: *Hidden Teachings of Tibet*] sowie in ausführlicherer Form mit Erläuterungen in Schwiegers Einleitung zu VOHD XI,10 (1990), S. XXXIV–XXXVII. (Weitere Inhaltsangaben zum *gter-mdzod* nennt Schwieger in VOHD XI,10 unter Klaus und Toyo.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000244

bilden vermischte buddhistische Texte, Ergänzungen, Texte über die Überlieferungslinie und eine Biographie des Kong-sprul (Bd. 60–63/*i–hūṃ*).

Im ersten Band des Kataloges (VOHD XI,10, Stuttgart 1990) hat SCHWIEGER die Bände 1–14 *(ka–pha)* des *Rin-chen gter-mdzod* beschrieben. Sie enthalten die beiden einführenden Bände, den Tantra-Abschnitt *(rgyud-sde)* sowie die beiden ersten Abschnitte des *sādhana*-Teils: die *sādhana*s zu allen „drei Wurzeln" gemeinsam sowie zur ersten der „drei Wurzeln", dem Lama.

Der zweite Band (VOHD XI,11) widmet sich den Texten über die zweite der „drei Wurzeln", den Yidam. Allein dieser Teil enthält 807 Einzeltexte (Nr. 511–1318). Die *sādhana*s der Yidam-Gottheiten gliedern sich, der Einteilung der rNying-ma-pas entsprechend, in acht Gruppen *(sgrub-pa bka'-brgyad)*. Es handelt sich um a) überweltliche Gottheiten: 1. zum Erlangen des Buddhakörpers: Mañjuśrī, 2. zur Verwirklichung der Buddharede: die Gottheiten der Lotosfamilie, 3. zur Verwirklichung des unzerstörbaren Buddhageistes: Vajrasattva etc., 4. zum Gewinnen von Gesundheit und langem Leben: Medizinbuddhas, 5. zum Bezwingen böswilliger Lebewesen: Vajrakīla, b) zwischen den weltlichen und überweltlichen angesiedelte Gottheiten: 6. die *mātaraḥ*, c) die weltlichen Gottheiten: 7. zum Schutz der Lehre: Vajrapāṇi und sein Gefolge, und schließlich 8. *sādhana*s zur Zerstörung von Feinden der buddhistischen Lehre.

Der dritte Band (VOHD XI,12) enthält die *sādhana*s zur „dritten Wurzel", nämlich den Ḍākinīs *(mkha'-'gro-ma)* und den Schützern der buddhistischen Lehre *(chos-skyong)*. Dieser Teil ist mit 240 Texten (Nr. 1319–1559) erheblich kürzer als der Yidam-Teil. Das Katalog-Projekt soll sich in zwei weiteren Bänden fortsetzen, von denen der vierte die ergänzenden Ritualvorschriften (Bd. 40–54, *thi–yi*) und der letzte die Texte zum Anuyoga und Atiyoga (Bd. 55–63, *ri–hūṃ*) sowie Indices, eine Gesamtgliederung und ein Nachwort zur Geschichte der *gter-ma*-Literatur enthalten soll.

SCHWIEGER ist beim Aufbau der Einträge den Vorgaben der von SCHUH zusammengestellten Katalogbände VOHD XI,5 und 6 gefolgt.[1] Die Angaben zu den Texten beginnen mit einer materiellen Beschreibung (Blatt- und Zeilenzahlen sowie tibetische Marginaltitel und Bandangabe). Es folgt eine deutsche Überschrift, die die Zuordnung des Textes zur jeweiligen Ritualgruppe sowie dessen Inhalt deutlich macht. Durch diese „Navigationshilfe" wird die Übersicht in der verwirrenden Fülle der Ritualanleitungen erheblich erleichtert. Es folgen Zitat und Übersetzung des tibetischen Titels, der tibetische Textbeginn sowie der tibetische Text des Kolophons nebst einer auszugsweisen

[1] Die Bände folgen dem Prinzip, nur direkt zusammengehörige Stämme und Partikeln mit einem Bindestrich zu versehen, also z.B. Thugs-rje chen-po und nicht Thugs-rje-chen-po. Die Verwendung der Bindestriche ist mir allerdings nicht immer ganz durchsichtig. So liest man z.B. sowohl *Tshe-dpag med* (Nr. 529) als auch *Tshe-dpag-med* (Nr. 694ff.) oder sowohl *sPyan-ras gzigs* (Nr. 833f.) als auch *sPyan-ras-gzigs* (Nr. 929ff.). Auch die Behandlung der Kasuspartikeln ist mir unklar: Die Genitiv-Partikel wird mit Bindestrich an das Nomen gehängt, ebenso die Terminativ-Partikel, nicht aber die Lokativ-Partikel (also z.B. *las-kyi phyag-rgya la bslab-pa*). Ein weiteres formales Problem ist die Handhabung der Groß- und Kleinschreibung. So findet man z.B. „*dPal bka'-'dus*(-Zyklus)" neben „*dpal bKa'-'dus*(-Kultpraxis)" oder „Glücksglanz habenden [= *dpal*, Anm. der Rez.in] *bKa'-'dus*(-Gottheiten)" (vgl. Nr. 546–560). Derartige Unsicherheiten beruhen auf der bedauerlichen Tatsache, daß es für das Tibetische bis heute keine allgemein akzeptierten Konventionen der Transliteration gibt, so daß jeder Autor zu einem gewissen Grade seine eigenen Entscheidungen treffen muß, was auch die Gefahr von Inkonsequenzen in sich birgt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000245

Übersetzung. Tibetische Datumsangaben der Kolophone werden in das entsprechende westliche Datum umgerechnet. Durch die Eigenart der *gter-ma*s bedingt, haben diese Texte in der Regel mehrere Kolophone: einen, den der Urheber des *gter-ma* (meist Padmasambhava) in früherer Zeit verfaßt haben soll und der die Umstände der Abfassung nennt und häufig auch eine Prophezeiung für die Auffindung des *gter-ma*s enthält, und einen zweiten des *gter-ston*, der den *gter-ma* entweder als materiellen Text *(sa-gter)* oder in seinem Geist (als *dgongs-gter*) aufgefunden hat; manche Texte haben sogar eine mehrfach gestaffelte Geschichte des Versteckens und Findens *(yang-gter)*.

Neben diesen grundlegenden Angaben bietet der Katalog oft textinterne Gliederungen mit kurzen Inhaltsangaben, und ausgewählte Texte werden sogar komplett in ihrem Inhalt zusammengefaßt (vgl. z.B. die in Nr. 1319 dargestellten Schritte der Schülerweihe oder das in Nr. 1278 beschriebene Evokationsritual). Manchmal gibt es Erläuterungen zur Geschichte des *gter-ma* oder zum beschriebenen Ritual, und auf einschlägige Sekundärliteratur wird hingewiesen. Zudem findet der Benutzer Querverweise auf verwandte Texte des *Rin-chen gter-mdzod*. Die Einträge schließen mit einem Verweis auf andere Kataloge, die den betreffenden Text verzeichnen. Alle Angaben sind sorgfältig zusammengestellt und arm an Schreibfehlern. Das nicht ganz optimale Seitenlayout insbesondere in Band XI,12 ist vermutlich nicht dem Autor anzulasten.[1]

Die Übersetzungen der Titel und Kolophone greifen bis auf zwei bewußte Ausnahmen die Terminologie aus VOHD XI,5 und 6 auf (hierzu vgl. Schwieger in VOHD XI,10, S. XXXVIII) und sind in der Regel sehr wörtlich. Dies hat den großen Vorteil, daß immer genau nachvollziehbar ist, wie der tibetische Text verstanden wurde, was gerade bei der hier vorliegenden speziellen Ritualterminologie sehr hilfreich ist. Der Nachteil einer solchen textnahen Übersetzungsweise ist ein etwas sperriger deutscher Stil und ein recht verschachtelter Satzbau, was aber bei einem Katalog nicht wirklich störend wirkt. Manche der Übersetzungstermini scheinen der Rezensentin allerdings ein wenig zu steif oder sogar etwas irritierend. So klingt es etwas zu förmlich, wenn das geläufige Beiwort *dpal* (Skt. *śrī*, „herrlich, glorreich") im Namen einer Gottheit ganz wörtlich mit „Glücksglanz habend" wiedergegeben wird (also beispielsweise *dpal dur khrod lha mo ṅan ne ma*, „Ṅan-ne-ma, die Glücksglanz habende Göttin der Friedhöfe" in Nr. 1516 u.ä.; nicht ganz einheitlich sind in dieser Hinsicht Nr. 546–558 gegenüber 559 und 560). Die auf magische Weise vernichtenden Aktivitäten der Schutzgottheiten, *drag-po'i (phrin-)las*, werden nicht sehr anschaulich als „harte Verrichtungen" bezeichnet. Die Übersetzung „Vollendung" für *sgrub[-pa]* (Skt. *sādhana*) scheint in manchen Zusammensetzungen nicht ganz glück-

[1] Die Katalogteile sind im allgemeinen sehr verläßlich; lediglich die Einleitung zu Band XI,12 scheint mir etwas unaufmerksam korrekturgelesen worden zu sein. Einige Schreibfehler in den beiden Bänden scheinen computertechnisch bedingt zu sein, z.B. *ñnams* für *ñams* und *ñnid* für *ñid* in VOHD XI,11, S. 11, das dreifache *ranṅ* für *raṅ* in VOHD XI,11, S. 244 und die mehrfache Schreibweise dPal-mogon in Band XI,12, S. X, 137 und 139. Gelegentlich sind die Diakritika bei Sanskrit-Ausdrücken falsch gesetzt, z.B. *krīyatantra* für *kriyātantra* (VOHD XI,11, S. 34 und 407), *an ttarayogatantra* für *anūttarayogatantra* (S. 408), *Hinayāna* für *Hīnayāya* (VOHD XI,12, S. 124 und 127). Bei der Endredaktion wurden insbesondere in Band XI,12 unglückliche Seitenumbrüche in Kauf genommen, so z.B. auf den Seiten 30, 35, 39, 40 etc. Auch die Zeilenumbrüche sind nicht immer ganz befriedigend, da der Text manchmal stark gesperrt, manchmal aber auch zu eng gedruckt erscheint. Auf S. 71 und S. 92 wurde die Überschrift versehentlich nicht gefettet, und man findet im gesamten Band VOHD XI,12 ohne erkennbares Prinzip unterschiedliche Typen von Bindestrichen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000246

lich, z.B. wenn *tshe-sgrub* (das Erreichen einer vollen Lebensspanne) mit „Vollendung des Lebens" wiedergegeben wird, was man ohne Kenntnis des Tibetischen falsch deuten könnte (z.B. im Sinne eines „geglückten Lebens" oder gar eines abgeschlossenen, d.h. beendeten Lebens).[1]

Im Gegensatz zu den sehr wörtlichen Übersetzungen der Titel und Kolophone findet man in den Überschriften zu den Texten wesentlich freiere und sinnähere Wiedergaben. Hier liest man z.B. Ausdrücke wie „Riten zur Verlängerung des Lebens" oder „Lebenssādhana" für *tshe-sgrub* und „Evokationsritual" (und nicht etwa „Methode zur Vollendung") für *sgrub-thabs*. Auf diese Weise erleichtern die freieren Formulierungen der Überschriften das Verständnis des Gemeinten.

Wie bereits in VOHD XI,5 und 6 werden tibetische Transliterationen von Sanskrit-Ausdrücken, die das Sanskrit bekanntlich oft in sehr verderbter Form abbilden, in diplomatischer Form wiedergegeben, und zwar sowohl im zitierten tibetischen Text als auch in der deutschen Übersetzung. Dieses Verfahren ist in den meisten Fällen nicht allzu störend, da man in der Regel den korrekten Wortlaut gut erraten kann, und es hat den Vorteil, daß man auf diese Weise einen Eindruck von den typischen tibetischen Schreibweisen der Sanskrit-Wörter (einschließlich der Schreib- und Grammatikfehler) gewinnt. Verkürzte Formen wie *ḍāki* für Ḍākinī oder orthographische (bzw. phonetische) Varianten wie Dharamśrī bzw. Dharamaśrī für Dharmaśrī verursachen keine Verständnisschwierigkeiten. Andererseits mag man sich fragen, warum nicht wenigstens in der deutschen Übersetzung die Orthographie von Sanskrit-Ausdrücken und Eigennamen standardisiert wird. In manchen Fällen würde man sich auch eine kurze Erläuterung zu den in tibetischer Schrift transliterierten Sanskrit-Wörtern wünschen.[2]

Der Indologe wird es zudem bedauern, daß auf eine Übertragung von Spezialtermini aus dem Tibetischen ins Sanskrit in der Regel verzichtet wurde. So wird es z.B. dem Benutzer, der kein Tibetisch liest, nicht klar sein, daß sich hinter dem *„ṅo-bo-ñid-sku"* (VOHD XI,11, S. 9) der *svabhāvikakāya* verbirgt oder daß der Ausdruck „Verlust des

---

[1] In einigen wenigen Fällen ist mir die Übersetzung nicht ganz nachvollziehbar. Bei Nr. 786 scheint mir rein versehentlich *tshogs gnyis* mit „zweierlei Vollkommenheiten" statt mit „zwei Ansammlungen" (nämlich von Verdienst und Wissen) übersetzt zu sein. Ich bin mir nicht sicher, ob *rgyal sras mchog grub rgyal po* wirklich „Prinz mChog-grub rgyal-po" bedeutet (so z.B. in Nr. 549), ob also *rgyal-sras* hier *rgyal-po'i sras* „Königssohn" bedeutet, oder ob nicht vielmehr *rgyal-ba'i sras*, Skt. *jinaputra* „Sohn des Buddha, Bodhisattva" gemeint ist. Den Ausdruck *bdag mdun tha mi dad kyi dkyil 'khor* in Nr. 567 hätte ich nicht als „[...] zu dem vor einem selbst (evozierten) und nicht (von einem selbst) verschiedenen *maṇḍala*" verstanden, sondern als „*maṇḍala*, bei dem die Selbst(-Evokation als Gottheit, *bdag*) und die (Evokation der Gottheit) vor einem selbst *(mdun)* nicht verschieden sind". *phyi mig ma bltas par* heißt nicht „unbeobachtet", sondern „ohne zurückzublicken" (Nr. 941,2).

[2] Wie kommt beispielsweise der „Sanskrit"-Name „Rāga asya" für Chags-med, Skt. Arāga zustande? Manche Sanskrit-Termini sind nicht ohne weiteres verständlich. So liest man in der Übersetzung des Kolophons zu Nr. 1388: „[...] indem in seinem (Körper-) Inneren die „inneren Winde" (Skr. *iḍa*) in die „Nerven" (Skr. *dhūti*) eintrat" [!]. Skt. *iḍā* (fem.) bezeichnet im Yoga den einen der beiden Kanäle, die seitlich des zentralen Kanals (*suśumnā* oder *avadhūtī*) im Rücken verlaufen. Der Ausdruck *dhūti* ist mir in diesem Kontext nicht geläufig, und ich vermute, daß es sich um eine verkürzte Form von *avadhūtī* handelt. Die einfache Übernahme der tibetisch geschriebenen Sanskrit-Ausdrücke trägt in solchen Fällen zum Verständnis nicht bei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000247

übrigen (Gelübdes)" (Tib. *lhag-ma shor-ba*) (VOHD XI,11, S. 11) vermutlich den Begriff des *saṃghāvaśeṣa*-Vergehens wiedergibt (*lhag-ma* bezeichnet unter den *ltung-ba sde-lnga*, den fünf Arten von Vergehen, das *saṃghāvaśeṣa*-Vergehen). Auch läßt sich hinter dem „*rta-gdoṅ-me* („Pferdegesichtsfeuer")" (VOHD XI,12, S. XXXVIIIf.) nur mit Mühe das indische unterseeische Feuer wiedererkennen. (Der tibetische Begriff setzt *vaḍavānala*, das unterseeische Feuer und *vaḍavāmukha*, den Eingang zu demselben, zu einem Wort zusammen.) Wie alle zuletzt angeführten Einzelfälle zeigen, will der Katalog den Kontext und die Ausdruckweise der tibetischen Ritualwelt präsentieren, nicht den aus Indien importierten Ursprung und Hintergrund dieser Ritualwelt. Die indischen Bezüge genauer zu erkunden, wird den zukünftigen Benutzern des Katalogs überlassen sein.

Besondere Erwähnung verdienen Schwiegers instruktive Einleitungen zu den Katalogbänden. Insbesondere die ausführliche Einleitung zu Band XI,12 ist eine Pflichtlektüre für jeden, der sich mit dem Kult der tibetischen Schutzgottheiten befaßt. In einer sehr anschaulichen und lebenspraktischen Schilderungsweise wird hier der rituelle Umgang mit den *chos-skyong* beschrieben, und zwar allein anhand der katalogisierten Texte, also auf der Basis von Primärquellen, und nicht anhand der bekannten (und leider bisher nicht allzu zahlreichen) Sekundärliteratur. Man findet Erläuterungen dazu, wie die Schützer herbeizitiert und zur Ausübung ihrer Tätigkeit verpflichtet werden können, man liest über ihre internen Hierarchien, über die Risiken, die aus dem Umgang mit diesen Gottheiten erwachsen und über die Art, wie man diese Risiken kontrolliert. Es geht um praktische Ritualfragen wie z.B. die Verwendung von *gtor-ma*s und die Anfertigung von magischen „Fadenkreuzen" *(mdos)* ebenso wie um religionskundliche Fragestellungen wie das Element der Gewalt im tantrischen Buddhismus. Neben Nebesky-Wojkowitz' Werk über die Schutzgottheiten *(Oracles and Demons of Tibet)* und Stephan Beyers ausführlicher Untersuchung des Tārā-Kults *(Magic and Ritual in Tibet)* bietet nun auch Schwiegers Einleitung anschauliche Beispiele zum Ritual tibetischer Gottheiten, insbesondere in ihrem zerstörerischen Aspekt.

Der Wert der hier vorliegenden Katalogbände geht insgesamt weit über ein reines Verzeichnis der Texte des *Rin-chen gter-mdzod* hinaus. Sie geben – ergänzend zu den Arbeiten von Janet Gyatso – Einblicke in die *gter-ma*-Literatur, ihre Traditionsweise und ihre Inhalte. In dieser Hinsicht lohnt sich insbesondere eine Lektüre der Kolophone, in denen man oft interessante Details dazu liest, wie der betreffende *gter-ma* gefunden, entschlüsselt und lesbar gemacht wurde (vgl. beispielsweise die Kolophone zu Nr. 941,2, 1125,4, 1173,5). Sie erschließen in gegliederter Weise wichtige Ritualkomplexe und Evokationsabläufe und gewähren einen Einblick in die zuweilen recht speziellen Wünsche, die durch bestimmte magische Praktiken verwirklicht werden sollen (vgl. z.B. Nr. 1503,6 und 1509,6). Sie präsentieren Quellen zu interessanten Techniken und Meditationsformen wie dem *'pho-ba* (Nr. 795–799) oder dem *gcod* (Nr. 1379–1381 und 1425–1428) sowie Material zur tibetischen Medizin (Nr. 1131ff.) und zum Kult der tibetischen Berggottheiten (nämlich gNyan-chen Thang-lha und rMa-chen sPom-ra, Nr. 1530–1536).

In großer Genauigkeit sind in diesen beiden Bänden über 1000 Texte erschlossen, z.T. inhaltlich kommentiert und in ihren Gesamtkontext gestellt worden. Damit ist eine wesentlich verbesserte Ausgangsbasis für die Erforschung nicht nur der *gter-ma*-Literatur, sondern auch anderer religionsgeschichtlich hochinteressanter Gebiete geschaffen worden. Wenn die beiden noch ausstehenden Bände fertiggestellt sind, wird sicher auch der Index dabei helfen, auf dieses wichtige Material systematisch zuzugreifen und diese reichhaltige Quelle für zukünftige Forschung zu nutzen.

Ulrike Roesler, Oxford

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000248

Karl Rudolf Bittigau: *Mongolische Grammatik. Entwurf einer Funktionalen Grammatik (FG) des modernen, literarischen Chalchamongolischen.* Wiesbaden: Harrassowitz-Verlag 2003. 262 S. (Tunguso-Sibirica 11.) ISBN 978-3-447-04744-9. € 68,–.

Das vorliegende Werk, dem als Materialbasis ein chalcha-mongolischer historischer Roman zugrundeliegt, behandelt in klarer und übersichtlicher Form die Grammatik des Chalcha-Mongolischen im Rahmen der „Funktionalen Grammatik" – zumindest kann derjenige, der mit der Schule der Funktionalen Grammatik vertraut ist, zu diesem Urteil kommen. Der Autor des Werks legt mit einiger Ausführlichkeit die wichtigsten Grundzüge und besonders die Anwendung der auf das mongolische Material anzuwendenden Aussagen dieser sprachwissenschaftlichen Theorie dar. Dies mag für die Anhänger der Funktionalen Grammatik einen Schritt vorwärts in bisher unerschlossenes Gelände bedeuten – denjenigen, der sich eher traditionellen Grammatikmodellen verpflichtet sieht, läßt das Werk in einer gewissen Ratlosigkeit zurück. Dies hängt nur zum Teil mit dem theoretischen Rahmen der Arbeit zusammen. Zum größeren Teil rührt die Ratlosigkeit aber von der geringen Menge an Information her, die der Leser dieses Buchs über das Chalcha-Mongolische selbst erhält und die zumindest nicht über das hinausgeht, was traditionelle Grammatiken und grammatische Literatur hierzu bereithalten. Dies mindert in keiner Weise die Verdienste, die sich der Autor um die Funktionale Grammatik erworben hat, es besagt nur, daß anstelle des Titels *Mongolische Grammatik* besser der Untertitel *Entwurf einer Funktionalen Grammatik (FG) des modernen, literarischen Chalchamongolischen* verwendet worden wäre.

Ansonsten bietet das Werk einen guten Einblick in Formenbestand und Funktionieren des Mongolischen. Kritisch anzumerken ist vor allem der laxe Umgang mit dem Begriff „Aspekt", der an keiner Stelle streng definiert wird. Bei der Menge der „Aspekte", die der Autor im Mongolischen zu finden versteht, erhebt sich die Frage, ob er mit „Aspekt" tatsächlich ein fest umrissenes Konzept verbindet, oder ob er diesen so oft und so kontrovers diskutierten Ausdruck sozusagen „alltags(-sprachwissenschaft-)lich" verwendet. Die inflationäre Verwendung des Ausdrucks entwertet ihn letztlich nur. Nicht ganz einsichtig ist auch die Verwendung von „Deskriptiv" für die Präsensform und „Narrativ" für Vergangenheitsformen (S. 79). Was wird dadurch gewonnen, außer, daß die Anzahl von Fachtermini weiter erhöht wird? Und kann eine Deskription denn nicht auch auf der Vergangenheitsebene, eine Narration nicht auch auf der Gegenwartsebene erfolgen? Wenig überzeugend ist auch der Vorschlag, bei Nomina statt von „Pluralen" von „Kollektiven" zu sprechen (S. 27ff.), vor allem auch deshalb, weil der entsprechende Unterschied in keiner Weise herausgearbeitet ist. Zur Terminologie ist weiterhin noch anzumerken, daß er „Turksprachen" statt „Türksprachen" verwendet (S. 83).

Claus Schönig, Berlin

Claude Jacques/Suzanne Held: *Angkor.* Übersetzung aus dem Französischen: Lydia Kieven. München: Hirmer Verlag 2006. 255 S. mit zahlr. Abb. ISBN 3-7774-3075-7. € 49,90.

Der vorliegende Band ist die 2. Auflage einer Übersetzung der 1997 bei den Éditions Herme in Paris erschienenen Ausgabe *Angkor: Vision de palais divins*. Gegenüber der ersten Auflage sind kaum Veränderungen festzustellen, obwohl in den vergangenen 9 Jahren zahlreiche neue Erkenntnisse gewonnen wurden, die hier nicht berücksichtigt sind, möglicherweise auch aufgrund von Überlegungen, die Jacques nicht akzeptabel erschienen. Das

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000249

riesige Areal der alten Khmer-Kapitale Angkor und die schier unübersichtliche Anzahl der Tempel und Schreine macht es Werken, die primär den Charakter von Bildbänden haben, unmöglich, auch nur annähernd alle Heiligtümer zu erfassen. JACQUES ist beim Aufbau des vorliegenden Werkes nicht streng chronologisch vorgegangen, so daß seine Darstellung mit Aṅkor Văt (S. 9–48), dem wohl berühmtesten aller Angkor-Tempel, beginnt.

Das gewaltige, dem Gott Viṣṇu geweihte Heiligtum von 1030 Metern Länge und 820 Metern Breite (diese Maße beziehen sich auf die aus Laterit bestehenden Außenmauern) hat einen von vier weiteren Türmen umgebenen zentralen Tempelturm als Mittelpunkt. Um dieses Zentrum herum errichtete man gestaffelt drei Galerien mit Zugängen und Pavillons, was durch die hervorragenden Photographien des Buches dokumentiert wird. JACQUES hat die wahrscheinlich zutreffende Meinung vertreten, daß die achtarmige Viṣṇu-Statue, die sich jetzt im westlichen Eingangspavillon befindet, ursprünglich im Zentrum aufgestellt war. Die Deutung Aṅkor Văts als Mausoleum hat er kategorisch abgelehnt, und eindeutig beweisbar ist dies auch nicht, doch es gibt einige Indizien dafür; so die westliche Ausrichtung des Tempels, Gefäße, die möglicherweise Urnen waren, die nicht auszuschließende Darstellung des nur unter dem posthumen Namen Paramaviṣṇuloka bekannten Herrschers auf dem Weg ins Jenseits. Andererseits ist hier das klassische Konzept des Tempelberges verwirklicht. Für JACQUES stand es außer Frage, daß Sūryavarman II. (reg. 1113 bis nach 1145) der Gründer dieses Heiligtums war, obgleich ihm auch bewußt war, daß zumindest größere Teile erst aus der 2. Hälfte des 13. Jh. stammen. Die Einzigartigkeit dieser Anlage und ihre viel weiter entwickelte Kunst sprechen aber insgesamt für eine spätere Entstehung.[1] Zudem gibt es nicht den geringsten Hinweis darauf, daß der kriegerische Sūryavarman II. Viṣṇuit war, weil doch alle mit seinem Namen verbundenen Tempel śivaitisch sind. Weil sein posthumer Name nicht bekannt ist (vielleicht aufgrund der militärischen Katastrophen und der nachfolgenden Wirren), identifizierte CŒDÈS ihn mit Paramaviṣṇuloka, was MICHAEL VICKERYS Charakterisierung von CŒDÈS als „great synthesizer"[2] erneut rechtfertigt. Da auch von einigen späteren Herrschern der posthume Name nicht bekannt ist, z. B. von Indravarman II. (reg. bis 1243/1244), könnte auch er oder ein noch späterer Herrscher der Gründer gewesen sein. Dennoch ist auch bei JACQUES ein gewisses Problembewußtsein dafür zu verspüren, daß die Entstehung dieses Heiligtums doch mehrere Phasen durchlief, deren (religiös gesehen) letzte die Umwandlung des Tempels in einen theravāda-buddhistischen Schrein war. In diesem Zusammenhang ist dem Autor auch uneingeschränkt zuzustimmen (S. 55), daß Angkor und das Khmer-Reich auch im 13. Jh. (und vermutlich auch im 14.) weiterhin blühte.

Im Kapitel „Die königlichen Gründungen" (S. 49–88) weist JACQUES nochmals wie bereits an anderer Stelle[3] unmißverständlich darauf hin, daß der Khmer-Herrscher kein Gottkönig war (die Bezeichnung *devarāja* bzw. *kamrateṅ jagat ta rāja* bezieht sich auf die Schutzgottheit des Reiches), wenngleich er die Funktion eines Stellvertreters der großen Götter besaß.

In geraffter Form wird die Übernahme indischer Religiosität und anderer kultureller Errungenschaften aus Indien dargestellt, aber auch auf die Beibehaltung indigener Kulte

[1] Siehe WILLIAM A[ELRED] SOUTHWORTH: „The Date of Angkor Wat." In: ANNA KARLSTRÖM/ANNA KÄLLÈN (Hrsg.): *Fishbones and Glittering Emblems: Southeast Asian Archaeology 2002*. Stockholm 2003, S. 381–390.

[2] MICHAEL VICKERY: „Funan reviewed: Deconstructing the Ancients." In: BEFEO XC–XCI (2003–2004), S. 101–143, auf S. 104.

[3] „The Kamrateṅ Jagat in Ancient Cambodia." In: NOBORU KARASHIMA (Hrsg.): *Indus Valley to Mekong Delta*. Madras 1985, S. 269–286.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000250

hingewiesen, insbesondere die Bedeutung der Schutz- und Ahnengeister. So errichteten die Könige sowohl Tempelberge für die großen Götter Indiens (an vorderster Stelle häufig Śiva und sein Pantheon, darunter auch die beliebte Gestalt des Harihara) als auch Tempel, in denen ihre Ahnen mit Aspekten der Götter (insbesondere Śiva und Devī) identifiziert wurden. JACQUES und HELD stellen in Wort und Bild die als Reichstempel fungierenden Tempelpyramiden und die Ahnentempel vor. Abgesehen von frühen Heiligtümern wie Ak Yoṃ gehen die beiden ersten bedeutenden Heiligtümer in Hariharālaya (heute: Rolûoḥ) auf Indravarman I. (reg. 877/878–889/890) zurück. Aus der Inschrift des „Ahnentempels" von Práḥ Kô[1] geht hervor, daß Indravarmans Großvater Rudravarman und sein Vater Pṛthivīndravarman seine unmittelbaren Vorgänger waren, die durch Heiratsbeziehungen mit der Familie der ersten Angkor-Könige Jayavarman II. und Jayavarman III. verbunden waren. JACQUES wiederholt die noch immer häufig vertretene Ansicht, Jayavarman II. sei der Gründer eines „Reiches" von Angkor gewesen (S. 51) und gibt (S. 250) sogar seine angebliche Regierungszeit („802–um 835") an, Daten, die keinerlei Wert haben, da sie erst im 11. Jahrhundert „kreiert" wurden und nicht aus der betreffenden Zeit belegt sind.[2] Bei genauen Datumsangaben hat JACQUES – allerdings ohne ihn zu nennen – die Hilfe von ROGER BILLARD (1922–2000) in Anspruch genommen, so etwa im Fall der Práḥ Kô-Inschrift, wo das Datum der Gründungsstele auf Montag, den 25. Januar 880 n. Chr. fällt.

Positiv hervorzuheben ist die kurzgefaßte historische, religions- und baugeschichtliche Darstellung der Angkor-Epoche vom 9. bis zum 13. Jahrhundert, die sich fast ausschließlich (mit Ausnahme einiger chinesischer Berichte) aus den Inschriften und den Bauten ablesen läßt, wobei die Lückenhaftigkeit dieser Quellen immer wieder Anlaß zu Kontroversen gibt (so hat das von JACQUES auf S. 52 angeführte „Interregnum" nach Indravarman I. keine Basis). Erfreulicherweise wird auch hier ein repräsentativer Querschnitt der bedeutendsten königlichen Heiligtümer (Práḥ Kô, Bàkoṅ, Lolei, Phnoṃ Bǎkhèṅ, Prè Rup, Tà Kèv, Phĭmānàkàs und Bàphûon) in Wort und Bild gegeben.

Neben diesen königlichen Gründungen gab es auch eine beträchtliche Anzahl von Stiftungen hoher Würdenträger, die von JACQUES in dem Kapitel „Die ‚privaten' Gründungen" (S. 89–121) dargestellt werden. An erster Stelle steht hier das heute Bantāy Srĕi genannte Heiligtum, das seine Entstehung einem Guru namens Yajñavarāha verdankt. Befremdlich mutet die Übersetzung dieses Namens mit „Opferwildschwein" (S. 89) an, d. h. hier wurden lediglich die Grundbedeutungen der Worte *yajña* (= Opfer) und *varāha* (= Wildschwein, Eber) aneinandergereiht, ohne zu berücksichtigen, daß *yajña* auch eine Bezeichnung für Viṣṇu sein kann und der Name nichts anderes als Viṣṇu in seiner Eber-Inkarnation (Varāha-Avatāra) bedeutet (dazu paßt auch das teilweise viṣṇuitische Bildprogramm des Tempels, das hier in hervorragenden Aufnahmen dokumentiert ist). Die Umrechnung des komplizierten Weihedatums „Śaka 889, im mit dem [Monat] Mādhava beginnenden Jahr, am Tag des Yama, als im Aszendenten Aquarius *(bhṛṅgodayāt)* Mars, Jupiter und Venus *(ārajīvaśukreṣu)* in das fünfte [Haus] gegangen waren, der Mond das Ende des zehnten [Hauses] erreicht hatte und die übrigen den Ari [das sechste Haus]" als 22. April 967, 17.44 Uhr Ortszeit, ist eine weitere große Leistung von BILLARD.

Das Zentralheiligtum von Bantāy Srĕi ist allerdings śivaitisch, was aus dem dort verehrten *liṅga* Tribhuvanamaheśvara ersichtlich ist. Weiterhin stellt JACQUES das am 12. Dezember 921 geweihte Viṣṇu-Heiligtum von Prèsàt Kravǎn vor, das er der Pāñcarātra-Religion zuordnet, sowie eine ganze Reihe weiterer Gründungen, wobei der Leser nebenbei sehr

[1] K. 713, s. G. CŒDÈS: *Inscriptions du Cambodge*. I, S. 18 ff.

[2] Siehe K.-H. GOLZIO: „Die Gründung Angkors im 9. Jh. Kritik bisheriger Datierungsversuche und Genealogien." In: ZDMG 152 (2002), S. 133–154.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000251

viel Wissenswertes über matrilineare Abstammungslinien, die sie tragenden Familien, aber auch über Sklaverei und die Verwendung von Sklaven als Tempelpersonal erfährt.

In zwei weiteren Kapiteln werden die Großbauten des 12. und 13. Jahrhunderts vorgestellt („Die befestigten Städte des 12. und 13. Jahrhunderts", S. 121–168), zunächst die befestigten Städte Tà Prohm, Práḥ Khăn, Bantăy Kdĕi, Tà Sòṃ und Aṅkor Thoṃ, monumentale Bauten, die alle auf Jayavarman VII. (reg. 1181 bis nach 1206) zurückgehen. Immer wieder gibt JACQUES Proben seiner profunden Kenntnis auch der inschriftlichen Zeugnisse, so etwa beim 1191 geweihten Práḥ Khăn über die Anzahl von 515 Gottheiten und die daraus resultierende wirtschaftliche Situation dieses Tempels (aufgrund der für die Götter erforderlichen Quantität an Speisen). Bei Năk Păn, einem Heiligtum auf einer Insel in einem seit langem trockenen Bàràỳ (Wasserreservoir) verweist er auf die Einbeziehung śivaitischer Religiosität (ein *sāhasraliṅga* wird genannt), obgleich gegen Ende des Inschriftentextes die buddhistische Konnotation deutlich wird, die auch durch drei Lokeśvara- und eine Balaha-Figur (pferdegestaltiger Lokeśvara) untermauert wird. Dies alles verweist auf Jayavarman VII., der die 1177 eingedrungenen Cham siegreich zurückgeschlagen hatte und sich am buddhistischen Lokeśvara-Kult orientierte. 1186 weihte er mit Tà Prohm ein *rājavihāra* (königliches Kloster) ein. Aus den wie immer hervorragenden Fotos kann man ersehen, daß es sich hierbei um jene Tempelanlage handelt, die an zahlreichen Stellen von riesigen Feigenbaumwurzeln überwuchert ist.

In einem weiteren Kapitel („Der Bayon und Angkor Thom", S. 169–208) stellt JACQUES fesselnd die Forschungsgeschichte des Bàyon und die verschiedenen Interpretationen zu diesem Heiligtum bis zu dem Zeitpunkt vor, an dem PHILIPPE STERN und GEORGE CŒDÈS nach gründlicher Forschung zu dem Ergebnis kamen, daß der komplizierte und unübersichtliche Bau auf Jayavarman VII. zurückgehe. Wann der König mit dem Bau dieses Tempels (der das gesamte Pantheon der in Kambodscha verehrten Götter unter buddhistischen Vorzeichen enthält) begann, ist nicht bekannt. Beeindruckend sind hier wie auch an anderen Tempeln die Türme mit menschlichen Gesichtern, die wohl Schutzgottheiten darstellen und nicht etwa, wie häufig – so auch hier – geäußert, Darstellungen des Lokeśvara Samantamukha, „des Weltenherrn, der in allen Richtungen Gesichter hat" oder der Tathāgatas.[1] In den vielen Schreinen und Kapellen fanden aber nicht nur die Hindugötter ihren Platz, sondern auch Khmergottheiten sowie persönliche Gottheiten *(vraḥ rūpā)*, die in kurzen Inschriften hier, aber auch in anderen Tempeln aus seiner Zeit, alle namentlich aufgelistet sind.[2] Jayavarman VII. war auch Erbauer der monumentalen ummauerten neuen Hauptstadt Aṅkor Thoṃ, an deren Tore ebenfalls Gesichtertürme angebracht sind. Der 1296/1297 als Gesandter in Angkor weilende Chinese Zhou Daguan berichtet hingegen von fünf Gesichtern (falls diese Lesung richtig ist), was zu Vermutungen Anlaß gab, śivaitische Zeloten (die für zahlreiche Zerstörungen an buddhistischen Heiligtümern in Angkor verantwortlich sind) hätten im 13. Jahrhundert den Türmen einen fünften Kopf (als Sadāśiva) aufgesetzt. Beweisbar ist dies nicht, so zeigt JACQUES, daß die Funde an den Toren eher Indizien für königliche als für buddhistische Symbole seien.

---

[1] Siehe dazu inbesondere THOMAS STUART MAXWELL: „Der Bàyon" (in: K.-H. GOLZIO/A. HEITMANN [Hrsg.]: *Macht und Glanz des alten Kambodscha*. München 2007 [Orientierungen. Themenheft 2007], S. 182–185 und 189–207), eine Arbeit die später verfaßt, aber früher veröffentlicht wurde als sein Beitrag „Religion at the time of Jayavarman VII" (in: J. CLARK [Hrsg.]: *Bayon: New Perspectives*. Bangkok 2007, S. 98–99), wo er noch die Meinung vertritt, es handele sich um Darstellungen der Tathāgatas.

[2] Siehe MAXWELL: „The short inscriptions of the Bayon and contemporary temples." In: J. CLARK (Hrsg.): *Bayon: New Perspectives*. Bangkok 2007, S. 122–135.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000252

Nicht vergessen werden sollen die herrlichen Reliefs des Bàyon, die einerseits viele Szenen von Schlachten gegen die Cham zeigen, andererseits aber auch eine ganze Reihe Abbildungen aus dem Alltagsleben.

Im letzten Kapitel stellt der Autor das Museum von Phnoṃ Péñ (S. 209) und einige repräsentative Stücke aus demselben vor. Der Anhang besteht aus einer Übersichtskarte von Angkor sowie Plänen und Schwarzweißfotos der bedeutendsten Monumente. Daran schließen sich ein Überblick über die (Wieder-)Entdeckungsgeschichte von Angkor, eine Zeittafel und ein Glossar wichtiger Begriffe an. Die Zeittafel, die auch die vorangkorische Epoche berücksichtigt, ist teilweise problematisch. So wird kommentarlos für die Zeit „um 500" von einem „Kaundinya-Jayavarman" gesprochen, aber hier wurde der Name Kauṇḍinya unzulässigerweise auf einen nur aus chinesischen Annalen bekannten Kulturheros namens Jiaozhenru übertragen, während der Name Kauṇḍinya nur aus einer Cham-Inschrift aus dem Jahre 658 und fünf kambojanischen Inschriften zwischen 948 und 1006 bekannt ist; Kauṇḍinya wird in Bezug zu den Helden des altindischen Epos *Mahābhārata* gesetzt und gilt somit als mythischer Ahnherr der 944 bis um 1017 regierenden Angkor-Dynastie,[1] während der Protagonist der chinesischen Quellen der historisch faßbaren Zeit zugerechnet wird.

Das vorliegende Buch ist mit sehr viel Sachkenntnis geschrieben und mit viel Einfühlsamkeit bebildert worden und vermeidet sorgsam Übertreibungen oder phantasievolle Allgemeinplätze (wie etwa solche in die Bibliographie der deutschen Ausgabe aufgenommenen Titel wie „Angkor. Toleranz in Stein"), die leider bei Darstellungen zu diesem Gegenstand immer wieder anzutreffen sind.

Karl-Heinz Golzio, Bonn

Weigui Fang: *Selbstreflexion in der Zeit des Erwachens und des Widerstands. Moderne chinesische Literatur 1919–1949.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006. 671 S. (Lun Wen. Studien zur Geistesgeschichte und Literatur in China 7.) ISBN 3-447-05316-X. € 98,–.

Wie der schiere Umfang des vorliegenden Werkes andeutet, haben wir es mit einem Buch mit einem hohem Anspruch zu tun, das ein breites Panorama der chinesischen Literatur der ersten Jahrhunderthälfte zu bieten verspricht. In der Tat reicht die Liste der behandelten Autoren von A Ying bis Zhu Ziqing, und im Detail werden jeweils eines oder mehrere Werke von mehr als zwanzig Autorinnen und Autoren diskutiert, die überwiegend zum heute in China anerkannten Kanon der realistischen Literatur des 20. Jahrhunderts zählen, während Unterhaltungs- und Trivialliteratur ebenso wie die modernistischen Richtungen nicht berücksichtigt werden. Insgesamt aber handelt es sich bei diesem Werk nicht um eine Geschichte der chinesischen Literatur dieser Zeit. Vielmehr wird die Literatur aus einer bestimmten Perspektive und unter einem bestimmten Erkenntnisinteresse gelesen: „Indem sie [die Studie, d. Rez.][...] das Instrumentarium der sinologischen Forschung durch die innerhalb der Komparatistik erprobte imagologische Methode zu bereichern sucht, versucht sie eine möglichst umfassende Rekonstruktion des Bildes, das moderne chinesische Intellektuelle und Literaten in vielfältiger Weise von China und den Chinesen entwarfen." (S. 11) Und weiter zum Ziel und zur Perspektive dieser Untersuchung: Sie „will – angesichts der seinerzeit prononcierten Relevanz der Literatur im Prozeß der Konstruktion einer nationalen Identität – vor allem auf den von den modernen chinesischen

[1] Zur Datierung von „um 1017" siehe K.-H. Golzio: „Rivalen um Angkor: Jayavīravarman und Sūryavarman I." In: ZDMG 156 (2006), S. 117–128.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000253

Schriftstellern reflektierten oder erarbeiteten sogenannten ‚Nationalcharakter' Chinas eingehen und könnte insofern genau so gut einen Titel tragen wie ‚Das Chinabild in der modernen chinesischen Literatur'." (S. 84) Mit einer gewissen Zwangsläufigkeit ergibt sich aus diesem Ansatz auch die Auswahl der Autoren und Werke. Es sind vorwiegend diejenigen, die an der seinerzeit von C.T. Hsia diagnostizierten „obsession with China" litten.[1] Bei vielen dieser Autoren, das vorweg, führt die „imagologisch" verengte Perspektive zu anregenden Ergebnissen, manchen dagegen (Xiao Hong, Shen Congwen, Zhang Ailing), die sich nicht dem Programm der Konstruktion einer nationalen Identität oder des nationalen Widerstands unterwarfen, vermag eine unter diesen Vorzeichen angestellte Studie nicht ganz gerecht zu werden.

Im anregenden ersten Kapitel, das auch von der früheren intensiven Auseinandersetzung des Verfassers mit Fragen der nationalen Identität und dem Einfluß westlichen Denkens in China in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts profitiert, geht es um die historischen und geistesgeschichtlichen Grundlagen: Reform und Erneuerungsbewegung im 19. Jahrhundert, Reflexion über die eigene Kultur und Aufklärungsbewegung, die „Entdeckung des Menschen", Sprachreform und die Forderung nach einer neuen Literatur im Zuge der „Bewegung für eine neue Kultur" bzw. der „Bewegung des 4. Mai". Für den Rezensenten nicht verständlich ist die Heftigkeit, mit der der Verfasser in diesem Abschnitt in einem von mehreren Exkursen die These von Lydia H. Liu aufs Korn nimmt, Arthur Smiths Buch *Chinese Characteristics* habe Lu Xuns Bild des „chinesischen Nationalcharakters" beeinflußt. (S. 87-89) Auf der anderen Seite verwundert es, daß sich die Studie bei der Diskussion von Xiao Hongs Werken nicht auf die Untersuchung von Lydia Liu zum Verhältnis von „Nation", „nationalem Widerstand" und „Gender" bezieht.[2] Weiter verwundert es, daß bei der Diskussion der Verwendung und der etymologischen und semantischen Aspekte der Worte *wenhua* (für *culture*) und *wenming* (für *civilization*) nicht erwähnt wird, daß sich dieselbe Lydia Liu mit dem Import bzw. Re-Import von Begriffen aus Japan nach China befaßt und gezeigt hat, daß es sich bei *wenhua* wie *wenming* um solche Re-Importe handelt.[3] Und schließlich verwundert es, daß er sich nicht mit der Untersuchung von Lung-Kee Sun[4] auseinandersetzt, der vor allem Lu Xun aus einer sehr differenzierten Perspektive neu liest, unter einer für die vorliegende Untersuchung relevanten Fragestellung diskutiert und zu anderen Ergebnissen kommt.

Die einzelnen Kapitel des Buchs von Weigui Fang befassen sich mit verschiedenen Aspekten des „Autoimages": Kapitel I, Teil 1 diskutiert auf der Grundlage von Werken Xiao Hongs, Lu Xuns und Lao Shes das Bild einer menschenfeindlichen chinesischen Kultur; Teil 2 wendet sich den Werken Shen Congwens zu. Kapitel II befaßt sich mit einem weiteren Aspekt dieses Bilds, nämlich der Neigung „der Chinesen" zu Opportunis-

---

[1] C.T. Hsia: „Obsession with China: The Moral Burden of Modern Chinese Literature." In: ders.: *A History of Modern Chinese Fiction*. 2nd edition. New Haven/London 1971, S. 533–609.

[2] „The Female Body and Nationalist Discourse: Manchuria in Xiao Hong's Field of Life and Death." In: Angela Zito/Tani E. Barlow [Hrsg.]: *Body, Subject and Power in China*, S. 157–177.

[3] *Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity. China, 1900–1937*. Stanford 1995, S. 308f. und 312f.; diese Erkenntnis stützt sich auf die Studie von Gao Mingkai und Liu Zhengtan aus dem Jahr 1958: *Xiandai Hanyu wailai ci yanjiu*. Beijing 1958.

[4] *The Chinese National Character. From Nationhood to Individuality*. Armonk, New York/London 2002.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000254

mus, Apathie und Brutalität, exemplifiziert anhand von Texten von Lu Xun, Xiao Hong, Lao She und Qian Zhongshu. Kapitel III untersucht das Bild „der chinesischen Frau" als eines unterdrückten Wesens auf der Grundlage von Texten von Ye Shengtao, Rou Shi, Lao She, Lu Xun, Fang Yuanjun, Lu Yin, Xu Dishan, Ding Ling und Zhang Ailing. Kapitel IV zeichnet die Porträts verschiedener „Intellektueller" als Rebellen oder als Opfer in der Literatur nach. Zentral sind hier die Untersuchungen von Werken Guo Moruos, Yu Dafus, Ba Jins, Qian Zhongshus und anderer. Das Kapitel V beschreibt das Bild „der chinesischen Familie" vor allem bei Cao Yu und Ba Jin als „repressiv, destruktiv, degeneriert" (S. 425), sowie das Bild der Gesellschaft bei Zhang Ailing, Cao Yu, Lao She und Mao Dun als „brutal, verlogen, verdorben" (S. 490). In seiner Schlußbetrachtung geht Fang dann auf das Schicksal der Literatur nach den Reden Maos zu Kunst und Literatur aus dem Jahr 1942 ein. Die Werke von Zhao Shuli werden dabei einerseits als Verkörperung der neuen Literatur gesehen, andererseits als Erfüllung des Strebens nach einer nationalen Form in der Literatur. Mit diesen Werken sei es gelungen, das von der Bewegung für eine neue Kultur angestrebte Ziel einer Literatur in der Sprache des Volkes zu erreichen. Daran schließen sich Ausführungen über die Möglichkeit einer Nationalliteratur und die Entwicklung der Literatur nach 1949 an, die manche interessanten Thesen enthält, beispielsweise die, auch Gao Xingjians Roman *Lingshan* (Der Berg der Seele) sei in gewissem Sinn noch als eine Frucht der von Zhao Shuli geprägten Tradition zu sehen: „Letztlich auch als Reaktion auf den ‚Erfolg', welcher Zhao Shuli nach 1949 zuteil wurde, erleben wir seit den späten 70er Jahren in China eine Renaissance der modernen chinesischen Literatur, entdecken Werke, die lebendig und voller Kraft sind." (S. 573) Andererseits finden sich in diesem Schlußteil auch manche überflüssigen oder widersprüchlichen Passagen. So heißt es auf S. 565: „Es ging in der chinesischen Moderne durchaus nicht um ‚nation building' und um die Enstehung eines ‚nationalen Bewußtseins'. Derlei war bereits lange vor 1919 im Reich der Mitte mit seiner langen Geschichte notorisch vorhanden und immer wieder Anlaß zu westlichen Kommentaren bezüglich einer vermeintlichen Xenophobie." Damit setzt sich der Autor in Widerspruch zu zahllosen westlichen Forschungen über die Entstehung der chinesischen Nation als Konstruktion und Erfindung der Moderne. Allein der Hinweis in einer Fußnote auf einen Aufsatz scheint mir nicht dafür auszureichen, um die Ergebnisse der Studien von ernst zu nehmenden Autoren wie Joseph Levenson und Benjamin Schwartz oder auch neuerer Untersuchungen wie der von Henrietta Harrison[1] zu widerlegen. Darüberhinaus widerspricht der Autor mit dieser Behauptung auch seiner eigenen anfänglichen These von der „Relevanz der Literatur" für die „Konstruktion der nationalen Identität" (s. o.). Entweder sind nationale Identität, Nationalbewußtsein und die Nation in China seit jeher vorhanden, dann braucht man sie nicht mehr zu „konstruieren", oder aber es handelt sich um Konstruktionen der Moderne, dann ist die Aussage über das „notorische Vorhandensein" dieser Kategorien Unsinn.

Am Anfang seiner Studie hatte sich der Autor die Aufgabe gestellt, die in der Literatur repräsentierten Bilder und Konstruktionen der chinesischen Gesellschaft, Tradition und Kultur zu beschreiben, zu untersuchen und darzustellen. Im Lauf der Lektüre dieser Studie wird es dann immer fraglicher, ob diese Bilder tatsächlich im Hinblick auf ihren Bildcharakter befragt werden sollen, oder ob nicht andere Kriterien die Oberhand gewinnen. Man kann Bilder, oder im Sprachgebrauch des Autors „Images", als solche untersuchen. Dann interessiert, wie sie entstanden sind, woher sie kommen, aus welchen Versatzstücken sie möglicherweise zusammengesetzt sind, welche Stereotypen sie reproduzieren oder in

[1] *China: Inventing the Nation*. London 2001.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000255

Frage stellen, welche rhetorischen Funktionen diese Bilder in der literarischen Diskussion hatten und welche politischen Strategien mit ihnen verfolgt wurden. Oder aber man befragt sie im Hinblick darauf, ob sie eine getreue oder verfälschende Reflexion der Realität darstellen. Das sind zwei unterschiedliche Verfahren, die, wie mir scheint, hier nicht klar unterschieden wurden. So nennt der Verfasser an anderer Stelle als eines der grundlegenden Probleme, mit dem sich die Studie beschäftigt, die Frage: „Stimmt das jeweilige Autoimage [...] mit dem abgebildeten, der außerliterarischen Wirklichkeit angehörenden Gegenstand überein?" (S. 91) Aus der Untersuchung, so heißt es weiter, habe sich ergeben, daß die hier diskutierten Bilder „in hohem Grad mit ihrem Gegenstand kongruent" seien (S. 92). Wenn eine Untersuchung zu dem Schluß kommt, daß das Bild, das sich die Autoren der Generation des 4. Mai von China gemacht haben, ein getreues, adäquates Abbild der damaligen Realität gewesen sei, dann, so scheint mir, ist unter der Hand die zweite Fragestellung an die Stelle der ersten getreten. Und damit hat die Untersuchung die Grenzen sowohl des literaturgeschichtlichen als auch des geistesgeschichtlichen Diskurses überschritten. Sie stellt Behauptungen über die Beschaffenheit von Kultur und Gesellschaft auf, die genau genommen erst als Ergebnis empirischer Untersuchungen aufgestellt werden können. Zwar versucht der Verfasser, sich gegen naiven Realismus und „Widerspiegelungstheorie" abzugrenzen (S. 93–96). Doch finden sich immer wieder Aussagen, die, wie mir scheint, ganz unreflektiert vom Paradigma der Widerspiegelung ausgehen. Einerseits will der Verfasser nicht „einer längst überholten, überdies vulgärmarxistischen Theorie das Wort rede[n] und einen abbildhaften ‚eins-zu-eins' Bezug herstelle[n]" (S. 93) – denn es handle sich, so Fang, in den Texten dieser Literatur um „Konstruktionen" (ibid.). Andererseits hält er an einem Bezug der Texte zur Realität, zur Gesellschaft fest und wendet sich gegen „postmoderne" Tendenzen (wobei er keine Namen von bestimmten Autoren nennt), für die die Gesellschaft „nur eine Phantasievorstellung, eine Einbildung" sei, und die davon ausgingen, wir hätten „in den Köpfen kursierende Vorstellungen, und reden bzw. schreiben über diese Vorstellungen, die allesamt *Konstrukte* sind, aber sie sind [...] Konstrukte ohne Beziehung zu etwas anderem als der Welt der Konstrukte, der Diskurse." (S. 95)

Doch bleiben, wie die konkrete Diskussion der Texte in diesem Band zeigt, die Vorbehalte gegen die „vulgärmarxistische Theorie" in der Praxis ein Lippenbekenntnis und der Realitätsbezug bzw. die wahrheitsgetreue Abbildung der Realität in der Literatur wird zum Kriterium des literarischen Rangs. Das zeigt sich in der Bewertung von Xiao Hong auf S. 118f. ebenso wie bei der Bewertung von Lu Xuns „Tagebuch eines Wahnsinnigen" (sofern ich den Sinn des etwas kryptisch formulierten Satzes richtig verstanden habe), wo es heißt: „Das *Tagebuch* basiert streng auf dem Wirklichkeitsverhältnis; Lu Xuns Anwendung einer symbolistischen Methode trägt in hohem Grade zu ihrer realistischen Subsumierung bei und verleiht der Erzählung prompt eine metaphysische Dimension und eine komprimierte Erkenntnisrelation von Subjekt und Objekt." (S. 126) Weiter: „Lao She hat meisterhaft und eindrucksvoll die außergewöhnlich widerspruchsvollen, historischen Situationen und Verhältnisse der Menschen in der Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit demonstriert", er hat „ohne Zweifel auch die Gesellschaft gegeißelt" (S. 134). Zu den drei hier genannten Autoren stellt Weigui Fang zusammenfassend fest: „Die oben behandelten Schriftsteller haben ihren Mut gezeigt, dem Leben ins Auge zu sehen." (S. 139) Eine ähnliche Vorstellung vom Verhältnis Realität – literarisches Abbild liegt der Bewertung Shen Congwens zu Grunde, bei dem Fang eine „kritische Reflexion über die Tradition und Ethik", über „Landproletariat, Pauperismus, Landflucht usw." vermißt (S. 169). Weitere Beispiele für diese Tendenz: „In seiner Erzählung *Kong Yiji* (1919) hat Lu Xun bestens die pathologische Gefühllosigkeit und Gleichgültigkeit der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000256

Menschen ... gezeigt." (S. 183) „Lu Xun und seine ‚Schüler', die sich um ‚wahrheitsgemäße' Reproduktion ‚typischer Charaktere unter typischen Umständen' bemüht haben, wußten ganz genau, wie sie mittels künstlerischer Verallgemeinerung die wesentlich prägenden, charakteristischen, also typischen Züge der dargestellten Wirklichkeit zu erfassen hatten." (S. 190; zum Wortlaut der hier paraphrasierten Aussage von F. ENGELS s. unten) Wie hier das Verhältnis von Fiktion und Realität nach dem Muster einer mimetischen Beziehung verstanden werden, wird schließlich besonders deutlich an den folgenden Bewertungen: „An dem analphabetischen A Q aus einem rückständigen Dorf läßt sich erkennen, inwiefern die mehrtausendjährige Ideologie die breiten Massen eingewirkt hat." (sic!) (S. 214); „Lu Xun war einer der ersten, deren Werke das tragische Schicksal der armen Frauen reflektierten." (S. 243) Und zu LAO SHE: „Die realistische Darstellung und ihre Wahrhaftigkeit bezüglich der reflektierten politischen und gesellschaftlichen Zustände dienen aber nicht nur einer Verbildlichung der geistigen Misere des Volkes ..." (S. 512)

Ein weitere grundlegende Frage zu den Vorstellungen des Verfasser von Literatur werfen die folgenden Sätze auf: „Das Typische hinsichtlich des Charakters des Protagonisten in Lao Shes Roman ..." (259) „Lao She hat ... künstlerisch tiefschürfend die Ursachen der Prostitution [aufgedeckt] und dabei typische Züge der dargestellten Wirklichkeit [erfaßt] ..." (262) Das *Tagebuch der Sophia* ist „objektiv und realistisch", weil es „den Zeitgeist und den geistigen Zustand einer Generation wiedergibt." (291f.) „Typisch für das Gefühlsleben und den seelischen Zustand der Angehörigen der ‚Intelligenz' ist auch die unerträgliche Einsamkeit des von Yu Dafu charakterisierten ‚überflüssigen Menschen'", „worin ein ‚verallgemeinerbares' Merkmal oder Kennzeichen der zeitgenössischen gebildeten Schichten" zu sehen sei. (S. 365) Aus diesen Sätzen läßt sich schließen, daß für den Autor zwei Kriterien bei der Beurteilung von Literatur wichtig sind: Erstens muß es sich um eine „realistische", „wahrheitsgemäße" Abbildung der Wirklichkeit handeln, und zweitens müssen die geschilderten Personen und Situationen „typisch" und „verallgemeinerbar" sein. Das erinnert an die nicht mehr ganz aktuelle Forderung an die Literatur, sie müsse auf „die getreue Wiedergabe typischer Charaktere unter typischen Umständen" zielen, eine Formulierung von FRIEDRICH ENGELS, die dann in der Sowjetunion wie in China zum Dogma sozialistischer Kunstdoktrin erhoben wurde.[1]

In sprachlicher Hinsicht empfand ich die Tendenz zur Verwendung von Adverbien wie „ohne weiteres", „zweifellos" und ähnlichen als verwirrend. Hier einige Beispiele für solche apodiktische Behauptungen: „Zhang Ailing ist ohne weiteres eine profunde Pessimistin." (S. 301) „Der Roman *Kalte Nächte* gehört ohne Zweifel zu den besten kritisch-realistischen Werken der modernen chinesischen Literatur." (S. 391) „... zählt *Das goldene Joch* ohne weiteres zu den Meisterwerken der modernen chinesischen Literatur." (S. 475) „Zweifelsohne steht die Veröffentlichung von *Die Heirat des kleinen Erhei* mit Mao Zedongs *Rede* in Verbindung ..." (S. 551) „Zhao Shuli ist gewißlich ein seltenes Paradebeispiel ..." (S. 554) „Unbestreitbar hat aber die Reaktion auf die fremde Besetzung chinesischen Territoriums ..." (S. 565) Nach meiner Überzeugung verhält es sich aber so, daß in wissenschaftlichen Untersuchungen nur wenige Behauptungen, Hypothesen oder Bewertungen „ohne weiteres" zutreffen. Vielmehr gehört es zum Wesen der Wissenschaft, daß Aussagen über Sachverhalte angezweifelt und in Frage gestellt werden; hier dagegen scheint es manchmal, als sollten durch die Verwendung solcher Adverbien Zweifel von vornherein untersagt werden.

---

[1] „Friedrich Engels an M. Harkness." In: MARX/ENGELS/LENIN: *Über Kultur, Ästhetik, Literatur.* Hrsg. v. HANS KOCH. Leipzig 1969, S. 435.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000257

Der vorliegende voluminöse Band vermittelt einen guten Überblick über wichtige (aber nicht alle) Strömungen der chinesischen Literatur von 1919 bis 1949; auch die zeitgenössische Literaturkritik ist weitgehend berücksichtigt, ebenso literaturwissenschaftliche Studien aus der Volksrepublik China. Doch scheint mir, daß eine größere Distanz zum in der Volksrepublick China vertretenen und in gewissem Sinn als Orthodoxie etablierten Literaturverständnis und den dort praktizierten Prinzipien der Kanonisierung und Bewertung von Literatur der Studie gut getan hätte. Dieses Defizit äußert sich vor allem darin, daß sich die in der Einleitung formulierten Vorbehalte gegen ein naives Verständnis des Realitätsbezugs, gegen die Widerspiegelungstheorie und gegen die Doktrinen des „sozialistischen Realismus" nicht in der konkreten Analyse der Texte niederschlagen.

Die Lektüre der ca. 550 Seiten Text wird erleichtert und aufgelockert durch den Abdruck von über 150 Abbildungen (Fotos von Autorinnen und Autoren, Handschriften, Titelseiten von Erstausgaben und Zeitschriften etc.), die ein plastisches Bild der literarischen Szene der Zeit vermitteln. Darüber hinaus enthält das Buch einen Anhang mit einem umfangreichen Literaturverzeichnis (S. 593–623), einem Werkregister, einem Sachregister, einem Glossar chinesischer Zeichen sowie einem Personenregister.

Hans Kühner, Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000258

Geschäftsbericht

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 26. September 2007 in Freiburg im Breisgau

Der Erste Vorsitzende, Herr Stefan Leder, eröffnet die Versammlung im Raum 1199 der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg um 14.35 Uhr.

Vor Eintritt in die Tagesordnung gedenken die Anwesenden der seit der letzten Allgemeinen Versammlung verstorbenen Mitglieder: Frau Prof. Dr. Colette Caillat, Herr Prof. Dr. Christian Ewert, Herr Prof. Dr. Gerhard Fecht, Herr Prof. Dr. Ernst Klingmüller, Herr Prof. Dr. Holger Preissler, Herr Theo Smets, Herr Prof. Dr. Fritz Steppat.

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 2006
4. Entlastung des Vorstandes
5. Festsetzung des Jahresbeitrages für das Jahr 2008
6. Wahl der Kassenprüfer für 2007
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
13. Hochschul- und Studienangelegenheiten
14. Allgemeine Versammlung der DMG im Jahr 2008
15. Vorliegende Anträge zur Tagesordnung
16. Verschiedenes

(1) Die Herren Christoph Werner und Stefan Weninger 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). Er fügt hinzu, dass manche ältere Mitglieder den Eintritt in den Ruhestand zum Anlass nehmen,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000259

die Gesellschaft zu verlassen, was aus vielen Gründen sehr bedauerlich sei. Herr Leder weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass eine Veranstaltung wie der DOT ohne die DMG nicht zu führen sei.

(2b) Herr Andreas Pohlus stellt den Kassenbericht vor (s. Anlagen 3–5). Herr Günter Meyer moniert, dass die Zahlen erneut ohne visuelle Unterstützung vorgetragen wurden.

(2c) Herr Leder legt den Bibliotheksbericht vor (s. Anlage 6) und weist auf die Möglichkeit der Aufnahme von Gelehrtennachlässen hin. In der Aussprache erläutert Herr Leder auf Anfrage von Frau Veronika Six die Verfahrensweise zur Behandlung von Dubletten in Nachlässen.

(2d) Es liegen keine Punkte vor.

(3) Herr Pohlus verliest den Bericht der Kassenprüfer, Herrn Stefan Heidemann und Herrn Michael P. Streck, für das Jahr 2006 (s. Anlage 7).

(4) Herr Oskar von Hinüber stellt den Antrag auf Entlastung des Vorstandes. Diesem Antrag wird mit einer Enthaltung ohne Gegenstimmen entsprochen.

(5) Herr Pohlus teilt für den Vorstand mit, dass der Jahresbeitrag für das Jahr 2008 unverändert bleiben kann.

(6) Der Vorstand schlägt Herrn Stefan Heidemann und Herrn Michael P. Streck erneut als Kassenprüfer für das Jahr 2007 vor. Der Vorschlag wird unter allgemeiner Zustimmung angenommen.

(7) Es liegt kein Bericht vor, da der Vorsitzende der Stiftung, Herr Claus Vogel, ihn selbst vorstellen wollte, aber nicht anwesend ist. Herr von Hinüber teilt mit, dass die Helmuth-von-Glasenapp-Stiftung jetzt in Frau Waltraud Vosniak einen neuen Schatzmeister hat (bisher: Herr Wolfgang Stemmler).

(8) Es liegt kein Bericht über das Orient-Institut Beirut und Istanbul vor. Herr Leder betont, dass dies rechtens ist, da der Direktor des Orient-Instituts nicht mehr der DMG berichtspflichtig ist, sondern nur dem Beirat der Stiftung der DGIA. In einem mündlichen Kurzbericht referiert Herr Leder auf Anfrage von Teilnehmern nochmals die Vorgeschichte der Übertragung des Instituts an die Stiftung und berichtet über anstehende Veränderungen wie die angestrebte Verselbständigung des Instituts in Istanbul. Nach seinem Eindruck wirke sich die neue Trägerschaft nicht nachteilig auf die Ausstattung aus. Nach dem Ausscheiden von Herrn Manfred Kropp wird ihm Herr Leder als neuer Direktor nachfolgen.

(9) Herr Manfred Hake verliest den Bericht über das Nepal Research Centre in Kathmandu (s. Anlagen 8 und 9).

Im Anschluss an seinen Bericht informiert er über Probleme, die bei den in früheren Jahren vom Nepal Manuscript Preservation Project angefertigten und jetzt in Berlin lagernden Mikrofilmen aufgetaucht sind. Bei diesen Filmen beginnt sich bereits jetzt die Deckschicht abzulösen. Herr Hartmut-Ortwin Feistel berichtet bei dieser Gelegenheit über erste Sondierungen für eine Übertragung der Aufnahmen auf ein neues Medium.

(10a) In Vertretung von Herrn Florian C. Reiter verliest Herr Walter Slaje den Bericht über die ZDMG und die AKM.

(10b) Herr Laut verliest den Bericht über das WKAS (s. Anlage 10).

(10c) Herr Feistel erstattet Bericht über die Publikationen der KOHD (s. Anlage 11).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000260

(11) Es wird mitgeteilt, dass während des DOT Frau Ulrike Roesler zur neuen Sprecherin der Sektion Indologie gewählt worden ist.

(12) [Entfällt wegen eines Fehlers in der Nummerierung.]

(13) Herr Leder berichtet, dass die in der letzten Allgemeinen Versammlung besprochenen Einsprüche und Maßnahmen stattgefunden haben.

Herr Leder informiert über die „Forschungsstelle Kleine Fächer" des Bundesministeriums für Forschung und Technologie. In der Diskussion moniert Herr Werner Ende die Bezeichnung „kleine Fächer" für die in der DMG vertretenen Disziplinen. Herr Leder bittet um rechtzeitige Mitteilung von Streichungsplänen an den Universitäten.

Herr Meyer berichtet über die Schließung der Hamburger DOI-Bibliothek. Er bittet, die DMG möge einen Protest an die Deutsche Orientstiftung richten und sich mit einer Presseerklärung an die Öffentlichkeit wenden. Die Versammlung stimmt dem zu.

(14) Herr Laut schlägt in seiner Eigenschaft als Veranstalter des diesjährigen Deutschen Orientalistentags die Philipps-Universität Marburg als nächsten Austragungsort vor. Herr Stefan Weninger informiert knapp über das neue Marburger Centrum für Nah- und Mittelost-Studien und spricht die Einladung im Namen des Centrums sowie der Fächer Indologie, Vergleichende Sprachwissenschaft und Ostkirchengeschichte aus, die unter allgemeiner Zustimmung angenommen wird. Der Termin wird baldmöglichst festgelegt.

Die nächste Allgemeine Versammlung der DMG findet am 4. Mai 2008 in Würzburg statt. Herr Leder weist bereits jetzt darauf hin, dass bei dieser Versammlung Wahlen zum Vorstand stattfinden werden.

(15) Es liegen keine Anträge vor.

(16) Herr Rainer Büren erinnert an das Ausschlussverfahren gegen den kürzlich verstorbenen Herrn Theo Smets und mahnt zu einem versöhnlichen Angedenken.

Herr Konrad Dilger bittet um Mitteilung über das Vorgehen in Bezug auf die DOI-Bibliothek. Da ein Rundschreiben nur schwer praktikabel ist, sagt der Vorstand zu, über die Angelegenheit auf der Website zu informieren.

Herr Leder schließt die Versammlung um 15.55 Uhr.

gez. Christoph Werner (Marburg)	gez. Stefan Weninger (Marburg)	gez. Stefan Leder (Halle/Saale)
(Protokollführung)		(Sitzungsleitung)

Anlage 1: Teilnehmerliste

Mitglieder:
Ammerbuch: Halm; **Bayreuth:** Ibriszimow; **Berlin:** Ende, Feistel, Hagedorn, Pohlus, Schönig, Voigt; **Bochum:** Reichmuth; **Bollschweil:** Classen; **Cambridge:** Witzel; **Erlangen:** Prätor, Talay; **Freiburg:** Brunner, Devos, von Hinüber, Laut, H. Müller, Reinkowski; **Gießen:** Wagner; **Göttingen:** Dietz, Marzolph, Schneider, von Simson; **Graz:** Stiegner; **Halle:** Leder, Slaje; **Hamburg:** Six; **Heidelberg:** Arnold, Beyer, Hake, Michaels; **Jena:** Seidensticker, Stein; **Kiel:** Pistor-Hatam; **Kleinmachnow:** C. Naumann; **Köln:** Diem; **Kraków:** Sliwa; **Leipzig:** Klemm, Streck; **Ludwigshafen:** Simon; **Mainz:** Meyer, Muth; **Marburg:** Kraatz, Weninger, Werner;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000261

München: Büren, Kaufhold, Stockinger; **Münster:** Weber; **Oslo:** Edzard; **Paris:** Keromnes; **Saint-Cyr-sur-Loire:** Fuess; **Sommerach:** Walter-Jeswig; **Strasbourg:** Strauss; **Sulzburg:** W. Naumann; **Toronto:** Günther; **Tübingen:** Walther; **Wien:** Fragner, Mühlböck; **Wiesbaden:** Krauss (Harrassowitz Verlag); **Würzburg:** Brücker, Dietrich (Ergon-Verlag)

Gäste:
Düsseldorf: Plassmann; **Hamburg:** Remien; **Heidelberg:** Gropp; **Honolulu:** Miller; **München:** Rebhan; **Tübingen:** Klingler

Anlage 2: Bericht zur Geschäftsführung für den Zeitraum vom 15. Mai 2006 bis zum 25. September 2007

Die letzte Mitgliederversammlung wurde am 14. Mai 2006 in Heidelberg abgehalten. Seitdem wurden 13 persönliche Mitglieder neu in die Gesellschaft aufgenommen. 10 persönliche Mitglieder erklärten zum 31. 12. 2006 ihren Austritt. 7 Mitglieder sind verstorben: Frau Prof. Dr. Colette Caillat (Ehrenmitglied), 15. Januar 2007; Herr Prof. Dr. Christian Ewert, 24. August 2006; Herr Prof. Dr. Gerhard Fecht, 13. Dezember 2006; Herr Prof. Dr. Ernst Klingmüller, 10. Mai 2006; Herr Prof. Dr. Holger Preissler, 14. November 2006; Herr Theo Smets, 31. Oktober 2006; Prof. Dr. Fritz Steppat, 17. August 2006.

Nach den Unterlagen der Geschäftsführung hat die DMG zur Zeit 494 persönliche sowie 81 körperschaftliche Mitglieder. Die Gesamtzahl der Mitglieder der Gesellschaft beträgt damit zur Zeit 575 (im vorherigen Bericht: 579).

Jens Peter Laut

Anlage 3: Kassenbericht 2006

Der Kassenbericht bezieht sich auf das Jahr 2006. Auf der Grundlage der Kassenunterlagen wurde von dem Steuerberater und Vereidigten Buchprüfer Dipl.-Kfm. D. Dustert (Bonn-Bad Godesberg) die Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für das Kalenderjahr 2006 und die Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2006 der DMG erstellt. Die Kassenunterlagen wurden durch die am 14. Mai 2006 auf der Allgemeinen Versammlung in Heidelberg gewählten Kassenprüfer, Herr Heidemann und Herr Streck, unter Hinzuziehung der Bilanz für 2006 der Buchprüfungsfirma Dustert geprüft und für richtig befunden. Das Protokoll der Kassenprüfung vom 1. August 2006 wird im Anschluß wiedergegeben.

Bedingt durch die Ausgaben für die Vorfinanzierung des 30. DOT 2007, den Abbau von Verbindlichkeiten, die Ausgaben im Rechtsstreit DMG/Smets und durch die Finanzierung zweier Lieferungen des WKAS (Band II, 36. und 37. Lieferung) in einem Geschäftsjahr sind die Finanzen der DMG im Jahre 2006 nicht ganz ausgeglichen. Nach den dem Schatzmeister vorliegenden Kontoauszügen der beiden Geschäftskonten wiesen diese am 31. Dezember 2006 den folgenden Stand auf:

Konto bei der Sparkasse Bonn	€ 138,66
Konto bei der Postbank Frankfurt	€ 22.273,96
Sparbuch bei der Sparkasse Tübingen	€ 37.258,85
Damit belief sich das Geldvermögen der Gesellschaft am 31.12.2006 auf	€ 59.671,47

(zum 31. 12. 2005 betrug es € 81.440,69, zum 31. 12. 2004: € 66.098,02)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000262

Zu den Ausgaben und Einnahmen im Jahre 2006:
Die DMG hat im Jahre 2006 € 31.774,97 an Mitgliedsbeiträgen eingenommen und hat mittlerweile kaum noch Außenstände.

Die Hauptausgaben von € 21.215,90 fielen bei den Herstellungskosten der ZDMG an, wobei im einzelnen € 10.351,50 auf den Harrassowitz-Verlag, € 9.045,33 auf den Satz durch Herrn Naumann und € 2.500 auf die redaktionelle Arbeit von Herrn Rasch entfielen.

Ausgaben im Rechtsstreit DMG/Smets von € 15.724,65 standen Einnahmen von € 4.801,07 gegenüber, so daß mit immerhin € 10.923,58 im Jahre 2006 der höchste Betrag in dieser Angelegenheit zu zahlen war (Hauptposten: Vergleich Smets AKM Jungraithmayr: € 7.577,20).

Erfreulicherweise konnte die Gesellschaft 2006 gleich 2 Lieferungen des WKAS (II. Band, 36. und 37. Lieferung) mit einem Betrag von € 9.513,23 fördern.

Ein wichtiger Ausgabeposten bestand in der rückerstattungspflichtigen Vorfinanzierung des 30. DOT 2007 in Freiburg, für den im Jahre 2006 € 10.000 erbracht worden sind.

Trotz höherer Kosten und Belastungen können die Mitgliedsbeiträge im Jahre 2008 weiterhin unverändert bleiben.

Berlin, den 23. September 2007 ANDREAS POHLUS

Anlage 4: Einnahmen-Ausgaben-Rechnung
für die Zeit vom 1. 1. 2006 bis zum 31. 12. 2006

Ideeller Bereich

Einnahmen	
Mitgliedsbeiträge	
von natürlichen Personen	€ 27.783,57
von Körperschaften	€ 3.991,40
Ausgaben	
Rechts-und Beratungskosten	€ 6.115,51
Reisekosten und Unkostenentschädigungen	€ 4.638,16
Porto, Bürobedarf, Telefon, Fax	€ 1.321,79
Kosten für den Einzug von Beiträgen	€ 43,56
Storno Beiträge aus Vorjahren	€ 163,10
Auf Mitglieder entfallende Herstellungskosten der ZDMG	€ 18.335,96
Überschuss Ideeller Bereich	**€ 1.156,89**

Vermögensverwaltung

Einnahmen	€ 221,61
Ausgaben	€ 176,88
Überschuss Vermögensverwaltung	**€ 44,73**

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000263

Zweckbetrieb

Zeitschrift der DMG

Einnahmen	
Kommissionsabrechnungen	€ 6.635,92
Beiträge zum WKAS	€ 5.215,18
Kommission AKM	€ 81,13
Ausgaben	
Herstellungskosten ZDMG	€ 21.215,90
Versandkosten ZDMG	€ 6.074,91
Abzüglich auf Mitglieder entfallende Zeitschriften	€ –18.335,96
Aufwand WKAS	€ 9.513,23
Vergleich Smets AKM Jungraithmayr	€ 7.577,20
Druckbeihilfen DFG	€ 112,08
Fehlbetrag Zweckbetrieb	**€ –14.225,13**
Jahresfehlbetrag/Vereinsergebnis	**€ –13.023,51**

Anlage 5: Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2006

Vermögensposten			Schuldposten		
	31.12.2006 €	31.12.2005 €		31.12.2006 €	31.12.2005 €
A. Anlagevermögen			**A. Verbandsvermögen**		
I. Sachanlagen			I. Verbandsvermögen		
Betriebs- und Geschäftsausstattung	2,50	2,50	Stand 1.1.2006 (2005)	77.139,18	77.824,97
			Jahresfehlbetrag	–13.023,51	–685,79
	2,50	**2,50**	Stand 31.12.2006 (2005)	**64.115,67**	**77.139,18**
B. Umlaufvermögen			**B. Rückstellungen**		
I. Forderung aus Beiträgen	1.051,00	763,10	Rückstellung für Buchführung und Abschluss	**3.338,00**	**3.161,00**
II. Sonstige Vermögensgegenstände	10.896,42	826,29	**C. Verbindlichkeiten**		
III. Kassenbestand, Guthaben bei Kreditinstituten	59.690,64	81.594,08	1. Sonstige Verbindlichkeiten	**4.186,89**	**2.885,79**
	71.638,06	**83.183,47**			
	71.640,56	83.185,97		71.640,56	83.185,97

Anlage 6: Bericht zur Bibliothek der DMG in Halle (Saale) für das Jahr 2006

Für Anschaffungen (Monographien und Zeitschriften) und Buchbindearbeiten wurden 7500 € aufgewendet. 254 Bände sind der Bibliothek zugegangen; es werden jetzt 110 Zeitschriften bezogen, davon 20 durch Kauf, die andern durch Tausch mit der ZDMG. 65

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000264

Bände gingen der Bibliothek als Geschenk zu. Eine graphisch ansprechende Mitgliedsurkunde aus dem Jahr 1846 konnte für 150 € erworben werden. Der Gesamtbestand beläuft sich auf 65 378 Bände.

Stefan Leder

Anlage 7: Protokoll über die am Mittwoch, 1. August 2007 in Halle (Saale), Seminar für Indologie, Emil-Abderhalden-Str. 9, durchgeführte Buch-und Kassenprüfung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V. für das Kalenderjahr 2006

Von der Allgemeinen Versammlung der DMG am 14. Juni 2006 in Heidelberg wurden Herr PD Dr. Stefan Heidemann und Herr Prof. Dr. Michael P. Streck mit der Kassenprüfung für das Jahr 2006 beauftragt; diese Kassenprüfung wurde heute für das Jahr 2006 abgehalten.

Es wurden vorgelegt: 1. eine Bilanz und Ergebnisrechnung zum 31. Dezember 2006 nebst Erläuterungen; 2. sämtliche Einnahmen-Ausgabenbelege für das Kalenderjahr 2006 nebst Einblick in die Mitgliederverwaltung; 3. die „Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für das Kalenderjahr 2006" und die entsprechende „Vermögensaufstellung zum 31. Dezember der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V." durch den Dipl.-Kfm. Dietrich Dustert, Steuerberater, Vereidigter Buchprüfer in Bonn-Bad Godesberg.

Anwesend waren Herr Stefan Heidemann und Herr Andreas Pohlus, der Schatzmeister der DMG. Herr Pohlus wird in diesem Jahr die Kassenprüfung mit Herrn Michael P. Streck vor der Allgemeinen Versammlung auf dem DOT in Freiburg separat durchführen, da Herr Streck aus dienstlichen Gründen heute nicht anwesend sein konnte.

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 1. August 2007 — Freiburg, den 26. September 2007

PD Dr. Stefan Heidemann — Prof. Dr. Michael P. Streck

Anlage 8: Bericht über das Nepal Research Centre für den Zeitraum von April 2005 bis September 2006

1. Allgemeines

Das Nepal Research Centre (NRC) basiert in seiner heutigen Form auf einem 1977 geschlossenen Vertrag zwischen der Tribhuvan University, Kathmandu, und der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Maßgebend für die Aktivitäten des NRC im Zeitraum von April 2005 bis September 2006 war das „Agreement between the Tribhuvan University of Nepal and the German Oriental Society of the Federal Republic of Germany regarding the Work of the Nepal Research Centre", das am 30. 8. 2002 in Kathmandu geschlossen wurde. Das zur Zeit gültige Abkommen stellt die Verlängerung des Vertrags von 1977 dar, und läuft Ende August 2007 aus. Die nächste Verlängerung soll Anfang 2007 um weitere fünf Jahre beantragt werden, so daß die älteste deutsch-nepalesische Institution in Nepal auch in Zukunft bestehenbleiben kann.

Wie bereits im letzten Bericht erwähnt, beherbergt das NRC seit April 2002 die Außenstelle des Nepalese-German Manuscript Cataloguing Project (NGMCP), eines DFG-Langfristprojekts, das sich, angesiedelt an der Universität Hamburg (mit einer dortigen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000265

Arbeitsgruppe), die Erstellung eines detaillierten Kataloges der durch das Nepal-German Manuscript Preservation Project mikrofilmierten Handschriften Nepals zur Aufgabe gemacht hat. Nepalesische Wissenschaftler arbeiten dazu im NRC an Mikrofilmlesegeräten und PCs. Die Arbeit des NRC ist derzeit im Hinblick auf Infrastruktur, Unterhalt der Bibliothek, technische Versorgung und auch Personal, von den geringen Einnahmen durch Bücherverkauf abgesehen, allein durch diese Kooperation mit dem NGMCP möglich. Die schwierige finanzielle Situation, von der bereits im Vorjahr berichtet wurde, ist weiterhin alarmierend. Insofern als das NRC unter der Ägide der DMG steht, strebt man in Nepal danach, substantielle Unterstützung von der DMG zu bekommen.

2. Infrastruktur

Das NRC ist seit April 2002 in einem verhältnismäßig kleinen Haus im Norden Kathmandus (P.O. Box 180, Icchunadi Marga 127, Baluwatar-4) untergebracht. In dem ruhig gelegenen Gebäude befinden sich mehrere Arbeitsräume, die Bibliothek des NRC sowie ein modern eingerichtetes Zweibettzimmer zur Unterbringung von Wissenschaftlern.

3. Mitarbeiter

Kommissarischer Direktor des NRC war bis März 2006 Prof. Dr. Michael Friedrich. Im April 2006 wurde das Amt des Direktors von Prof. Dr. Harunaga Isaacson langfristig übernommen. Die örtliche Leitung des NRC lag in den Händen von Dr. Dragomir Dimitrov. Manager des NRC war Navraj Gurung.

4. Aufgaben und Aktivitäten

Trotz der weiterhin prekären finanziellen Situation und der instabilen, im April 2006 besonders gefährlichen politischen Lage in Nepal konnte das NRC seine Arbeit fortführen und blieb auch in dieser Periode eine beliebte Begegnungs- und Arbeitsstätte einheimischer und ausländischer Wissenschaftler, die in und über Nepal forschen. Die wichtigste Aufgabe des NRC war es, die erfolgreiche Fortführung des NGMCP in Nepal zu gewährleisten. Das NRC war außerdem bestrebt, Wissenschaftlern verschiedenster Forschungsdisziplinen optimale Bedingungen für ihre Arbeit in Nepal anzubieten und ihnen in jeder Hinsicht behilflich zu sein. Den Besuchern des NRC wurden, soweit es technisch und personell möglich war, PCs, Mikrofilmlesegeräte, Kommunikationsmittel u.a. zur Verfügung gestellt.

Im NRC wurden zahlreiche Forscher sowie viele promovierende Studenten aus aller Welt betreut. Es seien hier nur einige Wissenschaftler erwähnt, die von der Zusammenarbeit mit dem NRC profitiert haben. Gergely Hidas, M.A. (University of Oxford) konsultierte mehrere Handschriften der *Pañcarakṣā*. Astrid Krause, M.A. (Universität Leipzig) untersuchte alle nepalesischen Handschriften der *Puṣpacintāmani*. Christof Zotter, M.A. (Universität Heidelberg) beschäftigte sich mit den zahlreichen Handschriften, die verschiedene Texte über das Vratabandha-Ritual enthalten. Kathleen Gögge, M.A. (Universität Heidelberg) studierte nepalesische Handschriften von Ritualtexten, wie dem *Lakṣmīpūjāvidhi*, dem *Satyanārāyaṇapūjāvidhi* u.a. Dr. Johanna Buss (Universität Heidelberg) erforschte die Texte über die nepalesischen Totenriten. Das NRC unterstütze Isabell Johne, M.A. (Freie Universität Berlin) während ihrer Forschungsarbeit über die buddhistische Göttin Vasundharā und Shaman Hatley, M.A. (University of Pennsylvania) bei seiner Beschäftigung mit Texten des tantrischen Śivaismus. Michael Slouber, M.A. (University of California, Berkeley) verbrachte einen mehrwöchigen Forschungsaufenthalt am NRC und studierte dabei Texte im klassischen Newari, wie die *Agastyavratakathā*, die *Haragaṇakathā*, die *Nāgasādhanavidyā*, die *Pratāpamallaśāntipurapraveśā*, den *Kuśopadeśanītisāra*, die *Bālacikitsā* u.a. Dr. Alexandra Leduc-Pagel (School of Ori-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000266

ental and African Studies, London) erhielt Unterstützung bei ihrer Untersuchung einer nepalesischen Handschrift des *Tathāgataguhyaka*. Prof. Gudrun Bühnemann (University of Wisconsin-Madison) setzte ihre Forschung über die nepalesische Ikonographie fort. Yogesh Mishra, Dipl.-Ing. (Bhaktapur, Nepal) beschäftigte sich weiterhin mit der klassischen Newari-Sprache. In der Berichtsperiode unterstützte das NRC mehrere Fulbright-Studenten aus den USA, die langfristige Projekte in Nepal durchführten. Jessica Birkenholtz, M.A. (University of Chicago) studierte Sanskrit- und Newari-Handschriften der *Svasthānivratakathā* und wurde von Dr. Kashinath Tamot, einem hochangesehenen Newari-Gelehrten und Mitarbeiter des NGMCP am NRC, betreut. Nancy Lin, M.A. (University of California, Berkeley) untersuchte tibetische Handschriften und Blockdrucke mit Texten aus dem Gebiet der tibetischen Erzählungsliteratur. Cameron David Warner, M.A. (Harvard University) widmete sich einer historiographischen Untersuchung der Jo-bo-Śākyamuni-Statue und durchforschte die tibetische Sammlung des NGMPP. Im Rahmen seiner Forschung über das Indrajatra-Fest konsultierte Michael Baltuis, M.A. (University of Iowa) die große Sammlung von historischen Dokumenten, die vom NGMPP mikrofilmiert wurden. Vielen anderen Wissenschaftlern, darunter Prof. Paul Harisson (University of Canterbury), Dr. Anne MacDonald (Universität Wien), Prof. Patrick Olivelle (University of Texas), Prof. Sheldon Pollock (University of Columbia), Prof. Akira Saito (University of Tokyo) und Prof. Francesco Sferra (Università degli Studi di Napoli L'Orientale), wurde mit Rat und Tat bei der Auswahl und der Beschaffung von Kopien nepalesischer Handschriften geholfen. Die Hilfe, die das NRC allen Interessierten bei der Abwicklung der Bestellungen von Mikrofilmkopien aus den National Archives, Kathmandu, anbietet, wurde besonders geschätzt.

Die Präsenzbibliothek des NRC wurde in diesem Berichtszeitraum rege besucht. Um die Arbeit in der Bibliothek effizienter zu machen und den Bücherbestand besser vor Diebstahl zu schützen, wurden strikte Regeln für die Benutzung der Bibliothek eingeführt.

Im August 2006 wurde eine neue Vortragsreihe des NRC initiiert. Innerhalb dieser Reihe wurden bereits zwei Vorträge gehalten. Weitere Vorträge werden in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen stattfinden. Das NRC bietet allen Wissenschaftlern eine Plattform, ihre Forschungsergebnisse einem interessierten Publikum in Kathmandu darzustellen.

5. Zusammenarbeit mit anderen Institutionen

Im Rahmen der Zusammenarbeit mit der Tribhuvan University unterstützte das NRC die Erstellung der Nepalese National Bibliography (NBB). Die letzte Ausgabe der NBB für die Jahre 1997–1999 erschien 2005. Das NRC hält seine traditionell guten Beziehungen zu den National Archives, Kathmandu, aufrecht und steht auch mit anderen wissenschaftlichen Institutionen in Kontakt, wie z.B. der Sanskrit University in Kathmandu, der Social Science Baha in Patan, der Außenstelle des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg u.a. In dieser Berichtsperiode wurden Kontakte mit Dr. Yoshiko Abe (Cultural Affairs Department, Kokusai Kogyo Co., Ltd., Tokyo), Augustin de Benoist („Towards a Global Orientalist Open Library" Project), Mr. Bhola Nath Shrestha (Kaiser Library, Kathmandu), Naoko Takagi, M.A. (Maritime Museum, Istanbul) und Prof. Yusho Wakahara (Ryukoku University) angeknüpft. In letzter Zeit intensivierte das NRC die Kontakte mit der Deutschen Botschaft in Kathmandu, was im Hinblick auf einige in Aussicht gestellten Vorhaben des NRC nur von Vorteil sein kann.

Seit 2005 wird das NRC immer wieder von deutschen Studenten besucht, die sich als freiwillige Mitarbeiter melden, dem NRC Hilfe leisten und dabei wertvolle praktische Erfahrung sammeln. Diese Art von Zusammenarbeit kann auch im Rahmen eines unbezahlten Praktikums am NRC stattfinden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000267

6. Veröffentlichungen
Im Februar 2006 erschien eine zweite Auflage von Klaus-Dieter Mathes' Buch *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal's Commentary on the Ratnagotravibhāgavyākhyā* (Nepal Research Centre Publications, Nr. 24). Im Juli 2006 wurde außerdem Diwakar Acharyas Buch *Vacaspatimiśra's Tattvasamīkṣa. The Earliest Commentary on Mandanamiśra's Brahmasiddhi* (Nepal Research Centre Publications, Nr. 25) veröffentlicht. Der nächste Band des *Journal of the Nepal Research Centre* (Vol. XIII) ist in Vorbereitung und soll im Januar 2007 gedruckt werden.

Kathmandu, den 30. September 2006 Dragomir Dimitrov

Anlage 9: Bericht über das Nepal Research Centre
für den Zeitraum von Oktober 2006 bis August 2007

1. Allgemeines
Das Nepal Research Centre (NRC) basiert in seiner heutigen Form auf einem 1977 geschlossenen Vertrag zwischen der Tribhuvan University, Kathmandu, und der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Das NRC ist damit die älteste deutsch-nepalesische Institution in Nepal. Maßgebend für die Aktivitäten des NRC im Zeitraum von Oktober 2006 bis August 2007 war das „Agreement between the Tribhuvan University of Nepal and the German Oriental Society of the Federal Republic of Germany regarding the Work of the Nepal Research Centre", das am 30.8.2002 in Kathmandu geschlossen wurde. Dieses Abkommen stellt die Verlängerung des Vertrags von 1977 dar und läuft Ende August 2007 aus. Die Verhandlungen für die Verlängerung des Abkommens mit der Tribhuvan University um weitere fünf Jahre sind im Gange, konnten aber wegen der derzeitigen Studentenunruhen und der damit verbundenen Schließung der Universität noch nicht abgeschlossen werden. Ein weiterer Faktor, der die Verhandlungen nicht unerheblich erschwert, ist die dramatische Finanzknappheit des NRC.

2. Infrastruktur
Das NRC ist seit April 2002 in einem verhältnismäßig kleinen Haus im Norden Kathmandus (House no. 127, Icchunadi Marga, Baluwatar-4, P.O. Box 180) untergebracht. In dem ruhig gelegenen Gebäude befinden sich vier Arbeitsräume, die Bibliothek des NRC sowie ein Zweibettzimmer mit sanitären Anlagen zur Unterbringung von Wissenschaftlern.

3. Mitarbeiter
Direktor des NRC ist seit dem 1. April 2006 Prof. Dr. Harunaga Isaacson. Die örtliche Leitung des NRC blieb nach dem Ausscheiden von Dr. Dragomir Dimitrov Ende September 2006 für vier Monate vakant. Die Führung der Geschäfte vor Ort wurde in dieser Zeit kommissarisch von Navraj Gurung, dem Manager des NRC, übernommen. Örtlicher Direktor des NRC seit dem 1. Februar 2007 ist Dr. Albrecht Hanisch.

4. Aufgaben
Die Arbeit des NRC wird nach wie vor hauptsächlich durch zwei Faktoren erheblich erschwert. Zum einen ist die politische Lage in Nepal immer noch instabil, zuweilen sogar gefährlich. Die von der Übergangsregierung für Juni 2007 geplanten ersten demokratischen Wahlen mussten verschoben werden und sind nun für November 2007 angesetzt. Die Konflikte zwischen den Parteien und die unerfüllten Forderungen der vielen ethnischen Gruppen in Nepal führen häufig zu Streiks, Straßenblockaden und teils gewalttätigen Demonstrationen, die das öffentliche Leben wiederholt lahm legen. Die an-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000268

haltende Energieknappheit sorgt für – zeitweise stundenlange – Stromabschaltungen und Treibstoffmangel. Zum anderen leidet das NRC unter der unerträglichen Knappheit der finanziellen Mittel. Die offiziellen Zuwendungen von deutscher Seite beliefen sich im Jahr 2007 bisher auf weniger als 200 €!

Trotz dieser Einschränkungen bemüht sich das NRC, seinen Aufgaben auf die erdenklich beste Weise nachzukommen. Das NRC war auch in diesem Berichtszeitraum als Begegnungs- und Arbeitsstätte bei einheimischen und ausländischen Wissenschaftlern beliebt, die in und über Nepal forschen. Den wissenschaftlichen Gästen steht die Präsenzbibliothek des Instituts zur Verfügung, die allerdings nur gelegentlich durch Bücheraustausch oder Schenkungen aufgestockt werden kann. Dringend benötigte Neuanschaffungen können angesichts der katastrophalen finanziellen Lage jedoch nicht getätigt werden.

Das NRC war bestrebt, Wissenschaftlern verschiedenster Forschungsdisziplinen optimale Bedingungen für ihre Arbeit in Nepal zu gewährleisten und ihnen in jeder Hinsicht behilflich zu sein. Den Besuchern des NRC wurden, soweit es technisch und personell möglich war, PCs, Mikrofilmlesegeräte, Kommunikationsmittel u.a. zur Verfügung gestellt. Im NRC wurden Forscher und promovierende Studenten aus aller Welt betreut.

Als wissenschaftliche Gäste begrüßte das NRC im Jahre 2007 u.a. Prof. Dr. Yusho Wakahara (Ryukoku University Kyoto, Japan), Prof. Dr. S.S. Bahulkar (Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Indien), Dr. Klaus-Dieter Mathes (Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg), Prof. Dr. em. Willibald Haffner (Institut für Geographie, Universität Gießen), Prof. Dr. Gudrun Bühnemann (University of Wisconsin, Madison, USA) und Prof. Dr. Alexander von Rospatt (University of California, Berkeley, USA).

Zu den Wissenschaftlern und Promotionskandidaten, die 2007 vom NRC bei ihren akademischen Studien betreut wurden, zählten u.a. Astrid Krause, M.A. (Universität Leipzig), Christof Zotter, M.A. (Universität Heidelberg), Arthur P. McKeown, M.A. (Harvard University, Cambridge, USA) sowie Katia Buffetrille (Université de Paris, Frankreich).

Auch Gäste, die selbst nicht im akademischen Bereich tätig sind, konnte das NRC betreuen. So konnten Frau Stella Dupois, einer auf Spanisch publizierenden Schriftstellerin, Quellenmaterialien zugänglich gemacht werden, die sie für ihre Romane und Novellen benötigt, die hauptsächlich um das Thema „Indien" kreisen.

Rege in Anspruch genommen wurde die Hilfe, die das NRC Wissenschaftlern aus aller Welt bei der Abwicklung der Bestellungen von Mikrofilmkopien aus den National Archives, Kathmandu, anbietet.

Unter der Voraussetzung, dass das NRC auf der Grundlage eines verlängerten Abkommens mit der Tribhuvan University weiter bestehen kann und dass ausreichende finanzielle Mittel bereitgestellt werden können, soll die im Februar 2003 initiierte Vortragsreihe des NRC fortgesetzt werden und außerdem im Jahre 2008 eine internationale Konferenz zum Thema „tantrische Studien" abgehalten werden. Das NRC möchte weiterhin allen Wissenschaftlern eine Plattform bieten, ihre Forschungsergebnisse einem interessierten Publikum in Kathmandu darzubieten.

Wie bereits in früheren Berichten erwähnt, beherbergt das NRC seit April 2002 die Außenstelle des Nepalese-German Manuscript Cataloguing Project (NGMCP), eines DFG-Langfristprojekts, das sich, angesiedelt an der Universität Hamburg (mit einer dortigen Arbeitsgruppe), die Erstellung eines detaillierten deskriptiven Kataloges der etwa 200000 durch das Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP) auf Mikrofilm festgehaltenen Handschriften Nepals zur Aufgabe gemacht hat. Nepalesische

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000269

Wissenschaftler arbeiten dazu im NRC an Mikrofilmlesegeräten und Computern. Ohne diese Symbiose mit dem NGMCP würde das NRC längst nicht mehr existieren. Es ist daher unerlässlich, alternative Lösungen zum Beitrag einer zumindest teilweisen, eigenständigen Finanzierung des NRC zu finden.

5. Zusammenarbeit mit anderen Institutionen
Im Rahmen der Zusammenarbeit mit der Tribhuvan University und der anhängigen Universitätsbibliothek unterstützte das NRC weiterhin die Erstellung der Nepalese National Bibliography (NNB). Die jüngste Ausgabe der NNB für die Jahre 2000–2002 wird gerade in Druck gegeben. Das NRC hält seine traditionell guten Beziehungen zu den National Archives, Kathmandu, aufrecht und steht mit weiteren wissenschaftlichen Institutionen in und außerhalb Nepals in gutem Kontakt, u. a. mit dem Department of Buddhist Studies der Tribhuvan University, mit der Sanskrit University in Kathmandu, mit der nepalesischen Außenstelle des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg, mit der Ryukoku University in Kyoto, und mit dem Institute for Higher Tibetan Studies in Sarnath.

Für die nächste Zukunft besteht die Möglichkeit der Einbindung des NRC in das derzeit im Aufbau befindliche European Consortium for Asian Field Study. Das NRC wäre dann Mitglied eines weit reichenden wissenschaftlichen Netzwerkes, das sich aus internationalen Akademien, Universitäten, Forschungsinstituten, Museen und Gelehrtengesellschaften zusammensetzt.

6. Veröffentlichungen
Abgesehen von der Publikation der NNB als Mitherausgeber, veröffentlicht das NRC die Reihe Nepal Research Centre Publications. Als jüngste Publikation dieser Serie erschien 2006 als Nr. 25 die folgende Monographie von Diwakar Acharya: *Vācaspatimiśra's Tattvasamīkṣā. The Earliest Commentary on Maṇḍanamiśra's Brahmasiddhi.* Critically Edited with an Introduction and Critical Notes.

Nach mehrjähriger Pause soll in Bälde eine neue Ausgabe des *Journal of the Nepal Research Centre* (JNRC) erscheinen. Derzeit werden die Beiträge für Nr. 13 des JNRC gesammelt. Die Webseite des NRC findet sich seit 2004 unter http://www.uni-hamburg.de/ngmcp/nrc.

Kathmandu, den 31. August 2007 Dr. Albrecht Hanisch

Anlage 10: Bericht über das *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache* (WKAS)

Vom *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache*, Bd. II, erschienen 2006 die 36. und 37. Lieferung (Nachträge, Berichtigungen und Literaturverzeichnis) sowie 2007 die 38. Lieferung (Literaturverzeichnis und Index signifikanter Wörter), bearbeitet von Manfred Ullmann, Tübingen. Ergänzend hierzu erschien von M. Ullmann: *Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts.* Supplementband, Bd. I: *A–O*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006. 826 S. (vgl. ZDMG 153 [2003], S. 526).

Wie im letzten Bericht vom März 2006 mitgeteilt, beteiligt sich die Arbeitsstelle an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften seit Frühjahr 2006 am Projekt KOHD, speziell an der Katalogisierung der noch nicht erfassten arabischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek, München. Auf der Sitzung der Kommission am 27. 6. 2007 wurden die bisher erreichten Ergebnisse besprochen.

Ebenfalls auf der genannten Kommissionssitzung hat der bisherige Vorsitzende, Herr Kunitzsch, altershalber seinen Rücktritt vom Vorsitz erklärt (als Mitglied wird er der Kommission weiterhin angehören). Zu seinem Nachfolger hat die Kommission Herrn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000270

Bobzin, Erlangen, gewählt. Dieser Wahl wurde von der Philosophisch-historischen Klasse der BAdW in der Sitzung vom 6.7.2007 zugestimmt.

Unabhängig davon läuft in Tübingen die Arbeit am Abschluß des Bandes *Lām* des WKAS durch Herrn Ullmann weiter.

Paul Kunitzsch

Anlage 11: Bericht über das Vorhaben im Akademienprogramm der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen „Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland"

Seit der letzten Allgemeinen Versammlung sind folgende Bände erschienen:

II,16 *Indische Handschriften. Teil 16: Die Śārāda-Handschriften der Sammlung Janert der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.* Beschrieben von Gerhard Ehlers. 2006. 183 S.

XIII,19 *Alttürkische Handschriften. Teil 11: Die Uigurischen Blockdrucke der Berliner Turfansammlung: Teil 1: Tantrische Texte.* Beschrieben von Abdurishid Yakup und Michael Knüppel. 2007. 258 S.

XIII,21 *Alttürkische Handschriften. Teil 13: Dokumente: Teil 1.* Beschrieben von Simone-Christiane Raschmann. 2007. 306 S.

XVII,B,6 *Arabische Handschriften. Teil 6: Die Handschriften der Sammlung Oskar Rescher in der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. Band 3.* Beschrieben von Rosemarie Quiring-Zoche. 2006. 537 S.

XVII,B,8 *Arabische Handschriften. Teil 8: Arabische Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek zu München unter Einschluss einiger türkischer und persischer Handschriften: Teil 1.* Beschrieben von Florian Sobieroj. 2007. 625 S., 17 Abbildungen.

XVIII,1 *Mitteliranische Handschriften. Teil 1: Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift.* Beschrieben von Christiane Reck. 2006. 363 S.

S-38 *Life, Transmissions, and Works of A-Mes-Zhabs Ngag-Dbang-Kun-Dga'-Bsod-Nams, the Great 17th Century Sa-Skya-Pa bibliophile.* By Jan-Ulrich Sobisch. 2007. 607 S.

Damit liegen jetzt 125 Katalog- und 52 Supplementbände vor. Druckkosten wurden beantragt für den Teilband XXIII,6 (Anne Peters).

Hartmut-Ortwin Feistel

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000271

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000272

On Adnominalization of Prepositional Phrases and Adverbs in Semitic*

By Na'ama Pat-El and Alexander Treiger

1. Introduction

Most Semitic languages show a reflex of a pronoun with an initial ð/θ[1] with the function of determinative, relative pronoun, and demonstrative, though not all languages exhibit all functions. This pronoun was recently reconstructed to Proto-Semitic (henceforth PS) by John Huehnergard (2006) with the original function of relative-determinative. Huehnergard (2006, pp. 116–118) established the connection between the East-Semitic pronoun and the West-Semitic one and pointed to their similar function and distribution. Except for Eblaite and Old Akkadian, it is no longer inflected for case, but may be inflected for gender and number.[2]

The pronoun is considered to always be a bound form that can stand before a noun in the genitive or before a clause. It can be used with or without a nominal antecedent (Huehnergard 2006, p. 114). This, of course, may explain its later developments in the daughter languages into a relative pronoun and marker of the genitive relation between nouns.

However, there are instances of the pronoun followed by a prepositional phrase or an adverb, like in the following examples:

1. Syriac: *'emar... ʿal deḵrā* ***d-ḇ-īlānā*** *da-ḥwā l-ḏeḇḥā ḥlāpaw^{ḥy}* (Eph. in Gen. 6, 9–10) "He told ... about the ram in the tree, which became the sacrifice instead of him."

* We wish to thank John Huehnergard of Harvard University and Gideon Goldenberg of the Hebrew University of Jerusalem for their useful comments on an earlier version of this paper. Any remaining errors are purely ours.

[1] Only East Semitic shows a reflex of the latter.

[2] Arabic shows partial inflection with only gender and number distinctions, where the dual shows also two cases: nominative and oblique. Gəʿəz also shows gender distinction, though not number (common pl., *'əlla*, and f. singular, *'ənta*, stem from a different root). In Hebrew there are only remnants of gender distinction in the pattern *mā-zze* (with the relative *ze*, not the demonstrative), where the feminine *mā-zzōṯ* is only attested with the verb 'to do'. See Huehnergard/Pat-El 2007, for details.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000273

2. Arabic: *'ā-l-ka'su **llatī fī yadika** 'ajmalu 'ami l-qalamu* (al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Tarbīʿ wa-l-Tadwīr* in: *Rasā'il al-Jāḥiẓ*, Cairo 1399/1979, III, p. 89) "Is the cup in your hand more beautiful or the pen?"[3]
3. Akkadian: *kaspu u-šīpāti gabbi ša **ittiya** ana agrūti attadin* (VOS III 19, 12–13, apud ARO 1963, p. 403) "alles Silber und alle Wolle, die ich hatte, habe ich den Mietleuten gegeben".

Adverbs and prepositional phrases can function as predicates in nominal clauses, but require an overt subject. In some languages they can also function as the object of a bound form in construct patterns (see discussion below).[4]

The problem is how can we account for their appearance in this pattern and what is their function here. Two explanations have been offered, both agreeing that they are part of an 'elliptical' clause. The first explanation is that the prepositional phrase is an adverbial phrase in a sentence that was omitted; the second explanation is that it is a predicate in a sentence whose subject is the relative pronoun.

We disagree with both explanations. In what follows we will examine the arguments in favor of these explanations and show them to be inadequate. We will further offer our own explanation which we think does better justice to the data and the known structure of the Semitic languages. We hope that our explanation will shed light on the PS situation.[5]

2. Discussion

Previous Studies

As was mentioned above, there are two common explanations for the function of the prepositional phrase in the pattern. In addition, the question of the syntactical function of the relative pronoun is addressed by some schol-

[3] Some manuscripts lack the relative pronoun *'allatī*.

[4] In Hebrew and Syriac such patterns are not uncommon; consider the following examples:
– Syriac: *māytay qallīlā'īṯ* (Mart. I, 79, 10 apud NÖLDEKE 165 §207) Those who die quickly.
– Hebrew: *kol ḥōsē ḇō* (Ps. 2:12) All who take refuge in Him.

[5] The Biblical Hebrew data pose a problem. Hebrew does not use the PS relative-determinative as a relative pronoun, but rather a grammaticalized noun, *ʾašer* (HUEHNERGARD 2006). Naturally, this noun never had a pronominal inflection. However, it is impossible to know what kind of inflection, if any, it did have. Two possibilities seem reasonable: either it had the same syntax as the PS relative pronoun, i.e. stood in apposition to its antecedent, or it was marked according to its syntax in the relative clause, in which case it differs from PS and other Semitic languages. Since this is a problem which is yet to be solved and does not have any substantial effect on our discussion and conclusions, we will not use the Hebrew evidence as part of our argumentation, but solely as an extra note, where relevant.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000274

ars, albeit indirectly. Both issues are closely related, as will be shown below. In what follows we will review these explanations pertaining to various languages and argue that they are structurally impossible.

The Prepositional Phrase is an Adverbial Complement

Recently this explanation was raised for Syriac and Hebrew. WERTHEIMER (2001, 2005) argues that the prepositional phrase is an adverbial complement in an elliptical relative clause. She describes these patterns as lacking a verb or a copula.[6] Either way, WERTHEIMER's explanation presupposes complete deletion of the nexus, i.e. both the subject and the predicate (verbal or nominal) are missing. Thus, according to her, a sentence such as *ʾaʾḵ mellṭā d-Gaḇrīēl da-lwāṯ Maryam* "according to Gabriel's speech to Mary" should be reconstructed as **d-eṭamraṯ lwāṯ Maryam* or **d-emar lwāṯ Maryam* (2001, pp. 269–70).[7] According to this analysis, the prepositional phrase is ad-verbal if preceded by *d-*, but ad-nominal otherwise.

This explanation is not possible. Sentences without a subject and a predicate are not sentences, since they lack nexus. In no Semitic language, including Syriac, can an adverbial phrase constitute a sentence by itself. Since there is no reason to assume that relative sentences have a different syntax than matrix sentences, there can be no relative sentences consisting of an adverbial phrase alone.

The Prepositional Phrase is a Predicate

The more common view is that the prepositional phrase is a predicate of a nominal sentence. This view is represented, for example, by GAI, who in his dissertation on adnominal modification in Semitic, claims that there are only three syntactic functions that prepositions can perform in Semitic: ad-verbal, ad-nexal, or predicative (1978, p. 25 fn). A prepositional phrase after an adjective is ad-verbal, because such a pattern is comparable to a verb followed by a

---

[6] For the inaccuracy of the term copula in Syriac see GOLDENBERG 1983.

[7] In a later discussion (2005), WERTHEIMER divides these patterns into two types: elliptical relative clauses with a concrete antecedent and elliptical relative clauses with an abstract antecedent. The formal difference is allegedly the possibility of abstract nouns to appear with possessive pronouns. However, abstract (and deverbal) nouns can appear with or without the possessive suffix: *ḥayyē da-l-ʿālam* "eternal life" vs. *ḥubbēh d-ṣēḏayhōn* "his love for them" and so can the so-called concrete nouns, so in effect there is no formal distinction here. Deverbal nouns and nouns that denote action tend to take pronominal suffixes to mark their subject, while other nouns do not normally have that option. Therefore the fact that we so often find such suffixes on deverbal nouns is a feature of the syntax of such nouns, not of the pattern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000275

prepositional phrase[8] and cannot be replaced by a relative clause; a prepositional phrase after a noun can only be predicative (1978, pp. 28–29). Therefore, he suggests (1978, p. 176) calling any prepositional phrases which modify a noun "asyndetic relative clauses", while prepositional phrases after a relative pronoun are accordingly syndetic relative clauses in which they serve as the predicate.

Let us now turn to discussions of particular languages, starting with Arabic. The pattern is very common in all stages of Arabic, for example:

4. *wa-lahunna miṯlu lladī ʿalayhinna* (Qurʾān 2:228) "They (f.) have the same rights [lit. what is due to them] as duties [lit. what is incumbent upon them]."[9]
5. *ʾilā l-kahanati llāḏīna ṯamma* (NT, Acts 11:30, *apud* BLAU 1966–1967, p. 571) "to the priests there" (= Peshitta NT *l-qaššīšē d-ṯammān*).
6. *ʾaz-ziyādatu llatī qablahā bi-manzilati z-ziyādati llatī fī l-ǧamʿi* (Sībawayh, I, p. 4:19–20 Derenbourg) "The addition before it is equivalent to the addition in the plural."

Surprisingly, despite the fact that this pattern is very widespread in Arabic, modern grammars of Arabic hardly mention it.[10] When they do, they usually analyze it as an elliptic relative clause with the prepositional phrase as the predicate and with the subject (the nominative resumptive pronoun) omitted.[11]

Why is the subject omitted? According to RECKENDORF (1895, p. 617f., 1921, p. 428f.), this is a part of a general process where the relative pronoun loses its independence vis-à-vis the relative clause and takes, virtually but not formally, the case required by the relative clause as in Indo-European languages (although formally, at least wherever this can be ascertained, i.e. in the dual, it still agrees in case with the antecedent). A concomitant development is that the resumptive pronoun, having surrendered its function as a case marker to the relative pronoun, is easily omitted. In such cases, the relative pronoun has, according to RECKENDORF, a double syntactic function: it carries both the case of the antecedent and the case required by the relative clause, with only the former being formally represented.[12]

---

[8] E.g. a pattern with an adjective: *hinnē ḥāḵām ʾattā mid-Dānīʾēl* (Ezk. 28:3) "you are wiser than Daniel", and the same pattern with a verb: *way-yeḥkam mik-kol hā-ʾāḏām* (1Kg. 5:11) "and he was wiser than everyone".

[9] For more examples see Qurʾān 3:96; 6:92; 22:46.

[10] DE SACY even goes as far as to explicitly prohibit the pattern in the case of Arabic: "Si l'attribut [of the relative clause] étoit sous-entendu et exprimé seulement par un terme circonstantiel, on ne pourroit point faire l'ellipse du pronom personnel [viz. the resumptive pronoun]. On ne pourroit pas dire, *raʾaytu lladī fī d-dāri*; il faut nécessairement dire, *raʾaytu lladī huwa fī d-dāri*. (1831, II, p. 347, § 599). This is corrected by FLEISCHER (1885–1888, I, p. 701f.).

[11] See, for Modern Standard Arabic, also CANTARINO 1974–1975, III, p. 167, § 230C.a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000276

The problem with this explanation is that it does not explain why nominative resumptive pronouns are omitted much more frequently in relative clauses with a prepositional (or adverbial) predicate than in those with a nominal predicate.[13] In fact, cases of omission of a nominative resumptive pronoun in relative clauses with a nominal predicate are exceedingly rare;[14] such patterns as ***(ʾal-waladu) llaḏī ǧamīlun* or ***(ʾal-waladu) llaḏī kātibun* are ungrammatical and do require a resumptive pronoun: *(ʾal-waladu) llaḏī huwa ǧamīlun* or *(ʾal-waladu) llaḏī huwa kātibun*.[15]

Wright (1896, II, p. 322B–C, § 175a) offers an alternative explanation. He notes that

> [i]n nominal [relative] sentences of which the predicate is an adverb, or a preposition with its genitive, depending on the [implied] idea of *being* ..., the virtually existing subject of the substantive verb [i.e. the implied *kāna*] suffices to connect the clauses, without any separate pronoun being expressed.

Most of the examples given are with *mā* or *man* (e.g. *marartu bi-man ṯamma* "I passed by him who is there / those who are there");[16] the only example with *ʾallaḏī* is *ʾinna ʾawwala baytin wuḍiʿa li-n-nāsi la-llaḏī bi-bakkata* (Qurʾān 3:96) "the first sanctuary [lit. house] erected for the people is indeed the one in Bakka".[17] Wright's explanation is related to Fleischer's claim (1885–1888, I, p. 702) that every adverb of place or time and every preposition governing a genitive and standing formally or virtually in the accusative is dependent on a verb or a verbal noun with the basic meaning of being

[12] Reckendorf gives the following examples for the omission of the nominative resumptive pronoun in relative clauses with prepositional predicate: *ʾilā hāḏā r-raǧuli llaḏī fī l-ḥiǧāzi* (Ibn Saʿd) "zu diesem Manne, der im Ḥedschāz ist"; *ṣallā r-rakʿatayni llatayni qabla l-maġribi* (Ibn Saʿd) "er betete die beiden Rakʿas, die vor dem Abendgebet kommen"; *fī l-ʾalfayni llaḏayni maʿahū* (ʾal-Ṭabarī) "mit den 2000, die bei ihm waren"; *ʾallaḏīna min qablikum* (Qurʾān 2:19) "die vor euch waren". These cases are grouped together with those in which an accusative resumptive pronoun is omitted, e.g. *humā l-ġazālāni llaḏānī dafanat ǧurhumun fīhi* (Ibn Hišām) "das sind die beiden Gazellen, die die Ǧurhumiten dort vergraben hatten" instead of *dafanathumā*.

[13] They are habitually omitted in relative clauses with a verbal predicate too, but this is due to the fact that a nominative pronoun is inherent in the finite verb (Reckendorf 1895, p. 618, Goldenberg 1985, pp. [171–172]).

[14] Grammar books (e.g. Wright 1896, II, p. 322D, de Sacy 1831, II, p. 346, § 598) repeat the following two examples: *huwa llaḏī fī s-samāʾi ʾilāhun wa-fī l-ʾarḍi ʾilāhun* (Qurʾān 43:84) "He is the one who is God in the heaven and God upon the earth" and *man yuʿna bi-l-ḥamdi lā yanṭiq bi-mā safahun* "he who cares for praise, does not speak what is foolish". According to Wright and de Sacy, this happens more often in longer relative clauses.

[15] See examples in Reckendorf 1895, p. 616.

[16] However, in de Goeje's addition to Wright's Grammar (Wright 1896, I, p. 277A–B, § 353*), this *man* is treated as an indefinite rather than a relative pronoun. Similarly, in Wright's own treatment of the *mā... min* construction (Wright 1896, II, pp. 137D–138A, § 48g).

[17] *Bakka* is usually interpreted as equivalent to *makka*, Mecca.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000277

or becoming, whether actually expressed or implied.[18] FLEISCHER argues that since in the examples given the indication of place as a predicate is inseparable from the idea of a subject located there, it becomes unnecessary to name the subject itself in the form of a resumptive pronoun.[19]

This explanation does not hold water for it would imply that an adverb of place or a preposition governing a genitive, e.g. *hunāka* or *fī d-dāri*, would *in itself* constitute a grammatical sentence, which is of course not the case, for it is never permissible to omit the subject of a nominal sentence in a non-relative syntactic context.[20]

This structure occurs quite often in Aramaic from its earliest dialects and was almost unanimously analyzed as an elliptical relative sentence. SEGERT (1975, p. 327, §6.2.5.2.3.) adduces several examples where according to him the relative pronoun functions as the subject of a nominal clause.[21] Note the following examples:

7. *khny' zy b-yb byrt'* (COWLEY 1923, p. 30, 1) "die Priester, die in der Festung Jeb (sind)".
8. *bēṯ ʾelāhā dī b-īrūšlem* (Ez. 4:24; 5:2, 16) "the house of God in Jerusalem".[22]
9. *ū-lə-ḡuḇrīn gibbārē ḥayil dī bə-ḥaylēh* (Dan. 3:20) "and to the strong men in his army".[23]

BAUER and LEANDER (1962, p. 356, §108*e*) analyzed this pattern as a nominal sentence the subject of which is the relative particle *dī*. They added, however,

[18] Cf. GAI (1978, p. 25, fn) where the same ideas are presented as the general rule in Semitic.

[19] "Jedes Orts- und Zeitadverbium und jede Präposition mit dem von ihr regierten Genitiv hängt, wie alles formell oder virtuell im Accusativ Stehende, von einem Verbum oder Verbalnomen mit dem Grundbegriffe des Seins oder Werdens ab. Dieses logisch nothwendige Antecedens wird nun entweder wirklich ausgedrückt, oder ist von selbst gegeben da, wo einer der genannten Satztheile, wie hier, als *šibhu ǧumla*, d.h. Quasi-Satz …, das vollständige Prädicat eines Nominalsatzes, oder, wie anderwärts, die *ṣifa*, das Adjectiv oder die qualificirende Apposition eines indeterminirten Hauptwortes bildet. … [D]er von der Ortsbezeichnung als Prädicat untrennbare Begriff eines daselbst seienden Subjects macht die Nennung desselben in Gestalt eines auf *ʾallaḏī* zurückgehenden Pronomens entbehrlich." (FLEISCHER 1885–1888, I, p. 702).

[20] Except, of course, when the sentence gives an answer to a previous question, such as *ʾayna zaydun*? *hunāka* "Where is Zayd? – There".

[21] SEGERT notes, however, that this function is a development in Aramaic: "Die Verwendung als Subjekt in Verbalsatz ist bereits in dem ältesten F(rüh)A(ramäischen) und Ja('udischen) belegt, während dieses Pronomen als Subjekt des Nominalsatzes etwa parallel mit dem zur Annexion des nominalen Attributes verwendeten Pronomens gegen Ende der F(rüh)A(ramäischen) Periode auftritt." (1975, p. 326, §6.2.5.2.1).

[22] This pattern is common in Ezra, see also 5:1, 6, 10, 14, 15, 17; 6:2, 5, 6, 9, 18; 7:15, 16, 21, 22, 25.

[23] This pattern is relatively rare in Daniel. See also Dan. 6:14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000278

that by omitting the relative particle, the preposition becomes attributive (pp. 314–315, §91 a; p. 356, §108f., Anm. 1).[24]

FITZMYER in his grammatical survey of the Sefire inscriptions lists several relevant examples, such as the following:

10. Sefire: *ʿdyʾ zy b-sprʾ znh* (I B [23], 28, 33 and passim) "the treaty in this inscription".

He analyzes (1995, p. 201) these examples as a relative clause where *zy* is the subject of a nominal clause. He too attributes to the preposition primarily the function of an ad-verbal or ad-sentential modifier.[25]

In Syriac we find an abundance of examples and indeed most references to this pattern are found in the grammatical literature about this language. Consider the following examples:

11. *meṯmaṯḥā taš'īṯā d-šaḇ'ā dārayhōn ʿḏammā l-mellay Lamḵ bar Qāʾēn da-lwaṯ nešawʰy* (Eph. in Gen. 4, 17–19) "The story of their seven generations stretches up to the words of Lamech son of Cain to his wives."
12. *bāṯar hālēn ʾemar ʿal puršānēh d-Lōṭ d-men ʾAḇrāhām w-ʿal šeḇyēh d-ʿam sḏōmāyē w-meštawzḇānūṯēh da-ḇ-yaḏ ʾAḇrāhām* (Eph. in Gen. 5, 9–10) "After these things he spoke about the departure of Lot from Abraham and his captivity by the Sodomites and his salvation by Abraham."

Some scholars, like NÖLDEKE and BROCKELMANN, analyzed this pattern in Syriac as a relative clause of some sort.[26] MURAOKA (1997, p. 72, §91.3) remains uncommitted and merely gives a short descriptive note: "A prepositional phrase expanding a noun phrase is often introduced by the proclitic *d-*". He does not explain what the syntactical function of the pattern or the particle *d-* is.

As was mentioned above, GAI (1978, p. 176) holds that all adnominal prepositional phrases are asyndetic relative clauses of which the prepositional phrase is the predicate. This cannot possibly be the explanation in Syriac. In Syriac, nominal sentences, the predicate of which is not verbal or participial, are formed with an obligatory pronominal subject clitic on the predicate (cf. GOLDENBERG 1983, pp. 98–99), e.g.:

[24] ROSENTHAL (1983) did not refer to this pattern specifically.

[25] FITZMYER (1995, p. 214): "... the preposition functions in these texts most frequently to introduce a phrase that is an adverbial modifier of the sentence as a whole or of the verb." There are some examples of prepositions as noun modifiers on p. 215.

[26] NÖLDEKE (2001, p. 289, §355): "short adverbial adjuncts to a noun are generally turned into the form of relative clauses, by means of *d-*". BROCKELMANN (1908–1913, II, pp. 96–97) also called the pattern relative: "Adverbiale Bestimmungen eines Nomens werden häufig durch *d-* zu einem selbständigen Relativsatz erhoben."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000279

13. *'attōn bī-ttōn w-enā bḵōn-nā* (John 14:20) "You are in me and I am in you."

Without this pronoun, the prepositional phrase cannot be understood as the predicate, thus in the sentence *yuṯrāna ʰw lan* "it is an advantage to us" (apud GOLDENBERG 1983, p. 101), the prepositional phrase is not the predicate; but the noun *yuṯrānā* is, since it is marked by the clitic personal pronoun as the predicate. Therefore, any explanation that attributes a predicative function to the prepositional phrase in our pattern is at odds with the general structure of Syriac.

Moreover, in Syriac, participles and adjectives can also be used as adverbs. In this function they are in the absolute state and are not inflected for number and gender, unlike predicative and attributive participles; thus, in *nūrā ʰy saggīṯā* "it is a great fire" there is agreement between the noun (fs) and the adjective while in *saggī ṭlē hwēṯ / saggī ṭalyā hwēṯ* "I was very young" the form of the adverb is unchanged whether the first person is feminine or masculine.

Such uninflected participles and adjectives are also found preceded by a relative particle in Syriac: *mḥūṭā rabbṭā d-ṭāḇ* (Judges 11:33) "a very severe blow".[27] Note that the antecedent of the relative is feminine and the adjective has a default form (masculine sg. abs.). Though, following GAI's analysis, the participle could be considered predicative, this should be ruled out, since it is not in gender agreement with its alleged subject.[28]

Ugaritic also shows the same type of structure with the relative particle followed by a prepositional phrase. Consider the following:

14. *ṯql d ʿmnk* (apud TROPPER 2000, p. 899 §97.112) "der Schekel, der bei dir (deponiert) ist".
15. *adrm d b grn* (apud TROPPER 2000, p. 899 §97.112) "die Vornehmen, die auf dem Dreschplatz waren".

TROPPER lists these sentences under 'nominale Relativsätze' and compares their structure to the predicative particles *iṯ* and *in*.

In Gəʿəz too remnants of a similar pattern occur. LAMBDIN (1978, p. 107) quotes phrases like *za-maṭana-ze hāymānot* "such faith" (lit. "faith to the extent of this") or *za-kama-ze śʿelṭān* "such authority" (lit. "authority like this"). These phrases are complexes made of the relative particle *za* and a prepositional phrase. LAMBDIN does not offer an analysis of these expres-

[27] Cf. Heb. *makkā gəḏōlā məʾōḏ*.

[28] WERTHEIMER (2001) argues that this is a relative clause. She translates *d-ṭāḇ* "which is very" (288). Such a clause does not exist in Syriac. If this were a relative clause, it would be translated as "which is good". Such a translation is, as was explained above, out of the question here.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000280

sions, but translates them as if they were relative clauses. These phrases are analogous to the Syriac *d-aʸḵ hānā* "such" (lit. "like this"), which usually precedes the noun qualified by it.[29]

In Eastern Semitic we also find this structure. Aro (1963, pp. 398–399) showed that prepositions can modify the noun in Akkadian, as the common epistulary style *ṭuppi PN ana* PN_2 "a letter from PN to PN_2" and many other examples most of which are locative. Aro (1963, p. 402) argues that in many cases it is not clear whether a prepositional phrase modifies the noun or the verb and this 'mix-up' must be made clear:

> Jetzt macht aber auch das Akkadische von dem Ausweg Gebrauch, den wir schon oben im Aramäischen und Äthiopischen kennengelernt haben, nämlich daß die präpositionale Verbindung durch das Relativwort *ša* mit dem Nomen verbunden wird.

Aro quotes dozens of examples with various prepositions to support his point. Consider the following examples:

16. *aššum ḫubūnī ša ina qāti paḫḫārī* (apud Aro 1963, p. 402) "Was die ḫ.-Gefäße betrifft, die in den Händen der Töpfer sind, (sende so und so viele Gefäße)."
17. *nebrīssuša ištu šaddaqdim ina zumur šassukkim ileqqû* (apud Aro 1963, p. 403) "Seinen Hunger, der vom Vorjahr an (gedauert hat), wird man am Leibe des Katasterdirektors strafen."

However, he perceives the construction as a shortened relative clause, i.e. lacking an element: "Dies ist wohl so zu erklären, daß alleinstehendes Partizip sehr stark nominalisiert ist, aber in Verbindung mit einem Gen. objectivus als ein verkürzter Relativsatz aufgefaßt wird." (1963, p. 404)

The only two studies known to us that were reluctant to analyze the pattern as a sentence are Duval (1881) and Muraoka/Porten (1998). Duval (1881, p. 298, §317b) maintains that *d-* with adverbials is an adjective. He compares it to *d-* with a noun which functions as an adjective (*d-rūḥ* 'spiritual', *da-ḇsar* 'carnal'). Muraoka/Porten (1998, p. 244, §68c–e) note that a prepositional phrase in Egyptian Aramaic may be introduced by *zy*. Although they (inconsistently) translate the examples as sentences, they add that the *zy* is optional. They further suggest (p. 245, fn. 1006) that a prepositional phrase preceded by *zy* is attributive, while without it, it is adverbial. However neither of these studies explained the function of the relative pronoun in this pattern.

[29] In Gəʿəz, the order of modifiers relative to the noun is variable; nominal modifiers may precede or follow their head noun. If the modern Ethio-Semitic languages are any indication, the trend of movement for modifiers is to precede their head noun.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000281

The Function of the Relative Pronoun

As was mentioned above, the function of the relative pronoun is related to the issue of this pattern's syntax, namely whether the relative pronoun has a function within the relative clause or not.

WRIGHT and FLEISCHER argue that the subject in the nominal clause exists 'virtually', i.e. is omitted, while the adverbial predicate is formally represented. WERTHEIMER assumes an underlying verb, therefore does not take the relative pronoun to have any formal role within the relative clause.

In contrast to these scholars, many Semitists analyze the relative pronoun as the subject of a nominal clause the predicate of which is an adverbial. FITZMYER, SEGERT and BAUER/LEANDER made this claim regarding Aramaic, where the relative pronoun does not exhibit inflection of any kind.[30]

RECKENDORF's analysis is the most interesting, since Arabic, unlike most other West-Semitic languages, does show some case inflection. RECKENDORF claims that the relative pronoun in Arabic behaves syntactically like the Indo-European pronoun and takes the case required by the syntax in the relative clause (without this case being formally represented).[31] However, in Semitic, as the Arabic evidence clearly shows, the latter statement is never true; whenever case is represented, it is not conditioned by the syntax of the relative clause. Consider the following example, where had the relative pronoun had a function within its clause, it should have been *nominative*, rather than *oblique*. The Relative pronoun is in the oblique case, because its antecedent is in the oblique.[32]

18. *ʾarinā š-šayṭānayni* (Obl.) *llaḍayni* (Obl.) *ʾaḍallānā* (apud WRIGHT 1896, II, p. 320) "Show us the two demons who led us astray."

In German, for example, the situation is very different, and the case of the relative pronoun is determined solely by its function within the relative clause.

19. *Der Student* (Nom.), *dem* (Dat.) *ich das Buch geborgt habe, kommt morgen zu mir.* "The student to whom I have lent the book is coming to me tomorrow."
20. *Ich habe dem Ausländer* (Dat.), *der* (Nom.) *mit mir studiert hat, eine Einladung geschickt.* "I sent an invitation to the foreigner who had studied with me."

---

[30] This trait makes *zī* and its later attestations a relative *particle*, rather than a pronoun.

[31] See discussion above.

[32] Note the following examples from Akkadian, where the relative pronoun has full inflection: *ŠE* (Nom.) *šu* (Nom.) *ana ŠE.BA ašītu* (KIENAST: Ga 3:4–5) "The barley that I had left over for rations". Here too, had the relative pronoun had a function within the relative clause, it should have been *accusative*, not *nominative*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000282

The syntax of the relative pronoun in PS is different from the Indo-European (henceforth IE) one. The IE relative pronoun shows case inflection according to its function in the embedded clause while its gender-number inflection is derived from the antecedent;[33] the Semitic relative pronoun, on the other hand, is not syntactically independent of the main clause, and derives its full inflection (i.e., gender, number, and case) from the function of the preceding noun in the matrix sentence.

In addition, the development of the Germanic relative is usually described as a shift from parataxis to hypotaxis: *He wanted the house. That is now his* → *He wanted the house that is now his* (LEHMANN 1980, pp. 113–114). This is not the case in Semitic, where the relative developed from a nominal modifier. Moreover, the IE relative pronoun developed from the demonstrative, while in Semitic the demonstrative and relative arose from the determinative pronoun.

Resumption

The system of resumption in the Semitic languages clearly indicates that, unlike IE languages, in Semitic, the relative pronoun has no syntactic function within the relative clause. The relative pronoun only marks the beginning of the clause and carries its agreement with the antecedent in the main clause, while it is the resumptive pronoun that indicates the syntactic function of the antecedent within the relative clause. Thus, when the antecedent is the object of the prepositional phrase, it will be marked as an enclitic pronoun on a preposition[34] and when it is the subject it will be marked in the verb,[35] in the pronominal prefixes or suffixes, as the case may be, and so forth. This can be seen in the following examples:

21. Object of a prep.: (Akkadian) *wardumša ana ālim ittī-šu alliku iḫtaliq* (apud HUEHNERGARD 1997, p. 186, §19.3 b) "The servant with whom I went to town has escaped."
22. Object of a noun: (Syriac) *hālēn d-mēḵōlthōn besrā da-ḇnaynāšā ʾīṯēh* (MINGANA 1907, *150:1) "Those whose nourishment is human flesh."

[33] Several linguists emphasized the cumulative nature of the IE relative pronoun. See for example TESNIÈRE (1965, p. 561): "[La pronom relatif] suppose le cumul d'un subordinatif *(que)* avec un pronom qui représente l'antécédent à un certain cas; examples: l'homme dont je n'ai pas de nouvelles '*que* (je n'ai pas de nouvelles) *de lui*' … Cette analyse conduit à entrevoir que le pronom relatif personnel des langues indo-européennes est sans doute le résultat d'une agglutination préhistorique entre un élément translatif invariable et un élément anaphorique variable." For a similar idea see also EWALD (1881, p. 207, fn. 1).

[34] If the preposition is an accusative marker (Arabic *ʾiyyā-*, Hebrew *ʾēṯ* etc.) the enclitic pronoun may be placed on the verb in the relative clause, or omitted (see below).

[35] DEUTSCHER (2002, p. 90) claims that in the latter case the marking is zero. This is wrong; the subject is marked pronominally in the verb. See GOLDENBERG 1985 for a full discussion.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000283

23. Subject: (Arabic) *'al-maliku llaḏī yaʿdilu* (apud WRIGHT 1896, ii, 318 A) "The king who is just."

Only when the antecedent is the direct object, is resumption optional[36]:

24. Direct object: (Gəʿəz) *bəʾsi za-rəʾyewwo* (or *za-rəʾyu*) (apud LAMBDIN 1978, p. 106, §215.1b) "The man whom they saw."

It is obvious, therefore, that neither the relative pronoun nor the antecedent has a function within the relative clause. Therefore, these relative clauses can function as independent sentences in other contexts, as they lack nothing syntactically. Since there can be no sentence which systematically lacks an essential component to complete its nexus, the pattern in question is not to be interpreted as an elliptical relative sentence.

To recapitulate, previous arguments in favor of the relative clause explanation were based on the assumption that the relative pronoun has a function within the relative clause. This assumption has been shown above to be false. Any nexus in Semitic requires a (pro)nominal subject and a predicate. Verbs, being the exponents of the predicative relation, have an embedded pronominal subject and a lexeme, which is the predicate, fused morphologically into one undivided form (GOLDENBERG 1985, esp. pp. 169–170). Nominal sentences in Semitic likewise require an explicit subject and predicate, but in this case they are represented in an analytic clause and therefore their basic structure in Semitic is always (at least) bi-partite. There are no sentences with only a predicate.[37] Indeed, we cannot find relative clauses which contain only an adjective or a participle, ex. ***han-naʿar ʾašer yāp̄e* or ***ʾal-waladu llaḏī kātibun*, since these relative clauses are not full sentences, i.e., they do not contain nexus. While sometimes in later Semitic languages we can find predicative participles referring to 3rd person subject with no explicit subject[38] this is not the case for prepositions and adverbs, which do not show even minimal gender-number inflection.

[36] TSUJITA (1991) claims that the use of resumptive pronoun when the antecedent is the direct object is limited in Biblical Hebrew and should not be considered a stylistic variant. According to him, the resumptive pronoun is generally used to avoid syntactic ambiguity (1578) and to render the antecedent more salient (1581). The resumptive pronoun is obligatory when the antecedent is first or second person.

[37] In Akkadian, we may find sentences such as *niziqtum-ma* "There was (only) worry" (VAB 6 187:12, apud HUEHNERGARD 1986, p. 234) where the sentence seems to consist only of a predicate. HUEHNERGARD (1986, p. 238, fn. 74) suggests that the function of the particle *-ma* is a copula, a suggestion first made by VON SODEN. This was further substantiated by E. COHEN (2000, p. 225) who argued that *-ma* can be a copula and that this is an internal Akkadian innovation.

[38] Such a behavior of predicative participles and adjectives is an indication of their gradual verbalization. See D. COHEN's definition, section B: "[le verbe] peut constituer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000284

There is no reason why relative clauses should have a systematically different predicative structure than other sentences in the language. For these reasons, the structure discussed thus far cannot be taken as a relative – or for that matter, any other – sentence.

3. Suggested Solution: Attribution

Since we have established that (a) the pronoun is not a participant in the syntax of the following clause and that (b) a nominal clause must have explicit subject and predicate, then it is obvious that when a prepositional phrase follows a determinative pronoun, it cannot constitute a predicate or an adverb.

In order to reach the right conclusion regarding the structure of this pattern we should examine the function of the Semitic determinative-relative pronoun. This was done by Goldenberg (1995), who showed that the adjective, the genitive, and the relative clause are all exponents of the attributive relation. The last two can have either a nominal or a pronominal head. Note Table 1 where a summary of this point in Akkadian is demonstrated.[39]

Table 1: Attribution

	Apposition	Gen. Construction		
		Head	Attribute	
Genitive		*bīt*	*mutīša*	"her husband's house"
	bītum	*ša*	*mutīša*	"her husband's house"
Relative		*kasap*	*išqulu*	"the money he paid out"
	elippum	*ša*	*uṭebbû*	"the boat he sank"

We concur with previous scholars, such as Goldenberg (following Ungnad), that the original function of the PS *ðə̄ pronoun is determinative and that it is a substantival pronoun (Goldenberg 1995, p. 4).[40] In the table, the pronoun is shown to govern what follows it and substantivize it, i.e. "the house, the one of her husband". We argue that the same is true for the pattern in

par lui-même un énoncé assertif fini du fait de sa nature dimorphématique: base verbale + marque personelle représentant le sujet ..." (1975, p. 89). This phenomenon is attested for Arabic, Aramaic, and Hebrew.

[39] The table is taken with adjustments from Goldenberg (1995).

[40] In other words, the pronoun is not attributive, i.e. modifying a noun, but rather a substantive which stands in apposition to a noun. This pronoun is independent and may govern another noun (eg. *ša-mutīša* "the one of her husband"). Much like the nouns *bīt* and *kasap*, *ša* can be the head of a clause (see Table 1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000285

question. The pronoun substantivizes the prepositional phrase which then stands in apposition to the noun: *šūzāḫā d-men kol meddem* "deliverance, the one from everything". This strategy marks the prepositional phrase specifically as a nominal modifier. Since the position of prepositional phrases and other adverbs, especially spatial and temporal, is not fixed, any such element may easily be interpreted as ad-verbal, i.e. modifying a verb, unless it is clearly marked as ad-nominal, i.e., modifying a noun.

We would further suggest that both strategies, apposition and genitive, were originally permissible for the prepositional phrase as well: it can be governed by a noun (construct) or stand in apposition to it (preceded by *d-*).[41] Note the following table, which supplements Table 1[42]:

Table 2: Prepositional attribution

	Apposition	Gen. Construction		
		Head	Attribute	
Prep.		*šappīraṯ*	*b-ḥezwā*	"pretty (lit. good in appearance)"
	taḵtūšēh	*d-*	*ʿam malaḵā*	"his battle with the angel"[42]

In addition to the three types of nominal attributes mentioned by GOLDENBERG – adjective, genitive construction, and relative clause – we can postulate a fourth type, an adnominal prepositional phrase. As in the case with genitive construction and relative clause this can be done in two ways: either directly in construct to the modified noun or indirectly in construct to the relative pronoun that stands in apposition to the modified noun.

Unfortunately, at this point this can only be a guess, since with the exception of Aramaic and Biblical Hebrew, no Semitic language shows construct with prepositional phrases.[44] However, since, as we have shown, all

[41] The third attributive strategy, modifying a noun directly (like an adjective) is also possible: *maʿʿlānhōn l-meṣrēn* (Aph. 27: 13) "their immigration to Egypt".

[42] The exact same situation is found in the Neo-Aramaic dialect of Hertevin (GOLDENBERG 1993, p. 297):

	Apposition	Gen. Construction		
		Head	Attribute	
Prep.		*mtaʿōl*	*p-kōlōta*	"playing with a doll"
	mēnōxɪ-	*d*	*ʾibbu*	"looking at them"

[43] Eph. in Gen. 7, 4–5.

[44] There are many examples of construct with prepositions in Hebrew: *hārē bag-gilbōʿa* (2Sam. 1:21) "mountains in the Gilboa"; *nəḇīʾē mil-libbām* (Ez. 13:2) "prophets out of their own idea". See GESENIUS (1911, p. 421, §130a), WALTKE/O'CONNOR (1990, p. 155a–b) and

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000286

languages show the appositional pattern – prepositional phrase following a relative pronoun that stands in apposition to a noun – it is possible to assume a Hebrew-Aramaic-like situation in other languages, which was later lost. If this is so, there is a precise parallel between modification of a noun by a prepositional phrase and by means of genitive construction and relative clause, as a comparison of Table 1 with Table 2 shows.

In a private communication, JOHN HUEHNERGARD offered a different suggestion for the Hebrew-Aramaic situation. According to him, the pattern is an innovation based on an analogy that was only possible when the absolute and construct state had the same morphological form. Note the following: *yōšēḇ hā-ʿīr* = *yōšēḇ bā-ʿīr* and therefore: *yōšḇê hā-ʿīr* = *yōšḇê bā-ʿīr* alongside the original *yōšḇīm bā-ʿīr*. He also notes that most of the examples in Hebrew are with plural constructs. This development was, of course, not possible in Akkadian, Arabic, and Ethiopic, where the construct of all numbers is distinct from the absolute.

Though this explanation cannot be completely ruled out, we disagree with it. In both Hebrew and Aramaic there are many examples of feminine singular nouns that are in construct with a preposition.[45] Note the following[46]:

25. *ḫᵃmaṯ miy-yāyin* (Hos. 7:5) "anger on account of wine".[47]
26. ***nəgīnaṯ*** *lə-Ḏāwīḏ* (Ps. 61:1) "a poem by David".

There are also masculine nouns that show a morphological distinction between absolute and construct. Consider the following examples[48]:

27. *he-ʿārīm mi-**qəṣē** lə-maṭṭē ḇənē Yəhūḏā* (Josh. 15:21) "the cities at the end of (the plot) of the tribe of Judah".[49]
28. *mik-**kol** li-bənē Yiśrāʾēl* (Ex. 9:4) "everything the Israelites have".[50]
29. *mib-**bēṯ** lā-ʾūlām* (1Kg. 7:8) "from within the hall (lit. the house in the hall)".[51]

JOÜON/MURAOKA (2000, II, p. 470, § 129m–o) for more examples. GESENIUS (1911, p. 421, § 130a) notes that most examples are in elevated or prophetic style.

[45] There is only one possible feminine participle in construct: *bēn pōrāṯ ʿᵃlē ʿāyin* (Gen. 49:22) "a fruitful bough [stretching] over a spring".

[46] See also constructs of this type with *kāṯēp* (Josh. 18:18); *makkā* (Is. 14:6); *mamlāḵā* (Mic. 4:8); *tōʿēḇā* (Prov. 24:9); *pūḡā* (Lam. 2:18); *mišpāḥā* (1Chr. 6:55); *ṭohᵒrā* (1Chr. 23:28). In Aramaic the pattern is very widespread and examples abound.

[47] See also Ps. 58:5.

[48] See also *maḥmaḏ lə-ḵaspām* (Hos. 9:6) "pleasant places for their money".

[49] Nouns denoting directions are common in this pattern. The noun *ṣāpōn* occurs in construct to a preposition in Josh. 8:11; 16:6; 24:30; Judg. 2:9; the noun *yāmīn* appears in 2Kg. 23:13. Both nouns have construct forms which are distinct from their absolute forms.

[50] See also Is. 38:16.

[51] See also Ezek. 1:27

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000287

These examples seem to indicate that the phenomenon was more wide spread at some point. Perhaps the fact that absolute and construct masculine nouns in Hebrew and Aramaic are usually homonymous obstructs the original distribution of the pattern.

4. Summary

In this paper we have addressed the pattern *ðv̄- + prepositional clause/adverb in the Semitic languages. Formerly there were two approaches to explain this pattern:

1. The pattern is a verbal relative clause, whose verb was omitted, and only the adverb was left (ex. WERTHEIMER), or the pattern is a copulative relative clause, whose copula was omitted and only the prepositional predicate was left (ex. FISCHER and WRIGHT).
2. The pattern is a nominal relative clause, where the relative pronoun functions as a subject and the preposition/adverb as a predicate (ex. RECKENDORF).

We have contested these analyses by the following arguments, respectively:

1. Relative sentences do not have different syntax than matrix sentences. There are no grammatically correct matrix sentences which lack both their subject and their predicate and are construed solely of prepositional clauses/adverbs. Therefore, we should assume that there are no relative sentences with that syntax either.
2. The relative pronoun is not a part of the relative sentence. If relative pronouns had any syntactical function within the relative clause, we would expect relative sentences with nominal predicates and no pronoun (ex. ***'al-waladu llaḏī jamīlun*), yet these do not exist.

We further suggested that the pattern is not a sentence but rather an apposition to its antecedent which functions as an ad-nominal attribute. This is in agreement with both the pronoun's original function, i.e. a determinative, and with the syntax of attribution in the attested Semitic languages.

Bibliography

ANDERSEN, F.I. 1970: *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch*, Nashville.

ARO, J. 1963: "Präpositionale Verbindungen als Bestimmungen des Nomens im Akkadischen." In: *Orientalia* 32, pp. 395–406.

BAUER, H./P. LEANDER 1962: *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Hildesheim.

BLAU, J. 1966–1967: *A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium*. Louvain.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000288

— 1995: *Grammar of Mediaeval Judaeo-Arabic* [Hebrew]. Jerusalem [reprint of the 2nd ed. 1980].
— 1999: *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*. Jerusalem.
Bolinger, D. 1967: "Adjectives in English: Attribution and Predication." In: *Lingua* 18, pp. 1–34.
Brockelmann, C. 1908–1913: *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. Berlin.
— 1938: *Syrische Grammatik*. Leipzig.
Cantarino, V. 1974–1975: *Syntax of Modern Arabic Prose*. Bloomington.
Cohen, D. 1975: "Phrase Nominale et verbalisation en sémitique." In: *Mélanges linguistiques offerts à Emile Benveniste*. Paris, pp. 87–98.
Cohen, E. 2000: "Akkadian *-ma* in Diachronic Perspective." In: ZA 90, pp. 207–226.
Costaz, L. 1955: *Grammaire Syriaque*. Beyrouth.
Cowley, A. 1923: *Aramaic Papyri of The Fifth Century B.C.* Edited with translation and notes. Oxford.
de Sacy, S. 1831: *Grammaire arabe*. Paris.
Deutscher, G. 2002: "The Akkadian Relative Clauses in Cross-Linguistic Perspective." In: ZA 92, pp. 86–105.
Duval, R. 1881: *Traité de Grammaire Syriaque*. Paris.
Ewald, H. 1881: *Syntax of the Hebrew Language of the Old Testament*. Tr. J. Kennedy. Edinburgh.
Fischer, W. 2001: *A Grammar of Classical Arabic*. Tr. J. Rodgers. New Haven [3rd rev. ed.].
Fitzmyer, J. A. 1995: *The Aramaic Inscriptions of Sefire*. Rome.
Fleischer, H. L. 1885–1888: *Kleinere Schriften*. Leipzig.
Fritz, M. 2003: "Proto-Indo-European Syntax." In: M. Meier-Brügger: *Indo-European Linguistics*. Berlin, pp. 238–276.
Gai, A. 1978: *Adnominal Attributes in Semitic Languages* [Hebrew]. Ph.D. Thesis, Jerusalem, The Hebrew University.
Gensler, O. 2002: *On Explaining Why Relative Pronouns Lost Case-Marking in Semitic* [paper read in Tel Aviv].
— 2005: *The Origin of the Definite/Indefinite Distinction in Arabic Relative Clauses* [paper read at Harvard NELC – Semitic Philology Workshop].
Gesenius, W. 1911: *Hebrew Grammar*. Oxford [2nd Engl. ed.].
Goldenberg, G. 1983: "On Syriac Sentence Structure." In: M. Sokoloff (ed.): *Arameans, Aramaic and the Aramaic Literary Tradition*. Ramat Gan, pp. 97–140 [repr. in Goldenberg 1998, pp. 525–568].
— 1985: "On Verbal Structure and the Hebrew Verb" [Hebrew]. In: M. Bar-Asher (ed.): *Language studies*. I. Jerusalem, pp. 295–348 [repr. and transl. in Goldenberg 1998, pp. 148–196].
— 1993: "Otto Jastrow's *Der neuaramäische Dialect von Hertevin* – A Review Article." In: JSS 38, pp. 295–308 [repr. in Goldenberg 1998, pp. 630–644].
— 1995: "Attribution in the Semitic Languages." In: *Langues Orientales Anciennes: Philologie et Linguistique* 5/6, pp. 1–20 [repr. in Goldenberg 1998, pp. 46–65].
— 1998: *Studies in Semitic Linguistics*. Jerusalem.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000289

HARNING, K.E. 1980: *The Analytic Genitive in the Modern Arabic Dialects*. Göteborg.
HUEHNERGARD, J. 1986: "On verbless clauses in Akkadian." In: ZA 76, pp. 218–249.
— 1997: *A Grammar of Akkadian*. Winona Lake, Ind.
— 2006: "On the Etymology of the Hebrew Relative *še*." In: A. HURVITZ/S. FASSBERG (eds.): *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspectives*. Jerusalem, pp. 103–125.
HUEHNERGARD, J. /N. PAT-EL 2007: "Some Aspects of the Cleft in Semitic Languages." In: E. COHEN/T. BAR (eds.): *Studies in Semitic and General Linguistics in Honor of Gideon Goldenberg*. Münster, pp. 325–342.
JOÜON, P./T. MURAOKA 2000: *A Grammar of Biblical Hebrew*. Rome.
LAMBDIN, T.O. 1978: *Introduction to Classical Ethiopic Gəʿəz*. Atlanta.
LEHMANN, W.P. 1980: "The Reconstruction of Non-Simple Sentences in Proto-Indo-European." In: P. RAMAT (ed.): *Linguistic Reconstruction and Indo-European Syntax*. Amsterdam, pp. 113–144.
E. LIPIŃSKI 2001: *Semitic Languages. Outline of a Comparative Grammar*. Leuven.
MARCAIS, P. 1956: *Le parler arabe de Djidjelli, Nord constantionis, Algérie*. Paris.
MINGANA, A. 1907: *Sources Syriaques*. Leipzig.
MURAOKA, T. 1991: "The Biblical Hebrew nominal clause with a prepositional phrase." In: K. JONGELING et al. (eds.): *Studies in Hebrew and Aramaic Syntax Presented to Professor J. Hoftijser on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*. Leiden.
— 1997: *Classical Syriac*. Wiesbaden.
MURAOKA, T./B. PORTEN 1998: *A Grammar of Egyptian Aramaic*. Leiden.
NÖLDEKE, TH. 2001: *Compendious Syriac Grammar*. Tr. T.A. CRICHTON, with an appendix, ed. A. SCHALL, tr. P.T. DANIELS. Winona Lake, Ind.
PENNACCHIETTI, F.A. 1968: *Studi sui Pronomi Determinativi Semitici*. Napoli.
RECKENDORF, H. 1895–1898: *Syntaktische Verhältnisse des Arabischen*. Leiden.
— 1921: *Arabische Syntax*. Heidelberg.
ROSENTHAL, F. 1983: *A Grammar of Biblical Aramaic*. Wiesbaden.
SEGERT, S. 1975: *Altaramäische Grammatik*. Leipzig.
SIVAN, D. 2001: *Grammar of the Ugaritic Language*. Leiden.
TENIÈRE, L. 1965: *Eléments de syntaxe structurale*. Paris.
TONNEAU, R.-M. 1955: *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*. Louvain.
TROPPER, J. 2000: *Ugaritische Grammatik*. Münster.
TSUJITA, K. 1991: "The Retrospective Pronoun in Biblical Hebrew." In: A.S. KAYE (ed.): *Semitic Studies in honor of Wolf Leslau on the occasion of his eighty-fifth birthday*. II Wiesbaden, pp. 1577–1582.
WALTKE, B.K./M. O'CONNOR 1990: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Ind.
WERTHEIMER, A. 2001: "The Functions of the Syriac Particle *d*-." In: *Le Muséon* 114, pp. 259–289.
— 2005: *Special Subordinate Clauses in Syriac: Elliptical Relative Clauses* [paper read at NACAL 33 (Philadelphia, PA)].
WRIGHT, W. 1896: *A Grammar of the Arabic Language*. Cambridge [3rd ed.].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000290

Ein neues enzyklopädisches Handbuch der arabischen Sprachwissenschaft[1]

Von Reinhard Weipert, München

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts haben namhafte Vertreter sämtlicher Fachdisziplinen, die Bezug zu den islamischen Völkern und deren Kulturen haben, in beispielhafter internationaler Zusammenarbeit erstmalig den Versuch unternommen, das gesamte Wissen in einem Korpus zusammenzufassen, das unter dem Titel *Enzyklopaedie des Islām/Encyclopaedia of Islam/Encyclopédie de l'Islam* in drei Sprachen 1913–1938 beim traditionsreichen Verlag Brill in Leiden erschien und seinem Namen alle Ehre machte. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde, dem raschen Kenntniszuwachs Rechnung tragend, ab 1954 die 2. Auflage diesmal nur auf Englisch und Französisch in Angriff genommen, die nun ein halbes Jahrhundert danach mit dem Indexband ihren Abschluß findet. Das langsame Voranschreiten der *EI*², die häufige Übernahme von Artikeln der ersten Auflage in unveränderter oder leicht verbesserter Form und dynamische Entwicklungsprozesse innerhalb vieler Disziplinen haben bereits in den 80er Jahren das Entstehen anderer Enzyklopädien wie der *Encyclopaedia Iranica*, London 1985ff., oder der *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence 1984ff. begünstigt und fördern diese bis heute ungebrochene Entwicklung, die nicht allein der Wissenschaft, sondern auch den Verlagen zugute kommt, denn „*Encyclopedia of …*" betitelte Werke sind kommerziell gesehen eine gute und kalkulierbare Einnahmequelle. Auch Brill hat die Zeichen der Zeit längst erkannt und produziert am laufenden Band „Töchter" der *EI* wie die gerade vollendete *Encyclopaedia of the Qur'ān*, die *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* und als neuestes Produkt die *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics (EALL)*, deren erster Band hier anzuzeigen ist.

Konzeption, Aufbau und Inhalt der *EALL*, deren Titel wohl der *Encyclopedia of Language and Linguistics* (10 Bde., Oxford 1994, 14 Bde., Amsterdam ²2006) nachempfunden ist, werden in dem von K. Versteegh und

[1] Zugleich Besprechung von: Kees Versteegh et al. (Hrsg.): *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Bd. I: *A–Ed*. Leiden/Boston: Brill 2006. XIII, 671 S. ISBN 90-04-14473-0. € 198,– und Bd. II: *Eg–Lan*. Leiden/Boston: Brill 2007. VII, 716 S. ISBN 90-04-14474-9. € 198,–.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000291

seinen Mitherausgebern M. EID, A. ELGIBALI, M. WOIDICH und A. ZABORSKI gezeichneten Vorwort S. VI folgendermaßen dargestellt:

> The *EALL* is an encyclopedic handbook covering all relevant aspects of the study of Arabic and dealing with all levels of the language ..., both synchronically and diachronically. It will be published in four volumes with a total of two million words, distributed over approximately 500 entries ... It is intended in the first place as a reference tool for linguists working with Arabic, but also for scholars from many other disciplines (Islamic studies, Arabic literature, social sciences) ... Beyond this, the *EALL* will also be a reference tool for general linguists ... Perhaps the most important category of users targeted by the *EALL* is that of students, especially those at the graduate and the post-graduate levels.

Demzufolge ist die *EALL* als *umfassendes Handbuch* zum Arabischen in allen seinen Varietäten zu sehen, das als Referenzwerk dem Wissenschaftler, der die arabische Sprache oder Literatur erforscht, dem Islamkundler oder auch dem allgemeinen Linguisten dienen soll, jedoch bevorzugt für Studenten gedacht ist, die vor dem Examen stehen oder dieses bereits hinter sich haben. Die *EALL* ist also weder vom Umfang noch vom Anspruch her eine Enzyklopädie im strengen Sinne des Wortes, nämlich ein das Gesamtwissen eines Fachs systematisch verzeichnendes Werk, sondern eher ein Grundriß oder noch besser gesagt ein enzyklopädisches Handbuch der arabischen Sprachwissenschaft, das als solches auch ideal in die Brillsche Reihe ‚Handbuch der Orientalistik' gepaßt hätte.

Doch zunächst einmal einige Worte zu Aufbau und Inhalt dieses nach Stichwörtern alphabetisch geordneten Sachlexikons, das im Format der *EI* gleicht, sich aber wie die *Encyclopaedia of the Qur'ān* dank des veränderten Satzes durch viel bessere Lesbarkeit und Übersichtlichkeit positiv von ihr abhebt. Der vorliegende Band enthält an die 100 Einträge, die Themen aus folgenden Bereichen behandeln: 1. Phonetik und Phonologie (z.B. ‚Affrication', ‚Anaptyxis', ‚Apophony', ‚Assimilation', ‚Dissimilation'). 2. Morphologie (z.B. ‚Adjectives', ‚Adverbs', ‚Article', ‚Causative', ‚Collective', ‚Declension', ‚Derivation', ‚Diminutive'). 3. Syntax (z.B. ‚Adjective Phrase', ‚Apposition', ‚Concessive Clause'). 4. Textlinguistik (z.B. ‚Discourse Analysis'). 5. Schrift (z.B. ‚Arabic Alphabet: Origin', ‚Arabic Alphabet for other Languages'). 6. Psycholinguistik (z.B. ‚Cognitive Linguistics', ‚Child Bilingualism'). 7. Soziolinguistik allgemein (z.B. ‚Culture and Language', Länderartikel wie ‚Algeria', ‚Bangla Desh', ‚Djibouti/Eritrea'), darunter Sprachkontakt (z.B. ‚Aramaic/Syriac Loanwords', ‚Berber Loanwords', ‚Coptic Loanwords') und Mehrsprachigkeit (z.B. ‚Code-switching', ‚Diglossia'). 8. Computerlinguistik (z.B. ‚Automatic Language Processing', ‚Computational Linguistics', ‚Corpus Linguistics'). 9. Dialektologie allgemein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000292

(z.B. ‚Dialects: Genesis, Classification', ‚Dialect Geography'), Dialekte von Städten (z.B. ‚Algiers', ‚Baghdad', ‚Beirut', ‚Cairo') und Regionen (z.B. ‚Afghanistan Arabic', ‚Andalusi Ar.', ‚Chad Ar.'). 10. Gesamtdarstellungen und Varia (z.B. ‚Abbreviations', ‚Afro-Asiatic Languages', ‚Biradicalism', ‚Arabic Studies in Europe', ‚Braille', ‚Christian Middle Arabic', ‚Classical Arabic'). Da auch die nationalarabische Grammatikschreibung durch Beiträge wie ‚Ā'id', ‚'Amal', ‚'Aṣl', ‚Ḍidd' etc. repräsentiert ist, gebührt den Herausgebern für die kluge, wohl kaum Wünsche offenlassende Auswahl der Stichwörter ein großes Kompliment wie ebenso für die Vorgabe eines einheitlichen Transkriptionssystems, das im Gegensatz zur *EI* ein Phonem adäquat durch ein Zeichen wiedergibt und damit prinzipiell dem System der DMG folgt, bei der Transkription von ǧ = j, ḫ = x und ẓ = ḍ (bei Eigennamen wie Ibn Manẓūr dagegen wird ẓ beibehalten!) jedoch davon abweicht, was mir im Fall von ẓ weder notwendig noch sinnvoll zu sein scheint. Als überaus positiv wirkt es sich ferner aus, daß den Autoren für die Beschreibung der Dialekte Struktur und Inhalt vorgegeben wurden, wodurch dem Leser der Vergleich ungemein erleichtert wird. Wenngleich Autoren wie P.J. de Pommerol (‚Chad Ar.') und A. Borg (‚Cypriot Maronite Ar.') eigene Wege gehen oder, wie nicht selten, Syntax und Lexikon von den Dialektologen stiefmütterlich oder gar nicht behandelt werden, z.B. von A. Boucherit (‚Algiers Ar.') und C. Holes (‚Bahraini Ar.'), so bieten die Beiträge dennoch insgesamt gesehen sehr breite und zuverlässige Informationen, reflektieren durchweg den aktuellen Kenntnisstand, oft auch die langjährige, profunde Vertrautheit des Autors mit dem Dialekt wie z.B. bei M. Woidich (‚Bʿēri Ar.', ‚Cairo Ar.') oder J. Lentin (‚Damascus Ar.') und bilden somit den am besten gelungenen Teil der *EALL*.

Ihnen gegenüber steht die große Gruppe von Artikeln, die ein Phänomen der arabischen Grammatik behandeln und je nach Art naturgemäß hinsichtlich der Struktur und des Umfangs größere Unterschiede aufweisen. Jeder wird Verständnis dafür aufbringen, daß man als Herausgeber den Autoren in Bezug auf Methodik, Theoriebildung, Bewertung von Fakten etc. freie Hand lassen und als Folge davon Überschneidungen und Unzulänglichkeiten anderer Art in Kauf nehmen muß, doch hat es das Editionskomitee allem Anschein nach leider verabsäumt, den Autoren gegenüber den Anspruch der *EALL*, *alle* Formen des Arabischen einzubeziehen, deutlich zu machen und dessen Umsetzung konsequent einzufordern. Ohne der Frage nachzugehen, ob auch alle Mitarbeiter dazu befähigt gewesen wären, muß hier als Befund festgehalten werden, daß eine Anzahl von Artikeln entweder ausschließlich oder größtenteils nur eine Sprachstufe erfaßt, z.B. klassisches Arabisch in ‚Adjectives' (W. Fischer), ‚Causative' (A. Măcelaru), ‚Collective' (I. Ferrando), modernes Hocharabisch in ‚Agreement' und ‚Copula'

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000293

(M. BAHLOUL), ‚Concessive Clause' (M. LANGER), ‚Determiners' (L. CHOUEIRI), moderne Dialekte in ‚Demonstratives' (Á. VICENTE) oder nur einen modernen Dialekt in ‚Binding' und ‚Clitic' (J. AOUN; nur Libanesisch-Arabisch!). Die Tatsache, daß durch diese Unausgewogenheit der Leser nur einen Teil der Wahrheit erfährt, liegt meines Erachtens darin begründet, daß eine gewisse Gruppe von Arabisten mit einem recht eingeengten Blickfeld an ihre Aufgabe herangegangen ist, deren Arbeitsweise einmal A. SIMA† in einer Besprechung[2] sehr zutreffend charakterisiert hat, die ich an dieser Stelle sinngemäß und mitunter wörtlich wiedergeben möchte: Gemein ist ihnen, daß sie sich einseitig von gerade en vogue befindlichen Moden diverser linguistischer Strömungen in Fragestellung und Methodik leiten lassen, einschlägige arabistische Arbeiten, die nicht auf Englisch verfaßt wurden, nicht zur Kenntnis nehmen (können?), keine Primärquellen verwenden und daher ihr Material nicht nur aus der Sekundärliteratur entnehmen, sondern mit mäßigem Erfolg häufig Sätze selbst konstruieren, Banalitäten mit ihrer sonderbaren Insider-Terminologie zu Bedeutsamkeit aufblasen und in ihrer Bibliographie nur jüngere Arbeiten zitieren, sodaß der Eindruck entsteht, die arabische Sprachwissenschaft habe erst gegen Ende der 80er Jahre das Licht der Welt erblickt. Wer diese Charakterisierung für überzogen hält, vergleiche nur den Beitrag ‚Copula' S. 506–511 von M. BAHLOUL (im Folgenden B.): Eingangs erfährt der staunende Leser, daß es im Arabischen zwei Satztypen, den Verbal- und den Nominalsatz, gibt, die sich voneinander dadurch unterscheiden, daß der erste „exhibits a verbal form, the latter does not". Belegt wird diese (nicht korrekte) Behauptung mit zwei Sätzen, die B. einem in Abu Dhabi erschienenen, mir nicht zugänglichen Buch[3] entnommen hat; sie lauten: *yurḍiʿu l-ḥūtu ṣiġārahū* und *al-ḥūtu aṭwalu min at-timsāḥi*, die B. mit „Mammals breastfeed their babies" und „Mammals are taller than crocodiles" übersetzt. Es überrascht sehr, daß ein Araber nicht weiß, daß Säugetiere *ṯadyīyāt* heißen und mit *al-ḥūt* der Walfisch gemeint ist, und noch mehr, daß er in seinen selbst konstruierten Sätzen (18) a–c *wāqifan* mit „standing up" (das wäre *qāʾiman*!) statt mit „stopping" oder „standing" wiedergibt, daß er in diesen allesamt ganz simplen Sätzen sogar Fehler macht, z.B. lies (18) d: *ya-staṭīʿ-u r-rajul-u ʾan ya-kūn-a mudīr-an* statt *y-astatīʿ-u ʿan *(ya-kūn-a) r-rajul-u mudīr-an*, daß für ihn *ʿindamā, ḥīnamā* etc. „temporal adverbs" statt Konjunktionen sind, daß von ihm

[2] Rez. von: J. LECARME et al. (Hrsg.): *Research in Afroasiatic Grammar. Papers from the 3rd Conference on Afroasiatic Languages, Sophia Antipolis, France, 1996.* Amsterdam 2000. In: ZAL 42 (2003), S. 80f.

[3] MUḤAMMAD A. ASSAHĀRĪN (sic): *At-Taṭbīqāt al-luġawiyya*. Ob der Name korrekt wiedergegeben wurde, scheint mir zweifelhaft zu sein, denn ich konnte den Autor ebenso wenig wie den Verlag „Ben Mansour Publishing" (= Dār Ibn Manṣūr?) ausfindig machen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000294

als „ungrammatical" bezeichnete Sätze wie (4): *yakūnu aṭ-ṭālibu fī l-faṣl* durchaus einen Sinn ergeben, wenn man sie richtig mit „will be" statt „is" übersetzt etc. Viele werden sich zudem an seiner Fixierung auf die TG-Analyse, unüberlegten Formulierungen wie „of the 8th century Arab and (!) Muslim grammarians" oder divergierenden Schreibweisen stoßen (mal schreibt er *yakūnu*, mal *y-akūn-u*), ich kann damit jedoch eher leben als mit der Tatsache, daß er in seiner 14 Titel enthaltenden Bibliographie zwar 4 unpublizierte amerikanische Dissertationen, aber weder die Grammatik von WRIGHT noch die Werke RECKENDORFS oder die Schriften der „Arab and Muslim grammarians" aufführt, deren Konsultation ihm so manches Wissenswerte zu *laisa, kāna wa-aḫawātuhā* etc. vermittelt hätte, welche mit keinem Wort erwähnt werden. Aber bevor man sich an die Syntax wagt, sollte man die Morphologie gründlich erlernen, denn daran hapert es bei B. am allermeisten. Wir haben schon gesehen, daß er die Präformative des Verbs im Präsens falsch mit *y-*, *t-* etc. statt mit *ya-*, *ta-* etc. wiedergibt, was nicht als einmaliger Lapsus, sondern als Ignoranz zu werten ist, da er in seinem Beitrag ‚Agreement' genau so verfährt und auf S. 44 noch mehr Fehler macht: Bei ihm lautet die Endung der 3. Ps. m. Pl. Perf. */-u/* statt */-ū/* und die der 3. Ps. f. Pl. Imperf. */t-/_/-na/* statt */ya-/_/-na/*; sehr sonderbar ist es auch, daß er neben der 1. Ps. m. Sg. Imperf. */'-/_/-u/* eine Femininform (!) */?-/_/-u/* angibt.

Obwohl damit noch längst nicht alle Beanstandungen vorgebracht sind, sei hier ein Schlußstrich gezogen, um einem eventuell aufkeimenden Verdacht zu begegnen, hier würde gegen eine Gruppe jüngerer US-amerikanischer Linguisten, deren Forum die seit 1990 in Amsterdam erscheinenden *Perspectives on Arabic Linguistics* sind, polemisiert oder einzelne Vertreter derselben stigmatisiert. Dem ist beileibe nicht so, denn Mängel vom Typus „vermeidbare Fehler, die aufgrund von nachlässiger Arbeitsweise oder ungenügender Kenntnis/Vertrautheit mit Primär- oder Sekundärliteratur entstanden sind" sind über das ganze Werk verstreut und lassen sich auch bei altgedienten und renommierten Vertretern ihres Fachs wie W. FISCHER in ‚Adjectives' nachweisen: Lies S. 16 *yaquḍ-un* und *yaquḍa* statt *yaqud-un* und *yaquda*, S. 17 *sukārā* statt *sukāra*, S. 18: Der Pl. *sumājā* von Sg. *samijun* ist meines Wissens nicht belegt, sondern nur *sumajā'u* von *samījun*. Lies *fā'iqu* statt *fā'iqu*. Abgesehen von diesen Nebensächlichkeiten muß jedoch fundamentale Kritik geübt werden, und zwar an folgender Aussage auf S. 17: „In the syllable before the *nisba*-ending the vowels *i, ī,* and *ay* change to *a*, ... but this phonetic rule is often neglected." Wer dieses „Lautgesetz" anwendet und dann von *al-Qāhiratu, masīḥun* und *ṣayfun* die Nisben *qāharīyun, masaḥīyun* und *ṣafīyun* bildet, wird nicht viel Freude erleben und spätestens durch einen Blick ins Lexikon eines Besseren belehrt, denn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000295

von einem Lautgesetz oder von einer für gewisse Nominalformen gültigen Bildungsregel zu sprechen, wie dies FISCHER in seiner *Grammatik* (Wiesbaden ²1987, S. 66) tut, ist sachlich nicht gerechtfertigt. Da zu diesem Phänomen noch keine gründliche Untersuchung vorliegt, sei hier – vorsichtig ausgedrückt – nur von der Beobachtung gesprochen, daß in vor- und frühislamischer Zeit hauptsächlich von Stammesnamen mit der Nominalformen *faʿilun, faʿīl(at)un* und *fuʿail(at)un* die Nisben *faʿalīyun* bzw. *fuʿalīyun* gebildet wurden, z.B. Namir: *namarīyun*, Ṯaqīf: *ṯaqafīyun*, Rabīʿa: *rabaʿīyun*, Sulaim: *sulamīyun*, Muzaina: *muzanīyun*, aber, wie an Tamīm: *tamīmīyun* und Numair: *numairīyun* etc. ersichtlich, diese Bildungsweise keineswegs obligatorisch war. Erwartungsgemäß herrscht bei normalen Wörtern die regelmäßige Bildung vor, z.B. *ṭabīʿīyun, ṭufailīyun* etc.; Formen wie *malakīyun* von *malikun* und *qabalīyun* von *qabīlatun* sind die Ausnahme. Zur Erklärung ihrer Entstehung ist von Nisben der *faʿalun*-Substantive der tertiae wāw wie *ʿaṣan: ʿaṣawīyun* auszugehen. Nach *ʿaṣ-an* bildeten die alten zweiradikaligen Substantive *ʾab-un* und *ʾaḫ-un* ebenfalls *ʾab-awīyun* und *ʾaḫ-awīyun*; in Analogie dann alle anderen zweiradikaligen Substantive die Nisbe auf *-awīyun* wie z.B. *luġ-atun: luġ-awīyun*. Es könnte sein, daß infolge formaler Ähnlichkeit von *nab-īyun* und Quṣ-aiyun mit ihnen analog *nab-awīyun* und *quṣ-awīyun* gebildet wurden, dann natürlich auch bei gleichen Wörtern der tertiae yāʾ wie ʿAl-īyun: *ʿal-awīyun*. Schließlich haben die Schemata *faʿalīyun* und *fuʿalīyun* bei normalen dreiradikaligen *faʿīl-* und *fuʿail*-Substantiven zur Nisbenbildung gedient, allerdings nur, wenn man as-Sīrāfī[4] glauben darf, bei Stämmen der Tihama und in benachbarten Regionen. Wie dem auch sei, bei den Nationalgrammatikern gelten sie als *šāḏḏ* und sind auch in späteren Perioden des Arabischen und in der modernen Schriftsprache nicht mehr produktiv. – Ebenso ist der Aussage FISCHERS entgegenzutreten, daß „A *nisba*-ending *-ān-iyy-* ... appeared in post-Classical Arabic", denn z.B. *liḥyānīyun* „langbärtig" ist schon bei Ibn as-Sikkīt: *Iṣlāḥ al-manṭiq* (Ed. AḤMAD MUḤAMMAD ŠĀKIR und ʿABDASSALĀM MUḤAMMAD HĀRŪN. Kairo ²1375/1956, S. 369,7) belegt; s. ferner *šaʿrānīyun, raqabānīyun* etc.

Da in vielen weiteren Fällen die Richtigstellung nur durch eine relativ ausführliche Stellungnahme zu erreichen ist, will ich, um diese Besprechung nicht allzu lang werden zu lassen, lediglich noch auf einige ausgewählte Fälle eingehen, bei denen die Fehler so offensichtlich sind, daß sich jede Diskussion erübrigt, etwa den Beitrag ‚Collective' S. 433f. von I. FERRANDO, in dem wie leider so oft in der Vergangenheit die Begriffe Kollektiv und Nomen

[4] Zitat bei al-Astarābādī: *Šarḥ Šāfiyat Ibn al-Ḥāǧib*. Edd. MUḤAMMAD NŪR AL-ḤASAN, MUḤAMMAD AZ-ZAFZĀF, MUḤAMMAD MUḤYĪDDĪN ʿABDALḤAMĪD. Beirut ²1395/1975, II, S. 29,-4ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000296

generis miteinander vermengt werden und dem aktuellen Forschungsstand nicht Rechnung getragen wird, da FERRANDO die grundlegenden Arbeiten von M. ULLMANN[5] zum Thema nicht kennt und in seiner Bibliographie nur 3 (!) Werke zitiert, nämlich das *Kitāb* von Sībawaihi, H. FLEISCH: *Traité de philologie arabe* (Bd. I. Beirut 1961) und Š. ḌAYF: *Taysīrāt luġawiyya* (Kairo 1990), de facto jedoch FLEISCH abschreibt, allerdings oft falsch, man lese statt *faʿil: jamil ... jann, al-yāhūd ... yāhūdiyy* richtig *fāʿil: jāmil ... jānn, al-yahūd ... yahūdiyy*. Dieselbe Vorgehensweise kennzeichnet den Beitrag ‚Dissimilation' S. 653f. von P. ZEMÁNEK, in dem man als Beispiele für diesen phonologischen Prozeß Dinge findet wie: **qāwilun > qā'ilun*, ohne daß uns mitgeteilt wird, warum dies bei den aktiven Partizipien der Stämme III und VI, z.B. *muqāwilun*, oder dem Infinitiv VI, z.B. *tašāwurun*, nicht der Fall ist, oder völlig Abwegiges wie **jārān > jīrān*, wo doch jeder weiß, daß die Pluralform aus **jiwrān* entstanden ist! Unerwähnt dagegen bleiben unter anderem die Geminatendissimilation, z.B. *iğğāṣ > inğāṣ*, und die Tatsache, daß die alten Philologen wie Ibn as-Sikkīt, Abū ṭ-Ṭaiyib al-Luġawī u.a. in ihren *K. al-Ibdāl* betitelten Werken bereits eine große Masse an Material gesammelt haben, das man mit Gewinn hätte heranziehen können. Wenn man allerdings wie ZEMÁNEK in der Bibliographie nur 2 (!) Werke (FLEISCH 1961 und einen Aufsatz von J.J. MCCARTHY) und nicht einmal BROCKELMANNS *GVG* anführt, erübrigt sich jeder weitere Kommentar. Auch in seinem zweiten Beitrag ‚Anaptyxis' S. 85f. werden seine Wissenslücken deutlich, etwa wenn er die Form *mararta* als Anaptyxe erklärt und nicht sieht, daß *marra* durch Kontraktion aus **marara* entstanden ist, oder wenn er als Beispiel **katab-tum-hā > katab-tum-ūhā* anführt, das nicht hierher gehört und zudem seiner eigenen Definition von Anaptyxe zuwiderläuft: „A. is defined as the insertion of a *short/extra short* (Hervorhebung durch Rez.) (non-etymological) vowel between consonants in order to make a word more easily pronounceable."

Auch bei so manch anderem Beitrag sind die Literaturangaben mehr als dürftig. Man kann sich nur wundern, wenn z.B. M. LANGER in ‚Concessive Clause' S. 465ff. keinerlei Sekundärliteratur angibt, d.h. weder auf wichtige Werke jüngeren Datums zum Konditionalsatz allgemein wie die von Y. PELED[6]

---

[5] *Flughühner und Tauben*. München 1982 (SBAW, phil.-hist. Kl., Jg. 1982, Heft 1 = Beiträge zur Lexikographie des Klassischen Arabisch Nr. 3) (vgl. dazu die wichtige Besprechung von W. HEINRICHS in: *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 1 [1984], S. 318–325); IDEM: *Das arabische Nomen generis*. Göttingen 1989 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl., 3. Folge, Nr. 176).

[6] *Conditional Structures in Classical Arabic*. Wiesbaden 1992 (Studies in Arabic Language & Literature 2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000297

oder M. ULLMANN[7] noch auf seinen eigenen Aufsatz „Die Konzessivsatzrelation im modernen Hocharabisch" (in: ZAL 32 [1996], S. 7–24) verweist, oder wenn Y. SULEIMAN in ‚Arabiyya' das gleichnamige fundamentale Werk von J. FÜCK (Berlin 1950) übergeht. Es hat den Anschein, als ob VERSTEEGH und seine Mitherausgeber so manche Beiträge keiner kritischen Durchsicht vor der Drucklegung unterzogen haben: Wie sonst ließe sich erklären, daß sie in ihrer Einleitung (S. V) u.a. FLEISCH 1961 als „outdated" bezeichnen, aber gleichzeitig hinnehmen, daß ZEMÁNEK nur aus diesem Werk schöpft, oder daß S. BENDJABALLAH in ‚Apophony' die Transkriptionsvorgaben ignoriert[8] und S. 120 *ʾitaːn* statt richtig *ʾatān* und *qanaːdil* statt korrekt *qanādīl* schreibt, die von ihr rekonstruierten Verbalformen *yuʾaktib* und *ktabab* nicht mit einem Asterisk versieht und die Diskussion der gebrochenen Plurale als „beyond the scope of this entry" bezeichnet und einfach wegläßt? Als Beleg für meine These der fehlenden Endkontrolle sei hier eine Auswahl von Corrigenda und Addenda präsentiert, und zwar nur um die verschiedenen Arten der Fehler aufzuzeigen und ohne jeglichen Anspruch auf Vollständigkeit: S. 14: Statt *imraʾa ḥasana wajh(in)* ‚a handsome-faced woman' lies *ʾimraʾatun ḥasanatu l-wajhi* … S. 27: Befremdet liest man: „Notice that Classical Arabic *jīm* is counted by the Arab grammarians as one of the ‚sun letters' since it is not involved in the assimilation of the definite article prefix /l/ with a following coronal (called ‚moon letter')." Umgekehrt wird ein Schuh draus! S. 33: Statt *qirīna* we wrote lies we read. S. 43: Statt *al-ḥijāratu* the stone (2mal!) lies the stones. S. 51: Statt *waqaḍa* lies *yaqiḍu*. S. 77: R. RATCLIFFE hat WRIGHT, den er in Table 5 abschreibt, gründlich mißverstanden, denn Ḥāriṯ und Ḥāmid sind Eigennamen und nicht mit ‚plowman' und schon gar nicht mit ‚sour' (das wäre *ḥāmiḍ*!) zu übersetzen. S. 133ff.: In ‚Arabic Alphabet for other Languages' fehlt das ‚Berber Alphabet', das die Šulūḥ in Südmarokko seit dem 16. Jahrhundert bis heute verwenden. S. 166ff.: Der Titel des Beitrages ‚Arabic Studies in Europe' ist zu weit gefaßt, da der Autor nur auf die Anfänge bis zum Beginn der Neuzeit Bezug nimmt und das 19. und 20. Jahrhundert gänzlich außer Acht läßt. S. 187: Statt *barnāmij* (2mal) lies *barnāmaj*. S. 434ff.: In ‚Collocation' spricht D.M. EL-GEMEI immer falsch von *al-Ittibāʿ* statt von *al-Itbāʿ*, auch im Fall des Werks von Ibn Fāris (das Buch gleichen Titels von Abū ṭ-Ṭaiyib al-Luġawī kennt sie nicht). S. 439: Statt *Majalla Muʿjam al-Luġa al-ʿArabiyya* lies *Majallat Majmaʿ*… S. 544f.: Es genügt nicht, daß VERSTEEGH nur die Werke über das *ḍād* von az-Zanǧānī oder des späten

[7] *Sätze mit* lau. München 1998 (SBAW, phil.-hist. Kl., Jg. 1998, Heft 1 = Beiträge zur Lexikographie des Klassischen Arabisch Nr. 14).

[8] Dies tut auch R. RATCLIFFE in ‚Analogy', wenn er die Langvokale durch Doppelschreibung ausdrückt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000298

al-Manṣūrī anführt; viel wichtiger sind die früheren Schriften von aṣ-Ṣāḥib b. ʿAbbād und Ibn Suhail sowie das große *al-Farq baina l-aḥruf al-ḫamsa, wa-hiya aẓ-ẓāʾ, aḍ-ḍād, aḏ-ḏāl, aṣ-ṣād, as-sīn* von al-Baṭalyausī.[9] S. 561: Die Aussage von L. EDZARD, „proper names of Canaanite origin such as *ʾibrāhīmu*" seien diptot, ist dahingehend zu modifizieren, daß Eigennamen fremder Herkunft generell diptot sind, aber nur dann, wenn sie aus mehr als einer Silbe bestehen, denn Nūḥ, Lūṭ etc. sind immer triptot. S. 565: Lies statt *mā ʾafʿala zaydan* ‚what an excellent man Zayd is!' *mā ʾajwada Zaydan.* S. 639: Nachzutragen sind Kosediminutiva in vielen arabischen Dialekten nach der Nominalform *faʿʿūla* wie ʿAbbūda, Faṭṭūma etc. von ʿAbdallāh, Fāṭima. Man lese ferner *qubayla* und *buʿayda* statt *qubayl* und *buʿayd* und streiche das nicht belegte *al-llaḏayya*, ein Produkt der Philologen; vgl. dazu M. ULLMANN: „Diejenige welche" (in: WO 28 [1997], S. 136–152). S. 645: A. ROMAN bezweifelt in ‚Diptosis' die opinio communis, daß Nomina propria wie Yazīdu Verbalformen zugrundeliegen und sagt: „In fact, /y/ preceeding the three root consonants is probably an old em-phasis (sic) marker." Da sich jedem Araber auch heutzutage die Bedeutung alter Eigennnamen wie Yaʿīšu, Yaḥyā und Yaʿma/uru problemlos erschließt, Femininformen wie Taġlibu, Tumāḍiru etc. existieren und sicherlich niemand beim Anblick einer Wüstenspringmaus *yarbūʿun* in Emphase gerät, gehören derartige Aussagen gestrichen. – Aber nicht nur das Arabische, sondern auch das Berberische muß einiges aushalten, z.B. S. 296: Statt *tiṭṭawin* Tetouan ... lit. ‚eyes' lies ‚springs' (wie arab. *ʿuyūn*) und S. 292: *bu tiyni* ist wohl der Dattelhändler, nicht der ‚tailor', denn der heißt im Tašəlḥit *aḫəyyaḍ* (wie richtig auf S. 290 V.).

Vielleicht wird es den einen oder anderen Mitarbeiter trösten, wenn er erfährt, daß auch die ‚Introduction' nicht ohne Fehl und Tadel ist. Allein zur ersten Spalte von S. V ist anzumerken: Statt BROCKELMANNS *Geschichte der arabischen Literatur* lies ... *Litteratur*, statt Reckendorff 1898–1898 lies Reckendorf 1895–1898. Unzutreffend ist, daß „Brockelmann's *Geschichte* ... has been superseeded ... by Sezgin's *Geschichte des arabischen Schrifttums*", da leider das große Feld der Adabliteratur, die Metrik und Reimlehre und die Philosophie unbearbeitet geblieben sind, ganz abgesehen davon, daß nur die Literatur bis etwa Mitte des 5.Jh. H. erfaßt wird. Einwände sind auch gegen die Aussage zu erheben, daß RECKENDORFS *Syntaktische Verhältnisse* oder FLEISCHS *Traité* zu den „standard reference grammars" zu zählen sind, da sie jeweils nur die Syntax bzw. nur die Phonologie und Morphologie behandeln. Wenn VERSTEEGH (und die Koeditoren) die genannten Werke

[9] Zu den Ausgaben s. R. WEIPERT: *Classical Arabic Philology & Poetry* ... Leiden 2002, Nr. 1.1, 533.1, Nr. 113.1; man ergänze die Neuausgabe des Werks von Ibn Suhail durch AḤMAD ʿABDALLĀH BĀĞŪR ʿALĪ, Kairo 2005.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000299

sowie die Grammatik von WRIGHT 1859–1862 als „outdated" bezeichnen, so ist dies ein Pauschalurteil, das nicht nur dadurch widerlegt wird, daß nicht wenige *EALL*-Mitarbeiter hauptsächlich aus ihnen schöpfen, sondern auch dem Sachverhalt nicht gerecht wird, daß kein Arabist mehr die 1. Auflage von WRIGHT benützt, sondern die emendierte, fast doppelt so umfangreiche und bis heute nachgedruckte 3. Auflage von 1896–1898. Das Urteil über andere Werke, darunter auch VERSTEEGHS eigenes Werk *The Arabic Language*, fällt meines Erachtens viel zu streng aus, dient aber wohl, wie man sich denken kann, allein dem Zweck, die Bedeutung der *EALL* gebührend herauszustreichen und ihre Wichtigkeit zu betonen. Für wenig hilfreich halte ich überdies das Statement S. VI: „The *EALL* ... fills the gaps", denn deren Beurteilung sollte den Lesern und Rezensenten überlassen bleiben, und zwar erst dann, wenn sie abgeschlossen vorliegt, denn zum gegenwärtigen Zeitpunkt, da erst die Hälfte erschienen ist, läßt sich bestenfalls viel Licht neben einigem Schatten in der *EALL* ausmachen, wie dies bei vielen Sammelwerken der Fall ist. Diese Diagnose ist jedoch nicht als Freibrief für die Herausgeber, in dieser Art und Weise fortzufahren, sondern als Aufforderung an sie zu verstehen, die in meinen Ausführungen aufgezeigten Fehler und Unzulänglichkeiten in den nächsten Bänden nach Möglichkeit nicht mehr durchgehen und keine Gelegenheit zur Optimierung ungenutzt zu lassen, denn eine Chance wie die *EALL* kommt so bald nicht wieder. Es ist ihnen daher anzuraten, ihrer großen Verantwortung als Herausgeber dadurch Rechnung zu tragen, daß sie von nun an mehr Sorgfalt auf die Auswahl kompetenter Autoren sowie auf die Korrektheit, Vollständigkeit und Aktualität der Beiträge verwenden, und zu ihrer Entlastung nach erfahrenen und arbeitswilligen Mitherausgebern Ausschau halten, denn im Falle von A. ELGIBALI, der sich gerade durch die völlig unzulängliche „Herausgabe" von *Investigating Arabic. Current Parameters in Analysis and Learning* (Leiden 2005 [Studies in Semitic Languages and Linguistics 42])[10] selbst diskreditiert hat, scheinen wesentliche Voraussetzungen für diese verantwortungsvolle Aufgabe zu fehlen. Bei der Auswahl der Autoren, für deren Auswahl dieselben Kriterien gelten, sollte man besonders an diejenigen denken, die bereits durch ihre hervorragenden Beiträge im ersten Band ihre Kompetenz unter Beweis gestellt haben, etwa R. BAALBAKI ('Aṣl' u.a.), P. BEHNSTEDT ('Dialect Geography' u.a.), L. BETTINI ('Didd'), B. GRUENDLER ('Arabic Alphabet: Origin'), P. LARCHER ('Derivation'), H. PALVA ('Dialects: Classification'), M. WALTISBERG ('Conjunctions'), A. ZABORSKI ('Biradicalism' u.a.), T. ZEWI ('Diminutive'), und all denjenigen, die wie etwa N. BOUSSOFARA-

[10] Vgl. dazu die ausführliche Besprechung von A.A. AMBROS in: JSS 51/1 (2006), S. 225–229.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000300

Omar ihre Weisheit nur aus englischsprachiger Sekundärliteratur schöpfen,[11] dringend ans Herz legen, sich an der Arbeitsweise der genannten Gelehrten zu orientieren.

Der Leser wird bemerkt haben, daß ich in den vorangegangenen Ausführungen ausschließlich Bezug auf den ersten Band genommen und den zweiten unberücksichtigt gelassen habe. Grund hierfür ist, daß ursprünglich für Bd. I ein Besprechungsaufsatz und für Bd. II eine normale Rezension vorgesehen war, ich aber den freundlichen Vorschlag des Herausgebers Florian C. Reiter, beide Beiträge in einem Aufsatz zu vereinen, mit Dank annahm und so in der glücklichen Lage bin, vieles nicht wiederholen zu müssen und mich kürzer fassen zu können, was diesen zweiten, genau ein Jahr nach dem ersten erschienenen Band angeht. Er enthält über 130 Artikel zu Themen aus folgenden Gebieten: 1. Phonetik und Phonologie (z.B. ‚Elision', ‚Glide', ‚Hamza', ‚Intonation'). 2. Morphologie (z.B. ‚Elative', ‚Energicus', ‚Gender', ‚Impersonal Verb', ‚Inflection'). 3. Syntax (z.B. ‚Fronting', ‚Government', ‚Indirect Speech', ‚Interrogative Sentences'). 4. Pragmatik (z.B. ‚Ellipsis', ‚Focus', ‚Functional Grammar'). 5. Schrift (z.B. ‚Epigraphy (Islamic)', ‚Kufic'). 6. Psycho- und Neurolinguistik (z.B. ‚First Language Acquisition', ‚Language Pathology'). 7. Soziolinguistik allgemein (z.B. ‚Ethnicity and Language', ‚Interference', ‚Jargon', ‚Language and Gender', ‚Language Attitudes', ‚Language Contact', ‚Language Loss', ‚Language Policies and Planning'), Länderartikel (z.B. ‚India', ‚Indonesia', ‚Iran', ‚Israel') und Sprachkontakt (z.B. ‚Hausa', ‚Ḥimyaritic', ‚Kanuri', ‚Kurdish', ‚English, French, Greek, Ivrit etc. Loanwords'). 8. Dialektologie allgemein (z.B. ‚Gahawa-Syndrome', ‚Labiovelarization'), Dialekte von Städten (z.B. ‚Jerusalem Arabic', ‚Jordanian Ar.' [Amman], ‚Khartoum Ar.') und von Regionen (z.B. ‚Egypt', ‚Gulf States', ‚Ḥassāniyya Arabic', ‚Iraq', ‚Khuzestani Ar.', ‚Kuwaiti Ar.'), Sonderformen des Arabischen (z.B. ‚Gypsy Arabic', ‚Juba Ar.', ‚Ki-Nubi'). 9. Gesamtdarstellungen und Varia (z.B. ‚Grammatical Tradition: Approach', ‚idem: History', ‚History of Arabic', ‚Interface Linguistics', ‚Internet', ‚Judaeo-Arabic', ‚Language Academies'). 10. Nationalarabische Grammatik (z.B. ‚Fāʿil', ‚Faṣīḥ', ‚Fiʿl', ‚Ḥāl', ‚Ḥarf', ‚ʾIbdāl', ‚ʾIḍāfa', ‚ʾIdġām', ‚ʿIlla', ‚ʾImāla', ‚ʾIʿrāb', ‚Ism', ‚ʾIsnād', ‚Ištiqāq', ‚Istiṯnāʾ', ‚Jumla', ‚Kalām', ‚Kalima').

Angesichts der Vielzahl der Beiträge und ihrer so unterschiedlichen Thematik ist es für den Rezensenten kein Leichtes, deren Qualität adäquat zu beurteilen. Da sich mir in manchen Fällen, z.B. ‚Fulfulde', ‚Kanuri', ‚Hausa' und ‚Kurdish', auf Grund fehlender Sprachkenntnisse jedwede Aussage

[11] Ihr Beitrag ‚Diglossia' leidet unter anderem darunter, daß sie den gerade in der 2. Auflage erschienenen Klassiker von W. Diem: *Hochsprache und Dialekt im Arabischen* (Wiesbaden 1974 [AKM 41,1]) nicht zu kennen scheint.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000301

von vornherein verbietet, sei hier nur ganz generell der sehr positive Eindruck hervorgehoben, den eine oft kursorische, manchmal aber auch recht gründliche Lektüre dieses Bandes hinterlassen hat. Demnach darf man getrost die allermeisten Artikel als gut oder sehr gut bezeichnen; nicht wenige, darunter etwa ‚Egypt' von D. WILMSEN und M. WOIDICH, ‚Grammatical Tradition: History' von M. G. CARTER, ‚Ḥassāniyya-Arabic' von C. TAINE-CHEIKH, ‚Ibero-Romance Loanwords' von F. CORRIENTE, ‚ʾImāla' von A. LEVIN, ‚Inšāʾ' von P. LARCHER, ‚Iraq' von O. JASTROW und ‚Judaeo-Arabic' von G. KHAN, um nur einige herauszugreifen, verdienen sogar das Prädikat ‚hervorragend'. Vor lauter Weizen darf aber auch die Spreu nicht unerwähnt bleiben, die dieser Band in einem sehr viel geringeren Maß als der erste enthält. Als Beispiel möge das Lemma ‚Gemination' dienen, in dem sich S. ROSENTHALL nur in der eigenartigen Welt der *prosodic morphology* von JOHN J. MCCARTHY bewegt, dessen Sichtweise in der ihm eigenen Terminologie referiert und dadurch, daß er in seiner Bibliographie lediglich auf vier Werke seines Meisters verweist, zeigt, daß er entweder die relevanten Arbeiten der westlichen Arabistik oder der einheimischen Grammatiker nicht kennt oder sie zur Gattung *pro nihilo habenda* zählt. Dabei hätte er bei ihrer Lektüre eine Menge lernen können, z. B. daß es nicht nur eine *medial gemination* gibt, sondern daß auch der dritte Radikal im IX. und XI. Stamm geminiert wird und Substantive wie *šibiṯṯun* ‚Dill' und Adjektive wie *ṭimirrun* ‚schnell und feurig (Pferd)' existieren. Da überrascht es nicht, daß auch bei der Darstellung der Gemination des zweiten Radikals Adjektive der Nominalformen *fiʿʿīlun*, *fuʿʿūlun* und *faʿʿūlun* wie *ṣiddīqun* ‚überaus wahrheitsliebend', *quddūsun* ‚hochheilig' und *qayyūmun* ‚ewig bestehend' und Substantive wie *sullamun* ‚Leiter' oder *ǧummaizun* ‚Sykomore' nicht besprochen werden und die Beispiele für *faʿʿālun* und *fuʿʿālun* als Plural vom Partizip aktiv I der Korrektur bedürfen: Man lese *kawwāʾ* statt *kawwāy* und *ʾubbāq* statt *ʾabbāq*. Ferner ist seine Aussage „Gemination also occurs with the prefix /al/" dahingehend zu verbessern, daß *al-* kein Präfix, sondern der bestimmte Artikel ist und die Gemination als Ergebnis einer totalen regressiven Assimilation zu sehen ist. Hier hätte ein Verweis auf das Lemma ‚Assimilation' genügt; da dieser nicht erfolgt ist, muß sich der Autor fragen lassen, warum er dann Fälle wie *min mā* > *mimmā*, *ʾan lā* > *ʾallā* oder die Assimilation im VIII. Stamm der primae wāw nicht anführt.

Handwerklich äußerst mangelhaft ist auch der Beitrag ‚Kaškaša and Kaskasa' von M. A. AL-AZRAQI, an dem zu bemängeln sind: 1. Zahlreiche Transkriptionsfehler allein bei sämtlichen Stammesnamen auf der Karte S. 556 wie ʾAsd, Rabīʔah, Hāwazin, Tamim und Baker Bin-waʾil, die ʾAsad, Rabīʿah, Hawāzin, Tamīm und Bakr ibn Wāʾil zu lesen sind. 2. Falsche oder unvollständige Angaben bei fast jedem Werk in der Bibliographie auf S. 556f.: Man

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000302

lese z.B. Āl Ġunaym, Ṣāliḥa Rāšid Ġunaym ... Mecca: Umm al-Qurā Univ. statt Ġunaym, Ṣālḥa al- ... Jeddah: Dār al-Madanī, bei Ibn Jinnī Xaṣā'iṣ Cairo: Dār al-Kutub al-miṣriyya statt Beirut: Dār al-Kutub al-ʿarabiyya, bei Ibn Manẓūr Muḥammad ibn Mukarram statt Mukarram ibn Mukarram,[12] bei Ibn Yaʿīš ʿĀlam al-kutub statt ʿĀlam al-kitāb,[13] bei Zamaxšarī Bagdad 1976–82 statt n.p., n.d. und so fort. 3. Mangelnde Sachkenntnis. Der Autorin, die nur J.C.E. Watsons Artikel in ZAL 24 (1992), S. 60–81 zitiert, sind sämtliche ältere Studien zum Thema wie H. Kofler: „Reste altarabischer Dialekte" (in: WZKM 47 [1940], S. 61–130, 233–262; 48 [1941], S. 52–88, 247–274; 49 [1942], S. 15–30), C. Rabin: *Ancient West-Arabian* (London 1951) oder W. Fischer: „K > Š in den südlichen semitischen Sprachen" (in: MSS 8 [1956], S. 25–38) anscheinend unbekannt, was eventuell hinnehmbar gewesen wäre, hätte sie nicht vorzugsweise aus *al-Lahajāt al-ʿarabiyya fī t-turāṯ* eines von ihr immer Jindī genannten Aḥmad ʿA. al-Jundī geschöpft, die bereits Kairo 1974 erschienen sind (die von al-Azraqi benutzte Ausgabe Tripoli 1983 ist ein Nachdruck), sondern sich selbst in der klassisch-arabischen Literatur umgesehen und versucht, die widersprüchlichen Angaben dort zusammenzustellen und etwas Klarheit in die Sache zu bringen. Dazu war sie jedoch offensichtlich nicht in der Lage, denn es fehlen Verweise auf wichtige alte Quellen wie Ḫalīl ʿAin I 91 und V 269,[14] Ǧāḥiẓ Bayān III 212f., Mubarrad Kāmil II 223, Ṯaʿlab Maǧālis I 81, Balāḏurī Ansāb IV A 19,6 etc., die *kaškaša* mal den Rabīʿa (Ḫalīl ʿAin, Ṯaʿlab Maǧālis, b. ʿAbbād Muḥīṭ VI 121), den Tamīm (b. Qutaiba Ġarīb al-ḥadīṯ II 404, Mubarrad Kāmil, b. Duraid Ǧamhara I 42), den Asad (Balāḏurī Ansāb, Ǧauharī Ṣiḥāḥ III 1018) oder den Bakr b. Wā'il (Sīrāfī Šarḥ K. Sībawaih II 194f.) nachsagen und *kaskasa* bei den Bakr b. Wā'il (Ǧāḥiẓ Bayān, b. Qutaiba Ġarīb, Mubarrad Kāmil, Balāḏurī Ansāb, b. ʿAbbād Muḥīṭ VI 126), den Hawāzin (Ṯaʿlab Maǧālis, b. Ǧinnī Ḫaṣā'iṣ II 11) oder den Rabīʿa (b. Fāris Ṣāḥibī 53) finden wollen; Aussagen wie S. 555: „Neither Sībawayhi nor Ibn Yaʿīš mentions (sic!)" oder „Ibn Fāris ... and as-Suyūṭī ... conclude" (b. Fāris Ṣāḥibī ist Quelle von as-Suyūṭī Muzhir!) machen zudem deutlich, daß ihr die Abhängigkeit der Quellen voneinander nicht bewußt und eine kritische Evaluation deren Aussagen daher nicht möglich war. Damit genug, denn wer sich über den aktuellen Kenntnisstand zu *kaškaša* informieren will, findet

[12] Derselbe Fehler findet sich auch in anderen Bibliographien, s. S. 197, 281, 364 und 582.

[13] Verlesungen und Verschreibungen dieser Art sind über den ganzen Band verstreut, man lese z.B. S. 93 und 95: al-Lablī statt al-Liblī, S. 182: Geburtstag statt Geburstsdag, S. 364: Dār Ṣādir statt Dār Sādek, S. 428: Maṭbaʿat at-Taraqqī statt Maṭbaʿat az-Zaqī, Dār al-Ġarb al-'islāmī statt Dār al-ʿArab al-'Islāmī und so fort. Die Herausgeber täten gut daran, dem Abschlußband eine Liste der Corrigenda beizugeben.

[14] Zu den benutzten Ausgaben s. Weipert 2002, Nr. 262.1a, 169.1a, 366.3b, 612.2, 102.1e, 1.6, 140.3b, 175.2, 529.4, 462.4, 181.4, 154.20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000303

in S. HOPKINS: „Kaškaša" (in: JSAI 29 [2004], S. 17–34) einen Aufsatz vor, wie man ihn sich nicht besser wünschen kann.

Zuweilen machen die Beiträge bei erstmaliger Benutzung einen guten Eindruck, der sich jedoch bei nochmaliger gründlicher Lektüre zu relativieren beginnt. So ging es Rez. beim Artikel ‚Gender' von A. HACHIMI, der an sich von Aufbau und Inhalt her kaum zu wünschen übrig läßt und zu loben wäre, stieße man da nicht immer wieder auf Kleinigkeiten, die einem die Freude trüben. Dies sind vor allem ungeschickte Formulierungen, die den wahren Sachverhalt verschleiern wie z. B. S. 156: „The feminine suffix is also used to build ... diminutives and intensives." Richtig ist jedoch, daß bei der Bildung eines Diminutivs von einem femininen Substantiv maskuliner Form das Genus durch die Femininendung bezeichnet werden muß. Was die Intensiva angeht, so ist die Aussage auf S. 157: „Another very important function of *-at* is intensification" einfach falsch, denn die Nominalform ist die Intensivbildung bei den angegebenen Beispielen *maddāḥ, nawwāḥ, raḥḥāl* usw.; die Funktion des gelegentlich oder wie bei *ʿallāmatun* fast immer antretenden *-atun* bedarf noch der Klärung. Auch die Feststellung auf S. 157: „... the suffix *-at* is also used to derive collectives out of participles" kann so nicht stehenbleiben; gemeint ist, wie an den Beispielen *kāfir/kafarat-* und *sāḥir/saḥarat-* ersichtlich, daß beim Partizip aktiv neben dem normalen Plural *fuʿʿālun* eine Pluralform *faʿalatun* gebildet werden kann, die Kollektivbedeutung hat. Hier hätte HACHIMI auch auf Plurale der Form *fiʿalatun*, z. B. *qirdun* ‚Affe': Pl. *qiradatun* sowie auf *fuʿūlatun* und *fiʿālatun*„ z. B. *faḥlun* ‚Kamelhengst': Pl. *fuḥūlun* und *fiḥālun*, danach *fuḥūlatun* und *fiḥālatun*, verweisen müssen, für die dasselbe gilt. Nicht unwidersprochen bleiben darf auch ihre auf S. 159 geäußerte Meinung, daß es eine „large number of inanimate feminines without an overt feminine marker" gebe, denn die paar Dutzend Wörter machen viel weniger als ein Promille des Wortschatzes aus, was in den *K. al-Muḏakkar wa-l-muʾannaṯ* genannten Werken der Nationalgrammatiker[15] nachzulesen ist, von denen HACHIMI kein einziges in ihrem Literaturverzeichnis anführt! Unbekümmerte Formulierungen gehen bei ihr Hand in Hand mit oberflächlichem Umgang bezüglich der Wortbeispiele und deren Übersetzung; so lese man auf S. 156: *lāmiyāʾ* statt *lamiyāʾ*; S. 157: *ward* ‚rose' statt ‚flower'; streiche *ʾimmāʿat-*, das richtig *ʾimmaʿatun* oder *ʾimmaʿun* ‚charakterloser Mensch' lautet und nicht zum Typus *faʿʿālatun* gehört; streiche *ʿumdat-* ‚mare', das mir in dieser Bedeutung nicht nachweisbar ist, ebenso *mūsā* und *ʿīsā* als nichtarabische Personennamen und *riḍā*, da dessen *-ā* keine Femininendung ist! S. 158: *qiššat-* ‚she-monkey' ist ganz unsicher; nach Ḫalīl ʿAin V 6 bedeutet das

[15] WEIPERT 2002, Nr. 46.8, 154.15, 156.4, 181.10, 238.5, 366.5, 370.4 und 608.1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000304

Wort eine Art Mistkäfer, bei b. Duraid Ǧamhara I 139 das weibliche Affenjunge; man streiche *ṯurmulat-* ‚she-wolf', da das Wort die Füchsin bezeichnet. S. 159: Lies *rijl* ‚foot' statt ‚leg'.

Derlei Mängel finden sich natürlich auch zuweilen in anderen Lemmata, doch diese hier aufzulisten würde zu weit führen, da ja auch der des Libanesisch-Arabischen wenig Kundige Fehler wie etwa *ma'fūl* ‚opened' (2mal!) statt ‚locked' auf S. 368 erkennt, ja vielleicht auch *byikun* in *bikūn* verbessern kann. Es sei daher nur noch auf eine Art Fehler hingewiesen, die man gewöhnlich nicht so leicht entdeckt, und zwar falsche Zahlenangaben. Eher zufällig mußte Rez. feststellen, daß in ‚Grammatical Tradition: Approach' von J.-P. Guillaume fast alle Daten auf S. 181 zu verbessern sind: Das Todesjahr von Ibn Maḍā' ist nicht 606/1208, sondern 592/1196, as-Suhaylī starb nicht 581/1192, sondern 581/1185 und az-Zamaxšarī nicht 539/1143, sondern 538/1144. Es überrascht auch, daß auf S. 352 D.E. Kouloughli im Wörterbuch von Wehr entdeckt haben will, daß „49 types of pattern realize the plurals of all triconsonantal nouns", wo doch Wright für das Klassisch-Arabische nur knapp 30 verzeichnet, und daß „27 percent of nouns of the type $R_1aR_2aR_3$ have a plural of the type $'aR_1R_2āR_3$" kann ebenso nicht stimmen, da der *af'āl*-Plural sehr oft von einem Singular der Form *fa'alun* gebildet wird. – Zu guter Letzt sei der Leser noch auf ein besonders ärgerliches Versäumnis aufmerksam gemacht, das die Tabelle 1 auf S. 450 betrifft. Dort fehlen die Zahlenangaben der in den Lexika *at-Taḥḏīb, al-Muḥkam, Lisān al-'Arab* und *al-Qāmūs* vorkommenden drei-, vier- und fünfradikaligen Wurzeln sowie deren Gesamtzahl, die nachzutragen sich der Rez. außerstande sieht.

Auf die Präsentation weiterer Lesefrüchte sei hier verzichtet, damit nicht beim Leser der falsche Eindruck entsteht, Rez. wolle seine anfangs geäußerte, überaus positive Wertung von Bd. II modifizieren und relativieren, die durch gewisse Schwachstellen keine Beeinträchtigung erfährt, denn jeder Wissenschaftler weiß, daß wie bei jedem Sammelwerk auch hier nicht alles Gold sein kann, was glänzt, und wie bei jedem anderen Buch eine Lektüre mit Bedacht und eine Benutzung mit kritischer Vorsicht nie verkehrt ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000305

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000306

Two Varieties of Ḍomaakí

By Matthias Weinreich, Skopje

Ḍomaakí (Ḍo.) is the language of the Ḍóoma, a small ethnic minority scattered in extended family groups among larger communities in Northern Pakistan. By the members of their host communities these groups are commonly regarded as outsiders.[1] In former times the Ḍóoma were traditionally working as blacksmiths, musicians and craftsmen. Nowadays they are also engaged in a variety of other professions. In almost all places of their settlement the Ḍóoma have long since given up their original mother tongue in favour of the surrounding Dardic Shina. Only in the Burushaski speaking area, in the former principalities of Nager and Hunza (Gilgit District, Northern Areas of Pakistan), has Ḍo. survived until the present day.

From a historical point of view Ḍo. is a language of the North Indian Plains, affiliated to the Central Group of NIA languages (Buddruss 1983).[2] However, due to its long-standing separation from its place of origin and (still on-going and ever increasing) intense contacts with other languages Ḍo. has lost or transformed many of its Central Group related features. This now places the language in many aspects much closer to its Dardic neighbours than to its Midland cousins.

Presently Ḍo. counts less then 350 (mostly elderly) speakers – approx. 300 of them related to Hunza; around 40 related to Nager[3] – and is thus to be

[1] During his studies in Hunza Lorimer (1939, p. 7) was told that the ancestors of the Ḍóoma had come from Kashmir via Baltistan. A family history recorded by me in Nager also mentions a migration from Kashmir, but through Afghanistan, the Darel Valley and Gilgit. The German ethno-musicologist A. Schmid (1997, pp. 54–76) quotes a number of Hunza genealogies which suggest that the Ḍóoma had been arriving to the Burushaski speaking area over an extended period of time, as individuals or in small groups via Baltistan, Gilgit, Darel, Tangir, Punyal and even Kashghar.

[2] The language name is based on the self appellation of the speakers, which in its turn is connected to OIA *ḍōmba-* "man of low caste living by singing and music" (T. 5570) > NIA "musician, craftsman, low caste person". Another name used by some speakers when referring to their mother tongue is *ḍomaá*, in analogy to Sh. *ṣiṇaá* "language of the Ṣiíṇ-people".

[3] The numbers for Nager were obtained by my language consultants in autumn 2004; in spring 1995 I had still estimated 40–50 speakers (Weinreich 1999, p. 212). The numbers for Hunza Ḍomaakí speakers are a projection (counting 7–8 members per household)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000307

considered a highly endangered language. Nevertheless, until now linguistic science did not pay much attention to Ḍo. GRIERSON's *Linguistic Survey of India* does not mention it at all. The first and still the most extensive study available is D.L.R. LORIMER's *The Ḍumāki Language* (1939). This pioneering work, based on the author's field studies carried out in 1935 in Hunza, provides a richly illustrated overall view of the basic morphological structure and the lexicon of the language. LORIMER's work also supplied the Ḍo. material for TURNER's *IA Dictionary* (1966–1971) and FUSSMAN's *Atlas* (1972).

Almost 50 years later, in 1982, G. BUDDRUSS conducted detailed field research in Gilgit, assisted by a language consultant from the speakers' Hunza community. As a result of his studies he published three papers, which mostly dealt with selected aspects of the language's phonology and lexicon (BUDDRUSS 1983, 1984, 1986).

A basic word list elicited from a Hunza Ḍo. speaker was published by P.C. BACKSTROM (1992) in addition to his report on Ḍo. in volume 2 of the *Sociolinguistic Survey of Northern Pakistan*.

In autumn 1995 B. TIKKANEN worked with several language consultants in Hunza. Preliminary results of this study he published in form of a hand-out: *Domaki: an endangered archaic Central IA language in Karakorum* illustrating a lecture held by him on the 12th of December 1995 at Oslo University. The hand-out contains a short outline of the language's phonology and morphology as well as some dialogues and phrase samples (TIKKANEN 1996). A larger collection of phrase samples was kindly put by Mr. TIKKANEN at my disposal through a letter dated 2nd of June 1999 (TIKKANEN 1999).

As it appears from the above, until the very end of the last century Ḍo. related publications were exclusively based on language material collected from speakers pertaining to the Hunza community. However, LORIMER (1939, p. 6) had already been well aware of the fact that Ḍo. was also to be found on the other side of the Hunza river, in the principality of Nager. From the statistics available to him he quotes "a village, 'Dumyal' with 18 households or a population of 80 souls" and notes: "The Ḍom of Hunza and Nager are regarded by themselves and by others as one people. They both speak Ḍumaki, and they intermarry." Also BACKSTROM mentions the existence of a Ḍóoma village in Nager and observes: "None of the Doma questionnaire respondents [all of them belonging to the Hunza commu-

based on an enquiry in the village Mominabad in September 2002. At that time I was told that there were around 40 households in Hunza, Danyor and Gilgit in which at least one family member would still speak Ḍo. The data given by KREUTZMANN (2005, p. 10) for 1991 under the heading "Domaaki" for the Yasin and Punyal Valleys (305 and 188 persons respectively) relates to the socio-ethnic background of the respondents, not to their actual language use.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000308

nity – M.W.] reported that there is any dialect variation in any of the locations where Domaaki is presently spoken" (1992, p. 78; p. 81, n. 5). At the same time, neither LORIMER, BACKSTROM, nor any of the other mentioned researchers had the possibility to compare his notes on Hunza Ḍo. with the language of the Ḍóoma from Nager.

In the years 1992 to 1995 I was given the opportunity to work as a member of the German-Pakistani "Culture Area Karakoram" research project, based in Gilgit Town, capital of the Northern Areas. Although engaged mostly with the study of the local Pashto speakers' community, my interest was also directed towards other languages spoken in the region. In spring 1995 I had the good fortune and the great pleasure to be introduced to Mr. SHABAN ALI NAGERI, a ca. 30-year-old mother tongue Ḍo. speaker, born in Sikanderabad (Nager). At the age of 15 he had moved from his native valley to Gilgit and since then had worked as a car electrician and welder. SHABAN ALI, who besides Ḍo. was also fluent in Shina, Burushaski and Urdu, turned out to be a connoisseur and tireless promoter of his mother tongue as well as an excellent language consultant. With his help I could record a number of Nager Ḍo. texts and go through the Hunza Ḍo. material published by LORIMER and BUDDRUSS. In the years to follow, first during a privately founded field research in Gilgit and Nager in 1996–1997 (this time exclusively devoted to Ḍomaakí), and then, in the course of a professional sojourn in Islamabad from 2002 until 2005, I was able to continue my Ḍo. studies with the help of SHABAN ALI and with members of his extended family who assisted me in cross checking the existing material and enlarging my text collection.[4]

The language material collected over these years enabled me to draft a short grammatical outline of Ḍo. which is forthcoming in volume 16 of the *Jazyki Mira* series. Owning to the focus of my field work this study is exclusively devoted to Nager Ḍo. But how close is this variety to its Hunza counterpart? "It's just the same thing!", – my Nager language consultants would always insist, and thus indirectly confirm the above quoted opinion from BACKSTROM's questionnaire respondents. Indeed, observing Ḍo. speakers from both valleys exchanging simple phrases one could easily arrive at the conclusion that their language is almost identical. However, a more detailed comparison of both Ḍo. varieties reveals an impressive number of systematic differences on morphological, syntactical and lexical level. These differences may not disturb the speakers too much in their basic communication (if

[4] I would like to take this opportunity to thank all members of the Nager Ḍóoma community involved into my linguistic inquiries for their continuous help and hospitality. Moreover, I want to express my special gratitude to DADO PHAZAL ALI, his grandnephew ABBAS ALI and, of course, to my dear friend SHABAN ALI for their long-standing support and truly endless patience in providing answers to all my strange questions.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000309

needed they can anyway always switch to Burushaski and/or Shina), but an analysis of them might help to shed some light on the more recent historical development of Ḍo., especially on it's interaction with the various languages it had been and still is in close contact with. To facilitate further studies in this direction I hereunder list and illustrate some characteristic differences between Nager and Hunza Ḍomaakí, which in my opinion allow these varieties to be regarded as two distinctive dialects, Ḍo.(Ng.) and Ḍo.(Hz.)[5]

1. Nouns

1.1. In Ḍo.(Ng.) nouns ending in accented -á can have their Nominative plural form in -*é* as well as in -*aŋa*, e.g. NOM.SG *kaulá* m. "liver", NOM.PL *kaulé* and *kauláaŋa*; NOM.SG *meewá* m. "fruit", NOM.PL *meewé* and *meewáaŋa*.

In Ḍo.(Hz.) the Nominative plural of these nouns shows only the suffix -*é*, e.g. NOM.SG *kaula* "liver", NOM.PL *kaulɛ*; NOM.SG *bərpa* m. "poplar", NOM.PL *bərpɛ* (LORIMER 1939, p. 28; see also TIKKANEN 1996, p. 2).

1.2. In Ḍo.(Ng.) nouns ending in unaccented -*o* can have their Nominative plural form in -*e* as well as in -*uŋa*, e.g. NOM.SG *jóṭo* m. "chick; boy", NOM.PL *jóṭe* and *jóṭuŋa*; NOM.SG *čhúmo* m. "fish", NOM.PL *čhúme* and *čhúmuŋa*.

In Ḍo.(Hz.) the Nominative plural of these nouns shows only the suffix -*e*, e.g. NOM.SG *jóṭo* m. "boy", NOM.PL *jóṭe* (TIKKANEN 1996, p. 2); NOM.SG *čhumo* "fish", NOM.PL *čhumɛ*; NOM.SG *bʌčo·ṭo* m. "calf", NOM.PL *bʌčo·ṭɛ* (LORIMER 1939, p. 28).

1.3. Ḍo.(Ng.) has no separate form for a Dative case. Its function is fulfilled by the Oblique case which is marked with the suffixes SG -*(a)s* / PL -*(e)ċ*, e.g. *manišán joís héi munín* "The man said this to the woman: ..."; *píya-maayáa mas búuši danée če. Emilí búut qhoš huyí* " '(My) parents have given me a cat'. Emily was very happy"; *ayáa kámek son apnés leeí, e gaayí* "Having taken some gold for herself, she went off."; *jumuṭí badšáaye makáaneċ jáas* "Tomorrow (I) will go to the residence of the king"; *tu káa jáa čháai? ek kóokis, badšáan iréga čha* " 'Where are you going?' 'To any-

[5] As I did not make recordings with Ḍo. speakers of Hunza myself, I will be referring for all matters concerning this dialect to the afore mentioned studies of LORIMER, BUDDRUSS and TIKKANEN. In all quotations the original transcription of the respective author will be used. The abbreviations employed in the following description are: SG – singular, PL – plural, NOM – Nominative, OBL – Oblique, GEN – Genitive, ERGIN – Ergative-Instrumental, INEIL – Inessive-Illative, VS – verb stem, PFV – Perfective, IPFV – Imperfective; Sh. – Shina, Bur. – Burushaski, Kho. – Khowar, Pers. – Persian, Urd. – Urdu.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000310

one,' – answers the king"; *badšáan peeyéċ qáo guwaaín* "The king called for (his) sons"; *meelí wapás ẓakáaiŋa deenás geyí* "The wife left in order to return the scale"; *thaa-héi waqtás qháa* "until this time"; *es haldéna ċái raaní, ṣapíka girín* "Cooking three ibexes for him, (he) prepared a meal"; *es róše huyé* "(They) got angry with him".

In Ḍo.(Hz.) the Dative and the Allative function of a noun is marked by a case suffix unknown to Ḍo.(Ng), SG *-(a)šu* / PL *-(e)ċu*, e.g. *ekaarí bandáare(e) mášu muninée če* (Tikkanen 1996, p. 6) "Some people have told me (that) ..."; *koˑšu dɛˑs* "To whom shall (I) give (it)?" (Lorimer 1939, p. 82); *ʌpʌnɛšu leˑin* "(He) took (it) for himself" (Lorimer 1939, p. 81); *dukáanei damón apanéi garášu giá čháaka* (Tikkanen 1996, p. 6) "The shopkeeper had gone home (lit.: to his own house)"; *ɛšu qau ɛˑr* "call (to) him" (Lorimer 1939, p. 78); *tušu nuxsaˑnʌšu ni aˑnim čhiˑs* (Lorimer 1939, p. 62) "I have not brought you (here) in order to do you harm"; *óčešu qháa tumé meé šaagírta čhóotaka* "Until today you were my students" (Tikkanen 1999, p. 4). The Ḍo.(Hz.) Oblique case is, as in Ḍo.(Ng.), marked with SG *-(a)s* / PL *-(e)ċ*, e.g. *gowˈʌs pinæin* "He mounted on the horse" (Lorimer 1939, p. 49); *nuˑrʌs aˑšiq huyaˑ* "He fell in love with his beauty" (Lorimer 1939, p. 50); *tobʌqʌs tɛnˈin* "He shot (s.th.) with the gun" (Lorimer 1939, p. 50); *mʌs koˑt aˑya čha* "He has come with me" (Lorimer 1939, p. 69); *eŋée ekekíċ téeŋe če* "They beat each other" (Tikkanen 1999, p. 2).

1.4. In Ḍo.(Ng.) the plural of the Inessive-Illative case always ends in *-(e)ma*, e.g. *boríiŋema aná baaín* "He put (them) into the sacks"; *aċí ṣiŋéma ċhiŋée yuúlgiṣek girnée čhéeka* "Up in the (ibex's) horns the birds had built a nest"; *sanéi tom čúuniŋema aná bilẓí, e miníin jaaí, čhaarúna gáṭi huyá čha son* "The golden tree melted in the (burning) firewood, flowed down (and) the gold gathered in the ashes"; *thaa-háai dustakéma mée namá dubaará ṣapíka níkhaa čhis* "I will not eat from these dishes for a second time".

Differently from that, Ḍo.(Hz.) has normally the Inessive-Illative plural case suffix *-(e)mei*, which is not to be found in Ḍo.(Ng.), e.g. *éka dúka garémei háai báaṣ iréŋe če* "In just a few houses they speak this language"; *eŋémei aná lukí beeṭhá* "Having sat down hiding among them ..."; *jíipemei but díša náa, basémei díša bùút čhíi* "In the jeeps there is not much space, in the buses there is a lot of space" (Tikkanen 1999, p. 2). Ḍo.(Hz.) also has the Inessive-Illative plural case suffix *-(e)ma*. However, it is used only occasionally, e.g. *kísek ta kísek thi phuláarema kísek čhi-čhaṭ irí* "Picking something here and there among the flowers" (Tikkanen 1999, p. 2).

1.5. In Ḍo.(Ng.) the plural suffix of the Elative is *-(e)mo*, e.g. *boríiŋemo son le* "Take the gold out of the sacks"; *apenéi garémo nikhilá* "Come out of your houses!"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000311

Ḍo.(Hz.) has the Elative plural suffix *-(e)meyo*, which is unknown to Ḍo.(Ng.), e.g. *garémeyo aayóom* "We came from the houses"; *basémeyo bandá nikhiléŋe čhe* (TIKKANEN 1999, p. 2) "People were coming out from the buses".

1.6. In Ḍo.(Ng.) the suffix *-(e)ini* (< GEN.SG *-(e)i* + *-ni*?) denotes a movement "along (side), through something", e.g. *déo Gurzuméi kunuwéini aná éka pána čhi* "There is a way (leading) through Dew Gurzum's intestine"; *sinii iléini mun hanéga čhaaka* "(He) was going along the shore of the river"; *asmáaneini báar kísek áaga čha* "Something is moving [lit.: coming] through the sky"; *haldénak daaréini aná leeiaayá* "(The dog) brought an ibex (right) through the door"; *jáaṭa paaŋéini báar peyí čhíika* "(His) hair had grown until [lit.: alongside] (his) legs".

In contemporary Ḍo.(Hz.) this suffix does not seem anymore in active use. Neither BUDDRUSS nor TIKKANEN listed it in their published material. However, LORIMER (1939, p. 128) still has *mʌdaˈlɛ asmaneˈni hʌnega čhaˈka* "He was wandering about up in heaven". Besides this, the suffix is preserved in both dialects in certain adverbial forms, e.g. Ḍo.(Ng.) *hagéini* "in front"; Ḍo.(Hz.) *minéeni* "below, underneath" (TIKKANEN 1996, p. 4, 1999, p. 3).

2. Pronouns

2.1. In Ḍo.(Ng.) the Genitive plural form of the personal pronoun is *eŋéŋe*, e.g. *eŋéŋe gára giltáana čhe* "Their houses are in Gilgit"; *eŋéŋe pána phaṭákoi darásmo nikhilégi čhíika* "Their path passed by the door of the bold man's (house)".

In Ḍo.(Hz.) the same Genitive plural form now is *éŋe*, e.g. *éŋe póo ruuzí u kamaanée u aís* "Earning my daily allowance from them I came" (TIKKANEN 1999, p. 17). However, LORIMER still has *ˈeŋʸˈɛnɛ* / *ɛŋʸˈɛŋɛ* besides *ɛŋɛ* / *ɛŋeˑi*, e.g. *ɛŋʸˈɛŋɛ birˈša čha* "(It) is their land" (LORIMER 1939, p. 76f., 145).

2.2. Differently from Ḍo.(Hz.) the Ḍo.(Ng.) dialect does not possess the demonstrative pronouns *aṣéi* (m.) / *aṣáai* (f.) "this one here" and *uṣéi* (m.) / *uṣáai* (f.) "that one there".

In Ḍo.(Hz.) these pronouns are used as synonyms to *thaa-héi* (m.) / *thaa-háai* (f.) "this one here" and *tuun-héi* (m.) / *tuun-háai* (f.) "that one there" (TIKKANEN 1996, p. 3; BUDDRUSS 1983, p. 18). These pairs are also present in Ḍo.(Ng.)

2.3. In Ḍo.(Ng.) the Oblique form of the reciprocal pronoun *ekek-* is *ekékeċ*, e.g. *namá ekékeċ saláam-kaláam girnée* "Then (they) greeted each other".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000312

In Ḍo.(Hz.) the Oblique form of the same pronoun is *ekekíċ*, e.g. *eŋée ekekíċ téeŋe čhe* "They beat each other" (Tikkanen 1999, p. 2).

3. Postpositions

3.1. Ḍo.(Ng.) is using the postposition *miní(i)n* (through Oblique case) "under (direction / place)", e.g. *héi lúuẓumei tomás miníin háai bóot apú gir* "Lift up this flat stone under this corall tree!"; *kaṭúa leeí, lolóṭiri, čarakás minín deeí, béeš* "Take the dress, fold (it) and having placed (it) under (your) bottom remain seated (on it)!"

Ḍo.(Hz.) does not have this postposition. It employs instead the forms *minéeni, muneˈni* (connected through OBL or through OBL + *-mo*) and *mun* (through OBL + *-mo*), e.g. *khʌṭʌs muneˈni luˈka* "He hid underneath the bed" (Lorimer 1939, p. 192); *miˈzʌsmo muneˈni* "underneath the table" (Lorimer 1939, p. 192); *mi ˈzʌsmo mun* "under the table" (Lorimer 1939, p. 191).

3.2. In Ḍo.(Ng.) the postposition *káaro(o) / kaaróo* "for the sake of; because of" connects with the preceding word through the Oblique case suffix, e.g. *badšáan mazdúureċ kóot puċás káaro makáanuŋ dularowaaín* "The king let the workers build a castle for his son"; *u sitáar bašaanás karóo áas* "I will come to play the lute".

In Ḍo.(Hz.) the same postposition connects through the Genitive case suffix, e.g *tɛ kaˈryo tahaei krom iraˈs* "I'll do this (job) for you" (Lorimer 1939, p. 69); *aṣéi phutún bijaalinái kaaróo põi bíiš rupiá jáaŋe čhe* "It costs one hundred rupees to send this parcel"; *Sostéi kaaró bas káajeko láam* "Where can we catch the bus for Sost?" (Tikkanen 1999, p. 3).

3.3. To express the meaning "from the possession of (somebody); from (someone)" Ḍo.(Ng.) attaches the suffix *-mo* to the Oblique case form of the respective noun, e.g. *eŋéċmo ẓakáaiŋa áan* "Bring the scales from them!"; *namá badšáasmo gayá* "So (he) departed from the king"; *tumáa mámasmo boḍuní čhís-e gir* "Tell (me), was I born of your mother?"

In similar situations Ḍo.(Hz.) uses the postposition *po(o)* (connected through OBL or NOM or GEN), which is unknown to Ḍo.(Ng.), e.g. *koˈs po* "from whom" (Lorimer 1939, p. 70); *hæiˈʌpo lɛ* "Take it from him, from her" (Lorimer 1939, p. 69); *zulúm irí paadšáa póo qharč leí* "Taking forcefully the expenses from the king ..."; *éŋe póo ruuzí u kamaanée u aís* "Earning my daily allowance from them I came" (Tikkanen 1999, p. 3). Only with pronouns Ḍo.(Hz.) can, similarly to Ḍo.(Ng.), also use OBL + *-mo*, e.g. *másmo leín* (Tikkanen 1999, p. 3) "(He/She) took (it) from me".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000313

4. Numerals

For the formation of ordinal numbers Ḍo.(Ng.) is adding the suffix *-múuŋo* to the respective cardinal number, e.g. *çáimúuŋo* "the third" (> *çái* "three"). The ordinal number suffix in Ḍo.(Hz.) is *-yáno* (TIKKANEN 1996, p. 4).

5. Verbs

5.1. In Ḍo.(Ng.) the Present tense form of the copula *čh-* as well as the Perfective forms of all other verbs have the 1st person plural agreement suffix *-óo*, e.g. *u-o-meelí dúi čhóo* "I and my wife, (we) are (only) two"; *šap-nemáaz irám čhóo, phariyáat irám čhóo* "(We) are offering prayer, (we) are lamenting"; *atéikis ásei šuriyaár dakhóo* "Until now (we) have seen (only) his happiness"; *raajaákika tuméč kísek-ta níguwaayoo čhóo* "(Until now) (we) did not impose any forced labour on you"; *amé giltáas geyóo čhóoka* "We had gone to Gilgit".

In Ḍo.(Hz.) the respective agreement suffix is *-óom*, e.g. *amée ekekíč dekhám čhóom* (TIKKANEN 1996, p. 3); "We are seeing each other"; *amé šooné čhóom* "We are fine"; *amé nigraaní irám čhóom* "We are supervising"; *amé gáṭi irí gióom* "We went together" (TIKKANEN 1999, p. 3).

5.2. In Ḍo.(Ng.) the 1st person singular / plural and the 2nd person singular / plural of the Past tense form of the copula *čh-* are *čhí(i)ska / čhóoka* resp. *čháaika / čhóotka*, e.g. *báapo u Nagerés gaí čhíiska* "Yesterday I had gone to Nager"; *amée tu tatáqiri, sinís bayóo čhóoka, tu ki huí aayáai* "(But) we had smashed you and thrown (you) into the river, how did you re-appear?"; *tée mas badšáa irée čháaika* "You (SG) had made me king"; *tumée mée dóono martásmo mún baayóo čhóotka* "You (PL) had thrown my bull from the cliff".

In Ḍo.(Hz.) the corresponding forms are *čhíisaka / čhóomaka* resp. *čháayaka / čhóotaka*, e.g. *dukáanašu gaí čhíisaka* (TIKKANEN 1996, p. 6) "(I) had gone to the shop"; *teé taqht harám čhóomaka hal teé baqht harám čhóomaka* "Have (we) been usurping your throne, or have (we) been stealing your luck?" (TIKKANEN 1999, p. 3); *tu káa giáa čháayaka* (TIKKANEN 1996, p. 6) "Where had you (SG) gone to?"; *óčešu qháa tumé meé šaagírta čhóotaka* "Until today you (PL) were my students" (TIKKANEN 1999, p. 4).

5.3. In Ḍo.(Ng.) the Optative is formed according to the scheme: "VS + Optative suffix *-(w)ónta*". The Optative paradigma only includes a form for the 3rd person; no formal distinction is made between singular and plural, e.g. *khodáan tus ša girónta* "May God protect you!"; *eŋ jangalás jónta* "May they go to the forest!".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000314

In Ḍo.(Hz.) the Optative is also limited to the 3rd person. However, a formal distinction is made between singular: "VS + *-(w)óta*"; and plural: "VS + *-(w)on(ta)*", e.g. *ɛ ta awoˑta* "Let him come here"; *ɛŋɛ tus toˑn* "May they strike you!" (Lorimer 1939, pp. 105, 106); *honta* (Tikkanen 1996, p. 4) "May they be (e.g. lucky)".

5.4. Ḍo.(Ng.) has a Switch-reference converb in *-(i)néebel*, which is formed according to the scheme "VS + *-(i)néebel*", e.g. *girinéebel* "while doing" (< *gir-* "to do, to make"); *muninéebel* "while speaking"(< *mun-* "to speak").

In Ḍo.(Hz.) the form of the same suffix is *-(i)néebelo*, e.g. *aanéebelo* "while arriving" (< *aa-* "to come, to arrive"); *huinéebelo* "while becoming" (< *hu-* "to be(come)"; Tikkanen 1996, pp. 5, 6).

5.5. Another Switch-reference converb in Ḍo.(Ng.) has the suffix *-(i)náŋo / -(i)námo* and is formed according to the scheme "VS + *-(i)náŋo / -(i)námo*", e.g. *jaanáŋo* "while going" (< *jaa-* "to go"); *ɕoḍinámo* "while striking" (< *ɕoḍ-* "to hit, to strike"). The verb stem used is always the one which is employed for the formation of the Imperfective base.

In Ḍo.(Hz.) this Switch-reference converb can be constructed in the same way, e.g. *jaˈnʌŋo* "in the time of going" (< *jaa-* "to go") (Lorimer 1939, p. 113). Besides this, in Ḍo.(Hz.) it can also be formed according to the scheme "VS + *-(i)aŋo*"; e.g. *tɛˈʌŋo* "while beating" (< *tee-* "to strike") (Lorimer 1939, p. 113); *aayáŋo* "while arriving" (< *aa-* "to come, to arrive"); *huyáŋo* "while becoming" (< *hu-* "to be(come)"; Tikkanen 1996, pp. 5, 6). Sometimes the verb stem used in this scheme is the one employed for the formation of the Perfective base, e.g. *moyʌŋo* "while dying" (< *mariná / mu-* "to die") (Lorimer 1939, p. 112), *nʌthʌŋo* "while loosing" (< *našina / naṭh-* "to be lost, to disappear") (Lorimer 1939, p. 112).

5.6. In Ḍo.(Ng.) the Infinitive of the verb "to do, to make" is *giriná*; the verb stem used for the formation of the Imperfective and the Perfective base is *gir-*.

In Ḍo.(Hz.) the respective forms are *iriná / ir-* (Tikkanen 1996, p. 5). However, in fast speech and in compound verbs also Ḍo.(Ng.) tends towards the *iriná / ir-* form, e.g. *sikíim irna* "to scheme, to plan" (< *sikíim* "scheme, plan"); *čás ir(i)na* "to pull out" (← Bur. *čas -t-* "do.").

5.7. In Ḍo.(Ng.) the verb *(g)iriná / (g)ir-* "to do, to make" has two causative forms: 1) *(g)uraaná / (g)uráa-*, e.g. PFV.3SG *(g)uraaín*, IPFV.1SG *(g)uraas*; and 2) *(g)uwaaná / (g)uwáa-*, PFV.3SG *(g)uwaaín*, IPFV.1SG *(g)uwaas*.

In Ḍo.(Hz.) the causative form of the same verb is *iraaná / iráa-* (Tikkanen 1996, p. 5), e.g. PFV.3PL *irˈaˑnɛ*, PFV.3SG *irˈeˑiŋ* (Lorimer 1939, p. 146).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000315

5.8. In order to express the meaning "to appear, to show up" Ḍo.(Ng.) employs the construction: *dekhulóo jaaná* (< Passive participle of *dekhul-* [connected to *dekhiná* "to look, to see (trans.)", *dekhulaaná* "to show (caus.)"] + *jaaná / jaa-* "to go"), e.g. *har haptéi ek dafá améċ dakholóo ja* "(You) (have to) show up in front of us once every week!"

Ḍo.(Hz.) is using for the same purpose the primary verb **dikh(i)looná / dikh(i)l-*, e.g. *tu iríi k(r)om bùút ša dikhilóoga ča. u irím k(r)om atéyek ša náa* "The work you have done seems very good. The work I have done is not as good." (TIKKANEN 1999, p. 4).

5.9. In Ḍo.(Ng.) "to urinate" is expressed through the compound verb *múuç deená* (< *múuç* m. "urine" + *deená* "to give"). Ḍo.(Hz.) employs the primary verb *muuçiná* (BUDDRUSS 1983, p. 17).

6. Adverbs

Ḍo.(Ng.) is using the adverbs *miní(i)n* "down (place / direction)" and *miníino* "upwards, from down; (in adjectival sense) lower ...", e.g. *sanéi tom čúuniŋema aná bilẓí, e miníin jaaí, čhaarúna gáṭi huyá ča son* "The golden tree melted in the (burning) firewood, flowed down (and) the gold gathered in the ashes"; *ek dóos geyá miníin sinii ilás* "One day (he) went down to the river bank"; *meníino ek číisek aší haliẓá huí láam huyá ča* "From below (the ashes) something was shining yellowish"; *miníino õõṭo* "lower lip".

Ḍo.(Hz.) does not seem to possess these adverbs. Instead it uses *minéeni*, *munéeni* and *munášu* "down (place / direction)" as well as *minéenio* "upwards, from down; (in adjectival sense) lower ... ", e.g. *u minéeni jáa čhíis* "I am going down (the valley or downhill)" (TIKKANEN 1999, p. 4); *muneˑni sinino* (LORIMER 1939, p. 192) "from the river down below"; *yáa munášu yáa apú* "Either down or up the valley" (TIKKANEN 1999, p. 4); *khaṭas minano nikhiṭa* "He came out from under the bed" (LORIMER 1939, p. 192); *minéenio õõṭo* "lower lip" (BUDDRUSS 1984, p. 17).

7. Syntax

7.1. In Ḍo.(Ng.) the subject (agens) of a sentence with a transitive verb is always marked with the Ergative-Instumental case suffix, e.g. *tée díya mée giḍáa čhis* "I am asking for your daughter"; *tée u níbijaaràai* "Don't you scare me!"; *manišán máaye puçéi jagrá nišaaín* "The man settled the argument between mother and son"; *amée móos čukulóo* "We will cut the meat

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000316

into pieces"; *tumée mée pen qošuláagut náa mas dóo* "Before you (PL) will break my pen, give it (back) to me!"; *mée borí ṣek giráas* "I will fill up the sack"; *tée khaṭúwa taás báai* "Put the cloths into the sun (for drying)!"; *biraarée nikí girnée* "The brothers said: 'No!'".

Ḍo.(Hz.) tends to use in these cases the 1st and 2nd person singular in its Nominative form, e.g. *tu iríi k(r)om bùút ša dikhilóoga čha. U irím k(r)om atéyek ša náa* "The work you (SG) have done seems very good. The work I have done is not as good." (Tikkanen 1999, p. 4); *u suunáak dekhím* (Buddruss 1984, p. 21) "I had [lit.: saw] a dream"; *u bras kháa čhíis* (Buddruss 1984, p. 21) "I am eating rice".

8. Vocabulary

Both dialects can also be distinguished by a number of varying words and word forms, e.g.[6]:

8.1. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *baríš* m. "year", NOM.PL *baríša*, GEN.PL *barišéŋe*; besides NOM.SG *baríša* m., NOM.PL *barišóŋ*, GEN.PL *barišoŋéŋe* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *baríša* "do.", NOM.PL *baríšoŋ* (11). – T. 11392.2; Sh. *baríṣ* m.

8.2. Ḍo.(Ng.) *ḉeedoos* "after tomorrow" (< *ḉái* "three" + *dóos* m. "day") ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *ḉeedo* "do." (12). Lorimer 1939, p. 159 still has *ç̄ēɛdōs*. – T. 5994, 6333; Sh. (Gurez) *ç̣īḍi* "day after tomorrow".

8.3. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *biẓoón* f. "rainbow", NOM.PL *biẓoóna* ↔ Ḍo.(Hz.) *bíiẓoi biẓoóni* f. "do." (13). – Sh. *biẓoón* f. "rainbow", *béeẓi* f. "fine weather; sunshine during rain"; T. 12052.

8.4. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *kháša* f. "mouth", NOM.PL *khašóŋ*, GEN.SG *khašéi* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *khašá* f. "do." (23).

8.5. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *phúla* m. "ashes", NOM.PL *phúle* and *phulóŋ* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *phulá* m. "do.", NOM.PL *phulé* (26). – cf. Buddruss 1986.

[6] Where not specially indicated the Ḍo.(Hz.) samples are taken from Buddruss 1984 and referred to by the numbers in brackets. In most cases the same number also indicates their respective place in Fussman 1972. References to Turner's IA Dictionary (abbreviated as: T.) as well as to Burushaski (Berger 1998), Shina (if not marked otherwise Bailey 1924) and to other languages are given as help for orientation in the material, not as statements about the immediate origin of the respective Ḍo. word.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000317

8.6. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *búuši* f. "cat", NOM.PL *búušiŋa*. – Sh. *búuši* f.; Bur. *buš*; T. 8298. ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *phitíiši* f. "do." (30), *pitiší* "do." (TIKKANEN 1999, p. 4). In Ḍo.(Ng.) *phitíiši* is used as the name of a fairy.

8.7. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *bambulaá* m. "tomcat", NOM.PL *bambulaáŋa*, GEN.PL *bambulaáŋeŋe* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *bambuláay* m. "do." (30). – Sh. *bambulaá* m. (RADLOFF 1999, p. 118); Bur.(Ng.) *bambulá* m.

8.8. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *looyá riíl* m. "brass" (< *looyá* "red (m.)"; *riíl* m."brass, bronze, copper") ↔ Ḍo.(Hz.) *looyá haliẓá* m. "brass" (40). – Sh. *lóolyo riíl* m. "bronze, copper", *halíẓo* "yellow (m.)", *halíẓo riíl* m. "brass"; T. 11135, 10752, 13990.

8.9. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *támlam* m. "lightning", NOM.PL *támlama*, GEN. SG *támlamei*. – Bur.(Ng.) *támlam* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *bíčuṣ* m. "do." (45). – Sh. *bíčuṣ* m.; Bur. *bíçuṣ*.

8.10. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *phóok* m. "shoulder", NOM.PL *pháaka*, GEN. SG *phaakéi*; besides *phaaká* m., NOM.PL *phaaké*, GEN.SG *phaakéi* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *phaaká* "do.", NOM.PL *phaaké* (51). – T. 13839, 13840.

8.11. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *yaayá* m. "summer", NOM.PL *yaayé*, GEN.SG *yaayéi*, INEIL.SG *yaayána* "in the summer"; besides NOM.SG *yaayé* m., NOM.PL *yaayéeŋa*, INEIL.SG *yaayéna* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *yaayé* "do.", GEN.SG *yaayéi*, INEIL.SG *yaayéna* (52).

8.12. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *tíir* m. "arrow", NOM.PL *tíira*, GEN.SG *tíirei* and *tiiréi*. – Pers./Urd. tīr; besides Ḍo.(Ng.) NOM.SG *kóon* m., NOM.PL *káana*, GEN.SG *kaanéi* and *koonéi* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *kóon* m. "do.", NOM.PL *káana* (61). – T. 3023; Sh. *kóon* f.

8.13. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *biráaya* m. and *biróoi* m. "brother"; NOM.PL *biráara*, GEN.SG *biróoye* and *birooye*; ERGIN.SG *birooín* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *biráaya* m. "do."; NOM.PL *biráara* (63), GEN.SG *biroːyɛ* (LORIMER 1939, p. 154). – T. 9661; Gawar-Bati *blāya*; Pashai (Gulbahar) *brōi*; Tirahi *brāre* "brothers".

8.14. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *tumóq* m. "rifle, pistol", NOM.PL *tumáqa*, GEN. SG *tumaqéi*. – Bur.(Ng.) *tumáq*; Sh. *tu(r)mák* m. (BUDDRUSS 1996, p. 49) ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *tubóq* m. "rifle", NOM.PL *tubáqa* (66). – Bur.(Hz.) *tubáq*.

8.15. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *bičíl* m. "pomegranate", NOM.PL *bičíla*, GEN.SG *bičiléi*. – Bur. *bičíl* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *daanú* "do.", NOM.PL *daanúa* (68). – T. 6254; Sh. *daṇuú* m.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000318

8.16. Ḍo.(Ng.) *manúuko* m. "frog", NOM.PL *manúukuŋ*, GEN.SG *manúukoi*. – Sh. *maṇúuko* m.; T. 9746.2; besides Ḍo.(Ng.) NOM.SG *ġúrkuċ* m., NOM.PL *ġúrkuċa*, GEN.SG *ġúrkuċei*. – Bur.(Ng.) *ġúrquċ* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *miník* m. "do.", NOM.PL *miníka* (69). – T. 9746.2.

8.17. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *ṣiqáal* f. "wasp", NOM.PL *ṣiqáala*; besides NOM.SG *šiqáal* f., NOM.PL *šiqáala* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *iṣqáara* f. "do.", NOM.PL *iṣqaaróŋ* (70). – Bur.(Ng.) *ṣiqál*, Bur.(Hz.) *ṣiqár*; Sh. *iṣkáar* (Buddruss 1984, p. 16), *iškáara* (Fussman 1972, p. 187) and *iṣkár* f.

8.18. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *hundekuná* m. "winter", NOM.PL *hundekunáaŋa*, GEN.SG *hundekunái*; besides NOM.SG *hundá* m., NOM.PL *hundé*, GEN.SG *hundéi*; besides NOM.SG *hundé* m., NOM.PL *hundéeŋa*, GEN.SG *hundéi*, INEIL.SG *hundéna* "in the winter" ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *hundé* "do.", INEIL.SG *hundéna* (73). – T. 14164.

8.19. Ḍo.(Ng.) *ačimóo / miníino õõṭo* m. "upper / lower lip" (< *ačimóo / miníino* "from above / from below"; *õõṭo* m. "lip") ↔ Ḍo.(Hz.) *aċímo / minéenio õõṭo* "upper / lower lip" (< *atsimo* "upper, pertaining to the upper side; from above", *mun'eˑni.o* "pertaining to the lower side", Lorimer 1939, pp. 144, 192) (81). – Sh. *õõṭu* m. "lip; upper lip"; T. 2563.

8.20. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *khoṭ* m. "bed frame", NOM.PL *kháṭa*, GEN.SG *khaṭéi* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *khaṭ* m. "bed", NOM.PL *kháṭa* (82). – Sh. *khaṭ* m., *khaṭ* f. (Buddruss 1996, p. 45); T. 3781.

8.21. Ḍo.(Ng.) NOM.SG/PL *miniindeenáaŋa* "bedding" (< *miní(i)n* "down (place / direction)" + *deená* "to give") ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *ʌtsideˑni* "upper-bedding" (Lorimer 1939, pp. 144) (< *aċí* "up; up above" + *deená* "to give").

8.22. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *ṣonṣ* f. "moon", GEN.SG *ṣanẓéi*; besides NOM.SG *ṣónṣa* f., GEN.SG *ṣonṣéi*, INEIL.SG *ṣonṣána* "in the moon" ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *ċonṣ* f. "do.", GEN.SG *ċanẓéi*, INEIL.SG *ċanẓána* (84). – cf. Buddruss 1983, p. 17.

8.23. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *áaino* m. "mirror", NOM.PL *áainuŋa*, GEN.SG *áainui*; besides NOM.SG *áaina* f., NOM.PL *aainóŋ* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *ayína* f. "do.", NOM.PL *ayinóŋ* (88). – Bur. *aíina* ; Sh. *ayíno* m.; Pers./Urd. *āina*.

8.24. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *phúuŋi* f. "moustache", NOM.PL *phúuŋiŋa*, GEN.SG *phúuŋii*. – Bur.(Ng.) *phúŋi*; Sh. NOM.SG *phuŋ* m., NOM.PL *phúŋe*; T. 9083 ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *salát* "do.", NOM.PL *salatóŋ* (91). But Lorimer 1939, p. 203 has still *pf'uˑŋiŋa*. – Bur. NOM.SG/PL *salát*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000319

8.25. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *khakaí* f. "walnut", NOM.PL *khakaíŋ*. – Bur. *khakháayo*; Sh. *khakáaĩ* (BERGER 1998, p. 250) and *khakããi* f.; besides Ḍo.(Ng.) NOM.SG *akhóo* m., NOM.PL *akhóowa* and *akhóoŋa*, GEN.SG *akhoowéi* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *akhóu* m. and *akhóoɣ* m. "do.", NOM.PL *akháaya* (95). – T. 48; Sh. *aṣhóo* m. (BUDDRUSS 1996, p. 40).

8.26. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *ač(h)* f. and *ač(h)a* f. "eye", NOM.PL *ač(h)íŋ* ↔ Ḍo.(Hz.) *ač* f. "do.", NOM.PL *ačhíŋ*, (98/9). – T. 43; Sh. *aṣhíi* f.

8.27. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *číi* f. and *číiya* f. "pine tree", NOM.PL *číiŋa*, GEN. SG *číiye* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *číiɣ* "do." (110). – T. 4837; Sh. *číi(h)* f.

8.28. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *póo* m. "foot, leg", NOM.PL *páaŋa* and *páa* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *póo* m. "do.", NOM.PL *páa* (113). – T. 8056; Sh. *páa* m. "foot; leg of bed".

8.29. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *bóot* f. "big, flat stone", NOM.PL *baatúŋ*; besides NOM.SG *bóot* m., NOM.PL *báata* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *bóot* "do.", NOM.PL *báata* (114). – Bur. *bat* "do"; Sh. *baṭ* m. "(round) stone"; T. 11348.

8.30. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *gíri* f. "big stone, boulder", NOM.PL *gíriŋa*, GEN.SG *gírii*; besides NOM.SG *gíiri* f., NOM.PL *gíiriŋa*, GEN.SG *gíirii* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *gíiri* f. "do." (114). – T. 4161; Sh. *gíri* f.

8.31. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *hangúṭ* m. "thumb". – T. 137; Sh. *agúṭo* m.; besides Ḍo.(Ng.) *baḍí agúla* f. (< *baḍí* "big, large (f.)"; *agúla* f. "finger") ↔ Ḍo.(Hz.) *báṛi agúla* f. "do." (119). – T. 11225; 135.

8.32. Ḍo.(Ng.) *čõúndei* "fourteen" ↔ Ḍo.(Hz.) *čaundéi* "do." (123). – Sh. *čoóndei* (BUDDRUSS 1984, p. 20); T. 4605.

8.33. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *p(h)ačoó* m. "tail", NOM.PL *p(h)ačoóŋa*, GEN. SG *p(h)ačoóye*. – Sh. *phačoó* m. (BUDDRUSS 1996, p. 47), *phočoó* m.; T. 8249 ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *čipóoɣ* "do.", NOM.PL *čipáaya* (127). – T. 4818.4?

8.34. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *ló(o)i* f. "fox", NOM.PL *ló(o)iŋa* and *lóiŋ* and *lóoya*. – Sh.(Gilgit) *lõi* f., Sh.(Palas) *lóoi*; T. 11142 ↔ Ḍo.(Hz.) *láač* "do.", NOM.PL *laačíŋ* (131). – T. 11003.

8.35. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *suuná* m. "dream", NOM.PL *suuné*; besides NOM. SG *suuné* m., NOM.PL *suunéena* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *suuná* m. "do.", NOM.PL *suuné* (132). – T. 13481.

8.36. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *briyú(u)* m. "rice", NOM.SG *briyuwéi*. – Bur.(Ng.) *briú*; Sh. *bríu*, *bryú* (BERGER 1998, p. 60) and *brĩu*; T. 12233 ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *bras* "do.", GEN.SG *braséi* (135/6). – Bur.(Hz.) *bras*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000320

8.37. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *sáu* m. "sand", GEN.SG *sa(u)wéi*. – Bur.(Hz. and Ng.) *sáo*, Bur.(Yasin) *sáu*. ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *baalí* f. "do." (138). – T. 11580.

8.38. Ḍo.(Ng.) *ṣõõi* "sixteen". – Sh. (Gilgit) *ṣoĩ* (Buddruss 1984, p. 21) and *ṣóoĩ* ↔ Ḍo.(Hz.) *ṣõwéi* "do." (141). – Sh. (Kohistan) *ṣõõei* (Buddruss 1984, p. 21); T. 12812.

8.39. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *kirmá* m. "worm", NOM.PL *kirmé*, GEN.SG *kirméi* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *kirmá* m. "snake", NOM.PL *kirmé* (143). – T. 3438 // Ḍo.(Ng.) for "snake" is NOM.SG *jon* m., NOM.PL *jóna*, GEN. SG *jonéi*. – Sh. *jon* m.; T. 5110.

8.40. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *tóo* m. "sun", NOM.PL *táaŋa*, OBL.SG *taás* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *tóo* m. "do.", NOM.PL *táa*, OBL.SG *taás* (146). – T. 5767.

8.41. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *gúuwo* m. "heel", NOM.PL *gúuwe*, GEN.SG *gúuwoi*. – T. 4479.1; besides Ḍo.(Ng.) NOM.SG *píni* f. "heel; leg from knee to ankle, calf; instep", NOM.PL *píniŋa*, GEN.SG *pínii* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *píni* "heel" (150); Lorimer 1939, p. 201 has *pi'ni* "the lower leg". – Bur. *píni* "menschliches Bein vom Knie bis zum Knöchel, Wade"; Sh: *píni* (Berger 1998, p. 315); T. 8168.

8.42. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *bóbok* m. "buttock; thigh", NOM.PL *bóboka*, GEN.SG *bóbokei* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *bóbok* "calf" (150). – Bur.(Hz.) *bubóq*, Bur.(Yasin) *bobóq* "Fleischmasse, Hinterbacke, Wade"; Kho. *bubuq* (Berger 1998, p. 60) // Ḍo.(Ng.) for "calf" is *píni* f.; see 8.41.

8.43. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *gíṭa* f. and *giṭ* f. "vagina", NOM.PL *giṭóŋ*, GEN. SG *giṭéi*. – Bur.(Ng.) *giṭ* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *čut* "do." (150). – T. 4860.

8.44. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *širooṭá* m. "head", NOM.PL *širooṭé*, GEN.SG *širooṭéi*. – T. 12452 ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *ċhúṭo* m. "do." (151). – Bur. *-ċhúṭi* "Gipfel (des Berges); Haarschopf der Hindus; Kopffedern der Vögel; Hahnenkamm" // In Ḍo.(Ng.) *iċhúṭi* (f. or m.) denotes "(tuft of hair on the) top of the head".

8.45. Ḍo.(Ng.) NOM.SG *kom* m. "work", NOM.PL *káma*; GEN.SG *kaméi* ↔ Ḍo.(Hz.) NOM.SG *krom* m. "do." (153). – T. 2892; Sh. *k(r)om* m.

8.46. Ḍo.(Ng.) *čaagá* "bad (m.)" ↔ Ḍo.(Hz.) *ʌča'ga* "do." (Lorimer 1939, p. 139). – T. 4564.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000321

8.47. Ḍo.(Ng.) *šóo* "one hundred" – T. 12278; besides *poi-bíiš* (< *pói* "five" + *bíiš* "twenty") ↔ Ḍo.(Hz.) *põĩ bíiš* "do." (TIKKANEN 1996, p. 4). – T. 7655, 11616.

8.48. Ḍo.(Ng.) *núu* and *nũũ* "nine" ↔ Ḍo.(Hz.) *náu* "do." (TIKKANEN 1996, p. 4). – T. 6984; Sh. *náũ*.

As a postscript I would like to share some of my observations concerning the language situation of Nager Ḍomaakí. The village 'Dumyal' (Ḍo.(Ng.) *Ḍomyáal*) mentioned by LORIMER still exists. It is situated on the left side of the Nager river, slightly below Uyum Nager, the valley's administrative centre. Like its counterpart Mominabad in Hunza Ḍomyaal is only inhabited by Ḍóoma. In autumn 2004 it comprised six households with less than 20 mostly elderly inhabitants. Nine years before that, in spring 1995, there had still been 20–25 villagers in seven households. At that time I was told that only 15 years ago (i.e. around 1980) more than 50 people were permanently residing in the village. Over the last decades, more and more younger Ḍo. speakers had been leaving Ḍomyaal for good in search of better employment opportunities. This may be the reason why the village gave, in stark contrast to its surrounding scenic beauty, the impression of a rather forlorn place. According to the villagers, all inhabitants of Ḍomyaal were proficient in Ḍo. as well as in Burushaski. On several occasions I could observe how even women and young children were switching in the middle of the conversation effortlessly between the two languages. The use of Ḍo. was strictly limited to conversations within their own community. On the appearance of non-Ḍo. speakers everybody present would automatically change into Burushaski.

In 2004 Ḍo.(Ng.) speaking families were also living in Rabat/Chalt (three households) as well as in Danyor (two households) and in Gilgit (four households).[7] All these families have their roots in Ḍomyaal. The ancestors of the Ḍóoma in Rabat had been settled in Chalt around 70 years ago by the Tham (ruler) of Nager, so that they would provide their services as blacksmiths to the local villagers. The families in Danyor and Gilgit are economic migrants who had moved to these places over the last decades.

[7] In 1995 Rabat still counted four and Gilgit five Ḍo.(Ng.) speaking households (WEINREICH 1999, p. 212). The disappearance of two entire households from our 2004 statistics is linked to the fact, that at the time of my first assessment only one elderly member of each of the household was still using Ḍo. on a daily basis. With the demise of these speakers the remaining family members switched completely to Shina. Other Nager Ḍóoma households where Ḍo. is not spoken anymore are to be found in Ashqurdas, Budalas, Ghulmet, Minapin, Pisan, Rabat, Sikanderabad, Sumayar (all in or belonging to Nager), Danyor und Gilgit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000322

Most members of the mentioned households knew Ḍo. as well as Shina and/or Burushaski. Some of the younger ones still understood Ḍo. but spoke only Shina. In all cases the use of Ḍo. was restricted to the family domain. In Rabat members of the older generation normally communicated with everybody in the family in their traditional mother tongue. The younger generation showed a preference for the use of Shina / Burushaski while talking to each other and to their children. In Danyor and Gilgit Ḍo. was only used by the elderly, mostly to talk to each other. Although most members of the younger generation were still able to understand Ḍo., for their active inter-familiar communication all of them had almost completely switched to Shina, even while talking to their parents.[8]

All in all, as for 2004 the total number of Ḍo.(Ng.) speakers could be estimated at around 40 persons, most of them older then 50 years of age. With the prominent exception of Shaban Ali, nobody of the Ḍóoma I spoke to had anything positive to say about his or her mother tongue. On the contrary, especially younger speakers perceived Ḍo. as nothing else than an obstacle on the way to the desired full integration into their respective host community. For this reason most of the parents I met with had made the conscious choice not to speak Ḍo. to their children anymore, communicating with them instead in Shina or Burushaski.

The very limited size of the remaining speakers' community, its high percentage of elderly members and almost everybody's strongly negative attitude towards the use of their original mother tongue makes it quite probable that in one to two generations Ḍomaakí – in form of both of its dialects – will cease to exist as a living language.

References

Backstrom, P.C. 1992: "Domaaki." In: P.C. Backstrom/C.F. Radloff (eds.): *Languages of Northern Areas. Sociolinguistic Survey of Northern Pakistan*. Islamabad, vol. 2, pp. 77–83; 293–295.

Bailey, T.G. 1924: *Grammar of the Shina Language, consisting of a full grammar, with texts and vocabularies of the main or Gilgiti dialect and briefer grammars (with vocabularies and texts) of the Kohistani, Guresi and Drasi dialects*. London.

[8] A similar picture of rapid language decline could also be observed in Hunza, where local community leaders have for years been actively encouraging the remaining Ḍo. speakers to discontinue the use of their traditional mother tongue in favour of Burushaski. As a result of this not entirely unpopular measure only a few children continued to speak the language of their parents. For more details on the language situation in Hunza as prevailing in the beginning of the 1990s, see Backstrom 1992.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000323

BERGER, H. 1998: *Die Burushaski-Sprache von Hunza und Nager.* Teil III: *Wörterbuch.* Wiesbaden.

BUDDRUSS, G. 1983: "Ḍomáaki *čhot* 'Ton'. Mit Beiträgen zur historischen Lautlehre." In: MSS 42, pp. 5–21.

— 1984: "Ḍomaakí-Nachträge zum Atlas der Dardsprachen." In: MSS 43, pp. 9–24.

— 1986: "Hindi *phūl*, Ḍomaakí *phulé*." In: MSS 47, pp. 71–77.

— 1996: "Shina-Rätsel." In: D.B. Kapp (ed.): *Nanvidhaikata. Festschrift für Hermann Berger.* Wiesbaden, pp. 29–54.

FUSSMAN, G. 1972: *Atlas linguistique des parlers Dardes et Kafirs.* 2 volumes. Paris.

KREUTZMANN, H. 2005: "Linguistic diversity in space and time: A survey in the Eastern Hindukush and Karakorum." In: *Himalayan Linguistics* 4, http://www.linguistics.ucsb.edu/HimalayanLinguistics/articles/HLJ04.html.

LORIMER, D.L.R. 1939: *The Ḍumāki Language. Outlines of the Speech of the Ḍoma, or Bērīcho, of Hunza.* Nijmegen.

MASICA, C.P. 1991: *The Indo-Aryan Languages.* Cambridge.

RADLOFF, C.F. 1999: *Aspects of the sound system of Gilgiti Shina.* Islamabad (Studies in Languages of Northern Pakistan 4).

SCHMID, A. 1997: *Die Dom zwischen sozialer Ohnmacht und kultureller Macht. Interkulturelle Beziehungen in Nordpakistan.* Stuttgart.

TIKKANEN, B. 1996: *Domaki: an endangered archaic Central Indo-Aryan language in Karakorum. Some notes on its structure and development.* Hand-out illustrating a lecture at Oslo University, dated 12 December 1995 [rev. version 11 April 96]. 6 pp.

— 1999: Letter, dated 2 June 1999. 4 pages.

TURNER, R.L. 1966–1971: *A comparative dictionary of the Indo-Aryan languages.* London.

WEINREICH, M. 1999: "Der Ḍomaakí-Dialekt von Nager." In: StII 22, pp. 203–214.

— (forthconming): "The Ḍomaakí language. An outline of its phonology, morphology and syntax." In: T. ORANSKAIA (ed.): *Jazyki Mira.* Vol. 16. Moskva.

ZOLLER, C.P. 2005: *A Grammar and Dictionary of Indus Kohistani.* Volume 1: *Dictionary.* Berlin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000324

Geschichte *schreiben*: Vier historiographische Prologe aus Kaschmir

Von Walter Slaje, Weimar

Kalhaṇas Bedeutung als indischer Geschichtsschreiber ist unumstritten. Die seiner Nachfolger – soweit gedruckt – wurde nie begriffen. Obwohl kritisch ediert, werden sie – wenn überhaupt – auf der Basis veralteter Übersetzungen früher unwissenschaftlicher Ausgaben herangezogen. Handschriftliche, bis ins 19. Jh. reichende Sanskritquellen zu neuzeitlichen Machthabern in Kaschmir (Moġuln, Afġānen, Sikhs) werden völlig ignoriert. Das ist der Stoff für Prämissen geschichtswissenschaftlicher Theoriebildungen über indische, speziell kaschmirische Historiographie.[1] Das Folgende bezweckt nur, künftigen Spekulationen einen gewissen philologischen Halt zu geben, ihnen eine einigermaßen gesicherte Ausgangslage zu verschaffen. Dazu bieten sich einleitende Reflektionen von vier edierten kaschmirischen Historiographen an. Sie erklären und begründen ihr Anliegen, ihre Intentionen und Methoden, *Geschichte zu schreiben,* in ihren jeweiligen Vorreden. Wenn man zur Kenntnis nimmt, was die Autoren über ihre eigenen Werke zu sagen haben, können ihre Vorbemerkungen Schlüssel zum Verständnis indischer Geschichtsschreibung aus der Innenperspektive sein. Kaschmirische Historiographie ist bekanntlich gekennzeichnet vom Bemühen um äußerste Faktentreue, allerdings unter spezifisch literarischem Anspruch. Nach Auffassung der Autoren weise die kunstvolle Verbindung historischer Faktizität mit Poesie deutlich über ein – durchaus mitangestrebtes – säkulares Gefallen *(prīti)* an Literatur hinaus, wie sie auch über ein weiteres Anliegen, nämlich sich selbst und die Herrscher zu verewigen *(kīrti)*, hinausführen soll: Diese mittels *Schreibens* von Geschichte explizit verfolgten höheren Ziele waren – auf die Fürsten bezogen – das Austreiben von Cäsarenlaunen sowie Erziehung zum Maßhalten,[2] auf die Leserschaft bezogen aber das Erwecken von Erlösungssehnsucht,[3] mithin ein rein soteriologischer Zweck.

---

1 Slaje 2004; 2005; 2008.
2 RT(S) I 21.
3 RT(S) I 22–24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000325

Wie aber hätte man sich seine literarische Verwirklichung denn zu denken?[4] Zugrunde liegt eine spezielle Ästhetiktheorie, die, ursprünglich aus der Dramatik *(nāṭya)* gewonnen, von der einheimischen Kritik auch auf die Meisterdichtung *(kāvya)* angewendet wurde. Konkret handelt es sich darum, die Emotionen *(bhāva)* der Charaktere bzw. die dem Ganzen eines Werkes eigentümliche Stimmung durch dichterische Ausdruckskunst so auf den Leser zu übertragen, daß bei ihm ein intensives Nachempfinden, ein emotionales Mit- bzw. Nacherleben, ausgelöst wird. Zur Bezeichnung des Erregens einer solchen Nachempfindung, der „psychischen Zustände, die der Dichter alle fühlen lassen möchte",[5] wurde der für die Geschmackssemantik zur Verfügung stehende sanskritische Begriffsapparat ausgezogen. Man ‚kostet', ‚versucht den Geschmack' *(rasa)*, läßt ihn sich ‚munden', auf der Zunge ‚zergehen'. Der Begriff des *rasa* (‚Saft') ist, wie die übrigen Ausdrücke auch, die im Kontext vorliegender Geschichtsschreibung die Konnotation von ‚Flüssigkeit' tragen, aus hier nicht näher zu erörternden, auf erkenntnistheoretischer Spekulation beruhenden Gründen stets doppeldeutig[6]: Mit der ‚Flüssigkeit' des Stoffes, seinem ‚Zergehen', gehen Wahrnehmung und Rezeptivität einher, mit dem ‚Fließen' der Gang der Ereignisse sowie der Strom dahingegangener Herrscher. Alle hier in Rede stehenden Geschichtswerke tragen als signifikanten Bestandteil daher den Begriff eines ‚Stromes' *(taraṅgiṇī)* in ihren Namen. Das soll die ununterbrochene Abfolge ebenso wie die Gefühlswelt der Könige zum Ausdruck bringen, die man – unter Beibehaltung der Metapher – nun literarisch selbst ‚schmecken', d. h. erfahren bzw. innerlich erleben kann. Damit soll ein emotionaler Nachvollzug der von diesen Herrschern gemachten Erfahrungen ermöglicht werden. Vor dem Hintergrund der tatsächlichen, in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle bejammernswerten Schicksale der Regenten – und hier kommt die für unsere Autoren so wichtige Ereignisgeschichte zum Tragen – muß dies in der Folge beim Leser zu Ernüchterung und zum Abbau von Leidenschaften *(vairāgya)* führen. Herrscher galten ja als Inbegriff grenzenloser Machtfülle. Von allem Weltlichen galt ihr Dasein als das erstrebenswerteste. Wenn das Leben aber sogar für sie am Ende nur noch Grausamkeiten bereithielt, so würde der feinsinnige, durch geschichtliche Tatsachen desillusionierte Literaturkenner – und nur diesem konnten die Texte sich in ihrer ganzen Komplexität erschließen – sich von der eitlen Hoffnung auf Dauerhaftigkeit weltlichen Glücks distanzieren, würden seine Affekte zum Abklingen ge-

[4] Anhand von Kalhaṇas Einleitung gezeigt bei SLAJE 2008.

[5] RT(S) I 5.

[6] „The term ‚*rasa*' is deeply imbued with overtones of ‚liquidity', inasmuch as both the sap, the ‚essence' of plants, etc., is liquid, and the capacity to taste takes that peculiar form of ‚liquidity' as its object [...]" (GEROW 1977, S. 245).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000326

bracht *(śānta)*. Unter dem Einfluß einer auf diese Weise gewonnenen, quietistischen Gestimmtheit *(śānta-rasa)* müßte er als einzig erstrebenswerten den Erlösungsweg einschlagen.[7]

Eine derartige Manipulation des Gefühlslebens durch Ereignisgeschichte – als Anstoß zum Erlösungsstreben – ist allerdings psychologischer Natur. Die Erregung der entsprechenden Empfindung läßt sich nicht durch ungeschminktes Aussprechen erzielen. Es genügt keineswegs, ‚Ernüchterung' oder ‚Weltschmerz' *zu sagen*, um die entsprechende Stimmung auszulösen. Vielmehr wird dies durch ein anderes dichterisches Ausdrucksmittel zu erreichen gesucht. Es läßt das eigentlich Gedachte bloß anklingen *(dhvani)*. Als solches bleibt es grundsätzlich unausgesprochen, wie die folgende Strophe eines mittelalterlichen Literaturkritikers aus Kaschmir beispielhaft zeigt:

> Ach, du lügnerische Botin! Abgefallen von der Wölbung
> Deines Busens ist der Sandel,
> Verwischt der Unterlippe Farbe,
> In Deinen Augenwinkeln fehlt die Schminke,
> Und Dein zarter Leib zeigt hochgereckte Härchen.
> Sicher bist um künft'ger Leidensqual Vermeidung
> Deiner Lieben wegen weg zum heil'gen Bade
> Du von hier geschritten,
> Nicht zu des Verruchten Bette.[8]

Gemeint ist natürlich etwas anderes, nämlich daß die Botin erkennbar alle Spuren eines leidenschaftlichen Stelldicheins am Leibe trägt, keineswegs aber die eines Bades im heiligen Ganges. Das tatsächliche Geschehen klingt nur an. Dieses von herausragenden Vertretern der einheimischen Literaturkritik als höchste Form der Poesie angesehene Anklingenlassen des Gemeinten konnte nun nicht nur auf Einzelstrophen, sondern auch auf komplexe Kompositionen *(sargabandha)* angewendet werden.[9] Die Gattung der *Rājataraṅgiṇī*s ist ein exemplarisches Muster für die Kategorie dieser Nachempfindungsdichtung *(rasa-kāvya)*. An ihr läßt sich erkennen, wie mittels einer die Rezeptivität des Lesers stimulierenden Handlung, deren Kern historisch verbürgte Charaktere und Lebensschicksale bilden, Empfindungen zu erregen versucht werden, die als solche aber stets unausgesprochen bleiben. Die Dichter waren sich ihrer besonderen Kunst, die sie hier zur Anwendung brachten, durchaus bewußt. Der von ihnen gewählten indirekten

---

[7] Vgl. Slaje 2008.

[8] Mammaṭa (11./12. Jh.): *niḥśeṣacyutacandanaṃ stanataṭaṃ nirmṛṣṭarāgo 'dharo, netre dūram anañjane pulakitā tanvī taveyaṃ tanuḥ | mithyāvādini dūti bāndhavajanasyājñātapīḍāgame, vāpīṃ snātum ito gatāsi na punas tasyādhamasyāntikam* || KPr I 2, 2 (p. 20, 1–4) ||.

[9] Lienhard 1984, S. 69, n. 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000327

Ausdrucksform gemäß machen sie sogar die Tatsache, *daß* sie dieses Stilmittel benutzen, ihren kennerisch ebenbürtigen Zeitgenossen eben auch nur durch umschreibende Andeutung bekannt, wie die folgenden Prologe es unter anderem zeigen.

1. Kalhaṇa (Prolog von 1148/1149)

Kurz vor 1144 erwähnt der kaschmirische Schriftsteller und Lexikograph Maṅkha[10] Kalhaṇa als Zeitgenossen,[11] den er anläßlich der ersten öffentlichen Lesung seines Werkes Śrīkaṇṭhacarita im Kreise geladener Literaturkenner begrüßte:

śrīmān ***alakadatto*** *yam analpaḥ kāvyaśilpiṣu* |
svapariśramasarvasvanyāsasabhyam amanyata || ŚKC XXV 78 ||
tathopacaskare yena nijavāṅmayadarpaṇaḥ |
bilhaṇa*prauḍhisaṃkrāntau yathā yogyatvam agrahīt* || 79 ||
tattadbahukathākeliparikramaniraṅkuśam |
taṃ praśrayaprayatnena ***kalyāṇaṃ*** *samamīmanat* || 80 ||[12]

[Bei der Begrüßung der Dichterfürsten] hieß [Maṅkha] in selbstgeübter Bescheidenheit [auch] den Kalhaṇa *(kalyāṇa)*[13] willkommen, der sich frei in den Lustbarkeiten einer Vielzahl abwechslungsreicher [Vergangenheits]berichte bewegte. [Selbst] der strahlende Alakadatta – kein Geringer unter den Meistern der Dichtkunst – erkannte an, daß er befähigt war, die Summe seiner [dichterischen] Bemühungen [schriftlich] niederzulegen. [Denn] er hatte den Spiegel eigener Poesie derart vervollkommnet, daß dieser sich [nun] eignete, die literarische Perfektion Bilhaṇas[14] [auf ihn] zu übertragen.[15]

Kalhaṇa entstammte einer angesehenen Brahmanenfamilie. Sein Vater Caṇpaka war hochrangiger Grenzkommandant[16] und blieb bis zum tragi-

---

[10] Vgl. STEIN 1900 (1), S. 12.

[11] Wenige Jahre später, zwischen 1149 und 1150, erwähnt Kalhaṇa seinerseits Maṅkha, und zwar unter deutlicher Anspielung auf den Titel von dessen Werk Śrīkaṇṭhacarita: *sāndhivigrahiko* ***maṅkhakā****khyo* ***'laṅkāra****sodaraḥ* | *samaṭhasyābhavat praṣṭhaḥ* ***śrīkaṇṭhasya*** *pratiṣṭhayā* || RT(S) VIII 3354 ||.

[12] 78b *analpaḥ* Jonarāja] *analpaṃ* Ed.; 78c *svapariśrama°* Jonarāja] *svaparaśrama°* Ed.; 80b *°parikrama°* Jonarāja] *°pariśrama°* Ed.

[13] Zur von STEIN vermuteten Apabhraṃśa-Form des Namens ‚Kalhaṇa' als von skt. ‚*kalyāṇa*' hergeleitet vgl. 1900 (1), S. 13f. Naheliegender, wenn nicht wahrscheinlicher, wäre allerdings die Annahme, daß Maṅkha den Namen Kalhaṇa in Anpassung an die literarische Form seines Werkes gewollt sanskritisiert als Kalyāṇa wiedergibt.

[14] Zum kaschmirischen Dichter Bilhaṇa (XI²) und seiner *historischen* Dichtung Vikramāṅkadevacarita vgl. LIENHARD 1984, S. 217f.

[15] Übersetzung gemäß Konstruktion und Erklärung des Jonarāja (ŚKC p. 349, 10–15).

[16] STEIN 1900 (1) S. 6ff. Individuelle Wehrhaftigkeit und Militärdienst waren für kaschmirische Brahmanen keineswegs ungewöhnlich. In den Quellen findet man sie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000328

schen Ende von König Harṣa (r. 2. Dezember 1089 bis 1. August 1101) dessen loyaler Gefolgsmann. Zuletzt hören wir über Kalhaṇas Nachfahren durch den Geschichtsschreiber Jonarāja, jedoch wenig Schmeichelhaftes. Im Jahre 1252 ermordeten sie König Saṅgrāmadeva und wurden ihrerseits von dessen Sohn und Nachfolger auf dem Thron, Rāmadeva, getötet:

svalakṣmīṃ rakṣituṃ sākṣāt tasminn ārtakṣaṇe prabhau |
akārayann ahibhayaṃ stenāḥ ***kalhaṇa****nandanāḥ* || JRT 94 ||
gotrajeṣu baliṣṭheṣu naṣṭāśaḥ so 'tha bhūpatiḥ |
śiṣṭaṃ iṣṭaṃ ca śaraṇam agād ***rājapurī****patim* || 95 ||
tasmin daṇḍadhare dūraṃ yāte ḍāmarapheravaḥ |
antrāṇy api viśām āśur aśeṣaṃ raktapāyinaḥ || 96 ||
[...]
pratyāgato ***rājapuryāḥ*** *sa ripūn samare jayan* |
brāhmaṇyāt ***kālhaṇīn*** *rakṣan rājyaṃ puṇyaṃ ca labdhavān* || 99||
[...]
kālhaṇa*praṇidhīnāṃ sa dviṣāṃ luṇṭhanakāṅkṣiṇām* |
caurāṇām iva dīpo 'bhūd dveṣaṇīyo mahīpatiḥ || 101 ||
śākhākrāntadigantaḥ sa sadurāśair durāśayaiḥ |
kavikalpadrumo rājā vicchinnaḥ ***kalhaṇā****tmajaiḥ* || 102 ||
[...]
ṣoḍaśābdān daśāhāni sa bhuktvā kṣmāṃ vyapadyata |
jagadbhadro 'tha pañcamyāṃ bhādre 'ṣṭāviṃśavatsare || 104 ||
rāmadevo *'tha tatputro hatvā svapitṛghātakān* || 105ab ||

[94]Auf ihren eigenen Vorteil bedacht, erzeugten [diese] Diebe, [die] die Nachkommen des Kalhaṇa [waren], bei König [Saṅgrāmadeva] genau zu dem Zeitpunkt, als er aus ersichtlichen Gründen leidend war,[17] Furcht [wie] vor Giftschlangen. [95]Da verlor der Herrscher [jedes] Vertrauen in die Mächtigsten aus der Sippe und begab sich, als letzte Hoffnung, in den Schutz des Fürsten von Rajaurī[18]. [96]Als die königliche Strafgewalt sich [derart] weit entfernt hatte, fraßen die Landbesitzer (*ḍāmaras*),[19] blutsaufende Schakale, auch noch die

vom einfachen Fußsoldaten bis zum General als in Diensten der Armee erwähnt (vgl. auch Witzel 1994b, S. 277). Nicht selten konnten sie auch das Amt eines ‚Ministers für Krieg und Frieden' (*sandhivigrahika* – zu Begriff und Funktionswandel dieses Amtes vgl. Einicke 2008, S. 425ff.) bekleiden, wie auch Maṅkha selbst. Zu seinem Bruder Alaṅkāra, der zugleich auch Grammatiker war, vgl. ŚKC III 56–57. Wenn kaschmirische Brahmanen unbewaffnet gingen, dann geschah das nur in besonders ruhigen Friedenszeiten. Diese Situation war allerdings so selten, daß Kalhaṇa sich bemüßigt fühlte, sie während der Regierungszeit König Yaśaskaras (939–948) hervorzuheben: „Die Brahmanen trugen keine Waffen" (*viprāḥ* [...] *nākurvañ śastradhāraṇam* || RT(S) VI 9cd).

[17] Er war kurz zuvor gezwungen gewesen, seinen jüngeren Bruder wegen Hochverrats zu töten (JRT 89–93).

[18] Zu Rājapurī (33° 22' N (Breite), 74° 17' O (Länge), vgl. Stein 1900 (2), S. 433; *MAK* 203.

[19] Zu dieser mächtigen und äußerst einflußreichen Schicht, einer ständigen Bedrohung der regierenden Häuser, vgl. Stein 1900 (2), S. 304–308; Mohan 1981, S. 330–337.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000329

Eingeweide des Volkes restlos auf. [...] [99]Von Rajaurī zurückgekehrt, vernichtete [Saṅgrāmadeva seine] Widersacher in einer Schlacht, verschonte [aber] die Nachkommen des Kalhaṇa,[20] weil sie Brāhmaṇen waren. [So] gewann er sich das Reich und religiöses Verdienst [zugleich]. [...] [101]Wie Licht für Diebe, wurde der König den umherspionierenden Abkömmlingen des Kalhaṇa[21] [allerdings] verhaßt. [Sie waren seine] Feinde [und wollten ihn] ausplündern. [102]Die Nachkommenschaft des Kalhaṇa [war es], mit üblen Absichten [und] üblem Charakter, [die] diesen Herrscher umbrachte, der den Dichtern ein Wunschbaum war, dessen Äste bis an die Grenzen des Raumes ragten. [...] [104]Ein Liebling der Welt, fiel er [auf diese Weise] nach einer Regierungszeit von 16 Jahren [und] 10 Tagen am 27. Juli 1252.[22] [105]Rāmadeva, dessen Sohn, tötete daraufhin die Mörder seines Vaters [...].

Einleitung (I 1–47)[23]

(1–2)
bhūṣābhogiphaṇāratnarociḥsicayacārave |
namaḥ pralīnamuktāya harakalpamahīruhe || RT(S) I 1 ||
bhālaṃ vahniśikhāṅkitaṃ dadhad adhiśrotraṃ vahan saṃbhṛta-
krīḍatkuṇḍalijṛmbhitaṃ jaladhijacchāyācchakaṇṭhacchaviḥ |
vakṣo bibhrad ahīnakañcukacitaṃ baddhāṅganārdhasya vo
bhāgaḥ puṃgavalakṣmaṇo 'stu yaśase vāmo 'tha vā dakṣiṇaḥ || 2 ||

Huldigung *(namaskaraṇa)*: Śiva[24]
[1]Verehrung Śiva, dem wunschgewährenden Baum! Anmutig kleidet[25] ihn der Juwelenglanz, [der von seinem] Schlangenhaubenschmuck [ausgeht]. In ihn sind die Befreiten eingegangen.

---

[20] Zur Bildung des Patronymikons *kālhaṇi* vgl. Pāṇ IV 1, 95.

[21] Zur Bildung des Patronymikons *kālhaṇa* vgl. Pāṇ IV 1, 82.

[22] „Am 5. [Tag] des Monats Bhādra im Jahre [43]28." (Umrechnung Dr. K.-H. GOLZIO.)

[23] Der Text wurde nach den von KÖLVER (1971, S. 63–78) entwickelten Kriterien hergestellt: STEIN 1892 (RT–S) unter Berücksichtigung der Nachträge (aus Ms L) in STEIN (1900), den ‚Kritischen Bemerkungen' von HULTZSCH (1911, 1913, 1915) sowie den Emendationsvorschlägen von DURGĀPRASĀDA (RT–B, wiedergegeben im Apparat von RT–H); zusätzlich herangezogen wurde noch Ms O_3 [KÖLVER 1971, S. 35–37]. Der Übersetzung ging die Überprüfung insbesondere von STEIN (1900), PANDIT (1935); KÖLVER (1971) und SALOMON (1987) voraus. Auf Kritik der Vorgängerübersetzungen wird hier verzichtet. Eine englische Teilübersetzung nebst Analysen findet sich in SLAJE 2008. Zur Struktur der Einleitung vgl. auch KÖLVERS Analyse (1971, S. 113–124).

[24] Gemäß KÖLVER (1971, S. 113) soll das erste *maṅgala* sich auf die vollständige Rājataraṅgiṇī beziehen, das zweite *maṅgala* demgegenüber nur den ersten Taraṅga des Werkes eröffnen.

[25] Bedeutung von °*sicaya*° nach SALOMON 1987, S. 151.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000330

Segensspruch (*āśīrvāda*): Ardhanārīśvara

[2]Von einer Feuersflamme gezeichnet hat er seine Stirn – sie, [gekennzeichnet] von einem Safran-Mal.[26] An seinem Ohr trägt er geöffnete Mäuler von dicht im Knäuel sich kringelnder Schlangen – sie, kreisrunde, zusammen klingende Ringe. Der Glanz seiner Kehle ist reinstes Schwarz [durch das Gift das er trank] aus dem Ozean – der ihrer Kehle, muschelschimmerrein. Er bewehrt seine Brust mit dem Schlangenfürsten [Nīla][27] als Panzer – sie, mit einem makellosen Oberteil. Dieser zur Hälfte mit einer Frau verbundene Teil desjenigen, der das charakteristische Teil eines Bullen trägt, sei Euch zum Ruhme, ob links (= Pārvatī) oder rechts (= Śiva).

(3–5)
vandyaḥ ko 'pi sudhāsyandāskandī sa sukaver guṇaḥ |
yena yāti[28] *yaśaḥkāyaḥ sthairyaṃ svasya parasya ca* || 3 ||
ko 'nyaḥ kālam atikrāntaṃ netuṃ pratyakṣatāṃ kṣamaḥ |
kaviprajāpatīṃs tyaktvā ramyanirmāṇaśālinaḥ || 4 ||
na paśyet sarvasaṃvedyān bhāvān pratibhayā yadi |
tad anyad divyadṛṣṭitve kim iva jñāpakaṃ kaveḥ || 5 ||

Vorbedingung: Eine unerläßliche Eigenschaft des begnadeten Poeten

[3]Dieser spezielle Vorzug eines ausgezeichneten Dichters verdient in der Tat[29] Beifall, [da] er seinem eigenen und dem Ruhmeskörper des [von ihm besungenen] anderen Dauerhaftigkeit verleiht. [Insofern] macht er dem Strom der Ambrosia[30] den Rang streitig. [4]Wer sonst [wäre] imstande, vergangene Zeiten vor Augen zu führen, wenn nicht die Schöpfer,[31] wie die Dichter sie sind? Ihnen eignet, Gefälliges hervorzubringen. [5]Schaute er nicht durch Eingebung[32] die wirklichen Dinge *(bhāva)*, die er allen bekanntmachen will,[33] was denn sonst ließe erkennen, daß der Dichter gleichsam über göttliche Schau verfügt?

---

[26] Doppelsinn *(śleṣa)*: Śiva in seiner androgynen Form (Ardhanārīśvara), zur rechten Hälfte Mann, zur linken Frau (Pārvatī).

[27] Gemäß RT(S) I 28cd (s. dort).

[28] *yena yāti* H, S (Apparat)] *yenāyāti* S (Text – Ms A_1).

[29] Emphase durch Voranstellung (*vandyaḥ* …).

[30] Mit *sudhā-syanda* (*Fließen* des Nektars) wird zugleich auf den Charakter des Werkes als Empfindungsdichtung *(rasa-kāvya)* angespielt und eine Beziehung zum ‚*Strom*' der Könige hergestellt.

[31] Gemeint ist Schaffenskunst im Sinne dichterischer Ausgestaltung, nicht die der freien Erfindung von Stoffen. Näheres zum kaschmirisch-literaturtheoretischen Hintergrund bei Slaje 2008, S. 217ff. Zu ‚neu' *(apūrva)* im Zusammenhang mit dem Schauspiel im Sinne der ‚Neubearbeitung' gegebener Stoffe vgl. bei Steiner 1997, S. 29f.

[32] Zur Voraussetzung und Idee der ‚Eingebung' *(pratibhā)* im vorliegenden Kontext, vgl. Slaje 2008, S. 221f.

[33] Gewollte Doppeldeutigkeit von *bhāva*: Im Sinne ‚realer Dinge' *(bhāva)* Bezug auf historische Gestalten und faktische Begebenheiten. Gemäß einheimischer Literaturtheorie kann es auch bedeuten: „Psychische Zustände *(bhāva)*, die [der Dichter] alle fühlen lassen möchte". Die ‚Stimmung' *(bhāva)* der Figuren bzw. der Handlung soll sich direkt auf

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000331

(6–10)
kathādairghyānurodhena vaicitrye 'py aprapañcite |
tad atra kiṃcid asty eva vastu yat prītaye satām || 6 ||
ślāghyaḥ sa eva guṇavān rāgadveṣabahiṣkṛtā |
bhūtārthakathane yasya stheyasyeva sarasvatī || 7 ||
pūrvair baddhaṃ kathāvastu mayi bhūyo nibadhnati |
prayojanam anākarṇya vaimukhyaṃ nocitaṃ satām || 8 ||
dṛṣṭaṃ dṛṣṭaṃ nṛpodantaṃ baddhvā pramayam īyuṣām |
arvākkālabhavair vārtā yat prabandheṣu pūryate || 9 ||
dākṣyaṃ kiyad idaṃ? tasmād asmin bhūtārthavarṇane |
sarvaprakāraṃ skhalite yojanāya mamodyamaḥ || 10 ||

Das vorliegende Werk: Autor, Gegenstand, Intention

[6]Obwohl mit Rücksicht auf die Länge des Geschichtsberichts *(kathā)*[34] [seine] Vielfalt nicht in aller Ausführlichkeit dargetan [werden kann, so] ist in ihm nichtsdestoweniger ein ganz spezieller Gehalt *(vastu)*[35] gegeben, der den Kennern Hochgenuß *(prīti)*[36] bereiten [wird]. [7]Allein derjenige [Dichter ist uns] rühmenswert, [der den obgenannten, besonderen] Vorzug hat[37], [und] dessen Worte sich bei der Darstellung historischer Fakten[38] der leidenschaftlichen Zu- und Abneigung enthalten – wie die [Worte] einer unbeteiligten Person.[39] [8]Kennern [aber] steht es nicht an sich abzuwenden, ehe sie den Grund [dafür] erfahren haben, [weshalb] ich einen Berichtsgegenstand nochmals ausarbeite, [den meine] Vorgänger [bereits einmal] behandelt haben[40]: [9–10]Was wäre das

---

den Leser übertragen und bei ihm sodann ein intensives Nachempfinden *(rasa)* erregen. Vgl. dazu ausführlich JACOBI 1969, S. 4ff. und INGALLS 1990, S. 15ff.

[34] Charakterisierung des Werkes als *kathā*, worunter hier ein geschichtlicher *Bericht* in literarischer Ausgestaltung zu verstehen ist. Ähnlich unten in 8a *(kathāvastu)* und 21 *(iyaṃ °kathā)*.

[35] *artha* bzw. *vastu* als ‚wesentlicher Gehalt' der Dichtkunst werden schon seit dem Nāṭyaśāstra auf die Erregung der Nachempfindung *(rasa)* bezogen: *na hi rasād ṛte kaścid arthaḥ pravartate* | NŚ VI 31/32 (SRINIVASAN 1980, S. 32). „[…] meaning by *artha* the subject, or *vastu* of the drama – its congeries of elements – for the *rasa* is their end, in composite." (GEROW 1977, S. 24). Dieser ‚eigentliche Gehalt' wurde von den Dhvani-Theoretikern erklärt als ebenso verschieden von poetischen Figuren und anderen Ausdrucksmitteln der Poesie, wie die Schönheit einer Frau von der ihrer einzelnen Glieder verschieden ist (INGALLS 1990, S. 78f.).

[36] Das Hervorrufen ästhetischen Genusses *(prīti)* war, wiederum der einheimischen Kritik zufolge, der Hauptzweck säkularen Literaturschaffens *(kāvyaprayojana)*. Vgl. KANE 1971, S. 346ff. Gemäß der Dhvani-Schule aber konnte dieser Genuß sich nur an dem suggestiv vermittelten Gehalt *(artha, vastu)* entzünden. Vgl. JACOBI 1969, S. 9, n. 1.

[37] *guṇavān* bezieht sich auf *sukaver guṇaḥ* (I 3b).

[38] *bhūtārtha°* = „vergangene Angelegenheit" und entspricht hier in etwa: *[yathā]bhūta°* = „wie es tatsächlich gewesen ist", mithin: Fakten.

[39] Zum Hintergrund dieser Stelle vgl. SLAJE 2008, S. 224ff.

[40] Der zweimalige Gebrauch von √*bandh* weist auf die Kategorie hin, die Kalhaṇa für sein Werk beanspruchte, nämlich auf die des sogenannten ‚Sargabandha'. Im unmittelbar

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000332

[schon] für eine Kunst, wenn ein Ereignis [so, wie es] verstorbene [Vorgänger] je nach [eigener] Beobachtung als Herrscherviten aufgezeichnet haben, in den Werken der Dichtkunst durch zeitlich jüngere Ereignisse [bloß] ergänzt wird? Deshalb bemühe ich mich bei der vorliegenden Schilderung historischer Fakten um [eine dichterische Herstellung] des Zusammenhanges [überall] dort, wo [ein solcher] in jeder Hinsicht gestört [erscheint].[41]

(11–20)
vistīrṇāḥ prathame granthāḥ smṛtyai saṃkṣipato vacaḥ |
suvratasya prabandhena cchinnā rājakathāśrayāḥ || 11 ||
yā prathām agaman naiti sāpi vācyaprakāśane |
pāṭavaṃ duṣṭavaiduṣyatīvrā suvratabhāratī || 12 ||
kenāpy anavadhānena kavikarmaṇi saty api |
aṃśo 'pi nāsti nirdoṣaḥ kṣemendrasya nṛpāvalau || 13 ||
dṛggocaraṃ pūrvasūrigranthā rājakathāśrayāḥ |
mama tv ekādaśa gatā mataṃ nīlamuner api || 14 ||
dṛṣṭaiś ca pūrvabhūbhartṛpratiṣṭhāvastuśāsanaiḥ |
praśastipaṭṭaiḥ śāstraiś ca śānto 'śeṣabhramakramaḥ[42] *|| 15 ||*
dvāpañcāśatam āmnāyabhraṃśād yān nāsmaran nṛpān |
tebhyo nīlamatād dṛṣṭaṃ gonandādicatuṣṭayam || 16 ||
baddhā dvādaśabhir granthasahasraiḥ pārthivāvaliḥ |
prāṅ mahāvratinā yena helārājadvijanmanā || 17 ||
tanmataṃ padmamihiro[43] *dṛṣṭvāśokādipūrvagān |*
aṣṭau lavādīn nṛpatīn svasmin granthe 'py adarśayat[44] *|| 18 ||*
ye 'py aśokādayaḥ pañca śrīchavillākaro 'bravīt |
tān dvāpañcāśato madhyāc chlokas tasya tathā hy ayam || 19 ||
„āśokād abhimanyor ye proktāḥ pañca mahībhujaḥ |
te dvāpañcāśato[45] *madhyād eva labdhāḥ purātanaiḥ“ || 20 ||*

---

folgenden Vers ist ausdrücklich von Prabandha die Rede. Daß auch umfängliche Werke Gegenstand der Empfindungsdichtung sein konnten, steht ebenfalls in Einklang mit der einheimischen Literaturkritik (Lienhard 1984, S. 69, n. 11).

[41] Die Übertragung der Strophen 9 und 10 wurde, einen Vorschlag Dr. Steiners aufgreifend (Brief vom 8.2.08) gegenüber Slaje 2008 modifiziert (zu einer philologischen Begründung für die dort vertretene Übersetzungsalternative vgl. S. 235f., FN 97). Man könnte darüber hinaus Kalhaṇas Aussage durchaus auch so verstehen, daß er hier seinem Bewußtsein Ausdruck verleiht, seine Charaktere mit den Mitteln literarischer Ausgestaltung in ihren ereignisgeschichtlichen Zusammenhang gestellt und ihnen einen Kontext gegeben zu haben, wodurch er als erster über eine eventuell bis zu seiner Zeit noch vorwiegend mechanisch praktizierte Aneinanderreihung von Daten und Fakten (wie etwa im Falle der Vaṃśāvalīs) hinausgelangt zu sein scheint.

[42] °*krama* O_3] °*klama* S, H.

[43] *padmamihiro* O_3; Stein 1900 (1), S. 4; H] *pūrvamihiro* S.

[44] *py adarśayat* O_3] *nyadarśayat* S, H.

[45] *dvāpañcāśato* Hultzsch 1915, S. 271; H] *dvāpañcāśatau* O_3; S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000333

Quellenkritik[46]

[11]Die frühesten, ausführlich gehaltenen Werke mit Berichten über die Herrscher wurden durch das Literaturwerk von Suvrata zu Bruchstücken geschmälert *(chinna)*, da er [deren] Wortlaut *(vacas)* des Memorierens wegen kondensiert hatte. [12]Suvratas Worte wurden verbreitet. [Doch] mangelt es ihnen an Präzision, das zu erhellen, was ausgedrückt werden sollte. Exzessiv ist hierbei [nur seine] mißglückte Gelehrsamkeit. [13]Obwohl es sich um das Werk eines Dichters handelt, gibt es in Kṣemendras[47] ‚Herrscherreihe' nicht einmal einen kleinen Teil ohne Mangel [in der poetischen Ausgestaltung][48], aufgrund einer gewissen Oberflächlichkeit [des Verfassers]. [14]Elf Werke früherer Gelehrter mit Herrscherberichten konnte ich jedoch näher inspizieren,[49] [darunter] auch die Ansicht des Weisen Nīla.[50] [15]Der Verlauf *(krama)* des vollständigen Durcheinanders wurde [erst] dadurch beseitigt, [daß ich selbst] mit [eigenen] Augen Gründungsedikte *(pratiṣṭhāśāsana)* und Landschenkungsurkunden *(vastuśāsana)* früherer Herrscher, Ruhmestafeln *(praśastipaṭṭa)* und wissenschaftliche Werke *(śāstra)* konsultiert hatte. [16]Von den zweiundfünfzig Königen,[51] die man wegen einer Unterbrechung der Überlieferung [heute] nicht mehr erinnert, [habe ich die ersten] vier, beginnend mit Gonanda,[52] im Nīlamata[-Purāṇa] entdeckt. [17–18]Der Brāhmane Helārāja, ein Pāśupata-Asket,[53] hatte einst eine ‚Herrscherreihe' [im Umfang] von 12000 Śloken verfaßt. Padmamihira nahm dessen Ansicht zur Kenntnis [und] legte [daraus] acht Könige auch in seinem eigenen Werk nieder, mit Lava als erstem. Sie alle waren Aśoka vorangegangen.[54] [19]Auch Aśoka und die vier nachfolgenden [Herrscher,] die der hehre Chavillākara [in seinem Werk] anführte, [stammen] aus den zweiundfünfzig [verlorenen]. So nämlich [lautet] dieser [sein] Śloka: [20]‚Die fünf nach Aśoka [und] vor Abhimanyu[55] genannten Könige[56] haben die Alten nur *(eva)*[57] aus den zweiundfünfzig [verlorenen Königen] gewonnen.'

---

[46] Vgl. auch WITZEL 1990, S. 11.

[47] Kṣemendra, ca. 990/1010–1070 (VASUDEVA 2005, S. 17; 22f., n. 3).

[48] Vgl. KÖLVER (1971, S. 5). Mammaṭa disktuiert ‚*doṣa*' bezeichnenderweise als einen auf den *rasa* bezogenen poetischen Mangel, vgl. KPr VII 49 (S. 263, 3–264, 1).

[49] Diese Zahl unter Ausschluß der Werke von Suvrata und Kṣemendra, die von Kalhaṇa als unbrauchbar verworfen wurden.

[50] Erhalten *(Nīlamatapurāṇa)*.

[51] WITZEL vermutet als Quellen Kalhaṇas für diese „vorgeschichtlichen Könige" eine Anzahl von *vaṃśāvalī*s, vgl. 1990, S. 30–34; KÖLVER, S. 115f.

[52] Gonanda I, Dāmodara I, Yaśovatī, Gonanda II. Vgl. STEIN 1900 (1), S. 3.

[53] Zu ‚*mahāvratin*' als Bezeichnung für die auch nach dem Zeugnis Xuanzangs (7. Jh.) über Nordwestindien weit verbreiteten Pāśupata-Asketen vgl. HARA 2003, S. 251f., bes. n. 4 sowie RT(S) III 460. Religions- und Überlieferungsgeschichtliches zu den Pāśupatas bei HARA 2002; BISSCHOP/GRIFFITHS 2003.

[54] Das heißt Lava + 7 Herrscher (Kuśa, Khagendra, Surendra, Godhara, Suvarṇa, Janaka, Śacīnara) unmittelbar vor Aśoka, vgl. WITZEL 1990, S. 34.

[55] Konstruktion: *ā aśokāt – [ā] abhimanyoḥ*.

[56] Jalauka, Dāmodara, Huṣka, Juṣka, Kaniṣka, danach Abhimanyu, vgl. WITZEL 1990, S. 34.

[57] Vermutlich als einzige Quelle. Vgl. auch SALOMON 1987, S. 152.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000334

(21–24)
iyaṃ nṛpāṇām ullāse hrāse vā deśakālayoḥ |
bhaiṣajyabhūtasaṃvādikathā yuktopayujyate || 21 ||
saṃkrāntaprāktanānantavyavahāraḥ sacetasaḥ[58] *|*
kasyedṛśo na saṃdarbho yadi vā hṛdayaṃgamaḥ || 22 ||
kṣaṇabhaṅgini jantūnāṃ sphurite paricintite |
mūrdhābhiṣekaḥ śāntasya rasasyātra vicāryatām || 23 ||
tad amandarasasyandasundarīyaṃ[59] *nipīyatām |*
śrotraśuktiputaiḥ spaṣṭam aṅga rājataraṅgiṇī || 24 ||

Charakter: Empfindungsdichtung *(rasa-kāvya)*, günstige Wirkungen
[21]Dieser [mein] Bericht, [der] in Übereinstimmung mit Zeit und Örtlichkeiten den vergangenen Tatsachen entspricht, ist ein Heilmittel, das den Herrschern für den Fall verordnet wird, [daß sie in] Vermessenheit oder Verzagtheit [geraten].[60] [22]Könnte es denn irgendein fühlendes Wesen geben, dem ein solches Werk, in dem das endlose Treiben der Vergangenheit durchmessen wird, nicht zu Herzen geht? [23]Eingedenk [der Tatsache, daß] das Dasein der Menschen [nur] einen Augenblick [währt], ergeht die Einladung, [sich mit meinem Werk] hier als dem Glanzstück [derjenigen] Nachempfindung auseinanderzusetzen, die ‚Gleichmut' [heißt].[61]
[24]So trinket mit der Ohren Muscheln innig diesen ‚Königsstrom'!
Sein Liebreiz liegt im Wohlgeschmack[62] des Wellenschlags der [Resignation].

(25–31)
purā satīsaraḥ kalpārambhāt prabhṛti bhūr abhūt |
kukṣau himādrer arṇobhiḥ pūrṇā manvantarāṇi ṣaṭ || 25 ||
atha vaivasvatīye 'smin prāpte manvantare surān |
druhiṇopendrarudrādīn avatārya prajāsṛjā || 26 ||
kaśyapena tadantaḥstham ghātayitvā jalodbhavam |

---

[58] *sacetasaḥ* O_3 HULTZSCH, S (App.), H (App.)] *sucetasaḥ* S, H. Wohlgesonnenheit *(sucetas)* ist keine notwendige Bedingung für emotionale Rezeptivität. Bewußt, vernunftbegabt *(sacetas)* zu sein, wäre ausreichend.

[59] °*sundarīyaṃ* O_3; HULTZSCH 1915, S. 271] °*sundareyaṃ* S, H. In der Komponierung *tad-amanda*° war ich (2008, S. 231) SALOMON (1987, S. 153f.) gefolgt, und bezog *tad* dort auf den im vorangehenden Vers genannten *śāntarasa* wegen des ganz ähnlich gebauten Kompositums *sudhā-syanda*° in I 3a. Ich danke Herrn Dr. ROLAND STEINER für seine überzeugenden brieflichen Ausführungen vom 8.2.2008, *tad* als satzeinleitende Konjunktion vom Kompositum abzutrennen.

[60] Konstruktion: *bhaiṣajya*[*-bhūta*]*+bhūta-saṃvādi-kathā. yuktā* + Loc. *deśa-kālayoḥ. upa-√yuj* (anwenden auf / verordnen) + Loc.: *ullāse*, *hrāse*). Mit SALOMON (1987, S. 152f.) könnten *ullāsa* und *hrāsa* auch Höhepunkt und Niedergang der Macht der Herrscher bezeichnen.

[61] Ernüchterung und quietistische Haltung als Vorbedingung für ein Interesse am Erlösungsweg, vgl. SLAJE 2008, S. 226f. Zum Gebrauch des Imperativs Passiv als Ausdruck der höflichen Bitte, vgl. SPEIJER 1886, §349.

[62] Zur Doppeldeutigkeit von *rasa* vgl. oben, S. 318f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000335

nirmame tatsarobhūmau[63] *kaśmīrā iti maṇḍalam* || 27 ||
udyadvaitastaniḥṣyandadaṇḍakuṇḍātapatriṇā |
yat sarvanāgādhīśena nīlena paripālyate || 28 ||
guhonmukhī nāgamukhāpītabhūripayā rucim |
gaurī yatra vitastātvaṃ yātāpy ujjhati nocitām || 29 ||
śaṅkhapadmamukhair nāgair nānāratnāvabhāsibhiḥ |
nagaraṃ dhanadasyeva nidhibhir yan niṣevyate || 30 ||
yat tārkṣyabhītyā prāptānāṃ nāgānāṃ guptaye dhruvam |
prasāritabhujaṃ pṛṣṭhe śailaprākāralīlayā || 31 ||

Mythische Vorgeschichte Kaschmirs

[25]Seit Anbeginn [der gegenwärtigen] Weltperiode war – im Schoße des Himālaya [gelegen] – das Land [Kaschmir] ehedem sechs Manu-Epochen[64] lang überflutet gewesen. [Damals war das der] ‚See der Satī'.[65] [26–28]Als die [gegenwärtige] Epoche des [siebten] Manu, Vaivasvata, angebrochen war, da holte Kaśyapa, Herr der Geschöpfe, die Götter Druhiṇa, Upendra und Rudra [vom Himmel] herab und beauftrage sie mit der Tötung [des Dämons] Jalodbhava,[66] der in diesem See lebte. Danach schuf er dort, wo der See [gewesen war], das Gebiet von Kaschmir, das unter dem Schutze Nīlas, des Gebieters aller Nāgas,[67] stand. Seinen Sonnenschirm bildet die kreisrunde Wallfahrtsfurt *[Nīlakuṇḍa]*[68] mit dem [geradlinigen] Strom der [unweit von dort] entspringenden Vitastā als [dessen] Stab. [29]Dort findet Pārvatī auch als Vitastā die ihr gemäße Freude: [Als Göttin] wendet sie sich [ihrem Sohn] Gaṇeśa zu, der sich mit seinem Elefantenhaupt am Schwall ihrer Milch labt – [als Fluß fließt sie] in Richtung Schlucht, von dem die Nāgamäuler reichlich Wasser trinken. [30]Dort leben Nāgas, angeführt von Śaṅkha und Padma, die vom Glanz verschiedenartiger Juwelen strahlen, wie [Alakā], die Stadt des Schätzeherrn [Kubera], von Schätzen. [31]Es ist das [Land, das] seine Arme im Anschein von Gebirgswällen in die Höhe reckt, um den Nāgas sicheren Schutz vor dem Vogel [Garuḍa] zu bieten, [da] sie aus Furcht vor ihm [hierher] gekommen sind.[69]

---

[63] *tatsarobhūmau* STEIN 1900 (1), S. 5, *tatsaro bhūmau* S, H.

[64] Eine ‚Manu-Epoche' entspricht nach traditioneller Auffassung konventionell ca. 852000 Jahren (OLIVELLE 2005, S. 90 *ad* MDhŚ I 79). Sechs Epochen ergäben somit fünf Millionen und einhundertzwölftausend Jahre. Für einen Überblick über die Weltzeitalter im Hinduismus vgl. MICHAELS 1998, S. 330ff.

[65] Satī = Umā / Pārvatī / Gaurī, vgl. RT(S) im folgenden sowie NM I 12f. Dieser Vers in enger Anlehnung an Kalhaṇas Quelle, NM I 12c–13b.

[66] Druhiṇa, Upendra und Rudra für Brahmā, Viṣṇu und Śiva, vgl. zu dieser Legende NM 152ff.

[67] Nāgas sind in Quellen oder Seen lebende kaschmirische Schutzgottheiten in Schlangengestalt. Näheres vgl. bei AKLUJKAR 2008.

[68] 75° 17' (östlicher) Länge, 33° 32' (nördlicher) Breite (KÖLVER 1971, S. 117), vgl. *MAK* Map 5.

[69] Garuḍa, in der Mythologie Fürst der Vögel und Viṣṇus Reittier, gilt als Erzfeind aller Schlangen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000336

(32–37)
bhuktimuktiphalaprāptiḥ kāṣṭharūpam umāpatim |
pāpasūdanatīrthāntar yatra saṃspṛśatāṃ bhavet || 32 ||
saṃdhyādevījalaṃ[70] *yasmin dhatte nihsalile girau |*
darśanaṃ puṇyapāpānām anvayavyatirekayoḥ || 33 ||
svayaṃbhūr yatra hutabhug bhuvo garbhāt samunmiṣan |
juhvatām pratigṛhṇāti jvālābhujavanair haviḥ || 34 ||
devī bheḍagireḥ śṛṅge gaṅgodbhedaśucau svayam |
saro'ntar dṛśyate yatra haṃsarūpā sarasvatī || 35 ||
nandikṣetre harāvāsaprāsāde dyucarārpitāḥ |
adyāpi yatra vyajyante pūjācandanabindavaḥ || 36 ||
ālokya śāradāṃ devīṃ yatra saṃprāpyate kṣaṇāt |
taraṅgiṇī madhumatī vāṇī ca kavisevitā || 37 ||

Das Territorium: Wallfahrtsorte an den Grenzen

[32]In diesem [Land] können diejenigen, die in der Furt *Pāpasūdana*[71] den Gatten Umās in Form eines Holzklotzes [unter dem Namen Kapaṭeśvara][72] berühren, damit rechnen, [beides,] Freuden [im Diesseits] und Erlösung, als Resultat zu erlangen. [33]Dort, auf einem wasserlosen Hang,[73] läßt die Quelle der Göttin *Saṃdhyā*[74] sich bei Anwesenheit guter und Abwesenheit schlechter [Menschen] anblicken. [34]In diesem [Land] erwacht das Feuer *Svayaṃbhū*[75] aus dem Schoß der Erde [und] empfängt mit dem flammenden Dickicht seiner Arme die Gaben der Opfernden. [35]Dort, in einem See am Gipfel der *Bheḍa-Anhöhe*,[76] geheiligt durch die [Badefurt] ‚Ursprung der Gaṅgā', zeigt die

[70] „D[urgaprāsāda] schreibt mit Recht *saṃdhyādevījalaṃ* zusammen, da sich sonst *darśanaṃ* nicht konstruieren läßt." (Hultzsch 1915, S. 272)

[71] 75° 18' (östlicher) Länge, 33° 40' (nördlicher) Breite (Kölver 1971, S. 117), vgl. *MAK* Map 10.

[72] Vgl. dazu Stein 1900 (1): S. 6f., note *ad* 32. Tokunaga 1994, S. 406.

[73] Bei 75° 22' (östlicher) Länge, 33° 32' (nördlicher) Breite der südöstlichste Ort (Kölver 1971, S. 117), vgl. *MAK* Map 20.

[74] Details zu diesem Volksglauben, wonach die Quelle nur unter den genannten Bedingungen sprudelt, bei Stein 1900 (1): 7, note *ad* 33.

[75] 74° 10' (östlicher) Länge, 34° 22' (nördlicher) Breite (Kölver 1971, S. 117) am nordwestlichsten gelegen, vgl. *MAK* Map 163 und Tokunaga 1994, S. 405. „Visiting it in 1892 I found there in a shallow hollow the soil bright red like burned clay and furrowed by narrow fissures. In certain years steam has been known to issue from these fissures. The ground then becomes sufficiently hot to boil the Śrāddha offerings of the pilgrims [...] The phenomenon [...] may be either truly volcanic or [...] be caused by hidden seams of coal taking fire [...]." (Stein 1900 (2), S. 484f.)

[76] Gemäß Stein 1900 (2), S. 273–279, läge Bheḍagiri als westlichster Ort auf 74° 44' (östlicher) Länge, 33° 45' (nördlicher) Breite (Kölver 1971, S. 118). Kölver (1971, S. 121f.) schlägt als Alternative eine Lokalisierung im Nordosten vor. Zum größeren Gewicht von Steins Argumentation, gestützt durch topographische Nachforschungen vor Ort, trägt besonders die Tatsache bei, daß auch dieser heilige Ort ein weiteres Mal von Naturphänomenen gekennzeichnet ist: „A large spring issuing on the top of a hillock high above the natural level of the valley and forming a tank in so confined a space, is undoubtedly a

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000337

Göttin Sarasvatī sich selbst in Gestalt einer Gans. [36]Dort, wo heute noch in *Nandikṣetra*,[77] dem erhöhten Ort von Śivas Aufenthalt, die Tropfen Sandel[öl]s zutage treten, [die] die Himmlischen [ihm] dargebracht haben. [37]In diesem [Land] gelangt man nach Betrachtung der Göttin *Śāradā*[78] schnell an den Fluß *Madhumatī* sowie an [den Fluß] *Sarasvatī* (*vāṇī*), von Dichtern geschätzt.

(38–43)
cakrabhṛdvijayeśādikeśaveśānabhūṣite |
tilāṃśo 'pi na yatrāsti pṛthvyās tīrthair bahiṣkṛtaḥ || 38 ||
vijīyate puṇyabalair balair yat tu na śastriṇām |
paralokāt tato bhītir yasmin nivasatāṃ param || 39 ||
soṣmasnānagṛhāḥ śīte susthatīrāspadā[79] *raye |*
yādovirahitā yatra nimnagā nirupadravāḥ || 40 ||
asantāpārhatāṃ jānan yatra pitrā vinirmite |
gauravād iva tigmāṃśur dhatte grīṣme 'py atīvratām || 41 ||
vidyā veśmāni[80] *tuṅgāni kuṅkumaṃ sahimaṃ payaḥ |*
drākṣeti yatra sāmānyam asti tridivadurlabham || 42 ||
trilokyāṃ ratnasūḥ ślāghyā tasyāṃ dhanapater harit |
tatra gaurīguruḥ śailo yat tasminn api maṇḍalam || 43 ||

Charakteristika der Region

[38]Geschmückt von Viṣṇu- und Śiva-[Kultstätten] wie z.B. *Cakrabhṛt* und *Vijayeśa*,[81] gibt es hier nicht einmal einen sesamkorngroßen Teil Landes ohne heilige Badefurten. [39]Dieses [Land] unterwirft sich [nur] den Mächten des Verdiensts, keinen bewaffneten Streitkräften. Deshalb fürchten seine Bewohner vor allem das Jenseits. [40]Ohne gefährliche Wassertiere, sind die Flüsse in ihm sicher, mit warmen Badehäusern bei Kälte und gut befestigten Uferplätzen, direkt am Strom. [41]Selbst im Sommer brennt die Sonne dort nicht allzu heiß, wohl aus Respekt vor [ihrem] Vater [Kaśyapa,[82] der das Land einst] geschaffen hatte, [und] verschafft [ihm so] die Auszeichnung, [von ihr] nicht gepeinigt zu werden. [42]Was im höchsten Himmel [nur] schwer zu bekommen ist, Gelehrsamkeit, hohe Häuser, Safran, eisgekühltes Wasser [und] Trauben

striking natural phenomenon." (STEIN 278). TOKUNAGA (1994, S. 403) spricht sich für die Identität des Gaṅgodbheda-Sees mit dem Uttaramānasa (modern: Gang[a]bal lake) aus.

77 Mit ca. 75° (östlicher) Länge, 34° 26' (nördlicher) Breite nordöstlichster, bedeutender Wallfahrtsort (KÖLVER 1971, S. 119; STEIN 1900 (1), S. 8, note *ad* 36 sowie *MAK* Map 126), dem auch Kalhaṇas Vater Caṇpaka regelmäßig Besuche abgestattet hatte (RT VII 954), vgl. KÖLVER 1971, S. 120, FN 1.

78 Śāradāsthāna mit 74° 15' (östlicher) Länge, 34° 48' (nördlicher) Breite die nördlichste Kultstätte (KÖLVER 1971, S. 119), vgl. STEIN 1900 (2), S. 279–289; *MAK* Map 184.

79 *sustha*° S (App.), H] *svastha*° S, H (App.).

80 *vidyā veśmāni* STEIN 1900 (1), S. 10, note *ad* 42] *vidyāveśmāni* S, H.

81 Vijayeśvara (mod. Vij[a]brōr) 75° 9' Länge, 33° 48' Breite (STEIN 1900 (2), S. 463f.; TOKUNAGA 1994, S. 407; *MAK* Map 35). Cakrabhṛt liegt etwa eineinhalb Kilometer weiter nördlich (KÖLVER 1971, S. 119).

82 Gemäß Glosse Ms A_2 (STEIN, App.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000338

für den Wein – das ist alltäglich in diesem [Land]. [43]Von den drei Welten ist [die Erde] preisenswert, weil sie Edelsteine hervorbringt. Auf dieser, die [nördliche] Region [Kuberas], des Schätzeherrn. Dort, das Gebirge [des Himālaya], Vater der Pārvatī. Und innerhalb dieses, das Gebiet [von Kaschmir].

(44–47)
tatra kauravakaunteyasamakālabhavāt[83] *kalau* |
ā gonandāt smaranti sma na dvāpañcāśataṃ nṛpān || 44 ||
tasmin kāle dhruvaṃ teṣāṃ kukṛtaiḥ kāśyapībhujām |
kartāraḥ kīrtikāyasya nābhuvan kavivedhasaḥ || 45 ||
bhujataruvanacchāyāṃ[84] *yeṣāṃ niṣevya mahaujasāṃ*
jaladhiraśanā mediny āsīd asāv akutobhayā |
smṛtim api na te yānti kṣmāpā vinā yadanugrahaṃ
prakṛtimahate kurmas tasmai namaḥ kavikarmaṇe || 46 ||
ye 'py āsann ibhakumbhaśāyitapadā ye 'pi śriyaṃ lebhire
yeṣām apy avasan purā yuvatayo geheṣv ahaścandrikāḥ |
tāṃl loko 'yam avaiti lokatilakān svapne 'py ajātān iva
bhrātaḥ satkavikṛtya, kiṃ stutiśatair, andhaṃ jagat tvāṃ vinā || 47 ||

Bedeutung des Hofdichters für die Herrschergeschichte

[44]In diesem [Land] fehlt die Erinnerung an die zweiundfünfzig auf Gonanda (I.) folgenden Könige, [der ja] im Kali-Zeitalter ein Zeitgenosse der Kauravas und Kaunteyas war.[85] [45]Gewiß [geschah es] durch die moralische Schuld der [damaligen] Herrscher über das Land Kaśyapas, daß es zu ihrer Zeit keine Dichter gab, die als Schöpfer [gewirkt und für sie] einen Ruhmeskörper geschaffen hätten. [46]Wir verehren den Dichter,[86] dessen Eigenart erhaben ist![87] Ohne seinen Dienst [könnte man sich] nicht einmal an [derart] mächtige Herrscher erinnern [wie die], in deren Waldschatten baumstarker Arme die ozeanumgürtete Erde hier [einst] unbesorgt ruhte. [47]Oh Bruder, begnadeter Poet! Wozu der hundertfache Beifall? Die Welt [wäre] blind ohne Dich! [So aber] sehen die Menschen hier [all] diese Zierden der Welt, wie sie ihnen gewissermaßen nicht einmal in ihren Träumen erschienen wären – obgleich sie einst ihre Füße auf Elefantenschläfen ausgeruht [und] Vermögen angesammelt hatten, obwohl junge Mädchen wie Monde des Tages in ihren Palästen lebten.

---

[83] °*samakālabhavāt* Hultzsch (1915, S. 272), H] °*samakālabhavān* S, H (App.).

[84] *bhujataruvanacchāyāṃ* S (App.), O_3] *bhujavanatarucchāyāṃ* S, H.

[85] Vgl. Hultzsch 1915, S. 272.

[86] Die Bedeutung von *kavikarman* entspricht etwa der von ‚*kāvya*' (~ ‚Beruf, Produkt, Werk eines Schriftstellers, Poeten' – Pāṇ. 5.1.124), wie in RT(S) 1.13b gebraucht. Doch hier in 46d muß das Kompositum sich, ähnlich wie der Vokativ °*kavikṛtya* im nächsten Vers, attributiv auf eine Person beziehen. Ich behelfe mich vorläufig damit, es als Bahuvrīhi Kompositum zur Bezeichnung desjenigen aufzufassen, der von Dichterwerken *(kavikarman)* qualifiziert ist, also etwa ‚Schriftsteller, Poet', obgleich dies grammatisch und semantisch einigermaßen unbefriedigend ist.

[87] Dies könnte sich auf die ‚Inspiration' *(pratibhā)* der Dichter beziehen (RT I 5), als eine natürliche Gabe angesehen, die sich nicht erwerben läßt, vgl. dort.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000339

2. Jonarāja (Prolog vermutlich zwischen 1430 und 1450)[88]

Der Berichtszeitraum Jonarājas (ca. 1389 bis 1459)[89] schließt direkt an den des Kalhaṇa an, d. i. während der Regierung Jayasiṃhas (2. Februar 1128 bis 31. Januar 1155). Er erstreckt sich insgesamt über 300 Jahre, von 1149/1150 bis 1459. Jonarāja entwirft Charakterstudien der einzelnen Herrscher und behandelt auf diese Weise auch den Beginn und die unmittelbaren Folgen der Islamisierung Kaschmirs im 14. und 15. Jh. Er selbst schrieb zur Blütezeit der mehr als ein halbes Jahrhundert währenden, hindu-toleranten Herrschaft des Sulṭāns Zayn al-'Ābidīn (r. 1418/1420–1470), der die Fortsetzung von Kalhaṇas Rājataraṅgiṇī durch Jonarāja befehlen hatte lassen.[90] Letzterer, Literat *(kavi)* und Sanskrit-Gelehrter *(paṇḍita)*,[91] bekleidete die Stellung eines Ratgebers am Hofe Zayns.

(1–2)
siddhe yatra sati trapākulam iva spardhābhilāṣāhater
antardhiṃ vahati trilokamahitaṃ śeṣaṃ nijārdhadvayam |
snehaikībhavadāśayadvayajayākāṅkṣīva gāḍhaṃ milad-
dehārdhadvayam astu tad bhagavatoḥ sadbhāvasampattaye || 1 ||
dātuṃ bhaktāya kalyāṇaṃ garbhaṃ bibhrad ivānvaham |
tundibho gaṇarājaḥ sa vighnaśāntiṃ karotu vaḥ || 2 ||

[1]Mögen die zwei Körperhälften der beiden Gottheiten [Śiva und Pārvatī] zum Eintreten günstiger Umstände führen! Sie verbinden sich [so] fest, als verlangte [jede] für sich selbst die beiden Grundlagen zu gewinnen, die in ihrer Liebe eins werden. [Und] ist diese [Verbindung erst] zustande gekommen, [so] bringt sie [zugleich] ihre beiden anderen Hälften, hochverehrt in den drei Welten, zum Verschwinden, gleichsam überwältigt von Scham über deren verlorenen Liebeswettkampf.

[2]Gaṇeśa, schmerbäuchig als ginge er schwanger mit Glück es dem Glaubensseligen zu schenken, räume euch alle Tage die Hindernisse aus dem Wege!

(3–6)
śrīgonandamukhair dharmasaṃmukhair ā kaleḥ kila |
kaśmīrakāśyapī bhūpair apāli guṇaśālibhiḥ || 3 ||
teṣām abhāgyahemantaniśātamasi tiṣṭhati |
naiva kaścid apaśyat tān kāvyārkānudayāc ciram || 4 ||
rasamayyā girā vṛddhāṃ nityatāruṇyam āpipat |

[88] Der Zeitraum aus inneren Gründen erschlossen, da Jonarāja erst mit dem Werk beauftragt wurde, als Siryabhaṭṭa bereits sein Amt des Oberrichters innehatte. Das kann kaum vor 1430 und nach 1450 gewesen sein, da Jonarāja 1459 starb. Zu Details dazu sowie zu Siryabhaṭṭa vgl. SLAJE 2007a.

[89] JRT (Introd.) S. 33; zu seinem Todesjahr vgl. ŚRT I 1, 6.

[90] Vgl. JRT 10–12.

[91] Weitere Werke von Jonarāja sind Kommentare zu Bhāravis Kirātārjunīya, zu Jayānakas Pṛthvīrājavijaya, und zu Maṅkhas Śrīkaṇṭhacarita [ŚKC], vgl. JRT (Introd.), S. 33f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000340

atha śrījayasiṃhāntaṃ tatkīrtiṃ kalhaṇadvijaḥ || 5 ||
tato deśādidoṣeṇa tadabhāgyair athāpi vā |
kavir vāksudhayā kaścin nājijīvat parān nṛpān || 6 ||

[3]Bekanntlich hatten von [Beginn des] düsteren Weltzeitalters an[92] tugendhafte, dem Recht zugeneigte Herrscher Kaschmir, das [Land] des Kaśyapa,[93] regiert. Deren erster war der herrliche Gonanda.[94] [4]Für diese [dahingegangenen Könige] herrschte die Finsternis bitterer Wintersnächte: Überhaupt niemand konnte sie sehen, da die Sonnenstrahlen der Dichtkunst für lange Zeit nicht aufgegangen waren, [sie zu beleuchten].

Vorgänger

[5]Also verlieh der Brahmane Kalhaṇa deren altem Ruhm ewige Jugendfrische mit stimmungsvollen Worten,[95] bis hin zum herrlichen [König] Jayasiṃha.

Unterbrechung

[6]Seither hatte kein einziger Dichter mehr die [auf Jayasiṃha] folgenden Herrscher mit der Ambrosia seiner Worte belebt.[96] [Das] mag in den moralischen Fehlern im Lande und anderem [begründet gewesen sein], wahrscheinlicher jedoch in der Verderbtheit der [Könige selbst].

(7–9)
śrījainollābhadīne kṣmāṃ saṃpraty akṣati rakṣati |
jonarājābhidhas teṣāṃ udyato vṛttavarṇane || 7 ||
darpaglānibhavāṃ rājapānthānāṃ tāpasantatim |
hartuṃ saṃropitaḥ kāvyadrumo bhāviphalodayaḥ || 8 ||
upaskārarasaṃ kṣiptvā vinayāmṛtaśītalaiḥ |
sajjanair vardhanīyo 'yam api yatnena bhūyasā || 9 ||

Selbstnennung

[7]Jetzt, da der erhabene Zayn al-'Ābidīn [sein] Gebiet [so] beherrscht, [daß es durch andere] unversehrt bleibt,[97] rüstet [der Dichter] namens Jonarāja sich, deren Lebensläufe zu schildern.

---

[92] Kali[yuga], 3102/3101 v. Chr. Nach kaschmirischer Kalenderrechnung wird das Jahr als „abgelaufen" gerechnet, daher 3101/3100 v. Chr.

[93] *kāśyapī* [*bhūḥ* bzw. *bhūmiḥ*], vgl. auch RT(S) I 45b *(kāśyapī-bhujām)*. Zum Prajāpati Kaśyapa als Schöpfer Kaschmirs, vgl. oben, RT(S) I 26f.

[94] Der erste König Gonanda von Kalhaṇa als zeitgleich mit dem Beginn des Mahābhārata-Krieges angesehen (653 Jahre nach Beginn des Kaliyuga), also 2448/2447 v. Chr.

[95] Anspielung auf den Charakter einer Empfindungsdichtung *(rasa-kāvya)*, wie Kalhaṇa sie für sein Werk ebenfalls beansprucht hatte (RT(S) I 23f.).

[96] Weitere Anspielung auf die *rasa*-Natur des Werkes (vgl. RT(S) 3).

[97] *akṣati* (f.) hier als Neutrum in adverbieller Funktion verwendet, m.c. zwar gegenüber der konventionellen Bildung *akṣataṃ* geboten, wohl aber vor allem des lautlichen Effekts wegen gewählt: *akṣati rakṣati*. Territorien waren als Gattinnen des Herrschers gedacht (Hara 1973), deren Schoß anderen Männern, respektive Herrschern, verschlossen blieb. Vgl. auch den Ausdruck ‚*akṣata-yoni*' (von unverletztem Schoß ~ jungfräulich).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000341

Zweck

[8][Ich] habe für die Könige einen Baum gepflanzt, [meine] Dichtkunst. Sie soll, [wie ein Baum die Wanderer] vor fortwährender, ermattender Hitze schützt, den Herrschern] die anhaltende Qual [des Vergessenwerdens][98] nehmen, die [ihr] Selbstgefühl entwertet. [Baum und Dichtkunst] werden in der Zukunft Früchte tragen. [9]Als ein solcher erst [gepflanzter Baum] will er fleißig weiter noch gezogen sein von wohlwollenden [Literaturkennern], die abgekühlt sind durch die Ambrosia des Wohlbetragens,[99] indem sie [ihn] mit dem Saft [ihrer dichterischen] Würze[100] begießen.

(10–12)
magnān vismṛtipāthodhau jayasiṃhādibhūpatīn |
śrījainollābhadīnasya kāruṇyād ujjihīrṣataḥ || 10 ||
sarvadharmādhikāreṣu niyuktasya dayāvataḥ |
mukhāc chrīśiryabhaṭṭasya prāpyājñām ‚anavajñayā || 11 ||
rājāvaliṃ pūrayituṃ samprati' pratibhāsamaḥ |
kavināmābhilāṣeṇa na tu svasmān mamodyamaḥ || 12 ||

Auftrag

[10–12]Aus dem Munde des Herrn Śiryabhaṭṭa, betraut mit der Verwaltung aller Rechtsangelegenheiten [des Landes], erhielt [ich] den Befehl des erhabenen Zayn al-'Ābidīn, ohne Mißachtung [seines Befehls] die Reihe der Herrscher jetzt zu vervollständigen. [Denn Zayn] wollte die seit Jayasiṃha im Ozean des Vergessens versunkenen Herrscher aus Mitleid [wieder] hervorholen. So gleicht meine [dichterische] Anstrengung einer [unerwarteten] Eingebung [von oben].[101] Sie stammt aber nicht von mir selbst im Verlangen, [mir] den Namen eines Dichters [zu erringen].

(13–15)
kva cuṇṭhījalavan madvāk kva ca kāvyaṃ taraṅgitam |
chāyāmātrānukāreṇa kiṃ naḍaṃ puṇḍrakāyate || 13 ||
antaḥśūnyāṃ laghuṃ prajñāṃ tumbīm iva vahann aham |
pāraṃ rājataraṅgiṇyā gantuṃ hantodyamaṃ gataḥ || 14 ||
pṛthvīnāthaguṇākhyāne cāpalaṃ me na dūṣaṇam |
alaṅkārair ahaṅkārāt kurūpāpi hi valgati || 15 ||

[98] Vgl. JRT 10.

[99] Das heißt, ohne Affekte, vgl. RT(S) I 7. Zur Ambrosia vgl. auch RT(S) I 3, JRT 6.

[100] Doppelsinn: *rasa* ist angereichertes Gießwasser und ästhetische Geschmackszutat. Anspielung auf den Charakter des vorliegenden Werkes als einer Empfindungsdichtung *(rasa-kāvya)*.

[101] Eine Intuition ist kein willkürlicher Akt. In diesem Sinne kam auch Zayns Befehl ohne Intention des Dichters ganz unerwartet ‚von oben'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000342

Herabsetzung der eigenen Person

[13]Wie weit sind [doch] meine Worte, die [stehendem] Brunnenwasser gleichen, vom [frisch] dahinströmenden Werk eines [wahren] Dichters entfernt![102] Gleicht etwa Schilfrohr allein durch Nachahmung [seiner] äußeren Erscheinung dem Zuckerrohre? [14]Ich, der ich mit nur [so] wenig Verstand begabt bin wie ein Flaschenkürbis hohl ist, will mir sehr wohl Mühe geben, das andere Ufer [meines] ‚Stroms der Könige' zu erreichen.[103] [15]Es ist [vielleicht] Leichtsinn von mir, [mich] auf einen literarischen Bericht über die Qualitäten der Fürsten [dieses] Landes [einzulassen, aber noch] kein [poetologischer] Mangel. Auch wenn sie von häßlicher Gestalt ist, tänzelt eine mit Schmuck [beladene Frau] in Selbstverliebtheit umher.[104]

(16–18)
kavīnām upayogyā vā madvāk svāntarasiddhaye |
gaṅgājalaṃ jalaṃ teṣāṃ yair na pītaṃ jalāntaram || 16 ||
rājodantakathāsūtrapātamātraṃ kṛtaṃ mayā |
kurvantu racanām atra caturāḥ kaviśilpinaḥ || 17 ||
maṇīnāṃ gharṣaṇāyaiva mahāśāṇasya naipuṇam |
kāntipraṇayane teṣāṃ mukhasāramaṇes tu tat || 18 ||

Erhöhung der Dichterkollegen

[16]Besser gesagt *(vā)*, es sollten [nur wahre] Dichter meine Worte verwenden, zu ihrem eigenen und dem [Ruhmes-]Durchbruch der anderen, [die sie besingen].[105] Für diejenigen [aber], die nie anderes Wasser getrunken haben, [wäre auch das] Wasser des Ganges [nur gewöhnliches] Wasser.[106] [17]Ich [selbst habe ja] nur den Versuch einer Darstellung gemacht, mit Neuigkeiten über die Herrscher.[107] Mögen geschicktere Könner [als ich, wie diese] Dichter [es eben sind], daraus ein literarisches Meisterwerk schaffen. [18]Ein grober Schleifstein eignet sich nur zum Rohschliff der Diamanten; sie zu polieren jedoch ein Diamant mit harter Spitze.

(19–25)
vinaiva prārthanāṃ kāvyaṃ kaveḥ paśyanti sādhavaḥ |[108]
kimarthitaḥ śaśī viśvaṃ sudhāsāreṇa siñcati || 19 ||
anunīto 'pi kāluṣyaṃ khalaḥ kāvye na muñcati |

---

[102] Vgl. Raghuv. I, 2. Zur *rasa*-Konnotation von *taraṅgiṇī* vgl. oben, S. 318.

[103] Das ist, das Werk zu einem Abschluß zu bringen.

[104] Vergleich des als Literaturwerk verstandenen Stromes (*taraṅgiṇī*, f.), der seine Empfindungswirkung nur in seiner Gesamtheit entfaltet, aber nicht durch poetische Schmuckmittel *(alaṅkāra)* vereinzelter Strophen, mit der unansehnlichen Gesamterscheinung einer häßlichen Frau, die eitel auf die Wirkung einiger Schmuckstücke baut, die sie trägt.

[105] Vgl. RT(S) I 3d.

[106] ‚Wasser' bezieht sich auf den ‚Königsstrom' des Jonarāja.

[107] Zu *sūtrapātaṃ kṛ / car* vgl. Speyer 1908, S. 87.

[108] Vgl. auch USK VIII 233 ab: *satkārito 'pi kavikarmaratena kaścid, aprārthitā api paropakṛtau ratās te |* […].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000343

sudhādhauto 'pi nāṅgāraḥ śubhratām eti jātucit || 20 ||
paśyantu matkāvyam iti ciraṃ dūraṃ gatā kaveḥ |
ataḥ paramukhaprekṣibhāvadainyakadarthanā || 21 ||
samaḥ syād apravīṇānāṃ gītasaṃskṛtayo rasaḥ |
vānarā yuñjate guñjāḥ śīte vahnikaṇabhramāt || 22 ||
kāvyaṃ śrutam api prītyai nābodhopahatātmanām |
hīnadantabalasyekṣur mukhe nyastaḥ karoti kim || 23 ||
padārthasundare kāvye darśite nirmalātmanām |
durvāraṃ guṇiratnānāṃ matsarapratibimbanam || 24 ||
lakṣmaṇā dūṣayann induṃ budhaṃ matsarayakṣmaṇā |
vidhātā vācyatām eti parodrekāsahāgraṇīḥ || 25 ||

Captatio benevolentiae

[19]Ehrenmänner betrachten das Werk eines Dichters ganz ohne daß man sie darum bittet. Muß denn der Mond [erst] von jemandem gebeten werden, die Welt mit dem kostbaren Nektar [seiner Strahlen] zu übergießen?[109] [20][Aber] ein übler Charakter, [auch] wenn er freundlich gebeten wird es zu versuchen, hört nicht auf, Schmutz auf des Dichters Werk [zu laden]: Kohle wird [ja] niemals weiß, auch wenn man sie in Milch badet. [21][Erst] von dem [Moment] an, [wo er sich dazu entschließt], daß sein Werk [nun] vorgestellt werden soll,[110] geht weit und für lange Zeit dahin die Bedrückung des Dichters, [diese] Erniedrigung durch das Lauern auf die Mienen anderer. [22][Nur] Ungeschulte würden die poetische Empfindung eines [volkssprachigen] Liedes und die der hochsprachlichen [Dichtung] als gleich [empfinden]. Affen wenden [bekanntlich rote] Guñja-Samen[111] gegen Kälte an, weil sie sie mit Feuersfunken verwechseln. [23]Auch wenn sie das Werk eines Dichters kennengelernt haben, bereitet es denjenigen keinen ästhetischen Genuß, die im wesentlichen mit Unverstand geschlagen sind. Was [kann] Zuckerrohr im Munde dessen bewirken, dem die Zahnkraft abhanden gekommen ist?[112] [24]Wird [aber] ein Werk, bei dem der sprachliche Ausdruck mit dem Sinn harmoniert,[113] klaren Edelsteinen löblicher Eigenschaften präsentiert, ist kaum vermeidbar, [daß] sich Neid auf ihnen spiegelt. [25][Doch nicht sie, sondern] der Schöpfer ist [hier] zu tadeln. [Ist er doch] der erste unter denen, die fremde Überlegenheit nicht zu ertragen vermögen. [Und so] verunstaltet er den Mond mit dem Zeichen [seines dunklen Flecks], den Kenner [aber] mit der Schwindsucht [seiner] Mißgunst.

---

[109] Dem Vergleich mit den Strahlen des Mondes liegt die indische Auffassung zugrunde, daß bei der Betrachtung eines Gegenstandes Strahlen aus den Augen treten und diesen berühren.

[110] Zur ‚Erstveröffentlichung' eines Werkes durch öffentliche Lesung im Kreis von Kennern vgl. Maṅkha, oben S. 320.

[111] Schlingstrauch mit kleinen roten und schwarzen Samen.

[112] Anspielung auf den süßen Saft (*rasa*), der nur durch Kauen der Pflanze geschmeckt werden kann, sowie auf die Fähigkeit, den Gehalt eines Werkes zu ‚erschmecken'.

[113] Vgl. Raghuvaṃśa 1.1 (*vāg-arthāv iva saṃpṛktau … vāg-artha-pratipattaye …*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000344

(26)
madvāk kalhaṇakāvyāntaḥpraveśād etu carvaṇam |
naḍvalāmbu sarittoye patitaṃ pīyate na kim || 26 ||

[26][So] mögen [denn auch] meine Worte gekostet sein, weil sie in Kalhaṇas Meisterdichtung eingeflossen sind.[114] Wird nicht des Röhrichts Wasser [mit]getrunken, wenn in den Strom es eingesickert ist?

3. Śrīvara (1. Prolog: 1459, 2. Prolog: 1472)

Śrīvara († 1486) folgte seinem Lehrer Jonarāja († 1459) nach dessen Tod als Hofgelehrter nach. Er ergänzte von Jonarāja ausgeblendete Einzelheiten – darunter Zayns Schlachten gegen seine Söhne Ḥāǧǧī Ḫān (1452) und Adham Ḫān (1457) – und setzte die Geschichtsschreibung fort. Sein ursprünglich aus zwei unabhängigen Abhandlungen bestehendes, erst später im Verlauf der Überlieferung redaktionell zusammengeführtes Gesamtwerk (ŚRT)[115] behandelt insgesamt vier kaschmirische Sultane: Zayn al-'Ābidīns (r. 1418/1420–1470) letzte Regierungsjahre bis zu seinem unglücklichen Ende (1459–1470) sowie die nur zweijährige Herrschaft seines Sohnes, des Alkoholikers Ḥāǧǧī Ḫān (r. als Ḥaydar Šāh 1470–1472), sind Gegenstand der ‚Zayna-Taraṅgiṇī'. Ḥasan Šāh (r. 1472–1484) sowie die beiden ersten Jahre (bis 1486) von Muḥammad Šāhs Herrschaft (r. 1484–1537) werden in Śrīvaras Nachfolgewerk ‚Rāja-Taraṅgiṇī' dargestellt. Jedes der beiden Werke weist eine eigene Einleitung auf. In allen vier Fällen handelt es sich auch um biographische Lebensläufe und Charakterstudien aus der Perspektive des beobachtenden Zeitgenossen, wie bei Kalhaṇa und Jonarāja ausgearbeitet mit den Ausdrucksmitteln ‚anklingender' *(dhvani)* Nachempfindungsliteratur *(rasa)*. Sehr eingehend wird auch über das indo-persisch ausgestaltete, höfische Leben, über Kultur, Technik und Politik gehandelt. Die besondere Informationsdichte von Śrīvaras Schilderungen ergibt sich daraus, daß er einen vergleichsweise sehr kurzen Zeitraum, etwa 27 Jahre, mit über zweitausend Strophen beschrieb.

3.1 Zayna-Taraṅgiṇī (ŚRT [H] I 1)

(1–2)
śivāyāstu namas tasmai trailokyaikamahībhuje |
aśeṣakleśanirmuktanityaiśvaryadaśājuṣe || 1 ||
premnārdhaṃ vapuṣo vilokya militaṃ devyā samaṃ svāmino
maulau yasya niśāpatir nagasutāveṇīniśāmiśritaḥ |

[114] Im Sinne ihrer Dazugehörigkeit durch Fortschreibung.
[115] Vgl. Slaje 2007b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000345

āste svāmyanuvartanārtham iva tat kṛtvā vapuḥ khaṇḍitaṃ
deyād advayabhāvanāṃ sa bhagavān devo 'rdhanārīśvaraḥ || 2 ||

Glücksverheißung *(maṅgalācaraṇa)*[116]
(1) Huldigung *(namaskaraṇa)* an Śiva

[1]Verehrung sei Śiva, alleinigem Herrscher über die Dreiwelt, schwelgend im Zustand ewiger Allmacht, bar jedes Makels.

(2) Segensspruch *(āśīrvāda)* (angerufene Gottheit: Ardhanārīśvara)

[2]Ardhanārīśvara, der erhabene Gott, gewähre [Euch] die Verwirklichung der Einheit![117] Auf seinem Haupte weilt der Mond, Gemahl der schwarzen Nacht, eingebunden in die Schwärze von Pārvatīs geflochtenem Haar, als wolle er durch Teilung seiner Form[118] seinen Meister [Śiva] nachbilden, den Herrn, dessen Körperhälfte er mit der Göttin in Liebe verbunden beobachtet hatte.

(3–4)
vandyās te rājakavayaḥ padanyāsamanoharāḥ |
khyātā ye sarasaiḥ śabdaiḥ kṣīranīravivekinaḥ || 3 ||
anityatāndhakāre 'smin svāmiśūnye mahītale |
kāvyadīpaṃ vinā kaḥ syād bhūtavastuprakāśakaḥ || 4 ||

Lob der Meisterdichter *(rājakavi)*

[3]Beifall verdienen [allein] solche Meisterdichter,[119] die gewinnend wirken durch die Versfüße, die sie niederlegen, wobei [dieser ihr] Ruhm sich auf [ihre] stimmungsvollen Worte gründet.[120] [Wie königliche Wildgänse vermögen sie] die Milch aus dem Wasser zu holen, [mit dem sie vermischt wurde].[121] [4]Wer wohl vermöchte ohne die Leuchte der Dichtkunst vergangene Dinge in einem

---

[116] Exakte Übereinstimmung mit der Anordnung und den Metren in Kalhaṇas *maṅgala* Versen: Anuṣṭubh an Śiva, gefolgt von Śārdūlavikrīḍita an Ardhanārīśvara (s. o., RT(S) I 1–2).

[117] Zugleich Anspielung auf die philosophische Doktrin ontologischer Zweitlosigkeit *(advaya, advaita)*.

[118] Der Halbmond ist ikonographisches Merkmal auf Śivas Haupt.

[119] Bzw. Hofdichter oder Dichter, die über Könige handeln: *rāja-kavi* läßt sich auch als Tatpuruṣa analysieren. Demnach könnten auch Dichter (1) „der Könige" (als Hofdichter) sowie (2) Dichter die „über Könige" schreiben (~ Hofchronist, Historiker) gemeint sein.

[120] Hinweis auf *rasa-kāvya* als höchster Dichtkunst.

[121] Der Rājakavi hier mit dem Rājahaṃsa verglichen. Letzterer vermag, nach poetischer Konvention, die mit Wasser vermischte Milch aus dem Wasser zu trinken, also Gewöhnlichem das Kostbare zu entziehen. Gleichzeitig Anspielung auf den *kṣīranīranyāya*, der auf den Alaṅkāra-Terminus *saṃsṛṣṭi* zielt. Dabei handelt es sich um vermischte Schmuckmittel, u. a. auch um den *śleṣa* (vgl. GEROW 1971, S. 307f.). Somit kommt ebenfalls zum Ausdruck, daß der Kenner die Doppeldeutigkeiten aus einem dichterischen Werk herauslesen kann. Zu Śrīvaras Inspiration für diese Stelle vgl. Maṅkha (ŚKC II 1): *vitīrṇaśikṣā iva hṛtpadasthasarasvatīvāhanarājahaṃsaiḥ | ye kṣīranīrapravibhāgadakṣā vivekinas te kavayo jayanti* ||.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000346

Land zu erhellen, wo eine [derart] tiefe Dunkelheit der Endlichkeit [herrscht, daß] es [in ihm] keine Herrscher gegeben zu haben [scheint]?[122]

(5–6)
yeṣāṃ karomi vapur asthiram atra rājñāṃ
teṣām ayaṃ jagati kīrtimayaṃ śarīram |
ākalpavarti kurute kim itīva roṣād
dhātāharad dhruvam ataḥ kavijonarājam || 5 ||
śrījonarājavibudhaḥ kurvan rājataraṅgiṇīm |
sāyakāgnimite varṣe śivasāyujyam āsadat || 6 ||

Vorgänger
[5]Gewiß riß der Schöpfer den Dichter Jonarāja aus Zorn hinweg von hier, indem er gewissermaßen dachte: „[Will] dér etwa den Leib der Könige, für deren Unbeständigkeit hier ich sorge, [noch] auf Erden zu einem Ruhmeskörper machen, der bis zum Ende der Zeiten währt?“ [6][Und so,] noch während der gelehrte, hehre Jonarāja an seiner Rājataraṅgiṇī arbeitete, verwirklichte er die Vereinigung mit [Gott] Śiva im Jahre 1459.[123]

(7–8)
śiṣyo 'sya jonarājasya so 'haṃ śrīvarapaṇḍitaḥ |
rājāvalīgranthaśeṣāpūraṇaṃ kartum udyataḥ || 7 ||
kva kāvyaṃ madguros tasya kva ca mandamater mama |
varṇamātreṇa makkolaṃ ghanasārāyate katham || 8 ||

Zurücksetzung
[7]Als Schüler dieses Jonarāja bemühe ich, Paṇḍit Śrīvara, mich darum, die Herrschergenealogie [Jonarājas] zu komplettieren.[124] [8]Wie weit ist doch mein Werk, der ich träge von Geist bin, von dem dieses meines Lehrers entfernt! Wird [etwa] Kalk[125] allein durch [weiße] Farbe [schon] zu Kampfer?[126]

(9–10)
rājavṛttānurodhena na kāvyaguṇavāñchayā |
santaḥ śṛṇvantu madvācaḥ svadhiyā yojayantu ca || 9 ||

---

[122] Vgl. RT(S) I 4; JRT I 4.

[123] Laukikasaṃvat [45]35.

[124] °*śeṣāpūraṇa* ~ den noch offenen Rest auszufüllen. Da Jonarāja alle Vorgänger Zayns behandelt hatte und, wie Śrīvara, Zeitgenosse des Zayn war, wird hier bereits deutlich, daß Śrīvara zur Zeit der Abfassung der vorliegenden Einleitung nur den Lebenslauf Zayns – sowie möglicherweise bereits auch seines Sohnes Ḥaydar Šāh – im Auge gehabt haben konnte. Vgl. 12 und 17.

[125] *kallolaṃ* hier Neutrum. Die Wörterbücher geben nur Maskulinum als grammatisches Geschlecht.

[126] *varṇa* doppeldeutig auch in der Bedeutung von Phonem: Beide bedienen sich zwar gleichermaßen der Sprachlaute, doch sei wertvoller Gehalt *(ghanasāra-)* eben nur bei Jonarāja zu finden. Vgl. JRT 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000347

atha vā nṛpavṛttāntasmṛtihetur ayaṃ śramaḥ |
kriyate lalitaṃ kāvyaṃ kurvantv anye 'pi paṇḍitāḥ || 10 ||

Zweck

[9]Die Kenner sollen meinen Worten lauschen und sie nach ihren Kenntnissen vervollkommnen.[127] [Aber] nicht, weil es sie [vordergründig] nach den Qualitäten eines Werkes der Dichtkunst[128] verlangt, [sondern] aus Interesse für den Lebenslauf des Herrschers [Sulṭān Zayn]. [10]Indessen gilt meine Mühe [allein] dem *Grund, den Lebenslauf des Herrschers in Erinnerung [zu halten].* Sollen doch andere Gelehrte ein anmutiges Werk der Dichtkunst [daraus] bilden.[129]

(11–12)
tattadguṇagaṇādānāt svasampattisamarpaṇāt |
putravad vardhito rājñā grāmahemādyanugrahaiḥ || 11 ||
ato vāñchann ameyasya tatprasādasya niṣkṛtim |
so 'haṃ bravīmi tadvṛttaṃ tadguṇākṛṣṭamānasaḥ || 12 ||

Dank und Motiv

[11]Wie einen Sohn hat Sulṭān [Zayn] mich gefördert, denn er übertrug sein Besitztum auf mich in Form von Gunsterweisungen aus Dörfern, Gold und anderem. Er verfügt eben über vielerlei Vorzüge. [12]Von seinen Vorzügen fasziniert, berichte ich jetzt von seinem Leben,[130] denn ich will [ihm damit meinen] Dank für seine unermeßlichen Gnaden abstatten.

(13–15)
ekayā tadguṇākhyānaṃ jihvayā varṇyate kiyat |
romavat koṭiśaś cet syus tās tadā madgiraḥ kṣamāḥ || 13 ||
satyaṃ nṛpāmbare 'muṣmin vipule vimalāśaye |
guṇatārāpariccheде na śaktā bhāratī mama || 14 ||
tathāpi sakalaṃ citrapaṭānte trijagad yathā |
śrījainollābhadīnasya nyasyāmi guṇavarṇanam || 15 ||

Herabsetzung der eigenen Person

[13]Wie viel [vermag schon] eine einzige Zunge, [soll mit ihr allein] der Bericht über seine Tugenden geschildert [werden]? Die [Zungen] müßten millionenfach wie Körperhaare sein, damit meine Worte [dies] bemeistern könnten. [14]Wahr [ist], meine Sätze vermögen nicht, [all] die Vorzugssterne in dieser

[127] *svadhiyā √yuj* ein von mir im Lichte von RT(S) I 10 (s. dort) interpretiertes, möglicherweise aber mißverstandenes Idiom. Wörtlich: „sollen [meine Worte] mit ihrem Verstand in Verbindung bringen ~ dabei ihren Verstand benutzen."

[128] Die sprachlichen Qualitäten (*kāvya-guṇas*) und Schmuckmittel (*alaṅkāras*), die ein Literaturwerk kennzeichnen. Die Letzteren stellen, gemäß der Literaturkritik von Ānandavardhana and Abhinavagupta, nur Äußerlichkeiten der Poesie dar (MASSON 1969, S. 14; 17f.).

[129] Vermutlich nach dem Tode Zayns von Śrīvara nachgetragener Vers. Vgl. SLAJE 2007b.

[130] Aussage über den Werkcharakter als einer Herrscher-*Biographie*. Es handelt sich um keine Genealogie.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000348

reinen Stätte eines weiten Herrscherhimmels im einzelnen zu differenzieren.[131] [15][Wenn] ich dennoch die Beschreibung der Werte des erhabenen Zayn [hier] niederlege, [so] gleicht dies [dem Versuch], alle drei Welten auf den Saum einer Leinwand [zu bannen].

(16–18)
kenāpi hetunā tena proktaṃ madguruṇā na yat |
taccheṣavartinīṃ vāṇīṃ kariṣyāmi yathāmati || 16 ||
sātmajasya nṛpasyāsya prāpyate rājyavarṇanāt |
pratiṣṭhādānasammānavidhānaguṇaniṣkṛtiḥ || 17 ||
svadṛgdṛṣṭamṛtānekavipadvibhavasaṃsmṛteḥ |
sūte kasya na vairāgyaṃ nāma jainataraṅgiṇī || 18 ||

Zweck
[16]Was mein Lehrer [Jonarāja] aus unbekanntem Grunde [in seinem Werk] verschwiegen hat, werde ich nach bestem Wissen in Worte fassen, die sich mit [all] dem Fehlenden abgeben. [17]Mit der Darstellung der Regierung dieses Herrschers [und] seines Sohnes [Ḥaydar Šāh][132] löse ich [meine] Verpflichtung ein für das Gute, [das sie mir] durch Bieten einer festen [Lebens-]Grundlage und durch Ehrerweisungen getan haben. [18]Kann es denn irgend jemanden geben, bei dem dieser ‚Strom [des Lebens] Zayns' keine Ernüchterung[133] bewirkt, wenn Aufstieg und Fall der vielen ins Gedächtnis gerufen werden, die ich mit eigenen Augen habe sterben sehen?

3.2 Rāja-Taraṅgiṇī (ŚRT [H] III)

(1)
śivāyāstu namas tasmai trailokyaikamahībhuje |
aśeṣakleśanirmuktanityaiśvaryadaśājuṣe || 1 ||

Huldigung *(namaskaraṇa)* an Śiva
[1]Verehrung sei Śiva, alleinigem Herrscher über die Dreiwelt, schwelgend im Zustand ewiger Allmacht, bar jedes Makels.

---

[131] Doppeldeutig: Unter *vipula* ist auch die Größe des Herrschers selbst, unter *vimalāśaya* seine lautere Gesinnung zu verstehen.

[132] In Buch II der Zayna-Taraṅgiṇī. Dieser Śloka könnte nach Zayns Tod in der Einleitung *nachgetragen* worden sein, nachdem Buch I bereits abgeschlossen war, um der Tatsache der anschließenden Biographie Ḥaydar Šāhs gerecht zu werden. Er wäre dann zwischen 1470 und 1472 entstanden. Vgl. auch I 1, 12.

[133] Mit ‚*vairāgya*' (Ernüchterung, emotionale Distanz, Lebensverdruß) ist der Zusammenhang mit Kalhaṇas ‚*śānta*' hergestellt. Der dazugehörige ‚Empfindungs'-Begriff verbirgt sich im Ausdruck des ‚Stroms' *(taraṅgiṇī)*, vgl. oben RT(S) I 24. Zur Analyse des Kompositums in ab vgl. Slaje 2007b, S. 382, n. 16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000349

(2–6)
bhūtaṃ yad rājyavṛttāntaṃ vartamānaṃ karoty alam |
svavāgyogyaprakāreṇa vandyo yogīśvaraḥ kaviḥ || 2 ||
pratigrahānugrahāptā bhuktā yannṛpajīvikā |
tadvṛttaṃ svasya niṣkṛtyai vakṣye śrīvarapaṇḍitaḥ || 3 ||
svadṛgdṛṣṭasmṛtakṣmābhṛdvipadvibhavavaikṛtaiḥ |
seyaṃ kasya na vairāgyaṃ sūte rājataraṅginī || 4 ||
rājyavṛttānurodhena na kāvyaguṇacarcayā |
santaḥ śṛṇvantu madvācaḥ svadhiyā yojayantv api || 5 ||
kāyasthoktivad eveyaṃ kṛtā smṛtyai bhaviṣyatām |
dṛṣṭvemāṃ lalitaṃ kāvyaṃ kurvantv anye 'tra paṇḍitāḥ || 6 ||

[2]Verehrungswürdig ist [derjenige] Dichter, der – ein Zaubermeister[134] – die Ereignisse vergangener Herrschaften[135] völlig gegenwärtig werden läßt, auf eine seinem eigenen Ausdruck passende Weise. [3][Ich], Paṇḍit Śrīvara, habe durch Geschenke und Gnaden [meinen] Lebensunterhalt *(°jīvikā)* empfangen [und ihn auch] genossen. Das Leben desjenigen Sulṭāns, [von dem ich all dies empfing], will ich nun beschreiben, um [ihm] meinen Dank abzustatten.[136] [4]Kann es denn irgend jemanden geben, bei dem dieser ‚Strom der Könige'[137] keine Ernüchterung bewirkt, aufgrund der Wechselfälle im Aufstieg und Fall der Herrscher, [von mir] mit eigenen Augen gesehen und erinnert? [5]Die Kenner sollen meinen Worten lauschen, sie auch nach ihren Kenntnissen verbessern. [Aber] nicht, weil sie [vorwiegend] an die Qualitäten eines Werkes der Dichtkunst denken, [sondern] aus Interesse für die Ereignisse der [vergangenen] Herrschaften. [6]Diesen [Königsstrom habe ich] ganz im Kanzleistil verfaßt[138], *zur Erinnerung kommender [Generationen].* Sollen andere Gelehrte aus ihm eine gefällige Dichtung schaffen, nachdem sie sich mit diesem [meinem Strom] beschäftigt haben.

4. Prājyabhaṭṭa und Śuka (Prolog: 1513)

Die Arbeit Śrīvaras war zunächst von Prājyabhaṭṭa fortgesetzt worden. Sein Werk Rājāvalipatākā ist verloren. Es umfaßte den Zeitraum von 1486 bis 1513 (Fatḥ Šāh).[139] Es ist uns nur indirekt in Gestalt von Śukas Inkorporation in seine eigene Rājataraṅginī überliefert. Er berichtet über die Vorgeschichte

[134] Yogin hier wohl eher im gewöhnlichen späteren Sinne eines ‚Zauberers' zu verstehen, der dem Publikum Erscheinungen vorgaukelt, die es dann direkt vor Augen zu haben meint. Im Zusammenhang mit Yogapraxis verstanden, vermutlich eine Anspielung auf übersinnliche Wahrnehmungsfähigkeit.

[135] Vgl. I 1, 17.

[136] Es handelt sich um Zayns Enkel Ḥasan Šāh (r. 1472–1484).

[137] Ḥasan Šāh und Muḥammad Šāh (r. 1484–1537) in der Nachfolge Ḥaydar Šāhs.

[138] Die Selbstkritik, im Stil von Kanzleischreibern, aber nicht literarisch geschrieben zu haben, ist konventionell geübte Selbstherabsetzung, vgl. oben JRT 13ff.; ŚRT I 1, 7ff.

[139] Unterbrochen durch Muḥammad Šāhs 2. Herrschaftszeit (1493–1505).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000350

des Textes von Prājyabhaṭṭa in seinem Prolog. Śuka war Sohn und Schüler des Buddhyāśraya. KAULS Ausgabe (H) zufolge brach Śukas Rājataraṅgiṇī ursprünglich etwa im Jahre 1538 ab, kurz nach Muḥammad Šāhs 5. Regentschaft (1530–1537), die mit dem Ende der bloß einjährigen Regierungszeit Šams ad-Dīns zusammenfällt. Die Schilderung der Zeit von Ismāʿīl Šāh (1538) bis zum Beginn der Moġul-Statthalterschaft im Jahre 1586 stammt von anonymen Fortsetzern.

Rājataraṅgiṇī (ŚuRT [H] I 1)

(1–4)
namaś carācarākāradhāriṇe candramaulaye |
śivāya svacchasvacchandaparamātmasvarūpiṇe || 1 ||
vilokya miśraṃ śivayoḥ svarūpaṃ
sarpādhirājo milito 'tibhaktyā |
gauryā bhujāvartanakaṅkaṇena
yatrāvatād vo girijāśivārdhaḥ || 2 ||
viratam mohāndhatamo
yadanugraharociṣā śukasyāpi |
vande taṃ gurutaraṇiṃ
buddhyāśrayahṛtsarojadīptikaram || 3 ||
vandyaṃ tarkavitarkakauśalamater vākyaṃ pramāṇānvitaṃ
yatkāntyā nṛpakīrtivasturacanā dedīpyate sarvataḥ |
ślokaiḥ satpadaśobhanair aviralānuprāsayuktaiḥ śubhair
nānārthānugatair mataiḥ sukavīnāṃ lālityabhāvānvitaiḥ || 4 ||

Glücksverheißung *(maṅgalācaraṇa)*
Huldigung *(namaskaraṇa)* an Śiva

[1]Verehrung sei Śiva mit dem Stirnjuwel des Mondes, in Gestalt der bewegten und unbewegten [Welt]! Sein tatsächliches Wesen ist Wollen, in ungetrübter Form.

Segensspruch *(āśīrvāda)* (angerufene Gottheit: Ardhanārīśvara)

[2] Zur Hälfte Śiva, zur Hälfte Pārvatī: Dies behüte Euch! Als er deren eigentliches Wesen in Vereinigung erblickt hatte, fügte der Schlangenkönig [Nīla][140] sich dort in grenzenloser Ergebenheit mit dem Reif zusammen, der Pārvatīs Arm umschließt.

Verehrung des Lehrers

[3]Ich verehre die herzenslotuslichterstrahlige Lehrersonne Buddhyāśraya, durch dessen Gnadenlicht auch Śukas Finsternis der Irrungen vergangen ist.[141]

---

[140] Vgl. oben, RT(S) 1.28cd.

[141] Vgl. Kumārila, ŚV *(pratijñāsūtra)* 2: *abhivandya gurūn ādau śiṣyadhīpadminīravīn | tatprasādāt kariṣye 'haṃ …* ||.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000351

Verehrung der Dichter

[4]Lobenswert sind [uns] von Beweismitteln begleitete Worte, [sofern sie] von [jemandem stammen], dessen Verstand bewandert ist im Argumentieren und Zweifeln,[142] durch dessen Brillanz eine Komposition, die den Ruhm der Herrscher zum Gegenstand hat, nach überall hin hellstens erstrahlt mit anmutigen Versen, die ihren Glanz aus passenden Worten unter fortgesetzten Alliterationen [gewinnen] insofern sie begleitet sind von Mehrfachbedeutungen [und] Lieblichkeit [in der Stabreimbildung,[143] Verse], denen geschulte Dichter beipflichten.

(5–6)
śrīkalhaṇadvijaproktaśrīmadrājatarańgiṇīm |
ālokyodyamitābhyāṃ svaṃ vapuḥ kartum akhaṇḍitam || 5 ||
śrījonarājavibudhaśrīvarābhyāṃ manoramam |
kṛtaṃ dvāṣaṣṭivarṣāntagranthaṃ[144] *rājāvalidvayam* || 6 ||

Vorgänger

[5–6]Jonarāja, der ehrwürdige Gelehrte, und Śrīvara, sie hatten sich mit der majestätischen, von Kalhaṇa, dem erlauchten Brahmanen verfaßten Rājatarańgiṇī beschäftigt [und] waren sodann bemüht, ihren eigenen [Dichter-]Leib [ebenfalls] unsterblich zu machen. [So] schufen sie ein mitreißendes Paar von Herrscherchroniken, deren Wortlaut bis zum Jahre 1486 reicht.[145]

(7–9)
gańgābhagavatītīrthasnāne dhanyaḥ subhūṣitaḥ |
kaviḥ śrīprājyabhaṭṭākhyaḥ samagraguṇabhūṣitaḥ || 7 ||
rājāvalipatākāṃ svāṃ rājye phatihabhūpateḥ |
ekonanavatiṃ yāvad vyaktīcakre tataḥ param || 8 ||
atha deśādidoṣeṇa duṣṭalubdhakabhītitaḥ |
nāgrahīd rājavṛttāntaśevālaṃ mānase kaviḥ || 9 ||

[7–9]Prājyabhaṭṭa, der Poet, den alle Vorzüge [eines Dichters] zierten, geweiht [und] besonders schön gemacht vom Bade in der Gańges-Furt Bhagavatī,[146] hißte seine ‚Flagge der Herrscher-Genealogie' von diesem [Jahr 1486] an bis 1513, zur [Zeit der] Herrschaft von Sulṭān Fatḥ [Šāh]. [9]Aus Furcht vor heimtückischen Nachstellern – was von den moralischen Fehlern im Lande und anderem herrührt – kam die Ereignisse der Herrscher [aufzuschreiben] fortan

[142] Ratio und Beweis gegen bloß behauptete Überlieferung? Ob hier ein Zusammenhang mit dem Ausdruck *dhī-yojanā* von Śukas Vorgängern hergestellt werden darf?

[143] Ich verstehe *lālitya* im poetologischen Kontext des *lalita anuprāsa*, der lieblichverspielten Alliteration, vgl. GEROW 1971, S. 105; INGALLS 1990, S. 56.

[144] °*varṣāntagranthaṃ* em.] °*varṣāntaṃ granthaṃ* ŚuRT (B, H). Mit den Editionen wäre *granthaṃ* als Neutrum grammatisches Subjekt des Satzes. Das Genus aber nur m. belegt.

[145] Laukikasaṃvat [45]62.

[146] Ein Tīrtha dieses Namens konnte nicht identifiziert werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000352

keinem Dichter mehr in den Sinn. [Wie ja auch der Königs-Ganter[147]] aus Furcht vor den Jägern keine Seealgen im See Mānasa[148] mehr zu sich nimmt.

(10–13)
tadāprabhṛti tadvṛttavarṇanaṃ kriyate mayā |
buddhyāśrayātmajenātra śukākhyenātmacāpalāt || 10 ||
pūrveṣāṃ rājasaṃmānaṃ niśamya pṛthusaṃpadām |
tadbhāraśāntaye vāhaṃ na kurve kavivāñchayā || 11 ||
kva pūrvakavivaktṛtvaṃ kvedaṃ mandadhiyo mama |
varṇamātreṇa rītyaṃśaḥ svarṇakhaṇḍāyate katham || 12 ||
rājodantamaruṃ santaḥ śrutvā yojanapūrvakam |
anugṛhṇantu madvākyasudhāvṛṣṭinibarhaṇaiḥ || 13 ||

[10]Von dessen [Herrschaft im Jahre 1513] an schildere ich, Buddhyāśrayas Sohn mit Namen Śuka, hier deren Lebensläufe, [allein] aus [dichterischem] Leichtsinn, wie er mir zu eigen ist.[149] [11]Vertraut geworden mit der Königswürde der Alten, die eine gewaltige Machtfülle besaßen, verfasse ich [diesen] ‚Strom', um ihre Bürde [des Vergessenwerdens] zu mildern. Nicht im [eitlen] Verlangen, [selbst als] Dichter [zu gelten].[150] [12]Wie weit ist [doch] die Eloquenz der früheren Dichter von der meinen, eines trägen Geistes, entfernt! Wird etwa ein Messingteil allein durch [seine ähnliche] Farbe [schon] zu einem Goldstück?[151] [13]Die Kenner sollen [diese] Wüste [meiner] Herrschergeschehnisse vervollkommnend[152] studieren [und sie] danach unter Beseitigung meiner [dürren] Worte durch den Nektarguß [ihrer eigenen Kunst] gutheißen.[153]

* * *

[147] *Śleṣa*: Der Dichter als Ganter (vgl. oben JRT 6; ŚRT 3). Zu *śevāla* vgl. Apte, s.v. *śevala*: „The green moss-like substance growing on the surface of water."

[148] Als Brutplatz und Heimat der Wildgänse gedacht. Vgl. *MAK* 153.

[149] Vgl. JRT 15.

[150] Vgl. JRT 8; 12.

[151] *rīti* doppeldeutig auch in der Bedeutung von Stil. Um den Literaturbezug der Metapher durchzuhalten, muß man *svarṇakhaṇḍāyate* wie *suvarṇa*° („wohltönendes Phonem") lesen: „Wird ein gelungener Stilabschnitt [etwa] bloß dadurch, daß es sich [dabei] um Phoneme handelt, [bereits] wohltönend)?" Vgl. auch ŚRT I 1, 8.

[152] Im Zusammenhang mit dem unsicheren *svadhiyā √yuj* (vgl. ŚRT I 1, 9) interpretiert.

[153] = Die ‚Wüste' zum Blühen bringen. Vgl. ŚRT I 1,9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000353

Die in den hier vorgestellten Prologen behandelten mittelalterlichen Historiographen Kaschmirs reflektieren ihr Anliegen unmißverständlich und auf hohem dichterischem Niveau. Ihnen „Unfähigkeit zu ernsthaft originellem Schaffen" oder die Absicht, „einer Etikettierung als Dichter aus dem Wege zu gehen" zu unterschieben,[154] offenbart – ebenso wie die aus der Quellenevidenz nicht herleitbare Idee einer gewollt ‚gegengeschichtlich' gehaltenen ‚Anti-Dichtung' Kalhaṇas[155] – Textferne derjenigen, die Theorien, die aus Prämissen europäischer Gegebenheiten entwickelt wurden, direkt auf vormoderne indische Autoren anwenden. Durch Mißachtung der indischen Textwirklichkeit, vorbei an Urhebern und ihren Selbstzeugnissen, bewegt sich jede diesbezügliche Theoriebildung im Reich wissenschaftlicher Phantasie. Improvisiertes *Reden über* Texte, die in der Regel nicht mehr im Original konsultiert werden und daher weder verstanden noch fachmännisch beurteilt werden können, tritt so an die Stelle solider philologischer Empirie und darauf aufbauender, historisch-kritischer Analyse.

Rājataraṅgiṇīs sind Empfindungs-*Literatur (rasa-kāvya)*, ihre *Stoffe* der *Wirklichkeit* entnommen. Ein leicht nachvollziehbarer Ansatz für einen zumindest in Teilen stimmigen Vergleich mit dieser Kategorisierung findet sich in der deutschen Literatur: „Mit solcher *literarischer Meisterschaft* ist in Deutschland vor Schiller *über Geschichte noch nie geschrieben* worden."[156] Etwa fünfzig Jahre vor dieser Beurteilung hatte sich THOMAS MANN, der als Schriftsteller einen unmittelbareren Zugang dazu hatte, über Schillers Wilhelm Tell und seine Inspirationskraft – wie sie übrigens auch für den altindischen Meisterdichter eine wichtige Rolle spielte – mit folgenden Worten geäußert:

> Das Bedürfnis nach Autopsie, nach Studien an Ort und Stelle lag diesem Dichter fern. Er wollte nichts sehen und brauchte nichts zu sehen; er dachte gar nicht daran, selbst die Schweiz zu besuchen, [...]; aber sein Gedicht ist ein Gemälde der Schweiz, wie sie leibt und lebt. Aus der Intuition, der inneren Anschauung, die nur leichter Stützen von außen bedurfte, leibt und lebt sie darin, mit Land und Leuten [...] unzweifelhaft, unverkennbar – und nur zu verwundern, wie so ein Dichter das ohne Anschauung trifft [...].[157]

---

[154] Wie von POLLOCK für Śrīvara ins Treffen geführt, welcher angeblich „unable to create serious original work" war, und demgemäß „eschews the label of a poet" (2001, S. 397). Dies so darzustellen ergab sich aus einer These, wonach die Sanskritliteratur nach dem 13. Jh. aus Kaschmir verschwunden (395), und ihre ‚kreative' Kultur innerhalb von 50 Jahren zu Ende gegangen wäre (396). Zu einer ausführlichen Kritik an diesem Aufsatz POLLOCKS vgl. HANNEDER 2002.

[155] SCHNELLENBACH 1995; KULKE 2005, S. 112. Vgl. dazu SLAJE 2008.

[156] SAFRANSKI 2004, S. 272.

[157] MANN 1955, S. 45ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000354

Und GOETHE ließ ECKERMANN dieses notieren:

> [...] die *Wirklichkeit* muß die *Veranlassung* und den *Stoff* dazu hergeben. Allgemein und *poetisch wird ein spezieller Fall eben dadurch, daß ihn der Dichter behandelt*. Alle meine Gedichte sind durch die Wirklichkeit angeregt [...]. Von Gedichten, aus der Luft gegriffen, halte ich nichts. [...] Die Wirklichkeit soll die Motive hergeben, [...] den eigentlichen Kern; aber ein schönes belebtes Ganzes daraus zu bilden ist Sache des Dichters. [...] Besonders warne ich vor eigenen großen Erfindungen; [...] Bei einem gegebenen Stoffe hingegen ist alles anders und leichter. Da werden Facta und Charaktere überliefert und der Dichter hat nur die Belebung des Ganzen. [...][158]

Auf dem Feld der modernen wissenschaftlichen Geschichtsschreibung hat schließlich GOLO MANN mit seiner meisterlichen Wallenstein-Biographie 1971 den Beweis dafür erbracht, daß, und wie, Geschichte und Literatur auch noch im 20. Jh. zusammengehen konnten.[159]

Mit Hinblick auf den von kaschmirischen Historiographen ebenfalls in literarische Form gekleideten, expliziten Anspruch auf Faktizität des Stoffes ist all dem nur wenig hinzuzufügen. Die Parallelen sind überdeutlich, wenngleich mit wichtigen Einschränkungen. Unterschiede ergeben sich vorwiegend aus den völlig anders gelagerten (literarischen) Methoden und (soteriologischen) Zielen der Rājatarańgiṇīs. Sie bauen auf spezielle literarische Ausdrucksmittel des Sanskrit, um durch Anklingenlassen *(dhvani)* des Gemeinten eine wirklichkeitsadäquate Nachempfindung *(rasa)* der Herrscherviten, und im Nachvollzug der Ereignisse eine quietistische Welternüchterung *(śānta)* auszulösen.[160] Derlei didaktisch geschickt in das Gewand von Literatur zu kleiden hat buddhistische Vorbilder bereits in Aśvaghoṣas (ca. 100 n. Chr.) Werken.[161] Doch das ist hier nicht das Thema. Worum es ging, war zu zeigen, daß auch jenseits des Indus in der Vormoderne Geschichte immer noch *geschrieben* wurde, wie die Meisterwerke der Rājatarańgiṇīs es eindrucksvoll belegen.

---

[158] JOHANN PETER ECKERMANN: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Hrsg. v. HEINZ SCHLAFFER. München 1986 (Sämtliche Werke 19), S. 44,27–45,8.

[159] Vgl. dazu auch STEINER (im Druck). Auch antike Historiographie war zu ihrer Zeit nie von ‚Literatur' zu trennen. Eine eigenständige Kategorie ‚Geschichtsschreibung', die unabhängig von ‚Literatur' bestanden hätte und als solche gepflegt worden wäre, gab es in Griechenland so wenig wie im vormodernen Indien, vgl. SCHADEWALDT 1970 und STEIN 1900 (I), S. 22. Zu narrativen Formen der Mogul-Geschichtsschreibung vgl. CONERMANN 2002a, S. 1–17; 2002b, S. 15–87.

[160] Vgl. einleitend oben, S. 318f.

[161] SLAJE 2008, S. 234 (Saundarananda); STEINER (im Druck) (Buddhacarita).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000355

Literatur

AKLUJKAR, A. 2008: „Patañjali's Mahābhāṣya as a Key to Happy Kashmir." In: M. KAUL/A. AKLUJKAR (Hrsg.): *Linguistic Traditions of Kashmir. Essays in Memory of Pandit Dinanath Yaksha*. New Delhi.

BISSCHOP, P./A. GRIFFITHS 2003: „The Pāśupata Observance (Atharvavedapariśiṣṭa 40)." In: IIJ 46,4, S. 315–348.

CONERMANN, STEPHAN 2002a: *Historiographie als Sinnstiftung. Indo-persische Geschichtsschreibung während der Mogulzeit (932–1118 / 1516–1707)*. Wiesbaden. (Iran – Turan 5).

— 2002b (Hrsg.): *Die muslimische Sicht (13. bis 18. Jahrhundert)*. Frankfurt a.M. (Geschichtsdenken der Kulturen – Eine kommentierte Dokumentation: Südasien – Von den Anfängen bis zur Gegenwart 2).

EINICKE, K. 2008: *Korrektur, Differenzierung und Abkürzung in indischen Inschriften und Handschriften*. Halle, Philos. Diss.

GEROW, E. 1971: *A Glossary of Indian Figures of Speech*. The Hague.

— 1977: *Indian Poetics*. Wiesbaden (A History of Indian Literature. V, 3).

HANNEDER, J. 2002: „On ‚The Death of Sanskrit'." In: IIJ 45, S. 293–310.

HARA, M. 1973: „The King as a Husband of the Earth *(mahī-pati)*." In: AS 27,2, S. 97–114.

— 2002: *Pāśupata Studies*. Hrsg. von JUN TAKASHIMA. Wien (Publications of the De Nobili Research Library XXX).

— 2003: „Ashes." In: *Cracow Indological Studies* 4–5 (2002/2003), S. 251–267.

HULTZSCH, E. 1911: „Critical Notes on Kalhaṇa's Seventh Taraṅga." In: IA 40, S. 97–102.

— 1913: „Critical Notes on Kalhaṇa's Eighth Taraṅga." In: IA 42, S. 301–306.

— 1915: „Kritische Bemerkungen zur Rājataraṅgiṇī." In: ZDMG 69, S. 129–167; 271–282.

INGALLS, D.H.H. 1990 (Hrsg.): *The Dhvanyāloka of Ānandavardhana with the Locana of Abhinavagupta*. Transl. by D.H.H. INGALLS, J.M. MASSON, and M.V. PATWARDHAN. Ed. with an introd. by D.H.H. INGALLS. Cambridge, Mass. (Harvard Oriental Ser. 49).

JACOBI, H. 1969: *Schriften zur indischen Poetik und Ästhetik*. Mit einer Vorbemerkung von HANS LOSCH. Darmstadt.

JRT = Jonarāja, *Rājataraṅgiṇī*.

(B): *The Rājataraṅgiṇī of Kalhaṇa*. Ed. by DURGĀPRASĀDA, Son of Vrajalāla. Vol. III. Containing the Supplements to the Work of Jonarāja, Srīvara and Prājyabhaṭṭa. Ed. by P. PETERSON. Bombay 1896 (Bombay Sanskrit Series LIV).

(C): *The Rája Taranginí*; A History of Cashmír; Consisting of Four Separate Compilations: ... Commenced under the Auspices of the General Committee of Public. Instruction; transferred to the Asiatic Society; with other unfinished oriental works; and completed in 1835. Calcutta 1835.

(H): Jonarāja, *Rājataraṅgiṇī*. Rājataraṅgiṇī of Jonarāja. Ed. with text comparative and critical annotations and an elaborate introduction by SRIKANTH

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000356

Kaul. Hoshiarpur 1967 (Vishveshvaranand Inst. Publ. 432 = Woolner Indological Ser. 7).

Kane, P.V. 1971: *History of Sanskrit Poetics.* Delhi 1987 [Repr.].

Kölver, B. 1971: *Textkritische und philologische Untersuchungen zur Rājataraṅgiṇī des Kalhaṇa.* Wiesbaden (VOHD. Suppl. 12).

KPr = Mammaṭa, *Kāvyaprakāśa.* Kāvyaprakāśa of Mammaṭa. Ed. by V.R. Jhalakikar. Rev. from the sixth edition. Ed. by R.D. Karmarkar. Seventh ed. Poona 1965.

Kulke, H. 2005: *Indische Geschichte bis 1750.* München (Oldenbourg Grundriß der Geschichte 34].

Lienhard, S. 1984: *A History of Classical Poetry. Sanskrit – Pali – Prakrit.* Wiesbaden (A History of Indian Literature 3,1).

MAK = Yasuke Ikari: „Map of Ancient Tīrthas in Kashmir Valley." In: *A Study of the Nīlamata – Aspects of Hinduism in Ancient Kashmir.* Hrsg. von Yasuke Ikari. Kyoto 1994, S. 425–442.

Mann, Th. 1955: *Versuch über Schiller.* Berlin.

Masson, J.L./ M.V. Patwardhan 1969 : *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics.* Reprint Poona 1985 (Bhandarkar Oriental Ser. 9).

Michaels, A. 1998: *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart.* München.

Mohan, K. 1981: *Early Medieval History of Kashmir [with special reference to the Loharas A.D. 1003–1171].* New Delhi.

NM = *Nīlamatapurāṇa.* The Nīlamata Purāṇa. By Ved Kumari. Vol. 1.2. Srinagar 1968–1973.

Olivelle, P. 2005: *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the* Mānava-Dharmaśāstra. Oxford (South Asia Research).

Pandit, R.S. 1935: *Rājataraṅgiṇī.* The Saga of the Kings of Kaśmīr. Transl. from the original Saṃskṛta ... New Delhi.

Pollock, Sh. 2001: „The Death of Sanskrit." In: *Comparative Studies in Society and History* 43,2, S. 392–426.

RT = Kalhaṇa, *Rājataraṅgiṇī.*

(B): *The Rājataraṅgiṇī of Kalhaṇa.* Ed. by Durgāprasāda, Son of Vrajalāla. Vol. I–II. Ed. by P. Peterson. Bombay 1892–1894 (Bombay Sanskrit Series XLV. LI).

(C): *The Rája Taranginí*; A History of Cashmír; Consisting of Four Separate Compilations: ... Commenced under the Auspices of the General Committee of Public. Instruction; transferred to the Asiatic Society; with other unfinished oriental works; and completed in 1835. Calcutta 1835.

(S): Kalhaṇa's *Rājataraṅgiṇī.* Chronicle of the kings of Kaśmīr. Sanskrit text with crit. notes. Ed. by M.A. Stein. Bombay 1892.

(H): *Rājataraṅgiṇī* of Kalhaṇa. Ed., critically, and annotated ... by Vishva Bandhu. Pt. 1–2. Hoshiarpur 1963–1965 (Woolner Indological Series 8).

Safranski, R. 2004: *Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus.* München.

Salomon, R. 1987: „Notes on the Translations of Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī (I–IV)." In: *Berliner Indologische Studien* 3, S. 149–179.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000357

SCHADEWALDT, W. 1970: „Der Umfang des Begriffs der Literatur in der Antike." In: *Hellas und Hesperiden. Gesammelte Schriften zur Antike und neueren Literatur in zwei Bänden*. I. Zürich, S. 782–796.

SCHNELLENBACH, CHR. 1995: *Geschichte als „Gegengeschichte"? Historiographie in Kalhaṇas Rājataraṅgiṇī*. Philos. Diss. Kiel. – Microfiche Ausgabe: Marburg: Tectum-Verlag 1996 (Reihe Orientalistik 3).

ŚKC = Maṅkha. *Śrīkaṇṭhacarita*. Śrīkaṇṭhacaritam of Maṅkhaka. With the Sanskrit Commentary of Jonarāja. Punarmudraṇa. Dillī 1983.

SLAJE, W. 2004: *Medieval Kashmir and the Science of History*. Austin (South Asia Institute. College of Liberal Arts. The University of Texas at Austin. Madden Lecture 2003–4. Ed. by PATRICK OLIVELLE).

— 2005: „Kaschmir im Mittelalter und die Quellen der Geschichtswissenschaft. Essay mit Anmerkungen." In: IIJ 48, 1–2, S. 1–70.

— 2007a: „Śiryabhaṭṭa and the Kashmirian Atharvaveda." In: *The Atharvaveda and its Paippalādaśākhā. Historical and Philological Papers on a Vedic Tradition*. Hrsg. ARLO GRIFFITHS und ANNETTE SCHMIEDCHEN. Aachen (Geisteskultur Indiens: Texte und Studien 11. Indologica Halensis.)

— 2007b: „A Note on the Genesis and Character of Śrīvara's So-Called Jaina-Rājataraṅgiṇī." In: JAOS 125, 3 (2005), S. 379–388 [erschienen 2007].

— 2008: „‚In the Guise of Poetry' – Kalhaṇa Reconsidered." In: *Śāstrārambha. Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. Ed. by WALTER SLAJE. Preface by EDWIN GEROW. Wiesbaden (AKM LXII), S. 207–244.

SPEIJER, J. S. 1886: *Sanskrit Syntax*. Delhi 1980 [Repr.].

— 1908: *Studies about the Kathāsaritsāgara*. Amsterdam.

SRINIVASAN, S. A. 1980: *On the Composition of the Nāṭyaśāstra*. Reinbek (Studien zur Indologie und Iranistik. Monographie 1).

ŚRT = Śrīvara. *Rājataraṅgiṇī*.

(B): *The Rājataraṅgiṇī of Kalhaṇa*. Ed. by DURGĀPRASĀDA, Son of Vrajalāla. Vol. III. Containing the Supplements to the Work of Jonarāja, Srīvara and Prājyabhaṭṭa. Ed. by P. PETERSON. Bombay 1896 (Bombay Sanskrit Series LIV).

(C): *The Rája Taraṅginí*; A History of Cashmír; Consisting of Four Separate Compilations: ... Commenced under the Auspices of the General Committee of Public. Instruction; transferred to the Asiatic Society; with other unfinished oriental works; and completed in 1835. Calcutta 1835.

(H): *Rājataraṅgiṇī of Śrīvara and Śuka*. Ed., critically, and annotated with text-comparative data from original manuscripts and other available materials by SRIKANTH KAUL. Hoshiarpur 1966 (Vishveshvaranand Inst. Publ. 398 = Woolner Indological Ser. 8).

(V): Jaina-Rajatarangini of Srivara. Transl. with crit. ... notes in Hindi by Raghunath Singh. Pt. 1.2. Varanasi 1977 (Chaukhamba Amarabharati Granthamala 11).

STEIN, M. A. 1900: *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī. A Chronicle of the Kings of Kaśmīr*. Transl., with an introd., comm. and app. Vol. 1.2. Westminster.

STEINER, R. 1997: *Untersuchungen zu Harṣadevas Nāgānanda und zum indischen Schauspiel*. Swisttal-Odendorf (Indica et Tibetica 31).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000358

— (im Druck): „Truth Under the Guise of Poetry: Aśvaghoṣa's Life of the Buddha." In: *Proceedings of the Conference „Lives Lived - Lives Imagined. Biography in the Buddhist Traditions" in Oxford (Balliol College, University of Oxford), 28th–29th April 2007.* Edited by Ulrike Roesler, Linda Covill and Sarah Shaw. Oxford.

ŚuRT = Śuka. *Rājataraṅgiṇī.*
(B): *The Rājataraṅgiṇī of Kalhaṇa.* Ed. by Durgāprasāda, Son of Vrajalāla. Vol. III. Containing the Supplements to the Work of Jonarāja, Srīvara and Prājyabhaṭṭa. Ed. by P. Peterson. Bombay 1896 (Bombay Sanskrit Series LIV).
(C): *The Rája Taranginí*; A History of Cashmír; Consisting of Four Separate Compilations: ... Commenced under the Auspices of the General Committee of Public. Instruction; transferred to the Asiatic Society; with other unfinished oriental works; and completed in 1835. Calcutta 1835.
(H): *Rājataraṅgiṇī of Śrīvara and Śuka.* Ed., critically, and annotated with text-comparative data from original manuscripts and other available materials by Srikanth Kaul. Hoshiarpur 1966. (Vishveshvaranand Inst. Publ. 398 = Woolner Indological Ser. 8).

ŚV = (Kumārila:) Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa. With the comm. Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathi Miśra. Ed. and rev. by Swāmī Dvārikādāsa Śāstrī. Varanasi 1978 (RS 1).

Tokunaga, M. 1994: „Description of Temples and Tīrthas in the Nīlamatapurāṇa. Vss 989–1356a." In: *A Study of the Nīlamata – Aspects of Hinduism in Ancient Kashmir.* Hrsg. von Yasuke Ikari. Kyoto, S. 399–421.

USK = Soḍḍhala. *Udayasundarīkathā.* Udayasundarī Kathā of Soḍḍhala. Ed. [...] by Sudarshan Kumar Sharma. Delhi 2004 (Parimal Sanskrit Ser. 75).

Vasudeva, S. 2005: *Three Satires. Nīlakaṇṭha, Kṣemendra & Bhallaṭa.* Ed. and transl. New York (The Clay Sanskrit Library).

Vishva Bandhu 1963 s. RT (H)

Witzel, M. 1990: „On Indian Historical Writing: The Role of Vaṃśāvalīs." In: *Journal of the Japanese Association of South Asian Studies* 2, S. 1–57.

— 1994a: „Kashmiri Manuscripts and Pronunciation." In: *A Study of the Nīlamata. Aspects of Hinduism in Ancient Kashmir.* Hrsg. von Yasuke Ikari. Kyoto, S. 1–53.

— 1994b: „The Brahmins of Kashmir." In: *A Study of the Nīlamata. Aspects of Hinduism in Ancient Kashmir.* Ed. by Yasuke Ikari. Kyoto, S. 237–294.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000359

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000360

Cleansing and Renewing the Field for Another Year: Processions between Holy Places as Networks of Reflexivity

By Hugh van Skyhawk, Mainz

Under the corresponding heading in the recently published encyclopaedia of South Asian folklore edited by Margaret Mills, Peter Claus, and Sarah Diamond we find a functionalist description of "processions" by Diana Mines with which both Bronislav Malinowski and Condoleezza Rice could be equally happy: "As they move through space they lay claim to space."[1]

While neither wishing to deny that processions religious and/or political often do lead to conflict, violence, and bloodshed in South Asia nor to question the historical continuity that leads from the ancient Indian horse sacrifice *(aśva medha)* to provocative Gaṇeśa processions in Muslim neighbourhoods of Indian cities, the description of processions as socio-religious practices that "... may be expected to foster dispute ..."[2] has as little claim to general acceptance as describing the European national sport solely from the point of view of street-fighting soccer hooligans.

More often than not, processions strengthen the bonds that hold multi-religious societies together rather than threaten to destroy those bonds, a point that no less a politician than N.T. Rama Rao was at pains to emphasise in the aftermath of the bloody clashes between Hindus and Muslims at Hyderabad in December 1990.[3]

Moreover, religious processions are often intimately connected with experiencing personal membership in the social and transcendental communities that have grown up around the birth place or, more often, the place of death of a religious personage. As such they link individuals and groups into a community rather than divide them into conflicting communal fronts. For the 600,000 participants in the greater of the two month-long annual pilgrimages *(vārī)* of the *Vārkarī-saṁpradāya* in the month of *Āṣāḍh* (June/July) the riderless horse reminiscent of the *aśva-medha* has another meaning:

---

[1] Diana Mines: "Processions." In: Margaret A. Mills/Peter J. Claus/Sarah Diamond (eds.): *South Asian folklore. An encyclopedia.* New York/London 2003, p. 487.

[2] Ibid.

[3] David Pinault: *The Shiites. Ritual and popular piety in a Muslim community.* New York 1992, p. 157ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000361

to follow the foot images (*pādukās*) of Śrī Sant Jñāneśvar as soldiers in the army of the "inner war" against the six common enemies of mankind: greed *(lobha)*, delusion *(moha)*, desire *(kāma)*, anger *(krodha)*, madness *(mada)*, and envy *(matsara)*, to have compassion with all sentient beings *(kāruṇya)*, to behave properly toward others.

On a more modest scale, the procession of the riderless royal horse can be found in a sublime Hindu/Muslim context in the *'urs/puṇya-tithi* of the Muslim holy woman Banu Mā at Bodhegaon, District Ahmadnagar, Taluka Shevgaon, Maharashtra, on the first Thursday[4] after *Āśvinī purṇimā,* the full-moon day of the month *Āśvin* (Sept/Oct), not long after the celebration of Rāmā's victory over Rāvaṇa at *Dasarā*:

> In her life-time, [Banu Mā] used to sit in a bullock-cart which was gaily decorated with flowers and leaves. It used to be taken out in a procession to the accompaniment of music, etc. The destination of such a procession was decided by Bannumma herself. Since the demise of Bannumma, a galaf [a silken cloth] is spread over the back of a horse and a flower net held high by persons is carried behind it. The procession moves toward the dargah to the accompaniment of music.[5]

While in Banu Mā's unpredictable processions during her life the way, that is, the procession itself, was clearly the goal, that is, the sanctifying of her devotees as a distinct community by uniting them in a procession, processions in honour of other saints often aim at the cleansing, renewal, and protection of the place and the people. By clockwise circumambulation of the walls or other boundaries of a city carrying the sacred foot images of a saint such processions sanctify and separate the precincts of the settlement from the dangers and pollutions of the world surrounding it. These processions usually occur annually at the birth or death anniversary of the patron saint of a city.

Two striking examples of the *communitas*-building influence of *nagar pradakṣiṇās* can be seen in the diurnal and nocturnal circumambulations of Paiṭhaṇ during the birth and death anniversary of Śrī Sant Ekanāth (1533–1598?) on the fourth to the sixth of the dark half of the Hindu month *Phālgun* (Feb/March) at Paiṭhaṇ, known as the *Ekanāth-ṣaṣṭhī* ('Ekanāth's [Dark] Sixth').[6]

Both the diurnal and the nocturnal processions are distinctive with regard to their time settings. In the diurnal procession a descendant of Ekanāth in the 13th generation (who is said to resemble his saintly ancestor physically)

---

[4] Traditionally, Thursday is the day on which the weekly *dhikr* ('remembrance of 'Allāh') or *ǧamarāt* ('spiritual assembly') takes place at the *dargāh* of a Muslim saint.

[5] B.G. KUNTE (ed): *Gazetteer of India. Maharashtra State. Ahmadnagar District.* Bombay 1976, p. 891f.

[6] According to pious tradition, Śrī Sant Ekanāth was born, died, and first met his guru, Janārdana-svāmī, on the sixth of the dark half of the Hindu month Phālgun.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000362

puts on clothes that Ekanāth might have worn in the 16th century and demarcates the boundaries of the city on foot in a procession that includes traditional music groups, brass bands and military drum corps, and almost every member of the community who can walk. Devotees struggle to touch his feet and security police struggle with equal determination to keep them at bay. While blows are sometimes meted out to men, anonymous knuckles rapped, nameless feet cudgelled, women generally reach the locus of sanctity as police as a rule do not slap or cudgel them. But even the punitive staffs that are swung through the air transfer the saint's grace *(kṛpā)* to the devotees on their receiving ends by virtue of having been near to, or having brushed against the clothing of the revivified Ekanāth. Such blows are perceived to be *satsanga* (auspicious physical contact) that renew the vitality and cleanse the transcendental stains of the recipient for another year.

In the nocturnal *nagar pradakṣiṇā* the same descendant of Śrī Sant Ekanāth again appears wearing clothing of the 16th century and is received with reverence by the community. But the focal point of devotion has now shifted to the palanquin *(pālkhī)* in which small silver foot images of Ekanāth are carried. The loud exuberance of the procession in the daylight hours has vanished, it is approaching midnight, and the descendant of Ekanāth takes his place behind the sacred palanquin with other descendants and family relatives and retraces the steps he took in the daylight only some hours before. Numerous traditions have grown up around the nocturnal *nagar pradakṣiṇā*. But one thing is clear: The atmosphere and tone of the procession is solemn. The shouting, drumming, and loud music of the day are conspicuous by their absence. In contrast to the diurnal procession, the demarcation of the boundaries of the city by night is not directed inward toward surging crowds of devotees but outward into the inchoate darkness.

It is at this point that a constitutive theme of Bhakti literature begins to be enacted as a community ritual: the ethicization of demonic hordes and 'lower deities' *(kṣudra-devatā)* such as the *bāvan vīr* ('the 52 heroes') and their '*rājā*', Vetāḷ, who sweep over the fields by night in the wild chase familiar in Indo-European traditions. Even now the *bāvan vīr* can sometimes be heard howling in the distance on stormy nights.[7] Not unlike the

[7] It will be remembered that the traditional Indian etymology of the Vedic verbal root *rud-* is "to howl" (Jan Gonda: *Die Religionen Indiens I. Veda und älterer Hinduismus*. Stuttgart 1960 [second revised edition 1978; Die Religionen der Menschheit. 11], pp. 85–89) and god Rudra is not only the 'Howler' *par excellence* who is invoked in the *Ṛg-veda* (1.114.1) to "... keep all in the village free from illness ..." but the leader of a band of 'Howlers', the *gaṇa* of demons who are invoked (not to cause harm) in the *Śatarudrīya* litany of the *Taittirīya-saṁhitā* (4.5.1) of the *Kṛṣṇa-Yajurveda* and in the *Vājasaneyi-saṁhitā* of the *Śukla-Yajurveda* (16 and 18): "Homage to the loud calling, the screaming, to the lord of footmen!" (4.5.2.m), "Homage to the glider, to the wanderer around, to

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000363

Lakṣmaṇ-rekhā ('Lakṣmaṇ's line') that was to protect Sītā from the depredations of Rāvaṇa and his demon hordes in the *Rāmāyaṇa (Araṇya-kāṇḍa)*, the bearers of the palanquin carrying the *pādukā*s of Ekanāth tread out an invisible protective threshold across which the blood-seeking demons of the night may not pass. Both Ekanāth's abhorrence and his first-hand knowledge of the *kṣudra-devatā* and their *'rājā'*, Vetāḷ, can be found in the tenth *adhyāya, ovīs* 576–593, of the *Śrī Ekanāthī Bhāgavat*, Ekanāth's voluminous commentary (18,810 quatrains) in Old Marāṭhī on the eleventh *skandha* of the *Bhāgavata-purāṇa*:

> In order to perform rituals of black magic they sacrifice rams, jackals, monkeys, lizards, frogs, fish, crocodiles, vultures and kites.[8] (10.579)[9]
>
> They worship such strong spirits as the Naked Bhairava, Vetāḷ, Jhoṭiṅg, Piśāc, Kaṅkāḷ, Mārako, Mesako, and Mairāḷ. (10.580)[10]
>
> They kill black pen-sparrows, long-beaked kites, crows, cranes, and owls. Having invited a black female cat, they sacrifice using the *Śābara-mantra*.[11] (10.581)[12]
>
> They steal oil from a running oil-press to bathe when the astrological conjunction of (the beginning of) the thirteenth day (of the dark half of the lunar

---

the lord of the forests homage!" (4.5.3.e), "Homage to the bearers of the sword, the night wanderers, to the lord of cut-purses homage!" (4.5.3.g), "The Rudras that are so many and yet more occupy the quarters, their bows we unstring at a thousand leagues!" (4.5.11.k), "Homage to the Rudras on the earth ... to them homage, be they merciful to us, him whom we hate and him who hateth us, I place him within your jaws!" (4.5.11.l,m,n). (ARTHUR BERRIEDALE KEITH: *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya Sanhita. Part 2: Kāṇḍas IV–VII*, Cambridge, Massachusetts 1914 [Harvard Oriental Series. 19], pp. 355f., 362.). In the *Pāraskara-gṛyha-sūtra* (III.15) "... Rudra was still a terrible god, who had to be appeased. He was the god that held sway over the regions away from home, over fields, wildernesses, cemeteries, mountains, old trees, and rivers ... Many are the occasions in the life of man which excite fear; there are epidemics and other diseases, poisons, serpents, storms, thunderbolts, wild and awful scenes, and consequently, the god who brings on these occasions, and protects when appeased, will be thought of oftener than other gods. The lovableness of the works of God, his greatness and majesty and his mysterious nature, are also matters which strike the mind of man; and these appear to have operated in bringing Viṣṇu into prominence." (RAMAKRISHNA GOPAL BHANDARKAR: *Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems*. Straßburg 1913 [reprinted in Poona 1982], pp. 145–151).

[8] The following translations of Ekanāth are based on the Old Marāṭhī text published in G.R. SOMAṆA "BĀPŪRĀVA" (ed.): *Śrī Ekanāthī Bhāgavata, bhāga pahilā* [part one] Sātārā [Śrī Ekanātha Maṇḍaḷa] *śake* 1895, *Isvī sāna* [a.D.]. 1973, p. 471f.

[9] *Karma karāvayā abhicāra | meṣa jaṃbūka vānara | saraḍa beḍūka matsya magara | gīdha ghāra homitī ||.*

[10] *Nagna Bhairava Vetāḷa | Jhoṭiṅga Piśāca Kaṃkāḷa | Mārako Mesako Mairāḷa | bhūteṃ prabaḷa upāsī ||.*

[11] A mantra which forms part of the *Śabarotsava* (cf. *Kālikāpurāṇa* 63.17ff.) in which rules of hierarchy and norms of sexual propriety are abandoned.

[12] *Kāḷī ciḍī ṭoṃkaṇa ghārī | kāga baka ulūka mārī | āvaṃtūni kāḷī māṃjarī | Śābaramantrī homitī ||.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000364

month) falls on the evening of a Saturday.[13] In a sacrifice at midnight they arouse the *śākinīs* and *ḍākinīs*[14]. (10.582)[15]

They fill earthen pitchers with wine and worship a woman of the Māṅg caste.[16] Chanting the *Mohinī-mantra* they pour blood into the skin of a corpse. (10.583)[17]

To recite the root mantra they have the fresh skin of a human corpse, a deer, or a bear brought (for sitting upon) and feel no fear or wrongdoing in this. (10.586)[18]

They sorely torment the creatures of the air, the earth, and the water. Taking the blood of the Brahmins they practice black magic. (10.587)[19]

Know ye that they sorely torment the cows and Brahmins! Taking the fields, the wealth, and the women for their own use, they take their lives as well! (10.588)[20]

In his essay "The five components of Hinduism and their interaction" the late Günther-Dietz Sontheimer (1933–1992) reflected upon "the fluctuating continuity" between settlement *(kṣetra)* and wilderness *(vana)* that forms the underlying historical context of Ekanāth's perception of the danger the *kṣudra-devatā* pose for the community of Bhakti:

Between the two poles *vana* and *kṣetra* there is a reversible, fluctuating continuity. A brahmanical *kṣetra* with a purāṇic deity may relapse into a locality where pastoral people and "predatory" people again dominate. The deity is forgotten and superseded by a folk deity attended by Guravs, a non-brahmanical

[13] Ekanāth alludes here to the Tantric ritual *Śiva-pradoṣa* ('Śiva's Evening') which should take place when the beginning of the thirteenth day of the dark half of the month falls on a Saturday evening. The Saturday being sacred to and named after Śani (Saturn), the planet which presides over abundance but also over calamities, it is forbidden to read the Vedas at that inauspicious time. In keeping with the systematic reversal of Vedic norms in Tantra, the Saturday evening of the dark thirteenth is thus the ideal point in time to begin a Tantric ritual.

[14] Female consorts and counterparts of male Tantric deities. On a mundane level, women who join themselves sexually to male practitioners in Tantric rituals.

[15] *Vāhatyā ghāṇyāceṃ tela corī | pradoṣasaṃdhīṃ nhāye Śanivārīṃ | śākinī ḍākinī madhyarātrīṃ | homāmājhārīṃ cetavī ||.*

[16] A caste of sweepers, disposers of human and other refuse, and tanners of leather. From a Vedic point of view, the Māṅgs represent the superlative degree of ritual impurity just as the Brahmins are the epitomes of ritual purity. Thus, a woman of the Māṅg caste is the ideal female partner for the male Tantric practitioner.

[17] *Madyāce ghaṭa pūrṇa bharī | Mātaṃgīcī pūjā karī | rudhira ghālī pretapātrīṃ | mohanīmaṃtrīṃ* [sic] *maṃtrūnī ||.*

[18] *Bīja japāvayā maṃtrāceṃ | vole kātaḍeṃ pretāceṃ | āṇavī mṛgaasvalāṃceṃ* [sic] *| bhaya pāpāceṃ mānīnā ||.*

[19] *Khecara bhūcara jaḷacara | jīva pīḍitī apāra | gheūni brāhmaṇāceṃ rudhira | abhicāra ācaratī ||.*

[20] *gāyībrāhmaṇāṃsī jāṇa | pīḍā karitī dāruṇa | kṣetravittadārāharaṇa | svārtheṃ prāṇa ghetātī ||.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000365

> caste ... *Kṣetra* I would describe, in brief, as well-ordered space, the riverine agricultural nuclear area which is ideally ordered by a King and by the Brahmans with their *dharmaśāstra*.

Paiṭhaṇ is an example *par excellence* of such a "riverine agricultural nuclear area" in which the pre-dominant deity is Viṭhṭhala, a form of the God-King Viṣṇu. The nocturnal *nagar pradakṣiṇā* as a communal ritual which seeks to keep the "predatory people" at bay highlights the "reversible, fluctuating continuity between *vana* and *kṣetra*" SONTHEIMER saw as characteristic of Hinduism.

The procession lasts most of the night, and shortly before dawn the participants hearken to the sound of the *viṇā* and the gentle melody of a *bhajan* in the Ekanāth temple near the river Godāvarī. The *kṣetra* has been cleansed and its borders secured for another year.[21] By walking together in the processions of the day and the night the devotees have taken part in the divine movement that 'holds together the world', the *lokasaṁgraha*.

While carrying Ekanāth's *pādukā*s in procession cleanses and renews the sanctity of Paiṭhaṇ for another year, *pādukā*-processions of other *bhakti-sants* have regional and even universal significance. Carrying Sant Tukārām's *pādukā*s from his home village, Dehū, to and into the *Tukārām-mandir* in the Ferguson Road in Puṇe for a few moments at the time of the *vārī* (pilgrimage) of the *Vārkarī-saṃpradāya* every year in the month of *Āṣāḍh* (June/July) renews the sanctity of the temple by material transfer of Tukārām's grace *(kṛpā)*, symbolised by the saint's foot images. The procession mentioned above in which Śrī Sant Jñāneśvar's *pādukā*s are carried in a palanquin for fifteen days over 200 miles from Āḷandī to Paṇḍharpūr in Maharashtra is said to bring rain to the parched fields it passes. Along its way devotees pick up the droppings of Śrī Sant Jñāneśvar's horse which walks riderless in front of the palanquin accompanied by another horse ridden by a *śiledār* ('spear-bearer') in medieval dress. The droppings and dust of the horse's hoofs are then spread upon the fields at home to insure a rich harvest. The annual procession of Śrī Sant Jñāneśvar's palanquin thus cleanses (rain) and renews a field (horse droppings) as large as the boundaries of the Marāṭhī language community. When the procession reaches its goal, Paṇḍharpūr, on the eleventh day of the bright half of the Hindu month, on *Āṣāḍhī-ekādāśī*, a final procession, known as *raṅga*, takes place in which Śrī Sant Jñāneśvar's horse gallops around his assembled devotees, some of whom run in front of the horse which is now said to encircle and renew the world for another year.

Śrī Sant Jñāneśvar's renewal of the universal field takes place in summer, at the beginning of the monsoon, some eight months before Ekanāth's cleansing

[21] GÜNTHER D. SONTHEIMER/HERMANN KULKE (eds.): *Hinduism reconsidered*. Delhi 1989 (South Asian Studies. 24), p. 201.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000366

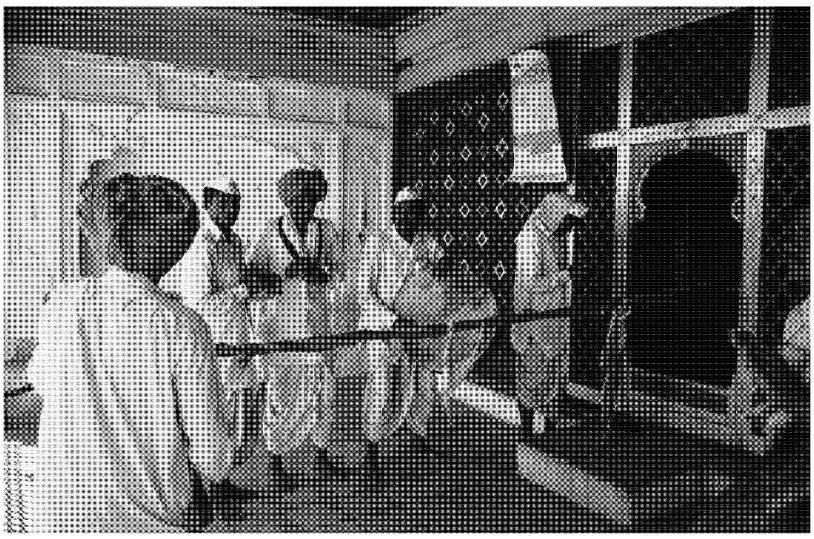

Fig. 1: Lord Horseshoe is placed on the grave of Nizām ud-Dīn of Paiṭhaṇ

and renewal of Paiṭhaṇ between the end of the cold and the beginning of the dry, hot season (March/April). The positioning of these two important processions of cleansing and renewal at opposite ends of the agricultural year suggests their complementarity as multi-forms of the same ritual.

But religious traditions are seldom as neatly symmetrical as the systems social sciences develop to analyse them. While Ekanāth's procession may not renew as many kilometres of farmland each year as Śrī Sant Jñāneśvar's, the power of his processions to cleanse and renew crosses a boundary that is equally universal in its implications. Six days after the *Ekanāth-ṣaṣṭhī*, on the twelfth day of the dark half of *Phālgun,* a procession of devotees carrying buckets of water *(kāvaḍī)* from the *rāñjaṇ* (cistern) in Ekanāth's house leaves Paiṭhaṇ to arrive at Maḍhī three days later on the afternoon of the new moon day *(amāvāsyā)* of *Phālgun* to cleanse the temple/*dargāh* of Kānhobā/Kāniphnāth/Śāh Ramzān.[22]

[22] Anne Feldhaus' description of this ritual is puzzling. Neither does Feldhaus mention that the water to cleanse the *mūrti* of Kāniphnāth comes from the cistern *(rāñjaṇ)* in Ekanāth's house nor that Kāniphnāth/Śāh Ramzān are one and the same and their Hindu and Muslim devotees share one of the most important *śrī-kṣetra* ('holy field') in the *Marāṭhvāḍā* region of Maharashtra. Cf. Anne Feldhaus: *Water and womanhood. Religious meanings of rivers in Maharashtra.* New York/Oxford 1995, pp. 30 and 34; cf. Hugh van Skyhawk: "Nasīruddīn and Ādināth, Nizāmuddīn and Kāniphnāth: Hindu-Muslim religious syncretism in the folk literature of the Deccan." In: Heidrun Brückner/Lothar Lutze/Aditya Malik (eds.): *Flags of fame. Studies in the folk culture of South Asia.* New Delhi 1993, pp. 445–467.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000367

In all likelihood, the *kāvaḍī* were originally carried from the *dargāh* of Sayyid as-Sādāt Sayyid Nizām ud-Dīn Idrīs al-Ḥusainī of Paiṭhaṇ (d. circa 1390) to Kāniphnāth/Śāh Ramzān (a Hindu/Muslim saint who died circa 1450 AD) at Maḍhī as the filling of an unfillable cistern had been the task given Śāh Ramzān by his spiritual master, Nizām ud-Dīn of Paiṭhaṇ, in order to break the spiritual arrogance of his disciple:

> After some days, Śahā Ramjān made evident his wish of obtaining the guru's teachings. 'That will take a little time'—said Nijāmuddīn. As it was Nijāmuddīn's wish that Śahā Ramjān's *ahaṃkāra* ('egotism', 'spiritual arrogance') concerning his *siddhīs* ('supernatural abilities') and *camatkār* ('wonder working') should first be destroyed, he assigned him the work of serving the guru *(guruseva)*. The first labour that he told Śahā Ramjān (to perform) was filling the large stone water-jar in the *maṭh* (i.e. Nijāmuddīn's *khānqāh*, or hospice) everyday. This water-jar *(rāñjaṇ)* has come to be preserved to this very day in the hospice of Nijāmuddīn in Paiṭhaṇ. Nijāmuddīn gave him a rough earthen pitcher *(ghaḍā)* and assigned him the labour of filling the *rāñjaṇ*. Śahā Ramjān thought: 'What's so difficult about filling the *rāñjaṇ*?' He picked up the earthen pitcher, put it on his head, and set out on the way to the river. They say that (at first) by power of his *yogbal* ('psycho-kinetic yogic powers') he would carry the earthen pitcher (suspended) in the air one and a quarter hands above his head. But the more his *yogbal* began to diminish, the more the *ghaḍā* descended, until, in the end, it lay on the ground. Even after many days, Śahā Ramjān's labour of filling the *rāñjaṇ* had not been completed. The reason was that the guru was making trial of his disciple …[23]

Today the relationship of Kāniphnāth/Śāh Ramzān and Nizām ud-Dīn of Paiṭhaṇ has receded into the ritual substrata, and it is the unfillable cistern of Ekanāth that is now filled by women devotees carrying water-pots on their heads during the *Ekanāth-ṣaṣṭhī*, and, when their efforts prove futile, by god Pāṇḍuraṅg himself, who gives the extra measure of the Divine to make the cistern overflow.

While the water carried from Ekanāth's cistern cleanses the *mūrti* of Kāniphnāth and thus ritually closes the *jatrā* (pilgrimage festival) of his death anniversary on the fifth of the dark half of Phālgun for another year, it is still the *baraka* ('blessedness') transferred by the *na'l sāhib* ('Lord Horseshoe') attached to the ends of long poles that are laid on the grave *(mazār)* of Nizām ud-Dīn of Paiṭhaṇ and then carried either on foot or (today) by bus from Paiṭhaṇ to Maḍhī that open the *jatrā* each year by being placed upon the larger *na'l sāhib* which crowns the dome both over the grave of Kāniphnāth/Śāh Ramzān and the *sanctum sanctorum (garbha gṛha)* of the Kānhobā temple at Maḍhī. It is widely believed by Hindu and Muslim dev-

[23] VAN SKYHAWK 1993, p. 460f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000368

otees of Kāniphnāth/Śāh Ramzān that Nizām ud-Dīn of Paiṭhaṇ gives his *hukm* (order) each year via the *na'l sāhib* that the death anniversary *(puṇya-tithi, 'urs)* of Kāniphnāth/Śāh Ramzān should now begin. The bearers of the poles *(jheṇḍe)* on which the Lord Horseshoe *(na'l sāhib)* is attached often become possessed both at the *dargāh* of Nizām ud-Dīn and at the temple/*dargāh* of Kāniphnāth/Śāh Ramzān and their processions frequently end in frenzied flagellation or self-flagellation when the *na'l sāhib* of the pole is touched to the larger *na'l sāhib* on the top of the temple.

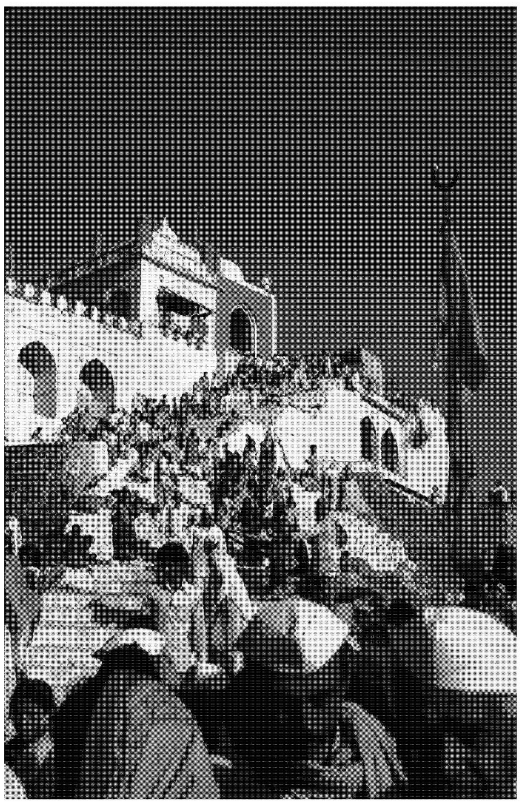

Fig. 2: Lord Horseshoe is carried on a pole to Kāniphnāth/Śāh Ramzān at Madhi

The frequent possession associated with the *na'l sāhib* cannot be explained solely on the basis of synchronic materials. For an introduction to the cult of Lord Horseshoe we are still indebted to the Sunni *hakīm* (doctor of traditional Muslim medicine) and *munśī* (scribe, language specialist) Jaʿfar Sharīf of Ellore (Kistna District) of the Madras Presidency who circa 1830 wrote the thirty-four pages of description of the *āšurā* (the tenth day of Muharram) processions we find in the *Qānūn-i-Islām* at the behest of Gerhard Andreas Herklots (1790–1834) an India-born Dutch physician in British service at the Madras Establishment in the years 1819–1834:

> One standard, called 'Nal sahib (i.e. *nä'l ṣâḥib*, 'Lord Horse-shoe') is of somewhat larger size than a common horse-shoe. With this [the rod to which Lord Horse-shoe is attached] they run most furiously ... Some, through ignorance, construct with cloth something of a human shape, and substitute the shoe for its head ...[24] A woman makes a vow to the horseshoe: 'If through thy favour I

[24] Jaffur Shurreef: *Qanoon-e-Islam.* Madras 1863, p. 118; quoted by Ivar Lassy: *The Muharram Mysteries among the Azerbeijan Turks of Caucasia.* Helsingfors 1916 [Doctoral dissertation, University of Finland], p. 271f. The sentence quoted here is not found in the "revised and rearranged" edition of the *Qānūn-i-Islām* edited by William Crooke (Oxford 1921). For a short survey of the religious significance of the horseshoe in South

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000369

> am blessed with a son, I promise to make him run with thy procession.' Should a son be born to her she puts a parasol in his hand and makes him run with it ... Something of the bridegroom's spirit (i.e. Qāsim ibn Ḥasan's spirit) is supposed to dwell in the horseshoe, which works miraculous cures. To gain this inspiration a silver or iron rod ending in a crescent or horseshoe, and covered on all sides with peacock feathers, is set up with burning incense. In the Deccan, particularly in Hyderābād, after each Muharram many such rods with horseshoes mounted on the tops are thrown into a well, and before the next Muharram all those who have thrown their rods into the well go there and await the pleasure of the martyr who makes the rod of the person he has chosen rise to the surface ...[25]

All Sufi orders with the exception of the Naqsbandiyya recognise 'Alī ibn Abī Ṭālib (d. 661 AD) as the custodian of the 'inner knowledge' *('ilm-i-bāṭin)* of the Holy *Qur'an* that had been imparted to him by the Holy Prophet (PBUH). Moreover, the love for 'Alī and the People of the House *(ahl-i-bayt)* had always been strong among the Čištiyya and the Qādiriyya of the Deccan as it was among the followers of Šāh Ni'mat Allāh (d. 1431 AD) of Kirmān, who was invited to take up residence in Bidar by the ninth Bahamani sultan, Aḥmad Šāh Walī Bāhmanī (ruled 1422–1436). From that time until the final conquest of the Deccan sultanates by the Mughal emperor Aurangzīb (d. 1707 AD) in 1687 the promotion of Shiism by the Muslim sultans of the Deccan had always been linked to the hope of gaining support from Iran against the invasions of the Mughals.

In this context the most obvious expression of royal patronage of Shiism was the generous support given to Muharram processions, a tradition that has continued up to the present time in Hyderabad.[26] While the promotion of Shiism as political policy ultimately failed, Muharram processions withstood all onslaughts of political fortune to become the most popular religious processions in the pre-modern Deccan, declining in popularity among Hindus only after the introduction of Gaṇeśa processions by Bāl Gaṅgādhar Ṭiḷak in 1893.

Out of the rich pageantry of pre-modern Muharram processions two cults arose that were to become integral parts of folk culture and folk religion in the Deccan: the cult of the *tābūt* or *ta'ziya* (Arabic: 'consolation'), the portable replica of the grave of Ḥusain ibn 'Alī who had been martyred at Karbalā on 10 Muharram 61 AH (680 AD), and the cult of Ḥusain's ten year-

and West Asia see JÜRGEN FREMBGEN: "Zur Bedeutung des Hufeisens im Volksglauben West- und Südasiens." In: *Münchner Beiträge zur Völkerkunde* 5 (1998), pp. 137–146.

[25] JA'FAR SHARĪF: *Islam in India or the Qānūn-i-Islām. The Customs of the Musalmāns of India.* Translated by GERHARD ANDREAS HERKLOTS; revised and rearranged with additions by WILLIAM CROOKE. Oxford 1921 [reprinted in Delhi 1972], p. 162.

[26] PINAULT 1992, pp. 158 and 164.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000370

old nephew, Qāsim ibn Ḥasan, the Holy Bridegroom, who is said to have been married to Ḥusain's ten year-old daughter, Fatimā Kubrā, on the night before the final battle at Karbalā, and whose spirit is believed to dwell in and whose cult centres on the horseshoe of Ḥusain's battle charger, Zuljanāh, brought from Karbalā to Bijāpūr by an anonymous pilgrim and later removed to Hyderabad.[27] The cults of Ḥusain as the protector of women and the family and of Qāsim as the unjustly slain, unrequited bridegroom were to find fertile fields in the heavy earth of the Deccan plateau, being easily recognisable as themes found in indigenous hero stones *(vīra-gal)*.[28] Replicas of Lord Horseshoe grace the tops of numerous Muslim and Hindu/Muslim shrines in the Deccan up to this day.

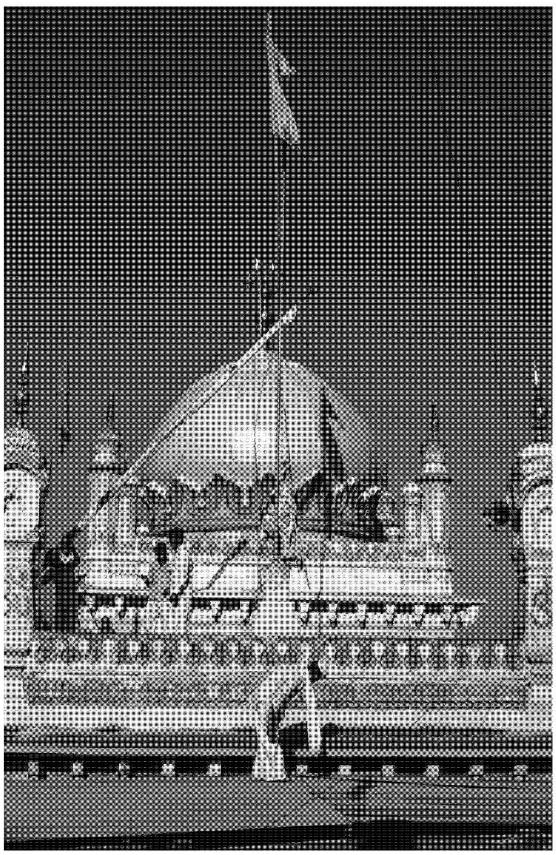

Fig. 3: Lord Horseshoe is placed next to the larger Lord Horseshoe on the temple top at Maḍhi

In this context we should be grateful to the Indian civil servants of yesteryear whose obvious love for the composite culture of the Deccan led them to document Hindu/Muslim customs that might be omitted from publications today and thus deleted from the religious and cultural history of India. Writing in January 1969, as executive editor of the *Gazetteer of India. Maharashtra State. Bhir District*, the late Padmabushan Setu Madhavrao Pagadi[29] observes:

[27] Sharīf 1972, p. 160.

[28] See my forthcoming article "Muharram processions and the ethicization of hero cults in the pre-modern Deccan." In: Knut Jacobsen (ed.): *South Asian Religions on Display. Religious Processions in South Asia and the Diaspora.* London 2008 (Routledge South Asian Religion).

[29] For an introduction to Pagadi's writing on Kāniphnāth/Śāh Ramzān and some biographical notes on his remarkable life see van Skyhawk 1993, p. 457.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000371



Fig. 4: When their poles are touched to the larger Lord Horseshoe devotees become possessed and demand to be whipped

> The Shias and the Sunnis keep different holy days. However, festivals like the Muharram, the *ramzān* and the *bakr id* are common to both the sects.
>
> ... Another activity in the Muharram festival is the preparing of *taaziahs* or *tābūts*, bamboo or tinseled models of the shrine of the *Imām* at Karbalā, some of them large and handsome costing a few hundred rupees ... Poor Hindus and Muslims, men and women, in fulfilment of vows throw themselves in the roadway and roll in front of the shrine ...[30]

For Aurangabad District, B.G. KUNTE, PAGADI's joint editor for history, writes in May 1977:

> The month of Muharram ... is observed indifferently [i.e. without difference] by Sunnis and Shiahs and the proceedings with the Sunnis, at any rate, have now rather the character of a festival than a time of sorrow. Models of the tomb of Husain called *tazia* or *tabut* are made of bamboo and paste-board and decorated with tinsel. These are taken in procession and deposited in a river on the last and great day of Muharram. Women who have made vows for the recovery of their children from an illness dress them in green and send them to beg; and a few men and boys having themselves painted as tigers go about mimicking as a tiger for what they can get from the spectators. At the Muharram, models of horse-shoes made after the caste shoe of Kasim's horse[31] are

[30] SETU MADHAVRAO PAGADI (ed.): *Gazetteer of India. Maharashtra State. Bhir District*. Bombay 1969, p. 204f.

[31] Contra SHARĪF (1977, p. 160) who writes that the *na'l sāhib* is a horseshoe from Ḥusain's horse in which "... something of the spirit of the bridegroom (i.e. Qāsim) dwells".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000372

> carried fixed on poles in a procession. Men who feel so impelled and think that they will be possessed by the spirit of Kasim make these horse shoes and carry them. Frequently they believe themselves possessed by the spirit, exhibiting the usual symptoms of a kind of frenzy and women apply to them for children or for having evil spirits cast out.[32]



Fig. 5: A woman becomes possessed and must be restrained by relatives

At the temple of Kāniphnāth/Śāh Ramzān at Maḍhī there are two distinct groups of devotees who bear similar poles with Lord Horseshoe attached at the end: (1) those devotees who carry Lord Horseshoe with the *hukm* ('order') of Nizām ud-Dīn of Paiṭhaṇ and (2) those who follow two men who are dressed in green and red, respectively, to symbolise the Holy Martyrs Ḥasan and Ḥusain. Two members of this group of devotees carry poles to which both Lord Horseshoe and the standards *('alams)* of Ḥasan (green) and Ḥusain (red) are attached. This latter group is strongly reminiscent of Ja'far Sharīf's descriptions of the *dāsmāsī-fuqārā* ('ten-month *faqīrs')* of the Muharram pageantry in pre-modern Hyderabad.[33]

In an essay that has since become canonical in the history of South Asian religions the late A.K. Ramanujan (1929–1993) laid the foundation for a perception of Hinduism that goes beyond the reductionist "bundle of religions"[34] approach to highlight the dynamic interrelationships, the "reflexivity", between and among various Hindu traditions and viewpoints:

> Where cultures (like the 'Indian') are stratified yet interconnected, where different communities communicate but do not commune, the texts of one strata tend to reflect on those of another: encompassment, mimicry, criticism and conflict, and other power relations are expressed by such reflexivities. Self-conscious contrasts and reversals also mark off and individuate the groups ... Stereotypes, foreign views, and native self-images on the part of some groups, all tend to think of one part (say, the Brahmanical) as original, and the rest as variations, aberrations: so we tend to get monolithic conceptions. But the

[32] B.G. Kunte (ed.): *Gazetteer of India. Maharashtra State. Aurangabad District.* Bombay 1977 (revised edition), p. 350.

[33] Sharīf 1972, p. 171.

[34] Heinrich von Stietencron: "Hinduism: On the Proper Use of a Deceptive Term." In: Sontheimer/Kulke 1989, pp. 11–27.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000373



Fig. 6: 'Ḥasan' and 'Ḥusain' at Kāniphāth's "Dark Fifth" at Maḍhi; behind them their battle standards, green and red, respectively

civilization, if it can be described at all, has to be described in terms of these dynamic interrelations.[35]

Reflecting upon RAMANUJAN's perception of "reflexivity" SONTHEIMER emphasises the importance of a historical approach to the study of Indian religions:

> It follows that a view of what Hinduism is cannot be exclusively derived from the attitudes, written and/or oral texts, or statements of members of one group, however articulate they may be. Admittedly, modern middle class notions favour certain aspects of Hinduism; these may be summarily circumscribed by the preference for *'Rāmrājya'*, Kṛṣṇa, the *Bhagavadgītā* ... Bhakti, sectarian guru worship, and emphasis on the spiritual and philosophic contents of Hinduism, especially the Vedānta of 'Neohinduism' ... In this process, much of the ritual world ... or the culture of the 'Little Traditions' ... gets out of focus or even disappears, along with its enormous oral literature, whereas middle class notions become more and more assertive and dominant, if not monolithic. All the more does the past of Hinduism have to be studied and recorded taking all components and their interaction into account, so that we can isolate modern trends towards reductionism, and detect change or persistence.[36]

---

[35] A.K. RAMANUJAN: "Where Windows are Mirrors: toward an Anthology of Reflections." In: *History of Religions* 28 (1989), pp. 187–216.

[36] SONTHEIMER 1989, p. 200.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000374

From the third day of the dark half of Phālgun processions (Marāṭhī: *diṇḍī)* of devotees moving in opposite directions can be met on the road between Paiṭhaṇ and Maḍhī. Moving southward toward Maḍhī small groups of men carrying poles with Lord Horseshoe attached at the end that often include a percussionist who beats a large hand-held shaman-drum *(dāf)*, moving northward toward Paiṭhaṇ groups carrying poles with ochre-coloured flags attached to the end which often include a *viṇa*-player (a lute-like instrument) who plays accompaniment to devotional hymns sung in unison by the men and women of the procession. Even to the casual observer it would be obvious that each of the groups belongs to a different sphere of religious experience. Less obvious is that in addition to exchanging friendly greetings the two processions may stop for a moment to sing a *bhajan* (devotional hymn) together before continuing on their different journeys. Moreover, devotees of Kāniphnāth/Śāh Ramzān often go on to Paiṭhaṇ for the final day of *Ekanāth-ṣaṣṭhī* after having taken part in the quite different religious experience of *Kāniphnāth-pañcāmī*.

But interaction between the Bhakti pilgrimage festival of Ekanāth and the pilgrimage festival of the folk-deity Kāniphnāth/Śāh Ramzān is not limited to individuals who attend both festivals. In both *jatrās* ritual practices and expressions of religious experience of the other *jatrā* are reflected in obvious and less obvious ways. Most striking in this connexion is the mock *kīrtan* (discourse on Bhakti) or persiflage that takes place in the inner courtyard of Ekanāth's *vāḍā* (large two-storied house with an open inner courtyard) on the evening of the fifth of the dark half of Phālgun: A group of men gathers around a devotee who pretends to be possessed by a god. As the wild movements and ravings of the possessed man might cause fear among the devotees assembled in Ekanāth's house the possessed one is bound with a strong rope and exhorted to behave properly. With exaggerated facial expressions and intentionally wild, rolling eyes the pretender to be possessed refuses again and again to behave properly. *"Dev aṅgāt āle! Dev aṅgāt āle!"* ('God has entered my body! God has entered my body!'), he shouts, and, in the end, the other men pretend to beat him with a heavy rope to subdue his St. Vitus dance. All these farcical escapades are greeted by roars of laughter from the audience. The implicit but unmistakable satirical target of this merry romp is the possession and flagellation in the cult of Kāniphnāth/Śāh Ramzān at Maḍhī which took place as sacred religious experience that same day some fifty kilometres to the south.

In his final academic lecture in May 1992 Günther Sontheimer reflected upon the inherent tension between the religion of the *bhakti-sants* and the wild, occasionally, violent practices found in cults of folk deities:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000375

> The Bhakti saints took a critical position vis à vis folk religion and opposed with their monotheistic faith the polytheistic and animistic atmosphere of their environment, in which, in their view, deities, to whom animals were sacrificed, magic, and pilgrimages to local deities which were similar to fairs predominated. Thus, reflexivity could also mean criticism of religion.[37]

But it would be wrong to believe that there was (or is) only critical reflexivity between devotees of *bhakti-sants* and devotees of folk deities. In the background of a number of photos of mass possession on the day of *Kāniphnāth-pañcāmī* at Maḍhī one can see the faces of some of the same well-dressed middle-class devotees who are shown in photos taken the next day at the *Ekanāth-ṣaṣṭhī*, some fifty kilometres to the north at Paiṭhaṇ. The reason for this is both obvious and profound. While the Bhakti saints criticised many of the practices found in folk religion, especially, animal sacrifice and black magic, they were also attracted by the *jāgṛt*-folk-deity, the god who is 'awake' here and now and by the strength of faith, the *bhāva*, of the devotees of folk deities. But, above all, it was (or is) the belief that God actually manifests himself in the procession of the *jatrā* that attracted *bhakti-sants* such as the sober-minded Rām Dās (1608–1681), the guru of Śivājī (d. 1680), to the procession of god Khaṇḍobā:

> I saw God Khaṇḍobā with my own eyes!
> Pilgrims had assembled.
> How can I describe the glory?
> The crowds of people, the riders without number?
> The pushing and shoving of the innumerable pilgrims?
> Horses neigh, oxen bellow,
> Pushing in the front, pushing at the end.
> Right and left the stands of the hawkers.
> How shall I describe the grace and majesty of the Lord?[38]

In the foregoing discussion I refer to the *Kāniphnāth-pañcāmī* from the time I first visited Maḍhī in 1986 up to the *jatrā* of 1994. Some of the information contained in the above discussion can be found in another form in a joint-authorship article I wrote together with IAN DUNCAN in 1997.[39] There-

---

[37] GÜNTHER-DIETZ SONTHEIMER: "Religion und Gesellschaft im modernen Indien", unpublished manuscript, May 1992. Translated from the German by the present author.

[38] GÜNTHER-DIETZ SONTHEIMER: "König Khaṇḍobā. Szenen aus dem Leben eines indischen Volksgottes." A film by GÜNTHER-DIETZ SONTHEIMER and GÜNTER UNBESCHEID, Heidelberg 1988. Verses translated from the German film soundtrack by the present author.

[39] IAN DUNCAN/HUGH VAN SKYHAWK: "Holding together the World: *lokasaṁgraha* in the Cult of a Hindu/Muslim Saint and Folk Deity of the Deccan." In: ZDMG 147 (1997), pp. 405–424.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000376

after, I visited Maḍhī for one week in the summer of 1999 and talked with informants I had known since the 1980s. The following discussion includes information gained in those talks.

Since the destruction or disfiguring of a number of the Muslim features of the temple/shrine of Kāniphnāth/Śāh Ramzān at Maḍhī by members of the Hindu political/para-military group Shiv Sena in 1990[40] militant Hinduism has dominated everyday life in the temple/shrine. Members of the Shiv Sena are always nearby to scrutinize the movements of Muslims (and other 'foreigners') who visit the shrine. But up to now no one has been barred from entering the temple or been harassed in practicing devotion to Kāniphnāth/Śāh Ramzān in his own way. This applies not only to Muslims but to tribal devotees such as the numerous Vadārīs and Beldārs (semi-nomadic construction workers and donkey-drivers)[41] as well whose cults of magic, possession, and animal sacrifice run counter to the reductionist normative agenda of militant political Hinduism. In this connexion it is necessary to distinguish between politics and religious experience. While the Shiv Sena may "... shut down Ahmednagar ..."[42] through political agitation targetting the temple at Maḍhī (as Robert M. Hayden has put it) it is hard to imagine how Bal Thackeray's followers[43] could satisfy the religious needs of the majority of Kāniphnāth/Śāh Ramzān's devotees whose animistic (or Muslim) world-views they view with disdain.

Rather than turning toward the Balkans and John Locke to gain a deeper understanding of the controversies at the temple of Kāniphnāth/Śāh Ramzān at Maḍhī (Hayden) we might first see if the religious history of Maharashtra offers any insights from similar historical situations. In this connexion the term *"Mahārāṣṭra dharma"* is of fundamental importance being the name of a political/religious movement[44] led by Sant Rām Dās (1608–1681), the guru of Śivājī, which was the first systematic effort to link the religious traditions

[40] Robert M. Hayden: "Antagonistic Tolerance. Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans." In: *Current Anthropology* 43, number 2, April 2002, p. 209.

[41] Motiraj Rathod: "Denotified and Nomadic Tribes in Maharashtra." Internet page dated 7 November 2000.

[42] Hayden 2002, p. 209.

[43] It is well-known that Bal Thackeray keeps a copy of Adolf Hitler's *Mein Kampf* on display on his desktop.

[44] Concerning the origin of *"Mahārāṣṭra dharma"* the late Shankar Gopal Tulpule (1914–1994) writes: "The idea of '*Mahārāṣṭra dharma*' was first propounded by Sarasvatī Gaṅgādhara in his Gurucaritra (c. 1538). Rāmadāsa repeated it in his *Kṣātradharma* addressed to Sambhājī. His famous words are '*Marāṭhā tetukā meḷavāvā, Mahārāṣṭradharma vāḍhavāvā*' ('Unite the Marāṭhās and raise *Mahārāṣṭra dharma*')." In: Shankar Gopal Tulpule: *Classical Marāṭhī Literature. From the Beginning to 1818 A.D.* Wiesbaden 1979 (A History of Indian Literature. Vol. IX, Fasc. 4), p. 395.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000377

of the Marāṭhas with the political ambitions of their chieftains. Not unlike the Shiv Sena, the followers of Rām Dās, the Rām Dāsīs, also embarked upon a course of re-Hinduising religious life and discouraging the practice of popular Muslim traditions (such as Muharram) by Hindus. Owing to the close relations of the Rām Dāsīs to Śivājī and his successors up to the fall of the Marāṭha empire in 1818, the movement acquired great power and wealth, having at its apogee hundreds of monasteries in the regions ruled by the Marāṭhas. But by misusing devotion to god Rāmā to promote political policy and military conquest the Rām Dāsīs drifted away from the humbleness and humility that are the very heart of Bhakti. In the end, they became a proud state-sanctioned institution rather than a popular religious movement. Writing in 1928, WILBUR S. DEMING assessed the situation of the once powerful *Rām Dāsī saṃpradāya*:

> ... the Rāmdāsī sect is to-day only a shadow of its former self, with many of the formalities still practised but the strength of the movement gone. At the height of its influence there must have been several hundred *maṭhs*, whereas to-day there are less than fifty and many of these are more or less inactive. From a movement that enrolled thousands of active followers, it has dwindled to a few hundred active disciples, numerous others being disciples in name only. In the early days there were disciples among the Government officials, religious leaders, soldiers, farmers and tradesmen; but to-day very few influential men profess allegiance to the sect. Far different is the situation in the Paṇḍharpūr movement, which Tukārām helped to popularize and which still retains a hold upon the hearts of the people of Mahārāṣṭra. The power of the Rām Dāsī cult has passed; but it still enjoys a certain amount of economic prosperity, due to the property which is owned by a number of the *maṭhs*.[45]

Thus the legacy of 'dominance' for the *Rām Dāsī saṃpradāya* was decay, and the decision of Sant Tukārām (1598–1649) not to accept royal patronage from Śivājī is remembered to this day in Maharastra. In numerous paintings on temple walls and in book illustrations showing the fateful meeting of the *Chatrapati* and the *sant* Tukārām says: "Spiritual power ought not to be subject to political power."

Acknowledgements: I am grateful to GEORG BUDDRUSS, JÜRGEN FREMBGEN, JOHN STRATTON HAWLEY, FRANÇOISE MALLISON, and ASKO PARPOLA for reading this paper and sharing their insights with me.

[45] WILBUR S. DEMING: *Rāmdās and the Rāmdāsīs*. London 1928 (The religious life of India), p. 191.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000378

Eine Handschrift der javanischen *Panji Jayalengkara-Angrèni*-Erzählung in Frankfurt/Main

Von Edwin Wieringa, Köln

Beim Katalogisierungsprojekt der javanischen Handschriften in Deutschland ist versehentlich eine Handschrift der Johann Wolfgang Goethe Universität in Frankfurt am Main nicht aufgenommen worden.[1] Sie wurde vom damaligen Leiter des Ostasiatischen Seminars Otto Karow (1913–1992) im Jahre 1963 angekauft und wird heute im Institut für Orientalische und Ostasiatische Philologien unter der Signatur LI Jv/J 36 aufbewahrt.[2] Es handelt sich um eine Kopie der sog. *Panji Jayalengkara-Angrèni*-Erzählung, die in den Jahren 1914–1915 am mitteljavanischen Hof von Yogyakarta für den niederländischen Orientalisten und Theosophen Dirk van Hinloopen Labberton[3] (1874–1961) abgeschrieben wurde. Inhaltlich stellt die relativ

[1] Die javanischen Handschriften in deutschen Sammlungen sind beschrieben worden in Theodore G. Th. Pigeaud: *Javanese and Balinese manuscripts and some codices written in related idioms spoken in Java and Bali. Descriptive catalogue.* Wiesbaden 1975 (VOHD Bd. XXXI).

[2] Die Handschrift hat die Inventarnummer 2953/63. Aus dem Inventarbuch ist zu entnehmen, dass sie damals Dfl. 65 gekostet hat und (deshalb) in den Niederlanden erworben wurde, höchstwahrscheinlich wohl als Einzelstück. Leider ist unbekannt, woher sie genau stammt. In der Handschrift befindet sich weiterhin ein vergilbter Schnipsel mit der getippten niederländischen Verkaufsbeschreibung „met *[sic]* in handschrift en Javansch *[sic]* karakter staande Javaansche verhalen. Folio. Fraaie perkamenten band. F 8.25". Auf der letzten Seite der Handschrift stand dieser ältere Betrag, der jedoch ausradiert wurde. Jetzt gibt es die Bleistiftnotizen „Javaansch" und „Fraai hs fl. 65,–". Ich danke Herrn Holger Warnk, M.A. des Frankfurter Instituts für Orientalische und Ostasiatische Philologien für die institutsinternen Daten und für seinen Hinweis auf die Existenz dieser Handschrift. Herrn Prof. Dr. Bernd Nothofer, Professor der Südostasienwissenschaften desselben Instituts, gilt mein besonderer Dank dafür, dass er mir im Sommersemester 2007 netterweise die Handschrift zur Erforschung in meinem Institut an der Universität zu Köln ausgeliehen hat.

[3] Über seine Lebensgeschichte siehe F. Tichelman: „Hinloopen Labberton, Dirk van." In: J. Charité und A.J.C.M. Gabriels (Hrsg.): *Biografisch woordenboek van Nederland.* Bd. 4. 's-Gravenhage 1994, S. 186–188. In der Dissertation von Herman A.O. de Tollenaere (*The politics of divine wisdom. Theosophy and labour, national, and women's movements in Indonesia and South Asia 1875–1947.* Nijmegen 1996) wird er häufig erwähnt (siehe S. 446, „Index of persons"). Vgl. über seine wichtige Rolle in der Kolonialgesellschaft auch Jean Gelman Taylor: *Indonesia, peoples and histories.* New Haven/London 2003, S. 296–298.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000379

junge Frankfurter Handschrift keine neue Fassung dar, sondern ist bloß eine (verhältnismäßig) getreue Kopie einer bereits bekannten Vorlage. Die Eröffnungsstrophen jenes Manuskripts aus Yogyakarta jedoch bieten Einsicht in die Überlieferungsgeschichte dieser Erzählung, die ursprünglich vom konkurrierenden Hofe in Surakarta stammte:

1	*Dahat kasmaraning kapti*	Sehr verliebt[4] besteht das Verlangen,
	andhak kanang pustaka	dieses Werk abzuschreiben,
	jaman gedhog caritané	eine Erzählung aus dem Zeitalter von Panji,
	sang prabu Jayalengkara	über den König Jayalengkara
	nagri Mendhangkamulan	des Reichs Mendhangkamulan.
	kang kagungan bibitipun	Der Besitzer der Vorlage
	nenggih tuwan juru basa	war tatsächlich der Herr Übersetzer
2	*Karel Parèndrik Wintering*	Carel Frederik Winter
	ing negari Surakarta	in der Stadt Surakarta.

In der ersten Strophe wird in der 6. Zeile der Begriff *bibit* („Saat[gut], Same, Keim, Setzling") verwendet, um die sog. „Vorlage" (oder „Original; Urschrift") der *Panji Jayalengkara-Angrèni*-Erzählung anzudeuten. Wie wir in der nächsten Strophe lesen, gehörte sie CAREL FREDERIK WINTER[5] (1799–1859) in Surakarta.

WINTERS Handschrift ist erhalten geblieben und befindet sich seit längerem in der Leidener Universitätsbibliothek. Als „Hoflieferant" der niederländischen Javanologen hatte WINTER seine Handschrift an die Königliche Akademie in Delft geschickt; seit dem Jahre 1864 jedoch, als die Indonesistik nach Leiden umgesiedelt wurde, ist sie in der Leidener Universitätsbibliothek unter der Signatur Cod. Or. 1871 untergebracht.[6] Aus dem Anfang jener Handschrift geht hervor, dass WINTER auch nur ein Glied in der Überlieferungskette war[7]:

---

[4] Die erste Zeile mit dem Element *asmara* („Liebe") ist eine Anspielung auf das Versmaß *Asmarandana* („Liebesgabe").

[5] Vgl. über ihn das Lemma „Winter (Carel Frederik)". In: D.G. STIBBE (Hrsg.): *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indie*. Bd. 4. 's-Gravenhage/Leiden 1921, S. 786–787.

[6] Vgl. die Beschreibungen in A.C. VREEDE: *Catalogus van de Javaansche en Madoereesche handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek*. Leiden 1892, S. 159–160 und THEODORE G.TH. PIGEAUD: *Literature of Java. Catalogue raisonné of Javanese manuscripts in the Library of the University of Leiden and other public collections in The Netherlands*. Bd. 2. The Hague 1968, S. 47.

[7] Leidener Universtätsbibliothek Cod. Or. 1871, Canto 1:3–4; Versmaß *Asmarandana*. In den 1930er Jahren wurde Leiden Cod. Or. 1871 romanisiert, um als lexikographische Quelle für das große javanisch-niederländische Wörterbuchprojekt von PIGEAUD zu dienen; ein Exemplar ist die Leidener Universtätsbibliothekshandschrift Cod. Or. 6752, siehe PIGEAUD 1968, S. 412.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000380

3	*Kang kagungan srat puniki*	Der Besitzer dieser Schrift
	nenggih tuwan juru basa	war fürwahr der Herr Übersetzer
	Karel Farédrik Winteré	Carel Frederik Winter
	ing Surakartadiningrat	in Surakarta, Schönste auf der Welt.[8]
	karsa nurun carita	Er wollte eine Erzählung kopieren [lassen]:
	caritané sang aprabu	Die Erzählung des Königs
	Jayalengkara ing Mendhang	Jayalengkara in Mendhang.
4	*Srat kagungan sri bupati*	Die Schrift, die dem Fürst gehörte
	kang dadya purwaning gita	wurde zum Ursprung der Dichtung
	Jayalengkara sang katong	über König Jayalengkara,
	Naréndra Mendhangkamulan	Fürst in Mendhangkamulan.

Winters Kopie wurde zwischen April und Juli 1831 angefertigt.[9] Mit der Frage, wann die fürstliche Vorlage der Kopie für Winter am Hofe Surakarta verfasst wurde und was dabei die Rolle des bekannten Hofdichters Yasadipura der Ältere (1729–1803) gewesen ist, brauchen wir uns hier nicht ausgiebig zu beschäftigen.[10] Für den *status questionis* verweise ich lediglich auf die vergleichende Studie zu den javanischen *Panji*-Erzählungen von Poerbatjaraka mit den einschlägigen Literaturangaben.[11]

---

[8] *Adiningrat* ist für die beiden Fürstentümer Surakarta und Yogyakarta ein *epitheton ornans* und bedeutet soviel wie „das Erste oder das Schönste auf der Welt", siehe J.F.C. Gericke und T. Roorda: *Javaansch-Nederlandsch handwoordenboek*. Bd. I. Leiden 1901 (4. Aufl., hrsg. von A.C. Vreede und J.G.H. Gunning), S. 73 s.v. *adi*.

[9] Die Datierungsangaben, die sich in Leiden Cod. Or. 1871, Canto 1:1–2 auf unterschiedliche (javanische) Kalendersysteme beziehen, sind ziemlich kompliziert und Vreede 1892 (S. 159–160) sowie Pigeaud 1968 (S. 47) tragen nicht gerade zur Erhellung bei. Am einfachsten ist es, die islamischen Kalenderdaten zu konvertieren: Mit der Kopierarbeit wurde am 12. Dhū'l-Qa'dah 1246 angefangen, d.h. am 24. April 1831. Das Chronogramm *sang bremana / anata gedering wadu*, d.h. „Der ehrwürdige Brahmane brachte Ordnung in den Lärm der Frauen" (Strophe 1), ergibt das javanische Jahr 1758. Das Chronogrammwort *geder* („Lärm") kommt zwar nicht in den Standardlisten vor, zählt jedoch zur Subgruppe *swara* („Geräusch, Ton; Stimme") und muss deshalb den Wert von 7 haben. Über die Hintergründe von drei der hier benützten Chronogrammworte siehe J. Noorduyn: „Some remarks on Javanese chronogram words: A case of localization." In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 149 (1993), S. 304 (Brahmane = 8), S. 305 (*anata* „ordnen", abgeleitet von *tata* = 5) und S. 306 (*swara* = 7). Im Allgemeinen vgl. hierzu noch A. Teeuw: „An old Javanese poem on chronogram words." In: Mark Janse (Hrsg.): *Productivity and creativity. Studies in general and descriptive linguistics in honor of E. M. Uhlenbeck*. Berlin/New York 1998, S. 369–392 (mit weiteren Literaturangaben). In den zwei Endstrophen wird schließlich das islamische Datum 10. Safar 1247 erwähnt, d.h. 21. Juli 1831.

[10] Über die Problematik der vielen Werke, die Yasadipura I. zugeschrieben werden, siehe M.C. Ricklefs: *The Yasadipura problem*. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 153 (1997), S. 273–283.

[11] R.M.Ng. Poerbatajaraka: *Pandji-verhalen onderling vergeleken*. Bandoeng 1940, S. 359–362. Vollständigerweise sei noch ein kurzer Aufsatz von Karsono H. Saputra erwähnt: „Serat Panji Angreni; contoh kebebasan sanggit dalam tradisi sastra Jawa." In:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000381

Die „Ur- und Frühgeschichte" bleibt m.E. immer noch im Dunkeln. Inhaltlich stellt WINTERS Kopie in drei Bänden eine voluminöse Version der *Jayalengkara*-Erzählung in Kombination mit der *Angrèni*-Episode dar. POERBATJARAKA verweist auf das Lehrbuch *Javaansche Zamenspraken* („Javanische Dialoge") von WINTER aus dem Jahre 1848, in dem Yasadipura der Ältere als Autor des Werkes *Panji Angrèni* bezeichnet wird. POERBATJARAKA spekuliert daraufhin, dass die eigentliche Leistung jenes Hofdichters nur in einer Verknüpfung der *Jayalengkara*-Erzählung mit der *Angrèni*-Geschichte bestanden habe.[12] Schlagen wir jedoch WINTERS Konversationsbuch nach, so stellt sich heraus, dass unter den sog. „echt" javanischen (im Unterschied zu den arabischen) Werken in einer Reihenfolge der javanischen Literaturleistungen als Nummer 4 *Panji Angrèni* und als Nummer 5 *Panji Jayalengkara* separat aufgelistet werden.[13] WINTER lässt seinen (fiktiven) javanischen Gewährsmann tatsächlich behaupten, dass Yasadipura I. der Autor des Gedichts *Panji Angrèni* sei, weist aber (Radèn) Ngabèhi Kartadiwirya als Dichter des Werkes *Panji Jayalengkara* an.[14] Weiterhin scheint mir problematisch zu sein, dass die Handschrift, in der Yasadipura der Ältere als Urheber der *Panji Jayalengkara-Angrèni*-Erzählung aufgeführt wird (= NBS 24 der Niederländischen Bibelgesellschaft, aufbewahrt in der Leidener Universitätsbibliothek), inhaltlich nicht (vollkommen) mit WINTERS Kopie deckungsgleich ist.[15] Die Aufgabe, die Filiation der verschiedenen Handschriften dieser spezifischen Panji-Erzählung festzustellen, liegt außerhalb des Rahmens meiner kurzen Mitteilung.

Die Frankfurter Handschrift bietet bisher unbekannte Informationen darüber, wie diese Erzählung aus Surakarta den konkurrierenden Hof in Yogyakarta erreicht hat. Aus ihrer Einführung geht hervor, dass die Fassung WINTER irgendwann abgeschrieben worden ist und jene (verschollene) Kopie wurde daraufhin während der Regierungszeit von Sultan Hamengkubuwana VII. (r. 1877–1921) für Pangéran („Prinz") Cakraningrat noch einmal kopiert. Seine Kopie wurde dann wiederum für Pangéran Arya Natapraja

---

KARSONO H. SAPUTRA: *Percik-percik bahasa dan sastra Jawa*. Jakarta 2001, S. 59–64. Dieser Beitrag bezieht sich nur auf die Handschrift KBG 185 der Indonesischen Nationalbibliothek in Jakarta und enthält keine neuen Einsichten.

[12] POERBATAJARAKA 1940, S. 361–362.

[13] C.F. WINTER: *Javaansche Zamenspraken*. Bd. 1. Amsterdam 1848, S. 334 [in javanischer Schrift].

[14] WINTER 1848, S. 350–351. Die Fragen werden in den (fiktiven) Dialogen vom europäischen Tuwan Anu („Herr Dingsbums") gestellt, die dann vom javanischen Höfling Radèn Ngabèhi Parakawi beantwortet werden.

[15] Vgl. die Beschreibungen in H.H. JUYNBOLL: *Supplement op den catalogus van de Javaansche en Madoereesche handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek*. Bd. II. Leiden 1911, S. 76 und PIGEAUD 1968, S. 718.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000382

abgeschrieben, d.h. den 4.Sohn des Sultans Hamengkubuwana VII. und Ratu Kencana. Pangéran Natapraja hatte sie kopieren lassen, um sie an Dirk van Hinloopen Labberton in Batavia zu schicken. Mit der letzterwähnten Kopierarbeit wurde am 25.September 1914 angefangen. Am 3.Juni 1915 wurde sie vollendet.[16]

Aus niederländischen Kolonialquellen geht hervor, dass Pangéran Natapraja, wie nicht unüblich in javanischen Hofkreisen zur damaligen Zeit, dem Islam feindlich gesinnt war. Er leitete sogar einen philosophischen Verein in Yogyakarta, der zum Ziel hatte, dass sich die Javaner vom Islam abwenden würden und zum hindu-buddhistischen Glauben ihrer Vorväter zurückfänden.[17] Das Interesse des javanischen Aristokraten Natapraja an der *Panji Jayalengkara-Angrèni*-Erzählung, die sich im glorreichen vorislamischen Zeitalter Javas abspielt, könnte somit eher ideologisch als literarisch begründet gewesen sein. Auch für den Orientalisten und Theosophen van Hinloopen Labberton muss vor allem die Vorstellung, dass es sich hier um eine „uralte" vorislamische Geschichte der javanischen Hochkultur handele, einen besonderen Reiz ausgeübt haben.[18]

Handschriftbeschreibung

Die Frankfurter Handschrift LI Jv/J 36 hat am Anfang zehn blanko Seiten (unpaginiert), gefolgt von einem „Titelblatt", das mit *Djajalingkara* [sic] beschriftet und mit dem Stempel des Ostasiatischen Seminars und der Inventarnummer versehen ist. Der nachfolgende Text hat einen Umfang von insgesamt 617 durchgehend beidseitig beschriebenen Seiten. Die letzten sieben Seiten sind blanko, auf der letzten Seite befinden sich Bleistiftnotizen des ehemaligen Verkäufers (s. Anm. 2). Die Blätter sind in einen zeitgenössischen Pergamentband eingebunden. Die Seiten sind mit javanischen

[16] Das Anfangsdatum wird im Canto 1:8 erwähnt: 5. Dulkangidah 1844 *Anno Javanico*, d.h. 25.September 1914. Laut letzter Strophe auf Seite 615 wurde die Kopierarbeit am 19.Rejeb 1845 *Anno Javanico* oder 3.Juni 1915 vollendet.

[17] Siehe den Brief des Residenten in Yogyakarta P.W. Jongquiere an Generalgouverneur A.C.D. de Graeff am 2.3.1929, veröffentlicht in Sartono Kartodirdjo (Hrsg.): *Laporan-laporan tentang gerakan protes di Jawa pada abad-XX*. Jakarta 1981, S. 219–221. In diesem Brief wird auch Nataprajas Freundschaft mit van Hinloopen Labberton erwähnt und es heißt darin, dass Pangéran Natapraja im Jahre 1919 wegen seines „schlechten sittlichen Benehmens" („wegens slecht zedelijk gedrag") aus dem Palast entfernt wurde.

[18] Vgl. den Brief am 27.7.1918 über den Kongress für javanische Kulturentwicklung von B.J.O. Schrieke an Generalgouverneur J.P. van Limburg Stirum, in dem sehr kritisch über van Hinloopen Labberton als sonderbaren Schwärmer geurteilt wird (veröffentlicht in R.C. Kwantes [Hrsg.]: *De ontwikkeling van de nationalistische beweging in Nederlandsch-Indië*. Band 1. Groningen 1975, S. 50–73).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000383

Ziffern (vom Kopisten) paginiert, mit Ausnahme der ersten beiden Seiten; die ursprüngliche Paginierung fängt also erst auf S. 3 an. Jene unpaginierten ersten beiden Seiten bilden ein Bifolium und stellen den (nicht illuminierten) Textanfang (javanisch *wadana* „Antlitz") dar.

Die Blätter bestehen aus Papier (ohne Wasserzeichen) im Format 32,5 × 20,5 cm, während der Textblock 25 × 14 cm beträgt. Die Linien sind mit Bleistift vorgezeichnet worden. Meistens befinden sich auf einer Seite 22 oder 24 Zeilen. Davon ausgenommen sind die beiden ersten (unpaginierten) Seiten (12 Zeilen) und die letzte Seite (17 Zeilen). Der Text ist in schwarzer Schrift geschrieben. Blatthüter befinden sich unten auf den Seiten 27, 51, 75, 99, 123, 147 und 171. Eine umrahmte Marginalbemerkung zu Canto 43 (Versmaß *Sinom*; erste Zeile: *Saksana anulya medal*) auf S. 252 gibt an, dass hier der zweite Band der Vorlage anfing (*Panji Jayalengkara jilit* [sic] *2*), siehe Abb. 1.

Der Text ist unvollständig und endet mit Canto 120 der Fassung WINTER (Versmaß *Dandhanggula*; erste Zeile: *Langkung asri pangayaping èstri*). Der letzte Canto zählt lediglich sieben Strophen, während die Fassung WINTER hier 35 hat. Die letzte Strophe enthält ein Kolophon mit Datumsangabe: *Titi tamat Serat Panji Ngrèni / rampungira dènira manedhak / anujwari Kemis Epon / sangalas tanggalipun / wulan Rejeb ingkang lumaris / Jimawal ingkang warsa / dé sengkalanipun / yegsa catur èsthi tunggal / kaping tiga Juni wulané Welandi / tata jalma trusing rat //.*

Romanisierung der Einleitung (Canto 1:1–8; Versmaß: *Asmarandana*)

1. *Dahat kasmaraning kapti / anedhak kanang pustaka / jaman gedhog caritané / sang prabu Jayalengkara / nagri Mendhangkamulan / kang kagungan bibitipun / nenggih tuwan juru basa //*
2. *Karel Parèndrik Wintering / ing negari Surakarta / nulya tinedhak suraté / mring jeng Pangran Cakraningrat / tilas patih Ngayugya / jeng Sultan kang kaping pitu / ing mangké serat punika //*
3. *Tinurut malih mring gusti / Pangran Arya Natapraja / putra nomer sekawané / sangking jeng Ratu Kencana / garwa dalem / jeng Sultan Hamengkubuwana agung / sénapati ingalaga //*
4. *Ngabdurahmanu sayidin / panatagama kalipat- / tulah kang kaping ping pituné / arja bintang komandhurnya / ordhes léyo Néderlan / sarwa grut opisiripun / Oranye Nasao miwah //*
5. *Grutkris pandhekrun siyeming / jéndral mayor ingkang wadya- / balané jeng sang akatong / sri maharaja wanudya / ing negari Néderlan / kang jumeneng kaping catur / jejuluk sang Wilhèminah //*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000384

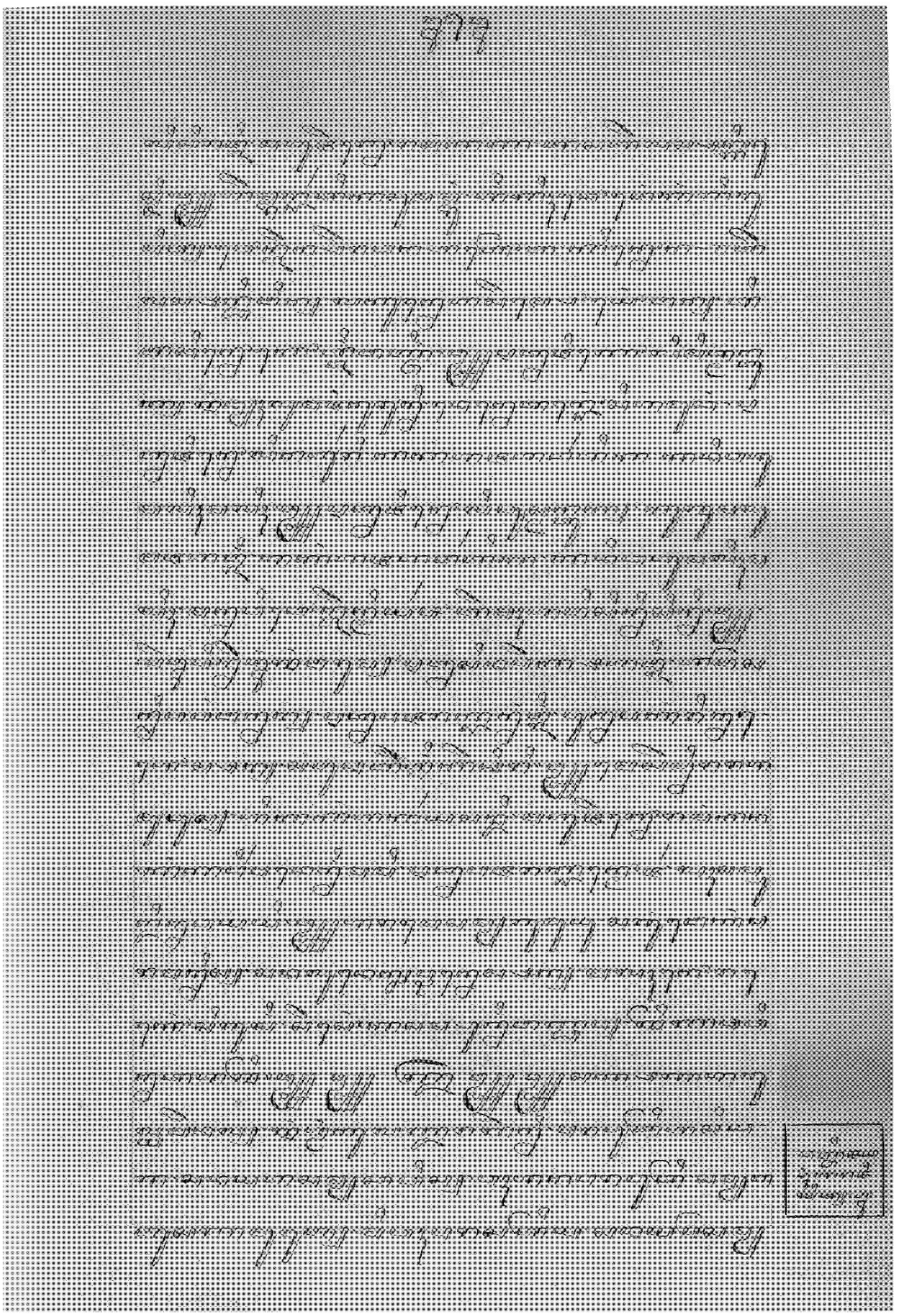

Abb. 1: Eine umrahmte Marginalbemerkung rechts unten auf S. 252 gibt an, dass hier der zweite Band der Vorlage anfing: *Panji Jayalengkara jilit* [sic] *2*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000385

6. *Mila nurun serat Panji / karsa dalem gusti pangran / pan arsa kinintunaké / maring ingkang saudara Dhé fan / Hinlopen tuwan / Lapberton ingkang rum-arum / jumeneng ing Batawiyah //*
7. *Kang ngasta wawengkonèki / guru geng ing pamulangan / ghéimnasiyum Wilemé / jeng raja kang kaping tiga / paraja ing Néderlan / ingkang netepken puniku / nenggih ingkang pamulangan //*
8. *Nujwari Jumuwah Pahing / kirdhaning kalam panurat / ping gangsal nuju wulané / Dulkangidah Ehé warsa / sangkalanira*[19] *tinengran / warna catur èsthi ratu / mangkana gitaning kata //*

[19] HS *sangklanira*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000386

Catalpa oder Betula?

Zum Bogenmotiv in der altjapanischen Literatur

Von Wolfram Naumann, Sulzburg

Eine Gestalt wie der heilbringende Bogenschütze Yi 羿, der nach der chinesischen Mythologie die Zahl der sengenden Sonnen drastisch reduziert, ist dem japanischen Mythos fremd. Dieser göttliche Yi, gleich dem griechischen Nationalhelden Herakles Erlöser von allerlei Übeln,[1] zeigt aber auch eine Affinität zur Herrin der Tiere, Artemis, die mit dem stehenden Attribut „die bogenführende" geschmückt wird. Als „tötende und lebengebende Muttergöttin"[2] wiederum liefert sie eine Parallele zu einer dominierenden Figur der japanischen Mythologie, nämlich zu Susa.no Wo 素戔嗚, dem ambivalenten Bruder der Sonnengöttin Amaterasu 天照, der sowohl „das Schwert des Lebens" wie auch „Bogen und Pfeile des Lebens" besitzt.[3] Mit Schwert und Bogen des Lebens „ist das Böse zu vernichten, auf den Waffen des Lebens die Herrschaft zu gründen."[4] Diese mythologische Relevanz zeigt den Stellenwert der erwähnten Waffen für die im Mythos wurzelnde japanische Kaisersaga. In Zeugnissen der materiellen Kultur des ersten vorchristlichen Jahrtausends scheint der Mythos um den Leben und Tod spendenden Gott Susa.no Wo Spuren hinterlassen zu haben.[5] Bogenrelikte stammen aus Funden, die noch weiter zurückreichen, ebenso wie Pfeilspitzen, die dem späten Paläolithikum zugehören.[6] Mit diesen Daten ist der zeitliche Rahmen abgesteckt, in dem Bogen und Pfeil spätestens auf japanischem Boden auftauchen. Der Mythos, wann immer er entstanden oder überkommen ist, bezog sich also auf ein heimisches Artefakt, das nicht nur im symbolischen Kontext Erwähnung

---

[1] W. Münke: *Mythologie der chinesischen Antike.* Frankfurt a.M. u.a. 1998, S. 395ff.

[2] *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike.* Hrsg. von K. Ziegler und W. Sontheimer. München 1979, Band 1, S. 618, 621.

[3] N. Naumann: *Die Mythen des alten Japan.* München 1996, S. 113, 114, 118, 119. *Kojiki, Nihon koten bungaku taikai* (NKBT) Bd. 1, S. 68.

[4] N. Naumann 1996, S. 119; N. Naumann: *Die einheimische Religion Japans.* Teil 1: *Bis zum Ende der Heian-Zeit.* Leiden u.a. 1988, S. 92.

[5] N. Naumann: *Japanese Prehistory. The Material and Spiritual Culture of the Jōmon Period.* Wiesbaden 2000 (Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin 6), S. 216.

[6] N. Naumann 2000, S. 1, 12, 43–45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000387

findet. Als Waffe an sich erscheint es in der Hand der Sonnengöttin, da ihr Bruder unter ominösen Umständen zu ihr in den Himmel emporsteigt: „Da gerieten Flüsse und Berge allesamt in Bewegung und das ganze Erdreich erbebte."[7] Sie erschrickt und fürchtet um ihre Macht: „Mein Bruder kommt wohl kaum in guter Absicht, er will mir wohl mein Land entreißen!" So stellt sie sich ihm in martialisch übersteigerter Pose entgegen, „auf dem Rücken einen Tausend-Pfeile-Köcher, an der Seite einen Fünfhundert-Pfeile-Köcher, ein gewaltiges Armschutz-Polster umgelegt" – so gerüstet schwang sie den Bogen, stampfte den harten Boden, „daß sie bis zu den Schenkeln versank [...], stampfte daher mit gewaltig männlichem Stampfen."

Zu diesem männlich-kriegerischen Gebaren fügt sich eine kosmetische Korrektur, die Amaterasu an ihrer Frisur vornimmt: ihr langes Haar bindet sie „seitlich zu Schöpfen hoch"[8]. Nicht das Schwert, den Bogen führt die Sonnengottheit hier als Zeichen ihrer Stärke, der Artemis gleich. In späteren Episoden wird der Bogen nicht mehr diese Rolle spielen, ein Schwert tritt an seine Stelle, das zusammen mit Spiegel und Krummjuwel das dreifache Herrschaftssymbol der Dynastie bilden wird.

Die überlieferte Mythologie und Frühgeschichte Japans hatte ihre Ausprägung im späten 7. und frühen 8. Jahrhundert gefunden, zu einer Zeit, als das Selbstbewußtsein und der Machtanspruch einer absoluten Monarchie nach religiöser Legitimation strebte. Spätestens seitdem genoß die Sonnengöttin höchste Verehrung als dynastische Stammutter. Sie als bogenschwingende, martialisch auftretende, ja aufstampfende Kriegergestalt eine Krise meistern zu lassen, entspricht dem kaiserlichen Selbstverständnis und Wunschdenken. Die dynastische Vergangenheit war militant, beginnend mit dem sagenumwobenen „Reichsgründer" Ihare-biko 磐余彦, der sich sein Land erkämpfen mußte und als Jinmu-tennō 神武天皇, „Göttlich-heldischer Himmelsherrscher", die Pseudo-Annalen schmückt. Die Inhaber des Thrones, zumindest die männlichen, waren nicht nur die obersten Kriegsherren, sie zeichneten sich vielfach auch durch Waffengewandtheit aus, selbst wenn sie diese lieber für die Jagd als für den Kampf gebrauchten. Als Jäger tritt uns der 21. Tennō Yūryaku 雄略 (5. Jahrhundert) in einer Sagenepisode entgegen, die im *Nihon shoki* 日本書紀 überliefert ist.[9] Der Tennō hat sich in einen Wald begeben um zu jagen, wörtlich: „mit dem Bogen schießend zu jagen", da erschien ihm „plötzlich ein großer Mann, der in das Zinnobertal hinabschaute, und dessen Gesicht und Gestalt dem Tennō glichen. Der Tennō erkannte in

---

[7] N. NAUMANN 1996, S. 63. *Kojiki* S. 74.

[8] *mimizura*. *Kojiki* liest 御美豆羅 *mimidura* „Ohren-Ranken", also „das sich um die Ohren Rankende", wie es etwa Statuetten des jugendlichen Shōtoku-taishi (574–622) zeigen.

[9] NKBT Bd. 67, S. 467; K. FLORENZ: *Die historischen Quellen der Shinto-Religion*. Göttingen/Leipzig 1919 (Quellen der Religionsgeschichte 7, Gruppe 9), S. 296.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000388

ihm den Gott des Berges, fragte ihn aber dennoch eigens: ‚Wo seid Ihr Herr?' Der große Mann antwortete: ‚Ich bin als Mensch gegenwärtiger Gott. Zuerst nenne Deinen königlichen Tabunamen. Danach will ich mich nennen.'" Der Kaiser stellt sich vor: „Ich bin die Hoheit Waka-take," der Gott tut desgleichen, aber mit einem unterwürfigen „Euer Diener". Darauf hebt ein fröhliches gemeinsames Jagen an, sie peitschen ihre Pferde in der Verfolgung eines Hirsches, beide darauf bedacht, „dem anderen den Abschuß des Pfeiles abzutreten – Pferdegebiß neben Pferdegebiß galoppieren sie dahin …"

Das ist vielleicht das spektakulärste Erlebnis, das einem kaiserlichen Bogenschützen und Jäger zuteil geworden sein soll. Und es ist ein überaus schmeichelhaftes Doppelgänger-Erlebnis für den Tennō, wenn ihm die lokale Gottheit als sein Ebenbild erscheint. Für uns ist es ein früher Beleg für das globale Phänomen des Jägerlateins. Das Doppelgängermotiv wird in der Parallelversion der älteren Chronik *Kojiki* 古事記 noch gewaltig amplifiziert, denn da folgt dem Kaiser ein stattlicher Zug von Vasallen auf die Höhe des Berges hinauf.[10] Da erscheint ein identischer Zug am gegenüberliegenden Berghang, was den Tennō veranlaßt, seinem Ebenbild ausrichten zu lassen: „In diesem Lande Yamato ist kein anderer Herrscher als ich. Wer ist es, der jetzt in solcher Weise auftritt?" Und da ihm der andere genau so antwortet, enragiert sich der Tennō, spannt den Bogen, das gesamte Gefolge tut desgleichen, und das Spiegelbild reagiert entsprechend. Doch die Gewalt eskaliert nicht, es folgt eine gütliche Einigung, nachdem sich die beiden Kontrahenten mit Namen vorgestellt haben. Diese Version ermangelt gänzlich der Jagdsituation, der Tennō tritt als Krieger auf.

Das kriegerische Element, Mut und Gewaltbereitschaft als Eigenschaften der japanischen Kaiser der Frühzeit hat sich mehrfach in der postumen Titel- oder Namensverleihung niedergeschlagen und betrifft die historisch glaubhaften Kaiserbiographien genau so wie die sagenverklärten. So drückt die chinesische Schreibung des Namens Yūryaku des gerade erwähnten Kaisers militärische Tugenden und Laster aus. *yū,* chin. *hsiung* 雄 steht für „männlich/tapfer"; *ryaku*, chin. *lüeh* 略 bedeutet u. a. „Kriegsplan/Strategie", auch „erobern, rauben". Yūryaku-tennō ist auch der Held des ersten Gedichtes im *Manyōshū* 萬葉集, wo er sich, ebenfalls auf einer Anhöhe, seiner Souveränität über die Lande ringsum brüstet, um einem Kräuter pflückenden Mädchen, offensichtlich einem „schönen Kind", zu imponieren. Die wenigen Passagen des *Kojiki*, die ihm gewidmet sind, sprechen fast nur von Taten despotischer Willkür, sie spielen fast immer auf Bergeshöhe und sind durchweg als sagenträchtig zu interpretieren. Aber nur im *Nihon shoki,* das seine Regierungszeit, von Tenmu abgesehen, am ausführlichsten behandelt und

[10] *Kojiki* NKBT Bd. 1, S. 316.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000389

auch das politische Kräftespiel berücksichtigt, finden wir eine Sage von derartiger Serenität, wie sie sich in gemeinsamer Jagd von Gott und Gottkaiser ausdrückt. Der Text charakterisiert diesen lockeren Umgang denn auch mit dem Vergleich: „als ob sich Berggenien begegnet wären" – also die im taoistischen Sinne Vollendeten, quasi Unsterblichen. Der Jagdbogen spielt hier die Hauptrolle als verbindendes Element.

Auf geübte Schützen der Dynastie weist auch das Wort *–mu* 武 „heldisch, kriegerisch, mächtig", meist zweites Element eines postum verliehenen sinisierten Herrschernamens. Wir finden einen solchen Namen zuerst bei dem bereits erwähnten „Reichsgründer" Jinmu. Verantwortlich für diese rückwirkende Namensverleihung war vermutlich ein Vorstand des Hochschulamtes in Nara namens Ōmi.no Mifune 淡海三船 (722–785). Nun ist gerade Jinmu auch als Person eine späte Erfindung. Aber die drei vollhistorischen Herrscher Tenmu, Monmu und Shōmu, die zwischen 673 und 749 regierten und eine Trias von Großvater, Enkel und Urenkel bildeten, sind die einzigen, die mit dieser qualifizierenden Silbe verewigt wurden – neben und nach dem aus dynastischen Erbfolgegründen zum Bösewicht stilisierten Buretsu-tennō 武烈 (Anfang 6. Jahrhundert), dem das Etikett *bu* = *mu* nur pejorativ im Sinne von „gewalttätig" zuteil wurde. Was die drei Tennō Tenmu, Monmu und Shōmu, von ihrer engen Verwandtschaft abgesehen, verbindet, ist ihre Rolle als Schöpfer und Vollender einer ewigen Herrschaft: Tenmu setzte das ideologische, Monmu das legislatorische Fundament, und Shōmu etablierte in seiner 25jährigen Regierungszeit den Buddhismus als staatstragende Religion.

Für die Regierungszeit des Tenmu-tennō 天武天皇, des „himmlisch-heldischen Himmelsherrschers", sind im *Nihon shoki* Bogenschießwettkämpfe im Rahmen des Jahresbrauchtums sowie Jagdzüge des Kaisers überliefert.[11] Im Jahr 685, dem 13. seiner Herrschaft, befahl er sämtlichen militärischen und zivilen Amtsträgern, „mit allen Kräften den Gebrauch der Waffen und das Reiten zu Pferde zu trainieren," denn, so lautet die einleitende Maxime des Edikts: „Am wichtigsten für die Regierung ist eine Heeresmacht."[12] Der Verfasser einer Monographie über das antike japanische Militärwesen bringt es auf den Punkt, indem er behauptet,

> daß Tenmu buchstäblich zu Pferde an die Macht kam, nachdem er mit Hilfe privater Streitkräfte [...] den Thron im Jinshin-Aufstand des Jahres 672 gewonnen hatte. Um seinen Erfolg vor einer Nachahmung durch andere zu schützen, strebte er danach, das gesamte militärische Potential in kaiserlicher Hand zu vereinen.[13]

[11] Tenmu 5. Jahr/I. Monat/16. Tag; Tenmu 6/I/17; 7/I/17; 8/I/8; 9/I/17; 10/I/17; 10/X/25; 12/X/13; 14/V/5.

[12] *Nihon shoki* NKBT Bd. 68, S. 463; W. G. ASTON: *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697.* London 1956 (¹1896), Teil 2, S. 363.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000390

Kaiser Monmu 文武, ein Enkel des Tenmu, vereint in seinem Namen die beiden Kardinaltugenden der vorbidlichen Herrscher Chinas, die in dem Begriffspaar der beiden Fertigkeiten *wen* 文 Schriftgelehrtheit und *wu* 武 Kriegskunst zum Ausdruck kommen. Die chinesische Historiographie verteilt indes diese beiden Tugenden auf zwei Herrscher, *Wên-wang* und *Wu-wang*. Über Monmu berichtet das *Shoku-Nihongi* 續日本紀 Buch 1, in einer kurzen Würdigung, daß er in den „chinesischen klassischen und historischen Büchern weithin bewandert war, sich aber besonders gut auf die Kunst des Bogenschießens verstand." Der im jugendlichen Alter von 24 Jahren gestorbene Monmu hat in seiner zehnjährigen Regierungszeit ein immenses Programm an Reformen angestoßen. Der Poeta laureatus Kakinomoto.no Hitomaro 柿本人麻呂 hatte dem halbwüchsigen Prinzen anläßlich eines Jagdausflugs fünf Gedichte gewidmet (*Manyōshū* Nr. 45–49). Diese Exkursion war eine Gedächtnisveranstaltung für den Vater des Prinzen, Prinz Kusakabe, der im letzten Gedicht namentlich als Jäger erwähnt wird.

Der älteste Sohn des Monmu-tennō, Kaiser Shōmu 聖武, ist vor allem als Förderer des Buddhismus und Initiator des Gusses des Großen Buddha von Nara bekannt; wir sind aber auch über die Gründe dieser postumen Namensverleihung unterrichtet. Ein ausführliches Dekret aus dem Jahr 758, das im *Shoku-Nihongi*[14] überliefert ist, begründet die Wahl des Namens vor allem mit der erfolgreichen Niederschlagung eines Umsturzversuchs: „Sie alle bezähmten und unterwarfen sich. Man darf sagen, daß die Tugendkraft des Shōmu (= Weiser Held) größer war als je in der Vergangenheit. Wenn nun diese ungeheuren Taten nicht weithin verkündet werden, wie sollten sie dann der Nachwelt bekannt werden?"

In dem Schatzhaus Shōsōin, das ursprünglich zum Tempelkomplex des Tōdaiji in Nara gehörte und 761 als Bau vollendet wurde, bestand ein großer Teil des ältesten Inventars aus einer Schenkung von Shōmus Witwe Kōmyō, die dem Kloster nach Ablauf der 49tägigen Trauerzeit nach und nach Objekte aus der Habe ihres Gatten stiftete. Dieser fromme Akt sollte weltweit so nachhaltig wirken, daß er sogar noch einem 1927 in London erschienenen Bestseller zur Zierde gereichte: Sherlock Holmes' Adlatus, Dr. Watson, mimt einen Kenner chinesischer Keramik, um einen kriminellen Sammler zu düpieren, scheitert aber an dessen Fangfrage: „I would ask you what do you know of the Emperor Shomu and how do you associate him with the Shoso-in near Nara?"[15]

---

[13] K.F. Friday: *Hired Swords. The Rise of Private Warrior Power in Early Japan.* Stanford, California 1992, S. 12.

[14] Buch 21, Ausg. *Shin Nihon koten bungaku taikei* (SNKBT) Bd. 14, S. 278.

[15] Arthur Conan Doyle: "The Illustrious Client." In: *The Case-book of Sherlock Holmes.* Harmondsworth, Middlesex und Ringwood, Victoria 1967, S. 32.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000391

Zu den Relikten dieser Schenkung könnten drei Bogen und etliche Pfeile gehören; ursprünglich sollen es 100 Bogen gewesen sein, wie aus dem zeitgenössischen Inventarverzeichnis *Tōdaiji kenmotsu chō* 東大寺獻物帳[16] aus dem Jahr 758 hervorgeht: „Kaiserliche Bogen 100 Stück [...], davon 84 aus *azusa*-Holz." Aber wie *Kokushi daijiten* 國史大辭典 unter der Abbildung eines *azusa*-Bogens mitteilt,[17] wurden sie während der Rebellion des Fujiwara.no Nakamaro entnommen und nicht zurückgegeben. Jetzt seien noch vorhanden: 3 *azusa-yumi* 梓弓, 24 *tsuki-yumi* 槻弓 (*tsuki* = Elaeocarpus japonica, Familie Ulme), die nicht in der antiken Liste aufgeführt waren. *Kokushi daijiten* beschreibt a.a.O. den abgebildeten *azusa-yumi* mit seinen vergoldeten Bronze-Spitzen und erwähnt als Ergebnis einer Analyse des Bogenmaterials, daß es sich um Holz handelt, welches dem von *mizume*, auch *azusa* genannt, ähnlich sei. Die Gesamthöhe betrage 166,5 cm. JISABURO OHWI identifiziert in seinem repräsentativen Werk über die japanische Pflanzenwelt *azusa* mit Betula grossa Sieb. et Zucc., eine Art der Gattung Birke, die bis 20 m Höhe erreicht, und wegen des spezifischen Geruchs, der beim Brechen der Zweige ausströmt, auch *yoguso-minebari* 夜糞峰榛 genannt wird.[18]

Shōmu-tennō hat Gedichte hinterlassen, von denen im *Manyōshū* ein Lang- und 10 Kurzgedichte aufgenommen sind. Es sind allerdings Liebesgedichte, in denen er sich nicht als Besitzer oder gar Benutzer eines Bogens präsentiert, der mit dem im Schatzhaus inventarisierten identisch sein könnte. Das ist nicht verwunderlich, denn als devoter Buddhist mußte er jegliches Töten vermeiden und untersagte dies wiederholt auch seinen Untertanen. So sind wir auf ein Poem angewiesen, das Jomei-tennō (reg. 629–641) von seiner Gemahlin, wahrscheinlich der später selbst inthronisierten Saimei, durch einen Boten überbracht wurde, als er, wie die Einleitung mitteilt, in der Heide von Uchi am Yoshino-Fluß jagte. Das Lied besingt den kaiserlichen Jagdbogen, ja es bringt ihn selbst zum Tönen, zum Klingen, denn die letzten Verse lauten in der Adaption der klassischen Schriftsprache:

> *mi-torashi.no / azusa.no yumi.no / kanahazu.no / oto su nari* – „Jetzt klingen sie mir, die goldnen Spitzen des Azusa-Bogens, der Ihm zuhanden".[19]

---

[16] Zitiert nach *Koji ruien* 古事類苑, *heiji-bu* 兵事部, S. 1554.

[17] Bd. 7, Bildteil s.v. Shōsōin, Text zu Abb. 76.

[18] J. OHWI: *Flora of Japan*. Washington, D.C. 1984, S. 374. *Encyclopedia Nipponica 2001* (Bd. 23, Tōkyō 1988, S. 559) bezeichnet als Quelle des Geruchs den bei der Verletzung der Rinde entweichenden Salizylsäure-Methyl[äther], der allerdings „angenehm" riecht, wie *Meyers Großes Konversations-Lexikon* (Leipzig 1904–1908, Bd. 17, S. 472) mitteilt. *yoguso-minebari* heißt wörtlich „Nachtkot-Hasel", da *yoguso* nächtliche Inkontinenz bedeutet.

[19] *Manyōshū* Nr. 3, NKBT Bd. 4, S. 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000392

Leider ist *azusa* hier als Ideogramm *tzŭ* 梓 tradiert; wir greifen auf Nr. 3487[20] mit der *manyōgana* 安豆左 *adusa* zurück. Der Azusa-Bogen fand alsbald als rhetorische Figur der *waka*-Poesie Verbreitung, wortspielerisch verbunden mit *haru*: „spannen" oder „Frühling", sowie mit dem Ortsnamen Hikino, da *hiku* ebenfalls „spannen" bedeutet.

William George Aston lieferte in seiner Übersetzung des *Nihon shoki* unter den Annalen des Nintoku-tennō[21] folgende Fußnote als Erklärung des Gedichtwortes *azusa*: „Adzusa is the Catalpa, a tree suitable for making bows."[22] Wer oder was verschaffte ihm diese Erkenntnis? Als er 1896 seine Übersetzung publizierte, bedankte er sich auch bei James Curtis Hepburn, dessen *Japanese-English and English-Japanese Dictionary* schon 1867 erschienen war. Hepburn kann nicht sein Gewährsmann gewesen sein, denn dieser identifiziert *azusa* mit Rottlera japonica. Vielleicht hat er das *Chinese-English Dictionary* von Herbert A. Giles aus dem Jahr 1892 befragt. Giles interpretiert *tzŭ* unter Nr. 12,356 zwar zunächst als „*Lindera tzŭ-mu*, Hemsl., the wood of which is much used for cutting blocks for printing [...]", verweist aber auch auf das „klassische 梓" als identisch mit *ch'iu* 楸: „A forest tree, the Catalpa Kaempferi, S. and Z., and Catalpa Bungei, C. A. Mey." Was indessen bei Aston als Fußnote übersehen werden und einer zu großzügigen Interpretation des Begriffes „klassisch" entspringen könnte, gerät einer jüngeren Autorin just zum Blickfang: *The Catalpa Bow* ist der Titel eines Buches von Carmen Blacker, mit dem Untertitel *A Study of Shamanistic Practices in Japan*, erschienen in London 1975. Auf Seite 148 geht sie auf die Geschichte des Catalpa-Bogens ein:

> In the past, however, it was clearly in widespread use [...] That the use of this bow as a summoner of spirits is ancient is testified by the use of the word for catalpa bow, *azusayumi*, in the great eighth-century anthology of poetry *Manyōshū*.

Der Catalpa-Baum mit seinen „langen, linealischen, fast stielrunden Kapseln"[23] erreicht in seiner japanischen Art Catalpa Kaempferi S. et Z., dem japanischen Trompetenbaum, nicht ganz die Höhe seines amerikanischen Artverwandten Catalpa bignonioides Walt., auch als Zigarrenbaum verspottet, der 16 m erreicht. Sein Holz ist aber härter.

Wie kommt es nun zu der Verwechslung oder Verwirrung? Das Wort *azusa* allein scheint bei Blacker ebenso wie das Zeichen *tzŭ* 梓 undefiniert

---

[20] NKBT Bd. 6, S. 438.

[21] Die traditionelle Chronologie gibt als Regierungsdaten 313 bis 399; wahrscheinlicher sind die Daten 394/95 bis 427.

[22] Aston 1956, Teil 1, S. 275 Anm. 2.

[23] *Meyers Großes Konversations-Lexikon*, Bd. 3, S. 809.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000393

zu bleiben. Ihre erste Erwähnung des Catalpa-Bogens S. 19 verweist auf das Nō-Spiel *Aoi.no ue,* in welchem eine Exorzistin „twangs her bow of catalpa wood". Der Nō-Text verwendet das Schriftzeichen *tzŭ* mehrfach mit der Lesehilfe *azusa*[24]. Angenommen, spätestens seit der Muromachi-Zeit habe die Identifizierung mit Catalpa diejenige mit Betula grossa verdrängt, würde man gerne einen Beleg zitieren. In der Tat wird man bei ENGELBERT KAEMPFER fündig. In seinem 1712 gedruckten *Plantarum Japonicarum Catalogus* steht auf S. 841: „楸角 *Kakusju,* vulgo *Kawara fisági,* it. *Adsja.*" Es folgt eine sehr ausführliche lateinische Beschreibung, allerdings noch ohne die lateinische binäre Nomenklatur, wie sie LINNÉ ab 1735 durchführte. Aber glücklicherweise enthält KAEMPFERS Werk 28 Abbildungen, unter denen diejenige der *kawara hisagi*, buchstäblich gestochen klar, Blatt, Blüte und Frucht der Catalpa erkennen läßt (s. Abb. 1). Der Bearbeiter von KAEMPFERS *Flora japonica*, WOLFGANG MUNTSCHICK, annotiert:

> *Kakushū* Catalpa ovata G. Don [...] (kisasage). Bignoniaceae. ‚Kisasage' bedeutet ‚Baum-Catjangbohne'; die Catalpa ist jedoch mit den Hülsenfrüchten nicht verwandt. Wird auch ‚hisagi' und ‚azusa' genannt.[25]

Wie MUNTSCHICK S. 22 bemerkt, bestehe kein Zweifel, „daß Kaempfer viel von den Leistungen japanischer Wissenschaftler profitiert hatte." Er zitiert VON SIEBOLDS Worte:

> Es stand wirklich die empirische Botanik hier auf Japan bereits höher, als zu Kaempfers Zeit in Europa der Fall war, und vielleicht mit jener Zeit gleich, als unser Thunberg Europa verlies [sic!].

Somit besteht Evidenz, daß spätestens in der Tokugawa-Zeit der Catalpa-Baum (auch) als *azusa* 梓 bezeichnet wurde. Mit dem Aufschwung der Pharmazie grassierte das Interesse an chinesischen Werken der Heilmittelkunde. Hayashi Razan (1583–1657) zum Beispiel publizierte eine Bearbeitung des *Pên-ts'ao kang-mu* 本草綱目 von Li Shih-chên 李時珍 (1518–1593). „Alle naturkundlichen Enzyklopädien der Edo-Zeit [bauten] direkt oder indirekt auf dem ‚Pen-ts'ao kang-mu' [auf]."[26] So vermutlich auch das illustrierte *Wakan sanzai zue* 和漢三材図会, dessen Titel die chinesisch-japanische Verbindung ausdrückt. Hier wird zunächst das Zeichen 梓 mit seiner chinesischen Aussprache („lautet wie 子") wiedergegeben; dann folgen das Binom 木王 „König der Bäume" und der japanische Name, phonetisch in *manyōgana*

[24] NKBT Bd. 40, S. 125.

[25] WOLFGANG MUNTSCHICK: *Engelbert Kaempfer: Flora Japonica (1712). Reprint des Originals und Kommentar.* Wiesbaden 1983, S. 151. Das *Daijiten* 大辭典 des Heibonsha-Verlags, erschienen 1935, führt neben einer Abbildung von Blatt, Blüte und Frucht der Catalpa ovata G. Don s.v. *kisasage* 木豇豆 noch weitere elf Namen auf.

[26] MUNTSCHIK 1983, S. 11f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000394

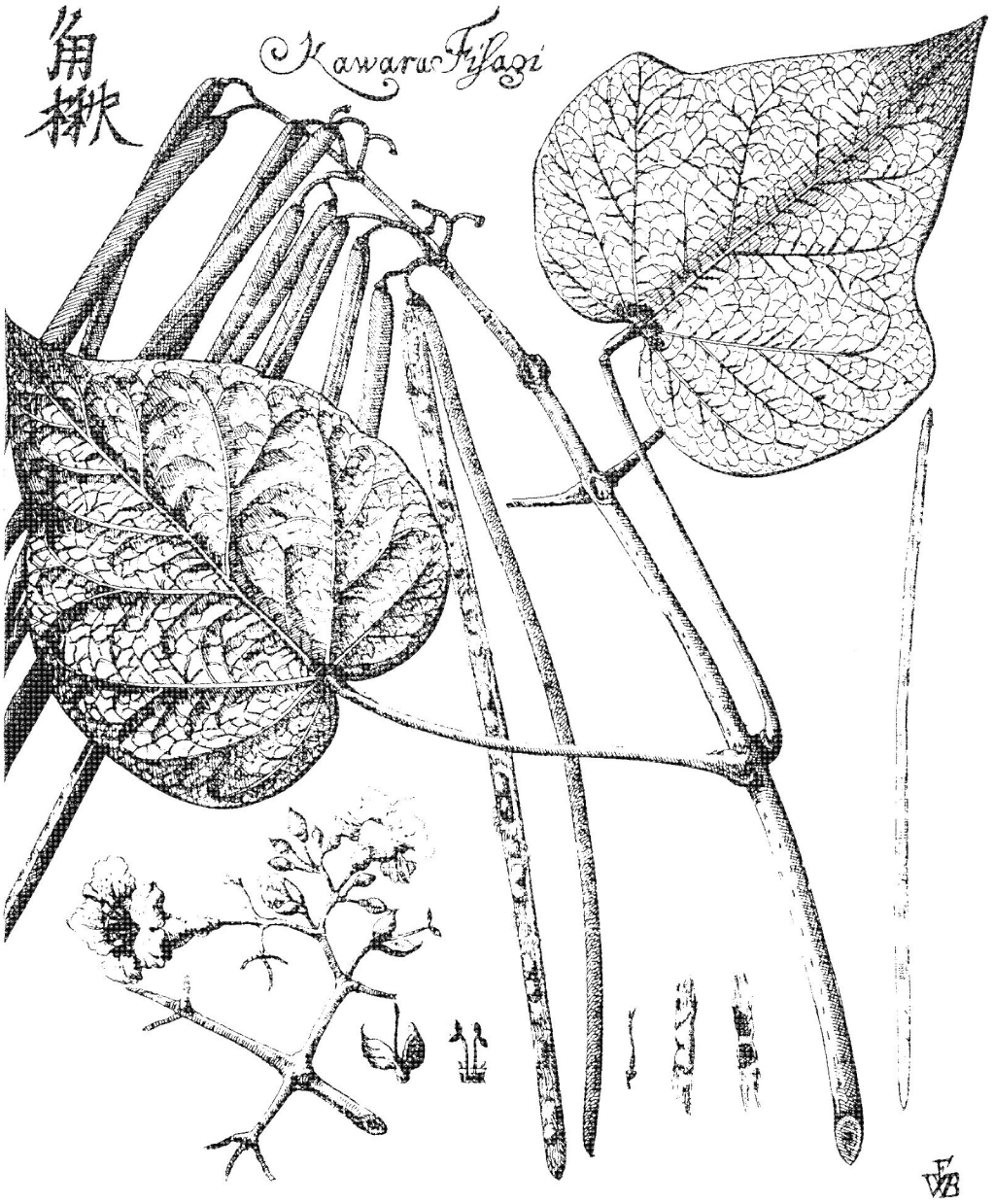

Abb. 1 (ENGELBERT KAEMPFER: *Amoenitatum exoticarum*. Fasciculus V. Leipzig 1712, S. 842)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000395

als 阿豆佐 wiedergegeben. Die Beschreibung weist eindeutig auf Catalpa hin, z.B. werden die Samenkapseln als „Hörner" bezeichnet, die „schmal und lang sind wie Eßstäbchen, ihre Länge beträgt nahezu 1 Fuß."[27] Das also sind die „Zigarren", die dem Gewächs seinen Beinamen gegeben haben.

Catalpa versus Betula – die Opposition ist nicht aufzulösen, die Analyse des *azusa*-Holzes der Nara-Zeit indessen läßt kaum einen Zweifel an der Identität der Bogenrelikte im Shōsōin. Die vom Japanese Classic Translation Committee unter der Ägide der Nippon Gakujutsu Shinkōkai (The Japan Society for the Promotion of Scientific Research) 1940 vorgelegte Übersetzung einer großen Auswahl von *Manyōshū*-Gedichten jedenfalls hatte sich in unserem Fall für Betula entschieden – in einer Fußnote zu Nr. 3 des *Manyōshū* heißt es: „Azusa, a kind of birch, chiefly used for making bows in ancient times."[28]

[27] Zitiert nach *Koji ruien, shokubutsu-bu* 植物部, S. 647.

[28] *The Manyōshū. The Nippon Gakujutsu Shinkōkai Translation of One Thousand Poems.* New York/London 1965 (1. Ausg. Tōkyō 1940), S. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000396

Besuche in Berlin – Verdienste eines japanischen Gelehrten aus der Zeit vor dem 2. Weltkrieg

Von Nishiwaki Tsuneki, Kyoto

Zu Beginn des vorigen Jahrhunderts wurden in Dunhuang und Turfan viele kulturelle Gegenstände entdeckt bzw. ausgegraben und nach Europa gebracht. Schon damals machten sich viele japanische Forscher auf den langen Weg nach Paris, London oder Berlin, um sich diese Objekte anzusehen. Die Verkehrsmittel, die damals Japan und Europa verbanden, beschränkten sich auf Schiff und Eisenbahn, so daß eine solche Reise eine zeitraubende Angelegenheit war, die sich auf einen Zeitraum von bis zu vier Wochen ausdehnen konnte; fast unvorstellbar für uns heutzutage, da man mit einem relativ preisgünstigen Flug Europa innerhalb eines Tages erreichen kann. Für Forschungsreisende aus der Region Kansai zum Beispiel begann die Reise im Hafen von Kôbe, wo sich vor allem natürlich die Familie, aber auch Verwandte und Kollegen bis hin zu Schülern zum wehmütigen Abschied versammelten. Heutzutage werden im Fernsehen immer wieder Abschiedsszenen von Astronauten gezeigt; die Reise von Japan nach Europa war damals eine Reise in eine ähnlich ferne Welt.

Auf eine so weite Reise machten sich viele Forscher. Einen unter ihnen, Ôtani Shôshin 大谷勝眞 (1885–1941), möchte ich im Hinblick auf seine Beziehung zur Berliner Turfansammlung vorstellen.

Die Spuren, die Ôtani Shôshin in der Forschung auf den Gebieten der Dunhuang- und Turfan-Studien hinterlassen hat, dürfen niemals vergessen werden. Besonders wertvoll sind dabei die von ihm übermittelten Informationen über chinesischsprachige Textdokumente in der Berliner Turfansammlung. Diese Sammlung, die während des 2. Weltkrieges in eine Vielzahl von Kisten verpackt und teilweise an ganz unterschiedliche Orte ausgelagert wurde, was dazu führte, daß ein Teil verloren ging, kann aufgrund seiner Informationen rekonstruiert werden.

Ôtani war Mönch des Ôtani-Zweiges der buddhistischen Shinshû-Sekte und der Enkel des 21. Sektenoberhaupts des Higashi Honganji-Tempels 東本願寺, Ôtani Kôsho 大谷光勝. Nachdem er sein Studium im Fach Geschichte an der Abteilung für Geisteswissenschaften der Reichsuniversität

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000397

in Tokyo 東京帝國大學 abgeschlossen hatte, wurde er zunächst Professor an der Gakushûin-Universität 學習院大學 und übernahm dann den Posten eines Ordentlichen Professors im Fach Geschichte des Ostens an der Juristischen und Literaturwissenschaftlichen Fakultät der Reichsuniversität in Seoul 京城帝國大學. Er starb im jungen Alter von 57 Jahren im Amt an Rotlauf.

Während seiner Anstellung an der Reichsuniversität Seoul verbrachte er ab dem 17.3.1927 zwei Jahre als Forscher in Frankreich und England zum Zwecke von Studien über die Geschichte des Ostens. In dieser Zeit sammelte er „Materialien zu Ausgrabungen im äußersten Westen Chinas", und zwar Textdokumente aus Dunhuang und Turfan. Man weiß nicht, wann er nach Berlin gereist ist, aber man kann sicher sein, daß er die Berliner Turfansammlung mit eigenen Augen gesehen, photographische Ablichtungen erworben und Dokumente abgeschrieben hat, weil er nach seiner Rückkehr nach Japan in wissenschaftlichen Aufsätzen und bei Vorträgen auf Konferenzen dieses Material benutzt bzw. erwähnt hat.[1]

Er erwähnt die Berliner Turfansammlung in zwei Werken: 1. in dem Aufsatz „*Kôshôkoku ni okeru jugaku* [Konfuzianismus im Lande Gaochang (=Turfan)]"[2] und 2. in dem Aufsatz „*Kôshô Kikushi ôtô kô* [Umfassende Untersuchungen zur Genealogie der Könige aus dem Qu-Klan des Landes Gaochang (=Turfan)]".[3]

Im dem erstgenannten Werk „Konfuzianismus im Lande Gaochang (=Turfan)" klagt er darüber, daß die Ergebnisse der japanischen Ôtani-Expeditionsgruppe und der von Deutschland durchgeführten wissenschaftlichen Expeditionen fast nur aus Textfunden buddhistischer Sūtren und

[1] Auf Anfrage stellte mir das Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften die Kopie eines Briefes von ÔTANI SHÔSHIN mit dem Datum 1928 zur Verfügung, in dem dieser die Akademie um eine Genehmigung bat, die chinesischen Textfunde der deutschen Turfanexpeditionen einsehen zu dürfen. Dieser Brief mit dem Akademievermerk „an Prof. Franke verwiesen" ist der einzige Hinweis auf ÔTANIS Besuch in der Berliner Akademie. Ich danke dem Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften recht herzlich für die freundliche Unterstützung und die Bereitstellung dieser Kopie.

[2] ÔTANI SHÔSHIN 大谷勝眞: „高昌國に於ける儒學 *Kôshôkoku ni okeru jugaku* [Konfuzianismus im Lande Gaochang (=Turfan)]." In: 服部先生古稀祝賀記念論文集 *Hattori sensei koki shukuga kinen ronbunshû* [Festschrift zum 70. Geburtstag von Professor Hattori]. Tokyo 1936, S. 213–226.

[3] ÔTANI SHÔSHIN 大谷勝眞: „高昌麴氏王統考 *Kôshô Kikushi ôtô kô* [Umfassende Untersuchungen zur Genealogie der Könige aus dem Qu-Klan des Landes Gaochang (=Turfan)]." In: Fakultät für Geschichtswissenschaft (Hrsg.): 京城帝國大學創立十周年記念論文集 *Keijyo teikokudaigaku sôritsu jushunen kinen ronbunshû* [Jubiläumsschrift zum 10jährigen Bestehen der Reichsuniversität Seoul]. 1936, S. 1–44 (Veröffentlichungen der literarischen Gesellschaft der Reichsuniversität Seoul 5). Im Folgenden angeführte Zitate sind vom Autor aus dem Japanischen übersetzt worden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000398

ihren Kommentaren bestünden, während nur außerordentlich wenige chinesische Klassiker oder Geschichtswerke entdeckt worden seien. Man weiß nicht, in welcher Form er Gelegenheit hatte, die Berliner Sammlung zu sehen, aber über Fragmente, die ihm wichtig schienen, hat er Notizen gemacht. Er hat im Zusammenhang mit dem obengenannten Aufsatz folgende vier Fragmente als konfuzianische Texte veröffentlicht, die in den Ruinen von Turfan entdeckt worden waren:

1. *Maoshi* 毛詩, Abschnitt: *Beifeng* 邶風 (Fragment)
2. *Erya* 爾雅, Abschnitt: *Shitian* 釋天, Abschnitt: *Shidi* 釋地, Abschnitt: *Shiqi* 釋器 (Unvollständiges Fragment)
3. *Chunqiu Zuoshizhuan* 春秋左氏傳, 24. Jahr des *Zhaogong* 昭公 (Fragment)
4. *Tang Yun* 唐韻 (Rest einer Rolle)

Das erste unter diesen vier Fragmenten, *Maoshi*, Abschnitt: *Beifeng*, konnte ich in meinem vor einigen Jahren verfaßten Katalog *Chinesische Texte vermischten Inhalts aus der Berliner Turfansammlung*[4] nicht aufnehmen, da seine Existenz in der jetzigen Berliner Sammlung nicht zu verifizieren war.

Weiter ist nicht klar, was man sich konkret unter dem vierten Fragment, *Tang Yun*, vorstellen soll. Es ist nachgewiesen, daß von den Fragmenten von Reimwörterbüchern in der Sammlung, angefangen mit den zahlreichen *Qieyun*-Fragmenten, einige verloren gegangen sind, die Forscher vor dem Krieg noch gesehen haben.

Man kann wohl vermuten, daß es viele Fragmente gab, die, nachdem sie in der Anfangsphase – wie geschildert – noch existierten, später verschwunden sind. Ihre Existenz ist ausschließlich durch Notizen und Photos der Forscher, die sie wirklich gesehen haben, bewiesen. Glücklicherweise ist ein Foto des ersten Fragments, *Maoshi*, Abschnitt: *Beifeng*, in die Hände des Sinologen Takada Shinji 高田眞治 (1893–1975) gelangt, der damals Assistenzprofessor an der Reichsuniversität in Tôkyô war und ungefähr zur gleichen Zeit wie Ôtani Auslandsstudent an der Universität Hamburg wurde. Er benutzte das Foto bei der Veröffentlichung des Buches 支那思想の研究 *Shina shisô no kenkyū* [Studien über das chinesische Denken][5] als Titelbild. Aufgrund dieses Fragments können wir sicher sein, daß der Text des Buches *Wujing zhengyi* 五經正義 [Der richtige Sinn der Fünf Konfuzianischen Klassiker] aus der Tang-Zeit nach Turfan gelangt war.

---

[4] Tsuneki Nishiwaki: *Chinesische und manjurische Handschriften und seltene Drucke*. Teil 3: *Chinesische Texte vermischten Inhalts aus der Berliner Turfansammlung*. Übersetzt von Christian Wittern. Herausgegeben von Simone-Christiane Raschmann. Stuttgart 2001 (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 12,3).

[5] Tokyo 1939.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000399

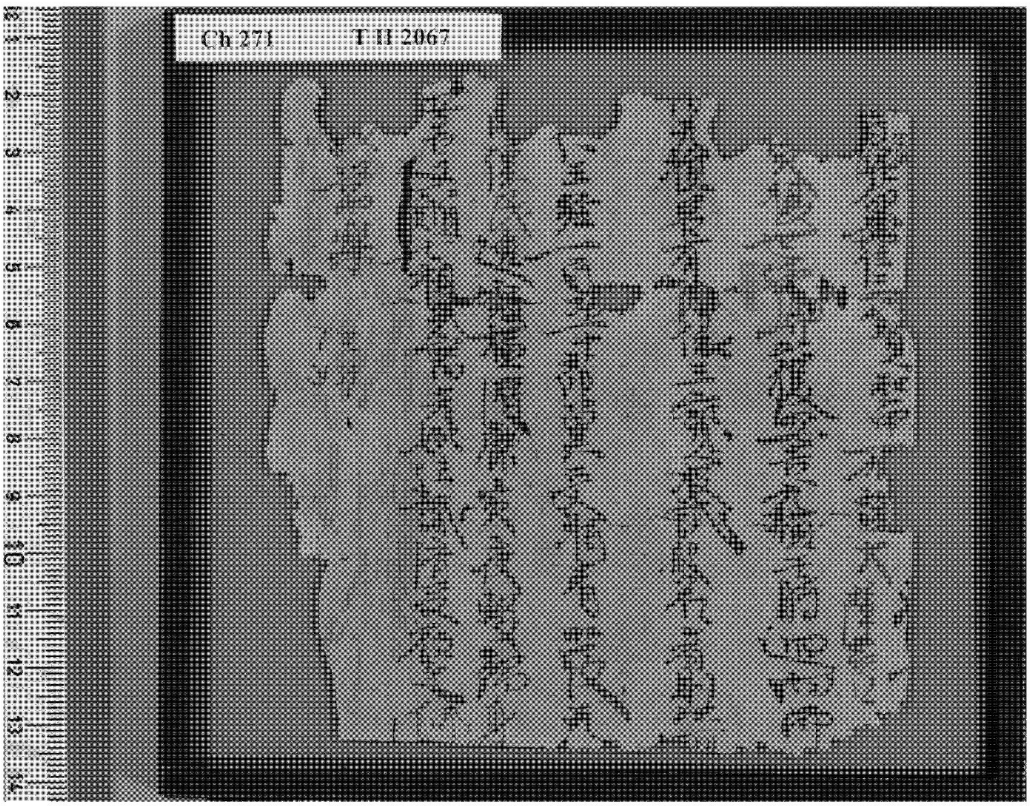

Abb. 1: Ch 271 (T 2067).
Depositum der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. Foto: Fotostelle der Staatsbibliothek zu Berlin

Übrigens hat uns ÔTANI in dem zweiten oben erwähnten Aufsatz „Umfassende Untersuchungen zur Genealogie der Könige aus dem Qu-Klan des Landes Gaochang (=Turfan)" noch eine kostbare Notiz hinterlassen. Es ist ein Nachwort zu dem Sūtra 仁王般若波羅蜜經 *Renwang banruoboluomi jing*. ÔTANI hat es kopiert und dann in seinem Aufsatz abgedruckt. Ich denke, es entspricht unter den noch existierenden Fragmenten in der Berliner Turfansammlung dem Fragment mit der Standortsignatur Ch 271 und der Fundsigle T II 2067 (Abb. 1). Dieses ist 11,8 cm hoch und 11,5 cm breit und besteht, wie unten wiedergegeben, nur aus 7 Zeilen.[6]

[6] Technische Anmerkung: „□" steht für ein unleserliches Schriftzeichen, „] " und „ [" grenzen vor und nach dem Text befindliche zerstörte Passagen ab. Die Interpunktion ist vom Verfasser hinzugefügt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000400

… 〕□□〔
〕□首歸命常住三寶、和南一切諸大菩薩〔
〕灾擾世、仰憑獲安吉、九横千時、廻向而〔
〕□无損。若不歸依三寶、投誠般若者、則以□〔
〕仁王經一百五十部。冀受持者發无〔
〕□彊民逸、寇横潛聲、灾疫輟竭、身〔
〕安吉。又願七祖先靈考妣往識、濟愛欲之河、〔
〕□常樂。

Aber das Nachwort, das Ôtani zwischen 1928 und Anfang 1930 in Berlin gesehen hat, war umfangreicher und von Anfang bis Ende unversehrt. Nachfolgend zitiere ich aus seinem Bericht:

> Unter den von Le Coq während der Turfan-Expeditionen gesammelten alten Sūtra-Rollen in Manuskriptform befindet sich der Rest einer Rolle aus demselben Sūtra, das den ersten Teil des *Renwang*-Sūtras bildet, wie es in dem Werk „西域考古圖譜 *Seiiki kôko zufu* [Bildband der archäologischen Werke aus den Regionen im Westen]" enthalten ist. Sein Nachwort ist vollständig auf uns gekommen. Darüber hinaus ist im Nachwort am Ende dieser Rolle eine Unklarheit aus dem Nachwort in der Sūtra-Rolle, wie sie im *„(Seiiki kôko) zufu"* enthalten ist, beseitigt. Dort ist nämlich nur der Anfang des Namens des Königs erhalten, während wir hier nun erfahren können, daß der Name des Königs von *Gaochang* zur Periode *Yanchang Qu Qiangu* war.[7]

Aus dieser Beschreibung wissen wir, daß Ôtani das vollständige Nachwort gesehen hat und daß gleichzeitig vor dem Nachwort auch noch der Haupttext des Sūtras des 1. Teils des *Renwang huguo banruoboluomi*-Sūtras (nachfolgend *Renwang*-Sūtra) erhalten war. Ôtani beschreibt in seiner Anmerkung weitere Details:

> Das hier erwähnte *Renwang banruoboluomi*-Sūtra ist eine der alten Sūtren-Rollen in Manuskriptform, die Le Coq auf seinen wissenschaftlichen Turfan-Expeditionen gesammelt hat. Sie wird im Berliner Museum für Völkerkunde und Archäologie aufbewahrt. Sie soll aus *Yarkhoto* 雅爾湖 stammen, das die Ruinen der Stadt *Jiaohe* 交河 im Lande *Gaochang* darstellen soll. Diese Sūtra-Rolle ist nicht vollständig, ihr Anfangsteil ist zerrissen und zerstört, aber mehr als drei Blätter sind auf uns gekommen, in der ausgezeichneten Kalligraphie des *Liuchao*-Stils.[8]

Bei mehr als 3 Blättern Sūtra-Text müssen dann ziemlich viele Zeilen erhalten geblieben sein. Aber unter den ungefähr 3 500 Fragmenten, die in die bis jetzt veröffentlichten drei Bände des *Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente* aufgenommen und dort klassifiziert worden sind, kann man

[7] Ôtani Shôshin 1936b, S. 24.
[8] Ôtani Shôshin 1936b, S. 42, Anmerkung 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000401



Abb. 2: Genehmigter Nachdruck aus: „*Seiiki kôko zufu*", 2. Band (1) (2)

ein *Renwang*-Sūtra, das nach Kopierdatum oder Größe mit diesem hier übereinstimmen würde, nicht finden.

Übrigens hat, wie man aus ÔTANIS Bericht noch erfahren kann, auch die Ôtani-Expeditionsgruppe ein gleichartiges Fragment eines Nachworts gefunden und in das *Seiiki kôko zufu*[9] aufgenommen (Abb. 2). Dieses trägt ein Datum: 延昌卅三年癸丑歲八月十五日 *Yanchang sasan nian guichou sui bayue shiwuri* [Periode *yanchang*, 33. Jahr, *guichou*, 8. Monat, 15. Tag]; den Autor kannte man nicht. Dagegen konnte man bei dem oben erwähnten Nachwort (Datum: 延昌卅一年辛亥歲十二月十五日 *Yanchang sayi nian xinhai sui shieryue shiwuri* [Periode *yanchang*, 31. Jahr, *xinhai*, 12. Monat, 15. Tag]), das die deutsche Expedition entdeckt hat, und das ÔTANI nach seinem Bericht mit eigenen Augen gesehen hat, sicher sein, daß der Autor der König von *Gaochang* während der Periode *Yanchang*, *Qu Qiangu*, ist.

Ein Nachwort derselben Art gibt es auch in der Mannerheim-Sammlung in Finnland (Abb. 3). Hier ist auch vom Haupttext des *Renwang*-Sūtras

[9] KAGAWA MOKUSHIKI 香川默識: *Seiiki kôko zufu* 西域考古圖譜 [Bildband der archäologischen Werke aus den Regionen im Westen]." Tokyo 1915.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000402

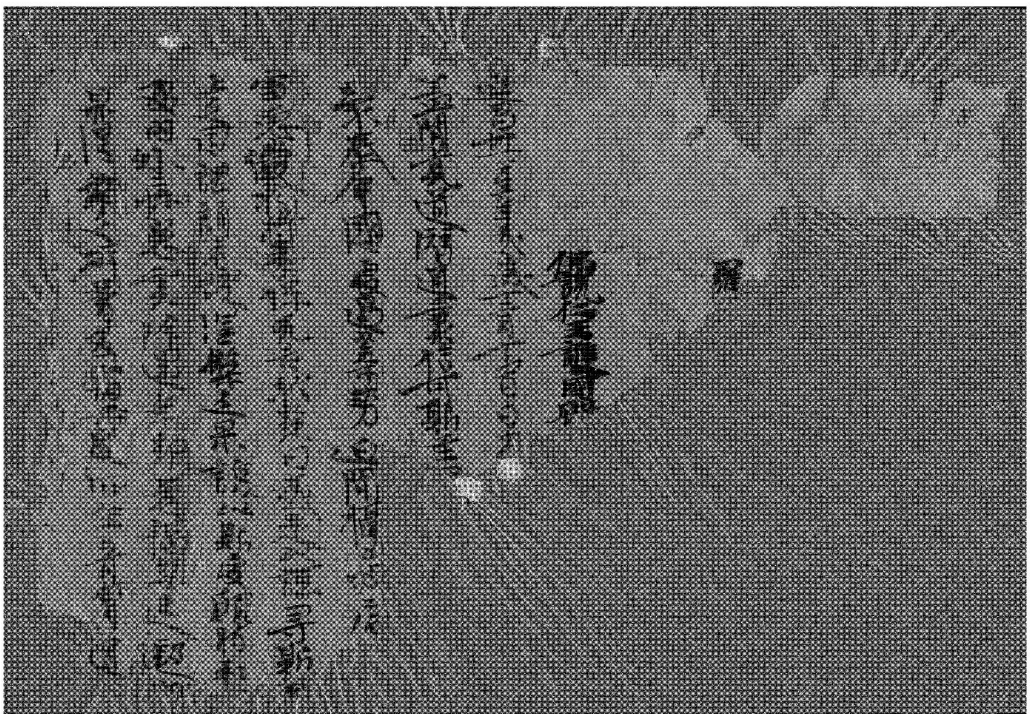

Abb. 3: Mannerheim-Sammlung Nr. 63.
Depositum des Finougour-Instituts. Foto: Fotostelle
der Universität Helsinki, Bibliothek

ein wenig erhalten, während vom Nachwort nur – wie im Folgenden abgeschrieben – die obersten Teile auf uns gekommen sind.

佛説仁王護國般〔
延昌卅一年辛亥歲十二月十五日、白衣〔
盖聞覺道潛通、秉信可期、至理〔
蒙泰。今國處邊荒、勢迫間攝、疫病〔
雪惡徵於將來、保元吉於茲日哉。是以謹尋斯趣、〔
上之因、諷誦者證涅槃之果。謨以斯慶、願時和〔
及内外蔭患實除、還年却老、福竿延遐、胤〔
果涅槃之岸、普及一切六道四生、齊會道〔

Wie unten gezeigt wird, scheint es nach dem vollständigen Nachwort, wie Ôtani es abgedruckt hat, so zu sein, daß das *Renwang*-Sūtra in 150 Kopien abgeschrieben wurde, da sollten doch in mehr als tausend Jahren bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts einige davon gefunden worden sein. Natürlich ist klar, daß Klima und geographische Gegebenheiten in Turfan zur Erhaltung solcher Manuskripte sehr beigetragen haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000403

... 佛説仁王護国般若波羅蜜經卷上
延昌卅一年辛亥歲十二月十五日、白衣弟子高昌王麴乾固、稽首歸命常住三寶、和南一切諸大菩薩。蓋聞覺道潛通、秉信可期、至理冥會、精感必應。是以三灾擾世、仰憑獲安吉、九横干時、廻向而蒙泰。今國處邊荒、勢迫間攝、疫病既流、有增无損。若不歸依三寶、投誠般若者、則以何雪惡徵於將來、保元吉於茲日哉。是以謹尋斯趣、敬寫仁王經一百五十部。冀受持者發无上之因、諷誦者證涅槃之果。讋以斯慶、願時和歲豊、國彊民逸、寇横潛聲、灾疫輟竭、身及内外蔭患實除、還年却老、福竿延遐、胤嗣安吉。又願七祖先靈考妣往識、濟愛欲之河、果涅槃之岸、普及一切六道四生、齊會道場、同證常樂。

Moderne Übersetzung:

Foshuo Renwang huguo banruoboluo mijing, 1. Teil
In der Periode *Yanchang*, 31. Jahr, *xinhai* (591), am 15. Tag des 12. Monats, verbeuge ich, König von *Gaochang* (mit Namen) *Qu Qiangu*, Laienanhänger des Buddhismus, mich tief in Anbetung der drei Schätze Buddha, Dharma und Mönchtum, d. h. des ewigen Kreislaufs von Leben und Sterben, und verneige mich vor allen Bodhisattvas. Ich habe folgendes gehört: Den Weg zur großen Erleuchtung geht man ohne Bewußtsein, man erwartet sie, indem man am Glauben festhält, die höchste Vernunft erreicht man nur im Schweigen, durch den Geist kommt es bestimmt zu einer Reaktion im Gefühl. Dann kann man, sollten auch die drei Katastrophen (Kriege, Epidemien und Hunger) die Welt ins Chaos stürzen, Frieden und Glück erlangen, indem man sich ganz mit ihnen abfindet. Wenn die neun ungerechten Tode, gegen den natürlichen Strom der Zeit, uns besuchen, können wir durch gute Taten großen Frieden erlangen. Unser Land liegt in einer Randgegend, es ist zwischen großen Ländern eingeklemmt, Epidemien verbreiten sich, und statt daß sie zurückgehen, werden es sogar immer noch mehr. Wie kann etwa jemand, der sich nicht zu den drei Schätzen Buddha, Dharma und Mönchtum bekehrt und sich nicht völlig der allerhöchsten Weisheit des *prajña* hingibt, die unheilvollen Vorzeichen voller Energie in die Zukunft verschieben und das großartigste Glück hier und jetzt in die Hände bekommen? Indem ich diesen Sinn gut bedenke, schreibe ich deshalb in Ehrerbietung das „*Foshuo Renwang huguo banruoboluo mijing*" einhundertundfünfzig Mal ab, in der Hoffnung, daß jeder, der dieses heilige Sūtra fest bewahrt, erkennen möge, daß es keinen höheren Wirkgrund für die Erleuchtung gibt, und daß jeder, der dieses heilige Sūtra laut rezitiert, bereit werde für das, was folgt, das Nirvāṇa. Weiter habe ich die Hoffnung, daß durch diese gute Tat des Abschreibens das Wetter mild und die Ernte üppig werden möge, das Volk an den Grenzen des Landes in Frieden möge leben können, daß man nicht davon hören werde, daß Feinde von außen frech das Haupt erheben, daß Katastrophen überhaupt nicht mehr passieren mögen, daß ich selbst, meine Ehefrau, die Königin, die Dienerinnen, die Fürsten und die Vasallen unterhalb der Fürsten von Unglück verschont bleiben mögen, daß die Menschen immer jünger werden und lange leben mögen, ohne alt zu werden, daß die Lebensspanne beträchtlich verlängert werde und unsere Nach-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000404

> kommen in Frieden glücklich sein mögen. Weiter wünsche ich mir sehr, daß die Seelen meiner Vorfahren bis in die siebte Generation hinauf und auch die heiligen Seelen meiner verstorbenen Eltern den Fluß der Begierde durchqueren und das sehnlich erwartete Ziel, das Nirvāṇa, erreichen mögen, daß von überall her alle Lebewesen der Vier Entstehungsarten (die lebend Geborenen, die aus einem Ei Geborenen, die aus dem Wasser Geborenen und die aus Umwandlung Geborenen) der Sechs Richtungen der Wiedergeburten (der Hölle, der hungrigen Geister, der Tiere, der bösen Naturgeister, der Menschen und der Götter) sich am heiligen Ort der Übungen versammeln mögen, wo dann alle die Erleuchtung zur Buddhaschaft erlangen und ins Nirvāṇa eingehen.

Lautes Rezitieren und Abschreiben des *Renwang*-Sūtras als Gebet um Frieden und Schutz für das Land und Reichtum und Glück für das ganze Volk gab es nicht nur im Lande *Gaochang*, sondern auch in China und sogar in Japan. Vor und nach dem 31. Jahr der Periode *Yanchang* (591), in dem dieses Nachwort geschrieben wurde, war die politische Situation des Landes *Gaochang* sehr angespannt. Bis dahin hatte das Land relativen Frieden und Unabhängigkeit genossen, während es in freundschaftlicher Atmosphäre gleichgewichtige Beziehungen zu den Nördlichen und Südlichen Dynastien und zu den Ost-Türken *(Tu-jue)* unterhielt. Aber gegen Ende dieser Periode, nämlich im Jahre 589, vereinigte die neue *Sui*-Dynastie China, und *Gaochang* wollte sich unter die Schirmherrschaft der *Sui* stellen. Diese Absicht durchschauten die Ost-Türken *(Tu-jue)*; sie fielen in den kommenden Jahren in *Gaochang* ein, griffen vier befestigte Städte an und zerstörten sie. Darum suchten zweitausend *Gaochang*-Leute Zuflucht in China, um diesem Unglück zu entgehen.[10] Wenn *Qu Qiangu* in seinem Nachwort schreibt: „Unser Land liegt in einer Randgegend, es ist zwischen großen Ländern eingeklemmt", bezieht er sich auf diese Situation.

Über 30 Jahre später, im 2. Jahr der Periode *Zhenguan* (628), reiste *Xuanzang* 玄奘 durch das Land *Gaochang* nach Indien. Damals war der Enkel von *Qu Qiangu*, *Qu Wentai* 麴文泰, König des Landes (reg. 623–640). Auf Wunsch dieses Königs sprach *Xuanzang*, der sich gerade in jenem Gebiet aufhielt, einen Monat lang in Vorträgen über den Sinn und die Bedeutung des *Renwang*-Sūtras. Neben dem König versammelten sich mehr als 300 Menschen, so ist es in den Quellen verzeichnet. Man kann sehen, daß dieses Sūtra ohne Unterbrechung weitertradiert wurde.

Weil Ôtani eine Abschrift angefertigt hat, haben das jetzt unvollständige Original-Fragment, das in Berlin aufbewahrt wird, das Fragment der Ôtani-Sammlung (ebenfalls nur noch als Foto erhalten) und auch das Mannerheim-Fragment ihren ursprünglichen Wert behalten. Aus dem gesamten Text dieses Nachworts kann man auf die Gefühle schließen, mit denen sich der

[10] *Sui-shu* 隋書, Kapitel 83 „Über die Länder im Westen, Gaochang".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000405

König des Landes *Gaochang*, der ja Staatsmann war, dem Abschreiben des Sūtras hingab. Jedes einzelne Fragment kann so eine wirklich bedeutungsvolle historische Quelle sein und bleiben. Das Verdienst hierfür muß an erster Stelle ÔTANI zuerkannt werden. Gleichzeitig ist aber auch das damalige Berliner Museum für Völkerkunde und Archäologie zu loben, welches ihm freundlicherweise die Erlaubnis erteilte, das kostbare Textdokument in Augenschein zu nehmen.

Alte Textdokumente stellen äußerst seltenes und kostbares Material dar. Daher gibt es die Tendenz, sie vor der Öffentlichkeit zu verbergen. Aber es ist – wie man auch an diesem Berliner Beispiel sieht – wichtig, vielen Forschern die Möglichkeit zu geben, sie in Augenschein zu nehmen. In der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften hat man im November 2005 damit begonnen, für die Öffentlichkeit von den chinesischsprachigen Textdokumenten digitale Bilddateien herzustellen und im Internet zu präsentieren,[11] eine Arbeit, für die eine Zeitspanne von eineinhalb Jahren eingeplant ist. Das ist von Forschern aus dem Kulturkreis, der durch die Verwendung der chinesischen Schrift definiert ist, sehnlich erwartet worden. Durch die Bereitstellung für die Öffentlichkeit kann man so ohne viel Aufwand die gesamte Sammlung, die deutsche Wissenschaftlergruppen zu Anfang des vorigen Jahrhunderts in vier Expeditionen zusammengetragen haben, ansehen. Wie man erfahren konnte, geht mit der Digitalisierung auch eine Revision der einzelnen Teilsammlungen einher. Bisher übersehenes wertvolles Material oder auch Fragmente, die, nachdem sie Forscher, angefangen mit ÔTANI, vor dem Krieg gesehen haben, verloren geglaubt wurden, werden so vielleicht wieder zum Vorschein kommen. Ich selbst halte das nicht für unwahrscheinlich.

Nachtrag

Im Zusammenhang mit den von der Ôtani-Expeditionsgruppe mitgebrachten Turfan-Textdokumenten, die jetzt im Lüshun-Museum 旅順博物館 in China aufbewahrt werden, hat sich in den letzten Jahren eine Forschungszusammenarbeit zwischen der Ryukoku-Universität und dem Lüshun-Museum entwickelt. Deren Ergebnisse sind im März 2006 unter dem Titel *LUSHUN bowuguan cang XINJIANG chutu hanwen fojing yanjiu lunwenji* [Gesammelte Aufsätze zu den chinesischsprachigen buddhistischen

[11] Vgl. http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/turfanforschung/de/IDPBerlin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000406

Textfragmenten aus der Region Xinjiang im Lüshun-Museum][12] veröffentlicht worden. Hieraus ergibt sich nun ein klares Gesamtbild des Bestandes an chinesischsprachigen Fragmenten, von denen es ungefähr 23000 geben soll. Darüber hinaus gewinnt man einen Einblick in die Forschungen, die sich auf diese Fragmente beziehen oder auf ihnen basieren. Ich denke, daß durch diese Arbeiten auch die Erforschung der ungefähr 6000 chinesischsprachigen Fragmente aus der Berliner Turfansammlung, die ungefähr zur gleichen Zeit durch die deutschen wissenschaftlichen Expeditionen im Gebiet von Turfan erworben worden sind, noch weiter voranschreiten kann. Dies ist eine wirklich erfreuliche Situation.

Gleichzeitig mit den oben erwähnten *Gesammelten Aufsätzen zur Erforschung der chinesischsprachigen buddhistischen Textfragmente* wurde der Faksimileband *Ryojun hakubutsukan zô shinkyo shutsudo kanbun butten sensui* [Ausgewählte chinesischsprachige buddhistische Textfragmente aus der Region Xinjiang im Lüshun-Museum][13] veröffentlicht. Eines der dort abgebildeten Fragmente ist tatsächlich ein Stück, das in einer Reihe mit dem oben vielfach erwähnten Nachwort zu dem *Renwang*-Sūtra des *Qu Qiangu* steht. Der Stil der Schriftzeichen ist vollkommen gleich. Es dürfte sich wohl um ein Fragment aus einer der 150 Abschriften des *Renwang*-Sūtra handeln, die *Qu Qiangu* angefertigt hat. Das Fragment ist 10,2 cm × 7,4 cm groß und ist auf Seite 201 der Faksimileausgabe unter der Nummer LM20_1462_02_10 abgebildet.

Bei dem Text, von dem hier ein Fragment übriggeblieben ist, handelt es sich um eine Abschrift des *Foshuo Renwang huguo banruoboluo mijing*, letzter Teil (Taisho 8, 834a4–6). Ich vermute, es gibt noch ein Nachwort des *Qu Qiangu*, wobei eine Zeile am Ende des Sūtras ausgelassen ist. Ich gebe es hier im folgenden wieder[14]:

〕菩提〔（等五百億十八梵六欲諸天三界六道阿須）〕輪王。聞佛〔（說護佛因緣護國因緣歡喜無）〕量為佛作〔（禮。受持般若波羅蜜。）

〕麴乾固〔

[12] Liu Guangtang, Ueyama Daishun (Hrsg.): *LUSHUN bowuguan cang XINJIANG chutu hanwen fojing yanjiu lunwenji* 旅順博物館藏新疆出土漢文佛經研究論文集 [japanischer Titel: *Ryojun hakubutsukan zô torufan shutsudo kanbun butten kenkyu ronbunshû* 旅順博物館藏トルファン出土漢文佛典研究論文集; englischer Nebentitel: *The Collected Articles on Fragments of Chinese Buddhist Texts from Xinjiang Region in Lushun Museum*]. Kyoto 2006.

[13] Lushun Museum, Ryukoku University (Hrsg.): „*Ryojun hakubutsukan zô shinkyo shutsudo kanbun butten sensui* 旅順博物館藏　新疆出土漢文佛經選粹. *Selected Fragments of Chinese Buddhist Texts from Xinjiang Region in Lushun Museum*". Kyoto 2006.

[14] Technische Anmerkungen: Eckige Klammern grenzen Bereiche ohne Schriftzeichen ab; in runden Klammern finden sich meine Ergänzungen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000407

Literatur

FUJIEDA AKIRA 藤枝晃 1985: „*Toki* 時 [Zeit]. *Manneruheimu shushu torufan shutsudo kanbun shahon danpen 125go Herushinki Finougoru gakkai zou* マンネルヘイム蒐集トルファン出土漢文写本断片 125号、ヘルシンキ、フイノウゴール学会蔵 [Die in Turfan gefundenen chinesischen Handschriften, chinesische Fragmente der Mannerheim-Sammlung Nr. 125, Helsinki, im Besitz der Société Finno-Ougrienne]" In: *Gengo seikatsu* 言語生活 [*Das Sprachleben*] 397, S. 1.

HALÉN, H. 1977: *Handbook of Oriental Collections in Finland*. Helsinki.

HUILI 慧立/YANZONG 彦悰 (Hrsg.): „*Dacien si Sanzang fashi zhuan* 大慈恩寺三蔵法師傳 [Die Biographie Xuanzangs vom Dacien-Tempel]." In: *Taisho* 2053, Bd. 50, S. 220–279.

KOGI KUDARA/TOSHITAKA HASUIKE/MAZUMI MITANI (Hrsg.) 2005: *Chinesische und Manjurische Handschriften und seltene Drucke*. Teil 4: *Chinese Buddhist Texts from the Berlin Turfan Collections*. Band 3. Stuttgart (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 12,4).

SCHMITT, G./TH. THILO/T. INOKUCHI 1975: *Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente*. Band 1. Berlin (Berliner Turfantexte VI).

THILO, TH. 1985: *Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente*. Band 2. Berlin (Berliner Turfantexte XIV).

YANG TINGFU 楊廷福 1989: *Xuanzang nianpu* 玄奘年譜 [*Chronik des Xuanzang*). Beijing.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000408

Ein Besuch in Sianfu [Xian] im Juni 1934

Beobachtungen von Ernst Boerschmann

Von Hartmut Walravens, Berlin

Der Verfasser der „Beobachtungen", Ernst Boerschmann (1873–1949), ist der in der Sinologie bekannte Baurat und Architekt, der nach der Niederschlagung des Boxeraufstands zur ostasiatischen Besatzungsbrigade kam und dabei sein Herz an China und die chinesische Architektur verlor. Es gelang ihm, ein mehrjähriges Stipendium zu erhalten, so daß er China systematisch bereisen und die Architekturdenkmäler aufnehmen konnte. Das Ergebnis war eine beeindruckende Materialsammlung, Karten, Pläne, Texte und Fotos. Nur ein Teil der wertvollen Materialien und Aufnahmen ist veröffentlicht worden, wovon insbesondere die drei Werke *Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen* (1911[1], 1915, 1932), *Chinesische Architektur*[2] und *Chinesische Baukeramik*[3] zu nennen sind. Am populärsten wurde Boerschmanns *Baukunst und Landschaft in China*[4], das einen vorzüglichen Eindruck des alten China in Fotos gibt und das vor etlichen Jahren in den USA nachgedruckt wurde. Die Zeitverhältnisse ließen die Publikation weiterer teurer Bände nicht zu, und nach Boerschmanns Tod 1949 wurden seine Bibliothek und ein Teil der Karten und Pläne an Universitätsinstitute veräußert.

Darüber hinaus hat sich Boerschmann große Verdienste durch seine Lehrtätigkeit an der Technischen Hochschule in Berlin, durch seine Bemühungen

[1] *Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen. Einzeldarstellungen auf Grund eigener Aufnahmen während dreijähriger Reisen in China, im Auftrage des Reiches herausgegeben von Ernst Boerschmann, Regierungsbaumeister.* Band 1: 普陀山 *P'u T'o Shan. Die heilige Insel der* 觀音 *Kuan Yin, der Göttin der Barmherzigkeit.* Mit 208 Bildern und 33 Tafeln. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer 1911. XVII, 203 S. 4°. Die folgenden beiden Bände behandeln Gedächtnistempel und Pagoden. Der 4. Band (= Pagoden II) wurde nicht mehr veröffentlicht.

[2] *Chinesische Architektur.* Von Ernst Boerschmann. 240 Tafeln in Lichtdruck: 270 Tafeln mit 591 Bildern nach photographischen Vorlagen und 70 Tafeln nach Zeichnungen. 6 Farbentafeln und 39 Abbildungen im Text. Zwei Bände. Erster (Zweiter) Band. Berlin: Ernst Wasmuth A-G 1925. 94 S., 170 Taf.; 68 S., Taf. 171–340

[3] *Chinesische Baukeramik.* Von Ernst Boerschmann. Berlin: Albert Lüdtke Verlag 1927. 110 S., 160 S. Abb. 4°.

[4] Ernst Boerschmann: *Baukunst und Landschaft in China. Eine Reise durch zwölf Provinzen.* Berlin: Ernst Wasmuth 1923. XXV S., 288 Abb. auf Taf. 4°.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000409

als sinologischer Lehrstuhlvertreter in Hamburg, die Sinologie in Deutschland wieder aufzubauen und durch seine lebenslangen Bestrebungen, ein deutsches Forschungsinstitut in China einzurichten. Eine ausführliche Würdigung BOERSCHMANNS ist sicher überfällig. Einstweilen sei hingewiesen auf:

- FRITZ JÄGER: „Ernst Boerschmann (1873–1949)." In: ZDMG 99 (1945/49), S. 150–156.
- HARTMUT WALRAVENS: „Ein deutsches Forschungsinstitut in China." In: *Nachrichten der OAG* 171/172 (2002), S. 109–223.

Ein neubearbeitetes Schriftenverzeichnis BOERSCHMANNS (durch den Ref.) ist noch unveröffentlicht.

Der folgende bisher unveröffentlichte Bericht erweist BOERSCHMANN als aufmerksamen Beobachter. Er studierte besonders die aktuelle Entwicklung des Wasserbaus, ein Thema, das er in historischer Perspektive schon zu Beginn seiner Laufbahn berührt hatte: „Beobachtungen über Wassernutzung in China." Von Ernst Boerschmann, Kgl. Baurat.[5] Auf Grund seiner Fachkenntnisse beurteilt er die laufenden Arbeiten und Planungen. Dabei ist es erfrischend zu lesen, mit wieviel Respekt er den chinesischen Kollegen begegnete und wie er das Entwicklungspotential Chinas sah. Die weitere Entwicklung ist nicht so geradlinig verlaufen, wie BOERSCHMANN es erhoffte; freilich änderten sich nach BOERSCHMANNS Rückkehr auch die Verhältnisse in Deutschland zunehmend, und so wurden die angeknüpften vielversprechenden Kontakte nicht entsprechend fortgeführt. Eine unmittelbare Folge scheint BOERSCHMANNS Bericht nicht gehabt zu haben – die politischen und militärischen Verhältnisse waren dafür nicht günstig.

z. Zt. Loyang, Prov. Honan, 16. Juni 1934

Bericht über Beobachtungen in Sianfu und Prov. Shensi vom 7.–14. Juni 1934

An das Auswärtige Amt
Berlin

durch die
Deutsche Gesandtschaft
Peiping

Veranlassung

Seit dem 20. Mai befinde ich mich auf einer Studienreise durch die Provinz Honan. Im Rahmen meiner Forschungen über die alte Baukunst und den

[5] In: *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 1913, S. 516–537. Auch in: *Zur Vollendung des Chinawerkes von Ferdinand Freiherr v. Richthofen*. Hrsg. von der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, S. 20–41.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000410

jetzigen Wiederaufbau in China war diese Reise im ältesten Gebiet von vornherein vorgesehen, zugleich aber ein kurzer Besuch in Sianfu, dessen Entwicklung und Zustand ich vergleichen wollte mit meinen Erfahrungen vor 26 Jahren. Die ganz besonders freundliche Aufnahme zumal der amtlichen Stellen in Sianfu und die Möglichkeit, genauere Aufschlüsse nach den verschiedensten Richtungen zu erhalten, veranlaßten mich, statt der geplanten 3 Tage eine ganze Woche zu bleiben. Die gewonnenen Erfahrungen erscheinen mir wert, dem Auswärtigen Amt von einem allgemeineren Standpunkt aus berichtet zu werden, zumal das Gebiet im Nordwesten wenig bekannt sein dürfte in amtlicher Berichterstattung

Der Besuch in Sianfu hatte offensichtlich eine starke Wirkung im deutschen Sinne. Für diesen Erfolg waren einige besondere äußere Umstände auch mit bestimmend. In Shanghai hatte ich Anfang Mai nach langen Jahren den Arzt und Geographen Dr. Albert Tafel[6] wieder getroffen und dazu bewogen, die Reise, die auch er geplant hatte, mit mir zusammen auszuführen. Da Tafel durch seine Reisen und Veröffentlichungen zur geographischen Kenntnis der Grenzgebiete von West-China und Tibet, insbesondere den oberen Huangho, in chinesischen wissenschaftlichen Kreisen noch heute, nach 25 Jahren einen Namen hat, so war das Auftreten von zwei deutschen Wissenschaftlern, die rein ideellen Zielen nachgingen und keinerlei materielle Ansprüche stellten, den deutsch vorgebildeten chinesischen Beamten um so mehr willkommen, als sie seit geraumer Zeit keine bekanntere deutsche Persönlichkeit der Regierung hatten vorstellen können. Ich machte hier in stärkstem Maße die gleiche Erfahrung wie in Canton, Shanghai und Nanking, daß nämlich die ehemaligen Deutsch-Studenten gerade als höhere chinesische Beamte danach verlangen, als Gegengewicht gegen ihre meist in Amerika vorgebildeten Kollegen, denen sie sich überlegen fühlen, ihre Stellung durch den Besuch und die breite Aufnahme namhafter Deutscher gestärkt und beglaubigt zu sehen.

Ein anderer günstiger Umstand war an sich der verhältnismäßig bedeutende Apparat, mit dem wir Beide auftreten mußten, Begleitung durch meinen ständigen Hilfsarbeiter Dr. Hsia, der mir vom Eisenbahnminister auf Veranlassung des Ministerpräsidenten zur Verfügung gestellt ist und durch eine sehr gewandte Art gute Dienste leistet besonders in der Unterhaltung mit Hochstehenden, ferner durch 2 Diener und Wohnen im ersten Hotel. Für solche Dinge haben die Chinesen ein großes Verständnis und lassen sich durch sie verpflichten. Im Interesse der Sache halte ich diese Art nach Möglichkeit aufrecht, wenn sie auch oft meinem finanziellen Rahmen widerspricht. Hier hat sie beste Dienste geleistet. Man ehrte in uns das

[6] 1876–1935. Vgl. „Albert Tafel†." In: *Ostasiatische Rundschau* 16 (1935), S. 304.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000411

gebildete, befreundete Deutschland um so ungezwungener, weil wir keine offiziellen Vertreter waren, indessen, nach richtiger Meinung der Chinesen, den amtlichen Kreisen nahe stehen mußten.

Äußerer Verlauf des Besuches

Meine einzigen deutschen Verbindungen in der Provinz Shensi waren Regierungs-Forstrat Dr. Fenzel[7], Forstberater der Shensi-Regierung, und Dr. Köhler[8], bis vor kurzem Professor der Geographie an der Tsing Hua Universität in Peking, jetzt geographischer und geologischer Expert bei der Yellow River Commission, als solcher augenblicklich mit Erhebungen beschäftigt zur Vorbereitung großer Wasserbauausführungen. Er war aber selber erst wenige Tage in Sianfu.

Dr. Fenzel hat eine außerordentlich gute Atmosphäre geschaffen für positive Einstellung der Chinesen zur Heranziehung deutscher Berater. Jeder rühmte seine Leistungen, neben seinem Glück, Regenfälle gehabt zu haben für seine jungen Pflanzungen. Leider war er für Wochen nach dem südlichen Shensi gereist, hatte aber seinem Freunde Dr. Schou bereits die Fürsorge um uns nahe gelegt.

Dr. Tientsan Schou hat vor 10 Jahren seine juristischen Studien in Berlin vollendet und ist jetzt vom Prüfungs-Yüan in Nanking als Kommissar beauftragt mit Leitung einer Stelle für Ackerbau und Forstwirtschaft, arbeitet als solcher enge zusammen mit Dr. Fenzel. Als überzeugter Deutschenfreund nahm er sich sofort mit Hingebung unserer Sache an. Schon am ersten Morgen vermittelte er den Besuch bei Zivilgouverneur Shao Li-tze, der uns im Beisein einer Reihe hoher Beamten fast eine Stunde lang empfing und freimütig über viele Dinge sich unterhielt. Er stellte uns für den Tag sofort 2 Privatautos zur Verfügung, in denen wir Vor- und Nachmittags in wechselnder Begleitung verschiedener Beamter eine Reihe von Sehenswürdigkeiten in Stadt und nächster Umgebung besichtigten. Für die folgenden Tage veranlaßte er das Aufbauamt zur Gestellung eines amtlichen Autobus, der uns sogar 2 Tage lang zu den Bewässerungsanlagen des Flusses King ho im Norden des Wei-Flusses fuhr und am letzten Tage nach Tung kuan zurückbrachte. Der Gouverneur entschuldigte sich, uns nicht einladen zu können, weil er erst von einem Reitunfall gelegentlich der Besichtigung durch Minister T. V. Soong notdürftig wieder gehen könnte. Wir konnten aber seine Fürsorge fast täglich wahrnehmen.

---

[7] „Dr. G. Fenzel." In: *Ostasiatische Rundschau* 14 (1933), S. 284.

[8] WALTER FUCHS: „Günther Köhler in memoriam, 1901–1958." In: OE 5 (1958), S. 246–251, 1 Porträt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000412

Eine unmittelbare, doch ausgezeichnete chinesische Verbindung hatte ich in der Person des Präsidenten der Yellow River Commission, dem Wasserbau-Ingenieur Li Hsieh (I-chih), der vor dem Kriege in Berlin und vor allem in Danzig studiert hat und heute, in Personalunion zugleich Präsident einer Reihe anderer Wasserbauorganisationen, fast den gesamten Wasserbau im Nord-Westen Chinas kontrolliert und leitet. In Kaifongfu, seinem eigentlichen Amtssitz, wo er sich eine musterhafte große Behörde aufgebaut hat, hatte ich ihn verfehlt, nun traf ich ihn noch gerade einen Tag in Shensi, in Sianfu, nachdem er in Begleitung von Dr. Köhler, den er für sein Amt angenommen, von einer Besichtigung des oberen Wei-Flusses zurückgekehrt war. Da ich ohnedies gute Beziehungen habe zu den verschiedenen großen Wasserbaubehörden von China, auch zu der Wasserbauabteilung des National Econonomic Council in Nanking selber, nahm er sich unserer besonders an, unterhielt sich mit mir sehr freimütig über Pläne und Sorgen, auch über Personalfragen seiner Wasserbauverwaltung. Da er noch in der Nacht abreiste, lud der Leiter der groß ausgebauten Dienststelle in Sianfu, Oberingenieur Hsü, der amerikanische Vorbildung hat, im Auftrage von Li uns am nächsten Abend zu einem offiziellen Essen ein. An diesem nahm außer Dr. Shou, der an den Veranstaltungen selten fehlte, auch der Kommissar für Unterricht teil, dessen Amt wir bereits am ersten Morgen besichtigt hatten. Dieser hatte uns das Programm für den kulturellen Teil aufgestellt.

Ein Glückszufall wollte, daß am gleichen Tage mit uns in Sianfu angekommen war Exc. Chang Chi, früher Minister, heute Sonderdelegierter der Zentralregierung in Nanking, insbesondere des Kontroll-Yüan, in der Hauptsache aber Präsident der Vorbereitenden Kommission für Hsi king, die westliche Hauptstadt, nämlich Sian oder Ch'ang an selbst, für deren Erstarkung und Aufbau. Als solcher hat er eine ausschlaggebende Stellung, die an Bedeutung noch über die Provinzregierung in mancher Beziehung geht. Ich komme darauf noch zurück. Exc. Chang ist aber gleichzeitig äußerst gebildeter Literat, selber Schriftsteller und Gelehrter, hat sich der Pflege der alten, insbesondere der buddhistischen und der altchinesischen Denkmäler angenommen. Er hat sie im Bezirk von Groß-Ch'ang an (oder Sianfu) zu einem erheblichen Teil ausgebaut, Straßen zu ihnen bauen lassen und hat umfassende Pläne für Pflege und Wiederherstellung der Denkmäler im großen Rahmen des praktischen modernen Wiederaufbaues.

Da wir uns in diesen weiten Verbindungen trafen, auch bereits von einander gehört hatten, so führte mein Besuch gleich am 2. Tage unserer Anwesenheit sofort zu engster Annäherung. Die Folge war, daß er ganze 3 Tage mir widmete, mir in langen Fahrten die Hauptdenkmäler um Sian zeigte und erläuterte, an Hand von Karten und Plänen, die er hatte anfertigen lassen und von denen er eine Anzahl mir zur Verfügung stellte. Daneben sprach

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000413

er ausführlich über alle großen Zusammenhänge mit Politik und Wirtschaft, über die schwierige Lage des Gebietes von Shensi und Kansu, aber auch von dem unbeugsamen Aufbauwillen der Regierung Nanking in Bezug auf den Nord-Westen, im wesentlichen Shensi und Kansu, und auf dessen engste Verbindung mit China. Auch darauf komme ich noch zurück. Der Freimut, mit dem er, eine verbindliche, doch sehr energische Persönlichkeit, sprach, galt nicht nur unserem persönlichen Verständnis für gleiche Gedankenreihen, sondern, wie ich fühlte, gerade dem Vertrauen, das er in mich als Deutschen setzen zu können glaubte. Mich erfaßte Bewunderung für die ruhige, fast unauffällige und kaum erkennbare chinesische Art, die Chang repräsentierte, große Pläne zu konzipieren und, in voller Kenntnis der riesigen Hindernisse aller Art, auf lange Sicht zur Ausführung zu bringen. Dabei wurden große Worte überhaupt nicht gebraucht, nur stille Selbstverständlichkeit.

Gleichwohl waren unsere Zielpunkte im wesentlichen alte Bauten. Chang ist etwa fünf Mal im Jahr für längere Zeit in Sian, auch auf dem Lande überall bekannt, bei Bauern, Priestern, Dörflern, Lehrern und Arbeitern. Er fördert im Großen wie im Kleinsten, von großen Straßenbauten bis zur Einrichtung schmucker moderner Schulen und Wohlfahrtsstätten. Ein Zweigbüro unterhält er in einem alten Tempel, schon nahe den Südbergen, ein Ingenieur leitet von dort aus die Arbeiten, im Einvernehmen mit dem Aufbauamt der Provinz.

Auf den langen Fahrten im Dienstauto von Exc. Chang, nur mit ihm und Dr. Hsia als Dolmetscher allein, und Aufenthalten in Dörfern und Tempeln, bei Untersuchungen von Baudenkmälern und Beobachtungen moderner Bauausführungen, immer wieder kam in den Gesprächen das weite und versöhnende Urteil des Staatsmannes zum Ausdruck über die Entwicklung des neuen China, zugleich aber seine tiefe Liebe zur Heimat und zum Volk, veredelt durch seine hohe Bildung. Diese Grundeinstellung als treibende Kraft für leitende Beamte verdient es, einmal in den Vordergrund gerückt zu werden, entgegen einem allgemein verbreiteten europäischen Vorurteil gegenüber chinesischem öffentlichen Wirken. Ich fand jene Einstellung in den überwiegenden Fällen bei Hoch und Niedrig und werte sie als größtes Activum im Ringen um den Wiederaufbau Chinas.

Am 3. Tage ging es in 2 Autos nach Westen, über den Wei-Fluß nach Hienyang, der alten Kaiserstadt des Tsin Shi Huang Ti, um 250 v. Chr. Zu Ehren von Chang, auch wohl im Hinblick auf unsere deutsche Anwesenheit, fand am anderen Ufer vor der Stadt großer Empfang statt durch Kreisbeamten, eine Reihe anderer Beamter, mit Fahnen, Musik, Jungtruppe, die Stadt hatte geflaggt mit hunderten von Flaggen. Auch hier war der Leiter der Veranstaltung ein deutschgebildeter Beamter, Dr. Tsi Ching-hsing, der in München Forstwirtschaft studiert und den Doktor gemacht hat mit höchster Aner-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000414

kennung. Heute leitet er, unter Dr. Fenzel, die Forststelle in Hienyang und zugleich die groß ausgebaute Station für Meteorologie und Flußbeobachtung, eine von den sehr zahlreichen, die in allen Provinzen durch das Economic Council eingerichtet sind oder werden. Nach Besichtigung der Stadt und kurzer Begrüßung im Amt ging es für 3 Stunden auf gut ausgebauten Straßen zu den Kaisergräbern der Westlichen Han Dynastie 200 v.–25. n. Chr., insbesondere zu der Gruppe des Han Wu Ti 140–66 v. Chr. und seiner Generale, unter denen Ho Ch'ü-p'ing, gest. 117 v. Chr., durch seinen Zug wohl bis zum Kaspischen Meer, besonders hervorragt. An seinem Grabmal hatte man erst im letzten Jahre die eigenartigsten Steine mit wirklicher altchinesischer Skulptur ausgegraben und sachgemäß aufgestellt, unter persönlicher Leitung von Exc. Chang, der sie uns mit gerechter Befriedigung zeigte, sie werden in der Kunstforschung Aufsehen erregen. Bisher war im wesentlichen nur bekannt das Pferd, das einen liegenden Hunnen trat.

Zu meinem Erstaunen und meiner großen Beruhigung konnte ich überall an den zahlreichen riesigen Grabhügeln, die das Bild der Landschaft beherrschen, eine fast geordnete Denkmalpflege bemerken, dank der Initiative und der starken Hand von Exc. Chang. Achsial zum Haupthügel, der quadratisch angelegt ist mit unterer Seitenlänge von 210 m und mit einer Höhe von 40 m bis zur obersten horizontalen Plattform von 40 m Seitenlänge, ist eine besondere Zufahrtsstraße angelegt von 2,5 km Länge. Zeichnungen sind gefertigt, allerdings primitiv, da keine Architekten zur Verfügung standen, das Grabmal von Ho Ch'ü-p'ing befindet sich in vollem Ausbau auch in Kultgebäuden. Chang fragte oft freimütig um Rat und nahm ihn gerne an. Pflanzungen sind nach sehr überlegten und befriedigenden Plänen von Dr. Fenzel und Dr. Tsi um die Hügel und zum Teil auf ihnen angelegt, viele Brunnenlöcher, manche bis 100 m tief, sind heruntergetrieben, um Wasser zu finden, hierbei wurde auch die geologische Struktur erforscht.

Noch gewaltiger waren die Bilder der riesigen Grabstätten der Chou-Fürsten, 1122–206 v. Chr., im Osten und Nordosten von Hienyang. Nach einem sehr ausführlichen Festmahl in der Stadt ging es die neuen Straßen entlang aus dem Tal des Wei-Flusses die deutlichen 3 Stufen empor zu dem Plateau, von dem man das gewaltigste Bild monumentaler Grabanlagen vor sich hat, das wohl die Erde kennt, Ägypten nicht ausgenommen. Hunderte von großen und größten Grabhügeln füllen das Tal und die Landschaftsstufen, überragt durch die bedeutendsten Gruppen auf der Hochebene des Lössrückens. Wohl eine Stunde fährt das Auto durch dieses Märchen der Vorzeit, oft durch enge Gruppen von 30–40 Hügeln. Zum Teil vermischen sich die Hügel bereits mit den Gräbern der Tang-Dynastie 618–906. Unser Ziel ist das Doppelgrab der Begründer der Chou-Dynastie, der Kaiser Wen wang und Wu wang, 1122–1115.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000415

Eine treffliche Luftbildaufnahme des Luftvermessungsamtes in Nanking hatte mir bereits eine Vorstellung gegeben von der außerordentlichen Anlage, die meines Wissens zeichnerisch noch nicht bekannt ist. Meine Erwartungen wurden weit übertroffen. Sieht man von mißverstandenen modernen Einzelformen ab, so ist die Ummauerung des Heiligen Platzes mit den 2 Riesenhügeln hinter einander und dem Tempel davor ein gewaltiges Zeugnis für den Willen zur geordneten Denkmalpflege, nicht um der bloßen Formen wegen, sondern um im nationalen Sinne anzuknüpfen an die ferne Vergangenheit als Grundlage der Gegenwart. Und alles ohne Pathos, eher sorglos gestaltet und verwaltet. Doch die kleine Einheitsvolksschule, die in einem Gebäude betrieben wird, steht im Schatten der 3000jährigen Ahnen wohl einzig in der Welt da, völlig im Zeichen des sozialen Gleichsinnes der Chinesen. Man muß sich nur stets die große Linie, die neben und in allem läuft, vergegenwärtigen. Nach großem Landschaftsplan haben wieder Fenzel und Tsi hier eine bedeutende Waldumrahmung angelegt, die in einiger Zeit dieses erhabenste chinesische Denkmal zur größten Wirkung und in vollem Leben zeigen wird. Der rechteckige Hain wird ergänzt durch eine höchst praktische, ausgedehnte Baumschule.

Der nationale Denkmalsgedanke, den ich aus Hunderten moderner Anlagen in allen Teilen des Landes kenne, findet in der Pflege der Gräber von Wen wang und Wu wang seinen Schlüssel. Hierin liegt eine starke lebendige Kraft, die aus der Vergangenheit, auch der jüngsten der Revolution, schöpft und den nationalen Willen zum Aufbau stärkt. Das war auch die selbstverständliche Meinung von Chang, wieder ohne Pathos vorgetragen.

Hier trennten sich vorläufig unsere Wege. Exc. Chang fuhr zurück nach Sian, wir fuhren im Autobus weiter nach Norden in 1 1/2 Stunden nach Kingyang, dem Mittelpunkt der neuen Bewässerung des King-Flusses. Wir kamen unter in der musterhaft eingerichteten örtlichen Wasserbauverwaltung unter einem äußerst tüchtigen leitenden Ingenieur, der nur an der Zentral-Universität in Nanking ausgebildet worden ist, doch geläufig englisch sprach und einen besten Typus des modernen, bodenständigen chinesischen Ingenieurs darstellt. Mit uns war ein Abteilungsleiter der Provinzial-Wasserbauverwaltung mitgekommen, die für den laufenden Betrieb der fertigen Anlagen zuständig ist, während das Amt von Direktor Hsü in Sian von Kaifeng ressortiert und Neuanlagen projektiert und ausführt. Wir trafen noch einige Ingenieure aus Kaifeng vor, deren Besichtigung mit unserer zusammen gelegt war. Einer von ihnen flog in den nächsten Tagen nach Lanchou Prov. Kansu zur Vorbereitung neuer Projekte.

Am nächsten Morgen, dem 4. Tage, ging es in 2 großen Autobussen um 6 Uhr früh in fast 3stündiger Fahrt auf sehr mittelmäßigen Straßen durch das bewässerte Gebiet am Nordhange des King-Flusses, das im ganzen eine Flä-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000416

che von 80 km Länge und 3 km mittlerer Breite umfaßt. Bewässert sind 400000 *mou* (Morgen) mit etwa 100000 Personen. Die Projektierung begann 1923, die Ausführung dauerte 1930–32, Spätsommer 32 in Betrieb, 33 voller Betrieb, von dem die reichen Beispiele von Baumwolle, Hirse und Weizen im Museum der Bauverwaltung Zeugnis ablegen. Die Mittel von 1300000 Mill. Dollar sind im wesentlichen von dem Economic Council in Nanking zur Verfügung gestellt. Veranschlagt sind Abgaben von 30 cts. pro *mou*, also Einkommen etwa 120000 Dollar jährlich, von denen im ersten Jahre, gemäß Erwartung, nur etwa 4000 Dollar einkommen. Man sieht stetiges Steigen voraus bis zur vollen Höhe.

Die Bewässerung durch Haupt- und Zweigkanäle arbeitet einwandfrei. Die Schlüsselstellung liegt am Staudamm des eingezwängten King ho im engen Felsenspalt etwa 1 km oberhalb des Austrittes in das offene Land. Hier ist eine alte Anlage aus der Ming-Dynastie zur modernen Gestaltung von Wehr und Schützen und Ablaufkanal benutzt. Dem alten Hauptkanal der Mingzeit, zu tief gelegen und darum lange aufgegeben, vermag man noch eine lange Strecke im Gelände zu verfolgen. In dem engen, stark ansteigenden Felsental von nur 60–100 m Breite war eine Wasseraufspeicherung großen Maßstabes nicht möglich, man arbeitet im wesentlichen mit dem laufenden Wasser des Flusses. Trotz eifrigster Erkundungen fand man keine Stelle für ein großes Staubecken. Erst in den letzten Wochen hat die genaue Luftvermessung eine Gesamtkarte des Kingho ergeben, die mir vorgelegt wurde, etwa 4 m lang, nach der sich 250 km oberhalb die Möglichkeit eines wirksamen Staubeckens ergibt. Jetzt projektiert man daran. Mit solchen Schwierigkeiten hat der moderne Ausbau, zumal im westlichen Gebiet, auf Schritt und Tritt zu kämpfen. Dieses sollte nur ein Beispiel sein.

Um die Mittagszeit wieder in Kingyang, erreichten wir von dort in weiterer 4stündiger Fahrt, auch durch Gräberfelder der Tang-Dynastie, über Hienyang wieder gegen Abend Sianfu.

Der nächste Tag, der 5., war ganz der Ausfahrt mit Exc. Chang und mir gewidmet, allein. Unser Ziel war die alte Tang-Pagode von Hsiang tsi sze, die baufällig ist, doch wiederhergestellt werden soll. Chang wollte meinen Rat. Die lange Fahrt bis kurz vor die hohen Südberge des Tsin ling shan gab Gelegenheit, die großartige und günstige Lage von Sian zu erörtern. Die Pagode bildet einen Markstein auch für das gute Feng shui der Stadt, dem in China immer noch mit Recht größte Beachtung geschenkt wird. Nach genauer Vermessung und Erörterung besuchten wir eine Anzahl anderer ausgezeichneter Punkte, Tempel und Pagoden, in der südlichen Ebene, danach in der Stadt Sammlungen, auch in seinem Amtssitz. An jeder Stelle, auch im Museum der Archäologischen Gesellschaft, einer gemeinschaftlichen Schöpfung von Provinzregierung und Academia Sinica, war die Anregung durch Chang zu spüren. In der Tat hatte man in den letzten Jahren,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000417

sogar Monaten, beim Bahnbau wie bei anderen Ausführungen, eine große Zahl von archäologisch wichtigen Stücken, aus Stein oder Ziegel, gefunden. Chang bedauerte mit mir, daß eine ordnungsgemäße Aufstellung und Bearbeitung wegen Mangel an Mitteln und geeigneten Persönlichkeiten vor der Hand unmöglich sei. Seit ich aber das gut eingerichtete Museum in Kaifeng und die leidlichen Anfänge in Loyang kenne, zweifle ich nicht, daß Sian in einiger Zeit modern aufgezogene archäologische und kunsthistorische Museen besitzen wird. Ein erster rein amtlicher Anfang ist gemacht mit dem Teil, der an die gut eingerichtete Bibliothek angegliedert ist.

Der Abend brachte uns in Berührung mit der deutschen Besatzung des Eurasia-Flugzeuges, das auf dem Flug Shanghai-Lanchou, einmal wöchentlich, am ersten Flugtag abends in Sian eintrifft und dort übernachtet. Zwischen Sian und Lanchou sind die 10 Plätze für Passagiere ständig ausverkauft trotz des hohen Preises von, ich glaube, 250 Dollar.

Der 6. Tag brachte endlich den lange aufgeschobenen Besuch bei dem Militärgouverneur Yang Hu-ch'eng, der gleichwohl uns drei gemeinsam, im Beisein von Dr. Shou, auf das freundlichste begrüßte und darauf bestand, uns einzuladen. Da wir schon am nächsten Morgen abreisen mußten, so wurde ein Frühstück auf 10 Uhr früh vereinbart. Yang, ähnlich wie in anderen Provinzen auch in Shensi der mächtigste Mann, residiert inmitten der sogenannten „Neuen Stadt", dem alten Mandschulager, einem großen ummauerten Bezirk im Nordostteil der Stadt, wie in einer Stadt selbst. In dreifacher innerer Umwallung erhebt sich schließlich in der Hauptachse, hinter einem Quergraben mit Brücke, das moderne, im chinesischen Mischstil, doch in der Gesamtanlage gut erbaute, weiträumige Hauptgebäude auf hoher Terrasse. Der Zuweg führte durch viele Höfe mit Baumgärten, Verwaltungsgebäuden, Soldatenhäusern, ohne eigentliche Kasernen zu sein. Diese liegen in der Hauptsache im Westen und Südwesten außerhalb der Stadt. Auffallend war die zurückhaltende Disziplin und Ruhe innerhalb des Sitzes des Militärbefehlhabers, der ohne jegliche Begleitung war bei unserem Empfang. Er vermied auf das sorgfältigste jedes Eingehen auf allgemeine Fragen, wie auch am nächsten Tage bei dem Frühstück, hörte aber mit sichtlichem Interesse Einzelheiten über das Einvernehmen zwischen deutschen Kreisen und chinesischen Studenten in Deutschland.

Nach etlichen Besuchen und weiteren Besichtigungen in der Stadt sahen wir am gleichen Abend den Militärgouverneur Yang wieder an dem größeren Essen, das nunmehr Herr Dr. Schou zu unseren Ehren als Abschluß gab in seiner geräumigen, altchinesischen Wohnung. Unter den etwa 14 Teilnehmern befanden sich außerdem noch die Gattin des Zivilgouverneurs Shao, von der Luftvermessungsstelle der Leiter und Flieger, einige Gelehrte und der Kommissar für das Aufbauamt der Provinz, Lay Pao-hua, der in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000418

Aachen Bergbau studierte, danach noch in England war, und nunmehr alle technischen Belange der Provinz unter sich hat. An allen Veranstaltungen nahm noch Prof. Köhler teil, an diesem Abend noch der deutsche Kaufmann Rehder. Das deutsche Element war also stark vertreten.

Am 7. Tage waren bei dem sehr persönlich gehaltenen Frühstücksempfang bei Militärgouverneur Yang in der riesigen Gästehalle 11 Personen am runden Tisch versammelt. Neben den anderen Gästen ein Spezial-Kommissar vom Kontrollamt der Kou min tan[g] und ein Nationalökonom, Kuo Tsechen, der nach beendetem Studium an der Handelshochschule in Berlin soeben aus Deutschland zurückgekehrt war und bei dem Gouverneur beschäftigt wurde.

Sofort nach dem Frühstück bestiegen wir, auf das höflichste verabschiedet durch Dr. Schou, unseren amtlichen Autobus, der mich in 7 Stunden nach Tung Kuan brachte. Dr. Tafel und Dr. Hsia hatte ich am Huashan abgesetzt zur Besichtigung dieses Heiligen Berges und seiner Ersteigung, die ich schon einmal früher vorgenommen und jetzt aus Mangel an Zeit nicht wiederholen wollte.

Im Auftrage des Gouverneurs überreichte Dr. Schou uns eine Anzahl von seltenen Steinabdrucken, einige Hanziegel und schöne Karten von Sian und der Provinz Shensi.

Die ungewöhnlichen Aufmerksamkeiten, die alle Stellen uns erwiesen, konnten nach meiner Erfahrung nicht etwa nur unseren Personen gelten, sondern sollten offensichtlich die Freundschaft zu Deutschland bekunden. Da der ganze Besuch ohne jeden Mißklang verlief, im Gegenteil in jeder Beziehung die Formen voll erfüllt wurden, woran Dr. Schou ein großes Verdienst zufällt, so darf ich vermuten, daß unsere Anwesenheit geholfen hat, die freundschaftliche Beziehung zur Regierung von Shensi zu verstärken.

Um dafür den Beweis zu bringen, habe ich mir erlaubt, in meinen Ausführungen die persönliche Seite des Verkehrs herauszustellen.

Das deutsche Element unter den chinesischen Beamten

Außer den genannten Beamten, mit denen wir unmittelbar in Berührung kamen, Schou, Li, Tsi, Lay, Kuo, wurde uns noch der Bergingenieur genannt, der gerade Dr. Fenzel nach dem Süden der Provinz begleitete und ebenfalls in Deutschland vorgebildet ist. Ferner soll es noch etwa 4 weitere Beamte in der Provinz geben, im ganzen also 10, die deutsch ausgebildet sind und, wie die Erfahrung gewöhnlich lehrt, in der Regel außerordentlich geschäftige und überzeugte Vertreter des deutschen Einflusses sind. Es ist nützlich, sich diesen Einfluß am Beispiel einer entfernten Provinz klar zu machen, um die Bedeutung des Besuches deutscher Hochschulen durch Chinesen voll zu

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000419

würdigen. Die Beamten in Shensi mit deutscher Vorbildung befinden sich ausnahmslos in höheren, leitenden Stellungen.

In wieweit noch etwa Ärzte und andere Vertreter freier Berufe deutsch ausgebildet sind, konnte ich nicht feststellen.

Verlegung der Tung chi Hochschule von Shanghai nach Sian??

In diesem Zusammenhange ist über eine mögliche Maßnahme der Regierung zu berichten, die mit den chinesischen Herren offen erörtert, indessen noch in der Schwebe gehalten wurde. Man stellte es als möglich hin, die Tung-chi Hochschule nach Sian zu verlegen. In Sian, das nach allen Richtungen ausgebaut werden solle, müßte ohnedies eine Hochschule eingerichtet werden, die in der Provinz Shensi noch nicht vorhanden sei. Mein Einwurf, daß es sich bei den gänzlich veränderten Voraussetzungen dann um eine völlige Schließung der Tung-chi und eine Neugründung in Sian handeln müsse, allenfalls unter weitgehender Beibehaltung des Lehrkörpers, wurde anerkannt, die Möglichkeit aber offen gelassen.

Da nach meiner Kenntnis der Dinge eine Hochschule in „Greater Shanghai" in der Art der Tung-chi eine unbedingte Notwendigkeit auch weiterhin bleiben wird, so hätte die drastische Maßnahme wohl nur den Zweck, gewissen Unbequemlichkeiten für die Chinesen aus dem Wege zu gehen. Darunter fiele nach meiner Vermutung die lange gewünschte Änderung der Organisation der Medizinischen Fakultät, die bei einer Neuordnung leicht und dazu zwangsläufig zu erzielen wäre.

Sollte die Maßnahme wirklich in den nächsten Jahren erfolgen, so wäre für die Stärkung des deutschen Einflusses in Shensi die Folge und nach Möglichkeit schon jetzt von uns vorzubereiten.

Da es sich aber vorläufig nur um unverbindliche Gespräche mit Dr. Schou handelte, so müßte die Frage von deutscher Seite, wenn überhaupt, mit äußerster Zurückhaltung behandelt werden.

Einzelbeobachtungen meist technischer Art

Die Stadt Sianfu umfaßt nach Mitteilung des Leiters des Statistischen Amtes heute innerhalb der Mauern etwa 110000 Einwohner, darunter 40000 Mohammedaner. Die ganz dünn bevölkerten Vorstädte sind dabei nicht mitgerechnet, wohl auch nicht das Militär, das im wesentlichen außerhalb der Stadt untergebracht ist.

Die Stadttore, heute die eindrucksvollsten von China, erst 1900–02 wieder hergestellt, sind vorzüglich erhalten, auch die regelmäßige Ummauerung ist für das Gesamtbild noch vollständig, doch stehen von den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000420

Mauern auf weite Strecken nur noch die Ziegelmauerschalen im Äußeren mit den Zinnen. Die Wahrzeichen von Paukenturm und Glockenturm sind sorgfältig erhalten, allseitig freigelegt und in sehr geschmackvoller Art von mäßig breiten Straßen und gefälligen Bauten umgeben, ein Musterbeispiel für China.

Die neuen Straßendurchbrüche fügen sich im Charakter, auch der neu erbauten Häuser, die meist sich dem alten Stil anschließen, vorzüglich in das Gesamtbild ein, nur selten sieht man die wahrhaft geschmacklosen hohen massiven Geschäftshäuser einer zerfahrenen Mischarchitektur, die weite Teile anderer großer Städte so stark entstellen. Der alte Stil ist gerade bei Amtsgebäuden, mit wenigen kleinen Ausnahmen bescheidener moderner Gebäude, beibehalten, die früheren Yamen sind hergerichtet, selbst in besseren Wohngebäuden ist die ideale Gestalt mit Höfen nach Vorbild Peking noch vielfach beibehalten, selbst bei neueren Gebäuden. Da Privatautos, trotz der guten Straßen in der Stadt, noch eine Seltenheit sind, ist, neben dem Heer sehr schöner Rickschas, noch der elegante Reisekarren als Privatwagen innerhalb, auch in der Umgebung der Stadt, durchweg üblich, selbst bei höheren Beamten.

Die alten Tempel sind natürlich stark in Mitleidenschaft gezogen bei den gewaltsamen Erschütterungen, die gerade Sian durchzumachen hatte in den letzten Jahrzehnten. Doch überragen sie an Bedeutung und Pflege und Ansehen bei der Bevölkerung bedeutend alle anderen Beispiele, die ich hier gesehen. Der Gedanke der Pflege der Baudenkmäler und der Erhaltung alter Art scheint in Sian Gemeingut der Bevölkerung, doch auch der wechselnden Regierungen gewesen zu sein. Ein einziges Beispiel dafür ist der Konfuziustempel, der einzige in China, der mir bisher in vollem Ausbau, mit allen Namentafeln in der großen Halle und in voller Pflege als merkwürdige Ausnahme zu Gesicht kam. Um so merkwürdiger, weil der Bilderstürmer Feng Yü-hsiang hier lange Zeit sein Hauptquartier aufgeschlagen hatte und in Umgebung von Sian ebenso schmachvoll gegen seine eigene Kultur gewütet hat wie hier in Honan, wo er bei Gebildeten wie im einfachen Volk den übelsten Ruf hinterlassen hat als Vernichter größter Werte. Ich habe dafür Dutzende von Beispielen feststellen können, oft unverständlichster Art. Neben dem Konfuziustempel ist der berühmte Pei lin mit der Sammlung der Stelentafeln für Inschriften und Zeichnungen gut erhalten und sogar mit Liebe ausgebaut.

Besonders verdient um Pflege und Ausbau der alten Denkmäler, hierin ein Vorgänger von Exc. Chang, war der General Chu Tze-k'iao, der um 1929/30 die berühmteste buddhistische Pagode Chinas, die Ta yen t'a im Süden vor der Stadt, prächtig ausbaute und zur gleichen Zeit auch die 3 Grabpagoden von Hüen Tsang, des Erbauers jener großen Stufenpagode im

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000421

Beginn der Tang-Dynastie, und seiner 2 Hauptschüler in den nahen Bergen wiederherstellen ließ. Dieses nur als Beispiel des breiten Wirkens für den Ausbau des neuen Sianfu in Verbindung mit den alten Denkmälern.

Von mehreren Stellen in der Provinz, auch von Missionen, wurde mir berichtet, daß dort die Neigung besteht, Neubauten wenn möglich nicht im nachgeahmten fremden Stil, sondern in chinesischer Art auszuführen, in gewisser Weiterführung des alten Stiles gerade als Wohnungsbau.

Straßen

Der Ausbau der Autostraßen wird nach großem Plane vorbereitet und weitergeführt. Die jüngste Besichtigung durch T. V. Soong in Begleitung des polnischen Beraters vom Völkerbund, [—ski], diente auch diesem Ziel. Technisch bereitet der Löß die allergrößten und ganz unbekannte Schwierigkeiten. An endgültigen Ausbau befestigter Straßen ist wegen der riesigen Kosten nur in kleinen Etappen zu denken. Man muß sich vor der Hand mit Provisorien begnügen: eben Fahrbahnen im Löss mit Abwässerung, erträglicher Steigung, sorgfältige Trennung vom Verkehr der Karren und Tierkarawanen, Benutzung aber durch die Rickschas, die augenblicklich das Haupttransportmittel für Stückgut bilden von Tungkuan nach Sian und in langen Reihen ständig die Straße ziehen. Die Hauptmassen des Exportes aus dem Inneren und dem Westen scheinen zu Wasser verfrachtet zu werden, in der Hauptsache auf dem Wei ho.

Die reine Lößkunststraße ist zum Teil, ohne jede Befestigung, sehr gut, soweit sie nicht durch schwere Lastwagen zerfahren wird, nach mäßigem Regen wird sie fester, bei schwerem Regen wird auch sie unpassierbar; sobald dieser aber, meist nach 2–5 Tagen, vorbei, erhält sie von selbst ihre alte, zuerst sogar gesteigerte Brauchbarkeit. So ist das möglichst lange Beibehalten des Provisoriums zu verstehen.

Gleichwohl besteht ein allgemeiner Plan für befestigten Ausbau, zumal um die Hauptstadt, schon aus militärischen Gründen. Alte feste Brücken, zum Teil aus sehr früher Zeit, sind geschickt benutzt, doch vielfach neu errichtet, immer ohne besonderen Aufwand, doch massiv und genügend. Man kann auch hierin die Beobachtung machen, daß die Chinesen sich der finanziellen bedrängten Lage und dem allmählichen, notwendigen Ausbau geschickt anzupassen verstehen durch Ausgleich der Möglichkeiten.

Die große Straße nach Lanchou, die in alle Eile hergestellt und über weite Strecken ganz unbefriedigend war, wird jetzt angeblich gründlich verbessert. Man scheint sich davon eine vorläufige Bewältigung des Lastverkehrs zu versprechen, denn angeblich hat man den Plan der Weiterführung der Eisenbahn nach Lanchou vorläufig aufgegeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000422

Eisenbahnen

Die Weiterführung der Eisenbahn von Sianfu nach dem Westen hat schon deshalb noch gute Weile, weil die Fertigstellung der Strecke nach Sian noch weit im Rückstande ist, etwa 20 km vor Sian fehlen noch der Damm und einige lange Brücken, die erst in der ersten Bauausführung sich befinden. An den fertigen Dammstrecken sind große Umarbeiten nötig, der Oberbau gar ist noch lange nicht bis Wei nan vorgetrieben, etwa Hälfte der Strecke Tung kuan und Sian. Äußerstenfalls scheint mit Eröffnung der Strecke Tung kuan–Wei nan für dieses Jahr zu rechnen zu sein. Regelmäßige Arbeitszüge fahren erst bis Hua yin miao, 30 km von Tung kuan, und können für Personenbeförderung benutzt werden.

Die Strecke Changshou-Tungkuan der Lung hai Bahn ist augenblicklich noch eine fast tote Strecke, da die Weiterführung nach Sian fehlt, und darum wird sie für Personenbeförderung, auch in der 3. Klasse, sehr wenig benutzt. Da auch der Frachtverkehr erst vollen Nutzen bringen wird bei Sianfu als Endpunkt, so müssen es schon sehr schwerwiegende Gründe gewesen sein, die eine schnelle Ausführung der Linie nach Sian verhindert haben.

Man erwägt jetzt eine Weiterführung der Linie Tung kuan–Sian nicht mehr nach Lanchou, sondern direkt weiter nach Westen das Weiho-Tal hinauf nach Feng siang und Pao ki. Das dürfte mit allgemeinen wirtschaftlichen Erwägungen zusammenhängen, zum Teil auch mit den großen Wasserbauvorhaben in jener Gegend.

Wasserbauvorhaben

Seit vor einer Reihe von Jahren eine zentralisierte Bearbeitung der schwierigen Huang ho Frage eingeleitet und in deren Verfolg vor wenigen Jahren die Yellow River Commission unter dem jetzigen Präsidenten Li (s. o.) begründet wurde, ist im Zusammenhange mit den Arbeiten am Gelben Fluss auch den Wasserbaufragen der Prov. Shensi erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt worden. Nachdem jüngst das National Economic Council geschaffen wurde und die einheitliche Zusammenarbeit in allen großen Aufbaufragen gewährleistete, sind auch die Wasserbauvorhaben von Shensi in Fluß gekommen. Da es sich gerade bei den durchzuführenden Flußregulierungen und Bewässerungen nicht nur handelt um rein örtliche Vorteile, sondern um allgemeine Hebung des Nordwestens, soweit sie Shensi und Kansu betreffen, also um großpolitische Ziele, ferner aber mittelbar um Vorarbeiten zur Lösung der großen Huang ho Frage, so scheint das Economic Council auch den wesentlichen Teil der Finanzierung in diesen Dingen übernommen zu haben. Es wird erwartet, daß das jetzige Zuschußgebiet „Nordwest" Hsi pei durch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000423

Ausgestaltung des Verkehrs und Hebung der Ackerbauerträge in einigen Jahrzehnten zum Überschußgebiet wird. In diesen Erwartungen bilden die Wasserbauvorhaben wichtigste Bestandteile.

Die größeren seien hier kurz aufgezählt.

1. Die großen Bewässerungsanlagen am oberen Knie des Huangho bei Pao t'ou liegen schon in der Provinz Suiyüan, gehören aber zu dem großen Plane. Sie wurden vor einigen Jahren fertig, befinden sich aber noch im Ausbau.
2. Die Bewässerung des Hing ho, nördlich des Wei ho in Shensi, vor 10 Jahren fertig, wurde bereits näher erörtert (s. o.).
3. Die Bewässerungsanlagen am Lo ho, der als Nebenfluß des Huang ho von Nordwesten her in dessen Knie bei Tung kuan mündet, werden demnächst in Angriff genommen.
4. Ein sehr großes Projekt, das noch in Vorbereitung begriffen ist, betrifft den Stau des oberen Wei ho bei seinem Austritt aus dem Gebirge, seine Nutzbarmachung für Bewässerung und Elektrizität.
5. Im Gebiet der schon bestehenden Bewässerungen von Ning hia, der Stadt in der gleichnamigen Provinz am oberen Huangho sollen neue Erweiterungspläne zur Durchführung gebracht werden. Es werden z. Zt. die Anschläge dafür aufgestellt.

Daneben laufen sehr viele andere Vorhaben, die sich noch in den verschiedenen Stadien der Vorbereitung befinden. Die reichen Wasser des großen Quergebirges Tsin liang shan in Nord wie Süd sollen nach Möglichkeit nutzbar gemacht werden.

Aufforstung

Größter Nachdruck scheint gelegt zu werden auf die Aufforstung, nicht nur von kleineren Teilen, Anlegung von Baumschulen und Versuchen vieler Art, sondern offenbar auch in großem Maßstabe. Hierüber dürften Äußerungen des Herrn Dr. Fenzel, der ja alle diese Dinge leitet, vorliegen und bekannt geworden sein.

Kartographie

Die Durchführung aller Pläne für Verkehr, Wasserbau, Forst- und Ackerwirtschaft erfordert natürlich exakte Karten. Shensi war früher, wie ich weiß, besonders benachteiligt im Bestand leidlicher Karten. Heute scheint großes Gewicht darauf gelegt zu werden. Eine ganze Reihe höchst plastischer und übersichtlicher Karten kam mir zu Gesicht, mehrere Arten von Kreiseinteilungen der Provinz, eine Karte der Umgebung von Sianfu und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000424

2 Karten, darunter eine ganz neue in sehr großem Maßstabe der Stadt Sian selbst, die ausgezeichnet eine Reihe von Hauptgesichtspunkten erfüllte.

Wie in allen Provinzen, sah ich auch hier einige Blätter der Karte 1 : 100000, die nur annähernd richtig und kompiliert ist, militärischen Zwecken dient und, wie überall sonst in China, nicht erhältlich ist. Es wurde aber bereits die Zweigstelle des Luftvermessungsamtes in Nanking erwähnt (s. o.), die in Sian eingerichtet ist, vorläufig bestimmte Aufträge ausführt zu Unterlagen für Verkehrsnetz und Wasserbau, wie mir der Vorstand des Hauptamtes in Nanking bereits früher mitteilte, wohl in Sian ausgebaut werden und selbständig arbeiten soll, wenigstens unmittelbar die Luftaufnahmen für die gesamte Provinz durchführen soll.

Mit Genugtuung ist festzustellen, daß alle diese Zweige, von denen hier einige genannt wurden, von der Regierung in sachlicher Weise miteinander verknüpft und gleichzeitig gefördert werden, wie es sich übrigens zwangsläufig ergibt bei jeder großen Staatsgebahrung.

Ziele der Regierung

Die Provinzialregierung arbeitet in folgender Zusammensetzung:
Der Oberste Rat besteht aus 9 Mitgliedern:
Vorsitzender der Zivilgouverneur Shao Li-tze
Beisitzer die je 2 Kommissare der 4 Abteilungen:

I Inneres
II Finanz
III Aufbau, Rekonstruktion. 1. Kommissar der genannte deutschvorgebildete Powers H. Lay (Lai Pao-hua)
IV Erziehung, Unterricht, Kultur

Es scheint, daß alle Arbeiten im wesentlichen in dieser Organisation bewältigt werden.

Offenbar ist aber der Anteil Nanking sehr stark und ständig im Wachsen. Das ergibt sich zwangsläufig aus der jetzigen Armut der Provinz und aus dem einmütigen Willen, das Gebiet Nord-West/Hsi-Pei nach jeder Richtung als Bollwerk von Groß-China nach Nord-West auszubauen, zugleich als Brücke nach Turkestan und Tibet.

Eine Reihe von Maßnahmen sind in diesen Ausführungen bereits im Einzelnen berührt. Voraussetzung für die Verwirklichung der weiten Ziele ist die Hebung der wirtschaftlichen Kraft der Provinz.

Exc. Chang erläuterte mir sehr klar und in rechter, chinesisch exakter Formulierung die Gründe für den jetzigen Tiefstand der verheißungsvollen Provinz. 3 Ursachen sind zu je 1 Drittel in gleicher Weise verantwortlich dafür:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000425

1. Lange Bürgerkriege und Räuberunwesen
2. Anhaltende Trockenheit und gehäufte Hungersnöte im letzten Jahrzehnt
3. Opium

Alle diese 3 Ursachen sind enge miteinander verknüpft und darum vereint nach einheitlichem Plane zu bekämpfen und allmählich unwirksam zu machen.

Es scheint, daß die gut disziplinierte Polizei in den Städten und die Gendarmerie auf dem Lande die Ordnung aufrecht erhält. Die Soldaten, über die ich kein Urteil abgeben kann, machten vor Sianfu beim Exerzieren einen sehr guten Eindruck. Tatsächlich scheint das Räuberunwesen wenigstens an der Hauptstraße nach Lanchou unterdrückt zu sein, nachdem im letzten Jahre der Autobus zeitweilig hatte eingestellt werden müssen. Immerhin ist die auffallend dünne Ansiedelung gerade an der Hauptstraße Tung kuan–Sian noch auf die Furcht vor Unruhen zurückzuführen. Erst allmählich wird die Zuversicht wieder einkehren.

Gegen Hungersnot sollen Ausbau der Verkehrswege und Bewässerungen, in großer Linie gesehen, allmählich schützen, man hofft durch Aufforstung von Jahrzehnten auch reicheren Regen zu erzielen. Zu den Wasserbauanlagen, Bewässerung und Flußregulierungen, wird übrigens auch der Famine Relief Fund ergiebig herangezogen.

Die Felder waren noch weit und breit mit Mohn bepflanzt, viel stärker als vor 25 Jahren. Ein plötzliches Verbot ist nicht möglich, ohne eine starke wirtschaftliche Katastrophe herbeizuführen. Nach festem Plane wird aber der Anbau von Opium jährlich eingeschränkt bis zum völligen Abbau.

Exc. Chang und meine anderen Gewährsmänner waren der Überzeugung, daß die parallelen Bemühungen auf allen Gebieten in 10, sicher in 20 Jahren zu einem befriedigenden Erfolge führen würden.

Es scheint, daß die feste und zielbewußte Tätigkeit der Regierung von Shensi auch dem Handel wieder Mut gemacht hat. Als Beispiel: 2 deutsche Kaufleute, die lange Jahre in Tientsin ansässig gewesen waren, haben jenen Platz verlassen vor dem tötenden japanischen Wettbewerb, und lassen sich im Gebiet Nordwest nieder, Herr Rehder in Sianfu, Herr Müller in Lanchou. Beide haben scheinbar gute Beziehungen auch zu den chinesischen Behörden. Rehder begrüßte es, daß er während unserer Anwesenheit ohne jede Umstände eine etwas delikate Genehmigung erhalten hätte und deutete das als deutschfreundliche Handlung.

Es ist zu hoffen, daß von deutscher Seite besondere Aufmerksamkeit auf jenes Gebiet „Nordwest" gerichtet wird, das im Begriffe ist, sich zu entfalten

Gez. Ernst Boerschmann

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000426

Bücherbesprechungen

SHEILA S. BLAIR: *Islamic Calligraphy*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2006. XXXVII, 682 S. ISBN 0-7486-1212-2. £ 125,–.

SHEILA BLAIR legt mit diesem Band eine fundierte Gesamtdarstellung zur Entwicklung der Kalligraphie im islamischen Kulturbereich vor. Im Unterschied zu früheren Überblicken, die meist als Beispielsammlung mit einführenden Kommentaren angelegt sind, werden kunstgeschichtliche Zusammenhänge hier ausführlich diskutiert. Die paläographische Analyse einzelner Stücke fällt demgegenüber kürzer aus als in jüngsten Spezialkatalogen, aber detailliert genug, um dem Leser die Charakteristika der jeweiligen Entwicklungsphase vor Augen zu führen.

Insofern die Autorin ihre Darstellung auf Ausformung und Wandlung der mit hohem ästhetischen Anspruch gestalteten Schrift begrenzt, folgt sie erwartungsgemäß der kunsthistorisch relevanten Definition des Begriffs „Kalligraphie". Bei der Auswahl des Materials geht sie hingegen einen weniger üblichen Weg, indem sie sich weitgehend auf die primären Medien Pergament, Papyrus und Papier beschränkt. Einerseits wird so die Entwicklung der Kalligraphie als eigenständiger Kunstzweig jeweils an dem Punkt erfaßt, von dem Neuerungen ihren Ausgang nahmen. Andererseits verschiebt sich das Gesamtbild zuungunsten der Anwendungsbereiche, und die außerordentliche Rolle des epigraphischen Dekors in der islamischen Kunst tritt für den Leser nicht in ausreichendem Maße hervor. Eine weitere, uneingeschränkt zu begrüßende Besonderheit im Herangehen der Autorin besteht in der ganzheitlichen Betrachtung der Komposition des beschriebenen Blattes.

Die Gliederung des Stoffs folgt den historischen Etappen, beginnend mit Teil II „The Development of Arabic Script in Early Islamic Times" und endend mit einem kurzen Ausblick „The Many Faces of Islamic Calligraphy in Modern Times" (Teil VI). Einleitend (Teil I) begründet die Autorin, warum die Schrift zu einem Hauptthema der visuellen Kultur in der islamischen Welt wurde, geht auf jene Eigenheiten der arabischen Schrift ein, die für deren Erscheinungsbild von besonderer Relevanz sind, und informiert über den wichtigsten Stoff kalligraphischer Gestaltung, den Koran-Text, sowie über Schreibmittel und -materialien. Grundlage der folgenden historischen Darstellung bilden chronologisch und geographisch sicher zuzuordnende Objekte. Bis in das 8. Jh. hinein greift BLAIR deshalb auf Bauinschriften, Meilensteine und Verwaltungstexte zurück, da diesem frühen Zeitraum bisher kein Koran-Fragment mit Sicherheit zugeschrieben werden kann. Erst vom 9. Jh. an dienen dann Koran-Handschriften als Wegmarken. Um mit ihrer Hilfe weitere Fragmente einzuordnen, gibt BLAIR, WHELAN folgend,[1] der kunsthistorischen Methode den Vorzug, besser noch der Kombination mehrerer Herangehensweisen bei konsistenter Anwendung. Neben der Analyse einzelner Buchstabenformen verweist sie dabei beispielsweise auf bisher nur in begrenzten Studien benutzte Datierungs- und Lokalisierungskriterien wie die farbigen Markierungen zur Vokalisierung und Lesartendifferenzierung

[1] E. WHELAN: „Writing the Word of God: Some Early Qur'an Manuscripts and their Milieux, Part I." In: *Ars Orientalis* 20 (1990), S. 113–147.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000427

oder das Verszählungssystem. Die früher übliche Einordnung allein anhand der Illumination erscheint ihr fraglich, da die bisherigen Ansichten zur Entwicklung der Koran-Illumination in der Frühzeit zumindest teilweise revisionsbedürftig sind.

Ohne die entscheidende Rolle der Koran-Abschriften bei der Ausformung einer ästhetisch repräsentativen Schrift zu bestreiten, betont die Autorin zugleich die Bedeutung einer zweiten Entwicklungslinie: Parallel zur künstlerischen Gestaltung der Aufzeichnung des bekannten, da auswendig beherrschten Textes entwickelte sich eine Kanzleischrift, die textuelle Eindeutigkeit und Lesbarkeit in den Vordergrund stellte, aber bald ebenfalls aus Repräsentationsgründen ästhetischen Ansprüchen genügen wollte. Davon ausgehend werden in Teil III „The Pre-Eminence of Round Scripts in the Early Middle Period" die gerundeten Schriften aus der Kanzleischrift abgeleitet, wobei das sogenannte östliche Kufi als „broken cursive" dieser Gruppe zugeordnet und somit vom Kufi deutlich getrennt wird. Statt als Zwischenstufe auf dem Weg zur Rundschrift wird es hier in Übereinstimmung mit WHELAN und DÉROCHE („Neuer Stil" oder „kufisches Naskhi")[1] als die früheste (seit dem späten 9. Jh.) kalligraphisch stilisierte Abzweigung aus der gerundeten Schrift aufgefaßt, zu der sich im Laufe des 10. Jh. flüssiger geschriebene Stile gesellten. Während BLAIR den Anteil einzelner Kalligraphen an diesem Entwicklungsprozeß von legendärer Überhöhung befreit, hebt sie die Rolle der sozio-kulturellen Veränderungen in der städtischen Gesellschaft hervor, in der ein diversifiziertes Patronat und die gestiegene Nachfrage nach gut lesbaren, aber künstlerisch anspruchsvollen Handschriften eine rege Auftrags- und Marktproduktion beförderte. Die Durchsetzung der gerundeten Schrift als Koran-Schrift mit dem „Sunni revival" zu verknüpfen, lehnt sie ab.

Die Verbreitung der Rundschrift verband sich in den folgenden Jahrhunderten mit ihrer Differenzierung und Kodifizierung, in deren Ergebnis sich die sechs Rundschriftstile etablierten und der ästhetische Wert der Schrift weitgehende Autonomie erlangte, womit auch die künstlerische Leistung der Kalligraphen wachsende Wertschätzung erfuhr. Im Teil IV „The Emergence of Regional Styles in the Later Middle Period" wird der Unterschied im Verhältnis zur künstlerischen Autonomie bei der Schriftgestaltung zwischen dem mamlukischen und dem ostislamischen, persisch geprägten Bereich betont. BLAIR macht dies vor allem am kombinierten Einsatz unterschiedlicher Stile fest, der unter den Mamluken lediglich zur visuellen Differenzierung von Textteilen entsprechend ihrer Wichtigkeit (Überschrift – Haupttext – Kommentar – Übersetzung) diente, wohingegen im ostislamischen Bereich die Demonstration kalligraphischer Virtuosität und der ästhetische Genuß im Vordergrund standen, die solcher Anlässe nicht bedurften. Die dortige Entwicklung in nachmongolischer Zeit, vor allem die Emanzipation der Kalligraphie sowohl vom Buch als auch vom dekorierten Objekt, die das kalligraphisch gestaltete Einzelblatt und die Alben hervorbrachte, und die Ausbildung weiterer Stile (Ta'liq im 13. und Nasta'liq im 14. Jh.) gibt ihr Recht. Der Meinung, daß die ausgiebige Behandlung von Schriftformen in mamlukischer Literatur weniger mit ästhetischen Überlegungen als vielmehr mit theoretischer Systematisierung und dem Bemühen um korrekte und klar lesbare Textwiedergabe zu tun hat, kann man ebenfalls zustimmen, doch scheint sich diese Einstellung zur Schrift auf die Anfertigung von Handschriften zu beschränken. Bei der Dekoration von Objekten hingegen wurde das künstlerische Potential der Schrift ausgeschöpft. Könnte es sein, daß hier die ästhetischen Erwartungen der mamlukischen Elite unbeeinflußt von denjenigen der religiösen Bürokratie ihren Ausdruck fanden?

[1] F. DÉROCHE: *The Abbasid Tradition, Qur'ans of the 8th to the 10th Centuries AD*. London 1992, S. 132–133; DERS.: „Manuscripts of the Qur'an". In: J.D. MCAULIFFE (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qur'an*. III. Leiden/Boston 2003, S. 262–263.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000428

So wie Teil IV ein Kapitel über die Entwicklung der Kalligraphie in Anatolien, Indien und im Maghreb einschließt, enthält auch Teil V „Dynastic Styles in the Age of Empires" ein solches Kapitel, das überdies kurze Ausblicke auf die peripheren Bereiche des Indischen Ozeans und des subsaharischen Afrika umfaßt. Im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen hier aber natürlich die Entwicklungen unter den Safawiden und ihren Nachfolgern sowie im Osmanischen Reich. Entsprechend der Materiallage gehen beide Kapitel mehr als frühere auf Kalligraphenfamilien und korporative Strukturen, Lehrbetrieb und Nachweise professioneller Befähigung ein. An der kalligraphischen Produktion im Osmanischen Reich beeindruckt, daß sie auch im Rahmen des Mediums Papier in ganz neue Anwendungsbereiche vorgedrungen ist, wo mystische Frömmigkeit wohl teilweise mit ihrer Hilfe den Verzicht auf die figürliche Darstellung kompensierte.

Der Band schließt mit der Behandlung dreier gegenwartsbezogener Themen ab (Teil VI), wozu die Bemühung um eine ästhetische Gestaltung der arabischen Schrift im Bereich der modernen Medien gehört. Eine ausführliche Bibliographie folgt.

Bei einer so umfangreichen Publikation konnte es nicht ausbleiben, daß sich auch einige Fehler eingeschlichen haben. So muß es S. 241 Ghazan statt Abaqa und S. 522 Selim I statt Selim II heißen. Die früheste datierte neupersische Handschrift (S. 195–196, Fig. 6.1) ist kein *Kitāb al-Anbiyā'*, sondern trägt den Titel *Kitāb al-Abniya ʿan ḥaqa'iq al-adwiya*.

Hervorgehoben werden soll, daß es der Autorin gelungen ist, den komplizierten Stoff in einer benutzerfreundlichen Art zu präsentieren. Dank der didaktischen Aufbereitung des Materials ist das Buch bestens geeignet, sowohl dem Leser mit islamwissenschaftlichem Hintergrund als auch dem kunstgeschichtlich Interessierten ohne Kenntnis des Arabischen ein tieferes Verständnis für die eigentümlichen Regeln dieser spezifischen Kunstform zu vermitteln. Die Terminologie ist konsistent, Fachbegriffe werden – abgesehen vom Glossar – im Text wiederholt übersetzt und erläutert, die gut ausgewählten Illustrationen – darunter 150 in Farbe – sind textnah plaziert. Buchstabenformen und andere charakteristische Einzelheiten der jeweiligen Schrift werden oft in kleinen markierten Detailabbildungen auf den Rändern wiederholt. Verweise auf zusätzliches Bildmaterial berücksichtigen in erster Linie gut erreichbare Publikationen. Die Aufteilung der Information zwischen dem Haupttext und dem jedem Kapitel folgenden sehr umfangreichen Anmerkungsapparat trägt den Interessen der anvisierten differenzierten Leserschaft Rechnung.

Es ist ein weiterer Vorzug des Buches, daß die Autorin, bevor sie Position bezieht, über die unterschiedlichen Standpunkte ausführlich informiert. Der Fachwissenschaftler wird auf dieses Weise in die Lage versetzt, schnell einen Überblick über den Forschungsstand zu Einzelfragen zu gewinnen. Mit *Islamic Calligraphy* ist so nicht nur eine umfassende, kulturhistorisch eingebettete Geschichte der Kalligraphie entstanden, sondern zugleich ein detailliertes und verläßliches Nachschlagewerk, das sich für die weitere Forschung als unentbehrlich erweisen wird.

Karin Rührdanz, Toronto

Mehr Ali Newid: *Der schiitische Islam in Bildern. Rituale und Heilige.* München: Edition Avicenna 2006. 337 S. ISBN 978-3-9809384-7-6. € 39,80.

Nachdem die Kunst der Kadscharenzeit als rezente Entwicklung iranischer Kunst bereits seit längerem internationale Aufmerksamkeit genießt, rücken nun auch spezifisch schiitische Aspekte der iranischen Kunst ins Blickfeld, etwa durch Konferenzen wie „Images, Representations and Perceptions in the Shia World" (Genf 2003) oder „The Art and Material Culture of Iranian Shiism" (Oxford 2006) – beide bedauerlicherweise (noch) nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000429

publiziert. Das hier vorzustellende Buch ist der erste Versuch einer zusammenfassenden Überblicksdarstellung einer spezifisch schiitischen Ikonographie.

Newid nähert sich dem Thema über eine Darstellung der für das schiitische Selbstverständnis konstitutiven historischen Ereignisse (S. 13–53) vom Tod des Propheten Mohammed über die traumatischen Ereignisse der Schlacht bei Kerbela bis zur „Formierung der Schia-Bewegung" und der „Blutrache für Ḥusain" sowie anschließend der historischen Ausdifferenzierung der schiitischen Bewegungen in „Zweige der Schia" (S. 54–67). Auch die beiden folgenden Kapitel führen weiter zum Thema hin: Kap. 3 „Die religiöse Malerei der Schiiten" (S. 69–91) behandelt u.a. das sogenannte islamische „Bilderverbot"; das „Epilog" betitelte Kap. 4 spricht Aspekte der Heiligenverehrung im Islam (sowohl allgemein als auch schiitischer Prägung) an und bringt ausführliche Auszüge aus europäischen Reiseberichten zu Heiligenverehrung und Passionsspielen in Iran.[1] Kap. 5 (S. 129–297) schließlich widmet sich mit einer systematischen „Gliederung der Ikonographie" dem eigentlichen Thema des Buchs, wobei ein erster Teil (S. 130–159) dezidiert die „Anikonische Darstellung der 14 Heiligen der Schiiten in Form von Inschriften" behandelt; danach folgen separate Abschnitte zur Darstellung des Propheten, ʿAlis, der „Heiligen Familie" (persisch „panǧ tan": Mohammed, Fāṭima, ʿAli, Ḥasan, Ḥosein), Einzel- und Gesamtdarstellungen der „Karbalâ-Tragödie" (vor allem Ḥosein, ʿAbbās, Qāsem, ʿAli-Akbar) und abschließend zwei Überblicksdarstellungen (zu Prozessionen und Grabheiligtümern). Ein zweiter „Epilog" (S. 298–306) stellt Illustrationen im vorliegenden Zusammenhang gesichteter, teils weitläufig verwandter Szenen vor (Abraham als Schäfer, Josef, Derwische, Himmelreich, Engel). Ein Abkürzungs- und ein Literaturverzeichnis (S. 307–337) beschließen den Band.

Newids Buch ist wichtig, lenkt es doch den Blick auf die durch die spezifische historische Erfahrung konnotierte bildliche Darstellungskunst der (vornehmlich iranischen) Schiiten, die seit jeher eine weitere Interpretation des sogenannten islamischen „Bilderverbots" praktizierten. Die im vorliegenden Rahmen behandelten Werke lassen sich auf letztlich zwei Bereiche reduzieren, die beide entscheidend zum Selbstverständnis der Schiiten beitragen: Die „heilige Familie" in Einzel- oder Gruppendarstellungen sowie die Tragödie von Kerbela in Einzel- oder Gesamtdarstellungen. Zahlreiche Bilder besitzen einen derart klaren ikonographischen Wiedererkennungswert, daß ihre Darstellung sich auch ohne erläuternden Text vermittelt: ʿAli mit seinem Schwert Ẕol-faqār, das üblicherweise mit zwei Spitzen dargestellt wird (Abb. C 4, C 5), die Dreiergruppe ʿAlis mit seinen beiden Söhnen (D 2 bis D 6), ʿAbbās am Euphrat (G 7ff.), der seinen Sohn ʿAli-Akbar in stereotyper Pose betrauernde Ḥosein (H 5–8) etc. Die von Newid beschriebenen bildlichen Darstellungen schließen Kachelarbeiten, Wandmalereien, Ölbilder, Poster und eine in Metall gearbeitete Standarte ein.

Während Thema und Aufgabenstellung des Bandes wichtig sind, ist die Umsetzung allerdings teils langatmig, teils ausgesprochen nachlässig und wird durch ihre zahlreichen Fehler eher zu einem Ärgernis. Um nur einige der wichtigsten Kritikpunkte zu nennen: Wenn der Autor in der Einleitung ankündigt, eine „Kurzfassung des geschichtlichen Ablaufs" solle den Lesern den Zugang zur Materie erleichtern, ist man doch gelinde überrascht, auf über 50 Seiten eine überaus detailfreudige Darstellung unter ständigem Rekurs auf hauptsächlich arabische Originalquellen zu lesen – mit Schilderung zahlreicher Nebenschauplätze, die für das Verständnis der Schia wenig erleuchtend sind, sondern eher vom Wesentlichen ablenken (s. etwa den Streit zwischen Abū Mūsā und ʿAmr b. al-ʿĀṣ,

[1] Hierzu jetzt auch W. Floor: *The History of Theater in Iran*. Washington 2005, S. 124–212.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000430

S. 24); hier wäre – so banal die Formulierung ist – weniger mehr gewesen. Dies gilt auch für Kap. 2 zu den im Bildteil in keiner Weise aufgegriffenen Verästelungen der Schia sowie für das erste Kapitel von „Epilog 1", das die „Heiligenverehrung in der neupersischen Literatur" behandelt – mit zahlreichen nur in Umschrift wiedergegebenen Zitaten, die sich einerseits nur Fachleuten erschließen, andererseits selbst dann vom eigentlichen Thema ablenken. Gleichzeitig fehlen bei der sonstigen Detailfreude absolut grundlegende Arbeiten im Literaturverzeichnis, so etwa die von DAAN VAN REENEN zum Bilderverbot[1], von MARIA VITTORIA FONTANA zur „Heiligen Familie"[2] oder von S.R. PETERSON zur Takye-ye Moʿāven al-molk in Kermānšāh[3]. Die Zitate aus den Reiseberichten stammen bis auf eine Ausnahme (wie von NEWID angegeben) alle aus HEINZ HALMS Monographie *Der schiitische Islam* (1994) – dies ein außergewöhnlicher Fall eines „wissenschaftlichen Großzitats". Ständige Wiederholungen bereits erwähnter Sachverhalte ermüden (etwa S. 35 und 107 zum Tod des Ḥasan; 88 und 167 zum Terminus „haft-rangi"; 170 und 201 zur „typisch orientalischen Sitzart" [mit unterschlagenen Beinen]; 192 und 193 zur Farbe Grün als „Versinnbildlichung" der Vergiftung; 217 und 247 zu Šemr als Mörder des Ḥosein). Hunderte von Inkonsequenzen und Fehlern in der Umschrift (sowohl phonetisch als auch grammatikalisch; beliebig herausgegriffene Beispiele etwa S. 19 und 27: „Sʿad" statt „Saʿd", S. 23 „Ašaʿṯ" statt „Ašʿaṯ", S. 130: „ṣallī" statt „ṣallā"; S. 139/10: „ʿalīyan" statt hier „ʿalīyun"; 186/-5: „ʿAliyyan"; 140/-1: „Nataʿlīq" statt „Nastaʿlīq"; 169/-5: „Nastʿlīq") sowie zahlreiche andere sprachliche und inhaltliche Fehler (S. 147/8: „Zain al-ʿIbād" statt „Zain al-ʿābedīn"; 161/-9: „ein Leiter *(miʿrāǧ)*"; 166/-2: „Dekolletee"; 293 u.ö.: „Maʾmūn ar-Rašīd" statt „Hārūn") vermitteln das Gefühl einer überaus unsorgfältigen Endredaktion des Textes. Hinzu kommen gravierende Wissenslücken wie etwa die Erwähnung eines Künstlers „namens Ṣanīʿu l-Mulk" (S. 172) aus dem 13. [!] Jahrhundert, womit niemand anders gemeint sein kann als der überragende Künstler der Kadscharen-Epoche, Abū l-Ḥasan-Ḫān Ġaffārī (zu welchem zuletzt YAHYA ZOKA 2003[4]; NEWIDS Abb. B 7 dort S. 78); Banalitäten wie etwa die Bemerkung S. 200: „Die feinen Schriftlinien an den Rändern des Bildes sind zwar schwer leserlich, beziehen sich aber offensichtlich auf die Darstellung" oder diejenige S. 217 zu den Frauen, die kurz vor dem Tod des Ḥosein „das Schlimmste zu verhindern" versuchen; grammatikalische Stilblüten wie der mißverständliche Rückbezug von „Dieses tragische Ereignis" (S. 242) auf die im Satz zuvor im Mittelpunkt stehende Vermählung des Qāsem mit Ḥoseins Tochter – gemeint ist natürlich das Martyrium; Unachtsamkeiten bei der Bildbeschreibung (S. 205 ist im Text die Rede von einem blauen Mantel, während das Bild eindeutig ein grünes Obergewand zeigt, wie auch in der Bildlegende angemerkt); offensichtliche Fehlklassifizierungen bzw. fehlende Klassifizierungen des Bildmaterials (etwa zu den „Volksstickereien" G 14 und G 15 – tatsächlich maschinell bestickte Wandbehänge vom Ende des 20. Jahrhunderts; fehlende Klassifizierung etwa zu D 8 – möglicherweise einem lithographischen Druck aus der ersten Hälfte des 20. Jh., zum Poster G 16; fehlende Herkunftsangabe zu den Ölgemälden J 11, J 13, J 15 – hierzu s. etwa HĀDI SEIF: *Naqqāši-ye qahve-ḫāne*. Teheran 1990).

---

[1] D. VAN REENEN: „The *Bilderverbot*, a new survey." In: *Der Islam* 67 (1990), S. 27–77.

[2] M.V. FONTANA: *Iconografia dell'*Ahl al-bayt. *Immagini di arte persiana dal XII al XX secolo*. Neapel 1994.

[3] S.R. PETERSON: „Painted Tiles at the Takieh Mu'avin ul-mulk [Kirmanshah]." In: *Akten des VII. Internationalen Kongresses für iranische Kunst und Archäologie, München, 7.–10. September 1976*. Berlin 1979, S. 618–628.

[4] YAHYA ZOKA: *Life and Works of Sani' ol-Molk. 1814–1866*. Hrsg. von CYRUS PARHAM. Teheran 2003.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000431

Dabei ist das Bildmaterial im Hauptteil der Arbeit sehenswert, meist unpubliziert und überwiegend in guter Qualität abgebildet. Allerdings wird nicht ein durch den Titel implizierter Gesamtüberblick geliefert, vielmehr stammen die über 100 Abbildungen zum Großteil aus einigen wenigen Heiligtümern in Eṣfahān (Šāh Zeid: 18 Abb.; Ḫānsārihā: 10; Hārūn al-velāyat: 7), Kermānšāh (Moʿāven al-molk: 17), Naṭanz (Standarte: 8). Sie sind zwar einerseits durchaus repräsentativ, suggerieren allerdings eine größere Verbreitung als sie tatsächlich belegen (und als belegbar wäre). Zudem werfen sie in den ständigen Rückbezügen die Frage auf, ob es nicht sinnvoller gewesen wäre, das Bildprogramm einzelner Heiligtümer detailliert zu analysieren, wie dies etwa ṢĀDEQ HOMĀYUNI in seiner (nicht zitierten) dichten Abhandlung zur (mittlerweile tragischerweise durch einen Brand zerstörten) Ḥoseiniye in Širāz vorbildlich geleistet hat.[1] Und überhaupt bleiben zahlreiche große Bereiche der bildlichen Darstellung schiitischer Themen ausgeklammert, so etwa die in großen Ölgemälden verwirklichten Gesamtkompositionen der Ereignisse von Kerbela, die teils öffentlichen Geschichtenerzählern als Bildmaterial dienten (hierzu einzig S. 281, Abb. K 15) und ihrerseits eine erhebliche historische Tiefe aufweisen, oder die unmittelbar verwandten Illustrationen in lithographischen Drucken von Werken der sogenannten Rouże-ḫani-Literatur.[2]

Mithin bleibt von diesem Werk der Eindruck eines eher angestrengten Versuchs, den wichtigen Bereich der schiitisch-islamischen Ikonographie zu behandeln, der bei allem Verständnis für die Schwierigkeiten des Themas eine konzisere Behandlung sowie größere Sorgfalt verdient hätte.

ULRICH MARZOLPH, Göttingen

EWALD WAGNER: *Harar. Annotierte Bibliographie zum Schrifttum über die Stadt und den Islam in Südostäthiopien.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2003. XXXIV, 747 pp. (Äthiopistische Forschungen 61.) ISBN 3-447-04742-9. € 80,–.

The book was published in the series "Äthiopistische Forschungen" founded by ERNST HAMMERSCHMIDT and is the result of 35 years' studies of Languages, History and Culture of Harar by EWALD WAGNER, one of the most eminent European Ethiopianists and well-known for his research work on Harari language and culture.

The entries, which number a little less than 2,500, are grouped into 59 sections each in alphabetical order. Every entry is preceded by a corresponding index, which indicates the number of the section and the ordinal number of the entry in it. The book is provided with comprehensive lists of abbreviations for periodicals and a bibliography, as well as a list of general abbreviations. Detailed author and subject indexes follow the main body of the publication.

The 59 sections cover various aspects of Harar geography, zoology, social and political history, anthropology, languages and literature, art, religion and medicine. These large-scale divisions are split into more precise subsections. As far as the history of Harar is concerned, for example, the author singles out such subsections as "Sources on the Ethiopian history before 1647" (pp. 247–266) and "Secondary materials on the Ethiopian history before 1647" (pp. 267–284). Separate sections are devoted to the history from 1647 to 1875 (pp. 285–296), from 1876 to 1887/1888 (pp. 297–317), from 1887 to 1935 (pp. 318–331),

[1] Ṣ. HOMĀYUNI: *Ḥoseiniye- ye Mošir.* Teheran 1976 [2. erg. Aufl. Teheran 1992].

[2] Hierzu etwa U. MARZOLPH: *Narrative Illustration in Persian Lithographed Books.* Leiden 2001, S. 25f. sowie zahlreiche Abb.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000432

from 1941 to 1974 (pp. 361–366), and from 1974 to present (pp. 367–371), whereas the period from 1935 to 1941 is referred to in two sections – "The Italian-Ethiopian War in 1935–36 (pp. 336–349) and "Italian East-Africa and liberation" (pp. 350–360). The same detailed approach is applied to each thematic cluster.

A short comment on the contents accompanies each entry. Though brief, it manages to provide the reader with useful and precise information, including aspects of the problem or events described and discussed on indicated pages.

As the author points out in the Preface to the book, in order to avoid reiteration of the entries in different sections, each entry is assigned its place not according to the subject of the part, devoted to Harar itself, but to the theme of the whole work. Nonetheless, if a particular work, usually a traveller's narrative or a text from other sources, has been translated into a European language, it is likely to appear in the same section more than once. For example, as many as thirteen entries are devoted to the well-known "Narrative of the Portuguese embassy to Ethiopia in 1520" written by the Portuguese Father Francisco Alvarez and to its various publications in German, English and French (entries 09.02 to 09.14) in the section "Historical geography and European travels before Bruce" (pp. 86–109).

It is not only the large subject and time coverage of the book which attracts attention, but also the wide range of works and authors, considered by Ewald Wagner. On the one hand, he mentions both European travellers, such as Alvarez, Bruce and Porro (in total six sections are devoted to European travels in Ethiopia, pp. 86–180), and Arabian travellers (section eight of the book). On the other hand, the author considers works written by Ethiopian, English, German, French, Italian, Czech and Russian authors.

What should also be mentioned here is the accuracy, with which the author treats all names transliterated from languages that do not use the Latin script.

Tatiana Kryuchkova, Edmonton

Studia Aethiopica. In Honour of Siegbert Uhlig on the Occasion of his 65th Birthday. Hrsg. von Verena Böll/Denis Nosnitsin/Thomas Rave/Wolbert Smidt/Evgenia Sokolinskaia. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2004. XII, 459 S. ISBN 978-3-447-04891-0. € 78,–.

The book begins with a preface, compiled by the editors, presenting the biography of Professor Siegbert Uhlig and an overview by Ludwig Gerhardt "Ethiopian studies in Hamburg: a personal account" with the focus on the academic activities of August Klingenheben, Johannes Lukas, Ernst Hammerschmidt and Siegbert Uhlig, who succeed each other as holders of the chair of African Studies at Hamburg university.

The 36 essays that compose the anthology are grouped in five sections: Philology, History, Linguistics, Anthropology and Art.

What can be concluded from a brief survey of the publication is the rich variety of historical, philological, linguistic and anthropological topics covered. The cultural, political and ethno-historical traits distinguished and described by the contributors vary considerably in time, space and scientific approach, and all together they present a colourful portrait of the country.

The first section is dedicated to philological studies. Getachew Haile presents the Amharic version and the English translation of a popular traditional text describing the journey of a soul to the court of justice. Emeri van Donzel analyses the relations between early Islam and Ethiopia as reflected in Muslim tradition. Reflections on the ancient

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000433

history of Ethiopia based on linguistic evidence are presented in the paper "Note linguistiche per la storia dell'Ethiopia antica" by Gianfrancesco Lusini. Several contributions to this section discuss different aspects of Ethiopian Christianity on the basis of the analysis of classical written monuments; cf. papers by Verena Böll, Sevir Chernetsov, Paolo Marassini, Denis Nosnitsin, Gianfranco Fiaccadori, Witold Witakowski, Rochus Zuurmond. Alessandro Bausi presents his observations on the methodology and aims of palaeography in Ethiopian studies.

Ten contributions form the historical section of the volume. Andreu Martinez d'Alòs Moner in "Christian Ethiopia: the Temptation of an African Polity" and Bairu Tafla in "From Trust to Contrast. A history of Security in Money-lending in Ethiopia" trace the roots of the modern political and economic state of Ethiopia back to the 19th century.

As far as the political evolution of 20th century Ethiopia is concerned Heinrich Scholler's essay with an intriguing title "Mythos und Wirklichkeit Christlicher Imperien am Ende des Zweiten Jahrtausends. Äthiopien und die Deutsche Reichsidee" begins with the question of whether it is possible to compare Ethiopia and Germany from the political perspective and then provides an interesting analysis of the issue.

Hanna Rubinkowska considers the influence of the Emperor Haylä Sellase I on Ethiopian historiography and the impact it had on forming European notions of Ethiopian history. Another attempt to influence the international perception of Ethiopia is presented by Richard Pankhurst in "Correspondance d'Éthiopie: the History of a Pro-Ethiopian Newspaper (1926–1933)".

The essay "The 'Coronation' of the Emperors of Ethiopia at Aksum" by Stuart Munro-Hay with his gripping description of coronation ceremonies takes the reader back to the medieval Gonder times and to a much earlier era – the era of the Aksum kingdom, providing at the same time the most interesting analysis of the ceremonies themselves and their cultural and historical symbolism.

A number of essays deal with written sources on Ethiopian history. Wolbert G.C. Smidt considers an unknown Arabic inscription from Tigray dated back to the 10th up to the 12th centuries, contributing in a valuable manner to the history of Muslim communities in Ethiopia. Shiferaw Bekele analyses the Chronicle of King Täklä Giyorgis I, presenting multiple details of the first period of the King's reign (1779–1784), his military campaigns and political activities. And finally, Evgenia Sokolinskaia presents a most useful index of proper names for the three chronicles of Emperor Tewodros II's reign, which will undoubtedly facilitate their scholarly use.

Michael Kleiner and Hermann Amborn contribute to the ethnohistory of the region. In the essay "Were the Gämbo a Gafat Group? Deliberations on a Finer Point of Ethiopian Ethnohistory" Michael Kleiner revises Taddesse Tamrat's sources on the history of the Gämbo group and examines available sources. He comes to the conclusion that they are not explicit enough to support Taddesse Tamrat's conclusion that the Gämbo were a Gafat group, while Hermann Amborn considers specific types of historical traditions among the ethnic groups of Southwestern Ethiopia.

The linguistic section of the volume comprises several papers on sociolinguistic issues. The evolution of the status and role of Amharic is analysed by Bahru Zewde. Ewald Wagner discusses the problem of shift from Arabic to Ethiopic script in Harari. The paper by Stefan Weninger is dedicated to some general issues of Arabic loan-words in Classical Ethiopic as well as to some particular cases where the author disagrees with the "Comparative dictionary" by W. Leslau or presents additional entries, not listed in the dictionary. David Appleyard analyses the history of the object marker in Amharic and other Ethiopian Semitic languages, while Baye Imam considers some theoretical issues of

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000434

subject and object agreement in Amharic. Cushitic (mainly Agaw) influence on the syntax of Ethio-Semitic languages, both classical Ethiopic and modern Ethio-Semitic languages, is the focus of the paper by Olga Kapeliuk. Rainer Voigt discusses the evolution of the prefix conjugation patterns in Semitic languages in general and in South Semitic, including Modern South Arabian and Ethiosemitic, in particular.

The anthropological section of the anthology begins with an essay by Jon G. Abbink "Remembering Landósa: Mediator and Counterpoint in a 'Violent' Society" which stands somewhat apart from the other contributions. It commemorates late Londósa, ritual leader of the Suri people, who tried to protect the people from the menaces of the modern world, which threaten their cultural identity and very existence.

Amharic oral poetry and the analysis of the European contribution to its development is the subject of Getie Gelaye's essay.

Religious life and art of Christian Ethiopians are well presented in the essays by Steven Kaplan, Johannes Launhardt, Ewa Balicka-Witakowska and Marilyn E. Heldman.

The book concludes with "A Selected Bibliography of the Publications of Siegbert Uhlig" compiled by Thomas Rave.

Tatiana Kryuchkova, Edmonton, and Victor Porkhomovsky, Moscow

Georges Bohas: *Les bgdkpt en syriaque selon Bar Zoʿbî*. Toulouse: Éditions AMAM-CEMAA. 92 S. ISBN 2-9515671-9-7.

Das Thema der postvokalischen Spirantisierung der sechs (nicht-geminierten) *bgdkpt*-Konsonanten im Hebräischen und Aramäischen, zum Teil auch im Tigrinya, hat sowohl von seiten der Semitistik als auch von seiten der theoretischen Phonologie viel Beachtung gefunden.[1] In synchroner Perspektive verkompliziert sich die theoretische Behandlung dieses Phänomens bekanntlich dadurch, daß einerseits die „Postvokalität" in vielen Positionen nur in der anzusetzenden Tiefenstruktur vorliegt, nicht jedoch an der Oberfläche, und daß andererseits die Gemination synchronisch nicht mehr durch die Bank als solche angesehen werden kann.[2] Im Ostsyrischen nimmt man zudem an, daß die die Gemination zwar vor Vokal erhalten bleibt (/mellaṯ/ ‚Wort', cs.) aber nicht vor folgendem Konsonant (/melṯā/). Zudem ist schon im klassischen Syrischen eine teilweise Phonematisierung der ursprünglichen spirantisierten Allophone nachweisbar, man denke etwa an das öfters angeführte Minimalpaar *ḥḏīṯ* ‚ich freute mich' vs. *ḥḏīt* ‚du freutest dich', in dem auch eine diachronische Ableitung auf Schwierigkeiten stößt.[3]

---

[1] Vgl. z.B. K. Tsereteli („Zur Frage der Spirantisation der Verschlußlaute in den semitischen Sprachen." In: ZDMG 130 [1980], S. 207–216) und M. Elmedlaoui („Gemination and spirantization in Hebrew, Berber, and Tigrinya: A fortis-lenis module analysis." In: *Linguistica Communicatio* 5/1 [1993], S. 121–176).

[2] Vgl. etwa T. Muraoka (*Classical Syriac. A Basic Grammar with a Chrestomathy*. Wiesbaden 2005, S. 11) für das West- und Ostsyrische und E. Coffin/S. Bolozky (*A Reference Grammar of Modern Hebrew*. Cambridge 2005, S. 25f.) für das Neuhebräische.

[3] Vgl. z.B. W. Diem („Syrische Kleinigkeiten." In M. Macuch et al. [Hrsg.]: *Studia Semitica necnon Iranica Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*. Wiesbaden 1989, S. 65–78) und L. Edzard („Problems with postvocalic spirantization in Syriac: Cyclic rule ordering vs. ‚early phonemization with paradigmatic leveling'." In: JSS 46/1 (2001), S. 77–95).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000435

Georges Bohas, der sich auch schon früher[1] dem Syrischen gewidmet hat, verfolgt in dem hier zu besprechenden Band einen an sich interessanten Ansatz. Zum einen möchte er einen „Algorithmus" entwickeln, der eine Zuordnung der Merkmale „okklusiv" vs. „spirantisiert" zu den einzelnen *bgdkpt* in einem beliebigen syrischen Wort erlaubt, wobei in diesem weder *šwā mobile* noch (historische) Gemination notiert sein darf. Dabei setzt er stillschweigend eine *west*syrische Morphophonologie zugrunde. Zum anderen stellt er diese Art der Analyse (den ersten Teil seines Buchs) mit der Übersetzung eines syrischen Traktats von Bar Zoʿbī (12. Jahrhundert) in Beziehung, die den zweiten und dritten Teil seines Buchs ausmacht und mit der vorangehenden Analyse abschnittsweise thematisch verschränkt wird. Zunächst zur Analyse: Bohas nimmt auf die Silbenstruktur ausdrücklich keinen Bezug, sondern bildet von eckigen Klammern umschlossene „Konsonantenpaare" innerhalb des jeweiligen zu analysieren Worts, von denen der okklusive Konsonant mit einem „*" und der spirantisierte mit einem „_" markiert wird. Dabei folgt innerhalb einer Klammer der spirantisierte stets dem okklusiven Konsonanten. Konsonanten die außerhalb dieser Paare stehen bzw. gestellt werden, nennt Bohas „Waisen" *(orphelins)* – ein Verfahren, das an das Konzept der „Extrametrikalität" in neueren phonologischen Theorien erinnert. /kṯaḇ/ erhält somit die Stuktur „[* _] _" zugewiesen. Indem die Gemination auch vor Konsonant nicht als solche markiert ist (allerdings durch Fettdruck indirekt doch angedeutet ist), ergeben sich Minimalpaare, von denen hier das folgende beschrieben sei (vgl. S. 22f. – das unpassende *šwā*-Symbol, das Bohas für das *e* des *eṯ*-Präfixes stets verwendet, ist hier durch ein normales *e* ersetzt):

/meṯkaṯbīn/ (eṯpʿel, Ptz. pl.)			/meṯkatḇīn/ (eṯpaʿʿal, Ptz. pl.)			
meṯ	kaṯ	bīn	meṯ	ka	tḇ	īn
[*_]	[*_]	[*_]	[*_]	*	[*_]	_

Man kann Bohas vielleicht zustimmen, daß diese Repräsentation sinnfällig ist. Den Anspruch jedoch, einen „Algorithmus" zu liefern, erfüllt Bohas nur bedingt, denn die Entscheidung darüber, daß das *k* hier „extrametrisch" ist („[l]e *ka*, orphelin, n'étant pas amené en position _, demeure occlusif"), setzt ja gerade eine genaue Kenntnis der (historischen) Morphophonologie voraus und kann nicht etwa mechanisch auf das Konsonantengerüst übertragen werden. Bohas' weitere „zyklische" Argumentation bezüglich der proklitischen Elemente *b-*, *d-*, *w-* und *l-* („*bdwl*", vgl. S. 27f.) ist sachlich geboten, aber schwer mit seinem „Algorithmus" vereinbar.

Den zweiten und dritten Teil von Bohas' Band füllt das Regelwerk aus, das der syrische Grammatiker Bar Zoʿbī innerhalb seiner Grammatik dem Problem der *bgdkpt* gewidmet hat (über diesen Grammatiker – und auch schon die Fundstelle der übersetzten Passagen! – hätte man gerne etwas mehr erfahren, als daß er der *maximus Nestorianorum grammaticus* gewesen sei, vgl. S. 7). Es geht also um die Opposition *quššāyā* ‚hart' („okklusiv") vs. *rukkāḵā* ‚weich' („frikativ, spirantisiert"). Die „allgemeinen" Regeln (*qānōnā*) 1–23 (Teil 2 bei Bohas) behandeln den Problemkreis in synchroner Weise, wie oben beschrieben, während die „speziellen" Regeln 24–25 (Teil 3 bei Bohas) das passivisch-reflexive *t*-Präfix und das *t* der Femininendung bzw. das (immer spirantisierte) *k* in Possessiv- und Objektsuffixen der zweiten Person betreffen. Interessant an diesem Regelwerk ist die

[1] Zum Beispiel G. Bohas: „La logique du signe ‚vocalisateur' et du signe ‚accélérateur' dans la phonologie du syriaque: une approche de la structure syllabique." In: BEO 60 (1999), S. 127–149.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000436

sonst in den syrischen Grammatiken (etwa bei Bar Hebraeus)[1] nicht beschriebene Regel, daß zwei koronale Konsonanten in Kontaktstellung nicht assimiliert werden, sondern stets in der Folge „[*_]" zu realisieren seien, also im einzelnen als *tḏ*, *dṯ* und *tṯ*, z.B. *wa-d-ṯawdīṯā* ‚und vom Lob Gottes' (vgl. S. 38). In diesem speziellen Fall versucht Bohas, das zuerst von McCarthy[2] auf Geminationsphänomene bezogene „OCP" (Obligatory Contour Principle) in Anwendung zu bringen, das besagt, daß in einem solchen Fall keine zwei homorganische Konsonanten mit dem Merkmal [+ kontinuierlich] (= spirantisiert) hintereinander stehen dürfen. In der Regel 24 (vgl. S. 82), um hier einen aus Platzgründen notwendigen Sprung zu machen, werden noch die für uns heute kontra-intuitiven (bezüglich des Status des *t* in der Femininendung) Gegensatzpaare *ṣḇarṯā* ‚Neuheit' vs. *qyāmtā* ‚Auferstehung' in letztlich nicht-schlüssiger Weise kommentiert. Das Phänomen der Phonematisierung ursprünglich spirantisierter Allophone (s.o.) wird in dem übersetzten Traktat nicht angesprochen; Bohas hätte dies in seiner theoretischen Einleitung jedoch tun können.

Insgesamt ergibt sich für den Rezensenten ein zwiespältiger Eindruck. Bohas hat einen sperrigen syrischen Text einem weiteren Publikum zugänglich gemacht, womit die Wissenschaftsgeschichte sicher bereichert ist. Zudem ist sein Ansatz, die synchronische Natur dieses Texts mit einer modernen (synchronen) sprachwissenschaftlichen Beschreibung des Problems in Beziehung zu setzen, im Prinzip zu begrüßen. Die Durchführung dieses Ansatzes ist aber nicht gänzlich gelungen, zudem wichtige Probleme erst gar nicht angesprochen werden. Auch ist die Kritik an der (angeblich) „hebraistischen" Analyse in den westlichen Grammatiken (Methode der „petites voyelles", also *šwā mobile*, bei Duval, Nöldeke und Costaz)[3] formal – in der Auseinandersetzung mit Gegenpositionen verwendet Bohas öfters polemisch angehauchte Verben wie *defarcir* „entfarcen" – und inhaltlich überzogen bzw. anachronistisch. Denn ist es ist ja so, daß wir die Morphophonologie des Althebräischen durch die „aramäische Brille" der tiberiensischen Masora betrachten, und nicht umgekehrt das Syrisch-Aramäische durch eine „hebräische Brille". Das bedeutet nicht, daß das Regelwerk zur Beschreibung der *bgdkpt* in beiden Fällen dasselbe sein kann, wie Bohas zu Recht betont. Und Bohas' methodischer Versuch beleuchtet auch eindrucksvoll den „trade-off" an Regeln, den man bei einer streng synchronischen Beschreibung der *bgdkpt* im Syrisch-Aramäischen eingehen muß (notwendige *ad-hoc*-Formulierungen erwähnt er aber kaum). Dabei rennt Bohas aber leider insofern offene Türen ein, als er wichtige Literatur zu seinem Thema, etwa Diem 1989, Daniels 1997[4] und die erste Auflage von Muraokas Grammatik (die zweite Auflage derselben hat

---

[1] Vgl. hierzu auch die zitierten Werke von A. Merx (*Grammatica Syriaca*. Halle 1867) und A. Moberg (*Buch der Strahlen [kṯāḇā d-ṣemḥē]. Die größere Grammatik des Barhebräus. Einleitung und zweiter Teil.* Leipzig 1907; *Le livre des splendeurs [kṯāḇā d-ṣemḥē]. La grande grammaire de Grégoire Barhebraeus. Texte syriaque édité d'après les manuscrits avec une introduction et des notes.* Lund 1922) sowie jüngst R. Talmon („The establishment of Syriac linguistics, foreign influence in the Syriac grammatical tradition." In: S. Auroux et al. [Hrsg.]: *History of the Language Sciences*. Band 1. Berlin 2000, S. 337–341).

[2] J. McCarthy: „OCP effects: gemination and antigemination." In: *Linguistic Inquiry* 17/2 (1986), S. 207–263.

[3] R. Duval: *Traité de grammaire syriaque* (Paris 1881); T. Nöldeke: *Kurzgefaßte Syrische Grammatik* (Leipzig ²1898 [= Darmstadt 1977]); L. Costaz: *Grammaire syriaque* (Beirut 1955).

[4] P. Daniels: „Classical Syriac phonology." In: A. Kaye (Hrsg.): *Phonologies of Asia and Africa*. Band 1. Winona Lake, Indiana 1997, S. 127–140.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000437

sich wohl mit der Abfassung seiner Arbeit überschnitten) gar nicht zitiert (die Grammatik von Nöldeke rezipiert Bohas in englischer Übersetzung, Brockelmann[1] und Ungnad[2] werden nicht angeführt). Deswegen muß trotz Bohas' grundsätzlichen Verdiensts, eine Übersetzung des syrischen Regelwerks zu den *bgdkpt* von Bar Zo'bī besorgt zu haben, insgesamt zur Vorsicht bei der Benutzung dieses Bandes geraten werden.

Lutz Edzard, Oslo

Rebecca Hasselbach: *Sargonic Akkadian. A Historical and Comparative Study of the Syllabic Texts.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005. XV, 292 S. ISBN 978-3-447-05172-9. € 78,–.

Der hier als Buch veröffentlichten Untersuchung liegt eine von der Harvard University angenommene Dissertation zugrunde. Die Vf.in analysiert darin ein Textmaterial, das in der Wissenschaft dem sogenannten „Altakkadischen" zugeordnet wird. Vor einem halben Jahrhundert, als Wolfram von Soden seinen *Grundriß der akkadischen Grammatik* (GAG) erstmals veröffentlichte (Rom 1952), erschien die Gliederung des Akkadischen, der semitischen Sprache des alten Mesopotamien, geradlinig: auf eine Sprachstufe des 3. Jahrtausends v. Chr., in der zwar verschiedene Phasen zu unterscheiden waren, die aber dennoch als Einheit – eben als „Altakkadisch" – betrachtet wurde, folgte seit dem 2. Jahrtausend eine Differenzierung in zwei Dialektzweige: das Babylonische im Süden und das Assyrische im Norden. Auch I. J. Gelb, dessen *Old Akkadian Writing and Grammar* erstmals im selben Jahr wie GAG erschien (2. Aufl. Chicago 1961), umfaßte denselben Zeitraum, obwohl sich seine Ansichten über das Altakkadische im einzelnen in mancher Hinsicht von denen von Sodens unterschieden. Verglichen mit dem heutigen Kenntnisstand stand aus jener Zeit damals nur wenig Material zur Verfügung. Ausgrabungen im Vorderen Orient, vor allem aber die Veröffentlichung von Texten, die in Museen und Sammlungen lagern, haben in der 2. Hälfte des 20. Jh. die Quellenbasis zwar beträchtlich erweitert, doch im Vergleich mit anderen Perioden ist sie auch heute noch relativ bescheiden.

Die Zahl der Sprachdenkmäler aus Mesopotamien, die in der „frühdynastischen" bzw. „vorsargonischen" Zeit (ab etwa 2600 v. Chr.) in einem semitischen Idiom verfaßt wurden, ist – im Unterschied zum syrischen Tell Mardikh-Ebla, wo eine große Zahl von Keilschrifttafeln aus dieser Periode gefunden wurde – recht gering. Hier bildet erstmals die Periode der Könige von Akkad, die mit Sargon von Akkad um 2350 v. Chr. beginnt und um 2100 endet, eine umfangreicher dokumentierte Sprachstufe. Dieses „sargonische Akkadisch" bildet den Gegenstand der Untersuchung, auf ältere Befunde wird ständig verwiesen. Die Texte kommen aus verschiedenen Orten bzw. Regionen und sind bei näherem Hinsehen sprachlich durchaus nicht einheitlich (interessant ist, daß es in Mari am mittleren Euphrat zwar eine vorsargonische Überlieferung gibt und eine aus der folgenden Ur III-Zeit, bis jetzt aber keine Texte der sargonischen Periode, s. S. 10f.).

In die allgemeineren Fragen wie Terminologie, Textcorpus, Forschungsstand u. dgl. führt eine „Introduction" ein, an die sich dann drei Hauptteile anschließen: „2. The Sargonic Akkadian Syllabary" (S. 27–97), „3. Sargonic Akkadian Phonology" (S. 99–146), „4. Sargonic Akkadian Morphology" (S. 147–229; hier auch Bemerkungen zur Syntax).

In diesen Kapiteln werden die Belege eingehend untersucht, wobei die Vf.in den Blick sowohl auf die Herkunft der Texte als auch auf die gattungsmäßige Zugehörigkeit

[1] C. Brockelmann: *Syrische Grammatik.* Leipzig [13]1981.
[2] A. Ungnad: *Syrische Grammatik.* München 1913.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000438

– Herrscherinschriften, Urkunden, Briefe usw. – richtet. Bei der Beschränkung auf die „sargonische" Zeit, eine Periode von reichlich zwei Jahrhunderten, spielen diachrone Erscheinungen zwar eine untergeordnete Rolle, aber die Inschriften der akkadischen Könige und die wenigen literarischen Texte unterscheiden sich nach ihr in mancher Hinsicht von den Urkunden und Briefen. So sind etwa in ersteren Archaismen bezeugt, während sich in letzteren je nach Herkunft (Südbabylonien, Nordbabylonien, Dijala-Gebiet usw.) lokale Eigenheiten erkennen lassen. Im Herausarbeiten derartiger Besonderheiten innerhalb der Überlieferung liegt eine der Stärken der Untersuchung.

Ein fünftes Kapitel „Conclusions" (S. 231–235) schließt sich an. Dort faßt die Vf.in in den abschließenden Sätzen ihre Folgerungen so zusammen:

a) im sargonischen Akkadisch sind mehrere deutlich unterschiedene Sub-Corpora erkennbar, von denen der Dialekt der Dijala-Region den innovativsten darstellt;
b) alle Sub-Corpora besitzen morphologische Charakteristika, die als Innovationen vom „babylonischen Typ" zu werten sind; assyrische Besonderheiten, die im Corpus zu erkennen sind, müssen als „shared retentions" gelten; daraus folgt:
c) als innovativer Zweig des „sargonischen Akkadisch" hat der in syllabisch geschriebenen Texten der Dijala-Region repräsentierte Dialekt zu gelten. Linguistisch ist er mit dem Babylonischen verbunden.

Bibliographie, „Corpus of Sargonic Akkadian Texts" (die Liste erhält ihren besonderen Wert dadurch, daß sie nach Gattungen gegliedert ist und Angaben zur Herkunft der Texte enthält) sowie ein Index der zitierten Wörter (mit Verweisen auf die Abschnitte, in denen die Erscheinungen besprochen wurden) runden die Studie ab.

Die Vf.in ist zu ihren Ergebnissen durch Vorlage sowie gründliche Analyse und abgewogene Bewertung der Einzelbelege gelangt. Der Einfluß der linguistischen Positionen ihres Lehrers J. Huehnergard, sichtbar etwa an der Betonung von „shared innovations" und „shared retentions", ist trotz aller Eigenständigkeit unverkennbar. Deutlich herausgearbeitet wurden an Hand der Belege die Unterschiede zwischen den Sub-Corpora, zu erkennen z.B. an den Eigenheiten des jeweiligen Syllabars, der Behandlung der Laryngale und dem unter ihrer Wirkung erfolgten Lautwandel von *a* zu *e* (vgl. S. 73ff. und zusammenfassend S. 231),[1] der Wiedergabe von Sibilanten und ähnlichen Lauten in der Schrift sowie anderen, u.a. morphologischen, Erscheinungen. Stünde für frühere Perioden mehr Material zur Verfügung, ließen sich hier Zusammenhänge und Übergänge noch deutlicher erkennen.

Die Arbeit stellt eine Bereicherung der Forschung dar. Das bedeutet nicht, daß kein weiterer Klärungsbedarf besteht (vgl. etwa die Bemerkungen S. 233 zu den Wurzeln für eine Aufspaltung in das Assyrische und Babylonische). Durch ihr auf die Beachtung der Eigenheiten des einzelnen Textes gerichtetes Vorgehen ist R. Hasselbach zu abgewogenen Urteilen gelangt. Hinsichtlich der Beziehungen zwischen der von ihr untersuchten Sprachstufe und der Sprache der folgenden Ur III-Periode (ca. 2100–2000 v. Chr.) unterscheidet sich ihr Ergebnis allerdings von den Positionen M. Hilgerts und W. Sommerfelds.[2] Während diese zwischen beiden Perioden einen Bruch annehmen und nur im Ur

[1] Parallel zur anzuzeigenden Untersuchung veröffentlicht, und somit nicht berücksichtigt, wurde J. Keetman: „Der Verlust der ‚Kehllaute' im Akkadischen und der Lautwandel a > e." In: *Altorientalische Forschungen* 31 (2004), S. 5–14. Der Vf. hat einen anderen Ansatz als R. Hasselbach, indem er zur Erklärung der Sachverhalte vorwiegend Probleme der phonetischen Realisierung diskutiert, auch über das Altakkadische hinaus.

[2] Vgl. z.B. M. Hilgert: *Akkadisch in der Ur III-Zeit*, Münster 2002 (IMGULA 5); W. Sommerfeld: „Bemerkungen zur Dialektgliederung Altakkadisch, Assyrisch und Babylonisch." In: G.J. Selz (Hrsg.): *Festschrift für Burkhart Kienast*, Münster 2003 (Alter

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000439

III-Akkadisch einen Vorläufer des Babylonischen sehen, erkennt sie – wie o. erwähnt – in bestimmten Bereichen Kontinuität zwischen dem sargonischen Akkadisch und Merkmalen des späteren Babylonischen. Darüber, daß das Ur III-Akkadische vom Altakkadischen abzutrennen ist, besteht allerdings Konsens (s. S. 2).

Joachim Oelsner, Leipzig

Gregorio del Olmo Lete/Joaquín Sanmartín: *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*. Translated by W.G.E. Watson. Bd. I–II. Leiden/Boston: Brill 2004 [second revised editon]. XLIV, 1006 S. (Handbuch der Orientalistik. I/67) ISBN 90-04-13694-0. € 199,–.

Das zu besprechende Werk, abgekürzt: DUL, ist die revidierte englische Version des *Diccionario de la lengua ugarítica* (abgekürzt: DLU) derselben Autoren (Bd. I–II, Barcelona 1996/2000 [Aula Orientalis – Supplementa 7–8]). Während das auf Spanisch verfaßte DLU nicht die ihm gebührende Verbreitung fand, ist dem englischsprachigen DUL ein sehr breiter Leserkreis gewiß. Es ist ein ausgesprochener Glücksfall, daß das Lexikon von einem ausgewiesenen Fachmann in der Materie, Herrn Dr. W.G.E. Watson, ins Englische übertragen wurde. Watson verlieh DUL zugleich entscheidende inhaltliche Impulse und ist für viele Verbesserungen des Wörterbuchs gegenüber seinem spanischen Vorläufer DLU verantwortlich. Die erste Auflage von DUL erschien 2003, etwa 20 Jahre nach Beginn der Arbeiten an dem Wörterbuchprojekt (1984)! Bereits ein Jahr später, nach überraschend schnellem Ausverkauf der ersten Auflage, konnte die vorliegende, nur leicht veränderte zweite Auflage gedruckt werden. Der reißende Absatz des mit ca. 200 € nun wirklich nicht gerade kostengünstigen Opus dokumentiert, wie sehnsüchtig die Fachwelt auf ein solches ugaritisches Wörterbuch gewartet hat.

Tatsächlich handelt es sich bei DLU und DUL um das erste vollständige ugaritische Wörterbuch seit J. Aistleitners *Wörterbuch der ugaritischen Sprache* (Berlin 1963, ²1965) und C.H. Gordons *Ugaritic Textbook* mit umfangreichem Glossar (Rom 1965), die heute beide als so sehr veraltet gelten, daß sie fast nicht mehr zitiert werden. Und es wird gewiß wieder viele Jahre dauern, bis ein neues ugaritisches Wörterbuch das Licht der Welt erblickt. Zwar sind zwei andere Wörterbuchprojekte seit längerem angekündigt, nämlich eines von Ch. Cohen und D. Sivan (Israel) und ein anderes von M. Dietrich und O. Loretz (Münster: „Ugaritisches Handwörterbuch"), ob sie jedoch jemals fertig gestellt werden, steht in den Sternen.

Seit Aistleitner und Gordon hat sich die Ugaritistik rasant entwickelt: Das publizierte ugaritische Textkorpus hat sich seitdem mehr als verdoppelt, unser Verständnis der ugaritischen Sprache und ihrer Texte hat sich erheblich verbessert und es sind vor kurzem zwei neue Grammatiken erschienen: D. Sivan: *A Grammar of the Ugaritic Language*, Leiden/New York/Köln 1997 (HdO I/28); J. Tropper: *Ugaritische Grammatik*, Münster 2000 (AOAT 273). Ferner gab es große Fortschritte in der Lexikographie anderer, mit dem Ugaritischen verwandter semitischer Sprachen. Hervorzuheben sind die seitdem neu erschienenen Wörterbücher zur nordwestsemitischen Epigraphik, zur Hebraistik, zur Aramaistik und zur Akkadistik. Die Erstellung eines neuen ugaritischen Wörterbuchs war somit ein schon lange überfälliges Desiderat.

Orient und Altes Testament 274), S. 569–586; ders.: Bemerkung zu § 2c in Wolfram von Soden: *Grundriß der akkadischen Grammatik*, 3. Aufl., Rom 1995. Weitere Literatur bei Hasselbach, S. 1f. mit Anm. 3–8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000440

Die Ugaritistik ist eine Disziplin, die mit vielen ungelösten Problemen zu kämpfen hat und auf zahlreiche Fragen keine sicheren, sondern lediglich wahrscheinliche Antworten geben kann. Die Anzahl der Unbekannten ist auf dem Gebiet der Lexikographie wohl am größten. Um hier zu einigermaßen überzeugenden wissenschaftlichen Ergebnissen zu gelangen bedarf neben einer stringenten Methodik und einem soliden Textverständnis vor allem eines vernünftigen Umgangs mit den etymologischen Daten aus anderen semitischen Sprachen. DUL hat hier neue Maßstäbe gesetzt.

DUL folgt einem alphabetischen Ordnungssystem, das die herkömmlichen Transliterationssymbole der ugaritischen Konsonanten nach dem lateinischen Alphabet reiht, nämlich: *ʾ (a, i, u) ʿ b d ḏ g ǧ h ḥ ẖ k l m n p q r s ś š ṯ ṭ ṱ w y z ẓ*. Dieses Ordnungssystem hat sich in der jüngeren Forschungsgeschichte neben dem – wohl immer noch weiter verbreiteten – Ordnungssystem entsprechend dem modifizierten hebräischen Alphabet etabliert und ist durchaus benutzerfreundlich. Gewöhnungsbedürftig ist allerdings die Tatsache, daß die Aleph-Zeichen „gleichwertig" geordnet werden. Üblicherweise werden Wörter, die mit *a̓* beginnen, vor solchen, die mit *i̓* bzw. *u̓* beginnen, gereiht. Für Nicht-Ugaritologen ist hervorzuheben, daß es sich bei den in DUL mit den Symbolen *a*, *i*, *u* umschriebenen Phonemen nicht um Vokale, sondern um Aleph-Phoneme in Kombination mit Vokalen handelt, wobei *i̓* auch silbenschließendes Aleph ausdrücken kann. So weist eine Schreibung wie *a̓lp* („Rind") zwar auf einen /a/-Vokal in der ersten Silbe hin (/ʾalpu/). Andererseits läßt sich aus einer Schreibung wie *rʾš* („Kopf") nicht ableiten, daß das betreffende Wort /i/ in der Stammsilbe hatte; tatsächlich steht sie für /râšu/. Um Mißverständnissen vorzubeugen, wären deshalb die Symbole *a̓*, *i̓* und *u̓* besser gewesen.

DUL enthält erfreulicherweise nicht nur gewöhnliche Sprachlexeme (genuin ugaritische sowie entlehnte Wörter), sondern auch sämtliche alphabetisch bezeugten Eigennamen. Auch die Eigennamen werden etymologisch analysiert. DUL ist damit die neueste und umfassendste Auflistung alphabetisch bezeugter Namen aus Ugarit.

Textgrundlage von DUL ist im Wesentlichen die Textedition KTU² (M. Dietrich/O. Loretz/J. Sanmartín: *Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit*. Münster 1995). Abweichungen von KTU²-Lesungen gibt es dabei kaum, was zugleich bedeutet, daß auch die (durchaus zahlreichen) Fehllesungen und Flüchtigkeitsfehler dieser Textausgabe bzw. ihres Vorläufers (KTU¹) in DUL oft übernommen wurden. (Nachträgliche Korrekturvorschläge zu KTU², wie der Rezensent sie beispielsweise in AfO 47/48 [1995/1996], S. 262–274 und *Aula Orientalis* 13 [1995], S. 231–239, aufgelistet hat, wurden in der Regel leider nicht mehr berücksichtigt.) Daneben konnten in DUL in der Endphase des Projektes auch noch die Texte der ergiebigen Grabungskampagnen 1986–1992 eingearbeitet werden.

In DUL wird der Etymologie der Lexeme zu Recht eine große Bedeutung zugemessen. Sämtliche zum Vergleich herangezogene Lexeme anderer Sprachen sind mit Quellenangaben (namhafter Wörterbücher) versehen. Leider werden die Bedeutungen der betreffenden Lexeme in aller Regel aber nicht genannt, obwohl diese mit dem verglichenen ugaritischen Lexem nur selten semantisch deckungsgleich sind (bisweilen haben sie sogar völlig andere Bedeutungen). Sofern der kritische Benutzer diese zitierten Lexeme nicht kennt, ist er gezwungen, diese in den genannten Wörterbüchern nachzuschlagen, will er sich ein Urteil darüber erlauben, ob eine etymologische Gleichung zu Recht oder zu Unrecht aufgestellt wurde. Die Überprüfung der Etymologie eines ugaritischen Lexems wird auf diese Weise zu einem zeitraubenden Unternehmen. Dieses Manko wurde bereits von Rezensenten von DLU thematisiert. Es wurde in DUL leider nicht behoben. Hinsichtlich der Gewichtung der etymologischen Daten fällt eine besondere Berücksichtigung des Akkadischen und des Eblaitischen auf. Sämtliche zum Vergleich herangezogene Lexeme anderer Sprachen werden in lateinischer Transliteration geboten. Vokalisiert überlieferte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000441

Wörter werden grundsätzlich mit Vokalen transliteriert. In Abweichung von diesem Prinzip werden biblisch-hebräische Lexeme immer rein konsonantisch (bisweilen auch ohne *matres lectionis*) transliteriert. Das ist dem Rezensenten unverständlich. Die masoretische Punktation des Hebräischen beruht auf einer verläßlichen Überlieferung und die Vokalisationen hebräischer Lexeme, vor allem nominaler Lexeme, sind für die morphologische Einordnung und Vokalisation ugaritischer Lexeme eminent wichtig.

Die Verfasser von DUL zitieren reichlich lexikographisch relevante Sekundärliteratur zu den Lexemen und lassen auf diese Weise auch kontroverse Auffassungen anderer Autoren einfließen. Diese Vorgehensweise ist hilfreich, zumal ein beträchtlicher Prozentsatz der ugaritischen Lexeme interpretatorisch umstritten ist. DUL kann somit zugleich als Bibliographie zur ugaritischen Lexigraphie fungieren. Diese Bibliographie wird jedoch angesichts der kurzen Halbwertszeit vieler Vorschläge bald nicht mehr den aktuellen Forschungsstand repräsentieren.

DUL verfolgt nicht das Ziel, jeweils alle Belege eines Lexems zu nennen, geschweige denn diese mit Kontext zu zitieren und zu übersetzen. Nach eigenen Angaben (S. XIII) werden nur für die Feststellung der Bedeutung(en) eines Lexems relevante Belege zitiert. Es will also kein Thesaurus und auch kein Ersatz für eine Konkordanz sein. Immerhin werden aber jeweils alle bezeugten morphologischen Varianten eines Lexems genannt. Der Rezensent hält diese methodische Vorentscheidung für bedauerlich und sieht darin die größte Schwachstelle von DUL. Angesichts des überschaubaren Umfangs des ugaritischen Textkorpus wäre bei beinahe allen Lexemen die Nennung und semantische Klassifikation sämtlicher Belegstellen – etwa nach Vorbild des *Akkadischen Handwörterbuchs* von W. von Soden – problemlos machbar und für den Benutzer überaus hilfreich gewesen. Nicht selten präsentiert DUL zwei von insgesamt drei bzw. drei von insgesamt vier Belegen mit Kontext. Es wäre in solchen Fällen ein Leichtes gewesen, die einzige ausstehende Belegstelle ebenfalls noch zu nennen. Wenig aussagekräftig ist in diesem Zusammenhang auch die häufig benutzte Bemerkung „and par." im Sinne von „and parallel(s)". Aus ihr geht nicht hervor, ob es zu einer Phrase beispielsweise eine oder fünf Parallelstellen gibt, und natürlich auch nicht, ob der Wortlaut in den Paralleltexten völlig identisch ist. Und wenn der vorgestellte Text ergänzte Zeichen enthält, geht aus „and par." nicht hervor, ob der Text an der oder den Parallelstelle(n) vollständig erhalten ist. Mitunter suggeriert DUL dem Leser auf diese Weise falsche Gegebenheiten und setzt beispielsweise unkritisch Lexeme an, die nie vollständig erhalten sind, und deren Existenz im Ugaritischen deshalb zweifelhaft ist. Ein Beispiel dafür ist das Lexem *mʿlt* „step" (DUL S. 520). Als Beleg führt DUL ebd. an: „*mʿ*[*lt*] *mdbḥt* steps of the altar, 1.87:25–26 and par." Tatsächlich gibt es genau eine Parallelstelle im Paralleltext KTU 1.41 mit folgendem Wortlaut: *m*[ʿ...] / *mdbḥt bt ilt* (Z. 23–24). Mit anderen Worten: Das vermeintlich sichere Lexem *mʿlt* ist an beiden möglichen Belegstellen unvollständig. Umso ärgerlicher ist die Tatsache, daß der letztgenannte Text in DUL S. 525 (sub *mdbḥ* „altar") so präsentiert wird, als sei *mʿlt* vollständig erhalten: „(offerings) *mʿlt mdbḥt bt ilt* on the steps of the altars of the temple of the goddess, 1.41:24 and par." Im Übrigen wird *mdbḥt* hier als Plural („altars"), auf S. 520 (unter *mʿlt*) dagegen als Singular verstanden („altar").

Zentral für die Bewertung eines Wörterbuchs ist aber selbstverständlich die Zuverlässigkeit der Textpräsentation und das Textverständnis der Autoren. Wie im Grunde nicht anders zu erwarten, werden kritische Benutzer des Wörterbuchs hier wiederholt mit wenig überzeugenden Deutungen, Inkonsequenzen und auch eindeutigen Fehlern konfrontiert. Ich möchte in diesem Zusammenhang das Lexem *kbd* (II), das in DUL auf S. 425f. behandelt wird, als nicht untypisches Beispiel präsentieren. Laut DUL besitzt das Lexem zwei gänzlich verschiedene Bedeutungen: 1) „total (quantity or price), correct, ex-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000442

act number"; 2) „arithmetical functor of addition, ‚plus', ‚+'"; letztere Bedeutung habe das Lexem im Zusammenhang „with complex numerical quantities". Unter den vielen Belegen für (2) wird unter anderem KTU 4.749:4 genannt: *šbʿm arbʿ kbd alpm* „seventy-four head of cattle". Diese Deutung ist völlig korrekt. Als Belege für (1) führt DUL unter anderem KTU 4.270:3 und 4.387:19 an: *kdwṯ ṯlṯ kbd* „a *k.*-garment for three (shekels) exactly" (4.270:3); *ṯmnym dd dd kbd* „a total of eighty ‚cauldronfuls'" (4.387:19). Prüft man die Belegstelle 4.270:3 nach, stellt man fest, daß sie aus dem Zusammenhang gerissen wurde. Das Syntagma beginnt bereits in Z. 2 und lautet vollständig *ṯlṯm / kdwṯ ṯlṯ kbd*. Dieses Syntagma kann nur „33 *kdwṯ*-Kleider" meinen (wörtlich: „30 *k.*-Kleider plus drei"). Das andere Beispiel, 4.387:19, ist ebenfalls sehr wahrscheinlich falsch gedeutet: *ṯmnym dd dd kbd* meint „81 *dd*-Maß" (wörtlich: 80 *dd* plus ein *dd*)". Ferner werden als Belege für (1) KTU 1.451:39 // 1.87:42 genannt *(ṯql ksp kbd)*; *kbd* ist hier aber gewiß als „Leber" zu deuten und damit zum Lexem *kbd* (I) „liver" zu stellen. Kurz: *kbd* (II) hat nie die angeführten Bedeutungen „total, correct, exact number", sondern meint immer so viel wie „plus"; siehe dazu ausführlich J. Tropper, UF 29 (1997), S. 661–663, und J. Tropper: *Ugaritische Grammatik*, Münster 2000, § 62.202.4 (S. 351). Warum die Autoren von DUL diesen Ausführungen nicht gefolgt sind und sich in DUL genau die gleichen Deutungen wie in DLU wiederfinden, kann der Rezensent nicht nachvollziehen. Um das richtige Verständnis von *kbd* („plus") wurde in der Forschungsgeschichte lange gerungen. Inzwischen kann die Frage getrost als gelöst gelten. DUL verlängert die Diskussionsgeschichte unnötig.

Im Allgemeinen ist das in DUL präsentierte Textverständnis im Bereich der Epik besser als im Bereich anderer Textgattungen. Größere Schwächen sind vor allem bei kultischen Texten auszumachen. Hier offenbart sich negativ, daß das monumentale Werk von D. Pardee: *Les textes rituels* (Ras Shamra-Ougarit 12, Paris 2000) in DUL noch nicht berücksichtigt wurde. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: DUL führt auf S. 878f. ein Lexem *trḫtt* mit der Bedeutung „the handing over of the bride price" an, bezeugt in KTU 1.111:20, laut DUL „in unc. ctx." (= „in uncertain context"). Der Kontext wird wie folgt zitiert und übersetzt: „*š b trḫtt ar* a ram as the dowry of DN". Die Autoren verlieren kein Wort darüber, wie die doppelte Femininmarkierung im Lexem *trḫtt*, das sicher mit akkadisch *terḫatu* gleichzusetzen ist, zu erklären sein mag. Hier liegen gleich mehrere Fehldeutungen vor. Der Kontext (Z. 19–21) ist mit Pardee wie folgt zu lesen und zu deuten: *d ʿṯtr šd trḫt tar/š lnh* „... der (Gottheit) ʿAṯtaru Šadî. (Das ist) der Brautpreis, den du von ihm fordern wirst / sollst". Das Ugaritische kennt also kein Lexem *trḫtt*; es ist natürlich als *trḫt* anzusetzen.

Inkonsequent ist DUL (wie viele Wörterbücher vor DUL) bei der Einordnung von Verbalwurzeln *primae infirmae*. Da /w/ im Wortanlaut im Nordwestsemitischen allgemein zu /y/ geworden ist, wird die große Mehrzahl der Wurzeln unter I-*y* aufgelistet. Ist von einer Wurzel jedoch (zufällig) eine Form wie *w*-Schreibung belegt, stellt DUL diese unter I-*w*. So ist etwa die Form *tsrk* in DUL unter √*wsr* und nicht unter √*ysr* zu finden, weil von dieser Wurzel daneben auch eine Form *ywsrnn* bezeugt ist. Dieses Vorgehen ist nicht sinnvoll. Tatsächlich sind Schreibungen mit *w* bei Verbalformen nur in der Umgebung eines /u/-Vokals bezeugt, z.B. bei bestimmten Formen des D-Stamms (bei Verben, von denen zufällig keine entsprechenden Formen bezeugt sind, gibt es folglich auch nie *w*-Schreibungen). Es wäre deshalb zielführender gewesen, alle Wurzeln *primae infirmae* unter I-*y* aufzulisten. Ein ähnliches Problem ist bei Wurzeln *tertiae infirmae* zu beobachten: In aller Regel wird in DUL nicht zwischen Wurzeln III-*w* und III-*y* differenziert. Ist von einer Wurzel jedoch eine Form mit *w*-Schreibung belegt, wie etwa *ḏtwt*, so wird sie als III-*w* klassifiziert, nämlich √*ʾtw*, auch wenn daneben Schreibungen mit *y* vorliegen (z.B. *tity*). Auf der anderen Seite wird etwa die Wurzel für „bauen" als √*bny* geführt, obwohl von dieser Wurzel ein nominales Lexem *bnwt* abgeleitet ist. Da sich eine

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000443

genaue Grenzlinie zwischen III-*w* und III-*y* im Ugaritischen nicht ziehen läßt, sollte auf Versuche, dies in Ansätzen (aber nicht konsequent) zu tun, besser verzichtet werden.

DUL listet Wortformen aus Texten in Kurzalphabetschrift (wie KTU 4.31 oder 4.710) ohne spezifische Kennzeichnung neben Wortformen aus Texten in ugaritischer Langalphabetschrift auf und spricht in diesem Zusammenhang lediglich – sofern dies aufgrund anderer verwendeter Umschriftsymbole nötig ist – von „allographs". Der Rezensent findet dies nicht korrekt. Es gibt nämlich keinen Beweis dafür, daß Texte in Kurzalphabetschrift überhaupt ugaritischsprachig sind, vielmehr gibt es grammatische Hinweise darauf, daß sie es nicht sind (siehe J. Tropper: *Ugaritische Grammatik*, § 22.8).

Bedauerlicherweise enthält DUL viele Tippfehler, nicht nur im englischen Text, sondern auch bei Stellenangaben und der Transliteration ugaritischer Wortformen. Häufig fehlen Diakritika oder es wurden falsche Diakritika gesetzt bzw. es fehlen Buchstaben. Anstelle von Arab. (= Arabisch) wurde mehrfach fälschlich Aram. (= Aramäisch) geschrieben. Stichproben des Rezensenten haben ergeben, daß sich die große Mehrzahl der ihm in DLU aufgefallenen Fehler in DUL wiederfindet, und zwar gleichermaßen in der ersten und in der fast identischen zweiten Auflage. Offensichtlich wurde der elektronische Text von DLU nur oberflächlich korrigiert bei der Erstellung von DUL übernommen. Die Autoren sollten deshalb aktiv den Kontakt mit namhaften Nutzern des Wörterbuchs suchen, um in Zukunft die wichtigsten Fehler zu eliminieren.

Am Rande sei erwähnt, daß die formale Gestaltung der Bände, der Druck, die verwendeten Schrifttypen und das Layout insgesamt zu wünschen übrig läßt. DLU war schöner gestaltet als DUL. Bei einem „Handbuch der Orientalistik" sollte die Messlatte höher liegen.

Das Gesamturteil muß aber zweifellos positiv ausfallen: DUL ist trotz der angedeuteten Mängel im Detail ein gelungenes Wörterbuch und markiert einen Meilenstein in der ugaritologischen Forschung. Daß zahlreiche der präsentierten Einzelinterpretationen bei Fachkollegen auf Ablehnung stoßen werden, ist zu erwarten und angesichts des Forschungsstandes der Ugaritistik selbstverständlich. Fachfremde Benutzer sollten sich darüber im Klaren sein, daß viele der in DUL vorgeschlagenen Deutungen in der Forschung umstritten sind, auch wenn sie in DUL nicht als fragwürdig gekennzeichnet sind. Durch DUL selbst wurde aber zweifellos ein völlig neuer Diskussionshorizont für Fragen der ugaritischen Lexikographie eröffnet. Der Dank aller, die sich unmittelbar mit ugaritischen Texten beschäftigen, sowie auch jener, die DUL für vergleichende Studien zu Rate ziehen, ist den Verfassern gewiß.

Abschließend sei ein Ausblick in die Zukunft gestattet: Die Ugaritistik ist bekanntlich eine diskussionsfreudige und zugleich schnelllebige Disziplin. Schon jetzt besteht ein deutlicher Mangel von DUL darin, daß einige erst vor kurzem publizierte maßgebliche Werke nicht mehr gebührend berücksichtigt werden konnten, darunter D. Pardee: *Les textes rituels* (Paris 2000) und J. Tropper: *Ugaritische Grammatik* (Münster 2000). In absehbarer Zeit werden P. Bordreuil und D. Pardee auch eine Neubearbeitung des gesamten ugaritischen Briefkorpus in der Reihe Ras Shamra-Ougarit vorlegen. Schließlich wird auch das zur Verfügung stehende Textmaterial in Kürze erheblich anschwellen, sobald die zahlreichen Texte der Grabungskampagnen nach 1992 publiziert werden. Aus allen diesen Gründen kann DUL nur dann ein wertvolles Hilfsmittel bleiben, wenn es in regelmäßigen Abständen in aktualisierten, stark überarbeiteten Auflagen erscheint. Es bleibt deshalb zu hoffen, daß die Autoren von DUL das Wörterbuchprojekt mit dem Erscheinen der vorliegenden zweiten Auflage nicht als beendet betrachten und stattdessen dafür Sorge tragen, daß ein kompetentes Team unter Einschluß von Schülern der Autoren das Projekt weiterführt.

Josef Tropper, Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000444

Pierre Bordreuil, Dennis Pardee: *Manuel d'ougaritique* I. *Grammaire; Fac-Similés.* Paris: Geuthner 2004. 177 S. ISBN 2-7053-3753-9. € 25,–; II. *Choix de textes; Glossaire.* Paris: Geuthner 2004. 206 S. ISBN 2-7053-3754-7. € 29,–.

Da es ausgeschlossen ist, ein Studium der ugaritischen Sprache nur mit Hilfe einer Edition der keilalphabetischen Texte (z.B. M. Dietrich/O. Loretz/J. Sanmartín: *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other Places.* Münster 1995), einer aktuellen Grammatik (z.B. J. Tropper: *Ugaritische Grammatik.* Münster 2000) und eines Wörterbuches (z.B. G. del Olmo Lete/J. Sanmartín: *A Dictionary of the Ugaritic Language.* Leiden ²2004) zu unternehmen, braucht es der vermittelnden Instanz der sog. Lehrbücher. Für das Ugaritische erfüllte lange Zeit das Werk von C.H. Gordon (*Ugaritic Manual.* Rom 1965) diesen Zweck, ohne ein Lehrbuch im engeren Sinne zu sein, sodann die Grammatik mit der Chrestomatie von S. Segert (*A Basic Grammar of the Ugaritic Language.* Berkeley 1984). Lehrbücher des Ugaritischen im eigentlichen Sinne liegen vor von J. Cunchillos (*Manual de Estudios Ugaríticos.* Madrid 1992) und J. Tropper (*Ugaritisch. Kurzgefasste Grammatik mit Übungstexten.* Münster 2002). An deren Seite gesellt sich jetzt das *Manuel d'ougaritique*, dessen Ziel die Autoren folgendermaßen beschreiben (S. 9): „L'objectif de ce manuel est de mettre entre les mains de personnes désireuses d'apprendre la langue ougaritique un outil qui leur permettra d'acquérir les rudiments de tous les aspects de l'étude des textes ougaritiques, depuis le déchiffrement de la tablette jusqu'à la compréhension du texte déchiffré."

Das *Manuel d'ougaritique* gliedert sich in zwei Bände. Band I enthält zunächst die Grammatik. Diese folgt nach einer Einführung in Geschichte und Kultur Ugarits (S. 13–32) dem traditionellen Aufriß und informiert über Schrift, Phonetik, Morphologie (der Nomina, Verba und Partikeln), Derivation, Komposita, Syntax und Vokabular sowie über die Besonderheiten der poetischen Texte. Sodann bietet der Band die Faksmiles der 55 Texte, die in Band II vorgestellt werden. Band II setzt dementsprechend mit der Transkription der Texte ein, die im einzelnen durch eine Übersetzung und eine vokalisierte Version des ugaritischen Konsonantentextes ergänzt wird. Hinzu treten bibliographische Hinweise und kurze philologische Erklärungen. Diesem Band II ist zudem eine CD-ROM beigegeben, die neue Photos aller Keilschrifttafeln der 55 Texte und der Faksimiles enthält.

Grundsätzlich läßt sich sagen, daß das im Vorwort angesprochene Ziel erreicht wird. Allerdings sollte der Benutzer, falls er keinen Ugaritisch-Unterricht besucht, sondern sich die Sprache im Selbststudium aneignet, bereits mit einer nordwestsemitischen Sprache wie dem Hebräischen oder dem Phönizischen bzw. dem Aramäischen und/oder mit dem Akkadischen vertraut sein. Dies sehen die Verfasser genauso (S. 9).

Es ist bedauerlich, daß zum einen keine Rückverweise von der Chrestomathie auf die Grammatik erfolgen und daß zum andern die Textbelege in der Grammatik und im Glossar nur nach ihren RS/RIH-Nummern angeführt werden; die KTU-Zählung wäre insofern eine Hilfe, da die meisten Wissenschaftler doch mit der Handausgabe CAT arbeiten. Hierzu muß man erst auf die Konkordanz auf den Seiten 133–139 zurückgreifen. Eigentliche Übungen, die Schritt für Schritt zu einem Verständnis der ugaritischen Sprache führen, fehlen.

Die 55 Texte in der Chrestomatie in Band II folgen in ihrer Auswahl keinem didaktischen Zweck, sondern stellen eine repräsentative Auswahl der in KTU 1–5 vorgegebenen Textgenera wieder. Dies bedeutet andererseits aber nicht, daß alle Texte der Chrestomatie bereits in CAT publiziert wären. Es ist vielmehr eine ganze Anzahl bisher unveröffentlichter bzw. nach 1995 veröffentlichter Texte wie RS 94.2050+, 94.2168, 94.2284, 94.2392+, 94.2406, 94.2440, 94.2479, 94.2600, 94.2965 und 96.2039 in die Chrestomatie aufgenommen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000445

Das Studium der in Autographie, Transkription, Übersetzung und Vokalisation mit Anmerkungen gebotenen Texte wird ergänzt durch die vielfachen Möglichkeiten, die die CD-ROM mit ihren neuen Fotos bietet. Dank der digitalen Aufnahmetechnik ist es möglich, sich jede Zeile und sogar jedes Zeichen der Tontafeln intensiv anzuschauen.

Alles in allem liegt ein sehr willkommenes Lehrbuch des Ugaritischen vor, welches man nur empfehlen kann.

Herbert Niehr, Tübingen

Sumikazu Yoda: *The Arabic Dialect of the Jews of Tripoli (Libya).* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005. XIX, 367 S. (Semitica Viva 35.) ISBN 3-447-05133-7. € 58,–.

Wir leben in einer Zeit, in der nicht nur Pflanzen- und Tierarten, sondern auch viele Sprachen und Dialekte bereits ausgestorben, im Aussterben begriffen oder vom baldigen Aussterben bedroht sind. Es ist deshalb eine der wichtigsten und vornehmsten Aufgaben der Linguisten und Dialektologen, bedrohte Sprachen und Dialekte zu dokumentieren, um dieses unschätzbare Erbe der Menschheit für spätere Generation zu bewahren. Im semitischen Bereich sind es vor allem regionale Sprachen und Dialekte, die zugunsten der Prestigesprachen und Prestigedialekte aufgegeben werden, und hierbei wiederum im arabischen Bereich insbesondere die Sprachen der jüdischen Minoritäten, wobei dies vor allem durch deren Auswanderung nach Israel bedingt ist.

Diese einleitenden Sätze implizieren natürlich die wohlbekannte Tatsache, daß sich jüdisch-arabische Dialekte wesentlich von den Dialekten der Muslime derselben Stadt oder Region unterscheiden können, weswegen solche koexistenten Dialekte seit Haim Blancs wegweisendem Buch über die Dialekte der religiösen Gruppen in Bagdad (1964) „communal dialects" genannt werden. Ein abweichender jüdisch-arabischer Dialekt ist auch der von Sumikazu Yoda beschriebene Dialekt der Juden von Tripolis in Libyen. Mit vielen anderen jüdisch-arabischen Dialekten teilt er die Besonderheit, daß er typologisch gesehen ein Seßhaftendialekt ist, während der muslimisch-arabische Dialekt von Tripolis den nomadischen Typ reflektiert (Gegensatz *qāf* vs. *gāf*). Dieser Unterschied ist dadurch bedingt, daß die Juden von Tripolis abgeschiedener lebten als die Muslime und ihr Dialekt deshalb einen archaischeren Zustand bewahrte. Andererseits ist das Jüdisch-Arabische von Tripolis (im folgenden, Yoda folgend, als „TJ" abgekürzt), wie Yoda einleitend betont (S. 1), durch Innovationen gekennzeichnet, die dem Muslimisch-Arabischen von Tripolis (TM) fehlen. Davon abgesehen ist das TJ wie das TM ein magrebinischer Dialekt, wovon unter anderem typisch magrebinische Phänomene wie die Reduktion der Kurzvokale, die damit zusammenhängende komplexe Allomorphie bei Nomen und Verb und die Imperfektformen der 1. Person (Sing. Typ *niktub*, Plur. Typ *niktubū*) Zeugnis ablegen.

Die Juden von Tripolis sind 1948–1952 und 1967 zum größten Teil nach Israel ausgewandert. Über das weitere menschliche und linguistische Schicksal der seinerzeit in Tripolis verbliebenen wenigen Juden ist nichts bekannt (S. 4). Mit dem Aussterben des Dialekts in Israel innerhalb von ein bis zwei Generationen ist zu rechnen (S. 1). Wegen des restringierten Codes des TJ gebrauchen die Sprecher des TJ in Israel regelmäßig Wörter und Ausdrücke des Ivrit, die indes unintegriert sind und deshalb von Yoda nicht berücksichtigt werden. Davon zu trennen sind nach Yoda hebräische Wörter, insbesondere solche der jüdischen Religion, die bereits vor der Auswanderung in den Dialekt integriert worden waren und somit einen Teil desselben darstellen (S. 3f.).

Inhaltlich konzentriert sich die Arbeit, wie in der arabischen Dialektologie üblich, auf Phonologie und Morphologie, wobei auch syntaktische Angaben nicht ausgeschlossen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000446

sind. Ferner sind immer wieder vergleichende Angaben zu anderen, vor allem magrebinischen Dialekten eingefügt. Abgerundet wird die Arbeit durch annotierte und übersetzte Textspezimina, ein Glossar, eine Bibliographie und mehrere Appendices, darunter den besonders interessanten „Appendix II. Words of Hebrew and Aramaic origin" (S. 361). Die zugrundegelegte linguistische Methode ist verhältnismäßig konservativ, und es wird in der Darstellung nicht immer genau zwischen synchronen und diachronen Befunden und Prozessen geschieden. Gerade angesichts der für magrebinische Dialekte typischen Allomorphie bei Nomen und Verb, z. B. *məsləm* vs. *msəlmin* „Muslim(e)" (S. 101) oder *kčəb* „er schrieb" vs. *kəčbəč* „sie schrieb" (S. 146) hätte die Einführung eines gemäßigten generativen Modells mit abstrakten Formen eine elegantere Beschreibung ermöglicht, als es die Regeln zum „Aufsprengen und Umspringen" (S. 101f.) sind, Regeln, von denen einige im übrigen auch in diachroner Hinsicht zweifelhaft sind; für den aramäischen Bereich, der eine ähnliche Allomorphie kennt, sind sie schon seit langem als historisch unzutreffend erwiesen. Andererseits ist eine solide Darstellung, die reiches und differenziertes Faktenmaterial bietet, wie dies Yodas Buch tut, nach meiner Auffassung allemal Arbeiten vorzuziehen, deren Verfasser zwar neuesten linguistischen Trends folgen, darüber aber ihre eigentliche Aufgabe, die Beschreibung der Sprache, vernachlässigen.

Einen solchen Vorwurf kann man der Darstellung Yodas gewiß nicht machen, vermittelt sie doch ein sehr genaues Bild des TJ, eines, wie sich bei näherem Zusehen erweist, phonetisch und morphologisch überaus eigenartigen und komplexen Dialekts, ein Umstand, der sich speziellen Innovationen verdankt. Die Darstellung Yodas im einzelnen zu referieren ist naturgemäß im Rahmen einer Rezension nicht möglich. Ich werde mich deshalb darauf beschränken, einige Besonderheiten des Dialekts, vor allem Innovationen, daneben auch Archaismen, anzuführen, gewissermaßen als Anreiz für den Leser dieser Rezension, sich mit diesem interessanten Dialekt anhand von Yodas Buch näher zu beschäftigen.

Wie schon oben erwähnt, ist das TJ ein alter Seßhaftendialekt, was impliziert, daß der Reflex von *ʕ* stimmlos ist, konkret *q*. Die Interdentalen sind zu den entsprechenden Verschlußlauten verschoben, was fast zu erwarten war. Bei den Konsonanten ist der uvulare Charakter von *r* (S. 11) zu erwähnen, eine Besonderheit, die bisher nur aus wenigen arabischen Dialekte bekannt ist. Besonderheiten, die m. W. bisher nur für diesen Dialekt beschrieben worden sind, betreffen *t* und *h*. Was *t* angeht, so hat es die Reflexe *t* und *č*, wobei *č* historisch dem aus anderen magrebinischen Dialekten bekannten affrizierten *t* entspricht (S. 10). Im Gegensatz zu dem nichtaffrizierten und affrizierten *t* jener Dialekte betrachtet Yoda für das TJ die Laute *t* und *č* nicht als Allophone, sondern als getrennte Phoneme, wobei er das Minimalpaar *tkər* „männlich" und *čkərr* „sie trägt" anführt (S. 10f.). Da *tkər* seinerseits durch eine phonologische Entsonorisierungsregel aus abstrakten */dkər/* abgeleitet ist, bleibt der phonemische Status von *č* aber doch etwas zweifelhaft. Praktisch gesehen spielt dies aber keine Rolle. Denn selbst dann, wenn auf Grund eines anderen theoretischen Ansatzes *č* als Allophon von *t* betrachtet würde, wäre es empfehlenswert, es in einer mehr der phonetischen Oberfläche angenäherten Schreibweise als *č* zu notieren, weil eine durchgängige Notierung als *t* dem phonetischen „Habitus" des Dialekts zu wenig gerecht würde. Im übrigen scheint sich Yoda des phonemischen Status von *č* selbst nicht sicher zu sein, da er an späterer Stelle von *t* und *č* als „allophones" von *T* spricht und für diese „alternation of the allophones" die Formen *qčəl* „er tötete" und *qətləč* „sie tötete" anführt (S. 73; entsprechend resümierend S. 74). Die auffälligste Besonderheit bei den Konsonanten ist aber zweifellos der generelle, unkonditionierte Schwund von *h*, wobei z.T. eine Art abstraktes Element H bleibt, das bestimmte Wirkungen auf seine Umgebung hervorruft. Mehr in diachroner Perspektive ausgedrückt: *h* ist geschwunden, aber

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000447

bestimmte phonetische Epiphänomene sind erhalten. Zu Recht setzt YODA den Schwund von *h* für eine Zeit an, da andere historische Prozesse, darunter der Schwund von Kurzvokal in offener unbetonter Silbe, abgelaufen gewesen seien (S. 75). Die vielfältigen historischen Veränderungen, die sich durch den systematischen Schwund von *h* ergeben haben, werden von YODA akribisch dargestellt. Sie reichen, um einige Fälle herauszugreifen, von einfachem Schwund (*ḥamm* > **həmm* > *əmm* „Kummer", S. 76) über fakultative Gemination des vorhergehenden Konsonanten (*šahidt* > **šhədč* > *šədč* ~ *ššədč* „ich war Zeuge", S. 77) bis zur Ersatzdehnung eines vorhergehenden Vokals, so daß die Verba tertiae h in die Klasse der Verba tertiae y übergehen (*kra krič yəkra* [mit emphatischem *r*] „hassen, nicht mögen" aus altem *krh*, S. 78). Während der generelle Schwund von Hamza (') nichts Besonderes darstellt, liegt eine Besonderheit im TJ darin, daß altes kurzes *a* in offener Silbe nach ursprünglichem ' gelängt ist, z.B. *abadán* „niemals" und *alaf* „tausend" (S. 83). Es ist m.E. nicht auszuschließen, daß es sich um Lehnwörter aus dem Hocharabischen (oder gegebenenfalls Nachbardialekten) handelt, wobei kurzes vortoniges *a*, das als solches im TJ nicht existiert, als Langvokal interpretiert worden ist.

Das Vokalsystem ist durch eine radikale Reduktion der drei Kurzvokale *a, i, u* gekennzeichnet. Sofern ein Kurzvokal überhaupt vorhanden ist (in offener unbetonter Silbe fällt er aus), ist er *ə*. Die Langvokale sind *ū, ī, ā*, von YODA als *u, i, a* notiert (S. 31). In dankenswertem Gegensatz zu vielen, vielleicht sogar den meisten phonologischen Analysen der Vokalsysteme arabischer Dialekte widmet YODA den Allophonen der Vokale große Aufmerksamkeit (S. 33ff.), wobei sich das Phonem *ə* als in besonders viele Allophone zerfallend erweist (S. 35ff.).

Die selbständigen Personalpronomina sind *uwa, iya, nča, nči, ana*; *əmma, nčəm, ḥnan* (S. 115). Sie weisen eine gewisse Ähnlichkeit mit denen des Kairenischen auf *(huwwa, hiyya, inta, inti, ana; humma, intu, iḥna)*, was auf frühere Verbindungen mit Kairo schließen lassen könnte. Beim Verb sind direktes und indirektes Suffix bei entsprechender Konstellation der grammatischen Personen kombinierbar, also *žab-u-la* (meine Segmentierung) „er brachte es ihr" (S. 126) und *žabu-u-la* (mit Schwund von *h* des ersten Suffixes **-hū*) „sie brachten es ihr", verneint *ma žabu-u-la-š* (beides meine Beispiele nach Beispielen mit anderen Wurzeln S. 117). Im Kairenischen würden *gab-ū-la* ~ *gab-hū-la*, *gabu-hū-la* und *ma gabu-hu-lā-š* entsprechen. Diese Art von Suffigierung wie auch die Verneinung mit *ma...š* sind wieder Gemeinsamkeiten mit dem Dialekt von Kairo.

Beim Verbum ist, wie nach dem oben zum Schwund von *h* Gesagten fast zu erwarten, vor allem die Flexion der Verba h interessant. Verba primae h: *arób*; *yárəb* (emphatisches *r* und *b*) „fliehen" (alte Wurzel *hrb*) S. 161; Verba mediae h: *fəmm* ~ *ffəm fáməč fəmč*; *yəf(f)əm, yfámu* „verstehen" (alte Wurzel *fhm*) S. 163; Verba tertiae h: *kra krič*; *yəkra* „hassen, nicht mögen" (alte Wurzel *krh*; Zusammenfall mit den alten Verba tertiae y) S. 164. Als Verbalpartikel des Verlaufs dient *qa* (S. 193), als Verbalpartikel der Zukunft *(y)ḥəbb*, das zwar noch nach Person und Numerus flektiert wird, aber schon fakultative Formen mit starker Reduktion aufweist (S. 194).

Erwähnenswert sind des weiteren der Genitivexponent *nča'* mit den reduzierten Formen *ča'*, *nč-*, *č-* (S. 261); die Konjunktion *əlli* ~ *li* „daß" (S. 278), die formal mit dem Relativpronomen (aus dem sie entstanden ist) identisch ist (S. 278), ganz so wie im Dialekt von Tunis; die temporale Konjunktion *kif* ~ *ki* (S. 280), die auch in anderen westlichen Dialekten begegnet; der Kontrast der unmarkierten Verneinung *ma...š* und der nachdrücklichen, markierten Verneinung *ma...šəyy* (S. 289); ferner der Umstand, daß *alle* Plurale, also auch die Sachplurale, stets als Plural kongruieren (S. 285). Die alte Wurzel *ġsl* „waschen" ist durch Verallgemeinerung des stimmlosen Allophons *x* von *ġ* in Kontaktstellung mit *s* (*yəxsel* < **yəġsəl*, und nach *yəxsel* analogisch *yxəslu* statt **yġəslu*) durch *xsl* ersetzt worden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000448

(S. 58). Ähnliches ist aus anatolischen Dialekten bekannt. Eine weitere Besonderheit bei den Wurzeln ist *ffad* < **fwād* < *fu'ād* „Innereien" (S. 65f.)

Das Buch ist sorgfältig gestaltet. Als Druckfehler ist mir nur *ḍəḍri* S. 120 statt *ṣəḍri* aufgefallen; ferner ist S. 288 im Absatz (3) die Präposition *mən* gemäß dem sich daran anschließenden Beispiel durch *fi* zu ersetzen.

YODAS Darstellung zeigt auf anschauliche Weise, wie ein arabischer Dialekt aussehen kann, dessen Sprecher über viele Jahrhunderte verhältnismäßig abgeschieden gelebt haben. Führt man sich die Besonderheiten dieses Dialekts vor Augen, wie sie hier nur angedeutet werden konnten, so wird deutlich, welch großen Verlust für die Erkenntnis dessen, was übergreifend „Arabisch" genannt wird, das absehbare Erlöschen vieler arabischer Dialekte bedeutet. Man kann YODA deshalb nur danken, daß er den jüdisch-arabischen Dialekt von Tripolis so sorgfältig dokumentiert hat.

WERNER DIEM, Köln

CLIVE HOLES: *Modern Arabic: Structures, Functions, and Varieties.* Revised Edition. Washington, D.C.: Georgetown University Press 2004. XIX, 419 S. ISBN 1-589-01022-1. $ 39,95.

Nachdem die 1995 bei Longman erschienene Erstausgabe der umfangreichen Studie zum modernen gesprochenen und geschriebenen Arabisch von CLIVE HOLES seit fünf Jahren vergriffen ist, hat sich nun mit Georgetown University Press ein neuer Verleger gefunden, der dieses wichtige und in der Arabistik anerkannte Werk wieder zugänglich gemacht hat.

Das Buch ist inhaltlich weitgehend unverändert, hat aber ein völlig neues Layout und eine ansprechendere Gestaltung. Es ist von SIMON HOPKINS in der ZAL (Bd. 36, 1999) auf 12 Seiten so ausführlich besprochen worden, daß sich weitere Ausführungen erübrigen. Ohne den Wert des Buches insgesamt in Zweifel zu ziehen, hat HOPKINS dort Seite für Seite auf kleinere Irrtümer, Ungenauigkeiten und Unstimmigkeiten hingewiesen, die in der Neuauflage nun alle beseitigt sind, so daß man ein außerordentlich zuverlässiges Werk in den Händen hält.

Sogar das Literaturverzeichnis, in dem HOPKINS die deutsche Arabistik weitgehend vermißte, ist durch einige deutsche Titel ergänzt worden. Ein besseres Buch über das Arabische in der Gegenwart gibt es nicht.

WERNER ARNOLD, Heidelberg

WIEBKE WALTHER: *Kleine Geschichte der arabischen Literatur von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart.* München: C.H. Beck 2004. 336 S. ISBN 978-3-406-52243-7. € 27,90.

How to write a concise history of Arabic literature? The task may sound a mission impossible: one and a half thousand years of superb literature unknown in Europe to all but a few specialists. Yet this task has been undertaken in recent years by several scholars, single-handedly or almost so, in a variety of languages. To name but a few who have tried it, TRYGVE KRONHOLM in Swedish, ROGER ALLEN in English, HEIDI TOELLE and KATIA ZAKHARIA in French[1] – and now WIEBKE WALTHER in German.

[1] T. KRONHOLM: *Spegelbilder: Den arabiska litteraturens historia.* Stockholm 1995; R. ALLEN: *The Arabic Literary Heritage. The Development of Its Genres and Criticism.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000449

It goes without saying that one cannot accomplish a complete history of Arabic literature within one volume. Much will have to remain unsaid, many controversial issues undiscussed, and a lot of modern studies unacknowledged. This said, one must give due credit to Dr. WALTHER for her effort to put into one volume all that is most important in Arabic literature.

WALTHER's *Kleine Geschichte* differs from many handbooks of Arabic literature in giving much more space to prose than it does to poetry. One might expect to find at least two thirds of any such book given to poetry, but WALTHER dedicates less than 50 pages to poetry and the remaining 292 pages to general issues or prose. If her book were the only manual of Arabic literature in a Western language, this would not be wise, but as there are already several histories of Arabic literature in German and other Western languages, WALTHER's approach does supply a fresh approach. Even though it does somewhat distort the reality of Arab aesthetics, one has to admit that the emphasis on prose is welcome in providing the reader with an insight into this area of Arabic literature.

In this kind of general work it would be easy, but unfair, to point out what is missing in the text or in the bibliography. WALTHER's choice of texts discussed is always relevant, and it is hard to find obvious inadequacies in the book. The author gives special attention to female authors (cf. p. 9) but not to any disturbing extent. The sketch on modern Arabic literature (pp. 273–292) is given more or less as an appendix to the book, which is quite appropriate: what might have been indicated already in the title is that WALTHER's work is actually a history of Classical and pre-modern literature, despite the author's undeniably close acquaintance with modern Arabic literature. WALTHER knows a lot more about modern Arabic literature than she shows in this book.

The focus of the book is on *Literatur*, not *Schrifttum*. WALTHER discusses extensively the Qur'ān and genres which may cross the boundary between *belles lettres* and scholarly literature, but she does not address those genres which clearly belonged to the professional literature of the Middle Ages. In *belles lettres*, her discussion is adequate and her bibliography extensive, though, naturally, centred on German works.

As a special point, one might note that WALTHER gives some attention to Christian Arabic literature as well. In addition to Ibn Buṭlān, one finds a discussion of ash-Shābustī and a few other Christian Arabs.

WALTHER's approach is rather conservative, but that can hardly be avoided in a general introduction like this: to introduce the reader to all the intricacies of the most modern studies would be difficult in a book of this size without having to omit much of the basics. Thus, the discussion of the oral aspects of pre-Islamic poetry or the omnipresent intertextuality of Arabic literature is not given much attention, to name but two examples, but one might ask how this could have been accomplished within the limits of the work.

The author has chosen to give very few samples of Arabic literature in translation. The book might have been easier to read for beginners had there been more passages in translation. As it now stands, the reader will hardly be able to understand why, for example, Arabic poetry was able to capture the imagination of readers for more than a millennium. It goes without saying that numerous examples would have taken too much space in a book like this, but one would have welcomed at least some representative examples.

Despite this, WALTHER's book is highly satisfactory as an introduction to Classical and pre-modern Arabic literature. There is only one point that might be criticized. The

---

Cambridge 1998 (as well as *Introduction to Arabic Literature*. Cambridge 2000); H. TOELLE/K. ZAKHARIA: *À la découverte de la littérature arabe du VIe siècle à nos jours*. Flammarion 2003.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000450

author's way of transliterating Arabic attempts to emulate German pronunciation, but results in bizarre forms: Ibn Ssina or Ssuchrawardi are, of course, understandable in the German tradition, but they do take the German reader a century backwards in time and alienate him from forms that have become normative even in German media: the reader acquainted with Saddam (not Ssaddam) in the newspapers will remained baffled and bewildered in the face of such forms. It would have been much more reasonable to give the basic guidelines of pronunciation in the preface (such as on p. 293) and then keep to the usual, scholarly transliteration: if the German reader is able to make sense of *ʿ*, *th* and *dh*, he could have coped with *z* and *ḥ* as well. As it now stands, the transliteration misses any distinction between *h*, *ḥ* and *kh* (all = *ch*; the non-professional reader would not know how to pronounce al-Machdijja /al-Mahdiyya/) as well as geminates: since WALTHER uses ungeminated *s* to mark Arabic *z*, she has no way to show when the *z* is geminated (as on p. 39 "'Asa" for ʿAzza). In a few cases, the author herself seems to have been confused by this unnatural system (cf. p. 39 nasama /naẓama/, vs. p. 135 Munādharāt /munāẓarāt/). Likewise, this system makes it impossible for her to distinguish between a geminated *s* and a single *s* (cf. Hassan/Hassān, p. 19).

This, however, is a minor, though to my mind somewhat irritating, problem and, in general, the book is a most welcome addition to German literature. The well-balanced approach and the wide reading of the author are exemplary and her *Kleine Geschichte* is, without doubt, one of the best one-volume introductions to Arabic literature written in any language. What it might need is a companion volume of translations by its side.

JAAKKO HÄMEEN-ANTTILA, Helsinki

AKIKO MOTOYOSHI SUMI: *Description in Classical Arabic Poetry. Waṣf, Ekphrasis, and Interarts Theory*. Leiden and Boston: Brill 2004. XXV, 251 pp. (Brill Studies in Middle Eastern Literatures. Supplement to the Journal of Arabic Literature.) ISBN 978-90-04-12922-1. € 92,–.

Descriptive passages are the most difficult parts to understand in old Arabic poems, for they are normally written in rigid language, contrary to other parts of the poem. Most importantly, many themes and motifs in the descriptive passage are recurrent and appear in more than one text. This recurrence and similarity are apt to lead some researchers to look at the old Arabic poetry as purely conventional. This perception may often influence their studies towards generalization and superficiality. AKIKO MOTOYOSHI SUMI in her study has managed to circumvent this tendency. She has done so by focusing on the functions of the different parts that constitute a certain poem; and the part most highlighted in this study is precisely the descriptive passage. The author analyzes first its motifs and then its functions, and underscores the relation between the latter and the functions of other parts in a particular poem. In that manner SUMI is able to reconstruct and explore a possible original meaning of the ode. Namely, different parts of the old Arabic poem, concerning different topics and themes, hence seemingly unconnected, are all mobilized to serve such an original meaning. To achieve her goal SUMI resorts to some western theories, mainly those of ekphrasis and interarts. The term ekphrasis has more than one definition, and here two of them are used most. These are a classical definition, calling ekphrasis "a clear and distinct description of any object", and a modern one, calling ekphrasis "a verbal representation of non-verbal texts". SUMI does not explicitly state but she evidently believes, as I do, that classical Arab criticism is incapable of exploring the functions of the different parts in a certain poem. It lacks the ability to probe psychological, spiritual, metonymic,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000451

or symbolic aspects of a part such as the descriptive passage. Therefore, the application of Western critical theories to the study of the old poetry is essential.

Sumi analyzes the functions of description passages, or more accurately ekphrastic passages, in eight odes. Two are by the two pre-Islamic poets Imru' al-Qays and 'Alqama al-Faḥl, two are by two muḫaḍram poets of the Huḏayl tribe: Sā'ida b. Ǧu'ayya and Abū Ḏu'ayb, three are by the 'Abbāsid poets Abū Nuwās, al-Buḥturī, and Ibn ar-Rūmī, and one poem is by the Andalusian poet Ibn Zamrak. The author clearly aimed to analyze poems from different periods, but poetry of the Umayyad period is obviously missing.

We can briefly sum up the main functions explored in this book as follows: (1) Describing the horse in the chivalrous hunting expeditions in pre-Islamic poetry can convey the pre-Islamic tribal notions of virility *(murū'a)* and immortality. In addition it functions as a symbol for the poet's pursuit of kleos, or honor and fame. (2) Describing the bee and the honey-gatherer/gathering in the poetry of the Huḏayl tribe can function as a symbol of a successful or failed attempt at remedy and resolution, that is, the lover's successful or failed effort to cure himself of his lovesickness. If the attempt is successful, the description of these objects can be perceived as having a *raḥīl*-like function. On the other hand, describing the bee and honey is conceived as a symbol of the lost meadow (the garden of Eden). The work of the honey gatherer is interpreted also as a quest for immortality in the lost garden and also as a quest for eroticism. (3) In 'Abbāsid poetry, ekphrastic passages can function as a *madīḥ* (praise) for the Sāsānian dynasty, the famous Persian royal house, yet equally in some cases as an indirect *hiǧā'* (invective) against the 'Abbāsid dynasty. In addition, such passages can function as a means used by the poet to make himself and his audience move from a state of reality to a state of imagination, that is, to an imaginary world introduced in the poem. (4) In the 'Abbāsid poetry also, an ekphrastic passage can function as a means to evoke emotional states in the audience, appealing not only to their vision, but to all their senses; it aims to produce a poem that enchants the audience and touches their hearts. (5) Finally, in the Andalusian poetry the ekphrastic passages can sometimes function as praise of a patron-ruler by creating an emblematic portrait of him, and also as self-praise of the poet himself by creating a self-portrait through the ekphrastic passage. Ekphrastic passages here can also have the same function as the *raḥīl* section in a conventional poem.

One of the important contributions of this study is its refutation of a well known classical opinion adopted by some researchers who are critical of the old Arabic poem because of its "objective descriptiveness", which seeks to present the listener or reader with only a visual or pictorial image. As noted, the author here shows that description in this poetry has more profound and serious significances and implications. Exploring these significances has, however, led to a better understanding of the poems in question.

Old Arabic poetry may well give rise to more than one reading for the same text. In the following, three such alternative readings are set forth concerning some of the notions discussed in the book.

(1) In chapter one the author treats the poem by Imru' al-Qays as conventional writing constituted of three conventional parts: the *nasīb*, the *raḥīl*, and the *faḫr*, which includes an ekphrastic description of the horse. The first, she asserts, is about a love affair between the persona and a woman called Umm Ǧundab, which has failed and ended bitterly. Yet the love story is apparently neither bitter nor at all ended. From verse seven, it seems that the lover left that woman for an indefinite period and an unclear reason; later he decided to return to meet her again. It is evident from this verse that Umm Ǧundab did not leave her abode, but the lover was he who left her. However, this is not the first time the lover has left Umm Ǧundab all alone and then has come back to renew his liaison with her. He has done so more than once in the past, and is therefore familiar with her reaction on such occasions: she will

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000452

scold him only lightly for his abandonment, and presumably will not spurn his offer to resume the connection (vv. 7–8). So Umm Ǧundab does not seem to be the hero's beloved but his mistress, with whom he held secret assignations nightly (vv. 1–3). The question arising here is why the protagonist decided to come back. In verses 1–2 he presents himself as a miserable lover, whose heart is sick with passionate love, but in no way can it be assumed that it is for Umm Ǧundab herself. However, in an attempt to cure himself he asks his two companions to wait for him while he visits that beautiful woman. Consorting with Umm Ǧundab in the night, he claims, might bring him relief. Yet the true object of his passion must be sought in verses 9 through 13, which describe the departure of an unnamed beloved together with her tribe. It is not unlikely that the departure of this unnamed woman was the reason for his sadness and melancholy. His decision to return to his faithful mistress, Umm Ǧundab, may well have been made immediately after the departure of the beloved.

If this analysis is reasonable, one should query the function of the last section in the poem, the ekphrastic description of the horse, or more precisely the hunting expedition in which the joyless lover recalls one of glorious expeditions he conducted in the past (vv. 20–55). Can it be perceived as another attempt at self-consolation, in the manner of other lovers in the old Arabic poetry?[1] Still, another function of this section can be suggested here. The ekphrastic description might be conceived as an attempt to emphasize the lover's failure with the unnamed departed beloved. In the camel section (vv. 15-19) and also in verse 14, the lover intimates that his failure with that woman was the greatest, or even the most tragic, he has ever experienced with a woman. By going on to recount the horse and the hunting expedition the lover implies that although he is a noble person, and although he is so great and powerful, a weak creature like his departed beloved has nevertheless defeated him and turned him into a misery. It is therefore not unlikely that such a description is meant to exacerbate the lover's sorrow and sadness.

(2) Chapter two deals with the two poems of the Huḏalī poets Sā'ida and Abū Ḏu'ayb. The author discusses the poem by the former as a literary work of two main parts: *nasīb* and *faḫr*. In the first, Sumi suggests, the beloved is separated from her lover because of her anger at him. She reaches this conclusion through an analysis of the beloved's name, Ġaḍūb, which linguistically means an angry woman or man. Although such an analysis might be conceivable, the relationship between the lovers does not seem to be one of anger and rage. The poem offers some clues hinting that the beloved was most anxious to be with – or to remain with – her lover. Her decision to separate from him, rebuffing him and feigning to hate him, was an attempt to protect and save him from any harm that might be possibly caused by her family; they had learned of the relationship and started keeping an eye on their "enemy" (v. 2).[2] Such a relationship between the beloved's kinsmen and the lover is shown in another poem, by Ṣaḫr al-Ġayy, a poet of the same Huḏayl tribe. In it the protagonist is separated from a

[1] See A. Hussein: "Ḫuḍ farasī wa-rumḥī wa-nṭaliq yā ġulāmī, Aṭ-Ṭardiyya fī aš'ār al-ǧāhiliyya wa-nitāǧ al-muḥaḍramīn." In: *Al-Karmil* 21–22 (2000–2001), p. 112. Most accounts of hunting expeditions in pre-Islamic and early Islamic poetry function as an attempt by a gloomy lover to console himself. There are exceptions in a few poems, where such expeditions have other functions; see p. 112.

[2] See a more detailed discussion of this verse in A. Hussein: *Aš-Šakl wa-l-maḍmūn fī š-ši'r al-'arabī al-qadīm: Dirāsat al-ma'ānī wa-l-mabānī fī aš'ār Sā'ida and Abū Ḏu'ayb al-huḍaliyyayn*. Ph.D. Dissertation. University of Haifa 2002, pp. 18–20. The relationship between the two characters is subject to detailed analysis in a forthcoming study: *The Lightning-Scene in Old Arabic Poems: Function, Narration, Motifs, and Idiosyncrasy in Pre-Islamic and Early Islamic Poetry* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2009).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000453

woman called Šammā' because of one of the latter's kinsmen, who has taken note of the relationship and has applied all his efforts to driving off the lover from the abode of his tribe and even plans to harm him physically. This kinsman was nicknamed Ibn Turnā, which means son of a slave-woman or adulteress.[1] The lover, SUMI maintains, attempts to recover from his lovesickness throughout the first part of the poem, the *nasīb* itself (vv. 1–39). In this part, however, the lover does not seem to make any effort at all to forget his sadness and relieve his grief. On the contrary, each verse here expresses the lover's agony and melancholy. His relief may be traced in the second part of the poem, namely verses 40–63.

Mistakenly, the author argues that the second part of this poem is a *faḫr*. Reading this part more carefully we find that the lover describes the massacre of an unnamed tribe that was overwhelmed by its enemies in order to show the menacing power of *dahr* or Time, which always attacks human beings. The same *dahr* that succeeded in separating the lovers was able to bring down immense catastrophe on that tribe despite its power and might. At the battle's end all its members lay dead in their own blood. By recalling such a fearsome incident, the lover reminds himself that what happened between him and his beloved can scarcely be considered a calamity. He also reminds himself that the separation of lovers is the gentlest kind of evil that can be caused by the *dahr*. At the same time he recalls that even such a united and powerful group of people could not reverse the workings of predestination; it is therefore useless for him to bemoan his miserable fate. He could never change what the *dahr* has ordained.

(3) In the same chapter SUMI conducts a fruitful analysis of the poem by Abū Ḏu'ayb and shows how the lover, in contrast to the lover in his teacher's poem, was unable to recover. SUMI illumines well how the ekphrastic description of bees hints at the lover's despair. However, to explain the lover's failure to recover in Abū Ḏu'ayb's poem, and his counterpart's successful cure in Sā'ida's poem, SUMI suggests that it might be because Abū Ḏu'ayb was a *muḫaḍram* and his teacher was a pre-Islamic poet. Abū Ḏu'ayb might have chosen to make his lover incapable of forgetting his passion because of his own dark vision of life. This vision emerged after Islam demolished the tribal system that underlay the poet's and his ancestors' value system. Sā'ida, by contrast, being a pre-Islamic poet, enjoyed the firmly established values of the tribal system. Such a conclusion seems doubtful. Sā'ida, contrary what SUMI suggests, seems like his *rāwiya* to be a *muḫaḍram* poet and not a pre-Islamic one. Some researchers who consider him pre-Islamic are influenced by faulty information given by al-Āmidī.[2]

In the following lines we present some minor notes regarding the translation of the verses used in this book.

The poem by Imru' al-Qays: V. 7: Instead of "you won't meet her again" we suggest "without meeting her". The word "surely" should be omitted or replaced by "however". V. 8: Instead of "excuses" I suggest "prevent you (from achieving all you ask from her love)". V. 12: *Naḫla* is not the "valley of palms" but the name of a valley north of Mecca.[3] V. 14: Suggested: "No one has boasted over you like such a weakling (woman), or a loser has defeated you like such a loser." V. 15: Suggested: "And you have not cut off the cares

[1] Poem no. 17 in Abū Sa'īd as-Sukkarī: *Kitāb Šarḥ aš'ār al-huḏaliyyīn*. Ed.: 'ABD AS-SATTĀR AḤMAD FARRĀǦ. Cairo 1965, v. 1, pp. 294–302. *Mutaqārib*, rhyme letter f.

[2] See al-Ḥasan b. Bišr al-Āmidī: *al-Mu'talif wa-l-muḫtalif*. Ed. 'ABD AS-SATTĀR AḤMAD FARRĀǦ. Cairo 1961, p. 113. See the amendment of this information in 'Abd al-Qādir al-Baġdādī: *Ḫizānat al-adab*. Ed.: MUḤAMMAD NABĪL ŠARĪFĪ. Beirut 1998, v. 3, p. 85.

[3] See U. THILO: *Die Ortsnamen in der Altarabischen Poesie*. Wiesbaden 1958, p. 75.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000454

of a passionate lover by such a morning-journey" (i.e., "your current journey that you started in the morning") or "such an evening-journey that brings you back". Through this verse it appears clearly that the lover left the beloved's abode in the morning (the time when tribes generally set out), and betook himself on a long journey back to an unmentioned destination (apparently to the place of Umm Ǧundab). V. 27: Instead of "to examine a veil" I suggest "through a pierced veil".

The poem by ʿAlqama al-Faḥl: V. 1: The first hemistich should be "you have exaggerated with your separation". Unlike Sumi's rendering and the interpretation in the diwan, it seems that the lover was the one who decided to separate from his beloved, in obedience to the slanderers who attempted successfully to break up the two. From vv. 1–12 it seems that the reason for the breaking up, in addition to the slanderers, was a quarrel that erupted between the two at one of their meetings. The lover was so angry that he sent his beloved away. After an unknown period the beloved's tribe decides to depart, and this makes him feel guilty and gloomy. V. 9: See the suggestion regarding the word "excuses", v. 8 in the previous poem. V. 13: See the suggestion regarding v. 15 in the previous poem. V. 14: In addition to what is given in the translation, I suggest "as your desire" or "as your passion". V. 16: The same comment as on v. 27 in the previous poem.

The poem by Sāʿida b. Ǧuʾayya: V. 2: Instead of "the fear of you that the jealous and hateful instilled in her" I suggest "that she avoided/protected you by (pretending/showing) that she hates you and (by) keeping a distance (from you)". The word *taqatka*, however, has two meanings: "to avoid someone" or "to protect someone". The latter meaning seems more likely in this verse, since the word is replaced in another version by the verb *taqīka*, meaning "to protect you".[1] V. 7: Instead of "the water pours down on the tree" read "and the water, therefore, was pouring down on its (the fawn's) back" (or "the two sides of its back"). V. 12: Instead of "any man", I suggest "a man" (the lover hints at himself). V. 28: Instead of "they produce honey as abundant as", I suggest "they produce honey from (the flowers planting near …)". V. 33: Instead of "he were lowering a veil", I suggest "as slippery as the shield". V. 40: Instead of "It is because", I suggest "[Then you should know that even]" (in squared brackets). V. 44: The second hemistich is suggested to be "They are avoided like a tar-smeared scabby camel is avoided".

The poem of Abū Ḏuʾayb: V. 4: Instead of "while", I suggest "and when" (between this verse and v. 5 there is *taḍmīn*). V. 6: The word *ǧadīd* might be also translated as "new", i.e., the lover hints at other unhappy old love affairs with other women. V. 10: Instead of the word "horsemen", I suggest "camel riders" or "the travelers" or simply "the people".

The poem by Abū Nuwās: V. 5: The second hemistich should be "and another day that the day of departure was its fifth".

The poem by Ibn ar-Rūmī: V 6: Another suggestion, in addition to the author's translation of hemistich a, is "You (or no one) can ever make her face be marred although it is like limpid water".

The poem by Ibn Zamrak: V. 1: The phrase *zuhr l-kawākib* does not seem to mean "flowers of stars" but the "white" or "shiny/luminous stars". V. 12: Instead of "till", I suggest "in which" (i.e., "love-union in which I was worn out"). V. 19: ʿUḏayb (not ʿAḏīb as rendered in the book) and Bāriq are two watering places near al-Qādisiyya in Iraq.[2]

Ali A. Hussein, University of Haifa

[1] See as-Sukkarī 1965, v. 3, 1098. Sumi in her book uses the version of *Dīwān al-huḏaliyyīn*. Cairo 1965.

[2] See Yāqūt al-Ḥamawī: *Muʿǧam al-buldān*. Ed. Farīd ʿAbd al-ʿAzīz. Beirut 1990, v. 1, p. 379; v. 4, pp. 103–104.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000455

Tilman Seidensticker: *Arabische Handschriften*. Reihe B: Teil 4: *Die arabischen Handschriften Cod. Ms. arab. 136 bis 180 der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen*. Stuttgart: Steiner 2005. 197 S. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 37,B,4.) ISBN 3-515-05015-9. € 50,–.

In der international hohes Ansehen genießenden Reihe VOHD, hat T. Seidensticker, Professor für Islamwissenschaft an der Universität Jena und Leiter der Arbeitsstelle Jena der KOHD, einen Band veröffentlicht mit den Beschreibungen der arabischen Handschriften Cod. Ms. arab. 136 bis 180 der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, der an den Katalog arabischer Handschriften der SUB aus dem Jahr 1894 anknüpft.[1] Nach einer Einleitung mit kurzen Informationen zum orientalischen Handschriftenband der SUB im allgemeinen sowie einem Überblick der katalogisierten Handschriften bezüglich ihrer Thematik in Anlehnung an die von W. Ahlwardt entwickelte Systematik, ihres Alters und bemerkenswerter Exemplare, erfolgt die Beschreibung der nach Bibliothekssignaturen geordneten Handschriften anhand der von der KOHD aufgestellten Regeln. Aufgrund dieser Anordnungsweise sind die Sammelhandschriften mit ihren einzelnen Werken als Einheit zusammengelassen worden. Die sich einem Literatur- und Abkürzungsverzeichnis anschließenden Indices umfaßen die Signaturen mit Verfasser und Titel, die Titel in arabischer Schrift und Umschrift und die Personennamen, wobei Verfasser, Schreiber, Besitzer als auch die in den Beschreibungen vorkommenden Personen in einem einzigen Namensindex zusammengefaßt sind.

Die 44 Handschriften, in denen 80 arabische Werke enthalten sind und deren Themenschwerpunkte Jurisprudenz und Dogmatik ausmachen, wurden zumeist im 12./18. Jahrhundert auf dem Boden der heutigen Türkei angefertigt. Die älteste Handschrift stammt aus dem Jahr 800/1397, die jüngste Handschrift ist 1317/1899 datiert. Unter der kleinen Anzahl beschriebener Handschriften finden sich 13 bemerkenswerte Exemplare, deren Besonderheit auf der Tatsache gründet, daß sich keine oder nur wenige Parallelhandschriften zu ihnen finden ließen. Unter den Unikaten sind vor allen Dingen von literarischer Bedeutung die vermutlich von Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī (gest. 852/1449) zusammengestellten Nachträge zum damals vorliegenden Dīwān des Mamlūkendichters Ibn Nubāta (gest. 768/1366).

Seidenstickers Beschreibungen erfüllen die von den VOHD-Katalogen erwarteten Maßstäbe an Qualität auf vorzüglichste Weise, auch wenn er im Vorwort seine knapperen Erörterungen bedauert mit dem Hinweis, daß sich die KOHD aufgrund der enormen Anzahl der noch zu erschließenden arabischen Handschriften auf eine kürzere Katalogisierungsweise geeinigt hat. Die Entscheidung der KOHD ist begrüßenswert, da die Erschließung aller unkatalogisierten Manuskriptbestände bis zum Ablauf des Projekts das angestrebte Ziel bleiben sollte. Mit fachkundigem Wissen bietet er alle wichtigen Informationen, die für eine „erste Identifizierung" der Handschriften vonnöten sind. Positiv hervorzuheben ist unter anderem, daß er bei der Behandlung der Einbände auf ähnliche bzw. entsprechende Deckeltypen in M. Weisweilers Standardwerk *Der islamische Bucheinband des Mittelalters nach Handschriften aus deutschen, holländischen und türkischen Bibliotheken* (Wiesbaden 1962) verweist. Desweiteren verdienen ebenfalls Erwähnung der Vermerk von abweichenden Incipits, Explicits und Kapiteleinteilungen in vorhandenen Parallelhandschriften, das Eingehen auf Varianten des Titels und des Ver-

[1] W. Meyer (Hrsg.): *Verzeichniss der Handschriften im Preussischen Staate. I: Hannover. 3: Göttingen. 3: Universitäts-Bibliothek. Nachlässe von Gelehrten, orientalische Handschriften. Handschriften im Besitz von Instituten und Behörden*. Berlin 1894.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000456

fassernamens als auch der Verweis von fehlerhaften Angaben in den verwendeten Katalogen. In den Fällen, wo Sammelhandschriften auch nicht-arabische Texte enthalten, gibt er dankenswerterweise deren Titel und Verfasser mit Literaturverweis an. Zu bedauern ist lediglich das Fehlen von Angaben zu Drucken und Editionen, wie dies leider in den meisten VOHD-Bänden gehandhabt worden ist, und das Auslassen von Farbtafeln.

Was die Aufmachung des Katalogs anbelangt, der wegen der geringen Anzahl an erfaßten Handschriften im Format kleiner angelegt ist als die bisher erschienenen Bände, so hat sich SEIDENSTICKER genau an das vorgeschriebene Layout der VOHD-Reihe gehalten. Allerdings wirkt die gewählte Type für das Arabische etwas steif und ist im Vergleich zum deutschen Text ein wenig zu groß gewählt. Die verschwindend geringe und deshalb nicht der Rede werte Zahl an Druckfehlern rundet den hervorragenden Gesamteindruck des Bandes ab. Bleibt am Schluß noch zu wünschen übrig, daß auch die restlichen Göttinger Bestände an orientalischen Handschriften innerhalb der noch verbleibenden Laufzeit der KOHD der Fachwelt endlich zugänglich gemacht werden können.

BEATE WIESMÜLLER, Leipzig

EVA ORTHMANN: *Stamm und Macht. Die arabischen Stämme im 2. und 3. Jahrhundert der Hiğra.* Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag 2002. 551 S. (Nomaden und Sesshafte 1.) ISBN 3-89500-288-7. € 52,–.

Wie STEFAN LEDER in seinem einleitenden Wort „Zur Einführung" ausführt, ist die hier zu besprechende Untersuchung, eine von ihm betreute Dissertation, zwar vor der Einrichtung des Sonderforschungsbereichs „Differenz und Integration – Wechselwirkungen zwischen nomadischen und sesshaften Lebensformen in Zivilisationen der Alten Welt" der Universität Halle entstanden, gehört aber derselben Thematik an, was sie prädestinierte, die spezielle Reihe des Sonderforschungsbereichs als erster Band zu eröffnen. Es kann schon hier vorausgeschickt werden, daß das Buch der Reihe alle Ehre macht.

Wenn man als Arabist an das Verhältnis von Nomaden und Seßhaften denkt, wird einem bewußt, daß fast die gesamte arabische Geschichte und Kultur bis in die jüngste Gegenwart von der Dichotomie zwischen den beiden Lebensformen beherrscht wird und sich insofern eine kaum eingrenzbare Fülle an wichtigen und vielversprechenden Themen anbietet. EVA ORTHMANNS Untersuchung ist hiervon einem besonders wichtigen und zugleich überaus schwierigen Thema gewidmet, nämlich der Frage der Rolle der arabischen Stämme in der frühabbasidischen Zeit. Hatten in Studien anderer Autoren die Stämme in umayyadischer Zeit im Mittelpunkt gestanden, so wählt ORTHMANN die frühabbasidische Zeit, weil „die Angaben zu Stämmen und Stammeskonflikten in den Quellen zur ʿAbbāsidenzeit deutlich detaillierter und damit verwertbarer sind, als dies für die vorangehenden Epochen der Fall ist", wobei hinzukomme, daß „eine Untersuchung von Stammesstrukturen in der frühen ʿAbbāsidenzeit bisher noch nie Gegenstand der Forschung war" (S. 7). ORTHMANN beabsichtigt hierbei nicht, eine diachrone Geschichte der Stämme bzw. Stammeskonflikte jener Zeit zu liefern, sondern der Vielfalt des Themas mit „analytischen Schwerpunkte[n]" (S. 8) gerecht zu werden. Zurecht betont sie, daß Stämme nicht mit Nomaden gleichgesetzt werden können, sondern sich tribale Strukturen auch bei Seßhaften finden, ja bisweilen sogar in Städten bewahrt sind.

Innerhalb der einzelnen analytischen Abschnitte, die weiter unten im einzelnen vorgestellt werden sollen, geht ORTHMANN so vor, daß sie Ansätze, Fragestellungen und Theorien, die sowohl von arabistischer wie anderer, insbesondere ethnologischer Seite stammen, mit ausführlichen übersetzten Zitaten der Quellen verbindet, die sie sowohl im

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000457

Detail wie in der Gesamtaussage kommentiert, interpretiert und in den je größeren Zusammenhang stellt. Für die genaue Interpretation ist der nichtspezialisierte Leser schon deshalb dankbar, weil das Verständnis der jeweiligen Nachrichten eine intime Kenntnis der tribalen Hintergründe der beteiligten Personen und Sachverhalte zur Voraussetzung hat. Der Umstand, daß die Überlieferer und Kompilatoren diese Hintergründe in der Regel nicht erläutern, zeigt im übrigen, daß sie bei ihren Lesern die Kenntnis jener Dinge voraussetzen zu können glaubten, ein nicht ganz uninteressantes Faktum, das ORTHMANN an anderer Stelle indirekt streift, wenn sie feststellt, daß genealogischen Kenntnissen in der behandelten Zeit eine wichtige soziale Funktion zukam (S. 218). Größere tribale Ereignisse, die zu komplex sind, als daß sie sich in begrenzten Zitaten darstellen ließen oder auf die mehmals Bezug genommen wird, sind in einen Katalog verwiesen, in dem jeweils die Quellen angeführt, die beteiligten Personen aufgezählt und die Geschehen dargestellt sind (S. 417–483). Diese Einzeldarstellungen sind auch als solche sehr lesenswert.

Das erste Kapitel „A. Qais und Yaman in der bisherigen Forschung" (S. 10–20) ist der Frage der Aufteilung der arabischen Stämme in eine nordarabische Gruppe (bei ORTHMANN meistens „Qais" oder „Muḍar") und eine südarabische Gruppe (bei ORTHMANN meistens „Yaman" oder „Yamānīya" [richtiger wäre Yamāniya]) gewidmet, wobei die Theorien WELLHAUSENS, SHABANS und CRONES im einzelnen behandelt werden. Es geht hierbei mehr um ein Referat als um eine abschließende Stellungnahme, da diese gemäß ORTHMANN erst durch die Untersuchung selbst zu gewinnen sei. Letztendlich liefert erst die „Schlußbetrachtung", nach vielen einschlägigen Erörterungen, die Quintessenz zu dieser Frage, die darin besteht, daß sowohl SHABANS wie CRONES jeweiliger Ansatz viel zu stark von „Deutungsmustern in den Quellen" beeinflußt seien (S. 416), während die tribale Wirklichkeit keineswegs von Polarität zwischen den beiden genannten Stammesgruppen geprägt gewesen sei (siehe hierzu auch schon besonders S. 289 und S. 292). Eine naheliegende Parallele hierzu ist das Bemühen, die frühen arabischen Grammatiker zwei distinkten Schulen, der von Kufa und der von Basra, zuzuweisen und hierbei Gegensätze zu behaupten, die in so ausgeprägter Form sehr wahrscheinlich gar nicht bestanden hatten.

Im zweiten Kapitel „B. Quellenkritik" (S. 21–78) betont ORTHMANN zunächst die Dürftigkeit von Originaldokumenten wie Papyri oder Münzen, was bedeutet, daß der Historiker im wesentlichen auf literarische Quellen angewiesen sei, bei denen prinzipiell das Problem bestehe, „daß wir es mit über einen längeren Zeitraum hinweg geformtem Material zu tun haben, dessen narrativer Charakter sich für die Auswertung als zentrales Problem erweist" (S. 21). In Anlehnung an die diesbezüglichen methologischen Arbeiten NOTHS, HIBRIS, LEDERS und PAULS unternimmt sie es, das Bild der Stämme, wie die Quellen es bieten, insbesondere das angebliche dichotomische Verhältnis von Qais und Jemeniten, quellenkritisch zu untersuchen und hierbei Topoi und Stereotype auszuscheiden. Ein letztlich nicht lösbares Problem besteht hierbei darin, daß literarische Topoi und Stereotype durchaus lebensweltliche Fakten widerspiegeln können, ohne daß sich im Einzelfall eine objektivierbare eins-zu-ein-Relation herstellen ließe. Zusammenfassend stellt ORTHMANN fest, daß es sich bei dem Konzept der Stämme in der untersuchten Zeit nicht eigentlich um eine „Erfindung" der Historiker, sondern um die „Verarbeitung von Konzeptionen und Sichtweisen, die zur Zeit der Herausbildung solcher Traditionen weit verbreitet waren" handelt (S. 78).

Geht es in den beiden ersten Kapiteln um den theoretischen Rahmen und um Quellenkritik, so ist das dritte Kapitel „C. Sozialgeographische Analyse" (S. 79–136) der Untersuchung der tribalen Strukturen einzelner Städte und Regionen gewidmet: Damaskus und seiner Ġūṭa, Mosul und seiner Umgebung, den irakischen Städten Basra, Kufa und Bagdad und schließlich noch dem Land ganz allgemein. Hierbei stehen Damaskus und Mosul im Mittelpunkt, weil für sie die Quellen am reichsten sind. Die Situation in der Ġūṭa von Damaskus wird

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000458

zusätzlich durch vier Karten veranschaulicht. Mit den Einzeluntersuchungen der genannten Städte und Gebiete vermag ORTHMANN herauszuarbeiten, daß einerseits keineswegs von einer durch Sedentarisierung erfolgten Enttribalisierung in der frühabbasidischen Zeit die Rede sein kann, wie von anderer Seite behauptet (S. 78), und andererseits auch keineswegs die gleichen Verhältnisse in den genannten Städten und Gegenden herrschten. Insbesondere Damaskus und Mosul mit ihrer jeweiligen Umgebung bilden einen sehr scharfen Gegensatz, den ORTHMANN denn auch in einem eigenen Abschnitt vertieft: in Damaskus spielten Stämme keine Rolle, wohl aber in der Ġūṭa, wodurch Damaskus *nolens volens* in Stammeskonflikte hineingezogen wurde, während in Mosul „eine starke Stammesbevölkerung" existierte, die aber im Gegensatz zu den außerhalb der Stadt befindlichen Stämmen stand (S. 119). Diese Unterschiedlichkeit der beiden Städte führt ORTHMANN auf die verschiedene Siedlungsgeschichte der beiden Städte und Regionen zurück (S. 119f.).

Das vierte Kapitel „D. Wirtschaftliche Analyse" (S. 137–201) ist den ökonomischen Verhältnissen der Stämme und Stammesangehörigen gewidmet, ein Thema, das nach ORTHMANN in den Quellen marginal ist, während es in der Ethnologie eine zentrale Rolle spielt (S. 137). Da tribale Strukturen sowohl in der nomadischen wie in der seßhaften Bevölkerung vorhanden waren, zerfällt das Kapitel in die Abschnitte „Stammesangehörige als Nomaden (S. 138ff.) und „Stämme im bäuerlichen Milieu" (S. 174ff.), während die weiteren Abschnitte Stammesangehörige als Grundbesitzer, beim Militär und als Religionsgelehrte behandeln. Zentral ist naturgemäß der erste Abschnitt. In ihm definiert ORTHMANN zunächst die Termini *ʿarab, aʿrāb* und *bādiya*, um sich dann wichtigen Lebensumständen wie Weideland und Wasserstellen, Getreideanbau, Raubüberfällen und anderem mehr zuzuwenden. Im Gegensatz zu den vorhergehenden Kapiteln spielt die Frage der angeblichen Dichotomie von Qais und Jemeniten hierbei keine Rolle. Eine wichtige Erkenntnis in Hinblick auf die Rolle von Stammesangehörigen beim Militär ist, daß Militärführer ihre Soldaten überwiegend aus ihrem eigenen Stamm aussuchten, was dazu führte, daß solche „Truppenangehörige in erster Linie ihrem Führer Loyalität schuldeten, der somit eine Art Mittlerfunktion zwischen Kalif und Soldaten ausübte" (S. 193).

Das fünfte Kapitel „E. Stammesstrukturen" (S. 202–343) ist der in beiden Bedeutungen des Wortes zentrale Teil des Buches. Einleitend betont ORTHMANN, daß Stämme in erster Linie Organisationsformen sind, deren Struktur überwiegend „in der Vorstellung von Verwandtschaft konzeptualisiert wird" (S. 205; auch S. 215). Insofern seien Genealogien nicht starr, sondern veränderten sich gemäß sozialen Umständen. Dies ist ein sehr interessanter Ansatz, der allerdings noch um die angedeutete historische Dimension hätte vertieft werden können, indem konkret gezeigt worden wäre, daß sich bestimmte Stämme zu verschiedenen Zeiten in genealogischer Hinsicht unterschiedlich eingeordnet hätten. Faktisch beschränkt sich ORTHMANN im weiteren darauf, die arabische Genealogie mit ihrer Zweiteilung gemäß dem üblichen Schema darzustellen (S. 208ff.). Im weiteren behandelt ORTHMANN die verwandtschaftliche Einbettung des Individuums, Stämme und Unterstämme, die Assoziation und Dissoziation von Stämmen, den Begriff der *ʿaṣabīya* und schließlich, besonders wichtig, Blutrache und Stammeskämpfe.

Im sechsten und letzten Kapitel „F. Stamm und Staat" (S. 344–413) erörtert ORTHMANN das Verhältnis der Stämme und der abbasidischen Regierung unter den Gesichtspunkten von Herrschaftskonzeptionen, dem Eindämmen stammesinterner Gewalt, der ambivalenten Rolle der Stammesführer, den Konflikten zwischen Stamm und Staat, der Rolle charismatischer Führer von Stämmen und schließlich der tribalen Politik einzelner abbasidischer Herrscher. Von den wichtigen Erkenntnissen dieses Kapitels sei die Feststellung herausgehoben, daß „von einem Nachlassen oder gar Verschwinden tribaler Kräfte in der frühen ʿAbbāsidenzeit nicht die Rede sein kann" (S. 385).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000459

Abschließend sei die formal-philologische Seite noch kurz gestreift. Da das Buch wohl für einen allgemeineren Leserkreis bestimmt ist, hätten Begriffe wie die *kiswa* der Kaʿba S. 164, syr. *ṭaiyāyē* S. 168 oder *al-ʿAwāṣim* und *Ṭuġūr* S. 264 erklärt werden sollen. Druckfehler im deutschen Text und in Zitaten aus westlichen Sprachen habe ich im eigentlichen Text kaum feststellen können, insgesamt weniger als ein Dutzend. Einige Versehen finden sich ferner in arabischen Transkriptionen: *fī qaumīka* S. 30: *fī qaumika*; *š-šubhāti* S. 56: *š-šubuhāti*; Buṣra S. 86 und öfter: Buṣrā (im Index S. 531 Doppeleintrag Buṣrā und Buṣra); *ahlu qurā ġayra hāḍihī* S. 115: *ahlu quran ġayri hāḍihī*; *muʿatimmāni* S. 152: *muʿtammāni*; Miyāfāriqīn S. 167 und öfter: Mayyāfāriqīn; *mušāʿa* S. 175: *mušāyaʿa* (*mušāʿa* ist Partizip Fem. Sing., kein Abstraktum); *yantasab* S. 218: *yantasib*; *hiǧā* S. 220: *hiǧāʾ*; *abīhī* S. 223: *abīhi*; *ḫāṣa* S. 252: *ḫāṣṣa*; Abū l-ʿŪǧāʾ S. 305 und öfter: Abū l-ʿAuǧāʾ; Ḥamā S. 453 und öfter: Ḥamāh; ʿŪǧāʾ S. 465: wohl al-ʿAuǧāʾ. Störend ist das durchweg gebrauchte, häufige Ṭaiy (so auch im Index S. 527) statt Ṭayyiʾ. Das Verzeichnis der Quellen weist ebenfalls einige Versehen auf: *banūhū* S. 485: *banūhu*; *al-mašāhir* S. 486: *al-mašāhīr*; Ibn al-ʿAṯīr S. 487: Ibn al-Aṯīr; Fuʿād S. 488: Fuʾād; *l-ḫaṭīra* S. 488: *l-ḫaṭīra*; Ibn Taġribirdī S. 488 und S. 490: Ibn Taġrībirdī oder Ibn Taġrī Birdī; *l-aṭār* S. 489: *l-āṭār*; *maʿadin* S. 489: *maʿādin*; *al-qamūs* S. 490: *al-qāmūs* oder besser *al-Qāmūs*; *Aḥsan at-taqāsim* S. 490: *Aḥsan at-taqāsīm*; *Ṣalāḥ ad-Dīn* S. 490: *Ṣalāḥ ad-Dīn*; *Tuḥfa ḏawi l-albāb* S. 490: *Tuḥfat ḏawī l-albāb*; *al-quḍāʾ* S. 491: *al-quḍāh*. Vereinzelte Druckfehler begegnen ferner im Verzeichnis der Sekundärliteratur. In den dankenswerterweise sehr umfassenden Indices differieren die Fußnotenangaben zu Kapitel E (S. 202–343) zuerst um den Faktor minus 1 und später um den Faktor minus 2, d.h. den Fußnotenangaben ist zuerst die Zahl 1 und später die Zahl 2 hinzuzufügen. So entspricht dem Eintrag „323[726]“ zu Balqain im Index S. 518 in Wirklichkeit S. 323 Fn. 728. Da die Seitenangaben aber, soweit ich feststellen konnte, richtig sind, lassen sich die entsprechenden Fußnoten ohne weiteres finden. Insgesamt gesehen fallen die genannten kleinen Versehen angesichts des großen Umfangs des Buches und seines enormen Bestands an arabischen Personennamen, Toponymen und Begriffen nicht ins Gewicht.

Es ist oben wohl deutlich geworden, daß es nicht möglich ist, den Reichtum an Fakten und Erkenntnissen, den dieses Buch in sich birgt, im Rahmen einer üblichen Rezension im einzelnen vorzuführen. Es ist Orthmann mit ihrer Untersuchung gelungen, ein großes, zunächst stummes, ja amorphes Quellenmaterial zu erschließen und zum Sprechen zu bringen, wobei sie Belesenheit mit methodologischer Beschlagenheit und einer gesunden Portion Skepsis gegenüber dem vordergründigen Wahrheitsanspruch der Nachrichten verbindet. Das Ergebnis ist eine Studie, die nicht nur einen erheblichen Fortschritt bei der Beurteilung der Rolle der arabischen Stämme im 2. und 3. Jahrhundert der Hiǧra bedeutet, sondern dies in gut geschriebener Form, durchsetzt mit spannenden *ʾaḫbār*, darbietet.

Werner Diem, Köln

H. A. R. Gibb (Übers.): *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa. A.D. 1325–1354.* Translated with revisions and notes from the Arabic text edited by C. Defrémery and B. R. Sanguinetti. Vol. IV. The translation completed with annotations by C. F. Beckingham. London: Hakluyt Society 1994. XVI, 210 S. ISBN 978-0904180374. £ 30,–.

Der Weltreisende Ibn Baṭṭūṭa, gebürtig in Ṭanǧa 703/1304, ist wahrlich kein Unbekannter. Schon im 19. Jh. wurde seine Reisebeschreibung *Tuḥfat an-nuẓẓār fī ġarāʾib al-asfār*, die der Gelehrte Ibn Ǧuzayy nach Ibn Baṭṭūṭas Diktat niederschrieb, ediert und von Defrémery und Sanguinetti ins Französische übersetzt. Es gibt Teilübersetzungen in andere Sprachen, so ins Deutsche und Italienische. Sir Hamilton Gibb begann bereits 1922 mit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000460

einer englischen Übertragung, von der zu seinen Lebzeiten zwei Teile erscheinen konnten (Volume I: 1958; Volume II: 1962), kurz nach seinem Tod 1971 noch Volume III.

Der vorliegende vierte Teil wurde bereits auf Bitten GIBBS durch BECKINGHAM aus dem Nachlaß herausgegeben. Er umfaßt das letzte Viertel des arabischen Originals und beschreibt im ersten Teil Ibn Baṭṭūṭas Reisen in Fernost: Von Delhi aus u. a. nach Bengalen, Malediven, Ceylon, Indonesien, China. Dann die langsame Rückkehr in die Heimat: u. a. via ʿIrāq, Syrien, Ägypten, Sardinien. Im Westen besuchte er noch Andalus, u. a. Granada, dann die engere Heimat: Fes, Marrakesh, abschließend dringt er ins subsaharische Afrika vor und gelangt bis nach Timbuktu. Er kehrt 1355 endgültig nach Fes zurück.

Über die Bedeutung Ibn Baṭṭūṭas ist genug gesagt. Auch über seine Fehler und Falschaussagen – Erfindungen falschen Augenzeugnisses. Zuletzt vor allem bei STEPHAN CONERMANNN: *Die Beschreibung Indiens in der „Riḥla" des Ibn Baṭṭūṭa* (Berlin 1993).

Man wartet noch auf den fünften Band mit Indices und Kommentaren. Besteht irgendeine Chance, daß der in absehbarer Zeit erscheint?

BERND RADTKE, Utrecht

STEFAN HEIDEMANN: *Die Renaissance der Städte in Nordsyrien und Nordmesopotamien: Städtische Entwicklung und wirtschaftliche Bedingungen in ar-Raqqa und Ḥarrān von der Zeit der beduinischen Vorherrschaft bis zu den Seldschuken*. Leiden/Boston: Brill 2002. X, 530 pp. (Islamic History and Civilization 40.) ISBN 90-04-12274-5. € 191,–.

This book constitutes a major new contribution to the study of the medieval history of the Near East. More than just filling important gaps in our chronological knowledge of northern Syria and Mesopotamia in the late Fatimid and early Crusader era, it places the region's commercial and fiscal interrelatedness in the foreground and suggests a new paradigm in the examination of marginal, seemingly obscure inland towns and fortresses and their role in Syria's wider history. It accomplishes this with an exhaustive use of the available Syrian, Iraqi and Christian narrative literature coupled with recent advances in archeology and especially numismatics. The result, while obviously not the last word on the shift from classical to Turkish-dominated Islamic civilisation in the Near East, sets a new standard of authority on the political and economic structures underlying this shift that will not quickly be surpassed.

The study is essentially arranged in two parts, the first comprising two long chapters (pp. 29–295) that detail the political history of northern Mesopotamia and adjoining areas from the late Hamdanids to the early Saljuqs, the second with two shorter analytical chapters (pp. 297–435) on the fiscal regimes and monetary circulation in the region. They are preceded by a well-written introduction that spells out the basic, if far-reaching problematic of this study: what accounts for the "Siedlungslücke" (settlement gap) which archeologists have determined for the middle Euphrates and Balīḫ valley (the classical Diyār Muḍar) from the mid-tenth to mid-twelfth centuries? Remarking that this crucial period in Islamic history is too often considered only from the perspective of major urban centres and dynasties, HEIDEMANN proposes to concentrate on smaller towns on the far borders of rural settlement which, by their nature, are more attuned to changes in the regional political and economic nexus. The rise and fall of nomadic tribal rule in Ḥarrān and ar-Raqqa, the author argues, parallel and help explain the decline and then the renaissance of urban civilization throughout the Near East in this time.

The second chapter begins by treating the regression of Hamdanid authority over the desert periphery and its replacement by the rule of Arab nomad tribes. Already in the late

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000461

tenth century, the Hamdanids' exploitative tax policies had led to the economic ruin of northern Mesopotamia. The power vacuum was filled by a dizzying succession of Fatimid and Buyid pretenders as well as by bedouin tribes that had recently immigrated from Arabia and that dominated and taxed the region's towns from their nomad encampment or *ḫilla*. Thus the Banū Numayr were able to establish control over the once thriving Abbasid cities of ar-Raqqa and Ḥarrān in the early eleventh century, subsequently underpinning their claim to rule as an independent Muslim dynasty in Mesopotamia by striking coins in their own name. Here the author is able to supplement the meagre narrative sources with his own research in the numismatics of the region; of particular note is his argument that the brief resumption of Fatimid coinage at ar-Raqqa and ar-Raḥba in 401/1010–1011 marked a serious attempt to extend their hegemony over Iraq, a full 50 years before the Basāsīrī revolt. The expansion of Numayrid authority around Ḥarrān is equally interesting, their role in the suppression of various chiliastic uprisings there serving to highlight the still active sectarian tensions between the urban Sunni and Sabean populations and the rural Shiite population. Archeological evidence of Numayrid constructions in both Ḥarrān and ar-Raqqa marks the mid-eleventh century as the zenith of the dynasty's power; the pro-Fatimid general Basāsīrī's bid to seize control of Iraq in 451/1059 and the Numayrids' hosting of the refugee Abbasid caliph in ar-Raqqa underline the strategic importance the Diyār Muḍar had now acquired – and therewith the reason for the subsequent Saljuq invasions into the region.

The integration of northern Syria and Mesopotamia into the Saljuq matrix of rule is the subject of chapter three. If anything, this period appears even more politically confused than the previous, as the last remnants of tribal statelets compete with Saljuq emirs, independent Turkmen bands, Armenian warlords and finally of course Frankish crusaders for control of the rural periphery. The distinguishing features of the process, according to Heidemann, are the gradual displacement of local tribal governors by Saljuq military commanders; the return to fortified cities and castles as the centres of political power; and the state of nearly constant war at the fringes of the crusaders' and Saljuqs' effective reach. In the first phase, resistance to the crusades was in the hands of local or only loosely Saljuq-affiliated emirs, giving cause to frequent switches of alliance and permitting a Frankish advance all the way to ar-Raqqa in 497/1104. The apparent chaos of the Muslim response, well attested in the standard historiography on the crusades, is rendered more comprehensible in Heidemann's discussion as he centres his perspective on the Saljuq state rather than on the Syrian theatre of war. Thus the Great Saljuqs' priorities in the region are not so much to confront the Franks as to subject the remaining Muslim principalities to their rule and to ensure their position in eventual succession struggles in the capital Isfahan. The effective Muslim counter-crusade begins in the early twelfth century with the consolidation of Saljuq rule in the province of Mosul, of which the Jazira and indeed all Syria were considered dependencies.

The situations of Ḥarrān and ar-Raqqa in this period are dissimilar. Ḥarrān epitomizes the region's devastation as it declines to little more than a "dismal garrison city" under the Saljuqs. The more isolated ar-Raqqa, meanwhile, begins to flourish under the 'Uqaylids, a local tribal dynasty that probably served the Saljuqs to control the area's bedouins. Based in Ǧa'bar castle, the 'Uqaylids played the role of both robber barons and mediators between various warring factions. Their ejection from ar-Raqqa in 529/1135 by the Saljuq governor Zangī b. Āqsunqur signifies the Diyār Muḍar's reincorporation into a single centralized state and marks the terminus of this study, but the prosperity enjoyed by ar-Raqqa under their rule, as evidenced by restoration work on the citadel and as well as newly created *waqf*s, prefigures the city's renaissance in the Ayyubid period.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000462

Against this detailed political background, the author then attempts to distinguish the economic indicators of the urban renaissance. Chapter four starts from the almost counter-intuitive assumption that the pre-modern state had a major role to play in the redistributive process through its fiscal policy. In the Saljuq period the *iqṭāʿ* land fief was famously the basis of the state's fiscal structure, while cash taxes levied for the central treasury played only a subordinate role. The *iqṭāʿ* is frequently blamed for the decline of agriculture in medieval Iraq, but HEIDEMANN posits that in Syria it actually favoured development as the Saljuq emirs were tied to their land for longer periods and actively promoted tribal settlement and repopulation. In regard to urban taxes, the problem was that Islamic law only sanctions very few or reserves them for specific expenditures. The Saljuq state was thus dependent on commercial excise taxes (principally the *maks*) that were seen as illegitimate by the merchant and *'ulamā'* class. The author again finds a net benefit from these taxes, however, in that they created an interest on the part of the state to protect the caravan trade and forced the Saljuq authorities to devise an actual finance policy.

In the final chapter, the most specialized in its research, HEIDEMANN traces the medieval renaissance through a single phenomenon: the availability of small coin money. More than gold or silver, copper coin is indicative of the complex division of labour in an urban economy. Its value was not determined by its metal content but rather by the demand for a quotidian medium of exchange at the local level. The minting of copper stopped in most Syrian and Mesopotamian towns in the first half of the ninth century. The use of fragments of larger coins, though widespread, was reproved by the religious scholars because the market value sum of the fragments is generally higher than the whole, creating the potential for illegitimate profit. The period under investigation was above all characterized by the circulation of the "black dirham", a heavily alloyed silver coin that took over as the local small currency. With no standard weight, the black dirham could not well be hoarded or used for transregional trade, and it disappeared after the Zangids' financial reforms in the twelfth century. Its career, according to the author, reflects not so much a silver metal famine as claimed by previous scholars as a failure of the state to provide for a base medium of exchange. The Saljuqs were not quick either to introduce monetary reform, but did provide for the greater circulation of trade and money in the region. In addition to Fatimid dinars, large amounts of Byzantine copper coin were actively imported into Syria where the demand for small specie was especially high. By the late twelfth century, these Byzantine copper coins were being struck over by local Saljuq governors or were replaced by new Saljuq coins issued from Mosul, mirroring the return of state monetary control and the beginning of an urban renaissance in the Near East in this time.

The text is not without some minor print errors and flaws; the oft-quoted concepts of the "dimorphic state" (a nomadic-based dynasty also supplying urban government) and "zuwiegen" (the weighing, as opposed to the counting out, of coin) are not defined early enough; the repetition of numerous factual details at times confuses the chronology. Much of this, however, must be ascribed to the layeredness of the analysis, and the reader is helped by the clear and rigorous framework as well as the precise index and extensive notes. Plates of many of the coins mentioned as well as maps and historical photographs of ar-Raqqa complete the study. This meticulously argued and stimulating book confirms HEIDEMANN as one of the preeminent historians of medieval Syria. Its creative use of material evidence, its theoretical acuity and its original focus on the Near East's geographic and political periphery should constitute a model for research in later periods as well.

STEFAN WINTER, Montréal

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000463

Jacob Neusner (Hrsg.): *The Law of Agriculture in the Mishnah and the Tosefta. Translation, Commentary, Theology.* Leiden: Brill 2005. 3 Bde. XX, 2787 S. (HdO. Section 1: Ancient Near East. 79/1–3) ISBN 90-04-14503-6. € 589,–.

Nachdem Jacob Neusner zwischen 1974 und 1985 Übersetzungen und Kommentare zu den übrigen Ordnungen der Mischnah mit den dazu gehörenden Abschnitten der Tosefta präsentiert hatte,[1] die insgesamt sehr positiv aufgenommen worden waren,[2] sollte es bis zum Jahre 2005 dauern, bis dieses monumentale Werk mit der ersten Ordnung, die sich mit den Gebetszeiten und landwirtschaftlichen Fragen beschäftigt, ihren Abschluß findet. Im Vergleich zu den vorherigen Bänden fällt zunächst einmal vor allem eines auf: Diesmal handelt es sich nicht um eine Einzelleistung Neusners, vielmehr wurden die einzelnen Traktate von Schülern und Kollegen des Herausgebers übersetzt und kommentiert und dann mit einem theologischen Nachwort Neusners versehen.

Von besonderer Bedeutung ist die den Übersetzungen vorangestellte Abhandlung Alan J. Avery-Pecks „History of the Mishnaic Law of Agriculture" (Bd. I, S. 3–397), in der der Autor eine Einordnung dieser Mischnah-Ordnung in den historischen Kontext vornimmt. Er kommt dabei zu folgenden Ergebnissen: Diese Ordnung ist nicht einfach eine Sammlung der bestehenden Regeln aus vormischnaischer Zeit, sondern ein durchdachtes Werk, dessen Ziel es ist, die Regeln, die den Bereich der landwirtschaftlichen Betätigung im weitesten Sinne umfassen, möglichst strukturiert und verständlich darzustellen. Zugleich zeigt sich in der theologischen Ausrichtung dieser Mischnah-Ordnung, daß der eigentliche Wendepunkt des rabbinischen Rechts nicht in der Zerstörung des Zweiten Tempels, sondern in der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes zu sehen ist. Eine der Folgen des Aufstandes war, daß die demographische und landwirtschaftliche Situation der Juden Palästinas einer Katastrophe glich, so daß ein entsprechendes Regelwerk für die Landwirtschaft als sehr sinnvoll erscheinen mußte.

Neben diesem eher praktischen Aspekt läßt sich in der hier behandelten Mischnah-Ordnung zur Landwirtschaft eine besondere Entwicklung feststellen, die sich im theologischen Denken der Rabbinen zeigt: Während die Schule von Yavneh (70–140) noch den Ausgang einer Tat über die Intention stellt, um somit eine festgefügte Weltordnung zu erhalten, betont die Schule von Uschah (140–170) die Intention der Israeliten, die die Welt nach ihren religiösen Anschauungen formen: Laut der Schule von Yavneh ist es gleichgültig, warum ein Israelit bestimmte Regeln in der Landwirtschaft (und natürlich nicht nur dort) einhält, allein durch sein Tun wird die Ordnung gestützt, laut der Schule von Uschah schafft erst die Intention, die bestimmten landwirtschaftlichen Regeln zugrunde

[1] Jacob Neusner: *A History of the Mishnaic Law of Purities.* 22 Bde. Leiden 1974–1977 (Studies in Judaism in Late Antiquity VI); Jacob Neusner: *A History of the Mishnaic Law of Holy Things.* 6 Bde. Leiden 1979 (Studies in Judaism in Late Antiquity XXX); Jacob Neusner: *A History of the Mishnaic Law of Women.* 5 Bde. Leiden 1979–1980 (Studies in Judaism in Late Antiquity XXXIII); Jacob Neusner: *A History of the Mishnaic Law of Appointed Times.* 5 Bde. Leiden 1981–1983 (Studies in Judaism in Late Antiquity XXXIV); Jacob Neusner: *A History of the Mishnaic Laws of Damages.* 5 Bde. Leiden 1983–1985 (Studies in Judaism in Late Antiquity XXXV).

[2] Vgl. dazu folgende Rezensionen: Harry E. Gaylord in: *Journal for the Study of Judaism* 7 (1976), S. 69–73; Baruch A. Levine in: *Journal of Jewish Studies* 27 (1976), S. 212–216; Stefan Schreiner in: *Theologische Literaturzeitung* 102 (1977), Sp. 355–358; Peter Schäfer in: *Journal of Jewish Studies* 31 (1980), S. 244–246; Peter Schäfer in: *Journal of Jewish Studies* 32 (1981), S. 211–214; Peter Schäfer in: JSS 27 (1982), S. 309–312; Stefan Schreiner in: *Theologische Literaturzeitung* 107 (1982), Sp. 32–36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000464

liegt, die religiöse Komponente in diesem Tun. Somit folgt die Entwicklung der Mischnah einem bestimmten Muster, das sich auch in anderen Rechtsentwicklungen – der Autor verweist dafür auf mittelalterliche Parallelen – findet: Während am Anfang die Betonung auf dem Gehorsam gegenüber bestimmten Regeln das ausschlaggebende Element ist, findet man in späteren Ausarbeitungen, die sich in einem fortgeschrittenen Stadium befinden, die Frage nach der Intention.

Nach diesem einleitenden Artikel, der den historischen Hintergrund der gesamten Ordnung absteckt und ein ideengeschichtliches Fundament zu den einzelnen Traktaten darstellt, folgen nun die Übersetzungen und Kommentierungen der elf Traktate der ersten Mischnah-Ordnung. Diese Teile sind alle nach demselben Muster aufgebaut, das sich schon in den früheren Bänden bewährt hat: Nach einer Einführung in den jeweiligen Traktat erfolgt die Übersetzung des Traktates mit ausführlicher Kommentierung, wobei man feststellen kann, daß das Material der Tosefta im Vergleich zu den früheren Herausgaben nun fast gleichberechtigt hinzugezogen wird. Den Abschluß bildet jeweils ein theologisches Nachwort Neusners, in dem noch einmal die wichtigsten Linien des behandelten Traktates nachgezeichnet und verdeutlicht werden. Dabei ist festzustellen, daß im Gegensatz zu den ersten Herausgaben der sechsten Ordnung, die noch durch die Fülle von analysierenden Artikeln sachkundig ergänzt, aber auch enorm aufgebläht wurde, die Analyse der einzelnen Traktate eher knapp gehalten ist, so daß weiterführende Fragen nicht mehr behandelt werden, sondern der Schwerpunkt wirklich auf dem jeweiligen Traktat liegt.

Eine weitere Neuerung neben der Tatsache, daß es sich nicht mehr um Neusners Werk alleine handelt, besteht darin, daß in den zuvor erschienenen fünf Ordnungen folgende Reihenfolge beachtet wurde: Zuerst erschienen die einzelnen Ordnungen und am Schluß gab es einen Band, in dem das System und die historische Entwicklung der jeweiligen Ordnung als Ganzes analysiert wurde. Bei der ersten Ordnung verhält es sich umgekehrt: der allgemeine Artikel geht voran, und die einzelnen Traktate folgen. Man kann sicher darüber streiten, was sinnvoller ist, zumal eine Entscheidung darüber auch von der Persönlichkeit des Betrachters abhängig ist: die einen werden den Fortschritt vom Besonderen zum Allgemeinen, die anderen den umgekehrten Weg bevorzugen. Der Meinung des Rezensenten nach hat es sich bewährt, zuerst die allgemeine Analyse durchzuarbeiten, weil dadurch ein Hintergrundwissen aufgebaut wird, das behilflich ist, das Verständnis der einzelnen Traktate zu erleichtern. Insofern hat die neue Anordnung des Materials durchaus einen Sinn.

Einziger Kritikpunkt ist der Index: Anders als bei den vorherigen Herausgaben, in denen jeder Traktat mit einem Index abgeschlossen wurde, gibt es hier nur einen Index am Ende des dritten Bandes, der eher mager ausgefallen ist: auf elf Seiten werden die vorhergehenden 2776 Seiten erfaßt, so daß nur eine sehr grobe Indizierung erreicht wird. Dazu kommt noch, daß der Index nicht nur Schlüsselbegriffe und Traktatsnamen umfaßt, sondern auch die Namen moderner Forscher, deren Thesen in den Kommentaren behandelt werden. Dagegen wäre eigentlich nichts zu sagen, allerdings bedeutet in diesem Fall die Aufnahme dieser Namen in den allgemeinen Index, daß die Zahl der Schlüsselbegriffe noch weiter ausgedünnt ist, so daß ein Suchen nach bestimmten Termini nicht immer erfogreich sein wird. Außerdem fehlt ein Verzeichnis der Bibelstellen, das früheren Herausgaben beigegeben ist und durchaus seinen Nutzen hätte.

Von diesem Manko abgesehen ist es zu begrüßen, daß ein monumentales Werk nach über dreißig Jahren endlich zum Abschluß gekommen ist, das sowohl Judaisten, als auch Wissenschaftlern anderer Fachbereiche wie Theologen, Religions- und Rechtswissenschaftlern wichtige Dienste erweist.

Carsten Schliwski, Köln

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000465

HUGH KENNEDY (Hrsg.): *An Historical Atlas of Islam / Atlas Historique de l'Islam*. Leiden: Brill 2002 [neubearbeitete Zweitauflage]. xx, 86 S., 68 Karten, 1 CD-ROM. ISBN 978-90-04-12235-2. € 276,–.

Mit diesem historischen Atlas des Islam legt HUGH KENNEDY eine Neubearbeitung des ursprünglich von WILLIAM C. BRICE 1981 publizierten Werks vor. KENNEDY hat dabei die Karten, die den Ansprüchen der Forschung auch weiterhin entsprechen, wie beispielsweise die Karten zum Islam in Indonesien und China oder auch zum Osmanischen Reich, unverändert übernommen. Ein weiterer Teil des alten Kartenbestandes wurde verbessert und immerhin ein Drittel der hier vorgelegten Karten sind neu und von HUGH KENNEDY erstellt. Eine Ausnahme bildet nur die Karte „Iran unter den Mongolen", für die ANGUS STEWART verantwortlich zeichnet. Der Grund für den doch erheblichen Neubestand liegt darin, daß von Forschern bei der alten Ausgabe verschiedentlich moniert wurde, daß zentrale islamische Regionen wie der Fruchtbare Halbmond und Iran nicht vorkamen. Ebenso fehlten Karten zum islamischen Ägypten, Sizilien und dem Kaukasus. Aber auch unabhängig von diesen wichtigen Ergänzungen erscheint die hier vorgelegte Überarbeitung sinnvoll, hat sich doch der Wissensstand zur historischen Geographie der islamischen Welt in den letzten zwanzig Jahren erheblich gesteigert, man denke nur an den monumentalen *Tübinger Atlas des Vorderen Orients* mit seinen sehr detaillierten Begleitpublikationen. So war es an der Zeit, aus diesem breiten Fachwissen ein Kondensat herzustellen, daß einem breiten Publikum auf anschauliche Weise die historische Entwicklung der islamischen Welt verdeutlicht. Das einfach zu benutzende Werk besticht zudem durch seine hohe graphische Qualität und damit einhergehende Farbgestaltung.

KENNEDY hat die Karten zur Geschichte der Islamischen Welt bis zum Jahre 1900 in zehn Kapitel eingeteilt. Bewußt hat er dabei das zwanzigste Jahrhundert ausgespart, vermutlich auch deshalb, weil dazu schon genügend zeitgenössisches Material zur Verfügung steht. Das erste Kapitel enthält die Darstellung der Welt durch die beiden arabischen Kartographen al-Īdrīsī von 1154 und aš-Šarfī von 1579, worauf sich arabische Sternenkarten anschließen. Kapitel zwei beginnt mit zwei sehr anschaulichen und informativen Karten zur Ausbreitung verschiedener Sprachen in der islamischen Welt um 1500 und zur Lokalisierung von Bodenschätzen um 1000. Es folgen mehrere Karten, die die Ausbreitung des Islams durch die Jahrhunderte zeigen. Kapitel drei bis zehn widmen sich einzelnen Regionen in verschiedenen historischen Epochen, vom Gebiet der arabischen Halbinsel über Iran und Transoxanien, den Kaukasus bis nach China. Abgerundet wird der Band durch zahlreiche und gut gezeichnete Stadtpläne: „These are not intended for the tourist but rather to give the historian of urban development some idea of the shape and structure of different cities and to help the historian locate city gates, walls and major monuments which may be encountered in historical texts (ix)." Die Auswahl der Regionen und Epochen erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, doch ist im Großen und Ganzen die Gesamtheit der historischen Entwicklung innerhalb der islamischen Welt gut abgedeckt. Dennoch wird der eine oder andere sein persönliches Gebiet vermissen. So würde sich ein Mamlukenhistoriker eine Karte „The Fertile crescent in the Age of the Mamluks" wünschen, doch wird er durch die Karten „Medieval Islamic Egypt" und die Stadtpläne von Kairo und Damaskus in mamlukischer Zeit vollauf entschädigt. Vorrangig in der Zusammenstellung einer Kartensammlung wie der hier vorliegenden ist ihr repräsentativer Charakter. Dies ist hier ohne Zweifel gut gelungen. Ein wenig problematisch scheinen dagegen die gewählten Ortsbezeichnungen. KENNEDY hat sich dafür entschieden, sie der jeweiligen Epoche anzupassen, auf den ersten Blick nachvollziehbar, aber schwer zu handhaben, wenn im Index beispielsweise Beirut in drei verschiedenen Schreibweisen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000466

auftaucht (Bayrūt, Beirut, Berytus) und ohne Querverweise unterschiedliche Karten angegeben werden. Der mit nahöstlicher Namensgebung nicht so vertraute Leser mag im Falle Beiruts den Zusammenhang der verschiedenen Bezeichnungen noch herstellen können, jedoch das heutige Akkon etwa findet sich im Index zweigeteilt als Acre und ʿAkkā wieder, ohne daß gegenseitige Bezüge hergestellt werden. Eine Nachbesserung bei einer möglichen Neubearbeitung wäre hier dringend erforderlich. Sehr erfreulich ist dagegen, daß der Band von einer CD-ROM begleitet wird, die es erlaubt, sämtliche Karten in unterschiedlichen Darstellungsvarianten auch am PC einzusehen. Brill hat erfreulicherweise die CD sowohl für Apple als auch Windows zugänglich gemacht, krankt doch die CD-Ausgabe der *Encyclopaedia of Islam* ein wenig daran, daß sie nur mit Windows läuft.

Das hier vorliegende Werk wird ein fast unverzichtbarer Begleiter für zukünftige Wissenschaftsgenerationen sein, die sich historisch mit der islamischen Welt beschäftigen. Es ist zudem durch sein Bildmaterial in der Lehre gut zu handhaben. Sollte es im Rahmen einer späteren Ausgabe noch durch die eine oder andere Karte ergänzt werden, würde ein ohnehin sehr gutes Werk noch weiter gewinnen.

Albrecht Fuess, Erfurt

Jane Dammen McAuliffe (ed.): *Encyclopaedia of the Qur'ān. Volume Three: J–O*. Leiden/Boston/Köln: Brill 2003. xxiii, 608 S. ISBN 978-90-04-12354-0. € 265,–.

The third volume of the EQ continues in the manner of the two previous volumes and the project is now over halfway. As in earlier volumes, here, too, the articles are expertly written and of high standard.

In this volume, the differences between revisionist and traditional understanding of early Islamic history comes perhaps more clearly to the surface in various articles. Some of the articles do not much try to introduce non-traditional views. Thus, e.g., M.J. Kister's informative and well-written article "Musaylima" (pp. 460–463) resumes the traditional sources in an expert manner, but the point of view remains stoutly conservative and no advantage is taken of the possibilities for more revisionist readings, although they would have offered themselves.

On the other hand, one is somewhat taken aback when one notices that Chr. Luxenberg's sensationalist book *Die syro-aramäische Lesart des Koran* (Berlin 2000) is extensively (pp. 130–131) and in rather positive terms discussed in the article "Language and style of the Qur'ān" (pp. 109–135, by Claude Gilliot and Pierre Larcher; otherwise well written and informative) as if it were a scholarly book to be taken seriously. Luxenberg is a pseudonym, and the author is definitely not a "Semitist scholar" (as he is described on p. 130a), nor a German professor as he has been called in various reviews. His knowledge of Semitic studies is superficial and the book builds on outdated, early 20th-century material. Luxenberg's "method" consists of wild readings where diacritical signs may be changed at will and Syriac dictionaries then culled for similar-sounding words, which, inevitably, will provide one with many "matches". It is odd to see the book discussed as a scholarly contribution to Qur'ānic studies. Its real context is the still ongoing discussion of the divine vs. human origin of the Qur'ān, where some Christian Arabs try to prove the clumsiness of the Qur'ānic style or its indebtedness to older sources, thus invalidating any divine origin for the Holy Book of the Muslims. For their part their Muslim colleagues try to prove its *iʿjāz* (inimitability), which would prove that the Qur'ān is God's message to mankind. Luxenberg's book is not a scholarly contribution to Qur'ānic studies but part of this polemic.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000467

That LUXENBERG's book has raised, and will raise, Muslim voices to condemn it, does not make it more valuable than it actually is, and to compare it (p. 132) with VOLLERS' groundbreaking *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien* (Strassburg 1906) is preposterous.

Whereas in this article, the authors have gone too far in their appraisal of revisionist theories, G.R. HAWTING's article "Kaʿba" (pp. 75–80) is exemplary. After giving the information which we may get on the Kaʿba from traditional sources, HAWTING adds a final section ("A non-traditional perspective") in which he gives some guidelines in a revisionist reading of the material. This reading is familiar to those acquainted with HAWTING's recent studies, especially his *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History* (Cambridge 1999). The reader may choose to himself which line of thought he prefers to follow.

Not all articles, obviously, are concerned with the revisionist/traditionalist question, though. Many of the articles aim at collecting and organizing the Qur'ānic material on some topic, and these need not address the revisionist question. The focus of this third volume seems to be more closely on the Qur'ān itself, as is appropriate. In the earlier volumes, there were more articles which were not so directly linked to the Qur'ān and the relevance of such articles in an *Encyclopaedia of the Qur'ān* might be questioned. Even in cases where the author might have been tempted to widen his horizon away from the Qur'ān itself, this temptation has usually been resisted. Thus, e.g., in her article "Jihād" ELLA LANDAU-TASSERON (pp. 35–43) keeps rather closely focused on the Qur'ān and, to some extent, its exegetes, not discussing, e.g., modern uses of the term, despite their obvious importance. This gives the third volume a greater coherence, perhaps, than to the two earlier volumes, where one sometimes had a feeling that the book had lost from sight its aim and there were articles which, though no doubt valuable and well written in their own right, were nevertheless in the wrong book.

In short, the third volume certainly keeps up the standard of the earlier volumes and may even surpass them. There is much reason to eagerly await the publication of the last two volumes, after which the scholarly world has a most important tool for Qur'ānic studies.

JAAKKO HÄMEEN-ANTTILA, Helsinki

The Living and the Dead in Islam. Studies in Arabic Epitaphs. Vol. I: WERNER DIEM: *Epitaphs as Texts.* XXIV, 633 S. Vol. II: MARCO SCHÖLLER: *Epitaphs in Context.* XX, 681 S. Vol. III: *Indices.* III, 204 S. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2004. ISBN 978-3-447-05083-8. € 145,–.

Nicht jedem Wissenschaftler ist es vergönnt, sein Fachgebiet nach Erarbeitung einer Dissertation – dann ggf. einer Habilitationsschrift – mit einer weiteren umfangreichen Publikation zu bereichern. Dem einen fehlen die günstigen äußeren Umstände, dem anderen die notwendigen Fähigkeiten, und so besteht manch Publikationsliste am Ende eines Forscherlebens aus einer Fülle von kleineren – freilich zuweilen nicht wenig bedeutsamen – Aufsätzen und Rezensionen.

Für die Bearbeitung eines umfangreichen Themas, das zwangsläufig eine umfangreiche Publikation nach sich ziehen würde, haben sich die beiden Arabisten und Islamwissenschaftler WERNER DIEM (WD) und MARCO SCHÖLLER (MS) zusammengefunden. Beide befassen sich mit arabischen Grabinschriften vom ersten bis zwölften Jahrhundert islamischer Zeitrechnung, wie sie sich von Spanien im Westen bis China im Osten finden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000468

lassen. WD beschäftigt sich mit den Inschriften auf bis heute erhaltenen Grabsteinen, MS mit den in der vormodernen arabischen Literatur überlieferten Grabinschriften. Während WD die Texte philologisch analysiert und die enthaltenen Informationen aufbereitet, beschäftigt sich MS mit den sozialen und materiellen Aspekten der Begräbniskultur und bietet einen Katalog der von ihm gefundenen Grabinschriften.[1]

Beide haben die Kraft aufgebracht, einen „dicken Wälzer" zu erstellen, wobei es nun – wie bei aller Fachliteratur – darauf ankommt, dem Leser immer wieder Überblicke und Zusammenfassungen anzubieten, ihm auf diese Weise an vielen Stellen des Werks den Einstieg zu ermöglichen und für Einzelinformationen Indices bereitzustellen. Diese Anforderungen – dies sei bereits vorweg gesagt – werden aufs Beste erfüllt. Die beiden ersten Bände sind mit Einleitung, fünf Kapiteln, arabischem/n Appendix/ces, Bibliographie und Glossar gleich angelegt; darüber hinaus sind die gemeinsame Einführung, die gemeinsame Vorbemerkung beider Autoren und ein Inhaltsverzeichnis beider Bände sowohl in Band I als auch in Band II abgedruckt, was gelehrte Einigkeit demonstriert und dem Leser den raschen Überblick und Zugang erleichtert. Doch nun seien die drei Bände im einzelnen vorgestellt:

Band I: Im ersten Band geht WD akribisch allen Informationen nach, die in arabischen Epitaphen enthalten sind. Hauptquelle für die Untersuchungen ist das 18bändige *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe* (RCEA); für die Zeit ab 800 H. werden zahlreiche andere Quellen herangezogen. Einen Überblick erhält der Leser zunächst durch das ausführliche Inhaltsverzeichnis (S. XV–XXIV), den Abschnitt „About this volume" (S. 2–3), anschließend durch die jedem Kapitel und fast jedem Unterkapitel vorangestellte „Introduction", die die wichtigsten Erkenntnisse des jeweiligen Abschnitts enthält. Den Band schließt ein Literaturverzeichnis sowie ein arabisch-englisches Glossar ab. So läßt sich das Buch von jedem Interessierten mit wenig Mühe „in den Griff bekommen".

Das erste Kapitel (S. 9–114) widmet sich zunächst den Informationen über den Verstorbenen und seine soziale Einbindung in die Gesellschaft, das bedeutet Name, sozialer Status, Geburtsdatum (selten), Herkunft, Beruf, besondere Aktivitäten oder Verdienste (z.B. Leben unter Aussätzigen, S. 50), religiöse Haltung (z.B. Glauben an Vorherbestimmung, S. 53). Interessant ist etwa, daß sich in Ägypten für das 2.–5. Jh. H. knapp 90 verschiedene Berufsangaben, dabei fast nur handwerkliche Tätigkeiten wie „Brokatmacher" oder „Weizenabmesser", finden, während sich etwas später in Kairouan auch intellektuelle Berufe, etwa Jurist oder Richter, belegen lassen. Der zweite Teil des ersten Kapitels ist den Umständen des Todes gewidmet. In den Epitaphen wird neben dem Todesdatum manchmal auch die Ursache für den Tod angegeben, wie Mord, Seuche oder Geburt eines Kindes, sowie Ort des Todes, erreichtes Alter und der besonders schlimme Fall des Todes in der Fremde.

Das zweite Kapitel (S. 115–207) befaßt sich mit den eschatologischen Vorstellungen, die sich in den Epitaphen spiegeln – besonders reich bereits im 2.–4. Jh. H. in Ägypten (S. 119). Sie kommen in Koranzitaten, Glaubensbekenntnissen *(šahāda)*, individueller in Gebeten oder auch Dichterversen, zum Ausdruck. Die Ideen handeln von der Befragung durch die Engel Munkar und Nakīr, der Beschreibung des Grabs (Enge, drückendes Gewicht der Erde, Dunkelheit, Einsamkeit) bis zum Aufsteigen der Seele, dem Jüngsten Gericht und dem Stehen vor Gott. Schließlich werden in den Epitaphen auch nicht-koranische

[1] Eine weitere Arbeit zum Thema Tod ist von Friederike Pannewick unter dem Titel *Todesmotive in der arabischen Literatur* als Habilitationsprojekt an der FU Berlin angekündigt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000469

Vorstellungen geäußert, wie von der zu überquerenden Brücke über das Höllenfeuer und dem Wasserbecken des Propheten.

Als Hauptabschnitt bezeichnet WD selbst das dritte Kapitel (S. 208–446), das den Epitaphen für im Kindes- oder Jugendalter Verstorbenen gewidmet ist. Nach islamischen Vorstellungen gelten Kinder als unschuldige Wesen, die direkt ins Paradies eingehen. Die Epitaphe für sie unterscheiden sich daher von denen für Erwachsene nicht nur äußerlich durch das Fehlen der *šahāda*, durch Gebete für den Verstorbenen oder die Eltern, durch fiktive Texte vom Verstorbenen oder den Eltern, sondern auch durch in Worten ausgedrückte Trauer. WD unterscheidet drei Perioden – eine erste vom Ende des 3.–7. Jh. H. (S. 212), eine zweite im Osten vom 6.–11. Jh. (S. 318) und eine dritte im Westen vom 8.–14. Jh. (S. 386). Die drei Perioden sind u. a. dadurch charakterisiert, daß sich in der ersten Periode die Gebete oder Verse der Epitaphe auf die Eltern des verstorbenen Kindes beziehen, sich die Texte der zweiten Periode – im Westen und Osten auf unterschiedliche Art – auf den Verstorbenen beziehen. Hier finden sich zahlreiche Bezeichnungen für die früh Verstorbenen; sie sind im Indexband – s. unten – zusammengestellt. Die Analysen dieser Epitaphe veranlassen WD im letzten Abschnitt (S. 444), einen Mentalitätswechsel anzunehmen, der in der Entdeckung der Individualität besteht. Diese ist nach WD in einem graduellen Prozeß ab dem 2. Jh. H. abgelaufen.

Im vierten Kapitel (S. 447–558) stellt WD einen Katalog von formelhaften Gebeten auf, mit denen man dem Verstorbenen für das Jenseits die Begegnung mit dem Propheten oder anderen Personen wünscht. Ziel ist hier, die verschiedenen Gebetstypen mit Abschnitten aus Koran, Tradition und weiteren Dokumenten zu vergleichen, um Erkenntnisse über religiöses Denken und Mentalität zu gewinnen. Dabei lassen sich zwischen einerseits Ägypten und den Ländern östlich davon und andererseits den Ländern westlich von Ägypten Unterschiede beobachten. Im letzten Abschnitt (S. 538) vergleicht WD jüdische und islamische Vorstellungen. Gemeinsam ist ihnen die Vereinigung mit Personen im Jenseits, wobei in jüdischen Epitaphen mehr als eine Person, meist Personengruppen, auftreten und als Vereinigungsort nur der Garten Eden genannt ist.

Das letzte und kürzeste Kapitel (S. 559–574) befaßt sich mit den Versen, die sich in Kairouaner Epitaphen des 4./5. Jh. H. finden lassen.

Der Band wird abgeschlossen durch zwei Appendices (S. 575) – zum ersten eine Auswahl von 18 auf den vorausgegangenen Seiten behandelten Prosa-Epitaphen, zum zweiten 66 im vorliegenden Band zitierte Verse bzw. Versgruppen in arabischer Schrift – der Bibliographie (S. 605) und einem kleinen arabisch-englischen Glossar der für die Erforschung von Epitaphen wesentlichen Termini (S. 631).

Beim Durchblättern dieses Bandes wird deutlich, wie die sorgfältige Untersuchung sprachlicher Erscheinungen, hier vor allem die Erforschung der besonderen Phraseologie von Epitaphen, in sicheren Erkenntnissen für die Kulturwissenschaft mündet. Mit diesem Band ist – wie Rez. meint – ein Meisterstück gelungen, das die von nicht wenigen Fachkollegen im Gegensatz gesehenen Wissenschaftsbereiche Philologie und Kulturwissenschaft vereint. Mit Spannung und Neugier öffnet Rez. den zweiten Band des Werks.

Band II: Nach einer allgemeinen Einführung zu den Todesdiskursen im Islam wendet sich MS im ersten Kapitel den Besuchen von Gräbern und Friedhöfen zu (S. 11–168). Nach Erläuterung muslimischer Theorien zum Besuch von Gräbern, etwa des Grabs der Propheten-Mutter (S. 17) oder des Prophetengrabs in Medina (S. 45), geht der Autor u. a. auf die Besuche von Sufigräbern ein, beschreibt die Rolle, die Friedhöfe als Orte der Kommunikation mit dem Toten (S. 107), als Orte der Bildung (S. 145), als Zufluchts- und Wohnorte zum einen, als ungesunde Orte zum anderen (S. 155) einnahmen. MS kommt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000470

zu dem Schluß, daß die Vielfalt der – zum Teil – gegensätzlichen Ansichten über die Bedeutung von Grabbesuchen für den Islam typisch ist, also keinem einzelnen Konzept der Vorzug als „echt islamisch" zu geben ist (S. 167).

Das zweite Kapitel (S. 169–294) beschäftigt sich mit der Gestalt von einzelnen Gräbern, dann mit der Anlage von Friedhöfen (S. 200). Der letzte Abschnitt befaßt sich mit der Kennzeichnung von Gräbern durch Steine o.a., schließlich mit Grabinschriften (S. 251), mit anonymen Gräbern (S. 278) und mit der Zerstörung von Gräbern (S. 287).

Im dritten Kapitel (S. 295–314) stellt MS zwei Gruppen von literarischen Werken vor, in denen Epitaphe aufgeführt sind. Für die erste, meist in schiitischem Umfeld überlieferte Gruppe verwendet MS den Begriff „Besuchsführer" („visitation guides"), für die zweite, meist in sunnitischer Überlieferung stehende Gruppe „Friedhofsführer" („cemetery guides"). Die Werke entstanden in Spanien, Nordafrika, auf der arabischen Halbinsel und Persien.

Das vierte und längste Kapitel (S. 315–573) enthält einen Katalog von arabischen Epitaphen, die in literarischen Quellen des 1.–12. Jh. H. überliefert werden. Hier findet sich etwa die Grabinschrift von Fāṭima, Tochter des Propheten, (nr. 165) oder die des berühmten Grammatikers Sībawaih (nr. 179). Mit wenigen Ausnahmen ist, wie MS feststellt, keiner der „literarischen" Epitaphe auf Grabsteinen erhalten (S. 336,19). Hauptquellen des Katalogs sind nun Führer zu Kairener Friedhöfen, ein mekkanischer Friedhofsführer von Ǧamāl ad-Dīn aš-Šaibī (st. 837 H.), das umfangreiche biographische Werk über Mekka von al-Fāsī (st. 832 H.) und drei eschatologische Abhandlungen (S. 337 oben). Nach einer Einführung[1] präsentiert MS 237 Epitaphe; rund zwei Drittel davon sind Verse (s. S. 323). Sie sind alphabetisch nach dem in den Quellen genannten Fundort des Grabs angeordnet, von Aġmāt in Marokko bis – nr. 188 – Valencia; die restlichen Epitaphe sind nicht lokalisierbar. Die einzelnen Nummern enthalten gewöhnlich die folgenden Angaben: Ort des Grabs, Datum, Name des Bestatteten, Quellen, Beschreibung, arabischer Text in Umschrift, Varianten-Apparat, Übersetzung, Anmerkungen. Manch interessante Angaben lassen sich hier finden, wie etwa in nr. 48, wo auf dem Grabstein von Anas an-Nāsiḫ (st. 100jährig 500 H.) u.a. steht, er habe den Koran 140mal, den *Muwaṭṭa'* 26mal abgeschrieben. Die wenigen Verse, die auch im ersten Band von WD behandelt sind, sind dem Index in Band III zu entnehmen.[2]

Das letzte Kapitel (S. 574–597) widmet sich ausführlich den anrührenden Versen nr. 195 und ihrem Schlüsselwort *raiḥān* „Myrte, duftende Pflanze".

Der arabische Appendix (S. 599) enthält alle im vierten Kapitel enthaltenen Epitaph-Verse in arabischer Schrift. Es folgen ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis (S. 627) und das arabisch-englische Glossar (S. 679), das mit dem des ersten Bandes identisch ist.

Band III: Band I und II werden von einem gemeinsamen Index-Band erschlossen, der in elf Indices kaum einen Wunsch nach gezielter Suche und Information offen läßt. Neben Listen von Personennamen – ausführlich mit Informationen über Lebensdaten, Berufen

---

[1] Zu S. 316,1 mit Fn. 2: Zu den vielen Gegenständen, die mit Inschriften, meist Versen, verziert wurden, s. bereits das *adab*-Werk *al-Muwaššā* von Ibn al-Waššā' (st. 325 H.), ed. von E. Brünnow (Leyden 1886), S. 162ff., übersetzt von Dieter Bellmann als *Das Buch des buntbestickten Kleides* (Leipzig/Weimar 1984), Band II, Kap. 40ff.

[2] Weitere Nachweise für einige Epitaph-Verse lassen sich auf der Internetseite von www.alwaraq.net finden, dann in Druckausgaben identifizieren. Demnach zu Nr. 230: Die Verse finden sich im Dīwān von Abū Firās, werden auch in ṮaʿālYat I S. 38, RāġibMuḥāḍ (B. 1961) II S. 513 (mit Verschreibung Abū Nuwās) und IḪallWaf II S. 63 diesem Dichter zugeschrieben; weitere Quellen sind IAUṣaybʿUyūn, NuwNih, ṢafWāfī, YūsīZahr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000471

u. a. – Ortsnamen, Versen, Koranzitaten und Büchertiteln findet sich ein englischsprachiger Index (nr. 4) mit 178 Bezeichnungen für in Kindes- oder Jugendalter Verstorbene, ein 85seitiger Sachindex (nr. 3), ein englischsprachiger Index (nr. 5) der Gebete, wodurch auch den des Arabischen nicht mächtigen Lesern der Zugang erleichtert wird, außerdem ein Index (nr. 6) von 143 auf Grabsteinen angegebenen Berufsbezeichnungen, ein Index (nr. 10) zur geographischen Verbreitung arabischer Epitaphe.

Fazit: Das über 1500 Seiten starke Werk der beiden Wissenschaftler setzt – nüchtern betrachtet – Maßstäbe nicht allein für die arabistische und islamwissenschaftliche Forschung, sondern wird sich als Standardwerk auch in der internationalen Allgemeinen Kulturwissenschaft etablieren. Daneben ist es aber auch ein Werk, das beeindruckt durch die unglaubliche Fülle der zusammengetragenen Fakten und die Qualität ihrer Bearbeitung durch die Autoren. Schließlich aber ist es ein Werk, das den Leser in seine Gedankenwelt hineinzieht, ihn zu vielerlei Fragen und Ideen und damit zum weiteren Blättern und Lesen anregt – was könnte man sich als Autor eines Buchs noch mehr erhoffen? Und so wünscht Rez., daß auch für die beiden Autoren letztendlich gelten möge, was über viele Helden von *1001 Nacht* am Ende ihrer Geschichte gesagt wird: „So lebten sie immerdar in Glückseligkeit / in Wonne und in Fröhlichkeit || bis Der zu ihnen kam, der die Freuden schweigen heißt / und der die Freundesbande zerreißt."[1]

Kathrin Müller, München

Paul R. Powers: *Intent in Islamic Law. Motive and Meaning in Medieval Sunnī Fiqh*. Leiden/Boston: Brill 2006. XII, 236 S. (Studies in Islamic Law and Society 25.) ISBN 978-90-04-14592-4. € 99,–.

„*al-aʿmāl bi-n-nīyāt*", dieser Grundsatz dürfte eine der zentralen Regeln des islamischen Rechts bezeichnen. Er gilt außerdem als eine Aussage, die nicht mehr zu hinterfragen notwendig ist.

Powers geht in seiner Untersuchung dem Gebrauch von Begriffen, die Intentionen, Absichten etc. bezeichnen, nach und zeigt dabei, in welch differenzierter Weise je nach Rechtsgebiet unterschiedliche Begriffe benutzt werden.

Er betrachtet als erstes Rechtsgebiet das Ritualrecht. Dabei gelingt es, an ausgewählten Quellen den differenzierten Gebrauch des Begriffes „Absicht", hier: *nīya*, nachzuweisen. Im Anschluß diskutiert Powers die Interpretationen des Begriffes im Feld des rituellen Rechts, die in der Islamwissenschaft zu finden sind, und überzeugt mit dem Nachweis, daß die Vorstellung, die *nīya* sei der spirituelle „Kern" des Ritualrechts, nicht haltbar ist und übersehe, daß die *nīya* auch einen technischen Aspekt habe als bestimmter Schritt im körperlich umgesetzten Ritual (S. 82).

Ähnlich differenziert und erhellend ist die Behandlung des Vertragsrechts, des Personalstatuts und des Strafrechts. Die Schlußfolgerung mag Kenner der Materie nicht überraschen, es ist aber erfreulich, sie mit neuem Material bestätigt zu sehen: Powers sieht keine Möglichkeit, eine einheitliche Theorie der Intention, Absicht, Intentionalität, des Vorsatzes im islamischen Recht zu entwickeln. Dies sei auch nicht verwunderlich, wenn man das Recht als lebendige Gesamtheit begreife, die sich in ständiger Entwicklung befinde (S. 213). Diese Erkenntnis ist hervorzuheben und gegen vorschnelle Systematisie-

[1] Übersetzt von Enno Littmann: *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten* (6 Bände, Wiesbaden 1953), III, S. 154,-1; ähnlich lautet die Reimprosa-Formel am Ende vieler Geschichten, etwa I, S. 406,8 u. II S. 133,-2 u. 224,-11 u. 561,7 u. 569,9 usw.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000472

rungen zu betonen. POWERS Studie ist ein wesentlicher Schritt auf dem Weg zur besseren Kenntnis des islamischen Rechts.

Mit der Analyse des unterschiedlichen Gebrauches der Terminologie, die für den Bereich der Intentionen benutzt wird, beabsichtigt POWERS auch Aussagen zu treffen über das muslimische rechtliche Verständnis der Natur der menschlichen Handlungen und Handlungsfähigkeit, des Selbst, der Beziehung des Selbst zur Gesellschaft und zu Gott (S. 3). Bemerkenswert undeutlich bleibt allerdings die Strukturierung des Diskurses über diese Fragen durch dessen Charakter als Recht, insbesondere die Versuche, Recht als zeitlos zu formulieren, wie ja vom Autor selber vermerkt (S. 7). Methodisch problematisch erscheint zudem, daß POWERS beabsichtigt zuerst zu klären, was denn Recht ist, um dann zu bestimmen, welche Beziehungen dieses Recht zu den Gesellschaften hat, in denen es sich entwickelt. Diese Konzeption erscheint als ein Versuch, das Baseballspiel durch die Darstellung der Regeln zu beschreiben, ohne zu berücksichtigen, daß es ein Spiel ist, um JOHN R. SEARLE zu zitieren, der POWERS als theoretischer Gewährsmann dient.

Insgesamt überzeugt das Werk von POWERS als präzise und neue Erkenntnisse bringende Analyse eines wichtigen Bereiches des islamischen Rechts, das bisher nicht in solch umfassender Weise untersucht wurde. Es wird sicherlich ein Standardwerk auf dem Gebiet der Rechtstheorie bleiben, das auch komparative Arbeiten inspirieren wird.

RÜDIGER LOHLKER, Wien

LUCIAN REINFANDT: *Mamlukische Sultansstiftungen des 9./15. Jahrhunderts. Nach den Urkunden der Stifter al-Ašraf Īnāl und al-Mu'ayyad Aḥmad Ibn Īnāl.* Berlin: Klaus Schwarz 2003. 469 S., 118 S. arabischer Text, 11 Tabellen, 1 Abb. (Islamkundliche Untersuchungen 257.) ISBN 978-3-87997-313-2. € 49,–.

Mit seinem Buch *Mamlukische Sultansstiftungen des 9./15. Jahrhunderts* legt LUCIAN REINFANDT einen bedeutenden Beitrag zur Geschichte des späten Mamlukensultanats vor. REINFANDTS besonderes Interesse gilt hier der Problematik des religiösen Stiftungswesens. Er knüpft dabei an frühere Studien, hier wären vor allem die Arbeiten CARL PETRYS zu den beiden mamlukischen Sultanen Qāyitbāy (1468–1496) und Qānṣawh al-Ġawrī (1501–1516) zu nennen, an und analysiert dabei die Stiftungspraxis während der Regierungszeiten der Sultane al-Ašraf Īnāl (1453–1461) und seines Sohnes al-Mu'ayyad Aḥmad Ibn Īnāl, der im Jahre 1461 vier Monate als „Interimssultan" regierte, bevor sich die mächtigen Emire seines Vaters auf einen Nachfolger aus ihren Reihen einigten. Die vorliegende Arbeit besteht aus zwei Teilen. Teil A stellt den historischen Rahmen dar und leistet eine Analyse der Form und Funktion des Stiftungswesens in dieser Periode. Teil B enthält eine detaillierte Vorstellung der Urkunden und ihre Einordnung vor dem Hintergrund der arabischen Diplomatik. Es schließen sich die Edition der arabischen Urkundentexte und ihre Übersetzungen an.

In seiner Analyse präzisiert REINFANDT, wie die Institution der Militärpfründe *(iqṭā')* im 15. Jahrhundert ihren Niedergang erlebte und dafür vorgesehenes Staatsland nach und nach in fromme Stiftungen überführt wurde. Theoretisch blieb *iqṭā'*-Land unvererblich, doch wenn sein Halter es vor seinem Tod in eine religiöse Stiftung verwandelt hatte, blieb es de facto im Besitz seiner Nachkommen und sollte, da es nun als „Gottesbesitz" galt, dem Zugriff der Staatsmacht entzogen sein (S. 27f.). Es blieb aber das theoretische Problem, daß Personen nach islamischem Recht eigentlich nur ihren persönlichen Besitz *(milk)* in eine religiöse Stiftung *(waqf)* umwandeln durften. Im 15. Jahrhundert wurden diese Regeln nach und nach ausgehöhlt. So gab der *iqṭā'*-Halter seine Pfründe

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000473

offiziell an die Staatskasse zurück, nur um sie unmittelbar darauf käuflich zu erwerben und sogleich in eine Stiftung umzuwandeln. Kurzfristig generierte der Staat auf diese Weise Einnahmen, verlor aber auf lange Sicht die Kontrolle über *iqṭāʿ*-Land, mit dem die Sultane eigentlich die aktiven Militärmamluken besolden und nicht ihre eigenen Nachkommen oder die Nachkommen ihrer Emire versorgen sollten. Die Privatisierung der *iqṭāʿ*s vollzog sich dabei rasant. Reinfandt spricht sogar davon, zu dieser Zeit sei das militärische *iqṭāʿ*-System ausgehöhlt, wenn nicht sogar de-facto vom Stiftungswesen abgelöst worden (S. 32). Kein Wunder, daß sich so auch die militärische Schlagkraft des Reiches verminderte, standen doch immer weniger Landeinnahmen zur Verfügung, mit der man die neuimportierten Mamluken entlohnen konnte. Daher wäre es eigentlich die Aufgabe der Sultane gewesen, im Interesse des Reiches dieses Land nicht zu privatisieren. Doch diese langfristigen Überlegungen standen im Widerspruch zu sehr menschlichen persönlichen Erwägungen der mamlukischen Herrscher, nämlich der Frage, wie sie ihre Nachkommen absichern sollten. Denn sie waren von der Herrschaft ausgeschlossen und ein neuer Herrscher würde vermutlich – wie damals üblich - das Privatvermögen seines Vorgängers einziehen. Die Lösung dieses Dilemmas fand sich auch bei Sultan al-Ašraf Īnāl in der Institution der religiösen Stiftungen. Neben religiös inspirierten Motivationen spielten hier die finanzielle Absicherung der Familie und der Schutz vor späteren staatlichen Konfiskationen eine erhebliche Rolle.

Die bekannteste Stiftung al-Ašraf Īnāls galt seinem mächtigen Baukomplex in der östlichen Kairener Nekropole. Ursprünglich als Mausoleum *(turba)* konzipiert, sollten nach dem Baukastenprinzip bis zu seinem Ableben noch weitere durch Stiftungen finanzierte Gebäude entstehen, so daß insgesamt eine Gebäudestruktur entstand, die der osmanische Reisende Evliya Çelebi noch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bewunderte. Mit ausführlichen Berechnungen der Erträge, die die Ländereien der Stiftungen erbrachten, weist Reinfandt nach, daß nur ca 10 % der Einnahmen tatsächlich zur Finanzierung der Stiftung benötigt wurden und die übrigen 90 % an den Stiftungsverwalter bzw. Stifter zurückflossen, der darüber frei verfügen konnte (S. 91). Die Herkunft dieser Einnahmequellen versuchte man zu verschleiern, indem man das für den Bau des Mausoleums gestiftete Land über eine Vielzahl von Provinzen verteilte. „Eine in diesem Zusammenhang für das ausgehende Mamlukensultanat angestellte Vermutung, die Zersplitterung von Grundbesitz sei eine bewusst kalkulierte Maßnahme gewesen, um die sich aus dem Stiftungswesen für den Sultan ergebende Möglichkeit der Finanzierung für Außenstehende undurchschaubar und damit unangreifbar zu machen, kann nach Lage der Urkunden bereits für die Regierung Īnāls und seines Sohnes in der Mitte des 9./15. Jahrhunderts bestätigt werden" (S. 96). Die zweite Stiftung al-Ašraf Īnāls, mit der sich Reinfandt intensiv beschäftigt, besteht aus einer sogenannten Familienstiftung *(waqf ʾahlī)*, die der Sultan kurz vor seinem Tod auflegte, um seine Familie zu versorgen. Hier kamen die Einnahmen der „Gott" gestifteten Ländereien direkt den Familienangehörigen des Stifters zu Gute. Als Stiftungsbevollmächtigte setzte al-Ašraf Īnāl seine Ehefrau Zaynab ein. Um die Stiftung auch als karitativ abzusichern, gab es einen Passus, daß nach dem Ableben sämtlicher Stiftungsberechtigter die Einnahmen zu 50 % bedürftigen Kreisen von Mekka und Medina und zu 50 % den Nachkommen der freigelassenen Sklaven von Zaynab zugute kommen sollten. Dieser Passus scheint formal für die juristische Anerkennung wichtig gewesen zu sein, war aber bei der Größe der Nachkommenschaft Īnāls unrealistisch genug gewählt, um ihn tatsächlich jemals in Kraft treten zu lassen (S. 71).

Die Familienstiftung stockte Īnāls Sohn und kurzzeitiger Nachfolger al-Muʾayyad Aḥmad Ibn Īnāl nur fünf Wochen nach seiner Thronbesteigung im Jahre 1461 durch Anteile an 37 syrischen und ägyptischen Dörfern gewaltig auf. Denn auch Aḥmad Ibn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000474

Īnāl war bekannt, daß die Verweildauer von Mamlukensöhnen auf dem Sultansthron im 15. Jahrhundert begrenzt war. Folgerichtig setzte ihn der Sieger im innermamlukischen Machtkampf, der mächtige Heeresbefehlshaber *(atābak)* Ḫušqadam, kurze Zeit später ab und ließ Aḥmad Ibn Īnāl für einige Jahre in Alexandria inhaftieren, bevor dieser dann 1467 freigelassen wurde und als wohlhabender Privatmann in Alexandria lebte. Doch er hatte die Monate seines kurzen Sultanats zumindest wirtschaftlich hervorragend genutzt. Die Erweiterung der familiären Stiftung gestaltete sich mit weiteren 96000 Golddinar so „überaus groß, daß sie im Nachhinein als das Hauptprojekt seines kurzen Sultanats erscheint" (S. 91). Die Familie blieb trotz der Wirren der Inhaftierung finanziell geschützt und seine Mutter Zaynab konnte als Stiftungsverwalterin weiter über die Einnahmen verfügen. Bemerkenswert war, daß al-Ašraf Īnāl die Einnahmen der Familienstiftung zwischen seiner Frau, seinen beiden Söhnen und seinen beiden Töchtern in fünf gleiche Teile teilte, er damit die weiblichen Mitglieder der Familie also finanziell besser stellte, als nach islamischen Recht eigentlich vorgesehen. Überhaupt fällt bei der Analyse Reinfandts die wichtige Rolle der weiblichen Mitglieder der Familie bei den Stiftungen auf. al-Ašraf Īnāls Frau Zaynab nahm die Position der Verwalterin ein, denn vermutlich konnte er bei dem Erlaß der Stiftung davon ausgehen, daß seine Söhne sich nicht an der Macht halten konnten und eventuell auch physisch im Laufe der Nachfolgestreitigkeiten aus dem Weg geräumt werden würden. Daher erfolgte vermutlich die Übertragung der Rechte an die Mutter und die Ausschüttung der Einnahmen auch gleichberechtigt an die Töchter. Man erhält bei der Lektüre von Reinfandts Werk insgesamt das Gefühl, daß es die weiblichen Familienmitglieder sind, die in der mamlukischen Gesellschaft des 15. Jahrhunderts durch ihre Netzwerke den Besitzstand der Nachkommenschaft wahrten. So wäre es vermutlich von Interesse, genauer zu untersuchen, nach welcher Logik die Verheiratung der Töchter der Mamluken erfolgte. Im Falle al-Ašraf Īnāls wurden beide Töchter mit aufstrebenden und mächtigen Mamluken der ersten Generation verheiratet, die langfristig gesehen eher Chancen auf hohe Staatsposten hatten als seine Söhne. Auch seine Frau Zaynab scheint ähnlich verheiratet worden zu sein, deutet doch ihr Namen Zaynab bt. ʿAlī b. Ḫāṣṣbak auf einen mamlukischen Großvater hin, so daß auch sie aus einem Mamlukenhaushalt stammt, dem es durch kluge Heiratspolitik gelang, sogar zwei Töchter mit Sultanen zu vermählen, denn Zaynabs Schwester Fāṭima heiratete Sultan Qāytbāy (1468–1496). Für die These der Absicherung von Vermögen über die Frauenlinie spricht übrigens auch die in der historischen Forschung bekannte Tatsache, daß der letzte mamlukische Schattenkalif al-Mutawakkil III, dessen Spuren sich nach der Eroberung Kairos durch die Osmanen in Istanbul verlieren sollten, bereits zu Beginn des Feldzuges gegen die Osmanen wohlweislich seine Ländereien an seine Tochter verkauft hatte.

Im Anschluß an den präzisen analytischen Teil der vorliegenden Arbeit folgt die sehr verdienstvolle Edition der Urkunden, nämlich die 33 Seiten lange Stiftungsurkunde von al-Ašraf Īnāls Gebäudekomplex in Kairo und der in 54 Einzelblättern vorliegenden Familienstiftungsurkunde, zu der sowohl al-Ašraf Īnāl, als auch sein Sohn beitrugen. Als Vorwort zur Edition erfolgt eine diplomatische Einschätzung der Urkunden vor dem Hintergrund des heutigen Stands der Wissenschaft, wobei sich Reinfandt an die in seiner Sicht auch für arabische Urkunden bewährte europäische Urkundenlehre anlehnt. Die Edition ist sorgfältig ausgeführt, dies gilt auch für die Übersetzung. Inhaltlich erfährt der Leser umfangreiche Details über die Beschreibung der gestifteten Ländereien und die formale Struktur von Stiftungsurkunden. Interessant sind die wirtschaftlichen Hintergründe einer Stiftungsurkunde. So war es theoretisch verboten, gestiftetes Land zu veräußern. In der Praxis ging man dazu über, zwischen beteiligten Stiftungen Land zu tauschen *(istibdāl)*, jedoch mußte es gleichwertig sein oder zumindest in der Urkunde gleichwertig

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000475

erscheinen. Siehe dazu die Tauschurkunden DW/D bis DW/H (241–245/386–391). Eine derart wichtige Urkunde ließ man von juristischen Vertretern aller vier Rechtsschulen beglaubigen, obwohl formal eine Bestätigung ausgereicht hätte.

Den Abschluß der Arbeit bildet ein Verzeichnis der in der arabischen Urkunde verwendeten Begriffe mit ihrer dort verwendeten spezifischen Bedeutung. Eine wertvolle Hilfe für alle, die sich mit arabischen Urkunden des Mittelalters beschäftigen, da die juristische Urkundensprache Begriffen zuweilen eigene rechtliche Bedeutungen zuordnet, die in den üblichen Wörterbüchern nicht erfaßt werden, wünschenswerter wäre jedoch für den Benutzer ein Verzeichnis mit arabischen Schriftzeichen, als die Verwendung der lateinischen Umschrift.

Die vorliegende Arbeit Reinfandts basiert auf philologisch-hermeneutischer Grundlage, erweitert unsere Kenntnisse der Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mamlukenreichs der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts erheblich und klärt über zugrundeliegende Prozesse auf, die in historiographischen Quellen der Zeit keine Erwähnung finden. Das sehr gelungene Buch ist in erster Linie für Spezialisten des arabischen Mittelalters und der arabischen Diplomatik von besonderem Interesse, darüber hinaus sollte es auch gerade in seinem analytischen Teil für Forscher aus benachbarten Fachgebieten gut geeignet sein.

Albrecht Fuess, Erfurt

Henning Sievert: *Der Herrscherwechsel im Mamlukensultanat. Historische und historiographische Untersuchungen zu Abū Ḥāmid al-Qudsī und Ibn Taġrībirdī.* Berlin: Klaus Schwarz 2003. VI, 184 S., 12 Tabellen, 8 Abb. (Islamkundliche Untersuchungen 254.) ISBN 978-3-87997-310-1. € 42,–.

„Königtum ist kinderlos" *(al-mulk ʿaqīm).* So rechtfertigte im Jahre 1309 der abbassidische Schattenkalif al-Mustakfī die von ihm bestätigte Bestellung von Baybars al-Ǧāšnakīr als Sultan gegenüber den dynastischen Ansprüchen von dessen Rivalen an-Nāṣīr Muḥammad. Dennoch sollte sich das anti-dynastische Prinzip bei der Herrschaftsabfolge noch nicht sofort durchsetzen, denn an-Nāṣīr Muḥammad, Sohn des mamlukischen Sultans Qalāwūn (1279–1290), gelangte ein Jahr später erneut auf den Sultansthron und seine dritte Regierungszeit von 1310–1341 gilt landläufig als eine der Blütezeiten des Reiches. In der Folge blieb das Prinzip des Herrscherwechsels umstritten, bei der Nachfolge wurde eine Mischung dynastischer und herkunftsunabhängiger, hauptsächlich auf militärischem Erfolg basierender Elemente praktiziert. Unmittelbar nach an-Nāṣīr Muḥammad kristallisierte sich ein System heraus, bei dem pro forma ein Sultan aus dem Hause der Qalāwūniden regierte, die tatsächliche Macht aber in den Händen mächtiger altgedienter mamlukischer Emire lag. Formal regierten so acht Söhne, zwei Enkel und zwei Urenkel des an-Nāṣīr Muḥammad als Sultane das Reich in den Jahren 1341–1382. Dieses Mischsystem sollte mit der Machtergreifung Sultan Barqūqs (1382–1389/1390–1399), eines „importierten" Mamluken der ersten Generation, beendet werden. Anschließend änderte sich die Systematik des Herrscherwechsels folgendermaßen: Beim Tode des herrschenden mamlukischen Sultans gelangte dessen Sohn als vorübergehender Platzhalter auf den Sultansthron, bis die mächtigen Emire seines Vaters untereinander verbal und militärisch ausgefochten hatten, wer der wirkliche neue Herrscher zu sein habe. Der Sultanssohn wurde wieder abgesetzt. Dieses Abfolgemodell mag auf den ersten Blick prekär erscheinen, aber da die Mamluken es über 100 Jahre konsequent anwendeten, bestand es seinen Praxistest bis zur Eroberung Ägyptens durch die Osmanen im Jahr 1517. Die potentiellen Sultanskandidaten bestanden also demnach aus ausgewiesenen Experten des

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000476

Systems und seiner Machtstrukturen, was zur Folge hatte, daß die Mehrzahl der Sultane des 15. Jahrhunderts erst recht alt an die Macht kam. In der Regel waren sie zwischen 60 und 70 Jahre alt. Irwin zieht aus diesem Nachfolgesystem interessante Parallelen zur heutigen Zeit, indem er argumentiert, daß dieses System der Auslese, in dem sich der Aggressivste, aber gleichzeitig auch der Erfahrenste durchsetzt, mehr mit unseren heutigen Gesellschaftsmodellen in Privatwirtschaft und öffentlichem Bereich gemein habe, als mit zeitgenössischen europäischen des 15. Jahrhunderts.[1] Dahingegen habe ich an anderer Stelle angeführt, daß die Struktur des inneren Machtzirkels der mamlukischen Emire im 15. Jahrhundert Ähnlichkeiten mit dem sowjetischen Politbüro in seinen letzten Zügen aufweise, etwa in seinem Bezug auf Anfälligkeiten für altersbedingte Gesundheitsschwächen.[2] Vermutlich könnte in dieser gerontokratischen Struktur auch ein Element für die Reformunwilligkeit (Stichwort: Modernisierung des Heeres) der herrschenden Mamlukengarde zu suchen sein.

Die bisherige Forschung nahm zwar die Nachfolgegesetzmäßigkeiten des 15. Jahrhunderts schon zur Kenntnis, bisher hatte sich jedoch niemand intensiv mit den zugrunde liegenden Prozessen und genauen Abläufen der innermamlukischen Faktionskämpfe in der brisanten Zeitspanne zwischen dem Tod des alten Herrschers und der Inthronisierung des neuen befaßt. Umso erstaunlicher und verdienstvoller ist es, daß dies durch Henning Sievert im Rahmen einer Magisterarbeit geschehen ist, die nun in überarbeiteter Form als Buch vorliegt. Um die Feinheiten des Herrscherwechselprozesses herauszuarbeiten, benutzt Sievert die Instrumentarien der Netzwerkanalyse wie sie von W. Reinhard in die Geschichts- und von R. Loimeier und S. Reichmuth in die Islamwissenschaft eingebracht wurden (S. 3). Diese Methoden werden dann im zweiten Teil seines Buches exemplarisch auf die Fallstudien von zwei Herrscherwechseln angewandt, i.e. die Situationen nach dem Tod der Sultane al-Mu'ayyad Šayḫ 1421 und aẓ-Ẓāhir Ǧaqmaq 1453.

Der erste Teil der Arbeit widmet sich ausführlich der Analyse der zugrunde liegenden historischen Quellen. Im Zentrum steht die Handschrift *Tārīḫ al-Malik al-Ašraf Qāytbāy*, die in der aktuellen Forschung eindeutig Abū Ḥāmid al-Qudsī (gest. 1483) zugeordnet wird. Die ursprüngliche Absicht Sieverts bestand darin, diese Quelle zu edieren oder als Quelle historisch auszuwerten. Er entschied sich dann im Verlaufe der Arbeit für die historische Auswertung, da sich herausstellte, daß weite Teile des Traktats von bereits edierten Quellen übernommen wurden (S. 1, 11–21). Bei al-Qudsī handelte es sich um einen Außenseiter im mamlukischen Gelehrtenestablishment. Je mehr er sich um Anerkennung bemühte, desto mehr wurde er zurückgestoßen und offen von Kollegen kritisiert. Obwohl er eine jahrelange Ausbildung durchlaufen hatte, sollte es für ihn letztendlich nur zu einer Anstellung als *ḥadīṯ*-Leser in einer Moschee in Būlāq reichen. Sievert zeigt, wie dieser Konflikt sich auch in al-Qudsīs Werken wiederfindet. So bezeichnet er in einem früheren Werk 1463 die *'ulamā'* noch als das „Salz" Ägyptens, doch seine zunehmende berufliche Frustration ließ ihn in seinem Spätwerk *Duwal al-islām* von 1476 die Salzmetapher auf die Mamluken übertragen *(at-turk milḥ Miṣr)*. Die arabischen *'ulamā'* seien unehrlich, eigensüchtig, kraftlos und feige, daher habe sich Gottes Weisheit in der Herbeischaffung der türkischen Mamluken als Schützer Ägyptens offenbart (S. 15). Laut plausibler Auffassung Sieverts nimmt das hier als Hauptquelle verwendete Werk *Tārīḫ al-Malik al-Ašraf Qāytbāy* von 1473 eine Mittelstellung ein. Die negative Darstellung der *'ulamā'* sei zwar noch kein Hauptthema, doch von der sehr positiven Sicht auf die Gelehrten, wie sie

[1] Robert Irwin: „Factions in Medieval Egypt." In: JRAS 1986, S. 242f.

[2] Albrecht Fuess: *Verbranntes Ufer. Auswirkungen mamlukischer Seepolitik auf Beirut und die syro-palästinensische Küste (1250–1517)*. Leiden 2001, S. 250.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000477

in seinem Frühwerk zu Tage tritt, sei im *Tārīḫ* nichts mehr zu spüren (S. 30). Der *Tārīḫ* sei vielmehr eine Widmungsschrift für Sultan Qāytbāy (1468–1496), der damals erst wenige Jahre regierte und durchaus mit dem Hintergedanken verfaßt, mit Hilfe der Arbeit eine bessere berufliche Stellung erhalten zu können. Im Zentrum des *Tārīḫ* steht die Auflistung der ayyubidischen und mamlukischen Sultansvorgänger von Qāytbāy, die dann in eine lobende Beschreibung des bisher durch Qāytbāy Geleisteten und seiner Herrschertugenden mündet. Was den *Tārīḫ* aber für Sievert so untersuchenswert macht, ist der Akzent, den er auf das Phänomen des Herrscherwechsels legt, hier speziell auf die Rolle des Regenten *(niẓām)*. Zudem werden innermamlukische Rebellionen und Aufstände von Klientelfürsten problematisiert, die im *Tārīḫ* oft damit enden, daß die Aufständischen buchstäblich „vom Pferd fallen" (S. 52). Da aber al-Qudsīs Interesse hauptsächlich den Modalitäten des Herrscherwechsels gilt und nicht immer die politischen Interessen der hinter den Protagonisten stehenden Gruppen ersichtlich werden, zieht Sievert weitere Werke der mamlukischen Chronistik und prosopographische Lexika zu Rate. Besonderes Augenmerk gilt dabei dem Œuvre des Ibn Taġrībirdī, der als Sohn eines Mamluken über meist umfassendere Einsichten in das Machtgeflecht am Sultanshof verfügte, als dies für al-Qudsī möglich war. Sievert gelingt mit seiner reichen Quellenbasis eine gute umfassende Darstellung des Problemkreises der Herrscherlegitimation im Mamlukenreich (S. 73–95). Nach Sievert sind folgende Elemente für die Legitimation der mamlukischen Sultane im 15. Jahrhundert von entscheidender Bedeutung: Erstens, die Einsetzung durch den abbasidischen Schattenkalifen in Kairo, zweitens, die „islamische" Legitimation als Schützer der heiligen Stätten, Mekka und Medina, und Vorkämpfer der islamischen Welt gegen äußere Feinde wie Franken und Mongolen, und drittens, die „Heerkönigslegitimation", die durch die „Wahl des Erfolgreichsten" unter seinesgleichen zum Ausdruck kam (S. 81). Um diese „innere" Legitimation zu erhalten, schien es wichtig, im Laufe eines mamlukischen „Berufslebens" ein möglichst engmaschiges Netzwerk zu knüpfen. Da bei frisch importierten Mamluken familiäre Strukturen ausfielen, ging es um alternative Netzwerke. Diese konnten ethnischer Herkunft, wie z. B. gemeinsamer Herkunftsort, sein, in der Regel knüpfte man die ersten Beziehungen aber während der ersten Jahre in Ägypten zu den Kameraden des Ausbildungsjahrgangs, die dann nach der „Freilassung" um das Gesamtnetzwerk aller Mamluken ergänzt wurden, die unter demselben Herrn *(ustād)* dienten, der sogenannten *ḫušdāšīya*. Je höher man die Hierarchien hinaufkletterte, ergaben sich dann weitere Verflechtungsmöglichkeiten zu anderen *ḫušdāšīyas* usw. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die Rolle der Sultansmamluken, i.e. der vom gerade gestorbenen Herrscher gekauften Mamluken. Diese waren, da erst wenige Jahre im Land, noch nicht weit genug im mamlukischen *cursus honorum*, um selbst nach der Macht zu greifen, stellten aber durch ihre große Zahl für jeden neuen Herrscher einen bedeutenden Unruhefaktor dar, der wieder in neue Strukturen eingefaßt werden mußte. So entstanden komplexe Gefüge, die Sievert mit seiner Netzwerkanalyse analytisch genau untersucht, nämlich die sozialen Beziehungen zwischen mamlukischen Individuen zum Zeitpunkt eines Herrscherwechsels. Sievert beschränkt sich dabei auf Ego-Netze, d.h. die Verflechtungen einer Einzelperson mit den übrigen Protagonisten, hier exemplarisch für die jeweiligen Hauptrivalen um die Nachfolgerschaft nach dem Tod der Sultane al-Mu'ayyad Šayḫ 1421 und aẓ-Ẓāhir Ǧaqmaq 1453. Dabei weist Sievert glaubwürdig nach, wie flexibel solche Netzwerke zuweilen sein und wie sie sich in den jeweiligen Phasen einer Machtkonsolidierung verändern konnten. Mußte zuerst eine breite Basis unter den Mamluken gesichert werden, konnte man sich in späteren Phasen Rivalen entledigen, die anfangs noch auf derselben Seite gestanden hatten. Gut ergänzt wird die Beschreibung der beiden Fallstudien durch Tabellen und graphische Darstellungen im Anhang, die die Netzwerk-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000478

prozesse beim Herrscherwechsel auch graphisch anschaubar machen. Ausgehend von diesen Analysen kommt SIEVERT zu folgendem Schluß: „Die Konfliktregulierung wurde nicht durch verfahrensrechtliche Regeln oder verfassungsartige Normen erreicht, sondern durch unfixierte Traditionen" (S. 136). Beim Tod eines Sultans brach kein Chaos aus, sondern die öffentliche Ordnung wurde nach außen durch den „Interimssultan", i.e. den Sultanssohn aufrechterhalten. Im Inneren konsolidierten die wenigen ernsthaften Kandidaten unter den mächtigen Emiren ihre Machtbasis, bevor sie ihren Machtanspruch offen formulierten. In Frage kamen im 15. Jahrhundert laut SIEVERT ohnehin nur zwei Amtsinhaber, i.e. der Oberbefehlshaber des Heeres *(atābak)* oder der Regent *(niẓām)*, der als Vormund des Interimssultans agierte. Ein *atābak*, der beim Tod des Sultans nicht in Kairo war, hatte gegenüber dem Regenten schlechte Karten. Denn der Kampf ums Sultanat spielte sich ausschließlich in Kairo sehr kurz und relativ unblutig ab. Die öffentliche Ordnung sollte nicht gefährdet werden. In der Regel dauerten solche Machtkampfscharmützel daher nur wenige Tage und beschränkten sich auf ein Gebiet rund um Pferdemarkt und Zitadelle. Oft schien es mehr eine Machtdemonstration als ein richtiggehender Kampf. Bei diesen öffentlichen Demonstrationen zeigte sich oft bereits, welcher Rivale besser „genetzwerkt" hatte und mehr mamlukische Fraktionen hinter sich versammeln konnte.

Insgesamt handelt es sich bei der hier vorliegenden Arbeit um eine analytisch scharfe und darstellerisch sehr prägnante Arbeit. Vor allem im Hinblick auf die Fülle der verwendeten arabischen Primärquellen ist sie für eine Magisterarbeit äußerst beeindruckend. Daher sei sie sowohl den Spezialisten der mamlukischen Geschichte, als auch allen Historikern, die vergleichend arbeitend, wärmstens empfohlen.

ALBRECHT FUESS, Erfurt

ABDURISHID YAKUP: *Dišastvustik. Eine altuigurische Bearbeitung einer Legende aus dem Catuṣpariṣat-sūtra*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006. VIII, 176 S. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 71.) ISBN 978-3-447-05252-8. € 44,–.

Anzuzeigen ist eine Neuedition des alttürkisch-buddhistischen Sūtra *Dišastvustik* (< skt. *diśāsauvāstika* „Segen aus den [vier himmlischen] Richtungen", vgl. S. 1, Anm. 1), das W. RADLOFF in Teilen bereits 1910 herausgegeben hatte. Das Sūtra ist seit dieser Zeit Gegenstand diverser Untersuchungen geworden, und A. YAKUP kann somit auf neuere Forschungsergebnisse von fast hundert Jahren zurückgreifen: Er tut dies in beispielhafter Weise. YAKUP unterteilt den Inhalt des Werkes in vier Abschnitte: die Geschichte von Trapuṣa und Bhallika, zwei Händlern, die dem Buddha Almosen überreichen und der sie dafür segnet. Dieser Teil des Textes ist nur fragmentarisch erhalten. Der Hauptteil besteht aus Segnungen und Dhāranīs. Der vierte Teil wird von YAKUP als teilweise erhaltene Überleitung zu einem weiteren Kapitel verstanden.

In seiner gründlich kommentierten Neubearbeitung geht er auf diese Forschungsgeschichte und deren Ergebnisse ein, wie z.B. auf Paralleltexte in anderen Sprachen, begleitet von einer vergleichenden Tabelle der Lehnwörter. Allerdings ist das alttürkische *Dišastvustik* mit keinem Werk in einer anderen Sprache in toto identisch, was ein weiterer wichtiger Hinweis auf die eigenständige Entwicklung buddhistischer Verfasser unter den Türken ist. Es folgen die Transkription des Textes und die teilweise schwierige, aber glänzend bewältigte deutsche Übersetzung. Der Kommentar dazu und ein Wörterverzeichnis schließen das Buch ab.

WOLFGANG-E. SCHARLIPP, Kopenhagen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000479

Shinji Ido: *Agglutinative Information. A Study of Turkish Incomplete Sentences*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 2003. 125 S. (Turcologica 55.) ISBN 3-447-04835-2. € 39,50.

Die kurze Besprechung dieser nicht sehr umfangreichen Untersuchung kann hier nur aus einer turkologischen Perspektive erfolgen. Auch wenn der Untertitel *A Study of Turkish Incomplete Sentences* nahelegt, daß dieser Blickwinkel des Rezensenten kein völlig illegitimes Unterfangen ist, wird bei der Lektüre der Studie deutlich, daß a) das Erkenntnisinteresse der Arbeit im Bereich der allgemeinen linguistischen Theoriebildung liegt und b) das Türkische als agglutinierende Belegsprache nur einen Teil des Untersuchungsvolumen einnimmt. Daten aus dem Japanischen, dem Tadschikischen von Buchara und dem Usbekischen dienen ebenfalls zur Unterstützung der Argumentation. Aus der eingangs angesprochenen turkologischen Perspektive bleibt allerdings der Erkenntnisgewinn der Studie für die Turkologie undeutlich, selbst wenn man die Daten des Buchara-Tadschikischen in seiner zwar nicht genetischen, aber doch kontaktbedingten strukturellen Nähe zu den Türksprachen einbezieht. Allerdings mag für verschiedene Bereiche der linguistischen Theoriebildung der Rückgriff auf typologisch vom Englischen abweichende Sprachen von einem eigenen Wert sein.

Mark Kirchner, Gießen

Helga Anetshofer: *Temporale Satzverbindungen in altosmanischen Prosatexten. Mit einer Teiledition aus Behcetü'l-Ḥadâ'iq (1303 und 1429), Muqaddime-i Quṭbeddīn (1433) und Ferec ba'de 'ş-şidde (1451).* Wiesbaden: Harrassowitz 2005. XII, 388 S., 82 Faksimile. (Turcologica 57.) ISBN 978-3-447-05154-5. € 78,–.

In der Arbeit werden die Möglichkeiten des Altosmanischen untersucht, temporale Beziehungen zwischen Teilsätzen auszudrücken. Als Corpus dienen Texte, bzw. Textteile, bei denen es sich um Prosatexte verschiedener Genres aus dem 14. und 15. Jahrhundert handelt. Als Ergebnis stellt Verf. vier Typen von Satzverbindungen fest, die überwiegend originaltürkische Konstruktionen sind, während der Rest persisch beeinflußt ist, was bedeutet, daß es sich bei den Junktoren türkischen Typs hauptsächlich um gerundiale Konstruktionen handelt, die bisher zwar nicht unbekannt, aber nicht gründlich genug bearbeitet waren. Dazu gehören aber auch Juxtapositionen vom Typ „geldi gördü" oder als Adjunktoren bezeichnete Konstruktionen wie „ol arada" usw. Diese Konstruktionen sind gründlich beschrieben und tabellarisiert. Die im Anhang gelieferten Editionen mit Übersetzung sind äußerst gründlich angefertigt und eine große Hilfe für diejenigen, die sich einen Eindruck von der Sprache dieser Texte verschaffen und sich von den Befunden im theoretischen Teil überzeugen wollen. Diese Konstruktionen sind gründlich beschrieben und tabellarisiert. Die Arbeit wird eingerahmt von anschaulichen Beschreibungen der Handschriften sowie von Faksimiles.

Wolfgang-E. Scharlipp, Kopenhagen

Günay Kut: *Supplementary Catalogue of Turkish Manuscripts in the Bodleian Library.* With Reprint of the 1930 Catalogue by H. Ethé. Oxford: University Press 2003. 19, 380 S. ISBN 978-0-19-951351-2. £ 128,–.

Günay Kut, international bekannt durch ihre Studien und ihre Erschließungsarbeit zur älteren türkischen Literatur, legt einen handwerklich perfekten ergänzenden Katalog

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000480

der osmanisch-türkischen Handschriften in der Bodleian Library (Oxford) vor und verbindet dieses Vorhaben mit einem Reprint der auf türkische Handschriften bezogenen Abschnitte in Ethés Verzeichnis der Bestände orientalischer Handschriften in der Bodleian Library aus dem Jahr 1930.[1] Mit Kuts ergänzendem, mehr als 250 Seiten umfassenden Katalog werden nun die zahlreichen, im Laufe des 20. Jahrhunderts angeschafften türkischen Handschriften der Bibliothek akkurat verzeichnet und mit vielen nützlichen, weiterführenden Angaben versehen. Einige, teils farbige Tafeln geben zusätzlich einen lebendigen Eindruck von den Schätzen dieser reichhaltigen Sammlung. Sowohl der Reprint als auch Kuts ergänzender Katalog werden durch einen Index der Titel, der Autoren und der Kopisten hervorragend erschlossen. Thematisch decken die erfaßten Handschriften das klassische Feld von der Sphäre der Religion über die Geschichtsschreibung bis hin zur Literatur ab, ohne die Naturwissenschaften und offizielle Verwaltungsdokumente auszusparen.

Mark Kirchner, Gießen

Hülya Küçük: *The Role of the Bektāshīs in Turkey's National Struggle. A Historical and Critical Study*. Brill: Leiden u. a. 2002. 408 S. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia 80.) ISBN 978-90-04-12443-1, € 154,–.

Vorliegende Monographie ist die erste umfassende Studie zu den Aktivitäten eines Sufiordens während des Türkischen Unabhängigkeitskrieges. Das besondere Verdienst der Arbeit von Hülya Küçük liegt darin, den fundamentalen Beitrag von Ordensmitgliedern als Legitimatoren und Mobilisatoren für die Unabhängigkeitsbewegung herauszustellen. Da die junge türkische Republik schon früh eine dezidiert religionskritische Position einnahm, und eine nationale Geschichtsschreibung förderte, welche den Befreiungskampf als Schritt zur Säkularisierung der Türkei darstellte, ist die den Befreiungskampf unterstützende Rolle von religiösen Autoritäten bisher kaum berücksichtigt worden. Die Arbeit von Küçük hilft, diese historiographische Schieflage zu korrigieren.

Mit der Bektaşiye wählt die Autorin einen Orden, dessen Entwicklung besonders eng mit der osmanisch-türkischen Geschichte verbunden ist. Vom frühen Osmanischen Reich an waren Bektaşis bzw. proto-Bektaşis, d. h. Anhänger von Gruppierungen, die dem halblegendären Sufi Hacı Bektaş Veli (13. Jh.) verbunden waren und bis ins 16. Jahrhundert weitgehend in die Bektaşiye aufgingen, wesentlich an der Expansion des Reiches beteiligt. Seit dem 15. Jahrhundert stellte die Bektaşiye die Heeresprediger der Janitscharen-Armee, der Hacı Bektaş als Schutzpatron fungierte. 1826 zeigte sich, wie eng das Schicksal der Bektaşis an dasjenige der Janitscharen geknüpft war: Mit der Auflösung des Janitscharenheeres wurde auch der Bektaşi-Orden verboten, viele ihrer Mitglieder getötet, ihr Besitz konfisziert oder dem Nakşibendi-Orden unterstellt. Es gelang den Bektaşis jedoch, sich von diesem Schlag noch einmal zu erholen. In den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts hatten sie einen Großteil ihrer alten Besitzstände wieder unter Kontrolle. In den letzten Jahren des Reiches unterhielten hochrangige Bektaşis gute Beziehungen zum Sultankalifen, während sich gleichzeitig einige Bektaşis unter den Jungtürken befanden.

Im Zentrum von Hülya Küçüks Buch, das die überarbeitete Version ihrer Doktorarbeit darstellt, steht die Rolle der Bektaşis im Nationalen Unabhängigkeitskrieg der Tür-

[1] H. Ethé: *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindûstânî, and Pushtû manuscripts in the Bodleian Librarary. Part ii: Turkish, Hindûstânî, Pushtû, and additional Persian manuscripts*. Oxford 1930.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000481

ken (1919–1922). Anhand einer umfangreichen Analyse von z.T. noch unveröffentlichtem Archivmaterial, Sekundärliteratur, sowie einzelnen Interviews, stellt sie einen wichtigen Aspekt der osmanisch-türkischen Geschichte erstmalig auf eine fundierte Quellenbasis. Insbesondere macht sie ein Ende mit dem von Bektaşis und den mit ihnen teilweise verflochtenen Aleviten gepflegten Mythos von deren bedingungsloser Unterstützung des Befreiungskampfes und der darauf folgenden Säkularisierungsmaßnahmen in der frühen Republik. Zunächst geht sie kursorisch auf die Rolle der Bektaşiye im Osmanischen Reich ein (Kap. 1). Hier, wie im folgenden, situiert sie die Entwicklung der Bektaşiye innerhalb der Geschichte der Sufi-Orden im allgemeinen, wodurch das Spezifische des Falles der Bektaşis herausgearbeitet wird. Kapitel 2 beschäftigt sich mit der Rolle der Sufi-Orden beim Türkischen Unabhängigkeitskrieg. Das dritte Kapitel bildet das Kernstück der Arbeit. In diesem längsten Kapitel beleuchtet Küçük ausführlich die Rolle der Bektaşis im Unabhängigkeitskrieg. Es folgen eine knappe Geschichte der Bektaşiye nach der Ausrufung der Republik Türkei (Kap. 4) und schließlich eine Zusammenfassung. Die 272 Seiten Text werden ergänzt durch einen Anhang und einen Quellennachweis. Ersterer gliedert sich in Kurzbiographien von 68 für die Arbeit bedeutende Persönlichkeiten des politischen und religiösen Lebens (29 S.), einen Dokumentnachweis mit 25 osmanischen Originaldokumenten (jeweils mit Transliteration; 71 S.) und einen kleinen Bildanhang (15 Fotografien, hauptsächlich prominenter Bektaşis des 20. Jahrhunderts). Der Quellen- und Literaturnachweis ist unterteilt in eine Liste der interviewten Einzelpersonen (10 Personen; 1 S.), unveröffentlichte Dokumente (4 S.), Bücher und Zeitschriftenartikel (12 S.) sowie eine Auflistung von verwendeten Zeitungen, Zeitschriften und Enzyklopädien (2 S.). Leider umfaßt die Bibliographie jedoch nicht alle im Haupttext angeführte Literatur. Am Ende findet sich ein hilfreicher Index, in dem Personen- und Ortsnamen, Gruppenbezeichnungen sowie einzelne wichtige Termini technici aufgeführt sind (8 S.).

Sufi-Orden waren eine feste soziale und religiöse Institution des Osmanischen Reiches, zum Teil in Personalunion, oft in Konkurrenz zu den sunnitischen Schriftgelehrten *(ulema)* (S. 44–46). Küçük verweist insbesondere auf die sozialen Funktionen der Sufi-Scheiche *(meşayih)* und ihre sich daraus ableitende Autorität. Idealtypisch stellt sie die religiöse Autorität der Ordensführer für weite Bevölkerungsteile der politischen Autorität der Institutionen des Staates und ihrer Vertreter gegenüber (S. 47ff.). Das Verständnis dieses komplexen Verhältnisses ist wesentlich für die spätere Analyse der Rolle der Orden im Unabhängigkeitskrieg. Es konstituiert sich in einer Dynamik, die mit den Schlagwörtern Konkurrenz, Kooperation und Drohpotential umschrieben werden kann. In der Regel waren die Osmanen darum bemüht, einflußreiche Sufi-Scheiche für ihre Interessen einzuspannen. Im Kontext des Befreiungskrieges handelt die Autorin die Aktivitäten der *meşayih* für oder gegen die Unabhängigkeitsbewegung unter den Begriffen *Legitimierung*, *Mobilisierung* und *Mediation* ab. Die Führer der Befreiungsbewegung („nationalists") bemühten sich um die Legitimation ihres Handelns durch einflußreiche *meşayih*, und nutzten sie für die Mobilisierung von menschlichen und materiellen Ressourcen. Auch wirkten die *meşayih* oft als Mediatoren zwischen der Befreiungsbewegung und osmanischen Institutionen sowie zwischen den Nationalisten und den „anti-nationalists", in der Regel ethnisch-religiös motivierten Separationsbewegungen (S. 112ff.). Küçük zeigt all dies an vielen Beispielen und vertritt überzeugend die These, daß der Befreiungskampf ohne die Unterstützung der *meşayih* nicht erfolgreich hätte durchgeführt werden können (S. 97).

Bei der Charakterisierung der Rolle des Bektaşi-Ordens sieht sich die Autorin zunächst mit einem „terminologischen Problem" konfrontiert, auf das sie im Verlauf der Arbeit immer wieder zurückkommt (S. 26ff., 154 Anm. 189, 172, 212, 246ff.). Welche Gruppierungen werden zu den Bektaşis gezählt, bezeichnen sich selbst als solche und was unterscheidet sie?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000482

Grob zusammengefaßt kann die Situation wie folgt beschrieben werden: Die Bektaşiye konstituierte sich im Verlauf des frühen 16. Jahrhunderts in zwei getrennten Ordenszweigen, die meist als *babas* (oder *babayān*) und *çelebis* (oder *çelebiyān*) bezeichnet werden. Die Trennung reflektiert eine unterschiedliche Legitimation und Ordensstruktur. Die *babas* behaupten die Kinderlosigkeit des Ordenspatrons Hacı Bektaş und leiten hieraus ab, daß das jeweilige Ordensoberhaupt gewählt werden müsse. Ihre Ordensstruktur ähnelt der anderer Sufi-Orden und ist streng hierarchisch. Jeder Muslim kann prinzipiell dem Orden beitreten und die an spirituellen Kriterien ausgerichtete Ordenshierarchie durchlaufen. Die *çelebis* hingegen vertreten die Auffassung, daß Hacı Bektaş Nachkommen gehabt habe, und diesen direkten Nachkommen die Ordensleitung (das Amt des Çelebi) zustehe. Ihre Anhängerschaft rekrutiert sich nicht aus beigetretenen Mitgliedern, sondern aus bestimmten Kızılbaş-Stämmen, die heute „Alevi" genannt werden. Jedoch, und das verkompliziert die Zuordnung, erkennt nur ein Teil der Aleviten den Çelebi als religiösen Führer an. Was ihr Selbstverständnis betrifft, sehen sich sowohl die *babas* als auch die *çelebis* als die eigentlichen Bektaşis. Erst im 20. Jahrhundert setzte sich der Begriff Alevi als Fremd- und Eigenbezeichnung für die Nachfahren der tribal organisierten Kızılbaş durch, und schrittweise begann sich eine übergeordnete alevitische Identität herauszubilden, wobei oft jedoch überhaupt nicht mehr zwischen Bektaşi und Alevi, geschweige denn zwischen *çelebi*- und *baba*-Bektaşi unterschieden wird. Diese Sachlage wird von Küçük zwar erkannt, aber nicht ausreichend in ihrer Beschreibung berücksichtigt. Statt klar zwischen *çelebi*-Bektaşis, *baba*-Bektaşis, *çelebi*-Aleviten und andere „heilige Familien" *(ocak)* anerkennenden Aleviten zu unterscheiden, spricht sie zu oft von „the Bektāshīs" und „the ʿAlāwīs". Sie kritisiert die unklare begriffliche Zuordnung und setzt sie gleichzeitig fort. Diese mangelnde Schärfe wird noch verstärkt, wenn sie behauptet „Bektāshism and ʿAlāwism are completely different concepts" (S. 248). Küçük scheint dieser Aussage die unterschiedliche Organisationsform von Bektaşis und Aleviten zugrunde zu legen, wodurch allerdings der Blick auf die weitgehende Übereinstimmung ihrer Riten und Glaubensvorstellungen verdeckt wird. In diesem Zusammenhang ist ferner zu kritisieren, daß die Autorin wiederholt die Bektaşi als „heterodox" qualifiziert ohne das einer solchen Bezeichnung unterliegende normativ-theologische Vorverständnis zu hinterfragen (S. 21, 250). Ein Unding ist es schlechthin, die Aleviten in die Nähe der Schiiten des Iran zu setzen (S. 250). Hier fehlt es Küçük an religionswissenschaftlicher Genauigkeit.

Das „terminologische Problem" zieht sich durch die gesamte Arbeit und zeigt sich auch im Hauptteil, der die Rolle der Bektaşis während und unmittelbar nach dem Unabhängigkeitskrieg zum Gegenstand hat, und mit vielen bisher unveröffentlichten Quellen die Diskussion auf festeren Boden stellt. Küçük zeigt, daß die *çelebi* relativ gute Beziehungen zu den osmanischen Sultankalifen und zur jungtürkischen Regierung hatten (S. 125ff.). Der Hauptkonvent in Hacıbektaş bildete eine dem Çelebi unterstellte Stiftung *(vakıf)*, dem 21 Dörfer angeschlossen waren (S. 141f.). 1915, während des Ersten Weltkriegs, hatte der Çelebi eine eigene Armeeeinheit organisiert, die *mucāhidīn-i bektāşīye* (S. 131–134). Aufschlußreich ist der gut belegte Versuch des damaligen Çelebi Cemaleddin, auch die kurdischen Aleviten der Provinz Dersim für die Brigade zu gewinnen. Er scheiterte jedoch weitgehend, was zum einen daran lag, daß seine religiöse Autorität von kurdisch- alevitischen Stämmen nicht anerkannt wurde, zum anderen daran, daß die Kurden in Anbetracht ihrer eigenen Interessen nicht für die Osmanen kämpfen wollten. Als Çelebi Cemaleddin später von den Aktivisten der Unabhängigkeitsbewegung gebeten wurde, auch die kurdischen Aleviten für die nationalistische Seite zu gewinnen, lehnte er dies ab (S. 212–215). Jedoch hatte der Çelebi bedeutenden Einfluß auf die türkisch-sprachigen Aleviten, weshalb er weiterhin von den Nationalisten umworben wurde. Bis zu seinem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000483

Tod 1922 war er Vizepräsident der ersten Türkischen Nationalversammlung und unterhielt gute Beziehungen zu den Nationalisten, die ihn als Anführer der Bektaşis ansahen (S. 136f., 155f., 162–167). Nach dem Tod Cemaleddins übernahm dessen Bruder Veliyeddin (1857–1940) das Amt des Çelebi. Küçük hat ein überaus aufschlußreiches Dokument von Veliyeddin hervorgetan, eine Adresse an alle Aleviten anläßlich seines Besuches der Türkischen Nationalversammlung in Ankara im April 1922 (S. 171–173), in der er betont, daß der „Alevīye-Orden" die nationalistische Sache unterstütze. Dieses Schriftstück ist wohl das einzige Dokument aus der Zeit des Befreiungskrieges, in dem ein Ordensscheich im Namen des Ordens alle Anhänger dazu aufruft, die Unabhängigkeitsbewegung zu unterstützen. Ebenso wie der Çelebi stellte sich auch das Oberhaupt der *babas*, *dedebaba* Salih Niyazi (gest. 1941), auf die Seite der Nationalisten (S. 162). Dies hatte jedoch nur begrenzten Einfluß auf die ihm unterstellten Bektaşis. Wie Küçük zeigt, wurde die Unabhängigkeitsbewegung zwar von den meisten *baba*-Bektaşis unterstützt, jedoch gab es auch einzelne Ordensanhänger und Konventsvorsteher, vor allem in Istanbul, die sich gegen die Nationalisten stellten (S. 192–212). Es ist das Verdienst Küçüks, mit der vor allem von Aleviten und Bektaşis gebetsmühlenartig wiederholten Legende einer totalen (alevitisch-)bektaşitischen Unterstützung der Nationalisten aufzuräumen: „Bektāshism itself did not predetermine the stance that a member of a Bektāshī circle finally took. Also, the Bektāshīs who supported the nationalists did not use the movement ‚for the benefit of Bektāshism'." (S. 219) Mithin ist kein signifikanter Unterschied zwischen dem Verhalten der Bektaşis und demjenigen anderer Sufiorden festzustellen: „We have to admit that if there were hundreds of Bektāshis (and 'Alawīs) who supported the National Struggle, there were thousands of Sunnīs who did the same, with the same eager enthusiasm. The supporters of the nationalists strove and struggled for the cause of the country, to achieve the goals of the National Pact, not for Bektāshism or Sunnīsm." (S. 223)

Küçüks Recherche stellt noch einen weiteren Mythos in Frage: denjenigen des politischen und gesellschaftlichen Schattendaseins der Bektaşiye aufgrund ihrer als „heterodox" eingestuften Glaubensvorstellungen. Sie fand nur ein einziges Beispiel aus der von ihr untersuchten Zeit, in dem Bektaşis als „*kızılbaş*" diffamiert wurden (S. 190f.). Alle anderen Interaktionen zwischen Bektaşis und Sunniten, seien es sunnitische Ordensrepräsentanten oder politische Aktivisten, sind von Offenheit und Akzeptanz geprägt: „[A]pparently being a Bektāshī *baba* was appreciated in society and certainly not despised by the Sunnī majority." (S. 170) Sogar die Regierung in Istanbul war darum bemüht, Aleviten und Bektaşis nicht zu vergrätzen. So zensierte das Außenministerium 1922 den zunächst in der Tageszeitung *Akşam* als Serie veröffentlichten Roman *Nūr Baba* (deutsch: *Flamme und Falter*) von Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), der das exzessive Leben in einem Istanbuler Bektaşi-Konvent beschreibt, um die Animositäten zwischen Sunniten und Bektaşi/Aleviten nicht unnötig zu fördern (S. 186). Eine ebenso konziliante Haltung zeigten die Würdenträger der beiden Bektaşi-Ordenszweige. In ihren öffentlichen Deklarationen bemühten sich sowohl *dedebaba* Salih Niyazi als auch die Çelebis Cemaleddin und Veliyeddin, religiöse Differenzen zwischen ihnen und den Sunniten zu umgehen. Sie gingen sogar so weit, ausgesprochen „sunnitische" Symbole zu verwenden. Man darf hierbei nicht vergessen, daß sich die Unabhängigkeitsbewegung ja u. a. auf die Fahnen geschrieben hatte, den Kalifen von der ausländischen Bevormundung zu befreien. Zum Beispiel schrieb Salih Niyazi in einem Gratulationstelegramm zur Eröffnung der ersten Türkischen Nationalversammlung an selbige, daß aus Anlaß dieses Ereignisses in der Moschee des Konvents eine Feier mit Koran- und *mevlid*-Rezitation stattgefunden habe (S. 166) – eine eher ungewöhnliche Veranstaltungsform, wenn man bedenkt, daß die erst nach der offiziellen Auflösung des Ordens 1826 erbaute Moschee von den Bektaşis normalerweise

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000484

überhaupt nicht genutzt wurde und daß über die *babas* von Hacıbektaş berichtet wird, sie seien größtenteils Analphabeten gewesen (S. 137, 140). Ein weiteres Beispiel ist der schon erwähnte Text von Veliyeddin Çelebi, in dem er die Aleviten dazu aufruft, die Unabhängigkeitsbewegung zu unterstützen (S. 172f.). Veliyeddin macht hier überaus integrative Aussagen, spricht von der Bewunderung der gesamten islamischen Welt für die Türkische Unabhängigkeitsbewegung, und sogar von den „Vier Rechtgeleiteten Kalifen", von denen die Aleviten und Bektaşis, genauso wie die Schiiten, eigentlich nur Ali anerkennen. Sich gegen das Kalifat richtende Bektaşi-Äußerungen aus dieser Zeit sind nicht bekannt. Es scheint tatsächlich so, als hätten die Bektaşis ebenso wie zentrale politischen Autoritäten während der Zeit des Befreiungskampfes gegenseitige religiöse Vorbehalte radikal zugunsten der nationalen Sache zurückgestellt.

Mit dem Sieg der Befreiungsbewegung war die politische Rolle der *meşayih* noch keineswegs beendet. Auch für die sich anschließenden Säkularisierungsmaßnahmen der sich neu konstituierenden Republik dienten Sufiautoritäten als Legitimatoren. Insbesondere *meşayih* der Mevleviye halfen, die Säkularisierungsmaßnahmen zu begründen und religiös zu rechtfertigen. Betrachtet man die unterstützende Haltung der meisten Ordensvertreter während des Befreiungskrieges, so erscheint die Schließung der Konvente und das Verbot der Orden im September 1925 aus Sicht der Orden gleichwohl als tragisches Ereignis. Einmal mehr fraß eine Revolution ihre Kinder. In ihrer Analyse der zeitgenössischen Debatte um diese rigide Maßnahme argumentiert Küçük, daß es hauptsächlich die traditionell enge Verbindung der *meşayih* zu den Sultankalifen war, die erstere als potentiell reaktionäre Bedrohung erscheinen ließ (S. 234). Der politische Kontext des Verbots der Orden, der ihm unmittelbar vorgehende Scheich-Said-Aufstand sowie die Abwendung vieler Sufis – Bektaşis eingeschlossen – von den neuen Machthabern als Reaktion auf die Abschaffung des Kalifats, wird von der Autorin schlüssig geschildert (S. 227ff.).

Küçüks Beschreibung der Bektaşiye in der türkischen Republikgeschichte ist prägnant und im Großen und Ganzen einleuchtend. Sie vermittelt den Eindruck, daß die Bektaşis ihre Riten im Privaten auch weiterhin völlig problemlos durchführen konnten (S. 235ff., 256, 270). Aus heutigen Äußerungen von Bektaşis schließt sie darüber hinaus, daß den Bektaşis im Gegensatz zu ihren öffentlichen Bekenntnissen im Grunde genommen nur wenig an der republikanischen Staatsform läge (S. 271). Sie begründet ihre Einschätzung damit, daß die Bektaşiye ihre Ordensstruktur immer noch aufrecht erhalte und daß manche Bektaşis andeuteten, daß sie gerne das traditionelle Konventleben wieder hätten. Daraus jedoch zu schließen, die Bektaşis würden der republikanischen Staatsform ablehnend gegenüberstehen ist m.E. überzogen. Selbst wenn Bektaşis nach einer offiziellen Rehabilitation ihres Ordens strebten, ist das noch kein Widerspruch zur republikanischen Staatsform. Ich kenne keine Bektaşi-Stimmen, welche die Abschaffung der Republik oder gar eine Rückkehr zum Sultanat fordern würden. Küçük scheint sich hier das rigide kemalistische Verständnis eines laizistischen Republikanismus zueigen gemacht zu haben und verkennt, daß eine säkulare Staatsform durchaus ein beträchtliches Maß an religiöser Selbstorganisation zulassen kann, ohne dabei republikanische Prinzipien infrage stellen zu müssen. Aufschlußreich ist hingegen ihre Darlegung, wie nach der religiösen Liberalisierung Ende der 40er Jahre von neuem Sufiautoritäten zur Legitimierung politischer Positionen herangezogen wurden (S. 242f.) Fragwürdig scheint mir hingegen die These, daß die Unterdrückung der Sufiorden dem Erfolg des politischen Islam den Weg geebnet habe (S. 245). Dies ist nicht ausreichend begründet und steht der republikanischen Erfahrung der teilweise engen Verflechtung einzelner Sufi-Orden, insbesondere der Nakşibendiye, mit dem politischen Islam entgegen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000485

Ein prinzipielles methodisches Problem der besprochenen Arbeit ist der Zusammenhang zwischen dem Verhalten einzelner Bektaşis und Rückschlüssen, die daraus auf die beiden Ordenszweige als solche gezogen werden können. Dabei tritt eine grundliegende Differenz zwischen *baba*s und *çelebi*-Aleviten zu Tage: „[W]hile the Bektāshīs (mostly urban people) acted independently from each other, 'Alāwis (mostly rural people) acted as a group." (S. 257) Küçüks Beschreibung von Bektaşi-Aktivitäten während des Befreiungskrieges, sei es pro oder contra Unabhängigkeitsbewegung, bezieht sich hauptsächlich auf die Äußerungen und Handlungen von Einzelpersonen, deren Mitgliedschaft in der Bektaşiye sie nachweisen kann. Wie sie selbst feststellt, ist das Verhalten der Bektaşis im Vergleich zu demjenigen der Anhänger anderer Orden jedoch nicht signifikant verschieden, und es kann keine direkte Verbindung zwischen Bektaşitum und einer Haltung pro bzw. contra Unabhängigkeitsbewegung festgestellt werden. Das heißt, daß ein Großteil der Arbeit weniger Erkenntnisse über die Bektaşiye im Befreiungskrieg bringt, als vielmehr interessante Beispiele nationalistischer und anti-nationalistischer Personen (z. B. Hüsamettin Ertürk, Riza Tevfik, Sami Rifat) und Gruppierungen (z. B. *müdafaa-yı milliye = M.M. Grubu*, *tarikat-i salāhiyye*, *Hürriyet ve İtilāf Fırkası*) liefert. Küçük hat hierzu interessantes Archivmaterial bearbeitet und trägt somit zur Vertiefung der Kenntnisse über die Akteure des Türkischen Befreiungskrieges bei.

Küçük äußert Verwunderung über das heterogene Verhalten der Sufi-Orden gegenüber der nationalen Unabhängigkeitsbewegung (S. 255). Meines Erachtens ist dies jedoch leicht erklärbar, denn die einzelnen Sufi-Orden waren zum einen in sich selbst verzweigt, und haben im Laufe der Zeit miteinander in Konkurrenz stehende selbständige Zweige entwickelt; zum anderen zeigt sich, daß die religiöse Autorität einzelner *meşayih* nicht unbedingt dazu führte, daß ihnen auch eine politische Führungskompetenz zugebilligt wurde. Es zeigt sich hier m. E. eine gewisse Emanzipation des Politischen vom Religiösen, die als Ausdruck einer schon im Osmanischen Reich einsetzenden Säkularisierung der türkischen Gesellschaft angesehen werden kann.

Die besprochene Arbeit liefert trotz kleinerer Mängel einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des Türkischen Unabhängigkeitskrieges. Das Buch zeichnet sich durch eine sehr übersichtliche Strukturierung aus. Alle Kapitel beginnen mit einer Skizzierung des historischen Kontexts, gefolgt vom jeweiligen Kernstück und abgerundet mit einer kurzen Zusammenfassung. Trotz vereinzelter Druckfehler, wenigen Grammatikfehlern und mancher unnötiger Wiederholung ist das Buch flüssig und ansprechend geschrieben. Es sei all jenen empfohlen, die sich mit der Zeit des Übergangs vom Osmanischen Reich zur Republik Türkei auseinandersetzen oder sich für das komplexe Verhältnis von Religion und Politik in der modernen türkischen Geschichte interessieren.

Markus Dressler, Hempstead (New York)

Hendrik Boeschoten/Heidi Stein (Hrsg.): *Einheit und Vielfalt in der türkischen Welt. Materialien der 5. Deutschen Turkologenkonferenz Universität Mainz, 4.–7. Oktober 2002.* Wiesbaden: Harrassowitz 2007. X, 405 S. (Turcologica 69.) ISBN 3-447-05476-8. € 98,–.

Zwischen dem 4. und 7. Oktober 2002 wurde an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz die mittlerweile fünfte Deutsche Turkologenkonferenz abgehalten, aus der der hier anzuzeigende Konferenzband hervorgegangen ist. Ihr Motto „Einheit und Vielfalt in der türkischen Welt" folgt dem Verständnis von Gesamtturkologie, wie sie von Johannes Benzing über lange Jahre an der Universität Mainz betrieben wurde, nämlich „als die Lehre von den Sprachen und Kulturen der türkischen Völker" (S. 2) in ihrer Gesamtheit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000486

Dem in Mainz gepflegten Forschungsschwerpunkt folgend dominieren in der vorliegenden Veröffentlichung sprachwissenschaftliche Themen, wie generell die Philologie, die Linguistik und die Literaturwissenschaft bei den Deutschen Turkologenkonferenzen im Mittelpunkt stehen. Die Aufnahme von Beiträgen zur Geschichte, Kultur und religiösen Vorstellungen der osmanischen wie anderer Turkvölker dokumentiert jedoch eindrucksvoll die thematische Bandbreite und den hohen Grad an Spezialisierung der in Deutschland unter dem Namen Turkologie betriebenen Forschungen. Die Teilnahme von zahlreichen Wissenschaftlern aus den turksprachigen Ländern sowie Osteuropas verweist zudem auf die weltweiten Verbindungen der hierzulande betriebenen Turkologie. Diese Vielfalt in der (turkologischen) Einheit hat in Deutschland historische Wurzeln. In seiner Würdigung der Verdienste Johannes Benzings beim Aufbau der Mainzer Turkologie hebt Lars Johanson denn auch nicht zufällig hervor: „Bei der weiten Fächerung des Studiengebiets und dem ganz geringen Bedarf an gleich ausgebildeten Absolventen musste eine erhebliche Flexibilität gewährleistet werden" (S. 3). Die vorliegenden Tagungsbeiträge sind nicht zuletzt als fruchtbringende Resultate einer solchen Flexibilität früherer Tage zu werten, die heute angesichts der Debatten um die Reformen der Studiengänge (Stichwort: Bologna-Prozeß) Gefahr läuft, allzu voreilig als „unzeitgemäß" abgestempelt zu werden. Die Turkologenkonferenzen können, ja müssen auch künftig ihren Beitrag leisten, damit diese Flexibilität in Lehre und Forschung weiterhin im Bewußtsein der Bildungspolitik als etwas Erhaltenswertes verankert bleibt.

Der vorliegende Konferenzband umfaßt 33 der 70 angemeldeten Referate sowie eine einleitende Würdigung des 2001 verstorbenen Johannes Benzing aus der Feder von Lars Johanson. Die Mehrzahl der Beiträge ist in deutscher Sprache verfaßt, einige sind auf Englisch bzw. Türkeitürkisch. Der Sprachwissenschaft sind 18 Artikel gewidmet, davon den historischen Turksprachen fünf, der türkeitürkischen/osmanischen Sprache sieben sowie weiteren modernen Turksprachen sechs. Die Literaturwissenschaft ist mit sieben Beiträgen vertreten, davon behandeln alleine fünf osmanische/türkeitürkische Themen und zwei weitere solche anderer moderner Turksprachen. Den Themenkomplexen Geschichte/Kultur/Religion widmen sich hinsichtlich des Osmanischen Reichs/der Türkei sechs Autoren und zwei behandeln Aserbaidschan bzw. die Wolgatataren. Diese Themenvielfalt sollte gewährleisten, daß der Band nicht nur Aufstellung in einigen wenigen turkologischen Spezialbibliotheken findet, sondern auch in solchen mit einem islamwissenschaftlichen sowie regionalwissenschaftlichen Schwerpunkt.

Volker Adam, Halle (Saale)

Leylâ Erbil: *Eine seltsame Frau.* Zürich: Unionsverlag 2005. 205 S. (Türkische Bibliothek.) ISBN 978-3-293-10001-5. € 17,90.

Dieser aus dem Türkischen von Angelika Gillitz-Acar und Angelika Hoch übersetzte Roman von Leylâ Erbil ist 1971 unter dem Titel *Tuhaf Bir Kadın* in Istanbul erschienen. Über dreißig Jahre nach seiner Veröffentlichung liegt nun dieser Klassiker der türkischen Prosa auf Deutsch vor. Das Werk wurde bisher in keine andere Sprache übertragen. Der Übersetzung des Romans ist ein Nachwort von Erika Glassen beigefügt.

Der Roman von Leylâ Erbil (geb. 1931), der zu den ersten drei, 2005 in der Reihe „Türkische Bibliothek" erschienenen Bänden gehört, sorgte 1971, als er in der Türkei veröffentlicht wurde, für Furore. In der türkischen Literaturgeschichte nimmt er einen wichtigen Platz ein, sowohl hinsichtlich der gewählten thematischen Ausrichtung als auch hinsichtlich seiner Gestaltung. Mit seiner inhaltlichen Ausrichtung, der Darstellung der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000487

Situation einer Frau in politisch links stehenden Kontexten in feministischer Perspektive, mit seinem experimentellen Umgang hinsichtlich der Form des Romans sowie der Sprache, gehört das Werk zu den wegweisenden innovativen Romanen seiner Zeit.[1] Leylâ Erbil war nicht nur für Schriftstellerinnen der jüngeren Generation tonangebend, sie prägte die türkische Prosa der 1970er Jahre und die Literatur von Frauen in der Türkei nachhaltig.

Im Mittelpunkt des Romans steht die Geschichte einer jungen Istanbulerin, die einige Parallelen zur Autorin selbst aufweist. Aus tagebuchartigen Aufzeichnungen der Jahre 1950/1951, des ersten Teils des Romans unter dem Titel „Die Tochter" (S. 5–69), erfährt der Leser aus dem Leben der 19jährigen Studentin Nermin. Sie lehnt sich gegen das Elternhaus auf, sucht Kontakt zur Künstler- und Literatenszene, wo sie ihre Interessen und ihre Neugierde an Literatur, Kunst und Politik stillen will. Ihr Kampf um Anerkennung als Mensch und Intellektuelle scheitert jedoch immer wieder an ihrer Geschlechtszugehörigkeit: Eines ihrer Gedichte wird nicht verstanden, da es sich auf eine genuin weibliche Erfahrung bezieht, die Menstruation. Die Künstler und Dichter nehmen sie als junge Frau nicht ernst. Nermin provoziert sie derart, daß deutlich wird, daß junge Frauen von diesen als Sexualobjekt angesehen werden und daß sie das kemalistische Programm der Gleichberechtigung der Frau nicht verinnerlicht haben: Es bleibt aufgesetzt. Die ersten politischen Kontakte Nermins wirken ebenso ernüchternd: Es ist die Zeit der Kommunistenverfolgung in der Türkei, die unter dem Einfluß des McCarthyismus steht. Die junge Frau wird als Botin benutzt, von der Polizei verhört und bedroht, selbständiges politisches Denken und Handeln wird ihr nicht zugetraut. Das Erwachsenwerden bringt aber noch andere Schwierigkeiten mit sich: sie kann ihre Sexualität nicht selbst bestimmen, das Gebot der Jungfräulichkeit vor der Ehe hinterfragt sie zwar, kann es jedoch nicht überwinden.

Der zweite Teil unter dem Titel „Der Vater" (S. 71–133) eröffnet den Blick des Vater auf Nermins Leben. Im inneren Monolog, auf dem Sterbebett liegend, erinnert er sich an Momente seines widrigen Lebens. Die Lebensphilosophie seiner Tochter läßt ihm auch kurz vor seinem Tod keine Ruhe. Er, Seemann, Kosmopolit mit einer traditionellen osmanischen Bildung, kann die Erklärungsmodelle seiner Tochter nicht nachvollziehen. Er kritisiert ihre Aufteilung der Welt in dichotome Kategorien wie Ausbeuter und Ausgebeutete. Nermins sozialistische bzw. kommunistische Vorstellungen führen zu heftigen Streitgesprächen mit dem Vater, der erkennt, welche Schwierigkeiten seine Tochter haben wird, mit sich selbst in Einklang zu stehen.

Der dritte Teil wendet sich wieder der Perspektive der Protagonistin zu. Unter dem Titel „Die Mutter" (S. 135–149) werden die surrealistischen Ereignisse bei der Totenfeier nach der Bestattung des Vaters geschildert. Mit den konservativen und rückständigen Verwandten vom Lande ist keine Kommunikation möglich. Nachdem das Wort „Kommunist" gefallen ist, kommt es in Nermins Wohnung zu einer Schlacht: Die Totenfeier endet im Fiasko.

Den Abschluß des Romans bildet der Teil „Die Frau" (S. 151–189). Die verheiratete Nermin engagiert sich in der Arbeiterpartei (der ersten legalen sozialistischen Partei in der Türkei, gegründet 1961). Sie zieht in ein Armenviertel, um das Volk zu politisieren. Dies gelingt ihr nicht, ihre Ehe zerbricht und sie wird krank. Nach dem Putsch von 1971 verläßt sie das Viertel, verreist und denkt an einen Neubeginn.

Die vier Teile des Romans sind literarisch recht verschiedenartig gestaltet. Sie unterscheiden sich in Umfang, Form und Stil stark voneinander. Diverse Anknüpfungspunkte und inhaltliche Verbindungen lassen ein multiperspektivisches Ganzes entstehen. Leylâ

[1] Vgl. Karin Schweissgut: *Individuum und Gesellschaft in der Türkei. Leylâ Erbils Roman* Tuhaf Bir Kadın *(Eine sonderbare Frau).* Berlin 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000488

Erbil wählte bewußt diese Form, um literarische Konventionen zu überwinden. Ebenso setzt sich die verwendete Sprache (Satzbau, Vokabular, Verwendung der gesprochenen Sprache) über Althergebrachtes hinweg. Zwar konnten nicht alle Feinheiten des Türkischen ins Deutsche übertragen werden – dies ist wohl auch nicht möglich, aber dennoch wird der sehr spezifische sprachliche Umgang der Autorin in der Übersetzung deutlich. Die sprachlich sehr schwierige Passage „Der Vater" wurde überzeugend ins Deutsche übertragen. Die Übersetzung des Romans ist gelungen und sorgfältig gearbeitet.

Das von Erika Glassen verfaßte Nachwort (S. 193–201) bietet dem nicht türkeikundigen Leser eine sehr gute, allgemein verständliche Einführung zum Buch. Für Kenner der türkischen Literatur beleuchtet sie interessante Aspekte und Facetten des Romans. Das lesenswerte Nachwort liefert nicht nur Informationen zur Autorin, sondern geht auf den historischen, gesellschaftlichen und literaturhistorischen Kontext des Romans ein.

Die am Ende des Werkes hinzugefügten Worterklärungen (S. 202–203) geben elementare Informationen zu erwähnten Namen, Persönlichkeiten und Begriffen.

Empfehlenswert ist der Roman für all diejenigen, die sich für türkische Literatur interessieren. Hier und da schildert Leylâ Erbil die Geschehnisse recht humorvoll, wodurch das Buch – trotz seiner ernsten Themen – zu einer unterhaltsamen und streckenweise amüsanten Lektüre wird. Einerseits ist der Roman ein Zeitzeugnis der türkischen Gesellschaft der 1950er und 1960er Jahre. Andererseits greift das Werk sehr universelle Themen auf, die nicht spezifisch türkisch sind, wodurch es für eine breitere Leserschaft interessant ist: Der Konflikt der Frau in der Gesellschaft, einschließlich Fragen der weiblichen Sexualität und ihrer Tabus sowie die Situation von Intellektuellen in der Gesellschaft. Nermin verortet sich in der linken Subkultur der Türkei jener Jahre und gerät in Konflikt mit der Gesellschaft. Ihre Selbstexklusion läßt sie zur Anderen werden. Ihre Versuche der Integration in die Gesellschaft bleiben schwierig.

Die vorgelegte Übersetzung ist Teil eines engagierten Projekts der Robert Bosch Stiftung (Stuttgart) in Zusammenarbeit mit dem Züricher Unionsverlag: die „Türkische Bibliothek". Erbils Roman gehört zu den ersten publizierten Bänden dieser Reihe, die wissenschaftlich von den renommierten Professoren der Freiburger Universität Prof. Erika Glassen und Prof. Jens Peter Laut, den beiden Herausgebern, betreut wird. Das Vorhaben der Türkischen Bibliothek, 20 Bände der türkischen Literatur zu publizieren, ist ein schon lange überfälliges und begrüßenswertes Projekt (siehe http://www.tuerkische-bibliothek.de).

Karin Schweissgut, Berlin

Karin Schweissgut: *Fremdheitserfahrungen. Untersuchungen zur Prosa türkischer Schriftstellerinnen von 1980 bis 2000*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2006. XII, 259 S. (Mîzân 11.) ISBN 978-3-447-05194-1. € 48,–.

Im Vergleich zu Linguistik und Geschichte /Politik ist die Literatur eher ein Stiefkind der Turkologie. Umso größer ist die Erwartung, die der Leser an eine solche Arbeit stellt. Das mag zu einer Beurteilung führen, die dem Werk nicht ganz gerecht wird, sobald dem Rezensenten vermeintliche oder echte Schwächen auffallen. Soviel sei vorausgeschickt, um einer Besprechung vorzubeugen, die der hier vorliegenden Dissertation hier und da Unrecht tun könnte. – Es handelt sich um eine umfangreiche und gründliche Studie, deren ureigenster Forschungsgegenstand allerdings dem Verständnis des Rezensenten auch nach langem Überlegen und wiederholtem Lesen mancher Textpassagen zum Teil verschlossen geblieben ist. – Die Autorin beginnt mit einer ausführlichen Erörterung ihres

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000489

methodischen Ansatzes. Dies dient vor allem der Klarstellung der Frage, was unter „Eigenem" und „Fremdem" zu verstehen ist, was natürlich für die Darstellung von „Fremdheitserfahrungen" sehr nützlich ist. Daß es sich bei beiden um Konstrukte handelt, ist dabei besonders wichtig. Von dieser epistemologischen Basis aus werden dann der „*gender*-Aspekt" und die damit verbundenen Weiblichkeits-Konzepte ins Spiel gebracht (S. 11). An dieser Stelle kommt auch die feministische Intention der Autorin ins Spiel, die den größten Teil des Buches bestimmt: „Einerseits leben wir bis heute in einer Welt patriarchaler Macht- und Herrschaftsstrukturen, die Individuen und Gesellschaften sozial und kulturell prägten und prägen[1] ... Andererseits kann das Referenzsystem für Weibliches und Männliches nur die Kategorie Mensch sein. Dennoch vertrete ich die These, daß die *gender*-Identitäten den literarischen Schaffensprozess beeinflussen und prägen" (S. 11). Zwei Anmerkungen: Rezensenten bleibt die Logik des vorletzten Satzes verborgen; und daß *manche* Frauen anders und über Anderes schreiben als Männer wird in der türkischen Literatur schon bei einer oberflächlichen Lektüre der Literatur beider Geschlechter klar. – Daß K. Schweissgut Probleme mit dem sog. „kleinen Unterschied" hat, der in Wirklicheit so viel größer ist, als landläufig angenommen, wird auch durch diese durchgängige Schreibung von „AutorInnen" usw. klar. Diese konsequent angewendete Schreibweise, über die man sich im Ausland übrigens lustig macht, geht bei der Lektüre des Buches wahrlich auf die Nerven. Warum wird die Eigenschaft der deutschen Sprache, das feminine grammatische Geschlecht im maskulinen zu inkludieren, so fanatisch abgelehnt, nachdem die Arbitrarität des Zeichens doch seit langem anerkannt ist? Diese Vorgehensweise wirkt gezwungen und verkrampft. –

Nun zur guten Seite der Arbeit. Nach einer recht ausführlichen Darstellung der sozialen und politischen Situation in der Türkei der 1980er und 1990er Jahre kommt die Verfasserin zum eigentlichen Thema, beginnend mit den innovativen Tendenzen der türkischen Literatur nach 1980. Daß das sozialkritische, dominierende Element zu dieser Zeit in den Hintergrund trat und an seiner Stelle neue Themen und Erzählstrategien hervorkamen, die allgemein als „postmodern" (na ja, warum nicht?) bezeichnet werden, ist – worauf die Autorin auch hinweist – keine neue Erkenntnis, aber wichtig sind die folgenden Beispiele, die diese Tatsache belegen. Als allgemein bekannte „postmoderne" Werke, die als schlagkräftige Beweise für den Eintritt in die Postmoderne dienen sollen, werden zunächst Orhan Pamuks *Kara Kitap*, Elif Şafaks *Bit Palas* (der m.E. wenig Neues zu bieten hat), sowie Metin Kaçans *Ağır Roman* angeführt. Vielleicht hätte man hier auch schon auf Vorläufer von Erneuerungen in der türkischen Prosa, wie z.B. Leyla Erbil oder Nazli Eray hinweisen können. – In Kapitel 3 beginnt die Analyse ausgewählter literarischer Werke. Es behandelt die „soziale" Fremdheit an Hand des Erzählungsbandes *Kıran Resimleri* von Inci Aral. Eine Einführung in dieses Kapitel mit zahlreichen Zitaten aus der Soziologie ist allerdings theoretisch so spitzfindig, daß die Analyse selbst – wie auch in späteren Kapiteln – eine reine Erholung ist, zumal Schweissgut ihrer Leserschaft jegliche theoretische Kenntnis von „Selbst/Eigenem" und „Anderem" abzusprechen scheint. Beeindruckend durchdacht ist dagegen die Analyse von Sprache und Handlung der Erzählungen, in denen es um den Massenmord an Aleviten in Kahramanmaraş geht. Hier finden sich interessante Überlegungen wie zum Volksislam – hier z.B die Totenvögel – oder zur besonderen Rolle der Frau während der Ausschreitungen, die es erlauben, das Buch als *ağıt*, als „Totenklage" zu verstehen. Auch ist die erwähnte Funktion zur „Aufarbeitung der türkischen Vergangenheit" ein wichtiger Hinweis. – Die Bewältigung der Vergangenheit

[1] Hier wäre eine kulturelle und geographische Differenzierung sicher angebracht, um dieser unerträglichen Pauschalisierung zu entgehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000490

(unter dem Thema „soziale Fremdheit") bestimmt auch die folgende analysierte Erzählung: *Cam Kuşu* von Ayla Kutlu. Schweissgut arbeitet deutlich heraus, wie die Autorin, ohne Schuldzuweisungen oder den Anspruch auf die Klärung historischer Fakten, durch literarische Stilmittel das individuelle Leiden so eindringlich werden lassen kann, während die Vorkommnisse in der türkischen Gesellschaft weitgehend tabuisiert sind. – Bei dem nächsten analysierten Buch fragt man sich, ob es hier wirklich so sehr um „Fremdheitserfahrungen" geht, daß seine Aufnahme hier berechtigt ist. In Latife Tekins *Gece Dersleri*, in denen es um die Persönlichkeitsentwicklung einer jungen Frau geht, identifiziert Schweissgut diese Entwicklung mit dem „Fremdwerden in der eigenen Biographie" (S. 111). Dessen Einordnung in das Kapitel „Soziale Fremdheit" entpsychologisiert das Buch und verfehlt damit die eigentliche Aussage des Buches, die die Entwicklung einer Persönlichkeit betrifft, auch wenn diese vor allem in den Auseinandersetzungen innerhalb der linken Szene und andererseits im Kampf um soziale Aufklärung geschieht. Dieses Beispiel zeigt m.E., wie unklar entweder der Titel des Buches oder dessen Aufbau unter diesem Titel ist. Der zweite Teil des Buches, „Kulturelle Fremdheit" beginnt mit Erendiz Atasüs Erzählung *Bir Tren Yolculuğu*, in der zwei junge türkische Touristinnen in einem Zugabteil in Frankreich sich den französichen Fahrgästen gegenüber ebenso fremd fühlen, wie einer Gruppe türkischer Gastarbeiter gegenüber, die sich rüpelhaft benehmen und den beiden Türkinnen Anlaß zur Scham geben. Diese Geschichte eignet sich ausgezeichnet, Eigenes und Fremdes zu analysieren (trotzdem hätte Rez. in diesem Kapitel fast aufgehört zu lesen, nämlich als „frau sich den Problemen stellen ... muss", gefolgt von „StädterInnen", S. 124/125). Bemerkt sei hier, daß der Aspekt der sozialen Fremdheit in dieser Erzählung mindestens genauso stark zum Tragen kommt, wie der der kulturellen Fremdheit. Das ist ebenso der Fall bei Asli Erdoğans Roman *Kırmızı Pelerinli Kent*, der – teilweise autobiographisch – von einem mehrjährigen Aufenthalt in Rio de Janeiro handelt. Der Roman besteht aus einer Rahmen- und einer Binnenhandlung, sozusagen einem Roman im Roman. Schweissgut meint zu recht, daß diese Verflechtung dem Charakter der Stadt gerecht wird, in der das Chaos allgegenwärtig ist, sowie Krankheit und Tod durch Gewalt oder Verhungern. Dennoch steht, wie die Autorin richtig bemerkt, die Annäherung an die fremde Kultur im Vordergrund. – Diese Arbeit hinterläßt beim Leser eine gewisse Verwirrung. Die aufschlußreichen Analysen werden zu oft von aufdringlichem Feminismus dominiert, wie z.B. der wiederholten Äußerung, daß es türkischen Autorinnen nicht möglich sei, außerhalb geschlechtsspezifischer Kategorien zu schreiben. Das bleibt nicht nur durch die Auswahl des Corpus unbewiesen, sondern wird durch Autorinnen wie z.B. Adalet Ağaoğlu, um nur die bedeutendste Autorin zu nennen, die aus der Sicht beider Geschlechter schreiben kann, widerlegt. – Fremdheitserfahrungen gehören zu den alltäglichen Phänomenen des Lebens und der Literatur, und Rez. ist nicht klar geworden, was die Begründung für die Auswahl der analysierten Werke war. Nichtsdestoweniger ist das Buch für jeden Leser interessant, der sich für türkische Literatur interessiert.

Wolfgang-E. Scharlipp, Kopenhagen

Bertil Tikkanen/Heinrich Hettrich (Hrsg.): *Themes and Tasks in Old and Middle Indo-Aryan Linguistics.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers 2006. X, 326 S. (Papers of the 12th World Sanskrit Conference 5.) ISBN 81-208-3062-8. Rs. 600,–.

Die Akten der 12. World Sanskrit Conference, die im Juli 2003 in Helsinki stattgefunden hat, erscheinen in elf thematisch geordneten Bänden. Der vorliegende Band enthält die zum Druck eingereichten Beiträge der sprachwissenschaftlichen Sektion, die ganz

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000491

unterschiedliche Aspekte der historischen Phonologie sowie unter synchronischem und diachronischem Blickwinkel Fragen von Morphologie und Syntax des Altindoarischen und des älteren Mittelindoarischen behandeln. Dazu betonen die Herausgeber in ihrem Vorwort (S. Vf.) mit Recht, daß sich dabei die zunehmende Bedeutung moderner sprachwissenschaftlicher Theorien zeige. Weitere Schwerpunkte liegen im Bereich von Wortforschung und Interferenz-Forschung; etwas am Rande stehen je ein Beitrag zur Anwendung der Mittel elektronischer Datenverarbeitung für das Sanskrit und zu Neriosanghs Sanskrit-Übersetzung des Avesta.

Diese Besprechung kann nicht alle Artikel gleichermaßen ausführlich vorstellen, sondern muß hierfür eine (naheliegenderweise subjektive) Auswahl treffen. Alle anderen sollen jedoch zumindest mit einer knappen Inhaltsangabe gewürdigt werden.

Leonid Kulikov: „The Vedic medio-passive aorists, statives and their participles: reconsidering the paradigm" (S. 45–63) untersucht die athematischen medialen Partizipien auf *-āna-* des Rigveda hauptsächlich im Hinblick darauf, wie sie in das Paradigma einzugliedern sind, als Formen des sog. Stativs (wie man die Kategorie medialer Präsensformen des Typs *śáye*, *śére* in der Indogermanistik heute bezeichnet) oder als solche des Mediopassiv-Aorists auf *-i*. Dafür sieht Kulikov außer morphologischen Kriterien in erster Linie ihr syntaktisches Verhalten als aufschlußreich an, v.a. ihr Verhältnis zu aktivisch gebrauchten finiten Formen. Anhangsweise erörtert er die Frage, ob zu Stativ-Partizipien auch aktivische Gegenstücke anzunehmen sind, wie es bereits für die gewöhnlich als Adjektive betrachteten *járant-* „alt", *pr̥śant-* „gesprenkelt", *br̥hánt-* „hoch" usw. erwogen wurde.

Erik Seldeslachts: „Prākrit-like developments in Old Indo-Aryan: testing the ‚Kölver-principle'" (S. 121–141) versucht das sog. Kölver-Prinzip, das er für ein wichtiges Erklärungsmuster zur etymologischen Deutung ‚dunkler' altindoarischer Wörter hält, weiter zu testen. Bekanntlich hat B. Kölver[1] die infolge der Elision von (v.a. anlautenden) Kurzvokalen entstandenen Dubletten des Prākrit erstmals systematischer als Vorbild für die Interpretation anderer Wörter benützt, die er entsprechend deuten wollte, ohne mit diesen Vorschlägen aber wirklich auch weithin Anerkennung zu finden. Die neuen Beispiele können allerdings kaum mehr überzeugen als das früher diskutierte Material und werden sich wohl ebensowenig durchsetzen.

Ein bisher stiefmütterlich behandeltes Thema wird von Hassan Rezai Baghbidi aus Teheran aufgegriffen, der die „Iranian elements in Sanskrit" (S. 143–166) nach einem knappen historischen Überblick – der Zustrom iranischer Wörter über die Jahrtausende hin zeigt Schwerpunkte in achaimenidischer Zeit, dann in der mitteliranischen Periode v.a. über Zentralasien und schließlich während der muslimischen Herrschaft über weite Teile Indiens – in einer nach dem lateinischen Abece geordneten Liste nach Lehnwörtern, Lehnübersetzungen und ‚Lehnbedeutungen' klassifiziert. Die Liste, die auch Ethnonyme sowie deonomastische Bildungen mit einschließt, ist leider nicht vollständig, und wenn im Falle von **pārasī* „Walnuß" (woraus chines. *po-lo-ši* stammt) ein Wort der ‚Nebenüberlieferung' des Altindoarischen Berücksichtigung fand, dann hätten die nur im (Gāndhārī-)Prākrit bezeugten Lehnwörter dies erst recht verdient gehabt. Manche der besprochenen Interferenzen wird man anders beurteilen müssen: So bedeutet *pāraśava-* „eisern" ursprünglich sicher nicht „imported from Parthia", sondern ist Vr̥ddhiableitung von *paraśú-* „Beil, Axt". Auch *síkatā-*, *sigatā-* „Kies, Sand" ist nicht aus dem Iranischen entlehnt, sondern ungeachtet aller Unregelmäßigkeiten eher mit den iranischen Formen (altpers. *θikā-*, khotansak. *siyatā-* usw.) verwandt. Nicht überzeugend ist die Erklärung von *sīsa-* „Blei" aus einer Farbbezeichnung für „schwarz" (vgl. avest. *siiāma°*, *siiāuua°*

[1] B. Kölver: *Verschliffene Präfixe im Altindischen*. Wiesbaden 1976 (AKM 42,3).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000492

usw.); aus semantischen wie aus lauthistorischen Gründen sicher vorzuziehen ist die auf Walther Wüst zurückgehende Herleitung aus altpers. **siça-* „weiß" (= nicht-pers. **spiθra-* = ved. *śvitrá-*). Baghbidi kommt aber zweifellos das Verdienst zu, die Aufmerksamkeit wieder auf dieses Thema gelenkt und das einschlägige Material einmal zusammengestellt zu haben. Aber man hätte sich denn doch gewünscht, daß für jede Wortform deren Belegschicht und Belegalter, aber auch der ‚Sitz im Leben' der Sprache – ob literarischer bzw. inschriftlicher Überlieferung angehörig, Lexikographenwort usw. – viel genauer angegeben worden wäre, da schon hieraus erste Folgerungen (etwa hinsichtlich der möglichen Sanskritisierung primärer Präkritformen) abgeleitet werden können. Mit der bloßen Nebeneinanderstellung von Wörtern und Wortbestandteilen ist es nicht getan; vielmehr bedarf jedes Wort einer möglichst exakten Einordnung in Raum und Zeit beiderseits der iranisch-indoarischen Sprachgrenze. Doch auf der hier vorgelegten Grundlage (und unter umfassenderer Berücksichtigung der einschlägigen Forschungsliteratur) könnte die erforderliche genaue Untersuchung der iranisch-indoarischen Lehnbeziehungen jetzt in Angriff genommen werden. Sie müßte sich wohl auch genauer der Betrachtung der Komposita (wie *divira-pati-* „Oberschreiber", *gañja-vara-* „Schatzmeister") annehmen, als dies bisher geschehen ist. Hierfür könnte zum Vergleich vielleicht die Betrachtung der armenischen Entlehnungen aus dem Iranischen (und speziell der zahlreichen ‚Neokomposita' auf *-a-pet*, *-a-wor* usw.) hilfreich sein.

Für Georges-Jean Pinault: „Further links between the Indo-Iranian substratum and the BMAC language" (S. 167–196) sind die Sprachkontakte des Urarischen in Zentralasien und v. a. Einflüsse seitens der Sprache(n) des sog. Bactria-Margiana Archaeological Complex das zentrale Thema. Pinault schließt an die Studie von A. Lubotsky[1] an, die speziell den indoiranischen Wörtern ohne außer-arische Verwandte („isolates") gewidmet war. Sein Anliegen ist es, diese Diskussion der prähistorischen sprachlichen Interferenzen in Zentralasien auf einen weiteren Partner auszuweiten, das Gemeintocharische, die Vorstufe der beiden historisch bezeugten Sprachen Tocharisch A und B. Zu diesem Zweck versucht er verschiedene Wörter als unabhängige spätbronzezeitliche Entlehnungen im Gemeintocharischen wie im Indoiranischen zu verstehen, u. a. ein „**athṛ* ‚superior, overcoming force'" (das auch dem Priestertitel ved. *áthar-van-* zugrundeliege), das Theonym ved. *Śarvá-* = avest. *Sauruua-* (das mit tochar. A *śaru*, B *śer(u)we* „Jäger" verknüpft und entsprechend erklärt wird) und die Soma-Benennung ved. *aṃśú-* = avest. *ąsu-*, die eigentlich den „Stiel, Zweig" (der Soma-Pflanze) bezeichnet habe und ursprünglich ein Farbadjektiv „rost-rot" gewesen sei. Dessen Verknüpfung mit tochar. B *eñcuwo* „Eisen", *eñcuwaññe* „aus Eisen" erscheint mir allerdings ebenso spekulativ wie die Interpretation von *áthar-van-*, und der Sprung über mehr als zwei Jahrtausende dürfte allzu vorschnell und ohne die notwendige Absicherung gewagt worden sein.

John S. Sheldon: „The Sanskrit translation of the Avestan Haoma Liturgy in the light of recent research" (S. 255–272) knüpft an J. Josephson: *The Pahlavi Translation Technique as Illustrated by* Hōm Yašt (Uppsala 1997) an und bietet im Kontrast hierzu die Probe einer Untersuchung von Neriosanghs Sanskrit-Übersetzung desselben Textes. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß diese Sanskrit-Übersetzung zum einen so unabhängig sei von der Pahlavi-Version, gleichzeitig aber auch so viel Kenntnis des Avesta-Textes erkennen lasse, daß sie in Zweifelsfällen immer zu Rate gezogen werden sollte. Dazu bedürfte es jedoch sicher systematischerer Untersuchungen vollständiger Texte in

[1] A. Lubotsky: „The Indo-Iranian Substratum." In: Ch. Carpelan/A. Parpola/P. Koskikallio (Hrsg.): *Early Contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and Archaeological Considerations*. Helsinki 2001, S. 301–317.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000493

ihrer dreisprachigen Überlieferung, etwa der Art, wie sie in den von HELMUT HUMBACH betreuten Mainzer Dissertationen von S. TARAF (1981) und K. DEHGHAN (1982) vorliegen. Beiläufig muß aber auch noch angemerkt werden, daß die einleitenden Ausführungen SHELDONS zur Forschungsgeschichte voll haarsträubender Fehler sind.

Der gewaltige Zuwachs an Handschriften aus Gandhāra hat im Laufe der letzten Dezennien unsere Kenntnis der Gāndhārī enorm zunehmen lassen, nicht zuletzt in lexikalischer Hinsicht. ANDREW GLASS: „A preliminary study of Gāndhārī lexicography" (S. 273–303) läßt die Hoffnung aufkeimen, daß die immer dringender gewordene Erarbeitung eines Gāndhārī-Wörterbuches, die die mühsame Konsultation der Spezialindices zu den Textausgaben entbehrlich macht, konkrete Gestalt annimmt und ein solches Werk bald vorliegt. Nach Klärung grundsätzlicher Fragen der Definition von Gāndhārī und des Umfangs des Gāndhārī-Corpus stellt der Autor die Prinzipien eines solchen Lexikons und die verschiedenen Arbeitsschritte zu seiner Realisierung vor. Das Werk, das sich mehr oder weniger dem Vorbild des *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden (SWTF)* anschließt, soll erfreulicherweise auch alle Namen enthalten. Wenn sich doch nur alle Lexikographen hierzu bequemen könnten!

Die weiteren Beiträge seien nur summarisch vorgestellt: Der Artikel von MASATO KOBAYASHI: „The development of Proto-Indo-Iranian **ść* into Sanskrit /(c)c^{h}/" (S. 1–18) stellt eine Kurzfassung des einschlägigen Abschnittes (S. 67–81) von des Autors Buch *Historical Phonology of Old Indo-Aryan Consonants* (Tokyo 2004) dar. – HANS HENRICH HOCK: „Reflexivization in the Rig-Veda (and beyond)" (S. 19–44) diskutiert die Ausdrücke für Reflexivität und betrachtet dabei vollständig die (abgesehen von Medium und Reflexivum *svá-*) gebräuchlichen Periphrasen mit *tanū́-*, scheint dabei aber wenig Neues zu bieten.[1] – VIT BUBENIK: „On the evolutionary changes in the Old and Middle Indo-Aryan systems of case and adpositions" (S. 65–88) versucht herauszuarbeiten, daß der Abbau der synthetisch gebildeten Kasusformen Hand in Hand ging mit dem im Mittelindoarischen immer deutlicher werdenden Ausbau des Systems von Postpositionen. – BORIS OGUIBÉNINE: „Notes on the instrumental case of the subject/agent vs. other cases in Buddhist Sanskrit" (S. 89–119) geht es um eine synchronische Beschreibung der Verhältnisse im *Mahāvastu*, *Bhikṣuṇī-Vinaya* und anderen Texten der Mahāsāṃghika-Lokottaravādins, für die er eine großangelegte deskriptive Grammatik vorbereitet. – In dem umfangreichsten Beitrag des Bandes, dem von HARTMUT SCHARFE: „Indo-Aryan and Dravidian convergence: gerunds and noun composition" (S. 197–253) geht es um konvergente Entwicklungen in den beiden größten Sprachfamilien des Indischen Subkontinents, die sich im Indoarischen zu unterschiedlichen Zeiten und in ganz verschiedenartiger Weise vollzogen: den schon im Vedischen belegten Absolutiva-Gebrauch und die rein literatur-, nicht normalsprachliche Verwendung von vielgliedrigen Komposita. – GÉRARD HUET: „Lexicon-directed segmentation and tagging in Sanskrit" (S. 305–323) stellt die Methode zu einer computergestützten Analyse von Sanskrittexten vor, mittels der er einen Sanskrit-Reader vorbereitet.

Die vielfältigen Themen der einzelnen Beiträge dieses Bandes machen deutlich, wie stark sich im Laufe der Zeit auch die sprachwissenschaftliche Forschung im Bereich von Alt- und Mittelindoarisch auseinanderentwickelt hat und daß sich dieser Trend gegenwärtig noch verstärkt.

RÜDIGER SCHMITT, Laboe

[1] Die Beurteilung der für die Bestimmung des Alters dieser Ausdrucksweise wichtigen altiranischen Zeugnisse für reflexivisches *tanū-* (S. 22 Anm. 5) läßt zu wünschen übrig, und der eindeutig reflexivische Beleg für altpers. *tanū-* „selbst" XPf 31 ist überhaupt nicht genannt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000494

KARIN QUADE-REUTTER: *„... denn sie haben einen unvollkommenen Verstand" – Herrschaftliche Damen im Großraum Iran in der Mongolen- und Timuridenzeit (ca. 1250–1507)*. Aachen: Shaker Verlag 2003. XXV, 631 S. (Berichte aus der Orientalistik.) ISBN 3-8322-2148-4. € 49,80.

Die sog. Frauenforschung hat sich seit geraumer Zeit auch in der Orientalistik etabliert. Mit ihrem Buch, einer in Freiburg entstandenen Dissertation, bietet QUADE-REUTTER einen wichtigen Beitrag zur Rolle der Frau als Machtfaktor in einem Teil der islamischen Welt.

Obwohl Aspekte nicht-inhaltlicher Art in Besprechungen nicht gern gesehen werden, soll hier doch angemerkt werden, daß 631 Seiten in einer leserunfreundlichen kleinen Schrift den Rez. dazu veranlaßt haben, im wesentlichen nur die ersten 165 Seiten zu berücksichtigen. Ein weiterer Grund ist, daß die restlichen Seiten methodisch in der gleichen Weise die Arbeit fortsetzen.

Das Buch beginnt mit einem Überblick über Forschungsstand und Quellenlage. Der Autorin sei es gedankt, daß nur wenige Sätze ins Klischeehafte abrutschen: „Historiographie wurde von Männern und in der Regel für Männer geschrieben. Diese ‚androzentrische' Geschichtsschreibung berichtet nur über Frauen, wenn es unumgänglich scheint" (S. 6). (Dem „kleinen Mann" wurden allerdings auch nicht gerade viele Zeilen gewidmet.) Im Übrigen ist hier kaum von „Frauenforschung" die Rede, sondern von „Damenforschung", da die Autorin die weiblichen Forschungsobjekte durchweg als „Damen" bezeichnet.

Seine Begründung hat das darin, daß es sich bei diesen Frauen um Personen handelt, die Herrschergeschlechtern entstammten und auf Grund der Rolle, die sie in der Gesellschaft und damit in der Geschichte spielten, in der Historiographie Berücksichtigung fanden, und zwar teilweise ganz ausführlich. Die zentralen Begriffe, die die historiographische Berücksichtigung beeinflußten, werden kurz diskutiert: Macht, Herrschaft, Autorität und Gewalt dieser Frauen, wie sie sich aus den Quellen ergeben.

Sodann wird der religiöse Hintergrund der Möglichkeiten besprochen, der den Frauen gewisse Machtbefugnisse ermöglichte. Nach längeren Ausführungen über den traditionellen Islam kommt die Verfasserin zu den interessanten Aspekten, die die aus Zentralasien kommenden Traditionen des türkisch geprägten Sufismus mitbrachten. Unter den Türken und Mongolen hatten Frauen ganz andere Entfaltungsmöglichkeiten. Über die Gleichstellung von Mann und Frau unter den vorislamischen Zentralasiaten haben sich im Laufe der Zeit viele Wissenschaftler eher lustig gemacht. Aber sowohl die eigenen Quellen als auch die Berichte arabischer und persischer Historiker lassen keinen Zweifel daran, daß Frauen unter der nicht-islamischen Bevölkerung wesentlich mehr Privilegien besaßen als ihre Geschlechtsgenossinnen in der islamischen Tradition. Nicht nur waren sie den Männern (nahezu) rechtlich gleichgestellt, sondern sie erhielten auch eine militärische Ausbildung und waren hervorragende Reiterinnen und Bogenschützinnen. Dies ist sicher ein nicht zu vernachlässigender Aspekt, wenn es um Gleichstellung, Macht und damit Berücksichtigung in der Historiographie geht.

In der Arbeit werden die Biographien von einflußreichen Frauen nachgezeichnet, soweit sie sich aus den Quellen erschließen lassen, wobei die Arbeit in die mongolische und die timuridische Epoche geteilt ist.

Es war ein erfreuliche Entscheidung der Autorin, angesichts der überaus zahlreichen Namen und Daten, für mehrere Kapitel eine chronologische Übersicht zu erstellen, sowie Listen der „Hauptakteure und Protagonisten", Genealogien und Karten anzufertigen, so daß dem Leser der Überblick erleichtert wird.

Die erste „herrschaftliche" Frau, die ausführlich behandelt wird, ist Turkān Ḫātūn, die erste Herrscherin der Mongolenzeit. Die zunächst chronologisch geordneten Ereignisse

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000495

ihres Lebens sind auf mehreren Seiten gründlich aufgeführt und geben einen guten Überblick über die wichtigsten Geschehnisse ihres Lebens. Es folgt dann das Kapitel „Kirmān im Mittelalter", das durch eine Personenliste eingeleitet wird und einen Stammbaum der Herrscher der Kara-Hitaí enthält, die die herrschende Dynastie waren, deren historische Ereignisse in einem Kapitel zusammengefaßt werden. Daß sich ab und zu Bezeichnungen einschleichen wie „Guzz-Turkmenen" ist bedauerlich, da solche Begriffe zwar in den Quellen vorkommen, aber keine Termini sind, die uns eine exakte ethnische oder politische Zuordnung erlauben. Wir können – wohl mit Recht – annehmen, daß es sich hier lediglich um islamisierte Ogusenstämme gehandelt hat.

Bemerkungen zum historischen Werk selbst, wie Alter, Autorenschaft usw. finden sich vor dem ausführlichen Kapitel, in dem Einzelheiten aus Turkān Ḫātūns Leben beschrieben werden, wobei der Schwerpunkt auf ihrer Regentschaft liegt und das für das Buch zentrale Thema, nämlich die Macht dieser adligen Frauen, diskutiert wird, soweit dies aus dem vorliegenden Material erschlossen werden kann.

Mit dieser – etwas schwerfälligen – Systematik wird das Werk fortgesetzt. Hilfreich sind bei der Lektüre gründliche Indices und auch das ausführliche Inhaltsverzeichnis. Es fehlt nur noch die richtige Lesebrille. Nichtsdestoweniger ist der Fleiß Karin Quade-Reutters bewundernswert und das Buch, bei der nötigen Geduld, sehr informativ.

Wolfgang-E. Scharlipp, Kopenhagen

Tim Epkenhans: *Moral und Disziplin. Seyyed Ḥasan Taqīzāde und die Konstruktion eines „progressiven Selbst" in der frühen iranischen Moderne.* Berlin: Klaus Schwarz Verlag 2005. 418 S. (Islamkundliche Untersuchungen 264.) ISBN 3-87997-322-9. € 49,–.

Seyyed Ḥasan Taqīzāde (1878–1970), führender Vertreter der radikalen Konstitutionalisten während der iranischen Verfassungsrevolution (1906–1911), steht im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit, die von Tim Epkenhans im Jahr 2002 als Dissertation an der Universität Bamberg eingereicht wurde. Taqīzāde, der nach dem Scheitern der Verfassungsbewegung seine reformistischen Ideen im europäischen Exil fortentwickelte, dient dem Autor als Fallbeispiel, anhand dessen er die Wirkung nationalistischer Konzepte von Moderne auf Angehörige der politischen und kulturellen Elite Irans untersucht. Für seine Analyse stützt sich Epkenhans auf eine breite Quellenbasis, die sich vorrangig aus Taqīzādes Schriften aus den Jahren 1916 bis 1922 seines Berliner Exils zusammensetzt. Die größte Bedeutung kommt dabei in Umfang und Inhalt den Artikeln Taqīzādes in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Kāve* zu, aber auch Korrespondenzen, spätere Veröffentlichungen und seine von Iraǧ Afšār herausgegebenen Memoiren werden berücksichtigt. Texte weiterer Mitglieder der iranischen Exilgemeinde in Berlin, allen voran Seyyed Moḥammad ʿAlī Ǧamālzādes (1892–1997) Memoiren, oder auch die von Vaḥīd al-Molk Šaybānī (1875–1964), werden zur Rekonstruktion der Debatte um die Ausgestaltung der modernistischen Agenda unter den Exilanten zu Rate gezogen.

Angeregt von Juan Coles Ansatz des „Selbst", der wiederum auf Thomas Scheffs Konzept des ethnischen Nationalismus basiert, formuliert der Autor sein Konzept des „progressiven Selbst", dessen er sich bei der Analyse der Texte Taqīzādes und Ǧamālzādes bedient. Er kommt zu dem Schluß, daß die beiden Reformer „ihr ‚progressives Selbst' nicht in erster Linie in Abgrenzung zu einem ‚Anderen', sondern in Abgrenzung zu Formen eines ‚reaktionären' bzw. ‚Pseudo-Selbst'" (S. 11) konstruierten. Aus welchen Elementen sich das „progressive Selbst" zusammensetzt und welchen Einfluß es auf die Reformagenda Taqīzādes hatte, beschreibt Epkenhans vor allem ab dem dritten Kapitel seiner Arbeit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000496

Das bei der Auswertung von Presseerzeugnissen immer wieder bemühte Modell der „bürgerlichen Öffentlichkeit" von JÜRGEN HABERMAS fand als „strukturelle Analogie" (S. 12) auch in die vorliegende Studie Eingang, wobei es nur an wenigen Stellen, die sich zudem auf frühere Tätigkeiten des Protagonisten innerhalb Irans beziehen, explizit zur Sprache kommt.

Im ersten Kapitel geht der Autor auf die iranische Exilgemeinde in Berlin ein und beschreibt deren Etablierung während des Ersten Weltkriegs sowie die Lebensumstände und Aktivitäten der Exilanten. Auch die Einflußnahme der Deutschen Reichsleitung auf die Gründung des „Persischen Komitees" und dessen wichtigstes Organ, die Zeitschrift *Kāve*, wird detailliert dargelegt. Im zweiten Kapitel nimmt die ausführliche Biographie Taqīzādes, bei der der Autor sich an der Konzeption des Habitus von PIERRE BOURDIEU orientiert, den weitaus größten Raum ein, gefolgt von den Biographien Ğamālzādes, Ebrāhīm Pūr Dāvūds, Ḥoseynqolī Ḥān Navvābs, Ḥoseyn Kāẓemzāde Īrānšahrs und weiterer Mitglieder der persischen Gemeinde.

Um die Situation der Exilanten zu beleuchten, stützt sich der Verfasser in erster Linie auf autobiographische Aufzeichnungen einzelner Mitglieder, etwa Vaḥīd al-Molk Šaybānīs, aber auch auf unveröffentlichtes Quellenmaterial aus deutschen Archiven. Dies bringt allerdings keine neuen Ergebnisse, da diese Dokumente schon in der zuvor veröffentlichten, überarbeiteten Magisterarbeit von TIM EPKENHANS ausgewertet wurden.[1] Bereits bei einem formalen Vergleich der beiden Publikationen fallen die ersten Parallelen auf: Neben dem leicht modifizierten Glossar findet sich in der Dissertation auch das Titelverzeichnis der Zeitschrift *Kāve* wieder, allerdings ohne die umfangreichen Anmerkungen in den Fußnoten der früheren Arbeit.

Wie der erste Eindruck bereits erwarten läßt, stößt der Leser auch auf zahlreiche inhaltliche Gemeinsamkeiten. Die Kapitel eins und zwei behandeln die gleichen Themen wie die entsprechenden Kapitel des ersten Werks, wobei der Inhalt teils wörtlich oder nur wenig verändert übernommen wurde. Das Verdienst in den ersten beiden Teilen der vorliegenden Dissertation besteht somit lediglich in der deutlich ausführlicheren Darstellung der Personen, Aktivitäten und Lebensumstände der Exilgemeinde.

Auch die nachfolgenden Kapitel enthalten Passagen der früheren Arbeit, beispielsweise die im dritten Kapitel vorgenommene Typologisierung der Zeitschrift *Kāve* (vgl. S. 163–165 von *Moral und Disziplin* und S. 72–73 von *Die iranische Moderne im Exil*). Im selben Kapitel untersucht EPKENHANS auch die Satire und Polemik in den Texten Taqīzādes, die er in seiner ersten Arbeit nur kurz angerissen hatte. Er betrachtet die „Konstruktion einer negativen Realität" (S. 168ff.) in Taqīzādes Artikeln als korrespondierend mit den Ebenen des „progressiven Selbst" und verschafft unter diesem Blickwinkel neue Einsichten in die intellektuelle Selbstinszenierung des bekannten iranischen Politikers.

Im vierten Kapitel gibt der Autor einen differenzierten und fundierten Überblick über die grundlegenden Elemente der Modernisierungs-Agenda der Berliner Exilanten, die größtenteils bereits im 19. Jahrhundert aufgekommene Forderungen umfaßte, etwa nach allgemeiner Bildung, Gleichstellung der Frau oder Wirtschaftsreformen. Den Rückzug Taqīzādes von den liberalen Idealen, die er noch während der Verfassungsrevolution vertreten hatte, und seine Übernahme von Ideen autoritärer Modernisierung in den Jahren des Exils stellt EPKENHANS anhand seiner Analyse der Artikel in *Kāve* überzeugend dar.

Es ist erfreulich, daß die Presse als historische Quelle, besonders für die frühe Moderne Irans, immer mehr Beachtung findet. Trotz zahlreicher Rückgriffe auf die vorangegangene

[1] *Die iranische Moderne im Exil. Bibliographie der Zeitschrift Kāve, Berlin 1916–1922*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag 2000 (Islamkundliche Quellen und Texte aus deutschen Bibliotheken 9).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000497

Publikation ist die vorliegende Arbeit ein gelungenes Beispiel für die Abschöpfung dieser ergiebigen Quelle. Tim Epkenhans skizziert nicht bloß den Inhalt der Zeitschrift *Kāve*, sondern lenkt ausgehend von einer breiten methodischen Basis den Blick auf tiefere Textebenen. Indem er Memoiren und Korrespondenzen ergänzend zu den Presseerzeugnissen heranzieht, bringt er dem Leser das politische Selbstverständnis der Herausgeber von *Kāve* anschaulich näher.

Bianca Devos, Marburg

Stefan Leder/Bernhard Streck (Hrsg.): *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag 2005. XII, 503 S. (Nomaden und Sesshafte 2.) ISBN 3-89500-413-8. € 69,–.

Mit *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations* liegt die erste größere Publikation des Sonderforschungsbereichs (SFB) „Differenz und Integration" vor, der sich die Erforschung der Beziehungen zwischen seßhaften und nomadischen Lebensformen im Altweltlichen Trockengürtel zum Ziel gesetzt hat. Die meisten Artikel in diesem Sammelband stellen Forschungserträge von Projektmitgliedern vor; hinzu kommen Aufsätze anderer Autoren, die in das Projekt in der ein oder anderen Weise eingebunden waren. Alle Beiträge sind originär und nicht bereits andernorts publiziert worden, so daß das Buch viele neue Einblicke in das komplexe Miteinander von Nomaden und Seßhaften bietet. In seiner Gesamtkonzeption ist das Ergebnis überzeugend: indem historische, ethnologische und literaturwissenschaftliche Methoden zur Anwendung gebracht werden, und der zeitliche Horizont vom Alten Ägypten bis in die Gegenwart reicht, wird das Problem aus ganz verschiedenen Blickwinkeln beleuchtet und dabei vor allem klar, einen wie konstanten Faktor das Nebeneinander verschiedener Formen von Pastoralismus und Seßhaftigkeit in Gesellschaften von Nordafrika bis in die Steppen Zentralasiens darstellt.

Die insgesamt 22 Beiträge sind in folgende drei Kapitel gegliedert: „Features of Nomadic Existence – In Between and Beyond Common Distinctions", „Constituents of Interrelation: Military Power, Economy, State Policies" und „Conceptions and Perceptions of Nomadic Identity". Während das zweite Kapitel historische Einzelstudien beinhaltet, und das dritte der Außen- und Selbstwahrnehmung gewidmet ist, bleibt das einigende Element des ersten Kapitels etwas diffus. Das stört jedoch nicht weiter, ist es doch eher die Qualität der Einzelbeiträge, die zählt.

Das erste Kapitel beginnt mit einem Beitrag von Emanuel Marx über „Nomads and Cities: The Development of a Conception" (S. 3–15). Hier geht es um die Abhängigkeit der Sinai-Beduinen von der städtischen Kultur, der sie einerseits durch Warenaustausch, vor allem aber als Arbeitsmigranten eng verbunden sind. Interessant ist Marx' Beobachtung einer sehr diversifizierten Arbeitsteilung unter den Beduinen, innerhalb derer auch Tourismus und Schmuggel einen wichtigen Platz einnehmen. Günther Schlee schlägt in „Forms of Pastoralism" (S. 17–53) vor, Nomadismus anhand der Nutzung der Tiere in Milch- bzw. Fleischlieferanten zu scheiden. Sehr erhellend ist Schlees auf eigenen Erfahrungen beruhende Kritik bisheriger Klassifikationsversuche. Warum der Autor diesem in sich konsistenten Teil indes noch einen zweiten – durchaus ebenfalls interessanten – Teil mit theoretischen Überlegungen zu Sozialstrukturen und zur mongolischen Geschichte folgen läßt, hat sich der Rezensentin nicht ganz erschlossen. Kurt Franz arbeitet in „Resources and Organizational Power: Some Thoughts on Nomadism in History" (S. 55–77) Konstanten im Verhältnis zwischen Nomaden und Seßhaften im türkisch-mongolischen, türkisch-iranischen und arabischen Bereich heraus. Hierbei spielen für

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000498

ihn die beiden Konzepte von „Ressourcen" und „Organisatorischer Macht" eine zentrale Rolle. In „Margritte on the Bedouins: Ce n'est pas une société segmentaire" (S. 79–98) läßt Michael E. Meeker die Entwicklung des linear-segmentären Modells Revue passieren. Für den Autor selbst reflektiert dieses Modell den speziell nomadischen Gesellschaften zueigenen Konflikt zwischen einem Wunsch nach Individualität und der Notwendigkeit zur Bildung von Solidaritätsgruppen, von dem auch die Geschichten und Gedichte der Nomaden zeugen. Von Katharina Lange stammt der Artikel „‚Shawāyā': Economic Mélange, Pure Origins? Outsiders' and Insiders' Accounts of Tribal Identity in Northern Syria" (S. 99–122). Auf einer ersten Ebene geht es hier um einen Stammeskonflikt aus dem Jahr 1941 in Syrien und die Rolle der französischen Mandatsmacht, die durch eine unterschiedliche Behandlung von Nomaden und Halbnomaden *(šawāyā)* die Spannungen zwischen den Stämmen geschürt hat. Auf einer zweiten Ebene fragt die Autorin dann nach Veränderungen in der Selbstdarstellung, die sie bei den *šawāyā* in Hinsicht auf ihr Verhältnis zu Beduinen und Seßhaften feststellt, und die sich mit den grundsätzlich anderen politischen und sozialen Rahmenbedingungen heute im Verhältnis zur Mandatszeit in Verbindung bringen lassen.

Die beiden letzten Studien in diesem Kapitel befassen sich mit Zigeunern. Elena Marushiakova und Vesselin Popov beschreiben in „The Gypsy Court as a Concept of Consensus among Service Nomads in the Northern Black Sea Area" (S. 123–147) eine wichtige Institution unter den Roma am Schwarzen Meer: jeweils spontan gebildete Gerichtshöfe, die speziell bei Streitigkeiten unter Angehörigen nomadischer Roma ein auf Konsens ausgerichtetes Urteil fällen. Interessant ist das Spektrum behandelter Dispute, denn anders als in Schlichtungsverfahren bei arabischen Stämmen, die ganz auf den Bereich von Ehre und Blutrache konzentriert sind, geht es hier vielfach um ökonomische Zwistigkeiten und Familienangelegenheiten. Der Beitrag von Udo Mischek über „Gypsies in an Urban Context: The Dual Morphology of an Oscillating Society" (S. 149–160) widmet sich einer besonderen Form von Dienstleistungsnomadismus, bei der zwei Gruppen von Roma als Verzinner und Korbflechter jeweils abwechselnd dieselben Häuser in Istanbul bewohnen, und den Rest des Jahres in Anatolien bzw. Thrakien verbringen.

Von den insgesamt 7 Artikeln, die historischen Fragestellungen gelten, befassen sich drei mit den Verhältnissen im Römischen Reich, und die anderen vier mit Phänomenen aus islamischer Zeit. Anatoly M. Khazanov und Wolfgang Holzwarth richten dabei den Blick nach Zentralasien: in einer weit gespannten historischen Übersicht unterscheidet Khazanov in „Nomads and Cities in the Eurasian Steppe Region and Adjacent Countries: A Historical Overview" (S. 163–178) drei Arten von Wechselbeziehungen zwischen Nomaden und Städten: die Beziehung kann auf den Handel beschränkt sein, Nomaden können Städte ferner erobern oder selbst gründen. Insbesondere nomadische Gründungen reflektieren den Bedarf nach einer Anbindung an die urbane Kultur; erbaut und bewohnt wurden diese Städte indes überwiegend von Seßhaften. Der Artikel von Holzwarth über „Uzbek Central Asia, the Great Steppe and Iran, 1700–1750" (S. 181–216) steht dem Artikel von Katharina Lange insofern nahe, als es ihm nicht nur um die Analyse eines Konfliktes geht, sondern auch um die spannende Frage, wie sich die Wahrnehmung dieses Konfliktes unter veränderten politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gewandelt hat.

Anhand von Inschriften versuchen Charlotte Schubert und Thomas Brüggemann, der Interaktion zwischen Römern und einheimischen Bevölkerungsgruppen in Nordafrika nachzuspüren. Dabei schlägt Charlotte Schubert in „The Henchir-Mettich Inscription (CIL VIII 25902): An Example of the Interaction Between Sedentary and Nonsedentary Population Groups in Roman North Africa" (S. 217–239) vor, diese

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000499

seit langem bekannte Inschrift als Zeugnis für eine klare Differenzierung unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen in Nordafrika zu deuten, an dem sich der Umgang römischer Provizialbeamter mit nomadischen Gruppierungen ablesen läßt. Thomas Brüggemann geht es in „Roman Order or Latin Culture? Forms of Nomadic Assimilation in the Late Antiquity of Northern Africa (3rd–5th Centuries)" (S. 241–270) vor allem um die Verbindung indigener kultureller Traditionen mit römischen und christlichen Elementen; eine nomadische bzw. tribale Struktur scheint er bei der von ihm untersuchten Bevölkerung vorauszusetzen, ohne auf diese Frage indes näher einzugehen.

Oliver Schmitt gibt in „Rome and the Bedouins of the Near East from 70 BC to 630 AD: 700 Years of Confrontation and Coexistence" (S. 271–288) eine Übersicht über die wechselnde Beziehung zwischen der Zentralmacht und den Beduinen, die stark von dem Verhältnis zwischen Rom und dem Iran beeinflußt war. Dabei hebt Schmitt die Unterschiede in der Taktik von Römern und Sasaniden hervor: während letztere die Laḫmiden sich früh zu einer eigenen Kraft haben entwickeln lassen, haben die Römer über lange Jahre jeweils auf einzelne Phylarchen gesetzt. Solche Unterschiede im Umgang mit als Puffer genutzten nomadischen Gruppierungen stellt auch Roads Murphey in „The Resumption of Ottoman-Safavid Border Conflict, 1603–1638: Effects of Border Destabilization on the Evolution of Tribe-State Relations" (S. 307–323) fest: hier sind es die Osmanen und die Safaviden, die in ihrem Grenzgebiet vor allem kurdische Stämme in ihre Militärstrategie einbanden. Da die Stämme von der unsicheren Lage am meisten profitierten, war ihnen jedoch wenig daran gelegen, einer Seite zum Sieg zu verhelfen. Von der militärischen Rolle der Nomaden handelt ferner Stefan Heidemanns Artikel über *Arab Nomads and the Seljūq Military* (S. 289–305). In seiner Übersicht über Nordsyrien und die Ǧazīra vom 10.–13. Jahrhundert zeigt er auf, wie sich die politische Situation und die finanziellen Rahmenbedingungen im Untersuchungszeitraum geändert haben, und welche Konsequenzen dies für die nomadische Bevölkerung hatte.

Der dritte Teil des Buches beginnt mit einer Untersuchung zur Wahrnehmung und Darstellung von Nubiern, Asiaten und Libyern im Ägypten des 2. Jt. v. Chr. Hans-Werner Fischer-Elfert zeigt in „Sedentarism and Nomadism as Criteria of Ancient Egyptian Cultural Identity" (S. 327–349), daß diese nomadischen Völker als kontinuierliche Bedrohung für die Seßhaften galten und mit Dämonen gleichgesetzt wurden. Während ein archäologischer Befund sich sogar als rituelle Opferung eines Nubiers deuten läßt, war der Alltag von Handelsbeziehungen geprägt. Gundula Mehnert warnt in „Images of the Cimmerians and the Scythians and the Interpretation of Archaeological Remains in Transcaucasia" (S. 351–366) vor den durch Herodot geprägten Bildern und Vorstellungen, die heutige Archäologen bei der Interpretation ihrer Forschungsergebnisse im transkaukasischen Raum zugrundelegen. Doch auch Mehnert selbst interpretiert ihr Material im Rahmen von Auseinandersetzungen zwischen Nomaden und Seßhaften, ohne dafür eine breit abgesicherte Basis zu haben. Saad A. Sowayans eher assoziative Ausführungen zu „*badw* and *ḥaḍar*. An Alternative to the Khaldunian Model" (S. 367–375) scheinen auf Untersuchungen zur oralen Dichtung auf der Arabischen Halbinsel zu beruhen. Sein Artikel kann vielleicht am ehesten als Beitrag zum Verständnis von Ibn Ḫaldūn unter heutigen arabischen Intellektuellen gelten.

In „Vertraute Fremde. Das Bild des Beduinen in der arabischen Literatur des 10. Jahrhunderts" (S. 377–400) schlägt Thomas Bauer vor, die Gestalt des Beduinen im Sinne eines Fremdheitsdiskurses als „allerfremdeste Fremde" der arabisch-islamischen Kultur zu betrachten. Sein sehr anschaulicher Versuch, Überlieferungen zu Beduinen anhand eines Dreiecks zu analysieren, das aus den Eckpunkten von Weisheit, Sprachtalent und Fremdheit gebildet wird, ist allerdings von Binay als zu vereinfachend kritisiert

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000500

worden.[1] Dem Artikel von Bauer sehr nahe steht der Beitrag von Stefan Leder zu „Nomadic and Sedentary Peoples – A Misleading Dichotomy? The Bedouin and Bedouinism in the Arab Past" (S. 401–419). Auch Leder geht es um die Konstruktion einer beduinischen Identität, welche in Bezug auf Seßhafte exklusive und inklusive Darstellungsmuster enthält. Dabei sieht Leder diese Darstellungsweisen nicht losgelöst von der Realität nomadisch-seßhafter Beziehungen, da beide Seiten sich auf dieses Bild beziehen, das somit zu einem Teil ihrer jeweiligen Identität wird. Dem Bild des Beduinen in arabischen Epen gilt der Aufsatz von Thomas Herzog zu „Wild Ancestors – Bedouins in Medieval Arabic Popular Literature" (S. 421–441). Daß ihr Bild in der *Sīrat ʿAntar*, wo sie als Monster alle Regeln zivilisierten Zusammenseins mißachten, markant negativer ausfällt als in der *Sīrat az-Zīr Salīm*, in der sich eine intensive Interaktion zwischen Stammesangehörigen und Städtern feststellen läßt, macht Herzog dabei am unterschiedlichen Zuhörerkreis beider Romane fest.

Birgit Schäbler zeigt in „The ‚Noble Arab': Shifting Discourses in Early Nationalism in the Arab East (1910–1916)" auf, wie sich unter dem Einfluß arabischer Intellektueller und westlicher Besucher das Bild der Beduinen und speziell der Druzen in Damaskus zu Beginn des 20. Jahrhunderts grundlegend verändert hat, so daß aus verachteten Räubern Nationalhelden wurden. Besonders interessant ist ihr Hinweis darauf, daß dieses Bild der Konfrontation mit der Realität nicht standhielt: nach der Eroberung von Damaskus durch Beduinen verwandelten sich diese sofort wieder in Spottfiguren zurück. „Arab or Not? Arab Identity in Present Day Cairo" (S. 469–484) von Barbara Drieskens schließlich ist der Frage gewidmet, wann und warum heutige Kairener sich auf ihre tribalen Bindungen berufen. Speziell in Konflikten, in denen Gewalt und Ehrverletzung eine Rolle spielen, kann es plötzlich wichtig werden, als respektable Araber in Erscheinung zu treten, und sich in seinem Handeln auf das dörfliche Vorbild zu beziehen.

Die Kurzbeschreibung aller Einzelbeiträge zeigt es: mit *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations* liegt ein gewichtiges und vor allem auch materialreiches Buch zum Verhältnis zwischen Nomaden und Seßhaften vor. Die Artikel sind ganz überwiegend interessant und auf hohem Niveau. Besonders positiv ist dabei zu bewerten, daß es den meisten Autoren gelungen ist, ihre jeweiligen Einzelfragen so darzustellen, daß deren Relevanz im Rahmen der Gesamtfragestellung auch für Nicht-Fachleute ersichtlich ist. Es lohnt sich also, auch die Artikel zu lesen, die dem eigenen Fachgebiet eher fern stehen, denn gerade aus der Gesamtschau ergeben sich zum Teil überraschende Verbindungen und Parallelen. Dabei fällt dann aber auch auf, daß Fragen der Nomenklatur von den Projektteilnehmern unterschiedlich behandelt werden. So sind beispielsweise die Begriffe „Nomade" und „Beduine" zum Teil synonym verwendet. Hat sich die Forschergruppe aufgrund der Definitionsschwierigkeiten also darauf geeinigt, auf eine Differenzierung dieser Begriffe zu verzichten, oder es jedem einzelnen anheimgestellt, nach eigenem Gutdünken zu verfahren? Ebenfalls etwas irritierend ist, daß in den Artikeln teilweise weniger von Nomaden als von Stammesangehörigen die Rede ist. Diese Unschärfe in der Trennung von Stamm und Nomade könnte darauf zurückzuführen sein, daß der SFB einen wichtigen Gegensatz zwischen Seßhaften und Nomaden in der strukturellen Unterschiedlichkeit konkurrierender Ordnungssysteme sieht.[2] Eine tribale Identität kann indes sehr gut mit Seßhaftigkeit einhergehen, so daß ich in einem Buch, das von Nomaden und Seßhaften handelt, eine eindeutigere Fokussierung erwartet hätte.

---

[1] Sara Binay: *Die Figur des Beduinen in der arabischen Literatur*. Wiesbaden 2006, S. 26–29.

[2] Zitiert nach Binay 2006, S. 17.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000501

Zuletzt zur formalen Gestaltung des Buches. Sehr positiv ist hervorzuheben, daß es einen Gesamtindex gibt. Karten hingegen sind leider nur manchen Artikeln beigegeben, hier würde man sich gerade für die Nicht-Spezialisten, an die das Buch sich ja auch wendet, zumindest in allen historisch ausgerichteten Artikeln eine Karte wünschen. Ebenfalls wünschenswert wäre eine Kurzübersicht über die beteiligten Autoren.

Mit Ausnahme des Artikels von THOMAS BAUER sind alle Beiträge auf Englisch verfaßt. Daß dies nur eine mäßig glückliche Wahl ist, zeigt sich, wenn man die sprachliche Gewandtheit des deutschsprachigen Beitrags mit dem zum Teil doch eher holprigen Englisch der anderen Artikel vergleicht. Vielleicht hätte man daher, wenn man denn unbedingt auf Englisch publizieren wollte, seitens der Redaktion dafür sorgen sollen, daß alle Artikel von einem kompetenten Muttersprachler Korrektur gelesen werden.

Trotz dieser wenigen kritischen Anmerkungen bleibt aber festzuhalten, daß *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations* ein gelungenes Buch über das Verhältnis von Nomaden und Seßhaften ist. Man kann daher nur mit Spannung auf die künftigen Publikationen des SFB warten, und allen Mitarbeitern viel Erfolg bei ihrer weiteren Forschung wünschen.

EVA ORTHMANN, New Haven

DOMINIC GOODALL et al.: *The Pañcāvaraṇastava of Aghoraśivācārya: A Twelfth-Century South Indian Prescription for the Visualization of Sadāśiva and His Retinue. An Annotated Critical Edition.* Pondichéry: Institut français de Pondichéry/École française d'extrême-orient 2005. 238 pp., 26 pp. of plates. (Collection Indologie 102.) ISBN 2-85539-662-X. Rs 500.

This volume presents the first critical edition of the Pañcāvaraṇastava ("Hymn of Praise to the One who is Surrounded by Five Circuits") by Aghoraśiva, an adherent of the Śaiva Siddhānta who flourished in the twelfth century. Classified by GOODALL as a liturgical hymn, the *stotra* of 102 verses is especially important for our knowledge of Śaiva iconography. It provides an elaborate program of visualizations for Sadāśiva and the five groups of deities who surround him, to be employed in the daily obligatory worship prescribed for an initiate of the Śaiva Siddhānta.

The introduction (pp. 15–44) provides some information on *stotra* literature, a general analysis of the hymn and a lengthy "Table of Iconographies" (pp. 33–44), which conveniently summarizes the iconographic characteristics of deities described in the text. The critical edition of the hymn (pp. 65–94) by GOODALL and a team of five other scholars (N. ROUT, R. SATHYANARAYANAN, S.A.S. SARMA, T. GANESAN and S. SAMBANDHASIVACARYA) is based on seven manuscripts. It also utilized quotations of the text found in other Sanskrit works and the two known printed editions, which appeared in Dharmapuram in 1945 and (dependent on it) in Bangalore in 1962. The edition is followed by extensive "Notes" (pp. 95–190) in which each verse is commented upon in sequence. The discussion takes into account matters of ritual and iconography, addresses grammatical points, and occasionally offers a partial translation of a verse (a complete translation of the hymn in a separate section of the book would have been very useful). The fact that Sanskrit sources have been extensively quoted or referred to makes this section extremely valuable. A number of diagrams, line drawings and reproductions of relevant sculptures supplement this important publication.

GUDRUN BÜHNEMANN, Madison

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000502

Petteri Koskikallio (ed.): *Epics, Khilas, and Purāṇas: Continuities and Ruptures. Proceedings of the Third Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas September 2002.* Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts 2005. xxviii, 683 S. ISBN 953-154-699-1.

Der hier vorliegende Band vereinigt einen großen Teil der an der dritten Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas (DICSEP) eingebrachten Vorträge. Wie schon an den beiden vorhergehenden DICSEP-Kongressen ist es den Organisatoren gelungen, einen großen Teil der namhaften, auf diesem Gebiet tätigen Indologen für eine Teilnahme zu gewinnen. Allerdings fällt – wie schon bei den Vorgängerkonferenzen – die strukturalistische Schule durch fast vollständige Abwesenheit auf und die einheimisch-indische Forschung ist überhaupt nicht vertreten. Erfreulich ist, daß eine ansehnliche Zahl von Beiträgen von Nachwuchsindologen stammt, die sich interessanterweise weniger mit dem Bereich des Epos als vielmehr mit dem der Purāṇas befassen. Zeichnet sich hierin eine künftige Verschiebung der Schwergewichte in der Epos- und Purāṇa-Forschung ab?

Der Band wird eröffnet von zwei Einleitungen. Die eine, von Mislav Ježić, gibt vornehmlich eine Zusammenfassung der enthaltenen Artikel. Die kroatische Version dieser Zusammenfassungen – ein traditionelles Kuriosum der DICSEP-Bände – findet sich ganz am Schluß des Bandes. In der zweiten Einleitung versucht Greg Bailey die heterogenen Beiträge unter ein einheitliches Dach zu stellen, indem er die im Titel genannten Begriffe (Epos, Khila, Purāṇa, Kontinuität und Bruch) von einem rezeptionstheoretischen Standpunkt aus beleuchtet.

Der Hauptteil des Bandes gliedert sich sodann in drei Teilbereiche, die den drei im Titel genannten Gattungen gewidmet sind, nämlich Epos, worunter fast ausschließlich das Mahābhārata zu verstehen ist, Khila, das als Synonym für den Harivaṃśa genommen wird, und schließlich Purāṇas. Jedoch greifen einzelne Beiträge auch über diesen Genre-Kreis hinaus: So sucht Michael Witzel die Wurzeln des Epos in der vedischen Literatur. Mislav Ježić stellt Saramā und Hanumant vor dem Hintergrund der vergleichenden Märchenforschung einander gegenüber. Wie Nīlakaṇṭha in seinen Kommentaren zum Harivaṃśa und zum Bhāgavatapurāṇa die vedische und die purāṇische Tradition miteinander verzahnt, zeigt Christopher Minkowski in seinem unter Khila eingereihten Artikel. Paolo Magnone stellt mit dem Śivadharmottarapurāṇa einen Text vor, der sich selber nicht den Purāṇas zurechnet, und Eva De Clercq versucht eine Genre-Definition für drei jinistische Versionen der Rāma-Erzählung (beide in der Sektion Purāṇas). Abgerundet wird der Band mit einem Stellen- und einem Stichwortindex, bietet also den bereits von früheren DICSEP-Bänden gewohnten Erschließungskomfort.

Der Band ist mit seinen über 600 Seiten Text sehr viel umfangreicher geraten als seine beiden Vorgänger. Umso mehr überrascht es, daß Petteri Koskikallio, der Herausgeber, der sehr viel Zeit und Arbeit in den Band investiert hat, nur zweimal in Erscheinung tritt, nämlich auf dem Titelblatt und in der Danksagung von Mislav Ježić – eine in der heutigen Zeit seltene und darum umso lobenswertere Zurückhaltung.

Leider geht die quantitative Steigerung des Umfangs nicht unbedingt mit einer Steigerung der inhaltlichen Qualität einher. Dies kann einerseits auf der Ebene der individuellen Artikel beobachtet werden: Die meisten von ihnen, je für sich genommen, sind zwar gut, aber nicht überragend. Dies äußert sich oft bereits darin, daß es an einer konsistenten Entwicklung eines Themas fehlt, so daß dem Leser – wie z.B. im Artikel von Renate Söhnen-Thieme – nicht klar wird, worauf die Autorin eigentlich hinaus will. In anderen Artikeln wird dem Leser ein grob sortierter Zettelkasten zu einem Thema präsentiert, ohne daß die verschiedenen Materialien und Methoden verknüpft und zu einem Ergebnis

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000503

zusammengeführt werden. Der Beitrag von MICHAEL WITZEL ist ein gutes Beispiel dafür. Anderswo bleibt angesichts der zu präsentierenden Materialfülle kein Raum, um mehr als oberflächliche Schlüsse daraus zu ziehen (vgl. z.B. den Beitrag von PETER SCHREINER). In einem Fall schließlich, im Beitrag von ALF HILTEBEITEL, wird die eigene Meinung zur Entstehung des Mahābhārata mit großer Eloquenz vorgetragen, auf eine wissenschaftliche Beweisführung aber weitgehend verzichtet. Bei diesem letzten Fall kommt offensichtlich das Peer-review-System, das bei der Erstellung aller DICSEP-Bände gepflegt wurde, an seine Grenzen. Als positive Gegenbilder sind die Artikel von HORST BRINKHAUS, ANGELIKA MALINAR und CHRISTOPHER MINKOWSKI zu nennen, die alle sehr konsistent und präzis an ihr Thema herangehen und es überzeugend abhandeln.

Weiter fällt auf, daß die Beitragenden, die an der zweiten DICSEP-Konferenz nicht teilgenommen haben (z.B. MICHAEL WITZEL oder ALF HILTEBEITEL), deren Ergebnisse auch nachträglich nicht rezipiert haben, obwohl der entsprechende Band[1] rechtzeitig zur DICSEP 3 erschienen war und also für die Erstellung der schriftlichen Version zur Verfügung gestanden hätte.

Schließlich muß die Unsitte erwähnt werden, für wesentliche Teile der Argumentation auf eigene, noch unpublizierte Arbeiten zu verweisen. Insgesamt 12 solche noch nicht greifbare Artikel werden im vorliegenden Band zitiert.

Mein letzter Kritikpunkt zielt auf die Bereitschaft der Teilnehmer, einen Schritt über ihre eigene Forschungsinsel hinaus zu machen und sich in ein Ganzes einzugliedern: Fast beiläufig erwähnt MISLAV JEŽIĆ in seiner Einleitung (S. xi), daß eigentlich der Hauptfokus dieser Konferenz auf dem Harivaṃśa hätte liegen sollen. Daß nur gerade sechs von insgesamt dreiundzwanzig Beitragenden sich mit diesem Text auseinander gesetzt haben, ist bedauerlich. Zugegeben, die Artikel, die die drei Neulinge auf dem Gebiet des Harivaṃśa (MARY BROCKINGTON, PETER SCHREINER und JOHN BROCKINGTON) verfaßt haben, sind vielleicht nicht die besten ihrer Karriere, aber sie zeigen doch, daß es fruchtbar sein kann, mit einem ganz anderen als dem spezifischen Harivaṃśa-Rucksack auf diesen Text zu schauen. Es wäre zu wünschen gewesen, auch andere Konferenzteilnehmer hätten sich darauf eingelassen.

Zusammenfassend kann man sagen, der vorliegende Band repräsentiert – ganz in der Tradition der DICSEP-Kongreßbände – den Stand der Forschung im Bereich Epos und Purāṇa. Andererseits hat sich DICSEP in seiner dritten Auflage noch mehr von der ursprünglichen Idee eines kleineren Zirkels von Forschern, die konzentriert und mit hohem Qualitätsanspruch an gemeinsamen Themen arbeiten, gelöst. DICSEP 3 reiht sich vielmehr unter jene Kongresse ein, bei denen die Präsentation der eigenen Forschungstätigkeit wichtiger ist als Zusammenarbeit und Austausch.

ANDREAS BIGGER, Basel

Clay Sanskrit Library. New York University Foundation/JJC Foundation.

Die *Clay Sanskrit Library* (CSL) ist ein ambitionierter Versuch, die klassische Sanskrit-Literatur in Original und englischer Übertragung einem weiteren Publikum zugänglich zu machen. Aus der Anlage des Projekts geht hervor, daß unter „Literatur" hier die schöne Literatur, also *kāvya* im weitesten Sinne, zu verstehen ist. Angesichts der Schieflage in der

[1] MARY BROCKINGTON (ed.): *Stages and Transitions: temporal and historical frameworks in epic and purāṇic literature. Proceedings of the Second Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas August 1999*. Zagreb 2002.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000504

öffentlichen Wahrnehmung, derzufolge Indien vor allem durch religiöses Schrifttum präsent ist, ist dieses Profil sehr zu begrüßen. Auch das Erscheinungsbild der Reihe – Vorbild war die *Loeb Classical Library* – ist angenehm einheitlich: das Format ist leserfreundlich, Satz, Druck und Papier machen einen recht gediegenen Eindruck, und die Präsentation der Texte – der Originaltext steht transliteriert auf der linken, die entsprechende Übersetzung jeweils auf der rechten Seite – macht einen geschlossenen Eindruck.

Die Serie startete im Februar 2005 mit der Veröffentlichung von zwölf Bänden. Unter den Autoren sind einige feste Mitarbeiter, ein großer Teil beruht jedoch auf eingeworbenen Übersetzungen namhafter Gelehrter, auf Dissertationen sowie bereits gedruckten Übersetzungen, die für die Serie neu aufbereitet wurden. In manchen Fällen wurden bereits bestehende Übersetzungen zusammen mit der Textgrundlage neu abgedruckt, wie etwa beim *Pañcatantra*, andere Bände bieten Erstübersetzungen, die wohl für die CSL angefertigt wurden, bei wieder anderen vermutet man, daß Forscher die Gelegenheit nutzten, aus ihrem Fundus unveröffentlichter Editionen und Übersetzungen etwas beizusteuern. Wenn man bedenkt, daß es das ehrgeizige Ziel von Herausgeber und finanzierender Stiftung ist, bis zum Jahre 2010 die ersten einhundert Bände auf den Markt zu bringen, so zeigt dies zum einen welch effektive Planung bei unbürokratischer Förderung möglich ist, aber auch die Lebendigkeit der indologischen Forschung. Die Fachwissenschaft kann sich nur wünschen, daß der Herausgeber Richard Gombrich mit seiner Unternehmung weiterhin so erfolgreich ist, denn es steht hier ein neues und effektives Medium zur Verfügung, mit welchem die Sanskrit-Philologie ein breiteres Publikum für ihre Forschungsarbeit interessieren kann.

Der Aufbau der Bände folgt einem einheitlichen Prinzip: Auf eine kurze Einleitung, meist für ein allgemeines Publikum geschrieben, folgt der Hauptteil, in dem auf der linken Seite jeweils der Sanskrittext in einer für die Serie angepaßten Umschrift zu finden ist, auf der rechten die englische Übersetzung. Es folgt der knapp gehaltene Anmerkungsteil und ein Index. Dem eigentlichen Text vorangestellt ist eine Anleitung zur Aussprache des Sanskrit und Hinweise zur Transkriptionsmethode, die Innenseite des Einbandes enthält eine Tabelle zur Auflösung des Sandhi.[1] Die der Reihe zugrundeliegende Idee ist offensichtlich, Texte in Form von Studienausgaben in bequemem Format zu liefern, und es dürfte nur wenige Indologen geben, die eine solche Reihe nicht mit Begeisterung aufnehmen würden.

Erhebliche Probleme aus einer solchen Studienausgabe im Bereich der Sanskritdichtung ergeben sich immer dann, wenn der Zwischenschritt einer wissenschaftlichen Textedition oder Übersetzung gar nicht existiert. Denn häufig liegen die Texte ja nicht in wissenschaftlichen Ausgaben vor, die dann nur für den allgemeinen Leser aufbereitet werden müßten, sondern die Leseausgabe stellt bisweilen zugleich eine erstmalige kritische Edition dar, jedoch ohne textkritischen Apparat. Angesichts der Tatsache, daß in allen Bänden 5 Seiten der Erklärung des Transliterationsystems und des Sandhi geopfert werden, ist es schon eigenartig, daß existierende textkritische Apparate, manchmal sogar jegliche Information zur abgedruckten Version unterdrückt werden.

Das einzige Argument, welches man zugunsten einer solchen Praxis finden könnte, ist das des vermutlich nicht fachwissenschaftlichen Zielpublikums, welches durch Lesarten, Anmerkungen oder gar Fußnoten vom Erwerb eines Bandes abgehalten werden könnte.

---

[1] Die Herausgeber scheinen die Sandhiregeln als erstes Haupthindernis für das Verständnis zu identifizieren und wollen dem gelegentlichen Sanskritleser diese Hürde ersparen, wie wir auf S. 9 jeder Ausgabe lesen können: „Fortunately it is not necessary to know these changes on order to start reading Sanskrit." Wir dürfen dies wohl eher als freundliche Motivation für den ahnungslosen Leser deuten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000505

Wenn man aber nach einem solchen Zielpublikum jenseits der Fachwissenschaft fahndet, lösen sich die Parallelen mit der *Loeb Classical Library* recht schnell auf. Während der allgemeine Leser klassischer zweisprachiger Ausgaben einen Band in der Hoffnung, damit sein Schullatein aufzubessern, zur Hand nimmt, wird der allgemeine Leser der linken Seite der *Clay Sanskrit Library* wohl nur wenig abgewinnen können. Dies ist vielleicht auch nicht nötig, da die Reihe allein wegen der Übersetzungen weitere Verbreitung finden dürfte. Der in dieser Hinsicht vielleicht vielversprechendere Markt auf dem indischen Subkontinent ist aufgrund der Entscheidung, die Texte in wissenschaftlicher Transliteration zu präsentieren, derzeit verschlossen.

Was der allgemeine Leser und gelegentlich auch der Indologe dankbar annehmen wird, nämlich hier einmal nicht mit Detailfragen behelligt zu werden, kann dennoch zum Problem werden. Nimmt man die Übersetzungen zur Hand, um als Fachmann mit Text und Übersetzung zu arbeiten – man bedenke, daß es sich nach der Liste der geplanten Bände dieser Serie in einigen Fällen um Erstübersetzungen von enorm schwierigen Texten handelt – so wird man das Serienformat nur noch mit einem lachenden und einem weinenden Auge sehen können, denn es ist an einer spezifischen Stelle oft nicht mehr klar, ob der Übersetzer zum Wohle des allgemeinen Lesers ein Problem unter den Tisch fallen ließ oder ob er es vielleicht sogar gelöst hat, aber die Diskussion *granthavistarabhayāt* unterlassen mußte.

Diese Furcht ist aber unbegründet und Vorbild könnte hierfür wieder die *Loeb Classical Library* sein, die sich in manchen Fällen auf der linken Seite einen Variantenapparat und auf der rechten Seite vergleichsweise ausführliche Anmerkungen erlaubt, ohne das Schriftbild zu stören und so den allgemeinen Benutzer abzuschrecken.[1]

Es wäre also durchaus möglich, kritische Editionen und annotierte Übersetzungen in den Bändchen unterzubringen; der wissenschaftliche Benutzer würde es danken, der allgemeine Benutzer hätte davon keinen erkennbaren Nachteil. Dieser Hinweis sollte natürlich mit Augenmaß Anwendung finden: niemand erwartet den Abdruck von bereits veröffentlichten kritischen Apparaten der Epen oder den Edgertons zum *Pañcatantra,* doch das völlige Fehlen von Angaben zum neuedierten Text von Bilhaṇas *Love Lyrics* durch den Herausgeber der Reihe macht diese Neuedition für das Fachpublikum unbrauchbar und bedeutet einen Rückfall in die vorwissenschaftliche Textkritik, über den man sich nicht genug wundern kann.

Für diejenigen, die den Sanskrittext lesen möchten, gibt es ferner eine Hürde in Gestalt von Zusatzzeichen, die der an Diakritika nicht gerade knappen wissenschaftlichen Transliteration aufgebürdet werden. Offenbar in dem Bestreben, dem im Sanskrit noch nicht gefestigten Leser eine Hilfe an die Hand zu geben, wird die Auflösung von Sandhiverbindungen und Komposita durch weitere Diakritika bezeichnet. Das System erinnert fern an die Anfängergrammatik von Coulson, ist jedoch eine Neuentwicklung, die erst einmal sehr gewöhnungsbedürftig ist. Grundsätzlich könnte man meinen, daß solche Interpretationshilfen – gewissermaßen als Erweiterung des Systems der wissenschaftlichen Transliterierung, welches bereits interpretatorische Festlegungen beinhaltet – nur Vorteile bieten, doch der Rezensent hat sich auch nach Lektüre einiger Bände nicht daran gewöhnen können. Bei aller Subjektivität dieses Eindrucks läßt sich dennoch feststellen, daß das System typographische Unstimmigkeiten enthält, welche die Lektüre erschweren, vor allem durch das Auseinanderreißen von Zusammengehörigem: die herkömmliche Transliteration *cottare* für *ca uttare* macht beispielsweise keine Schwierigkeiten, da dies der Logik der Aussprache folgt; wenn in der CSL dafür *c' ôttare* geschrieben wird, mag der Anfänger dafür dankbar sein, daß ihm die Auflösung der Wortverbindung angezeigt

[1] Etwa in Band 471 *Theophrastus de Causis Plantarum.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000506

wird, aber der Lesefluß wird empfindlich gestört. Zwar kennen wir den Apostroph als Auslassungszeichen, die übliche Anwendung im Sanskrit für *avagraha* leuchtet also unmittelbar ein, aber hier ist ja nichts ausgelassen, sondern der schließende Vokal ist mit dem nächsten verschmolzen. Ferner werden durch die Verwendung von doppelten Anführungszeichen bei Verschmelzung von Langvokalen bekannte Symbole in neuer Funktion eingeführt. Wenn zwei Zusatzzeichen zwischen Lauten stehen, die unbedingt zusammen gelesen werden müssen, wie etwa *yath"/ôktam*, oder die Menge der Zusatzzeichen dazu führt, daß man die einzelnen Laute erst einmal zusammensetzen muß, wie etwa bei *sār'/ā/sāratā*, *parijnāto 's' îti*, wird der Lesefluß empfindlich gestört.[1] Hinzu kommt, daß die einzelnen Elemente der Komposita sowie Wortbestandteile durch einen vertikalen Strich getrennt werden. Dieses Verfahren ist dem Leser aus Wörterbüchern bekannt, wo es die Trennmöglichkeiten anzeigt; es stellt jedoch bei kontinuierlichem Text ebenfalls eine Störung für den Lesefluß dar, insbesondere in Verbindung mit all den anderen Zusatzinformationen. Doch selbst wenn man hier den Sanskritanfänger im Auge hätte, kann man das System nicht immer als hilfreich bezeichnen. Beinahe amüsant ist, wenn *prāṅ/śavaḥ* (von *prāṅśu*) getrennt wird – der Leser wird hier den Leichnam *(śava)* vergebens suchen –; unnütz ist die Trennung von *sa/dyaḥ*, eher verwirrend als hilfreich ist die Auflösung *para/sv'/ādānāt* – der Sanskrit-Anfänger hätte vielleicht von *parasv'/ādānāt* mehr. Ohne hier alle Details auszubreiten: man hat den Eindruck, daß ein typographisch sehr unruhiger Text entsteht, bei dem keine rechte Lesefreude aufkommen will. Wer die Pro|be ma|chen möch|te, soll|te ein|en kom|ple|xer|en Text in dieser Wei|se aus|zeich|nen, auch wenn die|ser den Kom|po|si|tum|s|reich|tum des Sans|krit nicht er|reicht.

Doch damit nicht genug: Da man schon bei der Neugestaltung der Transkription war, hat man der Übersetzung gleich noch eine weitere Variante beigegeben. Die Idee hierbei war offensichtlich, dem Leser der Übersetzung nicht nur das komplizierte eigene System, sondern Diakritika überhaupt zu ersparen. Wo etwa im Text links *rākṣasa* steht, finden wir in der Übersetzung *rákshasa*. Hier wird wohlgemerkt der Druckakzent gekennzeichnet, nicht die Länge des Vokals. In der Übersetzung werden im übrigen die Vertikalstriche zur Worttrennung durch Punkte ersetzt, jedoch nur in normal gesetzten, sozusagen ins Englische hineingenommenen Begriffen, nicht in kursiviertem Text, dort verbleiben die vertikalen Striche. Der Leser muß sich also – obwohl das Sanskrit gerade eine der Sprachen ist, für welche sich ein System seit langem durchgesetzt und bewährt hat – gezwungenermaßen an zwei neuentwickelte Methoden gewöhnen.

Ob der Anfänger von diesem komplexen System profitieren kann, läßt sich vielleicht nicht objektiv ermitteln, in jedem Falle wird es teuer erkauft durch typographische Hypertrophie. Die Eigentümlichkeit zeigt sich dem Nichtsanskritisten auf eher amüsante Weise bei der Behandlung anderer Fremdworte in der Serie. In der Einleitung zur Ausgabe des *Daśakumāracarita* finden sich die Begriffe *Bildungsroman* und *Wanderlust*, wohl für solche englischsprachige Leser, welche Twains Abscheu vor Komposita im Deutschen teilen, als *Bildungs·roman* und *Wander·lust* abgedruckt.

Kurzum: Für den indologischen Leser würde die Serie durch Normalisierung der Transliteration und fallweise Ergänzung mit philologischen Informationen sehr gewinnen. In einer solchen Gestalt dürften viele Bände der Serie dann mehr sein als handliche Taschenbuchausgaben bekannter Texte mit Übersetzung, sie würden zugleich zu neuen Referenzeditionen.

Jürgen Hanneder, Marburg

[1] Manchmal wird ohne Not gegen die bisherigen Gepflogenheiten getrennt *(tadd hi)*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000507

Vividharatnakaraṇḍaka. Festgabe für Adelheid Mette. Hrsg. von Christine Chojnacki, Jens-Uwe Hartmann und Volker M. Tschannerl. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag 2000. 540 S. (Indica et Tibetica 37.) ISBN 978-3923776375. € 65,40.

Die vorliegende Festschrift für Adelheid Mette ist mit 33 Beiträgen auf 540 Seiten sehr reichhaltig und verbindet Beiträge aus den verschiedensten Bereichen, vom Veda über Buddhismus und Jinismus bis zur einheimischen Sanskrit-Grammatik.

Nalini Balbir beschreibt sehr ausführlich „Le baton monastique jaina", Heinz Bechert handelt in seinem „Earliest Reliable Information on the Central Conception of Buddhism in Western Writing" über Simon de La Loubere, Bansidhar Bhatt über Siddhasenas *Nyāyāvatāra*. Horst Brinkhaus analysiert die geschichtliche Entwicklung der Vorstellungen vom Weltuntergang im Hinduimus.

Klaus Bruhn bietet eine „Collection of Sentences for the Student of Sanskrit II", die, wie er angibt, in eine komplexe Projekthierarchie eingebunden ist. Von dem geplanten Gesamtprojekt mit 2000–3000 Enträgen werden hier knapp 100 Sätze zumeist aus den Epen und geordnet nach den Verbalklassen geboten, die dem Sanskritlehrer Beispiele für den Unterricht bieten sollen. Die Sätze werden allerdings mit spärlicher Zusatzinformation in Transliteration, mit den Verben in Kapitälchen oder kursiviert geboten, wobei sich der wissenschaftliche oder didaktische Nutzen dieser Sammlung dem Rezensenten nicht erschlossen hat.

Im Anschluß skizziert Klaus Butzenberger in seinen „Notizen zu einer Rekonstruktion der *kārakā*-Theorie" ein „Forschungsprogramm" (S.119), welches die „*kārakā*-Theorie als eine bestimmte Form einer syntaktischen Relationstheorie zu fassen anstrebt" (S. 120), wobei „syntaktisch" „logisch-mathematisch" (S. 118) zu verstehen sei. Seine Darstellung geht davon aus, daß „Pāṇini vornehmlich Formalist war und seine Grammatik von einem syntaktischen Standpunkt aus abfaßte […]" (S. 120). Die Bemühung um eine logisch einwandfreie Darstellung führt zum Ersatz der Realia durch Platzhalter, die Angabe konkreter Zahlen ist notwendigerweise fiktiv.[1] Im Ergebnis ist die Theoriebildung derart kompliziert, daß sich der Bezug zum Pāṇineischen System der *kārakā*s zumindest für den normalen Leser ein wenig auflöst.[2]

Ein umfangreicher Artikel von Christine Chojnacki beschäftigt sich anhand einer Übersetzung und Analyse des *Ujjayantakalpa* des Jinaprabhasūri mit „Monts sacrés et alchimie jaina au Moyen Âge".

Sieglinde Dietz bietet eine kritische Edition der nur auf tibetisch überlieferten *Kaliyugaparikathā*, die Matṛceta zugeschrieben wird, Desmond Durkin-Meisterernst („Instilling Terror as a Means of Religious Instruction") diskutiert religionsübergreifend die Unterfütterung religiöser Verbote mit der Androhung schrecklicher Strafen anhand

[1] Beispielsweise wird die Zahl der Verbalwurzeln mit 2200 angegeben, von der man mit *upasarga*s 5 Verben bilden kann – einschließlich des „Zero-*upasarga*" –; dies ergibt am Ende 22000 Relationen, die jedoch gleich wieder mit einem Asterisk versehen werden, da man die Ausgangswerte nur grob schätzen konnte und Details dem Statistiker überlassen muß (S. 126).

[2] Vielmehr ertappt sich der bei der Suche nach möglichen theoretischen Gründen für die Auflösung des Satzes *vṛkṣāt parṇaṃ patati* (S. 124) in die PNFs *asti vṛkṣam* (sic!) und *asti parṇam*. Die „PNF" wird im übrigen folgendermaßen erklärt: „Auf diese Weise läßt sich jedem für die *kārakā*-Theorie relevanten Satz ein n-Tupel von Sätzen zuordnen, durch die die Existenzpräsuppositionen des Ausgangssatzes angegeben werden; diese zugeordneten Sätze seien hier – ohne daß die dazugehörige formale Theorie erläutert werden könnte (Fußnote: „Entsprechende Präzisionen liegen vor, wurden aber bisher noch nicht publiziert.") – als „Präsuppositionale Normalformen" (PNF-s) bezeichnet." (S. 121) Dennoch vermutet der Rezensent in *asti vṛkṣaṃ* (S. 125 und 129) einen einfachen Genusfehler.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000508

eines mittelpersischen und eines sogdhischen Textes, dem man im Grunde auch die buddhistischen Höllenbeschreibungen als weitere Beispiele hinzufügen könnte.[1]

Es folgen mehrere tibetologische Artikel: Franz-Karl Erhard: „The Transmission of the dMar-khrid Tshem-bu lugs and the Maṇi bka' 'bum"; Helmut Eimer über Berthold Laufers Quelle zu einigen Kapiteln aus Milaraspas *mGur 'bum*; Ulrike Röslers „Zusatzbemerkungen" zum vorhergehenden Beitrag.

Fumio Enomoto zeigt auf, daß der Begriff *mūlasarvāstivādin* in der Primärliteratur nicht für eine von den *sarvāstivādin* verschiedene Sekte verwandt wird, Harry Falk erklärt eine Inschrift auf einem buddhistisch-klösterlichen Objekt, welches es als Privateigentum ausweist, Toshifumi Goto zeigt anhand einer Reihe von detaillierten Einzelanalysen sprachliche Besonderheiten der *Svetāśvataropaniṣad* auf.

Günter Grönbold behandelt Alchemie und Medizin im *Kālacakratantra* und betont anhand einer Probeedition (II.109–132) die Notwendigkeit einer kritischen Edition dieses Textes.

Es folgt eine Wortstudie zu Skt. *nāvya* von Claus Haebler, in der er nachweist, daß die Wortbedeutung „schiffbar", also im Sinne eines Flusses, der als Wasserstraße geeignet ist, auf einer Fehldeutung Colebrookes beruht, die von allen Lexikographen, bis hin zum Altiranischen, übernommen wurde. Tatsächlich wird das Wort aber in einem anderen Kontext verwandt: „nur mit einem Boot etc. zu überqueren" im Sinne eines nicht mehr ohne Hilfsmittel zu überwindenden Verkehrshindernisses.

In Michael Hahns Edition und Übersetzung der *Devatāvimarśastuti* des Śaṅkarasvāmin finden wir eine buddhistisch-sektarische Abrechnung mit den Göttern des Hinduismus. Es folgen eine Wortstudie „Vedisch *cokṣūyáte, skauti* und Verwandtes" von Ivo Hajnal, dann Minoru Haras „Note on the Compound *krodha-mūrchita*", in welchem er im Gefolge von Lüders Studie zur Wurzel *mūrch* zeigt, daß nicht die Bedeutung „swooned with anger", sondern nur „anger incarnate" anzusetzen ist.

Die übrigen Artikel sind: Jens-Uwe Hartmann: „Zu einer neuen Handschrift des *Dīrghāgama*", Goetz Keydana: „Prädikativa im Altindischen", Kornelius Krümpelmann: „Bemerkungen zur Sprache des Alt-Gujarati-Dhūrtākhyāna", Annemarie Mertens: „Beobachtungen zur Herrschaftslegitimation im Angkor-Reich", Premalatha Jayawardena-Moser: „Das Modalverb ‚können' des Singhalesischen", Gerhard Oberhammer: „Zur Lehre von der *vibhūti* Gottes in der Frühzeit der viṣṇuitischen Theologie", Klaus Ostheeren: „Probleme mit der rhetorischen evidentia", Ulrike Rösler: „Wer hängt der Katze die Schelle um? Überlegungen zur Genese und Tradierung von Erzählungsmotiven. Ein Beispiel aus dem Kommentar zum *sKye bo gso ba'i thigs pa (*Jantupoṣaṇabindu)*", Lambert Schmithausen: „Zwei Fragmente aus dem Prakaraṇa", Volker M. Tschannerl: „Der Fleiß des Philologen. Zum indologischen Teil des Nachlasses Friedrich Rückerts (1788–1866) in der Universitäts- und Landesbibliothek Münster nebst einem bisher unveröffentlichten Beitrag desselben", László Vajda: „Vermutungen zu Benfeys Pantschatantra (Paragraph 166)", Clifford Wright: „Anna and the King of Niṣadha", Akira Yuyama: „Mahāvastu and Mahāvastu-Avadāna". Der Band wird durch ein „Verzeichnis der Schriften von Adelheid Mette" vervollständigt.

Jürgen Hanneder, Marburg

[1] In der Autobiographie des bekanntes Zen-Mönchs Hakuin Zenji (1689–1769) lesen wir über einen besonders erschreckenden Vortrag eines Predigers: „There was in those days a priest of the Nichiren sect by the name of Nichigon Shonin. [...] People came from all around the village to hear him. They flocked in like clouds. I went with my mother, and we heard him describe in graphic detail the torments in each of the Eight Scorching Hells. [...] My body shook in mortal terror" (Norman Waddell: *Wild Ivy. The Spiritual Autobiography of Zen Master Hakuin.* Boston 1999, p. 9).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000509

RYUGEN TANEMURA: *Kuladatta's Kriyāsaṃgrahapañjikā. A Critical Edition and Annotated Translation of Selected Chapters.* Groningen: Egbert Forsten 2004. X, 373 pp. (Groningen Oriental Studies 19.) ISBN 90-6980-145-0.

Kuladatta's *Kriyāsaṃgraha(pañjikā)* (KSP) is a manual of Tantric Buddhism, which deals in an especially comprehensive manner with the rites related to the construction and consecration of a monastery *(vihāra)*. The book under review, a revision of a doctoral thesis submitted to Oxford University in 2002, presents a critical edition and annotated translation of four sections of this work. These were chosen from three different chapters of the KSP and deal broadly with the ritual procedure of inducing deities to reside *(pratiṣṭhā)* in objects of worship. In a detailed introduction, TANEMURA (T) discusses Kuladatta's date and relationship to the Buddhism in the Kathmandu Valley, structure and contents of the KSP and characteristics and significance of *pratiṣṭhā* rites.

Not much is known about Kuladatta and the dates of his life. In section 1.2, T examines extant information and scholars' attempts at determining the author's date. Here one could, for completeness' sake, add a reference to G. ROTH,[1] who places Kuladatta in the eighth or ninth centuries, although this date seems too early. The *terminus ad quem* is the date of the oldest manuscript, which corresponds to CE 1216.

Kuladatta's work is variously known as *Kriyāsaṃgraha, Kriyāsaṃgrahapañjikā, Kriyāsaṃgraha-nāma-Pañjikā, Kuladattapañjikā* and *Kriyāsaṃgrahaśāstra* (in one inscription). Although not written in the style of a commentary, there is some evidence that the work was intended as a commentary on summary verses found at the beginning of each chapter. Whether these have been quoted from a work called *Kriyāsaṃgrahakārikā*, of which an incomplete manuscript, ascribed to Nāgārjunapāda, is preserved in the National Archives, Kathmandu, is uncertain. It is quite possible that the verses in the manuscript were extracted from the KSP and made into a separate work.

The complete text of the KSP circulates in a facsimile edition[2] of a transcript made in 1965 from a Nepalese manuscript whose date corresponds to CE 1217. This manuscript is preserved in the National Archives, Kathmandu, acc. no. 4-318 (= NGMPP reel no. A 59/1). A comparison of the text of the manuscript and that of the transcript of just one section, namely the *parikramavidhi* in chapter 6 (not edited by T), shows that the transcript is unreliable: one side of a folio is not copied in the transcript and one line in another place omitted. In addition, there are many errors resulting from a confusion of Nevārī *akṣaras* that occurred when reading and copying the manuscript. But despite these shortcomings it would have been appropriate for T to mention the facsimile edition in his book and include it in his bibliography.

Close to forty manuscripts of the KSP are known. T identified a few more but based his edition on nine palm-leaf manuscripts, the date of the oldest of which corresponds to CE 1217. It is regrettable that the oldest manuscript of CE 1216 (Kaiser Library, Kathmandu acc. no. 109 = NGMPP reel no. C 11/5) was not used. T states (p. 10, note 24 and p. 99, note 1) that he was unable to access it, which is puzzling since microfilm copies are available through the Nepal Research Centre.

All extant manuscripts of the KSP are from Nepal. In addition, there is considerable evidence that links the author to the Kathmandu Valley. T has gathered most of the relevant

[1] "Symbolism of the Buddhist Stūpa." In: A. L. DALLAPICCOLA (ed.): *The Stūpa: Its Religious, Historical and Architectural Significance*. Wiesbaden 1980, pp. 183–209, p. 195.

[2] *Kriyā-Saṅgraha: A Sanskrit Manuscript from Nepal Containing a Collection of Tantric Rituals by Kuladatta*. Reproduced by SHARADA RANI from the Collection of Prof. RAGHUVIRA. New Delhi 1977.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000510

information in his introduction (section 1.3). The information from an unspecified Nevārī source summarized on pp. 7–8 according to YOSHIZAKI can be supplemented with a reference to a tradition of the *Kvā Bāhā (Hiraṇyavarṇa Mahāvihāra)*[1] that links an *ācārya* named Kulapāda to Patan, Nepal. This *ācārya* is said to have lived at the time of King Bhāskaradeva (1045–1048). The KSP has been an influential text in Nepal, as W. KEMPE's comparison of the architectural features described in chapter 5 with Nepalese building structures suggests.[2] Several extant sets of line drawings based on the text of the *parikramavidhi* in chapter 6 indicate the significance of that section for Nevār Buddhist ritual practice.

Only a few sections of the KSP have been edited and translated. The reason for this is that the KSP is a rather large work, and some of its material deals with technicalities of ritual and other matters that are not easy to understand. In two recent publications[3] T. SKORUPSKI has given an account of the contents of the entire work, while in another publication A. YUYAMA[4] has published a summary of some scholarly publications on the KSP to encourage research on the text.

In a previous publication,[5] a revision of his M.A. thesis submitted to the University of Tokyo, T edited chapter 7 of the KSP, which describes the painting of images and their consecration, characteristics of the *gaṇḍī* and the rules for ordination. In the book under review T has focused on the following four sections: chapter 1, section 4, which deals with the examination and selection of an appropriate site for a monastery; chapter 3, section 3 on the preparation of water jars used in the consecration and section 5 on the laying out of cords on the site for the monastery; and the last section of chapter 6, which deals with the consecration of objects of worship and is by far the longest of the four.

This last section in chapter 6 was for the most part edited by M. MORIGUCHI in a paper published in 2000, of which TANEMURA apparently had no knowledge.[6]

T's edition is a careful piece of work with a detailed critical apparatus, divided into several registers. His translation is faithful to the text and carefully annotated. Great pains are

---

[1] One version of the legend is found in DHARMA RATNA SHAKYA 'Trisuli': *Kwabaha: Hiranyavarna Mahavihara, The Golden Temple.* Translated from the Newari language by KESAR LALL. Lalitpur 1996, pp. 9–10. MIN BAHADUR SHAKYA summarizes another version of the legend according to which the *vajrācārya* Kulapāda was a *rājaguru* of King Bhāskaradeva; see his book *Hiraṇyavarṇa Mahāvihāra: A Unique Newar Buddhist Monastery.* Patan 2004, pp. 14–15. This author lists the following publication as his source (p. 51), which was not accessible to me: RATNARĀJA VAJRĀCARYA: *Kvābahāyā Vamśāvalī.* Patan 1993 (in Nevārī).

[2] *Das Fünfte Kapitel des Kriyāsaṃgraha.* Unpublished M.A. thesis submitted to the Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 1984.

[3] "An Analysis of the Kriyāsaṃgraha." In: P. HARRISON and G. SCHOPEN (eds.): *Sūryacandrāya: Essays in Honour of Akira Yuyama on the Occasion of His 65th Birthday* (Swisttal-Odendorf 1998), pp. 181–196 and *Kriyāsaṃgraha: Compendium of Buddhist Rituals. An Abridged Version* (Tring 2002).

[4] "Some Philological Remarks on and around Kuladatta's Kriyāsaṃgraha(-pañjikā)." In: *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2001* (vol. 5), pp. 27–41; an addendum appeared in vol. 6, pp. 341–342 after T's book had been published.

[5] *Kriyāsaṃgraha of Kuladatta. Chapter VII.* Edited by R. Tanemura. Tokyo 1997.

[6] "Kriyāsaṃgraha dairokushō, daśakriyā hin tekisuto to yaku." In: Saitō Akitoshi Kyōju Koki Kinen Ronbunshū Kankōkai (ed.): *Bukkyō kyōiku, Ningen no kenkyū: Saitō Akitoshi Kyōju Koki Kinen Ronbunshū.* Tokyo 2000, pp. 969–930.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000511

taken to cite parallel passages from a large number of other texts, including those of non-Buddhist traditions, which facilitates a better understanding of the text. This practice provides a good model for similar studies. In this context two unpublished works should be mentioned that would have been relevant: M. MORI's partial edition of Abhayākaragupta's Vajrāvalī[1] and W. KEMPE's above-mentioned edition and translation of chapter 5 of the KSP, which deals mainly with the selection of suitable trees, with carving the wood and related rituals. In his introduction KEMPE provides important observations about the relationship between the different manuscripts of the KSP and the text in general.

The present well-documented book represents a valuable contribution to the study of the KSP. It is hoped that T will continue to work on the KSP and edit and translate other sections of the text.

GUDRUN BÜHNEMANN, Madison

RAHUL PETER DAS: *The Origin of the Life of a Human Being. Conception and the Female according to Ancient Indian Medical and Sexological Literature.* Delhi: Motilal Banarsidass 2003. XVI, 728 S. (Indian Medical Tradition 6.) ISBN 81-208-1998-5. Rs. 1250.

Das Thema der Zeugung und menschlichen Fortpflanzung spielt in vielen altindischen Texten eine wichtige Rolle. Der Autor legt mit diesem Buch eine Detailuntersuchung zu den Vorstellungen über den Prozeß der Empfängnis vor. Damit verwandte umfangreiche Themenkomplexe wie die Embryologie werden explizit ausgeschlossen. Ausgangspunkt der Untersuchung ist die weit verbreitete Vorstellung, daß ein Kind aus der Verschmelzung des männlichen Samens mit einer meist nicht genauer spezifizierten Flüssigkeit im Körper der Frau hervorgeht. Die Studie versteht sich als Detailuntersuchung zur Bestimmung dieser Flüssigkeit. Dafür wird die Entwicklung der entsprechenden Begriffe (v.a. *ārtava*) äußerst detailliert anhand einer Vielzahl āyurvedischer und sexologischer Texte verfolgt, wobei sich der Autor stets um die Abgrenzung zur Terminologie anderer Körpersubstanzen, v.a. zum Blut, bemüht. Wer jemals versucht hat, aus der Vielzahl konkurrierender Meinungen medizinischer Texte eine bestimmte Theorie herauszuschälen, kann nachvollziehen, welche Mühe DAS hier auf sich genommen hat. Als Beiprodukt dieser Untersuchung fällt eine Reihe hochinteressanter Exkurse z.B. zu den Vorstellungen über die Verdauung und die Zersetzung der Nahrung in verschiedene *dhātu*s an, die auch in verwandten Themengebieten wie der Alchemie eine große Rolle spielen. Auch die anatomischen Vorstellungen über den Bau des weiblichen Unterleibs werden in gesonderten Kapiteln ausführlich behandelt. Abgerundet wird das Werk von einem nützlichen Spezialglossar medizinischer Termini und einer ausführlichen Literaturliste, die, soweit ich es überblicken kann, den aktuellen Stand der indologischen Forschung zu diesem Thema widerspiegelt.

Als eines der wichtigsten Resultate stellt der Autor den Beweis heraus, daß die zeugungsfähige Substanz der Frau und das Menstruationsblut nicht identisch seien. Das ist ein interessantes und durch diese Studie für die meisten medizinischen und sexologischen Texte auch nachvollziehbares Ergebnis. Wie der Autor (S. 494) fragt sich allerdings auch der Leser, ob dieses Resultat nicht unter Einsatz geringerer Mittel und vor allem leichter verständlich hätte dargelegt werden können. Zwei Punkte sind hier besonders zu erwähnen:

1. Fußnoten können ein Mittel sein, um einen Text durch Ausblenden von sekundärer Information lesbar zu halten. Wenn ein Werk allerdings über 2000 (!) Fußnoten besitzt,

[1] *The Vajrāvalī of Abhayākaragupta: A Critical Study, Sanskrit Edition of Selected Chapters and Complete Tibetan Version* (unpublished doctoral dissertation, submitted to the School of Oriental and African Studies, University of London), 1997.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000512

die teilweise so lang sind, daß sie als gesonderte Exkurse den Text unterbrechen, stört das den Lesefluß. Hier sollte der Verfasser sich entscheiden, ob die in der Fußnote angeführten Informationen relevant genug sind, um sie in den Haupttext einzuarbeiten, oder ob sie ohne Schaden am Gesamtbild weggelassen werden können.

2. Der Wunsch, jedes philologische Detail in die Argumentation einzuarbeiten und dabei mögliche Einwände im eigenen Text zu antizipieren, zeigt sich nicht nur in der ausufernden Zahl der Fußnoten, sondern vor allem in der Argumentation und ihrer sprachlichen Gestaltung. Als ein Beispiel sei die Übersetzung einer zentralen Passage der *Suśrutasaṃhitā* zur Verdauung angeführt, wobei ich die Fußnoten ausblende (S. 132):

> „The blood belonging to the *ṛtu-* (cf. §2.1) is, however, (var: The blood belonging to the *ṛtu-* is, however,/That belonging to the *ṛtu-* and blood are, however,) (another var: That belonging to the *ṛtu-* and blood are) fiery …

Noch störender als in den Übersetzungen wirkt sich der Wunsch nach Abdeckung jeder möglichen Variante aber im Gang der Argumentation aus. So besteht nach Das eines der Probleme bei der Interpretation von *Suśrutasaṃhitā*, Sū. 14.8 darin, daß der Sinn des dort erwähnten Wortes *jīvarakta* unklar ist (S. 132: „… we do not know for sure what *jīvarakta-* is."). Der Autor, der den Begriff in Übereinstimmung mit Ḍalhaṇas Kommentar als „blood in general" übersetzt, macht sich nun wie so oft in diesem Buch auf, die Dunkelheiten in der Wortbedeutung anhand von Parallelstellen zu beseitigen. Wenn ich mich nicht verzählt habe, werden auf den Seiten 133/134 vierzehn Passagen – meist aus bedeutenden āyurvedischen Texten – angeführt, die genau diese Deutung unterstützen. Die Unklarheit der Wortbedeutung leitet Das aus den Anmerkungen eines modernen Kommentators zu *Suśrutasaṃhitā*, Sū. 14.8 ab, der vorschlägt, *jīvarakta* mit *ārtava* gleichzusetzen (und dem von Das in einer Fußnote gleich die Qualifikation abgesprochen wird) (S. 134); weiter aus einem Kommentar des Śrīdāsa, der sich nicht genau interpretieren läßt (S. 134); und schließlich aus einer ebenso unklaren Passage des *Āyurvedābdhisāra* (S. 135). Für die Diskussion eines weitgehend eindeutig erklärten Terminus werden damit drei Seiten Text und 12 Fußnoten aufgewendet, bevor der Autor auf Seite 135 mit der Interpretation der Passage fortfährt. Man kann sich vorstellen, wie umfangreich die Erläuterungen bei wirklich unverständlichen Begriffen ausfallen.

Grundsätzlich scheint die Methodik des Autors darin zu bestehen, Einzelschritte einer Argumentation möglichst allgemeingültig – und damit „unscharf" – zu formulieren, indem er den gesamten zur Verfügung stehenden geistesgeschichtlichen Kontext einzubinden versucht. Da eine textgeschichtliche Untersuchung nicht über einen geeigneten Formalismus verfügt, um diese mit Unsicherheit behafteten, teilweise widerstreitenden Varianten kompakt zu symbolisieren, ergeben sich sowohl auf der Satz- als auch auf der allgemeinen Argumentationsebene schwer verständliche Konstrukte. Schließlich muß sich auch Das, wenn er mit der Argumentation fortfahren will, für eine der vorgeschlagenen Möglichkeiten entscheiden, also einen „scharfen" Ausgabewert generieren, mit dem er im folgenden weiterarbeiten kann. Die Vorteile seines „unscharfen" Ansatzes gehen damit verloren, was zumindest einen Hinweis darauf liefert, wie das eingangs erwähnte Erstaunen des Autors über das überschaubare Endresultat des Werkes erklärt werden kann.

Zusammenfassend soll dem Autor also auf keinen Fall der Vorwurf gemacht werden, daß sein Werk methodisch oder inhaltlich angreifbar ist. Allerdings gehört zu einer wissenschaftlichen Arbeit nach meinem Verständnis auch der Mut, in bestimmten Situationen aus der eigenen überlegenen Wissensposition heraus eine klare Entscheidung für eine Interpretation zu treffen, ohne den Leser an sämtlichen noch denkbaren Lösungswegen teilhaben zu lassen. Die Kritik, die Das auf den Seiten 9ff. an O'Flahertys oft

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000513

oberflächlicher Methodologie vorbringt, ist vollauf berechtigt. Dem vorliegenden Werk muß jedoch der entgegengesetzte Vorwurf gemacht werden. Wenn sich ein Text zu sehr in winzige Details der Beweisführung vertieft, geht dem Leser, der sich nicht wie der Autor jahrelang in das Thema eingearbeitet hat, schnell der rote Faden des eigentlichen Gedankens verloren. Und das wäre ein Ergebnis, das diesem hochwertigen Werk keinesfalls zu wünschen ist.

Oliver Hellwig, Berlin

Kristi L. Wiley: *Historical Dictionary of Jainism*. Lanham, Maryland: The Scarecrow Press 2004. XL, 288 pp. (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements 53.) ISBN 0-8108-5051-6. £ 53,–.

The authoress, who teaches Indian religions in Berkeley, has so far specialized in Jain karma theory and *ahiṃsā*. For the present task she had the assistence of John Cort, particularly for entries on Jain mendicants and scholars, Peter Flügel and others, as can be expected for a work of this kind which is meant to serve not only the interests of indologists. This is shown by the pronunciation guide and spelling conventions (p. xiii ff.) which, however, do not explain, e.g., the word *paṅṅyāsa* 'scholar' (p. xvi, 164f.), a word apparently absent in our Sanskrit and Prakrit dictionaries, which prevents us from finding the oldest reference in a text when Dundas says that the rank of *pannyās* (sic) (in medieval times called *paṇḍita*) is often given to learned Śvetāmbara image-worshipping monks.[1] Thus Wiley's readers would be grateful for an explanation, or even an etymology.

In secondary literature the word seems first mentioned by Jacobi[2] and is then quoted by Glasenapp[3] written *pannyāsa* which became *paṇṇyāsa* in the English version of the latter.[4] Jacobi's authority, Gulab Vijaya, described the *pannyāsa* not as a scholar, but as supervising the ritual, as far as the monks are concerned.[5] Professor A. Mette (p.c.) thinks of *pañcāsa(ka) (-śāstrin)*, teacher of the systematic treatises of 50 stanzas, as in Haribhadra's *Pañcāsaga-payaraṇa*. The *p.* often dealt with ritual, as in *Pūjā-vidhāna-pañcāśaka* or *Vandana-vidhāna-pañcāśaka* mentioned by Williams[6], and this comes near to the meaning of 'ritual specialist' who taught the laypeople the temple service.

In the section The Jain Scriptures (pp. xix ff.) the lost Digambara canon is designated as Siddhānta though this name pertains just as well to the Śvetāmbara Āgamas.

The *Pūrvas* are rendered as 'Old Texts' (p. xx), as if Schubring[7] had not argued that *pūrva(-gata)* is synonym with *pūrva-pakṣa* 'the first objection to an assertion in any

[1] P. Dundas: *The Jains*. London/New York 2002, p. 181.

[2] H. Jacobi: "Der Jainismus." In: *Archiv für Religionswissenschaft* 18 (1915), pp. 269–286, here p. 270.

[3] H. von Glasenapp: *Der Jainismus*. Berlin 1925, p. 350f.

[4] H. von Glasenapp: *Jainism*. Delhi 1999, p. 388.

[5] "Der Pannyāsa, der über das Ritual, soweit die Mönche in Betracht kommen, die Aufsicht zu führen hat" (Jacobi 1915). Glasenapp 1999, p. 388 (quoting Jacobi) "The order consists of a number of groups of monks, who come together around a master, Ācārya. The teacher, Upādhyāya ... who bequeaths the texts under him; under him is the Paṇṇāsa who is to supervise the ritual and the monks as far as they come into consideration. Lower than Paṇṇyāsa is Gaṇi ..."

[6] R. Williams: *Jaina Yoga*. London 1963, p. 216.

[7] W. Schubring: *Die Lehre der Jainas*. Berlin/Leipzig 1935 (Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde 3,7); = idem: *The Doctrine of the Jainas*. Delhi

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000514

discussion' (Monier Williams) and that "their preservation appeared to be undesirable since the study of such disputes was apt to arouse heretical thoughts and activities." Their fate was shared by the Dṛṣṭivāda 'discourse on (heterodox) views' which supposedly last incorporated portions of the Puvvas. Further compare the near-disappearance of the Isibhāsiyāiṃ in which also other doctrines are mentioned, but the interest in the preservation of textual tradition and the possibility to study[1] seems generally small, as is shown also in the Āyāranga I and texts come to us in copies of one archetype MS only, as, e.g., the *Uttarajjhāyā*.

In the chronology section (p. xxix) and in the introduction (p. 6f.) the traditional dating of Pārśvanātha, 250 years prior to the time of Mahāvīra, is given as 950–850 BCE and that of the latter as 599–527, that is 350 years later. According to Dundas, the chronological distance between the two teachers may actually have been much less, anyway.[2] Most items in this section are given dates, some, however, as Śīlāṅka and Abhayadeva, for unknown reasons are not, though in the Dictionary they have.

Among the scholars mentioned there one notices a certain unequal treatment in the structure of the articles. Mostly biodata are given, but sometimes not, as with Padmanabh Jaini. Sometimes important publications are mentioned, as with Alsdorf and Caillat, sometimes not, as with Amolak Ṛṣi (he was the author of some 70 independent works), Kapadia and Jacobi (reference to his bibliography only). The latter's only work noted is his paper "Der Jainismus" of only 17 pages. In the case of Kapadia a reference to his list of publications in his *History of the Canonical literature of the Jains*[3], pp. xi and xii, and a mention also of his wife Indira might have been useful. As Wiley says in her Preface (p. xi), the choice, whom to include into the Dictionary and whom not, is "enormously hard", yet Maurice Bloomfield, Charlotte Krause, Johannes Hertel and Pupphabhikkhu (the editor of the *Suttāgame*), seem worth to be inserted into the next edition.

In the Pāñjrāpoḷ article it might have been stated that carnivores, as dogs, are fed vegetarian food and thus cannot live out their natural life.[4]

The Pārśvanātha article lacks the remark that this sanskritized version of Amg. *Pāsa*[5] or *Passa*[6] is an obviously obtruse explanation by means of a snake his pregnant mother saw in the dark by her side.[7] The Indian rules for naming children were exhaustively described by Hilka.[8] Sons sometimes received their father's name with the preposition *upa-*.[9] Pāsa's father was Āsaseṇa,[10] a king of Benares, and thus the son could have been called *Upāsaseṇa.

2000, §38, taken up by L. Alsdorf ("What were the contents of the Dṛṣṭivāda?" In: *Kleine Schriften*. Wiesbaden 1974, pp. 252–256.) and Dundas 2002, p. 69.

[1] See P. Flügel: "The invention of Jainism. A short history of Jaina studies." In: *International Journal of Jain Studies* 1,1 (2005), pp. 1–14, here p. 1f.

[2] Dundas 2002, p. 32, cf. A. Mette: "The Synchronism of the Buddha and the Jina Mahāvīra and the problem of Chronology in Early Jainism." In: Heinz Bechert: *The Dating of the Historical Buddha*. I. Göttingen 1991, pp. 132–137, here p. 134ff.

[3] Gopipur 1941.

[4] W. Bollée: *Gone to the Dogs in ancient India*. München 2006 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte. Heft 2), p. 58.

[5] Kappa, Jinac, p. 68f.

[6] *Rāyap*, §817.

[7] H. Jacobi: *Jaina Sutras*. I. Oxford 1884, p. 272 note 2.

[8] A. Hilka: *Die altindischen Personennamen*. Breslau 1910, p. 10ff.

[9] Hilka 1910, p. 52.

[10] Kappa, §150.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000515

Now the names of men ideally should be even-syllabled[1] and, because names are generally prone to abridgement,[2] thus *Upāsaseṇa could become Pāsa. For the aphaeresis of the *u-* the benchmarks are Amg. *daga* = Sa. *udaká* and Amg. *pāhaṇāo* = *upānáhau*[3], cf. also Amg. *posaha*, Pāli *(u)posatha* = *upavasatha*. In the Mahābhārata I 218,5 Aśvasena is a son of Takṣaka, the snake king. This could explain why Pāsa is always depicted with a canopy of cobra's hoods, his protection by the Nāga prince Dharaṇendra. For other etymological speculations see Dundas 2002, p. 33, and Balcerowicz 2005[4], p. 577f. Pāsa has a very dark complexion[5] for which no explanation is given, but would fit the son of a snake.

Then there is a tradition that Pāsa did not pluck out his hair, either because he had none or because he did not practice this custom. Thus Hemacandra, *Triṣaṣṭi°* IX 3,239 does not mention Pāsa's pulling out his hair, and the Digambara Guṇabhadra[6] has Indra doing this for him. This could also explain the name Kesin of Pāsa's prominent follower in *Uttarajjhāyā* 23,1f. *(Jiṇe Pāse tti ... kumāra-samaṇe)* and *Rāyapaseṇaijja*, § 686[7] for, when Pāsa had not removed his hair, his followers, always called *sīse* (Utt 23,2) or *Pāsâvaccijje*, fem. *-ā*,[8] would not have done so either.[9] Adelheid Mette (p.c.) therefore thinks that Pāsa may not have founded an order, and that his disciples were just laypeople.

The above critical remarks are meant as a foreign user's suggestions for the next edition of this dictionary, a foreigner who, when writing in English, is sometimes grateful for a good English definition of a certain term. Further, in view of the apparently growing international interest (Preface, p. xi), there seems no reason to include only a few works on Jainism in French, German, etc. in the Bibliography (p. 252).[10] The dictionary, especially in a cheaper Indian edition, will after all be used also by non-English scholars. Many readers may further prefer to have bibliographical references under the articles.

Willem Bollée, Bamberg

Shingo Einoo/Jun Takashima (Hrsg.): *From Material to Deity – Indian Rituals of Consecration.* New Delhi: Manohar 2005. VIII, 333 S. (Japanese Studies on South Asia 4.) ISBN 81-7304-627-1. Ind. Rs. 695,–.

Der Band widmet sich den Unterschieden zwischen vedischen und nach-vedischen Ritualen mit besonderer Berücksichtigung der Weiherituale *(pratiṣṭhā)* von Statuen. Es wird die These eines deutlichen Unterschieds und einer Diskontinuität zwischen beiden Epo-

[1] Hilka 1910, p. 14.

[2] Hilka 1910, p. 59f.; in the case of *-senā* 60 sub IV.

[3] R. Pischel: *A Grammar of the Prakrit Languages*. Delhi 1981, § 141.

[4] P. Balcerowicz: "Monks, Monarchs and Materialists." [review of Bollée 2002] In: JIP 33 (2005), pp. 571–582.

[5] Like *priyaṅgu* (panic seed), as Hemacandra says (*Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritra* IX 3,35).

[6] *Mahāpurāṇa* 73,131.

[7] See W. Bollée: *The Story of Paesi.* Mumbay [2]2005 [1st ed. Wiesbaden 2002], p. 43.

[8] Also, e.g., in Haribhadra's commentary ĀvNH 202b 6 *Pāsâvaccijjo Muṇicando nāma thero* and 204a 3.

[9] In the Kalpasūtra Pāsa's *vita* (here § 156) is just a copy of that of Mahāvīra and so is probably Bhāvadeva's depiction in his *Pārśvanāthacaritra* (M. Bloomfield: *The Life and Stories of the Jaina Savior Pārçvanātha.* Baltimore 1919, p. 115).

[10] Not even all important English publications have been inserted, as, e.g. Wiles' *The "Śvetāmbara Canon". A descriptive listing of text editions, commentaries, studies and indexes.* Canberra 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000516

chen vertreten. Zugleich wird an vielen Beispielen aufgezeigt, wie vedische Ritualelemente oder -sequenzen untereinander ausgetauscht, verschoben, transferiert und uminterpretiert bzw. wiedereingeführt werden. Damit bildet das Buch einen wichtigen Beitrag zur Dynamik und Formanalyse von Ritualen.

Die Herausgeber vereinen sieben Beiträge von fünf japanischen Autoren: Nach einer kurzen Einleitung von EINOO folgt ein Kapitel desselben Autors (Kap. 1: „The Formation of Ritual", S. 7–50), in dem er zunächst die Bedeutung von Texten hervorhebt, die er dem „Gṛhyapariśiṣṭa level" zuordnet, z.B. *Ṛgvidhāna, Atharvavedapariśiṣṭa, Sāmavidhānabrāhmaṇa, Āśvalāyanagṛhyapariśiṣṭa, Gṛhyasaṃgrahapariśiṣṭa, Karmapradīpa* u.a. Diese Texte sind nach EINOO vor der *Bṛhatsaṃhitā* (also Ende 5. Jh. n. Chr.) verfaßt und stellen ein entscheidendes Bindeglied zwischen den älteren vedischen Ritualtexten und purāṇischen bzw. tantrischen Ritualtexten dar. Demonstriert wird dieser Sachverhalt an mehreren Beispielen: der Opferhütte *(maṇḍapa)*, dem Feuerloch *(agnikuṇḍa)*, der Zeichnung des Opferplatzes *(maṇḍala)* und dem Opfern (sic!) von Brennholz *(samidh)* im *homa*. In all diesen Fällen haben die Begriffe durch die Texte des „Gṛhyapariśiṣṭa level" eine entscheidende Bedeutungsänderung erfahren.

In seinem Beitrag *„Abhiṣeka* in the Vedic and post-Vedic Rituals" (Kap. 2, S. 51–94) weist YASUHIRO TSUCHIYAMA nach, daß *abhiṣeka* in den vedischen Quellen primär die Bedeutung von der Übertragung von Macht und Glanz *(varcas)* auf den Opferer hatte. Diese Bedeutung behielt der Begriff auch, als er auf die Weihe von Statuen übertragen wurde. In den Gṛhyasūtras jedoch hat sich *abhiṣeka* mit *snāna* vermischt und war dadurch nicht mehr als eigenständiges vedisches Ritualelement erkennbar.

Die nachfolgenden vier Artikel handeln von Konsekrierungsritualen in verschiedenen Kontexten und Texten: EINOOS zweiter Beitrag (Kap. 3: „Notes on the Installation Ceremonies described in the Gṛhyapariśiṣṭas", S. 95–114) bezieht sich auf die Texte des „Gṛhyapariśiṣṭa level". JUN TAKASHIMA (Kap. 4: „Pratiṣṭhā in the Śaiva Āgamas", S. 115–142) konzentriert sich im wesentlichen auf das *Rauravāgama* sowie frühe Śaiva-Āgamas. HIROMICHI HIKITA (Kap. 5: „Consecration of Divine Images in a Temple", S. 143–198) beschreibt das Ritual nach neun Purāṇas und vier Pāñcarātra-Texten. Und die Hauptquelle von MASAHIDE MORI (Kap. 6: „The Installation Ceremony in Tantric Buddhism", S. 199–240) ist die *Vajrāvalī*, ein buddhistisch-tantrischer Text von Abhayākaragupta. Alle Autoren erfassen das *pratiṣṭhā*-Ritual hauptsächlich deskriptiv und formal, indem sie es in seine einzelnen Bestandteile und Sequenzen zerlegen. Dabei wird besonders der Vorbereitungsteil *(adhivāsa, adhivāsana)* herausgearbeitet und gezeigt, wie sehr etwa die tantrischen Buddhisten das Weiheritual von einem hinduistischen Kontext übernommen haben.

HIROMICHI HIKITA (Kap. 7: „Liṅga Worship as Prescribed by the Śivapurāṇa", S. 241–282) behandelt besonders die Herstellung und Weihe von Liṅgas aus Lehm *(pārthivaliṅga)* sowie das Verhältnis zu vedischen Mantras. Er kommt zu dem Schluß, daß dieses Ritual in Nordindien entstanden sein muß, da die meisten Mantras aus der nördlichen Vājasaneyisaṃhitā stammen.

Eine ausführliche Bibliographie und ein Index der Sanskrit-Begriffe beschließen den ordentlichen und trotz einer längeren Errata-Liste nahezu fehlerfrei gestalteten, unbebilderten Band.

Rituale zeichnen sich dadurch aus, daß sie eine Polyvalenz ihrer Teile zulassen. Eben dies führt zu rituellen Umstellungen, Abbreviaturen, Zitaten oder Transfers. Mit Bezug auf hinduistische und buddhistische Rituale steht die Aufarbeitung der Entwicklung dieser rituellen Versatzstücke oder „Bausteine" noch in den Anfängen. Die Aufsatzsammlung wird künftig jeder in die Hand nehmen müssen, der sich solchen Fragen widmet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000517

Freilich ist bei der Einschätzung und den Schlußfolgerungen der Autoren eine gewisse Vorsicht angebracht. Ausgangspunkt der historischen Aufarbeitung von Ritualen bei Einoo ist, wie er selbst (S. 7) sagt, die Beobachtung einer *mahādevapūjā* in einem Dorf in Bihar. (Das Ergebnis ist nicht nur in dem hier besprochenen Band, sondern auch in zwei seiner wichtigen Aufsätze[1] zu finden.) Eben in der Feldforschung erweist sich aber, daß die Veränderbarkeit von Ritualen stark auf der Handlungsmacht *(agency)* der Akteure beruht. Gerade dann zeigt sich die große Variabilität der Rituale, die keineswegs immer einem starren oder rigiden Schema und auch nicht der Liturgie der normativen Ritualhandbücher folgen müssen. Mit anderen Worten: Die Veränderungen in den Ritualen ist nicht nur das Resultat des historischen Prozesses und der regionalen Streuung, sondern beruht auch auf der rituellen Interaktion und Performanz. Es ist nicht unbedingt Aufgabe der Autoren des Bandes, ihre gründlichen Analysen auch ritualtheoretisch in diese Diskussionen einzubinden, aber es wäre ihrer sorgfältigen Arbeit angemessen.

Axel Michaels, Heidelberg

Ulrike Roesler/Jayandra Soni (Hrsg.): *Aspects of the Female in Indian Culture*. Marburg: Indica et Tibetica Verlag 2004. IX, 182 S. (Indica et Tibetica 44; Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte 17.) ISBN 3-923776-44-6. € 24,–.

Hinter dem ansprechenden Titel mit wunderbarem Titelbild von Alice Boner verbirgt sich ein Sammelband. Dieser geht auf eine Tagung im Jahr 2000 zurück, zu der das Indologische Institut Marburg deutsche und italienische Wissenschaftler eingeladen hatte. Der vorliegende Band ist die Fortsetzung einer Publikation mit demselben Titel, allerdings in deutscher Sprache.[2] Leider bleibt unerwähnt, worin sich die beiden Bände voneinander unterscheiden. Die Herausgeber bemerken lediglich, daß der vorliegende Band „another result of several projects" sei. Es bleibt offen, ob und warum unterschiedliche Schwerpunkte gewählt wurden, bzw. ob es überhaupt thematische Querbezüge gibt. Den zu besprechenden Band zeichnet in der Tat eine gewisse konzeptionelle Unklarheit aus. Die Herausgeber (leider ohne eigenen Beitrag) weisen zwar darauf hin, daß sie eine Vielfalt von Ansätzen, Disziplinen und Perspektiven wünschen. Sie schweigen aber, was genau der Gegenstand dieser vielschichtigen Untersuchung ist. Es gibt weder eine systematische Einleitung noch ein Schlußwort, das die Ergebnisse der Fallstudien zusammenbrächte. Das Vorwort resümiert zwar die einzelnen Artikel, läßt aber eine übergreifende Analyse vermissen.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil untersucht religiöse Rollenmodelle im alten Indien, im Buddhismus und Jainismus. Dragomir Dimitrov präsentiert zwei buddhistische Legenden, in denen der Bodhisattva als Frau wiedergeboren wird – eine kaum beachtete Tatsache. Michael Hahn geht der Frage nach, inwieweit Frauen als Hindernis zur Erleuchtung in der Literatur des Mahāyāna Buddhismus wirklich ein greifbares Thema sind. Signe Kirde analysiert die Rolle von Kurtisanen anhand des *Bodhisattvāvadānakalpalatā* des Ksemendra, ohne allgemeine Schlüsse ziehen zu können. Denn Kurtisanen werden positiv aber auch negativ dargestellt. Alle drei Autoren zeigen damit überzeugend, daß die buddhistischen Texte weitaus differenziertere Bilder hergeben als oft angenommen. Alle besprochenen Texte sträuben sich gegen vorschnelle Verallgemeinerungen und Stereotypen. Diese Beobachtung läßt sich auch für die jainistische Literatur

[1] „Who ist he Performer of the Saṃdhyopāsana?" In: WZKSO 36 (1992), Supplementband, S. 59–67, und „The Formation of the Pūjā Ceremony." In: StII 20 (1996), S. 73–87.

[2] U. Roesler (Hrsg.): *Aspekte des Weiblichen in der indischen Kultur*. Swisttal-Odendorf 2000 (Indica et Tibetica 39; Arbeiten zur Religionsgeschichte 15).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000518

machen: Luitgard Soni beweist, daß diese nicht nur ein negatives Frauenbild tradiert, sondern die Frau auch als die dem Mann intellektuell Überlegene präsentiert.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit der klassischen indischen Sanskrit-Dichtung. Fabrizia Baldissera und Daniela Rossella untersuchen das Bild der Frau in der poetischen, ästhetischen und rhetorischen Literatur. Fabrizia Baldissera spricht über die erotisch sexuelle Liebe *(sambhoga)* in oft erstaunlich expliziter Form. Die Frau ist hier die souveräne Akteurin, intelligent und selbstbewußt. Sie ist die bestimmende Kraft im Liebespaar. Daniela Rossella präsentiert unterschiedliche Frauentypen, allesamt Heroinen der Liebe, wie das junge Mädchen oder die Kurtisane und geht besonders dem Motiv der getrennten Geliebten *(vipralambha)* nach. Beide Autorinnen fragen, ob diese Texte eher stilisierte Bilder sind oder reelle Eindrücke aus dem alten Indien – eine Frage, auf die es noch zurückzukommen gilt. Roland Steiner rückt die weiblichen Rollen im Theater in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Der Autor unterscheidet zwei Charaktere, einen domestizierten und einen wilden Frauentyp: die Frau als dharmisches und als wildes/sinnliches, dem *kāma* zugeordnetes Wesen. Beide Typen entspringen Männerphantasien, genauso wie die vorgestellten weiblichen Besucher des Theaters.

Der dritte Teil widmet sich der Moderne, also Indien im 19. Jahrhundert. Während Ute Hüsken der *Vadhūdharmacandrikā*, einem Ritualhandbuch der vishnuitischen Vaikhāsanas nachgeht und fragt, wie darin die Aktivitäten der Frauen definiert werden, konzentriert sich Ulrike Stark auf Shivprasads *Vāmāmaranjan* – ein Klassiker der frühen Schulbuchliteratur in Hindi. Beiden Texten ist gemein, daß sie Frauenrollen für das neue Indien entwerfen und dabei ganz unterschiedliche Wertvorstellungen, viktorianische als auch indische, verbinden. Ute Hüsken weist darauf hin, daß die Entdeckung von Tradition auch ein Entdecken der Hindu-Frau bedeutet, die natürlich im Gegenüber zur westlichen Frau konstruiert wird. Dabei wünscht das Ritualhandbuch der Vaikhāsanas durchaus weibliche Kompetenz und Handeln – aber eben innerhalb der häuslichen Wände. Ulrike Stark beschreibt anhand von Shivprasads Schulbüchern für Mädchen Frauenideale, die von Selbstaufopferung, Mut, Hingabe an Eltern, Frömmigkeit und Intelligenz geprägt sind. Hier sind mythische Figuren wie Damayantī und Draupadī, aber auch historische Personen wie die Rani Bhavani von Nathaur (18. Jh.) oder die Königin Elisabeth von Ungarn die Vorbilder der Schülerinnen.

Die Einzelartikel sind alle lesenswert. Einige stellen neues Material vor, andere ermöglichen einen neuen Blick auf schon Bekanntes. Erklärungsbedürftig ist allerdings die These der Herausgeber, daß die untersuchten Texte keine Aussagen über das reelle Leben und die soziale Lage der beschriebenen Frauen liefern. Auch die Intentionen der Autoren lägen im Verborgenen. Verbirgt sich hier nicht das Problem von Text und Kontext, von Repräsentation und Realität? Texte mögen fiktiv sein oder Wirklichkeit spiegeln, als Repräsentationen schaffen und verändern sie aber immer Wirklichkeit. Das Reden über Frauen ist ein Diskurs mit (meist männlichen) Autoren und Adressaten, es ist damit immer eine reelle (!) soziale Praxis.[1] Damit ist der Titel des Bandes eigentlich nicht gut gewählt. Denn der Band spricht ja nicht über das (imaginäre) Weibliche und seine Aspekte im Sinne von Anblicken. Die Aufsätze geben eher Auskünfte über Frauenbilder in normativen Poesie-, Ritual- und Lehrtexten. Sie (er-)finden Weiblichkeit und reflektieren das Reden über sie.

Eines der wichtigsten Ergebnisse des Bandes liegt sicher in der Beobachtung, daß allen Texten eine Pluralität der Meinungen gemein ist. Die Beobachtung einer Vielstimmigkeit (siehe Bachtins Begriff der Polyphonie) ist von zentraler Bedeutung. Es gibt eben keine

[1] E. Berg/M. Fuchs (Hrsg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnografischen Repräsentation.* Frankfurt a. M. 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000519

einheitliche buddhistische oder jainistische Lehrmeinung zum Thema Frauen und Weiblichkeit. Diese Erkenntnis, so banal sie klingen mag, verweist auf ein Aufgabenfeld akademischer Arbeit, nämlich immer wieder und unermüdlich Stereotypen, Konventionen und Verallgemeinerungen zu hinterfragen und zu korrigieren.

Wie in einigen Artikeln zu Recht angesprochen, wäre das Fortführen der Diskussion mit Religions-, Kunst-, Medien- und Sozialwissenschaftlern wünschenswert und äußerst spannend,[1] wobei Bildern und Selbstzeugnissen von Frauen stärker das Wort gegeben werden könnte. Ein Index mit Textreferenzen (auch zum ersten Band!) hätte das Buch benutzerfreundlicher gemacht. Alles in allem ist es aber ein nützliches Buch, das der Rezensent sicher immer mal wieder hervornehmen und konsultieren wird.

Johannes Beltz, Zürich

Ian Proudfoot: *Old Muslim calendars of Southeast Asia*. Leiden/Boston: Brill 2006. IX, 135 S. (Handbuch der Orientalistik, Dritte Abteilung Südostasien. 17.) ISBN 978-90-04-15414-8. € 79,–.

Die Umrechnung auf den Tag genau von Kalenderdaten in malaiischen und javanischen Handschriften in unsere heutige Datierung ist eine ziemlich knifflige Angelegenheit. Weshalb sind die Standardtabellen zur Umrechnung islamischer oder javanischer Daten oft so wenig behilflich? Die bequeme Erklärung, die gelegentlich noch zu vernehmen ist, daß die Einwohner des indonesischen Archipels einfach inkompetent seien und sowieso nicht mit der Zeit umgehen könnten, verrät viel über das Fortdauern kolonialistischer Vorstellungen unter einigen westlichen Gelehrten; nur wenige Forscher haben sich jemals gründlich mit der Problematik auseinandergesetzt. Daß wir oft „Fehler" entdecken, ist höchstwahrscheinlich auf regionale Unterschiede zurückzuführen, über die jedoch nur sehr wenige Kenntnisse vorliegen. Es ist bekannt, daß die politische Rivalität in Java örtliche Zeitrechnungsvarianten hervorgerufen hat, aber Proudfoot macht deutlich, daß die malaiischsprachige Welt ebensowenig eine kalendarische Einheit gebildet hat. Im dritten Kapitel belegt er die Diversität anhand von drei geographischen Fallstudien (Bima, Johor-Riau und Aceh).

Ian Proudfoot hat bereits vor Jahren ein Computerprogramm (mit dem Namen „Takwim") entwickelt, welches die Umrechnung eines malaiischen oder javanischen Datumwertes in unsere Zeitrechnung erlaubt. Eine neue Version dieser Software ist dem Buch auf einer CD-ROM beigefügt. Proudfoot ist mit den unterschiedlichen indonesischen Kalendersysteme bestens vertraut und ist die richtige Person als Autor für ein Handbuch über ältere Kalender in Südostasien. Aber obwohl der Buchtitel eine eher allgemeine Darstellung erahnen ließe, geht es in diesem Buch fast ausschließlich um das Phänomen der „Oktavkalender" (8-Jahre-Zyklen). Andere Themen wie z.B. Chronogramme oder javanische Eigentümlichkeiten wie *wuku* (30 Siebentagewochen oder 210 Tage, die mehr oder weniger Glück bringend sind), *mangsa* (Monate des javanischen Sonnenkalenders) oder ähnliches mehr werden hier nicht angesprochen. Exkurse über nicht-islamische Kalender-

[1] Siehe z.B. E. Fischer: „Liebesgedichte für die höfische Welt" (in: *Liebeskunst. Liebeslust und Liebesleid in der Weltkunst*. Zürich 2002, S. 178–189), B. N. Goswamy: „‚Sringara': Erotische Leidenschaft, ästhetische Erfahrung, Körperzier" (in: *Liebeskunst. Liebeslust und Liebesleid in der Weltkunst*. Zürich 2002, S. 137–140), aber auch M.-P. Foissy (Hrsg.): *Devi Diva – les 7 voiles de Bollywood: Images de la femme dans le cinéma indien* (Nice 2006) und M. Karlekar (Hrsg.): *Visualizing Indian Women: 1875–1947* (New Delhi 2006).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000520

systeme in Java und Bali sind im Jahre 2007 in einer Fachzeitschrift für Indonesistik veröffentlicht worden.[1]

Autochthone Beschreibungen der eigenen Zeitrechnung gibt es kaum, aber PROUDFOOT weiß einige malaiischen Notizbücher über Weissagung zu analysieren, die handschriftlich überliefert worden sind. Merkwürdigerweise verweist er dabei nicht auf die einschlägigen Handschriftenkataloge. Im Fall von Cod. Or. 2805 der Leidener Universitätsbibliothek mutet es seltsam an, daß auf einen Verkaufskatalog aus dem Jahre 1883 verwiesen wird, während die ausführliche Beschreibung jener Handschrift einschließlich zwei Illustrationen in einem wissenschaftlichen Katalog unerwähnt bleibt.[2]

PROUDFOOT vertritt die Meinung, daß 8-Jahre-Zyklen im insularen Südostasien populär gewesen seien, weil in dieser Region eine zyklische Zeitauffassung allgemein vorgeherrscht habe. In dieser Hinsicht hätte er m.E. zur Untermauerung seiner Behauptung noch stärker auf die indigene Historiographie (*babad, hikayat, silsilah, sejarah* usw.) hinweisen können, in der zyklisches Denken sehr ausgeprägt ist. In diesem Buch werden wenige historiographische Texte (*Bo' Sangaji Kai, Peringatan Sejarah Negeri Johor* und *Adat Aceh*) lediglich als Datenlieferanten herangezogen; die ideologischen Rahmenbedingungen dieser spezifischen Gattung bleiben vollkommen ausgeklammert.

Modernisierungsprozesse und bessere Kontakte mit den islamischen Zentren in Mekka und Kairo seit dem Ende des 19. Jahrhunderts führten dazu, daß die althergebrachten regionalen Zeitrechnungssysteme rapide in Vergessenheit gerieten. Der 8-Jahre-Zyklus hat heutzutage im insularen Südostasien praktisch ausgedient und spielt nur noch in Java in gewissen Ritualen und für divinatorische Zwecke eine Rolle.

EDWIN WIERINGA, Köln

FRITZ SCHULZE: *Abstammung und Islamisierung als Motive der Herrschaftslegitimation in der traditionellen malaiischen Geschichtsschreibung*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2004. 249 S. (Frankfurter Forschungen zu Südostasien 1.) ISBN 3-447-05011-X. € 70,–.

Ausgehend von einem literaturwissenschaftlichen Ansatz setzt sich diese Habilitationsschrift zum Ziel, die Motive Abstammung und Islamisierung in der malaiischen Geschichtsschreibung zu charakterisieren, ihren Wandel nachzuvollziehen und zu analysieren. Es wird die Notwendigkeit betont, bei der Untersuchung der beiden Motive der Fragestellung nachzugehen, welche retardierenden Elemente sich erhalten, modifiziert oder durchgesetzt haben. Die Habilitationsschrift beginnt mit einer Diskussion einer Auswahl dynastisch-genealogischer narrativer Texte, geht im folgenden auf den Forschungsstand ein, stellt die ausgewählten Texte vor, widmet sich im Anschluß den singularen Motiven Abstammung und Islamisierung, um danach auf das Geschichtsverständnis und die Legitimationsmuster von Herrschaft einzugehen. SCHULZE untersucht im folgenden die Motive in einem weitgefaßteren Kontext und schließt die Analyse mit Interpretation und Schlußfolgerungen ab.

[1] Siehe IAN PROUDFOOT: „In search of lost time: Javanese and Balinese understandings of the Indic calendar." In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 163-1 (2007), S. 86–122 und IAN PROUDFOOT: „Reconstructing the Tengger calendar." In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 163-1 (2007), S. 123–133.

[2] Siehe E.P. WIERINGA: *Catalogue of Malay and Minangkabau manuscripts in the Library of Leiden University and other collections in The Netherlands*. Vol. 1. Leiden 1998, S. 467–470.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000521

Die Habilitationsschrift bietet eine interessante und ausführliche Diskussion und Kontextualisierung der beiden Motive Abstammung und Islamisierung. Diese Motive werden innerhalb der dynastisch-genealogischen narrativen Texte eingehend untersucht und miteinander verglichen. Anhand der Analyse der beiden Motive werden tentative Schlußfolgerungen im Hinblick auf die historischen Veränderungen bei der Art der Legitimation von Herrschaft gezogen. So wird u. a. darauf hingewiesen, daß sich mit der zunehmenden Stratifikation der Gesellschaft ein Transformationsprozeß vollzog. Hierbei, so SCHULZE, „fand ein substantieller Wandel statt, weg von einem Ursprungs- oder Schöpfungsmythos, der die ganze Gesellschaft betraf, hin zu einem Abstammungsmythos, der ganz auf eine spezifische Deszendenzlinie ausgerichtet war" (S. 195).

Dennoch wirft die Habilitationsschrift einige Fragen auf. Zunächst ist die Verwendung des Begriffs ‚Chronik' für die in malaiischer Sprache verfaßten Geschichtswerke der erzählenden Kategorie problematisch. SCHULZE weist die von TEEUW vorgeschlagene Formulierung ‚dynastisch-genealogischer narrativer Text', bewußt zurück, da er sie als sperrig ansieht (S. 9). Dies ist insofern nicht nachvollziehbar, als die von TEEUW gewählte Bezeichnung für die von SCHULZE untersuchten Texte treffend gewählt ist.

Hinsichtlich der Konzeption der Forschung stellt sich die Frage, warum das Thema auf die malaiische Historiographie begrenzt ist und die javanische Historiographie, die sicherlich in die Analyse mit einfließen müsste, kaum beachtet wird. Für den Hauptteil der Habilitationsschrift, die Analysen der Motive, sind hauptsächlich Texteditionen verwendet worden. Dies kann insofern als problematisch angesehen werden, da zwischen Originaltext und Edition oftmals Diskrepanzen bestehen, die im Zweifelsfall zu Ungenauigkeiten bei der Analyse führen können. Hinzu kommt, daß etwa bei der Analyse der „Sejarah Melayu" seine verschiedenen Fassungen nicht zum Tragen kommen. Dies wäre zwecks einer noch vielgestaltigeren Analyse, welche auf die Unterschiede der einzelnen Fassungen eingeht, wünschenswert gewesen.

Im Hinblick auf die Anordnung der Kapitel ist unklar, warum die Kapitel „Abstammung und Islamisierung" und „Motive im weiteren literarischen Kontext" durch das Kapitel „Geschichtsverständnis der zugrundeliegenden kulturellen Strata" voneinander getrennt werden. Es erscheint in diesem Falle verwunderlich, warum dieses Kapitel nicht der Untersuchung der Motive vorangestellt wurde. Die abrupte Unterbrechung der Analyse der Motive durch dieses recht allgemein gehaltene Kapitel unterbricht den Lesefluß und wirkt sich dadurch störend auf die Leserrezeption aus. SCHULZE ist sich des Problems bewußt, daß die Aussagen dieses Kapitels sehr allgemein gehalten sind und deshalb möglicherweise nicht die Zustimmung der betreffenden Fachwissenschaftler finden werden (S. 123). Zudem verweist er hier auf AMMANN[1], der darauf hingewiesen hat, daß innerhalb der mittelalterlichen islamischen Historiographie bislang nur wenige Titel existieren, die sich dem Geschichtsdenken, den Darstellungsformen und Deutungsmustern gewidmet haben. Dementsprechend rechtfertigt SCHULZE seine Vorgehensweise, indem er auf die Forschungsdefizite in den genannten Bereichen hindeutet.

Die Kritikpunkte, die der Verfasser der Habilitationsschrift an anderen Wissenschaftlern, insbesondere RAS[2], vorbringt, betreffen vorwiegend Detailfragen. Ein Kritikpunkt an RAS, den SCHULZE vorbringt, ist etwa die Auslegung des Fehlens des Schwanenjungfrau-Motivs in dem dynastisch-genealogischen narrativen Pasai Text (S. 62–63). RAS wird vorgeworfen, das Fehlen des aquatischen Elementes mit einer Rekurrierung auf die Banjar-

[1] L. AMMANN: „Kommentiertes Literaturverzeichnis zu Zeitvorstellungen und geschichtlichem Denken in der islamischen Welt." In: *Die Welt des Islams* 37 (1997), S. 42.

[2] J.J. RAS: *Hikajat Bandjar – A study in Malay historiography*. The Hague 1968.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000522

und Kutai-Chroniken zu kompensieren. Dort steht der bzw. die Naga[1] für das feuchte Element (S. 62). SCHULZE zitiert RAS, der den Begriff *nâga* im Sanskrit nicht nur mit dem im Wasser lebenden mythischen Schlangenwesen in Verbindung bringt, sondern auch mit einem Elefanten. SCHULZE erklärt, im Sanskrit stehe *nâga* nur in einer Nebenbedeutung für Elefant, und das allgemeine Wort für Elefant sei das auch im Malaiischen verbreitete *gaja* (S. 62–63). Er schlußfolgert daraus, daß man aus den Begrifflichkeiten *nâga* und *gaja* noch nicht ableiten kann, daß auch die Symbolik aus Indien stammt. Diese anhand eines einzelnen Aspekts festgemachte Kritik an RAS scheint im Hinblick auf die Synthese und Schlußfolgerungen der Habilitationsschrift vor allem als Mittel zu dienen, den Vorwurf zu untermauern, RAS habe in seiner Dissertation von 1968 nach Parallelen gesucht, um zu gemeinsamen Strukturen zu gelangen. SCHULZE impliziert, RAS habe Archetypen ausfindig zu machen bzw. zu rekonstruieren gesucht; ein Ansatz, den er scharf zurückweist. Jedoch ist an dieser Stelle anzumerken, daß unabhängig vom gewählten methodischen Ansatz die Arbeit von RAS qualitativ hochrangig ist und neue Erkenntnisse gewann. Nicht zuletzt ist dies auch daran ersichtlich, daß sich die Habilitationsschrift in vielen Punkten an seine Arbeit anlehnt.

Zwei kleinere Mängel beziehen sich zum einen auf die Vielzahl an Verweisen innerhalb des Textkorpus, die ohne genaue Seitenangabe erfolgen. Diese Vorgehensweise macht es dem Rezipienten schwer, den Argumenten des Verfassers zu folgen. Des weiteren trägt auch die Vielzahl der orthographischen Fehler nicht zu wissenschaftlicher Exaktheit bei und stört den Lesefluß.

Trotz der erwähnten Kritikpunkte ist die Habilitationsschrift ein interessantes Werk, da der Akzent auf die Analyse des Wandels der Motive gelegt und damit eine neue Blickrichtung eingenommen wird. Zudem weist die Arbeit auf bestehende Forschungslücken hin, wodurch neue Anregungen für Wissenschaftler anderer Fachrichtungen gegeben werden.

MONIKA ARNEZ, Passau

C. SNOUCK HURGRONJE: *Mekka in the latter part of the 19th century. Daily life, customs and learning. The Moslims of the East-Indian Archipelago*. Translated by J.H. MONAHAN with an introduction by JAN JUST WITKAM. Leiden/Boston: Brill 2007. XXI, 326 S. (Brill Classics in Islam 1.) ISBN 978-90-04-15449-0. € 69,–.

Das klassische Buch, das der niederländische Islamwissenschaftler SNOUCK HURGRONJE (1857–1936) nach seiner berühmten Feldforschung in Mekka (1884/1885) über die heilige Stadt des Islam verfaßt hat, ist unter dem schlichten Titel *Mekka* in den Jahren 1888/1889 in deutscher Sprache (2 Text-Bände und 1 Bilder-Atlas) erschienen. J.H. MONAHAN, der als britischer Konsul in Dschedda die große Bedeutung des Werkes schätzte, fertigte eine (gekürzte) englische Übersetzung des 2. Bandes an, der das tägliche Leben, das Familienleben und die Wissenschaft behandelt und dazu ein Kapitel über die „Jâwah" enthält, d.h. die Pilger des Malaiischen Archipels, die dem niederländischen Autor damals aus kolonialistischen Gründen ein besonderer Gegenstand seines Interesses gewesen sind.

Die englische Übersetzung, die im Jahre 1931 von Brill publiziert wurde, ist mittlerweile selbst zum Klassiker geworden: Eine photomechanische Neuauflage wurde im Jahre 1970 von Brill veröffentlicht, während sie jetzt im 150. Geburtsjahr SNOUCK HURGRONJES als erster Band der neugeschaffenen Reihe „Brill Classics in Islam" erscheint. Laut Klappentext

[1] Malaiische Schreibweise.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000523

soll diese Reihe Neuauflagen der „besten Werke" auf dem Gebiet der Islamwissenschaft anbieten, die Brill vor 1970 veröffentlicht hat. In der Reklamesprache des Verlags heißt es auf dem Buchdeckel, daß man sich diese Werke natürlich nicht entgehen lassen dürfe: „The best of two centuries of scholarship, newly typeset and with new introductions by some of the foremost scholars in Islamic Studies make the Brill Classics in Islam an indispensable part of any islamic studies collections." Solche Werbesprüche lassen schon ahnen, daß man sich selbstverständlich auf entsprechend hohe Preise einstellen muß.

Der neue Schriftsatz, der offenbar vom Verlag für einen Fortschritt gehalten wird, hat jedoch zur Folge, daß die Seitenzahlen nicht mehr mit der ursprünglichen Druckfassung übereinstimmen. Die historischen schwarz-weißen Fotos, die im Originalwerk und in der photomechanischen Neuauflage scharf abgebildet waren, werden jetzt im 21. Jahrhundert in einer mäßigen Fotokopiequalität reproduziert. Die knapp gehaltene Einführung (S. xiii–xxi) stammt vom Ex-Konservator der orientalischen Manuskripte in der Leidener Universitätsbibliothek Jan Just Witkam, der seit langem *ex professo* als Verfasser von Vorworten zu den Werken anderer Gelehrten hervorgetreten ist. Eine ausführlichere Version seiner Einleitung, die sich fast als Selbstplagiat beschreiben ließe, ist in einem Leidener Ausstellungskatalog anläßlich des 150. Geburtstags von Snouck Hurgronje zu finden.[1]

Edwin Wieringa, Köln

Kai Vogelsang: *Geschichte als Problem. Entstehung, Formen und Funktionen von Geschichtsschreibung im Alten China*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2007. VII, 324 S. (Lun Wen. Studien zur Geistesgeschichte und Literatur in China 9.) ISBN 978-3-447-05446-1. € 65,–.

Kai Vogelsang beschäftigt sich in seinem neuen Werk mit der frühen chinesischen Geschichtsschreibung vom Ursprung derselben bis zur klassischen Literatur. Formal ist das Buch in zwei Teile gegliedert, „Entstehung von Geschichte" und „Umgang mit Geschichte". Die Teile sind weitgehend eigenständig und werden durch das Oberthema inhaltlich verknüpft. Auch innerhalb der beiden Teile handelt es sich mehr um locker verbundene „Studien" (S. 7), als um einen homogenen Text.

Teil I beschäftigt sich zunächst mit den *shi* 史. Vogelsang beleuchtet die Bedeutung des Zeichens und die Funktionen der damit verbundenen Ämter chronologisch, ausgehend von der Shang-Zeit. Anhand von Quellenmaterial zeigt er, daß *shi* Orakelpriester, reisende Beamte mit wechselnden Aufgaben, am Hof beschäftigte Schreiberlinge, Protokollanten, Notare, „spröde[…] Buchgelehrte[…]" (S. 64) und mit „kultische[n] und juristische[n] Aufgaben" (S. 86) Beauftragte waren, aber eben keine Geschichtsschreiber. Er bietet als Übersetzungsvorschlag „Kommissar" (S. 89) an.[2] Den Abschluß dieser Studie bildet die Erkenntnis, daß die späteren Geschichtsschreiber eher zufällig als *shi* bezeichnet wurden, weil Sima Qian diesen Amtstitel führte, und sein privat verfaßtes Geschichtswerk maßgebend wurde.

Eine der Hauptthesen in *Geschichte als Problem* ist: „Geschichtsschreibung gibt weitaus mehr über ihr Ursprungsmilieu preis als über die Zeit, die sie darstellt" (S. 10).

[1] Siehe Arnoud Vrolijk/Hans van de Velde: *Christiaan Snouck Hurgronje (1857–1936) Orientalist. Catalogue of an exhibition on the sesquicentenary of his birth, 8 February 2007*. Compiled by Arnoud Vrolijk and Hans van de Velde with an introductory essay by Jan Just Witkam. Leiden: Leiden University Library 2007, S. 11–31.

[2] Ein Vorschlag im übrigen, der sich in Huckers Referenzwerk (Charles O. Hucker: *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford 1985) für das Homonym *shi* 使 als „Commissioner" findet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000524

Wenn VOGELSANG sich genötigt sieht, auf 74 Seiten zu erklären, daß die *shi* eben keine Geschichtsschreiber waren, läßt das nach seiner eigenen Argumentation eher auf das heutige Verständnis der *shi* als auf das Verständnis im alten China schließen. VOGELSANG unterstellt also, daß moderne Sinologen *shi* durchweg als ‚Geschichtsschreiber' verstehen. Praktisch der gesamte erste Teil fußt auf dieser Annahme, und doch ist aus meiner Sicht fraglich, ob sie haltbar ist. Die moderne Sekundärliteratur benutzt eher Ausdrücke wie „Gentleman Grand Astrologer".[1] Und auch in frühen Wörterbüchern findet sich zumeist neben der Bedeutung ‚Geschichtsschreiber' eine Alternativbedeutung wie ‚Sterndeuter'[2] oder ‚astrologer'[3]. Im Wörterbuch für die Zhou-Zeit von SCHUESSLER[4] schließlich ist die einzige Bedeutung ‚secretary', was in der universellen Verwendbarkeit fast an VOGELSANGS Vorschlag ‚Kommissar' heranreicht. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß ein einheitliches Verständnis des *shi* als ‚Beauftragter', denn nichts anderes ist ein Kommissar, nicht möglich und vielleicht sogar wünschenswert wäre. VOGELSANGS Übersetzungsvariante wäre aber überzeugender, wenn sie nicht von einer falschen Prämisse, zumindest aber verzerrten Betrachtungsweise ausgehen würde.

Die Studie „Von Tradition zu Geschichte" geht der Frage nach „ob, seit wann und in welcher Weise ‚Geschichte' mit den Mitteln des Altchinesischen denk- und sagbar war" (S. 97). VOGELSANG will zeigen, daß die Shang keine Geschichtsschreibung hatten, „wahrscheinlich [...] nicht einmal ein Geschichtsbewußtsein" (S. 105). Auch die Bronzen der frühen Zhou-Zeit schildern nur einzelne Taten oder Ereignisse, ohne diese aber in einen geschichtlichen Zusammenhang einzuordnen, wie es nach der verwendeten Definition nötig wäre. In der mittleren und späten Westzhou-Zeit ist „zum ersten Mal die Unterscheidung zwischen *aeternitas* und *tempus*, unbewegter Ewigkeit und wandelbarer Zeit" (S. 111) erkennbar. Der Bruch mit der Vergangenheit, für VOGELSANG ein entscheidendes Kriterium für den Übergang von Tradition zu Geschichte, wird auf zahlreichen Bronzeinschriften gesucht. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf den verwendeten Temporaladverbien. Den letzten Schritt in der Entwicklung bilden die Lieder des *Shi Jing* 詩經. Diese „erzählen [...] nicht vom ewiggleichen Bestand der Tradition, sondern vom *Werden* [Hervorhebung im Original] gegenwärtiger Verhältnisse, das heißt: von ihrem Gang im Wandel der Zeit" (S. 136). Erster Beweis für traditionale Geschichte, und eben nicht mehr Tradition, sind demnach die Ursprungsmythen des *Shi Jing*, weil „echte Tradition [...] keine ‚Herkunft', sondern nur ewige Präsenz" (S. 137) kenne. „Voll entwickelt und differenziert zeigt sich das Geschichtsdenken jedoch erst in der Literatur der Chan-kuo-Zeit" (S. 138). Im folgenden Abschnitt versucht der Autor, anhand der Zeichen *gu* 古 und *xi* 昔 und ihrer Lexikographie dem Geschichtsbewußtsein auf die Spur zu kommen. Interessantester Aspekt dieser Spurensuche ist, daß VOGELSANG Belege für eine Datierung des *Shi Jing* und der *Zhou Shu* 周書 frühestens auf die späte Westzhou-Zeit findet (vgl. S. 153). Die Studie leidet etwas unter der starken Orientierung an theoretischen Ansätzen. Sehr gelungen und anschaulich ist aber ein Schaubild (S. 154), das die Entwicklung in verschiedenen Aspekten des Geschichtsbewußtseins von den Shang bis zur vorklassischen Literatur vergleicht.

Nachdem in Teil I dem Wandel von Tradition zu Geschichte nachgespürt wurde, behandelt Teil II den „Umgang mit Geschichte". Gemeint ist damit vor allem die Rolle von Geschichte in Reden der klassischen Literatur, sowie ihre soziale Funktion. Die wörtliche Rede

---

[1] STEPHEN DURRANT: *The Cloudy Mirror. Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*. Albany 1995.

[2] WERNER RÜDENBERG: *Chinesisch-deutsches Wörterbuch*. Hamburg 1924.

[3] HERBERT ALLEN GILES: *A Chinese-English Dictionary*. London 1912.

[4] AXEL SCHUESSLER: *A dictionary of Early Zhou Chinese*. Honolulu 1987.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000525

in Geschichtswerken wurde bislang eher hinsichtlich ihres literarischen Wertes gewürdigt. VOGELSANG nähert sich den Reden auf Grundlage der Geschichtstheorie von JÖRN RÜSEN, die vier Typen historischen Erzählens kennt: 1. traditionale, 2. exemplarische, 3. kritische und 4. genetische Sinnbildung. VOGELSANG zeigt in der klassischen chinesischen Literatur die ersten drei Typen auf, zusätzlich zur Chronographie, „die zwar keine historische Erzählung bietet, wohl aber Umgang mit Geschichte bezeugt" (S. 164). Zu dieser letzten Kategorie gehört laut VOGELSANG das *Chunqiu* 春秋, weil es kein komplexes Geschehen erzählt, sondern eine lineare Darstellung der Zeit ist (vgl. S. 171). Chronographie erfüllt eine ganz andere Funktion als Historiographie. Sie taugt weder zu Legitimation noch zur Delegitimation von Herrschaftsansprüchen, weil nicht Ereignisse, sondern die Zeit für sie von Bedeutung ist (vgl. S. 181). Wer sich auf die Einordnung des *Chunqiu* als Chronographie einläßt, „kann ruhigen Gewissens sagen, daß es keinen historischen Sinn offenbart – und zwar [...] ohne jeden Gestus der Herablassung" (S. 185). Zugleich sei es in Fragen der Zuverlässigkeit bei Überschneidungen zum gleichen Ereignis dem *Zuozhuan* 左傳 vorzuziehen.

Dieses liefert viele Musterbeispiele für die traditionale Geschichtsschreibung. Geschichtsschreibung also, die sich auf Tradition beruft, sich an den Anfängen orientiert und zeigen will, daß vorgegebene Weltordnungen im Lauf der Zeit erhalten wurden. Damit eignet sie sich vor allem zur Legitimation des Machtanspruchs der Herrschenden. Genau in der Funktion finden sich in *Zuozhuan* und *Guoyu* 國語 zahllose Beispiele, von denen VOGELSANG fast schon zu viele vorführt. Seine Ansätze jedenfalls brauchen eine derart nachhaltige Belegung nicht, um überzeugend zu sein. Gleiches gilt für exemplarische Geschichte, die sich eher gegen die Machthaber richtet und kritische Debatten ermöglicht, weil sie nicht „die Dinge entwickeln und *erklären* [Hervorhebung im Original] will [wie die traditionale Geschichte] [...], [sondern versucht,] das Geschehen zu *verstehen* [Hervorhebung im Original]" (S. 225). Vor allem Werke aus der späten Zhanguo-Zeit argumentieren exemplarisch. Eine „radikale Abwendung von jedem Geschichtsbezug" (S. 264) findet sich schließlich bei den Legisten, die damit Hauptvertreter der kritischen Geschichtsschreibung sind. Diese entstand fast zeitgleich mit der exemplarischen Geschichtsschreibung, ist also eher logische denn temporäre Entwicklung. Das Problem, das diese Abwendung mit sich bringt, liegt auf der Hand: „selbst wenn man aus der Geschichte nur lernt, daß man nichts aus ihr lernt, hat man aus der Geschichte gelernt" (S. 277). Die kritische Geschichte ist also noch keine moderne Geschichtsschreibung, sondern „eine Weiterentwicklung der exemplarischen Geschichte, die lediglich neue Grenzen zieht" (S. 289).

Dieser zweite Teil von *Geschichte als Problem* ist voll neuartiger, interessanter Ansätze zum Umgang mit traditioneller chinesischer Literatur. Daß die Lektüre dennoch kein reines Vergnügen bereitet, liegt an verschiedenen Schwächen. Wie in so vielen wissenschaftlichen Texten ist die Sprache von *Geschichte als Problem* derart verkompliziert, daß es nahezu unmöglich ist, mehr als 20 Seiten am Stück zu lesen. Es ist schade, daß gute Ideen hinter grammatikalischen Schutzmauern versteckt werden, und der Leser im Kampf mit dem Text die Aussage aus den Augen verliert. Ein guter Gedanke büßt nichts von seiner Qualität ein, wenn er mit klarer Sprache vorgetragen wird.

Die verwendete Umschrift nach WADE-GILES als überholt zu bezeichnen, wäre sicherlich übertrieben. Als internationaler Standard setzt sich aber zusehends das *Pinyin* 拼音 durch. Ich hätte mir gewünscht, VOGELSANG wäre dabei so fortschrittlich wie bei seinem Geschichtsverständnis. Problematisch im Zusammenhang mit der Umschrift sind Titel- und Eigennamen. VOGELSANG hat sich dafür entschieden, Eigennamen groß zu schreiben, Titelbezeichnungen in Kleinschreibweise zu transkribieren, bspw. bei „*tzu* Ch'an" (S. 221). Das ist an sich schon eher ungewöhnlich. Wenn aber „shu [sic!] Hsiang" (S. 224) am Anfang eines Satzes steht, dann ist das aus zwei Gründen falsch. Der transkribierte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000526

Titel müßte kursiviert werden, was vermutlich nur übersehen wurde. Schwerwiegender aber ist, daß ein deutscher Satz nicht mit einem kleingeschriebenen Wort beginnen kann.

Die Bibliographie ist leider wenig gelungen. Die Entscheidung, chinesische und westlichsprachige Bücher in einer Bibliographie zusammenzufassen, ist begrüßenswert. Nach welchen Kriterien aber Zeitschriftentitel abgekürzt werden, bleibt für den Leser nicht nachvollziehbar. VOGELSANG schreibt von „in der Sinologie üblichen Abkürzungen" (S. 301). Abgesehen davon, daß er damit die Zielgruppe der Leser, anders als im Vorwort, auf sinologisch Gebildete einschränkt, scheint die Unterscheidung in übliche und nicht übliche Abkürzungen nahezu willkürlich gefällt worden zu sein. *Oriens Extremus, T'oung Pao, Asiatische Studien* und weitere bleiben unabgekürzt, einzig *Monumenta Serica, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* und *Harvard Journal of Asiatic Studies* werden verkürzt wiedergegeben. Ein Abkürzungsverzeichnis und ein einheitliches Vorgehen hätten hier für sehr viel mehr Übersichtlichkeit gesorgt. Ärgerlich ist schließlich die falsche Schreibweise von *Mathews' Chinese-English Dictionary*, das konsequent mit zwei „t" geschrieben wird.

Diese im Grunde leicht zu behebenden Mängel werfen einen unnötigen Schatten auf *Geschichte als Problem*. Die Lektüre lohnt dennoch. Nicht jede Idee, die VOGELSANG präsentiert, ist brandneu. In dem Umfang und der Vollständigkeit sind die *shi* aber noch nie betrachtet worden. Und besonders der zweite Teil des Buches überrascht mit neuen Sichtweisen und regt zur eigenen Beschäftigung mit der Geschichtsschreibung an.

MATTHIAS HAHN, Berlin

HARTMUT WALRAVENS (Hrsg.): *Joseph Franz Rock (1884–1962). Tagebuch der Reise von Chieng Mai nach Yunnan, 1921–1922. Briefwechsel mit C. S. Sargent, University of Washington, Johannes Schubert und Robert Koc.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2007. 580 S. (Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 757. Band. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 55.) ISBN 978-3-7001-3830-3. € 69,60.

Der Ruf von JOSEPH FRANZ ROCK gründet sich auf seine Verdienste in Wissenschaftsgebieten, die kaum weiter voneinander entfernt sein könnten: Als Ethnograph und Lexikograph erforschte er die Schriften, die Sprache und Geschichte des Nakhi-(Naxi-)Volks in der südwestchinesischen Provinz Yunnan. Als Geograph, Botaniker und einer der letzten Entdecker unternahm er Expeditionen in Süd- und Südwestchina, auf denen er Pflanzen und Tiere für seine Auftraggeber (über lange Zeit waren dies das United States Department of Agriculture und die amerikanische National Geographic Society) sammelte und taxonomisch bearbeitete. Wegen seiner persönlichen Exzentrik und mancher Fehlurteile sind seine Leistungen nicht unumstritten. Das mag auch mit der Tatsache zusammenhängen, daß JOSEPH ROCK auf keinem seiner Forschungsgebiete eine abgeschlossene akademische Ausbildung vorweisen konnte. Er war im wesentlichen Autodidakt und es war nicht leicht für ihn, die Anerkennung seiner akademischen Fachkollegen zu gewinnen. Die ausgezeichnete Biographie JOSEPH ROCKS, auf die auch der Herausgeber des vorliegenden Bands verweist (STEPHANE B. SUTTON: *In China's border provinces: The turbulent career of Joseph Rock, botanist-explorer.* New York 1974), bietet spannende Lektüre und ein fesselndes Bild der Persönlichkeit und des abenteuerlichen Lebens des Botanikers, Entdeckers und Ethnographen. Die Lektüre dieser Biographie ist auch die Voraussetzung dafür, daß man den vorliegenden Band mit Gewinn liest, der Miscellanea aus den verschiedensten Lebensphasen von JOSEPH ROCK bietet. Denn nur wenn man schon über seine Leistungen und die Etappen seines Lebens informiert ist, kann man den Inhalt der Texte, die die Persönlichkeit und die Entdeckungsreisen des Forschers aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchten und illustrieren, biographisch und historisch einordnen und bewerten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000527

Neben den im Titel angegebenen Texten (Tagebuch und Briefwechsel) enthält der Band auch einige Zeitungsberichte aus der amerikanischen Presse, die die Wahrnehmung seiner Expeditionen in den USA dokumentieren. Der Briefwechsel mit Fachkollegen an der University of Washington vermittelt Einblicke in eine spätere Etappe von Rocks Leben, nachdem er gezwungenermaßen hatte China verlassen müssen und sich vor allem mit der Ausarbeitung seines Nakhi-Wörterbuchs befaßte. Aspekte seiner Persönlichkeit und seines Gefühlslebens beleuchtet der Briefwechsel mit seinem Neffen Robert Koc aus den Jahren 1952–1962. Der Briefwechsel mit C.S. Sargent, dem damaligen Direktor des Arnold Arboretum in Washington D.C. und damit Auftraggeber dieser Expedition, bietet einige zusätzliche Details zur Expedition von Joseph Rock zum Amnye Machhen (1926), die ausführlich in dem ebenfalls von Walravens herausgegebenen Band Joseph Franz Rock: *Expedition zum Amnye Machhen in Südwest-China im Jahre 1926. Im Spiegel von Briefen und Tagebüchern* (Wiesbaden 2003) dokumentiert ist.

Die unterhaltsamste Lektüre stellt sicher das Tagebuch der Reise von Chieng Mai nach Yunnan dar (S. 365–533). Die Einträge vermitteln Eindrücke von den bereisten Gebieten und den Menschen und Völkern, denen Rock begegnete, darunter die Meo (Miao), Lolo, Shan, Kachin. Viel Raum nimmt auch die Beschreibung der örtlichen Flora ein. Ein kurzer Abschnitt aus dem Tagebuch sei zitiert, um einen Eindruck von der Lektüre zu vermitteln: „October 20, 1922 [...] We passed a village called Huang-ni-kou 黄泥溝, Yellow Dirt, filthy beyond description and so we went on, the caravan stopping a little beyond in an open grassy spot. We collected some of the large yellow-flowered orchids *Bulbophyllum* with large angular pendant fruits, a pink fragrant *Pedicularis* (7126) which turned out to be new and was called *Pedicularis lunglingensis* by Bonati. We then climbed higher over a gentle sloping ridge and there found large chestnut trees loaded with fruits. I looked about for water and a camping place and finding both, decided to stop. We pitched both tents near some graves on a lovely grassy spot surrounded by large trees." (S. 503)

Mit den nun vorliegenden drei von Walravens herausgegebenen Bänden sind Leben und Werk von Joseph Rock mit biographischen Texten so ausführlich dokumentiert wie das Leben kaum eines anderen China-Forschers aus dem 20. Jahrhundert. Neben dem vorliegenden und dem erwähnten Band liegt weiter vor: *Joseph Franz Rock (1884–1962): Berichte, Briefe und Dokumente des Botanikers, Sinologen und Nakhi-Forschers* (Mit einem Schriften-Verzeichnis. Hrsg. von H. Walravens. Stuttgart 2002). Die in diesen Bänden versammelten Dokumente sind unterschiedlichster Herkunft. In der Einleitung werden Bibliotheken in Berlin, Hawaii, Pittsburg und Cambridge (Mass.) genannt. Allein die Lokalisierung all dieser Texte stellt eine bedeutende detektivische Leistung dar. Ebenso hoch muß aber auch die editorische Leistung des Herausgebers bewertet werden, der in umfangreichen Fußnoten viele zusätzliche biographische, bibliographische und historische Informationen liefert und außerdem den Materialienband durch ein Register der Pflanzennamen (nach Nummern und alphabetisch geordnet) sowie ein Register der Orts- und Personennamen ergänzt. Mit der genannten Biographie und den in den drei von H. Walravens herausgegebenen Materialienbänden enthaltenen Informationen ist es möglich, sich ein umfassendes Bild von der Persönlichkeit, der Biographie und den Leistungen Rocks zu verschaffen. Außerdem stellen sie Quellen für eine noch zu verfassende Geschichte der geographischen, geologischen, botanischen und zoologischen Erforschung und Sammeltätigkeit westlicher Wissenschaftler in China dar, die die Expeditionen von Joseph Rock, Ferdinand von Richthofen, Heinrich Handel-Mazzetti, Sven Hedin und vielen anderen beschreiben und sie in die Geschichte des Projekts der (wissenschaftlichen) Eroberung und Aneignung der Welt durch „den Westen" im 19. und 20. Jahrhundert einordnen sollte.

Hans Kühner, Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000528

Geschäftsbericht

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 4. Mai 2008 in Würzburg

Der Erste Vorsitzende, Herr Stefan Leder, eröffnet die Versammlung im Toscana-Saal der Residenz in Würzburg um 14.05 Uhr.

Vor Eintritt in die Tagesordnung gedenken die Anwesenden der seit der letzten Allgemeinen Versammlung verstorbenen Mitglieder: Gudrun Goeseke, Martiniano Roncaglia, Werner Thomas, Rüdiger Unger.

Tagesordnung

1. Bestellung von Protokollführern
2. Berichte des Vorstandes
   a) Geschäftsbericht
   b) Kassenbericht
   c) Bibliothek
   d) Vereinsangelegenheiten
3. Bericht über die Kassenprüfung für das Jahr 2007
4. Entlastung des Vorstandes
5. Festsetzung des Jahresbeitrages für das Jahr 2009
6. Wahl der Kassenprüfer für 2008
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. Hochschul- und Studienangelegenheiten
13. Neuwahl des Vorstandes für die Amtsperiode vom 1. 1. 2009 bis 31. 12. 2011
14. Allgemeine Versammlung der DMG im Jahr 2009
15. Vorliegende Anträge zur Tagesordnung
16. Verschiedenes

(1) Herr Christoph Werner und Frau Leslie Tramontini 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, diesmal veranschaulicht durch die Präsentation von Folien (s. Anlagen 3–5).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000529

Daran schließt sich eine Frage von Herrn Günter Meyer nach der Lage des Rechtsstreites zwischen der DMG und dem verstorbenen Herrn Theo Smets bzw. seinen Erben an. Herr Hake berichtet, dass es noch keine endgültige Entscheidung der Gerichte gebe, das Risiko für die Finanzplanung der DMG aber begrenzt sei.

(2c) Herr Leder legt den Bibliotheksbericht vor (s. Anlage 6). In der Aussprache erläutert Herr Leder, dass das Land Sachsen-Anhalt den Aufbau der Bibliothek mit ca. 8.000,- € p.a. unterstütze. Vorgesehen sei auch die Einrichtung eines Archivraums für die wissenschaftsgeschichtlich bedeutsamen Akten der DMG.

(2d) Es liegen keine Punkte vor.

(3) Herr Andreas Pohlus verliest den Bericht der Kassenprüfer, Herrn Stefan Heidemann und Herrn Michael P. Streck für das Jahr 2007 (s. Anlage 7).

(4) Herr Günter Meyer stellt den Antrag auf Entlastung des Vorstandes. Diesem Antrag wird einstimmig entsprochen (die Mitglieder des Vorstands nehmen an der Abstimmung nicht teil).

(5) Herr Pohlus teilt für den Vorstand mit, dass die Jahresbeiträge für das Jahr 2009 unverändert bleiben können.

Herr Meyer macht den Vorschlag, den Beitrag für Studierende auf 10 € pro Jahr zu kürzen, um neue Mitglieder zu gewinnen. Daraus entwickelt sich eine lebhafte Diskussion. Dem Antrag zur Geschäftsordnung von Herrn Bert Fragner, die Debatte zu beenden, wird bei zwei Gegenstimmen entsprochen. Der Antrag von Herrn Meyer auf Reduzierung aller Beitragssätze wird mit 3 Ja-Stimmen und 3 Enthaltungen abgelehnt. Der Antrag von Herrn Wolfram Naumann auf Erhöhung des normalen Beitragssatzes um 10 € bei gleichzeitiger Kürzung des ermäßigten Beitragssatzes um den gleichen Betrag wird ebenfalls mit 3 Ja-Stimmen und 3 Enthaltungen abgelehnt. Der Antrag der Herren Leder und Fragner, dass der neue Vorstand Vorschläge für den Überschussabbau und die Handhabung einer eventuellen Reduzierung der Beiträge erarbeiten solle, wird einstimmig angenommen.

(6) Der Vorstand schlägt Herrn Stefan Heidemann und Herrn Michael P. Streck erneut als Kassenprüfer für das Jahr 2008 vor. Der Vorschlag wird unter allgemeiner Zustimmung angenommen.

(7) Herr Oskar von Hinüber liest die Berichte der Helmuth-von-Glasenapp-Stiftung für die Jahre 2006 und 2007 vor (s. Anlagen 8 und 9).

(8) Herr Leder weist darauf hin, dass die Jahresberichte des Orient-Instituts Beirut und Istanbul über die Webseiten des Orient-Instituts einsehbar seien. In seiner Eigenschaft als Leiter des Orient-Instituts berichtet er kurz über die anstehenden Veränderungen wie die angestrebte Verselbständigung des Instituts in Istanbul, die Besetzung neuer Referentenstellen und aktuelle Forschungsvorhaben. Auf Anfrage von Frau Kellner-Heinkele erläutert Herr Leder, dass die Verbindung zwischen der DMG und dem Orient-Institut Beirut/Istanbul zwar nicht mehr institutionell sei, aber nach wie vor wissenschaftlich sowie historisch und emotional, was die regelmäßige Berichterstattung über die Institute rechtfertige.

Bzgl. der Verselbständigung des Istanbuler Instituts stellt Herr Leder Überlegungen zur Benennung als „Hellmut-Ritter-Institut" vor, woraus sich eine belebte Debatte ergibt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000530

Der Antrag von Herrn MEYER auf zukünftige Fortführung der Berichterstattung des Orient-Institutes in den Allgemeinen Versammlungen der DMG wurde mit 6 Enthaltungen angenommen.

Herr HAKE berichtete, dass der mit der Stiftung DGIA geschlossene Vertrag über die Übertragung der Trägerschaft des Orient-Instituts auf das verselbständigte Institut in Istanbul übertragen werden soll und bittet hierzu um Zustimmung; dies wurde einstimmig angenommen.

(9) Der Bericht des Nepal Research Centre in Kathmandu für das Jahr 2007 liegt nicht vor.

(10a) Herr FLORIAN C. REITER verliest den Bericht über die ZDMG und die AKM.

(10b) Über die Arbeit am WKAS liegt für 2007 kein Bericht vor.

(10c) Herr LAUT erstattet den von Herrn FEISTEL vorgelegten Bericht über die Publikationen der KOHD (s. Anlage 10).

(11) Es wird mitgeteilt, dass sich die Sektion Indologie getroffen habe.

(12) Mitteilungen liegen nicht vor.

(13) Vor der anstehenden Neuwahl des Vorstandes für die Amtsperiode 2009–2011 bedankt sich Herr LEDER in Namen der Gesellschaft bei Herrn MANFRED HAKE für dessen langjähriges Engagement im Vorstand, dem er seit 1990 angehört hat und dessen Geschäftsführer er bis zum Jahr 2003 war. Herr HAKE spricht seinerseits Herrn LEDER Dank aus, da sich dieser nach 6 Jahren im Vorstand der DMG nicht mehr zur Wahl stellen wird.

Herr HAKE stellt den Wahlvorschlag des derzeitigen Vorstandes für den neuen Vorstand in folgender Zusammensetzung vor: Herr CLAUS SCHÖNIG (FU Berlin) erster Vorsitzender, Herr JENS PETER LAUT (Freiburg) zweiter Vorsitzender, Frau LESLIE TRAMONTINI (Marburg) erste Geschäftsführerin und Herr FLORIAN C. REITER (Berlin) zweiter Geschäftsführer. Schatzmeister Herr ANDREAS POHLUS (Halle) sowie Frau HEIDRUN BRÜCKNER (Würzburg), Frau ANJA PISTOR-HATAM (Kiel), Herr MICHAEL STRECK (Leipzig) und Herr ULRICH MARZOLPH (Göttingen) Beisitzer.

Der Vorschlag, über den Wahlvorschlag geschlossen abzustimmen, wird einstimmig angenommen. Bei drei Enthaltungen wird beschlossen, den Vorstand in offener Wahl zu wählen. Der Wahlvorschlag des Vorstandes wird einstimmig angenommen.

(14) Die nächste Allgemeine Versammlung wird am 19.4.2009 in Göttingen stattfinden, wobei einer der Tagesordnungspunkte die Ausrichtung des nächsten Orientalistentages (DOT) in Marburg (Centrum für Nah- und Mittelost-Studien) sein wird.

(15) Weitere Anträge zur Tagesordnung liegen nicht vor.

(16) Herr WENINGER informiert über den Termin für den 31. Deutschen Orientalistentag, der vom 20.–24. 9. 2010 in Marburg stattfinden soll.

Herr VON HINÜBER dankt dem Vorstand und den ausscheidenden Mitgliedern für ihr Engagement.

Herr LEDER schließt die Versammlung um 15.50 Uhr.

gez. LESLIE TRAMONTINI (Marburg)	gez. CHRISTOPH WERNER (Marburg)	gez. STEFAN LEDER (Halle/Saale)
(Protokollführung)		(Sitzungsleitung)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000531

Anlage 1: Teilnehmerliste

Mitglieder:
Bamberg: Hoffmann; **Berlin:** Bauer, Hagedorn, Kellner-Heinkele, Pohlus, Reiter, Schönig; **Frankfurt a.M.:** Jungraithmeyer; **Freiburg i.Br.:** Laut, von Hinüber; **Göttingen:** Marzolph; **Halle (Saale):** Leder, Slaje, Stephan; **Heidelberg:** Hake; **Kiel:** Pistor-Hatam; **Kleinmachnow:** C. Naumann; **Leipzig:** Streck; **Mainz:** Meyer; **Marburg:** Tramontini, Weninger, Werner; **Oslo:** Edzard; **Sommerach:** Walter-Jeswig; **Sulzburg:** W. Naumann; **Wien:** Fragner; **Würzburg:** Brücker, Dietrich (Ergon-Verlag), Kolb.

Anlage 2: Bericht zur Geschäftsführung für den Zeitraum vom 26. September 2007 bis zum 3. Mai 2008

Die letzte Mitgliederversammlung wurde am 26. September 2007 in Freiburg im Rahmen des XXX. Deutschen Orientalistentags abgehalten. Seitdem wurden 13 persönliche Mitglieder neu in die Gesellschaft aufgenommen. 11 persönliche Mitglieder erklärten zum 31.12.2007 ihren Austritt. 3 Mitglieder sind verstorben: Rüdiger Unger, 13. November 2007; Prof. Dr. Werner Thomas, 1. Januar 2008; Dr. Gudrun Goeseke, 23. Februar 2008; Martiniano Roncaglia, 2007.

Nach den Unterlagen der Geschäftsführung hat die DMG zur Zeit 496 persönliche sowie 81 körperschaftliche Mitglieder. Die Gesamtzahl der Mitglieder der Gesellschaft beträgt damit zur Zeit 576 (im vorherigen Geschäftsbericht: 575).

Anlage 3: Kassenbericht 2007

Der Kassenbericht bezieht sich auf das Jahr 2007. Auf der Grundlage der Kassenunterlagen wurde von dem Steuerberater und Vereidigten Buchprüfer Dipl.-Kfm. D. Dustert (Bonn) die Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für das Kalenderjahr 2007 und die Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2007 der DMG erstellt. Die Kassenunterlagen wurden durch die auf der Allgemeinen Versammlung der DMG am 26. September 2007 in Freiburg gewählten Kassenprüfer, Herr Heidemann und Herr Streck unter Hinzuziehung der Bilanz für 2007 der Buchprüfungsfirma Dustert geprüft und für richtig befunden. Das Protokoll der Kassenprüfung vom 15. April 2008 wird im Anschluß wiedergegeben.

Die Finanzen der DMG sind im Jahre 2007 ausgeglichen. Es wurde ein Jahresüberschuß von € 16.272,33 erzielt. Nach den dem Schatzmeister vorliegenden Kontoauszügen der beiden Geschäftskonten wiesen diese am 31. Dezember 2007 den folgenden Stand auf:

Konto bei der Sparkasse Bonn	€ 7.667,91
Festgeldkonto bei der Postbank Frankfurt	€ 45.000,00
Konto bei der Postbank Frankfurt	€ 30.000,62
Damit belief sich das Geldvermögen der Gesellschaft am 31.12.2007 auf (zum 31.12.2006: € 59.671,47)	€ 82.668,53

Zu den Ausgaben und Einnahmen im Jahre 2007:
Die DMG hat im Jahre 2007 € 30.747,86 an Mitgliedsbeiträgen eingenommen und hat kaum Außenstände (Mitgliedsbeiträge 2006: € 31.774,97).

Die Hauptausgaben von € 17.379,71 fielen naturgemäß bei den Herstellungskosten der ZDMG an. Die Gesellschaft hat die 38. Lieferung des WKAS mit einem Betrag von € 4.523,49 gefördert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000532

Mit dem Forschungspreis und der Lidzbarski-Medaille würdigte die DMG zudem Leistungen auf dem Gebiete der Forschung mit einem Gesamtbetrag von € 5.109,67.

Auf Grund zu geringer Erlöse wurde das Sparbuch bei der Sparkasse Tübingen aufgelöst und ein Betrag von € 45.000 bei der Postbank Frankfurt a. M. zu einem Zinssatz von 4,4 % für ein Jahr als Festgeld angelegt. Damit dürften im Jahre 2008 auch im Bereich der Vermögensverwaltung deutliche Überschüsse erzielt werden.

Die Mitgliedsbeiträge können auf Grund des guten Vereinsergebnisses im Jahr 2009 unverändert bleiben.

Berlin, den 1. Mai 2008 ANDREAS POHLUS

Anlage 4: Einnahmen-Ausgaben-Rechnung
für die Zeit vom 1. 1. 2007 bis zum 31. 12. 2007

Ideeller Bereich

Einnahmen	
Mitgliedsbeiträge	
von natürlichen Personen	€ 26.659,65
von Körperschaften	€ 4.088,21
sonstige Einnahmen	€ 10,00
Ausgaben	
Rechts-und Beratungskosten	€ 3.271,81
Reisekosten und Kostenentschädigungen	€ 4.229,42
Porto, Bürobedarf, Telefon, Fax	€ 677,19
Kosten für den Einzug von Beiträgen	€ 36,15
Storno Beiträge aus Vorjahren	€ 123,00
Auf Mitglieder entfallende Herstellungskosten der ZDMG	€ 14.564,37
Überschuss Ideeller Bereich	**€ 7.855,92**

Vermögensverwaltung

Einnahmen	€ 147,42
Ausgaben	€ 173,28
Fehlbetrag Vermögensverwaltung	**€ –25,86**

Zweckbetrieb

Zeitschrift der DMG

Einnahmen	
Kommissionsabrechnungen	€ 20.212,58
Beiträge zum WKAS	€ 4.448,24
Ausgaben	
Herstellungskosten ZDMG	€ 17.379,71
Versandkosten ZDMG	€ 3.679,71
Abzüglich auf Mitglieder entfallende Zeitschriften	€ –14.564,37

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000533

Aufwand WKAS	€	4.523,49
Druckbeihilfen DFG	€	90,34
Forschungspreis DMG 2007	€	2.500,00
Lidzbarski-Medaille 2007	€	2.609,67
Überschuss Zweckbetrieb	€	**8.442,27**
Jahresüberschuss/Vereinsergebnis	€	**16.272,33**

Anlage 5: Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2007

Vermögensposten			Schuldposten		
	31.12.2007 €	31.12.2006 €		31.12.2007 €	31.12.2006 €
A. Anlagevermögen			**A. Verbandsvermögen**		
I. Sachanlagen			I. Verbandsvermögen		
Betriebs- und Geschäftsausstattung	2,50	2,50	Stand 1.1.2007 (2006)	64.115,67	77.139,18
			Jahresüberschuss (Vj. -fehlbetrag)	16.272,33	–13.023,51
	2,50	**2,50**	Stand 31.12.2007 (2006)	**80.388,00**	**64.115,67**
B. Umlaufvermögen			**B. Rückstellungen**		
I. Forderung aus Beiträgen	1.214,01	1.051,00	Rückstellung für Buchführung und Abschluss	**3.427,20**	**3.338,00**
II. Sonstige Vermögensgegenstände	767,76	10.896,42	**C. Verbindlichkeiten**		
III. Kassenbestand, Guthaben bei Kreditinstituten	82.668,53	59.690,64	1. Sonstige Verbindlichkeiten	**837,60**	**4.186,89**
	84.650,30	**71.638,06**			
	84.652,80	71.640,56		84.652,80	71.640,56

Anlage 6: Bericht zur Bibliothek der DMG in Halle (Saale) für das Jahr 2007

Im Jahr 2007 sind der Bibliothek 217 Bände zugegangen, davon 100 Zeitschriften. Die zugewiesenen Mittel beliefen sich auf 7.500 €. Davon wurden 19 Zeitschriften durch Kauf erworben und 37 Bücher. Für Buchbindearbeiten (Einband Zeitschriften) wurden 651,94 € aufgewendet. Der Gesamtbestand beläuft sich auf 65 595 Bände.

Stefan Leder

Anlage 7: Protokoll über die am Dienstag, den 15. April 2008 in Halle (Saale), Seminar für Indologie, Emil-Abderhalden-Str. 9, durchgeführte Buch- und Kassenprüfung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V. für das Kalenderjahr 2007

Von der Allgemeinen Versammlung der DMG am 26. September 2007 in Freiburg im Breisgau wurden Herr PD Dr. Stefan Heidemann und Herr Prof. Dr. Michael P. Streck mit der Kassenprüfung für das Jahr 2007 beauftragt. Diese Kassenprüfung haben wir heute für das Geschäftsjahr 2007 abgehalten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000534

Es wurden vorgelegt: 1. eine Bilanz und Ergebnisrechnung zum 31. Dezember 2007 nebst Erläuterungen; 2. sämtliche Einnahmen- und Ausgabenbelege für das Kalenderjahr 2007 nebst Einblick in die Mitgliederverwaltung; 3. die „Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für das Kalenderjahr 2007" und die entsprechende „Vermögensaufstellung zum 31. Dezember der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V." durch den Dipl.-Kfm. Dietrich Dustert, Steuerberater und 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 15. April 2008

PD Dr. Stefan Heidemann
Prof. Dr. Michael P. Streck

Anlage 8: Bericht über die Tätigkeit der Helmuth von Glasenapp-Stiftung für das Geschäftsjahr 2006

1. Am 1. Januar 2006 traten Prof. Dr. Heidrun Brückner, Würzburg, und Prof. Dr. Harry Falk die Nachfolge von Prof. Dr. Bernhard Forssman und Prof. Dr. Heinz Bechert im Verwaltungsrat an.

2. Im 43. Geschäftsjahr hat die Stiftung einen Überschuß der Einnahmen über die Ausgaben in Höhe von € 14.408,61 erbracht. Die Erträge aus Urheberrechten der Stiftung betrugen € 13.700,46, die aus Zinsen € 6.877,96. An Verwaltungskosten wurden € 934,34 verausgabt. Alle Arbeiten der Mitglieder von Vorstand und Verwaltungsrat wurden ehrenamtlich ausgeführt.

3. Das Stiftungskapital ist überwiegend in Rentenpapieren angelegt und beläuft sich auf € 250.000,–.

4. Im Berichtsjahr erschienen Band 42 der Veröffentlichungen der Glasenapp-Stiftung: *Kleine Schriften zur Indologie* von Friedrick Rückert, hrsg. von Beate Hess und die von der Stiftung durch einen Druckkostenzuschuß geförderte Dissertation von Albrecht Hanisch: *Āryaśūras Jātakamālā. Philologische Untersuchungen zu den Legenden 1 bis 15* (Indica et Tibetica 43,1.2).

5. Die zur Ausschüttung gelangten Mittel gelten der Bearbeitung der Purāṇa-Bibliographie durch Thomas Oberlies (Göttingen), der Herausgabe der *Kleinen Schriften* von Johannes Hertel durch B. Bomhoff, der Anlage eines elektronischen Gesamtregisters zu den in den Veröffentlichungen der Glasenapp-Stiftung erschienenen Kleinen Schriften und der Pflege und Aktualisierung von SARDS durch Walter Slaje (Halle).

6. Anträge für die im Jahre 2007 zur Ausschüttung gelangenden Mittel wurden bis zum 15. April an die Anschrift der Geschäftsstelle erbeten (c/o Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geschwister-Scholl-Str. 2, 55131 Mainz).

Oskar v. Hinüber

Anlage 9: Bericht über die Tätigkeit der Helmuth von Glasenapp-Stiftung für das Geschäftsjahr 2007

1. Am 8. Oktober 2007 trat Frau Waltraud Vosniak, Mainz, in Nachfolge von Wolfgang Stemmler, Mainz, als Schatzmeisterin im Vorstand ein.

2. Im 44. Geschäftsjahr hat die Stiftung einen Überschuß der Einnahmen über die Ausgaben in Höhe von € 5.020,29 erbracht. Die Erträge aus Urheberrechten der Stiftung betrugen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000535

€ 11.046,04, die aus Zinsen € 8.514,74. An Verwaltungskosten wurden € 1.076,31 verausgabt. Alle Arbeiten der Mitglieder von Vorstand und Verwaltungsrat wurden ehrenamtlich ausgeführt.

3. Das Stiftungskapital ist überwiegend in Rentenpapieren angelegt und beläuft sich auf € 250.000,–.

4. Im Berichtsjahr erschienen in den Veröffentlichungen der Glasenappp-Stiftung: Band 43, *Kleine Schriften* von Johannes Hertel, hrsg. von Beate Bomhoff; Band 44, *Kleine Schriften* von Siegfried Lienhard, hrsg. von Oskar v. Hinüber (der Druck dieses Bandes wurde von der Stiftung nicht finanziell unterstützt); Band 45, *Otto Böhtlingk an Rudolf Roth. Briefe zum Petersburger Wörterbuch 1852–1885*, hrsg. von Heidrun Brückner und Gabriele Zeller, bearbeitet von Agnes Stache-Weiske. Ferner erschien der von der Stiftung durch einen Druckkostenzuschuß geförderte Sammelband *The Atharvaveda and its Paippalādaśākhā*, hrsg. von Arlo Griffith und Anette Schmiedchen (Indologica Halensis. Geisteskultur Indiens. Texte und Studien 11).

5. Die zur Ausschüttung gelangten Mittel gelten einem Druckkostenzuschuß für die Dissertation von Martin Straube *Parallelen in Kṣemendras Bodhisattvāvadānakalpa latā zum Legendenkranz des Haribhaṭṭa* und der Ausrichtung eines Kolloquiums zur Geschichte der Indologie am 4. und 5. Juli 2008 in Würzburg.

6. Anträge für die im Jahre 2008 zur Ausschüttung gelangenden Mittel wurden bis zum 15. April an die Anschrift der Geschäftsstelle erbeten (c/o Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geschwister-Scholl-Str. 2, 55131 Mainz).

Oskar v. Hinüber

Anlage 10: Bericht über das Vorhaben im Akademienprogramm der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen „Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland"

1. Seit der letzten Allgemeinen Versammlung sind folgende Bände erschienen:

XXIII,6 *Birmanische Handschriften. Teil 6: Die Katalognummern 1016–1200.* Beschrieben von Anne Peters. 2007. 370 S.

Damit liegen jetzt 126 Katalog- und 52 Supplementbände vor.

2. Druckkosten wurden beantragt für folgende Bände:

X,10 *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. Teil 10: Die Katalognummern 3200–4362.* Beschrieben von Klaus Wille.

XI,13 *Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Teil 13 (Die mTshur-phu-Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Hs or 778, Bände 40–52).* Beschrieben von Peter Schwieger.

XI,14 *Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Teil 14 (Die mTshur-phu-Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo nach dem Exemplar der Orientabteilung, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Hs or 778, Bände 52–63).* Beschrieben von Karl-Heinz Everding.

XIII,20 *Alttürkische Handschriften. Teil 12: Die Uigurischen Blockdrucke der Berliner Turfansammlung. Teil 2: Apokryphen, Mahāyāna-Sūtren, Erzählungen, Magische Texte, Kommentare und Kolophone.* Beschrieben von Abdurishid Yakup.

XIII,23 *Alttürkische Handschriften. Teil 15: Die Uigurischen Blockdrucke der Berliner Turfansammlung. Teil 3: Stabreimdichtungen, Kalenderstücke, Bilder, Unbestimmte Fragmente und Nachträge.* Beschrieben von Abdurishid Yakup.

Hartmut-Ortwin Feistel

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000536

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

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000537

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:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000538

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:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000539

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:3:5-8179-1415396-17/fragment/page=00000540