

Hallesche Beiträge zur Orientalwissenschaft

Herausgegeben von

Erlesenes

Sonderheft der HALLESCHEN BEITRÄGE ZUR ORIENTWISSENSCHAFT
anlässlich des 19. Kongresses der Union Européenne d'Arabistes
et Islamisants



Herausgegeben von
Walter Beltz und Sebastian Günther

Halle (Saale) 1998



Hallesche Beiträge zur Orientalistik

Begründet 1979 von

BURCHARD BRENTJES, HORST GERICKE, MANFRED FLEISCHHAMMER
UND PETER NAGEL

Herausgegeben seit 1994 von

WALTER BELTZ



OSA 5683

Gedruckt in der

Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Kröllwitzer Str. 44,
D-06120 Halle (Saale), 1998.

Erstellt im

Institut für Orientalistik, Heinrich-und Thomas-Mann-Str. 22, D-06108 Halle (Saale).



Zum Geleit

Mit den in diesem Band vereinten Forschungsergebnissen möchten die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Institutes für Orientalistik der MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des 19. Kongresses der *Union Européenne d'Arabisants et Islamisants* herzlich in Halle willkommen heißen.

Erlesenes bedeutet „Ausgewähltes“ oder „Kostbares“. Es weist auf die reichen kulturellen und geistigen Schätze hin, welche die Völker, Kulturen und Religionen des Orients in den verschiedenen Epochen ihrer Entwicklung hervorgebracht haben und die den Gegenstand unserer Forschung bilden.

Erlesenes meint hier vor allem aber „Gelesenes“, d.h. aus Quellentexten und Fachliteratur Erschlossenes und zur Vermittlung bzw. weiteren Diskussionen aufbereitetes Wissen. In diesem Sinne wollen die folgenden Beiträge einen Einblick in die wissenschaftliche Tätigkeit der Mitarbeiter unseres Institutes gewähren und einen Eindruck vom breiten Spektrum orientalistischer Forschung in Halle vermitteln.

Das so *Erlesene* möge den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Kongresses ein Auftakt zur wissenschaftlichen Diskussion sein und sie an einen interessanten Aufenthalt in der Saale-Stadt mit ihrer traditionsreichen Universität erinnern.

DIE HERAUSGEBER

Halle (Saale) im August 1998

Halleische Beiträge zur Orientalwissenschaft

Ergründet 1979 von

BRUNO HILF, HANS-JÜRGEN HILF, HANS-JÜRGEN HILF, MANFRED FLICK, ZUM GELT
UND PETER NAGEL

aus 1971 für nachgelesen

Mit dem in diesem Band vereinigt Forschungsergebnisse möchten die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Institutes für Orientalistik der MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT HALLE-WITTMERBERG die Teilnehmenden und Teilnehmer des 19. Kongresses der Union Française d'Arabisme et Islamologie herzlich in Halle willkommen heißen.

Erkenntnis bedarf „Ausgewählter“ oder „Klassischer“. Es weist auf die reichen kulturellen und geistigen Schätze hin, welche die Völker, Kulturen und Religionen der Orient in den verschiedenen Epochen ihrer Entwicklung hervorgebracht haben und die den Gedanken unserer Forschung bilden.

Erkenntnis meint hier vor allem aber „Gelenke“, d.h. aus Quellen und Fachwissen Fachwissen und zur Vermittlung bzw. weiteren Diskussionen aufbereitetes Wissen. In diesem Sinne wollen die folgenden Beiträge einen Einblick in die wissenschaftliche Tätigkeit der Mitarbeiter unseres Institutes gewähren und einen Eindruck vom breiten Spektrum orientalistischer Forschung in Halle vermitteln.

Das so Erreichte möge den Teilnehmenden und Teilnehmenden des Kongresses ein Anlaß zur wissenschaftlichen Diskussion sein und sie an einen interessanten Aufenthalt in der Saale-Stadt mahnen. Die Halle (Saale) Universität ermuntert.

in Halle

Die HERAUSGEBER
Halle (Saale) im August 1979



Inhaltsverzeichnis

- ARJOMAND, KAMRAN: In Defense of the Sacred Doctrine. 1
*Muḥammad Ḥusayn Shahristānī's Refutation of
 Materialism and Evolutionary Theories of Natural
 History.*
- BELTZ, WALTER: Religionswissenschaft und Orientalistik. 19
- DÄHNE, STEPHAN: Zu den *ḥuṭab* des Abū Ḥamza aš-Šārī 30
 in der klassischen arabischen Literatur.
- GÜNTHER, SEBASTIAN: Tag und Tageszeiten im Qur'ān 46
- HEINEMANN, ARNIM: Und ich ward der langen Fremdling- 68
 schaft überdrüssig. *Das Motiv von Sindbad dem
 Seefahrer in der Poesie Ḥalīl Ḥāwīs.*
- JASSIM AL-KHAQANI, HAMID: Maḥmūd Aḥmad as-Sayyid 99
 und die Anfänge der Erzählprosa im Irak.
- LEDER, STEFAN: Aspekte arabischer und persischer Für- 120
 stenspiegel. *Legitimation, Fürstenethik, politische
 Vernunft.*
- ORTHMANN, EVA: Als Yaman und Rabī'a ihre Stirnlocken 152
 abschnitten. *Kritische Anmerkungen zu einem ḥilf-
 Bund in Ḥurāsān aus der späten Umayyadenzeit.*

PAUL, JÜRGEN: <i>Maslak al-ʿarifīn</i> . Ein Dokument zur frühen Geschichte der Ḥwāḡagān-Naqšbandīya.	172
TUBACH, JÜRGEN: Die Herkunft der Bezeichnung <i>anṣār</i> im Qurʿān.	186
VELTRI, GIUSEPPE: Tradent und Traditum im antiken Judentum. Zur "Kanonformel" <i>לא תספו ולא תגרעו</i> .	196
ZAKERI, MOHSEN: The <i>futuwwa</i> -"Houses" at the Time of al-Nāṣir. <i>A Few Notes</i> .	222

In Defense of the Sacred Doctrine

*Muḥammad Ḥusayn Shahrīstānī's Refutation of Materialism and Evolutionary Theories of Natural History**

KAMRAN ARJOMAND

Western thought as manifested and crystallized in modern science and technology began to secure a foothold for itself in Iran in the nineteenth century. It inevitably aroused hostile reactions among the advocates of the traditional sciences, most prominent of them, the *‘ulamā’*. As custodians of religious norms and beliefs as well as various traditional sciences, the *‘ulamā’* resisted the new sciences for a long time. This resistance consisted, for the major part, in wholesale rejections usually without elaborate reasoning. There were, however, also efforts to render detailed refutations of these sciences. Some of these refutations were directed against the received versions of the nineteenth century European materialism, that sought confirmation through evolutionary theories of natural history, supported by geological and paleontological findings. In what follows, *Āyāt-i bayyināt*, an important refutation of the materialists by Muḥammad Ḥusayn Shahrīstānī, will be discussed. He was probably the first Shi‘ite *marja’* to embrace some of the new sciences in his later life, and thereby paved the way for the changing attitude of the later generation of *‘ulamā’* towards modern science. Despite his importance, however, he has remained virtually an unknown figure

* This is an enlarged version of a paper read at the Second Biennial Conference on Iranian Studies, 22.-24. May 1998, in Washington.

in Western scholarship. For this reason, it is appropriate to give a brief account of his life and works.

1. *Life and works*

Muḥammad Ḥusayn ibn Muḥammad °Alī Mar°ashī Shahrīstānī (15. Shawwāl 1255 - 3. Shawwāl 1315 / 22. December 1839 – 25. February 1898)¹ was born in Kirmānshāh in a learned family. His father, Muḥammad °Alī was a Shi°ite scholar who taught in Karbalā°, and his mother, Fāṭima, was the daughter of Āqā Aḥmad Kirmānshāhī, who is best known for his book *Mir°āt al-aḥwāl*, which contains, among other things, accounts of European cities, life, science and technology, praising Europeans for their achievements in these fields². Shahrīstānī grew up in Kirmānshāh, where he received his preliminary education before going to Karbalā° to start his religious studies proper. There he attended lectures by his father and also by Ḥusayn Fāḍil Ardakānī on *fiqh* until he reached the highest level, receiving the *ijāza* from his father (1282/1865) and from Ardakānī (1287/1870). Shahrīstānī attained a prominent position in teaching and became a *marja°-e taqlīd*³. He met some of the Qājār notables and politicians, among them I°timād al-Salṭana who included Shahrīstānī's biography in his *al-Ma°āthir wa-'l-āthār*. In Āghā Buzurg Ṭīhrānī's *Dharī°a* there are some 95 references to different works by him, mainly on *fiqh* and *uṣūl al-dīn*⁴. Most of his works are in manuscript form and only about 11 books have been published,⁵ all of which are hard to obtain. It is therefore difficult to sketch

¹ His biography is found in Ṭīhrānī, *Ṭabaqāt*, 627-631.

² There are two recent editions of this work. The more accurate edition seems to be that published by Mu°assasa-i °Allāma-i mujaddīd Waḥīd Bihbahānī in two volumes, Tīhran 1373sh/1994. For a discussion of this book see Ḥā°irī, *Nakhostīn*, chapter 7.

³ Cf., Ṭīhrānī, *Ṭabaqāt*, 628; Mudarrsī, *Rayḥānat al-adab*, 3,272-3.

⁴ See Qā°imī Najafī, *Mu°jam*, 229.

⁵ See Mushār, *Fihrist II*, 870-1.

Shahristānī's intellectual development. As grandson of Āqā Aḥmad Kirmānshāhī, one must assume that he grew up in a family that, at least on his mother's side, was not hostile towards modern science. However, he was educated in the traditional way, learning not only religious subjects but also traditional, profane sciences such as astronomy and astrology, thereby becoming proficient in astronomy. He wrote a book on the astrolabe *al-Lubāb* and one, presumably on Ptolemaic astronomy, entitled *Mawāqī' al-nujūm*. Judging by biographical accounts, it seems certain that, having had a thoroughly traditional education, he at some stage underwent a change of attitude towards modern science. He thus became probably the first *marja'* to accept modern science, especially the Copernican astronomy and modern chemistry. His attempt to justify heliocentrism according to the Qur'ān and the *sunna* is contained in his book *Mawā'id* written in Persian⁶ prior to 1889.⁷

2. *Āyāt-i bayyināt*

Āyāt-i bayyināt, finished on 12. Rabī' I., 1299 / 1. February 1882, is a philosophical refutation of the 19th century materialism and evolutionary theories of natural history as reflected in Iran. It is also a defense of the Sacred doctrine of the unity of God, divine creation, miracles and so forth. The title makes a clear reference to the Qur'ānic sūra *al-bayyina* (98), which deals with unbelievers.

The full title of the book also bears the qualifying phrase: *dar radd-i dahrīyīn*. Let us take a closer look at who these *dahrīyūn* were. "*Dahrī*" or "materialist" was a pejorative term used by the

⁶ According to the introductory notes (*Dah guftār*) by Mahdī Sirāj Ansārī, the editor of the first Persian edition of Hibat al-Dīn al-Shahristānī's *al-Hay'a wa 'l-Islām*, entitled *Islām va hay'a*, Tabriz 1342sh/1963, p. lb [32], *Mawā'id* was published in India.

⁷ I'timād al-Salṭana mentions in his *al-Ma'āthir*, p. 180, that he had seen the autograph manuscript of *al-Mawā'id fi 'l-mutafarriqāt* by Muḥammad Ḥusayn Shahristānī which contained an account of modern astronomy as well as biographies of notable etc., and quotes from it.

*ulamā*⁹ and others in the 19th century mainly to brandmark followers of the new sciences.

Some bibliographical sources⁸ describe the book as a refutation of the naycheries. A manuscript copy of this book, probably an autograph, but in any case one that certainly belonged to the author, is kept in the Āstān-i Quds Library in Mashhad⁹. There, in a marginal note referring to the word "*dahrīyīn*" it is stated: "in the language of the Europeans they are called naycheri."¹⁰

Āyāt-i bayyināt is a response, as the author puts it, to halt the spread of atheism by some "unbelievers" (*mulhidīn*) who, in provinces far away from Islamic centers of learning "deceive the weak-minded youth and invite them to deny God and all the [sacred] laws."¹¹ The author was urged, as he informs us, by some pious Muslims, presumably Shi'ites, of those provinces to write this refutation. The reference here is to India and particularly to Lahore, since this treatise was published in Lahore and edited by Murtaḍā al-Ḥusaynī al-Ḥā'irī, who states in the epilogue (*khātima*) that he urged the author to write this treatise¹².

At this stage, one might think that the book was written solely to combat the naycheries in India. This assumption is, however, not correct: in the book there are several local references to persons or places well known and talked about in Iran, but probably neither relevant nor well known to Indians. For example, a reference is made to experiments that Malkom Khān used to perform or to Nāṣir

⁸ Ṭihranī, *Dharī'a* and Mushār, *Fihrist*.

⁹ No. 37. The colophon of the manuscript has not survived as the last few pages are missing. There is, however, a notice of possession in the book which makes it very probable that the Ms is in fact an autograph: "Property of the sinner its author and its scribe (*milk al-jānī mu'allifhi wa-rāqimihī*) Muḥammad Ḥusayn al-Shahristānī al-Ḥā'irī, and dated 6. Jumādā II, 1299 (26. April 1882.)

¹⁰ Fo. 1a. This Marginal note is not present in the printed version.

¹¹ Shahristānī, *Āyāt*, 2.

¹² *Ibid*, 67.

al-Dīn Shāh's European memoirs¹³. More on this later. But suffice it to say that when writing this treatise, the author very much had the Iranian situation in mind.

This work was written before Shahrīstānī's conversion to modern astronomy, at a time in which, obviously impressed by scientific and technological achievements of the West, he was still not convinced that modern science, especially modern astronomy presented a true picture of the world. Or at least he was still not prepared to admit it publicly. At any rate, in natural history he had found ideas that he not only could not accept, but also considered irrational, contrary to religion and condoning atheism.

3. Comparison with Afghānī's Refutations

A question that needs to be answered is whether or not Shahrīstānī had read or knew of the refutation of the naycheris by Jamāl al-Dīn (Asadābādī) Afghānī: *Ḥaqīqat-i madhhab-i naychirī va bayān-i ḥāl-i naychiriyān*, (1298/1881), which was published in Haydarabad some months before Shahrīstānī finished working on his own treatise. There, Afghānī rejects some doctrines which he attributes to the naycheris, usually without clearly or correctly stating them or even mentioning their founders. Nonetheless, these doctrines can, to certain extent, be identified. They include the materialist thesis of Ludwig Büchner; one might be tempted to identify the communism of Marx and other evolutionary social theories that are alluded to without any differentiation. Afghānī also mentions and rejects theses that he takes to be the claims of Darwin's evolutionary theory, naming him directly but misrepresenting him completely. However, a detailed examination of Afghānī's book from the point of view of his possible sources of information relating to naycheri theories and reasons for his failure to understand and therefore fairly represent them is an important task that should be undertaken.

¹³ Ibid, 10.

However, as far as a comparison between Afghānī's book and that of Shahrīstānī is concerned, it must be pointed out that there is no reference to Afghānī in Shahrīstānī's book, nor is there mention or explicit refutation of any of the different types of materialism described by Afghānī. This strongly suggests that Shahrīstānī did not use Afghānī's treatise as a source. What were then the sources of his information regarding the materialist theories of nature he aimed to refute and what did he take to constitute these theories?

Books and writings on modern geology and geography were translated into Persian mostly in the second half of the 19th century. These contained findings that seemed to contradict some of the Islamic doctrines pertaining to the universe, for example, doctrines on the age of the world and the creation of man. Many Islamic scholars agreed with Ṭabarī, who determined the creation of man, on the basis of traditions, to have occurred some 6500 years before hijra¹⁴. In 19th century Iran, historians still did not make notable modifications to this dating. Muḥammad Taqī Sipihr claimed, in his *Nāsikh al-tawārīkh*, to have derived that the descent of man took place 5585 years before the birth of Jesus¹⁵.

It was only in the light of modern geological evidence that these doctrines began to be questioned. For example, the reformer Yūsuf Khān Mustashār al-Dawla translated a book on geology from Turkish in 1296/1878 and published it in 1299/1881-2 entitled *Ṭabaqāt al-arḍ* in which the author explicitly rejected the religious determination of the age of the world as 6546 years.¹⁶

Evolutionary theories of natural history also found their way into Iran through translations. *Jānwarnāma* was a book compiled by Muḥammad Taqī Khān Kāshānī in 1287/1870 in which, according to

¹⁴ Radtke, *Weltgeschichte*, 16.

¹⁵ Kitāb 1, Jild 2, 1.

¹⁶ P. 11. In an explanatory note Yūsuf Khān proposes a compromise solution by differentiating between the age of the earth, which he claimed cannot be determined by geologists, and the descent of man (Adam) (11-12.)

Adamīyat, Darwin's theory is expounded, using secondary European sources.¹⁷

In *Āyāt-i bayyināt* there are numerous references to technological and scientific achievements of the West which indicate that the author had knowledge of some of them such as photography and telegraph, and was familiar with some writings on those topics. Yet, it does not seem possible to pin point his source of information on the subject. Indeed, it is not easy to see which of the different types of materialism or evolutionary theories he had in mind when levying a refutation. Moreover, he does not give any names associated with any particular thesis he is refuting. There may be several reasons for this, but the most plausible one is that Shahrīstānī intended to write a general refutation of materialism instead of treating its different brands individually. He thus considered what he held to be their most common tenets. This may correctly reflect Shahrīstānī's intention, but one is still struck by the lack of accuracy in his presentation of the views he was criticizing. This arouses the suspicion that, assuming the sources did provide a fair picture, he did not understand the theses associated with the different theories of evolution or with the different types of materialism he intended to refute. This is a peculiarity that Shahrīstānī shared with Afghānī. The question to pose is: what were the cognitive reasons for his failure? In what follows, the arguments advanced by Shahrīstānī will be closely examined in order to provide an answer to this question.

4. *Methodological considerations*

The work begins with an introduction that contains some of the refutations in 10 points (*maṭlab*) followed by 5 chapters (*bāb*) and a conclusion (*khātima*) in three points.

Shahrīstānī maintains that a rejection of materialism should be based on purely *rational* grounds (*istidlāl munḥaṣir ast dar addīla-yi*

¹⁷ Adamīyat, *Andīshā* 24.

‘*aqlīya*),¹⁸ and reason (*‘aql*) he defines as “the power by which one can distinguish between bad and evil, one’s gains and one’s losses, and through which the profitable is desired and the harmful is avoided,”¹⁹ which can thus be fairly accurately translatable as “common sense.”

In a logical classification, Shahrīstānī divides all that can be rationally grasped (*mudrakāt-i ‘aqlīya*), which includes theology and philosophy as well as all natural and mathematical sciences, into two branches: a) necessary and sure knowledge (*ḍarūrī*) and b) speculative (*naẓarī*). He requires that speculative sciences, which would include natural sciences, end in necessary and sure knowledge²⁰, which can be attained in one of six ways. The six alternatives are stated as follows:

1. *Badīhīyāt-i awwalīya* (simple truths): one is half of two.
2. *Mushāhadāt bi-ḥawāss-i zāhira yā bāṭina* (truths based on observation or feelings / sensation): blackness is different from whiteness, or hunger is different from satiety.
3. *Tajribīyāt* (contingent truths): poison is lethal.
4. *Ḥadsīyāt* (conjectures): consensus of the disciples that reveals the opinion of the their spiritual guide.
5. *Mutawātīrāt* (confirmation through independent reports): existence of Mecca or the invitations of Moses, Jesus and Muḥammad.
6. *Fīrīyāt* (inherent properties): four is even, three is odd.

This logical classification is in accordance with traditional definitions as laid down by Kātibī al-Qazwīnī (died 675/1276) in his classic treaties on logic *al-Shamsīya*, which was then the standard text for logic taught in traditional schools. Today, it still has not forfeited much of its authority in those circles.

¹⁸ See Shahrīstānī, *Āyāt* 2.

¹⁹ *Ibid*, 5.

²⁰ *Ibid*, 2-3.

From the point of view of logic and methodology of modern science, these six alternatives are heterogeneous. Some of them, e.g. 1-3 and, with some reservations, 6 form parts of the concept of truth, while 4 and 5 are not reliable methods for natural sciences. However, 5 (*tawātur*) is extensively used in historical studies, particularly in the Islamic hadith science. As we shall see later, its inclusion here has served the purpose of proving the existence of miracles and other sacred doctrines.

5. Defense of sacred doctrines

The naycheris or *dahrīyūn* were thought to be undermining the Islamic sacred doctrines. These doctrines, which Shahrīstānī sets out to defend are: God's existence as the necessary being (*wājib al-wujūd*); the unity of God (*tauḥīd*); the necessity of the prophets; the world is created and its age can be determined by some traditions; the purpose of the creation; the purpose of the creation of man, animals, plants, minerals etc.; and finally the existence of miracles. The refutation of the alleged claims of materialists is closely related to the affirmation of these doctrines. As far as his proofs of God's existence as the necessary being and the unmoved mover as well as God's unity (*tauḥīd*) are concerned, there is nothing in essence new and therefore need not be considered here. There are, however, some points regarding the proof of miracles that are of interest to the present study.

Following Mīrzā Abu-'l-Qāsim Qummī (1151-1231/1738-1815) and others, Shahrīstānī makes a distinction between miracles and magic (*mu'jiza* and *siḥr*).²¹ Whereas magic is based on hidden causalities (*asbāb-i khaḥīya*) that are known to the magician or perhaps a few others, miracles are without such causalities and are effected as a result of the direct intervention of God in the realm of the beings²². As examples of magic Shahrīstānī refers to the experiments Mīrzā

²¹ Qummī, *Risāla*, 27-32.

²² Shahrīstānī, *Āyāt*, 10-11.

Malkom Khān used to perform, presumably at Dār al-Funūn, or the accounts of technological capabilities of Europeans as described by Nāṣir al-Dīn Shāh in his memoirs. It is important to consider why Shahrīstānī brands these achievements as magic. For one thing, this degradation enabled Shahrīstānī, for the time being, to evade what would have otherwise been a difficult task to master, namely, to give a plausible scientific explanation of the success of the physical experiments carried out by Malkom Khān and others, or at least to admit that they are worthy of serious scientific scrutiny. What he does instead is to maintain, by taking recourse to Qur'anic stories, that such witchcraft, for example, was the business of magicians, who were at the service of the Kings before the great Prophets came to lead the nations to salvation²³.

Having distinguished between magic and miracles in this way, Shahrīstānī then moves on to claim that one can be sure that miracles, including the splitting of the moon, have occurred and still continue to occur because there are independent reports (*tawātur*) confirming them²⁴. Of course, there are a number of problems with accepting independent reports as a criterion of truth. However persuasive or convincing the principle of *tawātur* may be as employed in some disciplines for the purpose of reconstruction of past events, it is not admitted by modern natural science to function as a proof of a state of affairs, especially when there is no physical evidence for it.

7. Refutations

One of the criticisms launched at the outset against Darwin's theory in Europe had to do with its justification. The scientific community of Europe and in particular of England was not yet quite ready in the third quarter of the 19th century to accept as scientific a theory that did not have a starting point built on ascertainable causation. In this spirit William Whewell, the great 19th-century philosopher of science, criticized Darwin's theory on the grounds that it did not

²³ Ibid, 11.

²⁴ Ibid, 9, and 50.

start with natural causes in order to explain the beginning of life on earth, but rather, resorted to accidental circumstances.²⁵

In a similar manner Shahrīstānī criticizes the materialists who assumed that life on earth started due to accidental circumstances. He maintained that only in very rare cases can an accidental act fulfill a given purpose: for example, an arrow let loose in the dark never hits the foe except in very rare instances. An explanation of the world order on the basis of accidental circumstances, he states, is even less probable than the hypothetical situation that if "flies were to sit on a sheet of paper and with their excrement they would sketch a complete map of London, in which also the name of every household would be written in English."²⁶ The mutual relations of things that make up the world order, he reiterated, could not have arisen accidentally nor could they be due to the working of nature itself, but they are dependent on the action of a wise sage (*mudabbir-i ḥakīm*) to bestow upon them such powers, just as the spinning wheel, the printing process or the telegraph need an inventor²⁷.

In accordance with the Islamic theological doctrine, he maintained that all beings on earth, be they plants, animals or minerals, have been created from nothing²⁸. Otherwise, one would have to concede that they are eternal. If they were eternal, then, he asks, why should these beings decay with the passage of time?

We may be puzzled as to why he is advancing this line of argument, which obviously seems flawed? One plausible explanation is that he is arguing on the basis of a static conception of the world, set in motion in successive intervals only through the intervention of God. Such a view would be in agreement with Islamic theology. However, from this perspective it is hard to understand the position of the evolutionary theorists as well as that of the 19th century European materialism.

²⁵ See Hull, *Charles*, 119, and also my *Entdeckung*, 158-9.

²⁶ Shahrīstānī, *Āyāt*, 12.

²⁷ *Ibid*, 12.

²⁸ *Ibid*, 15.

Shahristānī maintained that previously mankind had a longer life. Implicit reference here is to Noah who is reported to have lived a thousand years as well as to the 12th Imām who lives in occultation. Elsewhere, in another writing, Shahristānī went out of his way to prove that men could live over hundreds of years and that one should not wonder if the 12th Imām was alive and lived among us in occultation²⁹.

On the age of creation of man he admitted that there were discrepancies, some took it to be 7000 years and some sources like the Chinese history books claimed that men existed some forty thousand years ago. In a marginal note Shahristānī pointed out that according to a tradition in Ibn-Bābūya's *Man lā yahḍuruhu al-faqīh* the mosque at Kufa was repaired some 21 thousand years ago³⁰. At any rate, Shahristānī conceded that the dating of the creation of man might be subject to discrepancy among scholars, but not the act of creation.³¹

If the world were eternal, one would have to concede that also mankind must have existed since eternity. This would imply, so he argued, that man's knowledge of things (*ilm*) should have reached perfection a long time ago, and that there should have remained nothing undiscovered. Yet, he added, this was not the case.

Here again, we can make sense of his argument, if we take into consideration that he was arguing from the vantage point of a static world that allowed no evolutionary change, every generation was, as far as their biological properties are concerned, an exact duplicate of the previous one.

Shahristānī then goes on to argue that we must assume, that the sciences did not exist at the very beginning, but that men were taught the sciences by God the Almighty. "How can ignorants (*juhḥāl*)" (by this he meant mankind) ever discover through experience and analogy" he wrote, "even the simplest of medicinal properties of so many plants and animals" let alone their combined effects,

²⁹ Shahristānī, *Hujjat*, 198, 221-238.

³⁰ Shahristānī, *Āyāt*, 19.

³¹ *Ibid*, 18-9.

other than through the direct teaching of some Mighty being.³² The concept of science Shahristānī has in mind, is that exemplified by *ṭibb an-nabīy* or *ṭibb* of the Imāms as well as other occult sciences allegedly received by them through revelation. This, again, stands in sharp contrast to the concept of modern science.

Let us now turn to three refutations of the materialists based on the denial of what Shahristānī calls the principle of succession (*tasalsul-i ḥawādith*) of events. This principle, he believes, is a pre-supposition for any materialist theory that wishes to explain the origin and propagation of life on Earth.

He offers two quasi-mathematical proofs of the impossibility of the principle of succession of events.

To get his arguments off the ground, he emphasizes: "there is no doubt that the human chain is only possible through the father-son relation"

Accordingly, being a son implies having a father. This generates a chain. If the chain has a beginning, then it must start with someone who is a father and not a son, like the Prophet Adam. In this case the number of fathers is equal to the number of sons.³³ If the chain did not have a beginning, he added, then it would mean that the number of fathers would be one less than the number of the sons, because the last one in the chain is always a son without being a father, and this goes against the rule of correspondence (*taḍāyuf*).

The second argument is as follows: If you take the number of links in a finite chain that ends with Zaid to be an odd number, then the removal of Zaid would render the number of links even. If now we assume the chain to be infinite, then the number of even and odd links are necessarily equal. This implies that we have two equal series which again implies that the total number of links must be even. And here he contradicts his assertion in the previous argument without being aware of it. Now if we remove, he added, the last link, Zaid, it should not make any difference to the total number, since the

³² Ibid, 20.

³³ Ibid, 20.

chain is infinite. On the other hand, if a number is even and we take one off, then, necessarily, we will end up with an odd number. These two results are not reconcilable and lead to absurdity. Therefore one cannot assume an infinite chain.³⁴ These two quasi mathematical proofs, though ingenious, do not hold any way, because of the illicit extension of the definition of odd and even to infinite numbers. The reason why Shahrīstānī can generate his arguments is to be found in his assumption that the propagation of life is only possible through the father-son relation, thereby implying, as it was stated above, that every generation is, as far as their biological properties are concerned, an exact duplicate of the previous one.

The third proof is theological and betrays, more directly than his other arguments, his vantage point. Any chain of repeated events cannot extend indefinitely because each link is by definition created from nothing (*ḥādīth*). This implies that all other links, i.e. the whole chain must be at some stage or other created (*ḥādīth*) therefore if we assume this chain to be eternal (*qadīm*), then it would lead to a contradiction in terms.

8. *Explanation of the world order*

After the refutation of the materialists Shahrīstānī attempts to explain the world order. Here again, he stands on traditional Islamic grounds.

To match the idea of environmental adaptation employed in evolutionary theories, Shahrīstānī argues at great length that the creation of every organ, be it a human organ or that of an animal, serves a special purpose that suits the given environmental conditions or biological functions. So God created the aquatic animals suitable for water, and did not endow them with lungs because they cannot breath underwater, instead He gave them organs to swim in water. But He gave amphibians both possibilities.³⁵

³⁴ Ibid, 20-1.

³⁵ Ibid, 28.

A consequence that can be drawn from materialism and evolutionary theories is that mankind has no theologically privileged position on earth and that biologically he is like other animals. Shahrīstānī rejects vehemently the idea that there is no inherent distinction between mankind and other animals. Mankind is superior to all other beings that are to serve him. Plants and animals will provide for him food and medicine, trees will provide for him wood to build shelter and ships to sail etc.³⁶

In the same manner minerals are created so that mankind can make use of them for the betterment of his life conditions.³⁷ Referring to alchemy, he maintains that only very few know how the lower metals can be converted into silver and gold. This knowledge was not arrived at through experience or analogy, but was learnt from a master. This indicates, he adds, that all science is dependent on a wise sage (*ḥakīm*) who has in mind the interests of the human species: teaches them the useful sciences and withholds from them pernicious sciences.³⁸ He praises the Europeans for inventing devices that make life easier: the compass, electricity that is the basis of telegraph: silver oxides by which photography is made possible etc.

Similarly he mentions the benefits of the four elements air, earth, water and fire to man. It is interesting to note that, at this stage, there is still no hint of any knowledge of modern chemistry, a subject on which he is reported to have written a book entitled *Sharḥ al-ḥadīd* a few years later³⁹.

Shahrīstānī devotes a chapter (seven) to the secrets of creation of the cosmos which point to God as the creator⁴⁰. He does not intend to enter the discussion, whether the geocentric or heliocentric world order truly represents the cosmos. In each case there is movement

³⁶ Ibid, 30-2.

³⁷ Ibid, 32.

³⁸ Ibid, 32-3.

³⁹ Ṭīhrānī, *Ṭabaqāt*, qism 2, juz 1, 630.

⁴⁰ Shahrīstānī, *Āyāt*, 36-40.

involved and that implies a prime mover. And this is what is meant by contemplating about the creation of the heavens and earth. Furthermore, there is nothing in the holy books, he claims, that talks about the mechanism of the world⁴¹. In the holy Koran there is only mention of the purpose of terrestrial bodies: that the moon crescent has been created in order to help keep the stated times (*mawāqīt*) and that the sun, the moon and the stars are ordered by God to serve man. Although the proponents of modern astronomy, he maintains, have not demonstrated through use of a telescope that the earth goes around the sun or that the distant stars are themselves like the sun and have planets rotating around them, still there would be no harm done if what they say is true.⁴²

Although Shahrīstānī here still withholds his ascent to the Copernican Astronomy⁴³, he makes, nonetheless, a very important concession which paves the way for Islamic scholars to choose freely a system of astronomy that they consider to be proven by experience. The decoupling of the Ptolemaic system from those sciences that were commonly taken to be corroborated by revelation was a necessary step towards scientific modernity. Although Shahrīstānī was not the first to point out that modern astronomy need not contradict the Qurʾān, the importance of his statement lies in the fact that it comes from a Shiʿite *marjaʿ*. In fact, Shahrīstānī's statement goes further than suggesting that modern astronomy does not contradict revelation. It stipulates that the Qurʾān does not say anything about the mechanism of the Universe and is therefore not a party to justifying a system of astronomy. Indeed, he seems to contradict what he had earlier said about the sciences that they are given to man through revelation. If medicine is such a science why not also astronomy?

⁴¹ Ibid, 39.

⁴² Ibid.

⁴³ In my "Emergence" I mistakenly stated that in *Āyāt-i bayyināt*, Shahrīstānī sided with the Copernicans (p. 21). Not being able to examine the book itself, I had relied on the available bibliographical information.

He himself is reported, as mentioned above, to have later written a book entitled *Mawā'id*, which was an attempt to show that the Copernican astronomy is corroborated by revelation⁴⁴.

9. Conclusion

Āyāt-i bayyināt is an important work not so much because of its role in strengthening the defensive position of the 'ulamā' against the onslaught of Western thought, but because of what it reveals concerning cognitive barriers prevalent in the learned Iranian society of the 19th century when facing scientific modernity. Shahrīstānī's conception of science, coined by the *ṭibb an-Nabīy*, restricted his scientific horizon and made him suspicious of modern science. His failure to admit that different sciences may have different methodologies and that not all of the six traditional alternatives can function as validity criteria for modern natural science proved a handicap, not only for understanding modern science in general but also for leveling a proper critique of the theories of natural history.

Furthermore, Shahrīstānī's arguments against materialism were in all cases, at best, circular, assuming the very theses he wished to prove. His vantage point being based on the theological doctrine of creation and his static concept of world order made it impossible for him to perceive an evolutionary natural process. Regarding astronomy, he was prepared to accommodate the possibility of its truth, though admitting that this would violate the traditional validity criteria⁴⁵. His ambivalent position regarding modern science was thus symptomatic of an era of uncertainty experienced by Islamic scholars caught between tradition and modernity.

⁴⁴ For an account of subsequent acceptance of the Copernican astronomy by the Shi'ite 'ulamā' see my "Emergence," 20-4.

⁴⁵ Shahrīstānī, *Āyāt*, 39.

Bibliography

- Adamīyat, Firaydūn, *Andīshā-yi taraqqī va ḥkūmat-i qānūn*, Tehran 1351Sh./1972.
- Amir Arjomand, Kamran, *Entdeckung und Rechtfertigung in der Wissenschaftsphilosophie des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1990.
- Arjomand, Kamran, "The Emergence of Scientific Modernity in Iran: Controversies Surrounding Astrology and Modern Astronomy in the Mid-Nineteenth Century," *Iranian Studies*, 30/1-2, 1997, 5-24.
- Ḥā'irī, °Abd-al-Ḥādī, *Nakhostīn rüyārū'ihā-yi andīshmandān-i Irān bā du rüya-yi tammadun-i gharb*, 2nd ed., Tehran, 1372sh/1993.
- Hull, David, "Charles Darwin and Nineteenth-Century Philosophy of Science," in *Foundations of Scientific Method: The Nineteenth Century*, ed. Ronald N. Giere & Richard D. Westfall, London 1973.
- I°timād al-Salṭana, Muḥammad Ḥasan, *al-Ma°āthir wa-'l-āthār*, Tehran 1307/1888.
- Kirmānshāhī, Āqā Aḥmad, *Mir°āt al-aḥwāl*, vol. 1-2, Tehran, 1373sh/1994.
- Mudarrsī, Muḥammad °Alī, *Rayḥānat al-adab*, 2nd. ed., Tehran, ca. 1968.
- Mustashār al-Dawla, Yūsuf (translation), *Ṭabaqāt al-arḍ*, 1299/ 1881-2.
- Mushār, Khānbābā, *Fihrist-i mu°allifīn-i kutub-i čāpī*, vol. 1-6, 1961-65.
- Qā°imī Najafī, °Alī Fāḍil, *Mu°jam mu°allifī al-shī°a*, Tehrān, 1405/1984.
- Qummī, Abu-'l-Qāsim ibn-Ḥasan, *Risāla fī uşūl al-dīn*, 1890.
- Radtke, Bernd, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im Mittelalterlichen Islam*, Beirut, 1992.
- Shahristānī, Muḥammad Ḥusayn, *Āyāt-i bayyināt*, Lahore, 1299/ 1882.
- Shahristānī, Muḥammad Ḥusayn, *Ḥujjat-i bāligha va-ni°mat-i sābigha*, 1890.
- Sipih, Muḥammad Taqī, *Nāsikh al-tawārīkh*, kitāb 1, jild 2, Tehran, ca. 1860.
- Ṭihirānī, Āghā Buzurg, *Ṭabaqāt a°lām al-shī°a*, qism 2, juz° 1: *Nuqabā° al-bashar fī garn al-rābi° °ashar*, Najaf, 1375/1956.
- Ṭihirānī, Āghā Buzurg, *al-Dharī°a ilā taşānīf al-shī°a*, vol. 1-28, 1936-84.

Religionswissenschaft und Orientalistik*

WALTER BELTZ

Die Orientalistik umfaßt im herkömmlichen Sinne die Geschichte und Kultur, zu der auch die Sprachen jener Gebiete gehören, die das Interesse Europas in besonderer Weise gefunden haben, weil sie die Wiege der Religionen bilden, die Europa geprägt haben, des Christentums und des Judentums, zu denen sich der Islam gesellte, weil er die Gebiete seit dem 7. Jahrhundert besetzt hatte, in denen die Stätten liegen, die für Juden und Christen eine besondere Bedeutung haben. Die Informationen der hebräischen Bibel bildeten den Ausgangspunkt der verschiedenen Disziplinen der Altorientalistik und der Ägyptologie. Dieses Gebiet läßt sich kulturwissenschaftlich nicht als eine Provinz behandeln, weil es vom Atlantik bis zum Pazifik reicht.

Die extreme Ausdehnung war für die Sprachwissenschaften kein Hindernis. Christen brachten auf ihrem Wege nach Osten die syrische Sprache bis nach China und Indien; die Juden, denen sie nicht nur gen Osten, sondern auch gen Westen, bis nach Nordafrika und Spanien folgten; verbreiteten die Kenntnis der hebräischen bzw. die aramäischen Sprache dort. Die Muslime folgten ihnen und brachten die arabische Sprache mit, die sich im Gegensatz zu den Sprachen der Juden und Christen als Umgangssprache durchsetzte; die Sprachen der Juden und Christen behaupteten sich im Orient als Kultsprachen. Darum beanspruchen in der Orientalistik die Sprachwissenschaften mit Recht ihre führende Rolle. Judentum, Christentum

* Vortrag, gehalten am 16. Dezember 1997 auf Einladung von Frau E. Goodman-Thau anläßlich einer Veranstaltung zum fünfjährigen Bestehen des Seminars für Judaistik/Jüdische Studien an der Universität Halle-Wittenberg.

und Islam gelten aber auch als Weltreligionen,¹ weil jüdische, christliche und muslimische Religionsgemeinschaften weltweit nachzuweisen sind. Diese religiösen Implikationen der Orientalistik sind in der Forschung stets gegenwärtig gewesen.² Dabei haben historische Aspekte in der Forschung neben den philosophischen Problemen eine große Rolle gespielt, die Religionsgeschichte war jahrhundertlang Teil der Sprachwissenschaft.³

Das Institut für Orientalistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg hat eine lange Tradition.⁴ Es umfaßt heute die Seminare Arabistik-Islamwissenschaft, Christlicher Orient und Byzanz Judaistik und Jüdische Studien.⁵ Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß an einem solchen Institut auch Kenntnisse und Forschungsergebnisse der Allgemeinen Religionswissenschaft, und zwar in allen ihren Disziplinen⁶ vermittelt werden. Studierende müssen zumindest methodologische Grundkenntnisse besitzen, wenn sie mit dem Bestandteil Religion der Kultur dieser Gebiete umzugehen haben. Durch die religionskundliche Praktika, die im In- und Ausland im Grund- und Hauptstudium abeleistet werden, wird gesichert, daß

¹ Vgl. Hans Joachim Schöps: *Religionen, Wesen und Geschichte*, Gütersloh (o. J.) Helmuth von Glasenapp: *Die fünf großen Religionen*, Teil II, Düsseldorf-Köln 1952; Emma Brunner-Traut (Hrsg.): *Die großen Religionen des Alten Orients und der Antike*, Stuttgart-Köln 1992.

² Vgl. etwa Lothar Ullrich: Abraham in den drei Religionen, in: *Weltreligionen und christlicher Glaube, Beiträge zum interreligiösen Dialog* hrsg. Von K. W. Tröger, Berlin 1993, 28-38.

³ Hans Georg Kippenberg: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte, Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997, dort vor allem 45-51 und 60-69.

⁴ Manfred Fleischhammer: Die Orientalistik an der Universität Halle (1694-1937), in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe* VII/ 4 (1958), 877-844

⁵ Das entspricht dem Programm des 1728 von J. H. Callenberg in Halle gegründeten *Institutum Judaicum et Muhammedicum*. Dazu Christoph Boehinger: Zur Geschichte des Institutum Judaicum et Muhammedicum (1728-1792), in: *Von Halle nach Jerusalem*, hrsg. von E. Goodman-Thau und W. Beltz [= *HBO* 16/18], Halle (1994), 45-56.

⁶ Günther Lanczkowski: *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 1991, 39-63.

die Studierenden die theoretischen Einsichten auch praktisch überprüfen können; das ist gut möglich, weil die drei, die Grundlagen des Instituts dominierenden weltweiten Religionsgemeinschaften (Juden, Christen, Muslime) als soziale Organisationen auch im Inland lebendig und wirksam sind. Seit Beginn ihrer Formierung oder Institutionalisierung existieren diese Weltreligionen in diesem Gebiet nebeneinander, das wir von Europa aus gesehen Orient nennen.⁷ Die Koexistenz nötigte diese Religionsgemeinschaften immer, ihre Existenzberechtigungen zu behaupten. In diesen Komplex gehört das Phänomen Absolutheit- und Universalitätsanspruch, ausgewiesen durch die Apologetik und Polemik genannten literarischen Formen religiöser Identitätsbehauptungen.⁸

Die aliterarischen und nicht weniger geschichtsmächtigen Formen der Auseinandersetzung wie Verfolgung, Krieg, Genocid, sind im Orient nicht weniger nachweisbar als im Okzident. Sie sind die sichtbaren Formen der Interessenwahrnehmung jener in den einzelnen Religionsgemeinschaften dominierenden gesellschaftlichen Gruppen und ihrer Macht, die den literarischen Diskurs, ein theoretisches Modell verachten.⁹ Daß Innen- und Außensicht einer Religionsgemeinschaft nie identisch sind, zeigt die Geschichte der Religionsgemeinschaften ohnehin. Darum kann es hier nicht gehen. Es mag heute und hier erlaubt sein, einige methodische Überlegungen anzustellen.

Die Religionswissenschaft hat in ihrer fast zweihundertjährigen Geschichte eine bemerkenswerte Entwicklung genommen. Sie hat die Religionsgeschichte aus dem kulturwissenschaftlichen Kontext

⁷ Zu den Gefahren des Eurozentrismus vgl. Gregor Ahn, Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft, in: ZfR 97/1, 41-58.

⁸ Siehe etwa Stefan Schreiner (Fn. 2) 52-68 und die Reihe *Fils d'Abraham* bei Brepols in: Louvain; Joseph Longton hat den 1. Band benannt: *Fils d'Abraham - Panorama des Communautés juives, chrétiennes et Musulmanes*, Louvain 1987.

⁹ Siehe Walter Beltz, Kreuzzüge - religionswissenschaftliche Anmerkungen, in: *Die Folgen der Kreuzzüge für die orientalischen Religionsgemeinschaften*, hrsg. von W. Beltz [= HBO 22], Halle (1996), 7-11.

herausgelöst¹⁰ und analog der theologischen Disziplin der Kirchengeschichte in den großen religionsgeschichtlichen Darstellungen Konzepte von Judentum, Islam, Hinduismus oder Buddhismus entworfen, die Gregor Ahn eurozentrisch genannt hat.¹¹ Das Wissenschaftsmodell der Aufklärung erlaubte, daß Islamwissenschaft von Nichtmuslimen betrieben wurde und Sinologen und Indologen nicht Taoisten oder Buddhisten sein mußten.¹² "Christliche Wissenschaft" ist heute nur noch der Name einer religiösen Gruppe, die 1879 in Boston von Mary Baker Eddy gegründet wurde und sich als "Neue Kirche" eines "Neuen Zeitalters" versteht, als eine "moderne fortschrittliche Wissenschaftsreligion".¹³ Seither ist die religiöse Identität des Wissenschaftlers mit seinem Forschungsgebiet hermeneutisch wichtig vor allem bei den religionsgeschichtlichen Darstellungen. Jeder Autor muß sich vor der Gefahr hüten, natürliche Theologie oder eine Theologie von Religionen zu betreiben, indem er seine eigene religiöse Identität nicht genügend reflektiert.¹⁴

Diese Gefahr bestand, so merkwürdig es klingt, nicht zu Beginn der Religionswissenschaft. In Halle ist die Geschichte der Orientalistik geprägt durch die Gründungsväter der Universität, die Judentum und Islam nur im Kontext der Sprachwissenschaft erforschten.¹⁵ Darin waren sie anderen europäischen Universitäten ähnlich. Die

¹⁰ Vgl. Kippenberg (Fn. 3) „Religionswissenschaft war damals (1904, d. V.) vorrangig ein interdisziplinäres Unternehmen“, 231

¹¹ Siehe Ahn, Fn. 7

¹² Vgl. Axel Michaels in seiner Einleitung zu der von ihm herausgegebenen Sammlung *Klassiker der Religionswissenschaft, von Fr. Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 1997, 7-8

¹³ Siehe etwa Christoph Bochinger, *New Age und moderne Religion, religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh 1994, 270

¹⁴ Siehe dazu Carsten Colpe, Gottesglaube und ideologischer Gehalt in modernen Hochgott-Theorien, in: *ders. Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft, Demonstrationen ihrer Unterscheidung*, München 1980, 107-115

¹⁵ Vgl. Hartmut Bobzin, Vom Sinn des Arabischstudiums im Sprachkanon der Philologia Sacra, in: *Biographie und Religion, III. Internationales Callenberg-Kolloquium in Halle vom 15.-17.10.97*, hrsg. von W. Beltz [=HBO 24], Halle 1997, 21-32

Religionen waren integrierter Bestandteil der heute zu den Kulturwissenschaften gezählten Wissenschaftsdisziplinen wie der Ethnologie oder Geographie und Geschichte. Die Sonderentwicklung der europäischen Religionswissenschaft seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hat S. Hjelde geschildert¹⁶ und H. G. Kippenberg hat unlängst das Bild intensiv illustriert.¹⁷ Die Herkunft aus der christlich-dogmatischen Theologie hat die Religionswissenschaft nicht nur eurozentrisch, sondern auch kirchlich dominiert. Es ist ein hermeneutisch wichtiger Aspekt, die Methodologie und begriffliche Systematik der Religionswissenschaft von der Zeichen- und Symbolsprache der Kirchen unabhängig zu machen. Jaques Wardenburg hat schon vor Jahren einen Religionsbegriff gefordert "der selbst nicht religiös ist".¹⁸ Religionswissenschaft heute an einem Institut für Orientalistik an einer philosophischen Fakultät hat die große Chance, ihre Forschung wieder als Teil der Sprach- und Literaturwissenschaft, also als Teil der Kulturwissenschaft zu betreiben, und so der Versuchung zu widerstehen, in die Rolle einer Religionstheorie, einer orientalischen Theologie zu schlüpfen.¹⁹ Sie muß sich immer den Lapsus ihres großen Gründervaters Friedrich Max Müller vor Augen halten, der als indologischer "Philologe zum Prediger und Theologen wurde, als er authentische Religion beschrieb", als er die vergleichende Philosophie in den Dienst einer Religionsphilosophie stellte, "die die Verteidigung von Phantasie und Empfindsamkeit in einem Zeitalter prosaischen Denkens, ja eines steigenden Atheismus übernehmen sollte".²⁰

Religionswissenschaft an einem Institut für Orientalistik einer Philosophischen Fakultät darf nicht vergessen, daß ihre Förderung

¹⁶ Sigurd Hjelde, *Die Religionswissenschaft und das Christentum, Eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie*, Leiden - New York - Köln, 1994, 4 und 15-16.

¹⁷ siehe Fn. 3

¹⁸ Jaques Wardenburg, *Religionen und Religion*, Berlin 1986, 17

¹⁹ Vgl. Ulrich von Brück, *Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen*, Berlin 1979, vor allem 111-114 und 149-153

²⁰ Kippenberg (Fn. 3), 68

im 19. Jahrhundert der "Gegenwartskritik der Romantik" zu verdanken ist, der unverhohlenen Ablehnung des prosaischen und berechnenden Denkens in der nachnapoleonischen Ära, die den "Werteverlust" wettmachen wollte durch die Suche nach den Ursprüngen der Religion und deren Werte als Heilmittel für die Gegenwart, und die Religionsgeschichte sah als "Teil der Sehnsucht nach dem Goldenen Zeitalter des Ursprungs", woher²¹ sich bis heute die fatale Etymologie von Religion als religio herschreibt, abgeleitet von religare, zurückbinden. Dabei wurde übersehen, daß Religion als Teil der Kultur einer Region in einem bestimmten Zeitraum auch stets als Alternative zur Zivilisation in Erscheinung getreten ist. Religionswissenschaft bleibt ein Teil der Kulturwissenschaft, weil sie die Daten für ihre Disziplin den Geschichtswissenschaften, der Philologie, der Soziologie, der Psychologie, der Geographie und horribile dictu der Philosophie entlehnen muß.²² Denn die Einbeziehung der schriftlosen Kulturen und Religionen in die Religionswissenschaft hat die dem Protestantismus zu verdankende Dominanz der Literaturwissenschaft in ihr schon lange ein Ende²³ gemacht und Hermann Siebeck hatte schon vor hundert Jahren gemeint, "daß Religion neben Sprache und Sitte, Moral und Recht, Familie und Staat, Schule und Erziehung, Kunst und Technik und Wissenschaft ein selbständiger Kulturfaktor" ist²⁴, aber nicht verstanden, daß deshalb die Religionswissenschaft gerade aus der Kulturwissenschaft auszuwandern beschlossen hatte. Die Folge und die Begleitumstände sind bekannt, ausgehend von dem Bild der Hochreligion trennte man die Magie von der Religion, ebenso wie den Mythos, die Geschichte

²¹ Dazu Werner Halbfass, *Deismus, Aufklärung und die Frühgeschichte der Indologie sowie Indien und die Gegenwartskritik der Romantik*, in: ders., *Indien und Europa, Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel, Stuttgart 1981, 70-103

²² Jonathan Zeph. Smith, *Imagining Religion, From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, programmatisch: „There is no data for religion“, XI.

²³ Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1985, hat schon gemeint, daß das geschichtlich Wirksame seinen letzten Grund nie habe „in dem Buche, sondern in den Personen, ihren Erfahrungen und Erlebnissen in der Geschichte, in der sie wurzeln“, 328.

²⁴ Hermann Siebeck, *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, Leipzig 1893, 1.

oder die Moral. Das Modell für die Religion lieferte das idealisierte Bild des Protestantismus²⁵ als Religion der Gebildeten unter ihren Verächtern. Troeltsch und Weber haben ihre These, daß das Christentum die höchstentwickelte Religion sei, wie sie es von Kant und Hegel gelernt hatten, nie in Zweifel gezogen. Darin haben sie geirrt. Aber von Max Weber bleibt seine Distinktion von subjektiver Seite der Religion, also der Religiosität, und der objektiven Seite, der Summe von Tradition, Lehre, Ritus, Ethik und Moral; nicht bleiben wird seine Systematik, weil er die von Siebeck intendierte Zusammenschau aller Kulturfaktoren ablehnte, aus der heraus erst das Bild von Religion erkennbar ist. Nicht bleiben kann das alte Evolutionschema, das im Christentum als der Erlösungsreligion den Schlußpunkt der Religionsgeschichte annahm. Emile Durkheim hatte schon begründet, daß Religion wesentlich auf der Übereinkunft mehrerer Individuen beruht, gemeinsame Erlebnisse und Erfahrungen als Regelmechanismen für alle betreffende Probleme anzunehmen – ohne Jünger und Adepten wird kein Charismatiker zum Religionsstifter²⁶ – folglich wird Religionswissenschaft und insbesondere die Religionsgeschichte in lokalgeschichtlichen Untersuchungen ihren Anfang nehmen.²⁷

In einem so breit gefächerten Institut wie dem für Orientalistik, in dem Theologen, Arabisten, Islamwissenschaftler oder Judaisten zusammenarbeiten, ist die Ausgangsbasis für eine in die Kulturwissenschaft integrierte Religionswissenschaft denkbar gut positioniert. So erschließt z. B. die jüngst erfolgte Edition der magischen Texte

²⁵ Siehe Giuseppe Veltri, *Magie und Halakha, Texte und Studien zum Antiken Judentum* 62, Tübingen 1997, 19: „Dabei sollte man nicht übersehen, daß das protestantische Verständnis von Religion bei der Verwendung des Terminus „Magie“ eine Rolle spielte“.

²⁶ Peter Antes, *Große Religionsstifter*, München 1992, 7-8.

²⁷ Die Probleme und Fragestellungen für die Religionsgeschichte als Lokalgeschichte sind dargestellt in dem Sammelband „Lokale Religionsgeschichte“, hrsg. von Hans Georg Kippenberg und Brigitte Luchesi, Marburg 1995, darin vor allem der Aufsatz von Holger Preißler, *Baghdad und seine Prediger*, 119-125.

aus der Kairoer Geniza²⁸ "eine wichtige Wissensquelle für das Alltagsleben des antiken Judentums".²⁹ Damit ist lang erwartet die der koptischen und griechischen Magie entsprechende Materialsammlung für die Magie Ägyptens³⁰ ergänzt und der allgemeine kulturelle Zusammenhang hergestellt. Es stellt sich heraus, daß Juden, Christen, griechischsprachige Ägypter sich der gleichen Hilfsmittel bei der Lösung bestimmter Probleme bedienen. Die koptischen und griechischen magischen Texte sind zwar in der Regel nicht so präzise zu lokalisieren wie die Kairoer Geniza, aber beiden gemeinsam ist, wie auch den koptischen, die Ablehnung durch Rabbinat und Episkopat. Sie sind aber zweifelsfrei Bestandteil der Kultur Ägyptens, die ist die Klammer dieser Textkorpora. Das religiöse Element, das sie unterscheidet, ist das Namenspotential in den Invokationen. Ihre Funktion ist kultureller Natur; ihre Beurteilung durch die Religionstheoretiker offenbart vor allem den Billigungsgrad, der von krasser Ablehnung über stillschweigende Duldung bis zur singulären Billigung reicht und zeugt so von der Rolle und Funktion einzelner Gruppen in den Religionsgemeinschaften. Das Alltagsleben der Religionsgemeinschaften ereignet sich in den gleichen kulturellen Konnotationen.

Deshalb ist die Zusammenarbeit mit den verschiedenen Kulturwissenschaftlern notwendig, weil der Religionswissenschaftler, wenn er sich der Daten aus den verschiedenen Sparten bedient, zu denen auch die Archäologie gehört, sicher sein kann, daß diese Daten der Empirie entstammen, und daß, J. Z. Smith hat darauf hingewiesen, seine Darstellung immer eine Zusammenschau, eine eigene

²⁸ Magische Texte aus der Kairoer Geniza I, in Zusammenarbeit mit M. Jacobs, C. Rohrbacher-Sticker und G. Veltri, hrsg. von Peter Schäfer und Shaul Shaked, *Texte und Studien zum Antiken Judentum* 42, Tübingen 1994.

Magische Texte aus der Kairoer Geniza II, in Zusammenarbeit mit R. Leicht, G. Veltri und I. Wandrey, hrsg. von P. Schäfer und Sh. Shaked, *Texte und Studien zum Antiken Judentum* 64, Tübingen 1997.

²⁹ Giuseppe Veltri, (Fn. 26) 3

³⁰ Vgl. W. Beltz, Die koptischen Zaubertexte der Papyrussammlung der Staatl. Museen zu Berlin, in: APF 29, 1983, 59-86 und APF 32, 1986, 55-66 ders., Zur Morphologie koptischer Zaubertexte, in: *Coptic Studies*, Warschau 1990, 55-57.

Sicht und Creation ist, der fiktive Anteil jedes religionswissenschaftlichen Autors.³¹ Es geht, und das ist der spezielle, unverzichtbare Teil der religionswissenschaftlichen Arbeit, nun darum, den Anteil des Fiktiven so gering wie möglich zu halten. Fiktionen sind ja nicht nur Teil des Feuilletons, sondern auch wissenschaftlicher Standardwerke. Der Anteil des Fiktiven muß im Gegensatz zur Dichtung und zum Feuilleton in den religionswissenschaftlichen Arbeiten möglichst gegen Null tendieren.

Religionswissenschaft an einem Institut für Orientalistik einer philosophischen Fakultät, in dem drei so unterschiedliche Seminare zusammenarbeiten, weil die geographische Bezeichnung Orient als traditionelle Ordnungsgröße gilt, muß in ihrem religionsgeschichtlichen Teilgebiet vor allem ein bisher vernachlässigtes Kapitel bearbeiten, die Koexistenz verschiedener Religionsgemeinschaften in der Region.³² Die ideologiegeschichtliche Situation etwa zwischen Juden und Muslimen ist unlängst dargestellt.³³ Die dort angezogenen literarischen Quellen lassen sich bestimmen; sie sind Apologien oder Polemiken. Aber der historische Hintergrund ist die Kunst des philosophischen Diskurses als Bestandteil der orientalischen Spätphase des Hellenismus, jener Kultur, die die Konfessionalisierung nicht kannte, weil dieser Begriff, erst als Erbe der Romantik in die Religionswissenschaft eindrang, jener politischen Romantik, die die Religion aus dem Gesamtzusammenhang der Kultur löste, weil sie meinte, nur so deren Geltungsanspruch durchsetzen zu können. Eine

³¹ Smith (Fn. 22) „Religion is solely the creation of the scholar's study“, XI

³² Für das Zusammenleben buddhistischer, christlicher und manichäischer Religionsgemeinschaften im gleichen kulturellen Milieu verweise ich auf meinen Beitrag zum Internationalen Manichäismuskongreß Berlin 1997: *Zur religiösen Tiefenstruktur des mittelasiatischen und östlichen Manichäismus*, (im Druck).

³³ Camilla Adang, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible, from Ibn Rabban to Ibn Hazm, (Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies, ed. H. Daiber and D. Pingree, Vol. XXIII), Leiden - New York - Köln 1996. Sie hat leider bei der Vorstellung der Quellen nicht scharf unterschieden zwischen Apologetik und Polemik, was sich aber bei Al-Mas'udi und Al-Maqdisi angeboten hätte, 26-50. Zu letzterem siehe St. Leder, Charismatic Scripturalism, The Hanbalī Maqdisīs of Damascus, in: *Der Islam* 74, (Berlin 1997), 279-303

Geschichte der Religion im Orient muß das Nebeneinander der verschiedenen Religionsgemeinschaften beschreiben, regional und zeitlich eingegrenzt. Sie muß sich von dem der Theologie entlehnten Verfahren trennen, die Konfession gesondert zu beschreiben.³⁴

In einem Institut für Orientalistik an einer Philosophischen Fakultät hat die Religion auch immer eine religionskritische Funktion, das ist natürlich keine Kritik der einzelnen Religionsgemeinschaften. Die Religionswissenschaft als begleitendes Fach kann diese Funktion wahrnehmen, weil Sprache und Kultur des Orients noch von heute lebenden Religionsgemeinschaften geprägt und getragen werden. Sprachkenntnisse können das Fremde darin nicht aufheben, und Versuche, das Fremde aufzuheben und sich anzueignen, bedeutet in der Regel auch Zerstörung des Fremden und Entstehen möglicherweise von etwas Neuem, diesen Prozeß des Synkretismus kennt die Kulturwissenschaft wohl. Die religionskritische Funktion der Religionswissenschaft besteht darin, Methoden zu ermitteln, die Fremdes als Fremdes verstehbar machen kann, aber nicht es zu verinnerlichen oder sich anzueignen. Ihre geborenen Gegner sind Phänomenologen aus der Schule R. Ottos und Missionare.

Die Religionswissenschaft an einem Institut für Orientalistik einer Philosophischen Fakultät muß eine Versuchung durch eine politische Romantik ebenso abwehren wie eine romantische Politik, um die Religion als Bestandteil des Regelsystems Kultur vor der Verwechslung mit anderen Teilen dieses Systems zu schützen. Sie wird und muß die Ursachen, die zur Verteufelung oder zur Vergottung bzw. Heroisierung einzelner Religionen führen, beschreiben, indem sie etwa die einzelnen Gruppen in Religionsgemeinschaften sichtbar macht, mit ihren jeweiligen Gesellschafts- und Wertsystemen, weil jede religiöse Zeit- und Gesellschaftskritik von Fundamentalisten und Liberalen, Orthodoxen und Dissidenten getragen werden kann.

Neben der kulturkritischen besitzt die Religionswissenschaft auch eine ideologiekritische Funktion. Max Müller hatte die Funktion des Ideologen übernommen, mit seiner Theorie von einer Ur- oder authentischen Religion. Diese Theorie war eine Fiktion. Aufgabe der

³⁴ Vgl. etwa die Reihe *Fils d° Abraham*, seit 1987 bei Brepols in Louvain, Fn. 8.

Religionswissenschaft muß sein, den Anteil der Realien oder des Non-fiction Anteils so groß wie möglich zu halten, was angesichts der im heutigen Zeitalter fast ungebremsten religiösen Expansion im Feuilleton der Medien so wichtig ist wie nie vorher.

Quellen berücksichtigen sich nicht in dem Maße, wie sie in der klassischen Arabistik

At-Tabari (gest. 310/923): *Tārīḥ ar-rūṣ wa-l-ʿarab* (Leiden, 1879–1901) II 2009, 2009–2011, 2011, 2013–4

(Tabari *Tārīḥ*)

Unter den in der klassischen Arabistik bekannten Autoren, die sich mit der jüdischen Religion beschäftigen, sind

Muḥib b. ʿAbd al-ʿAzīz (besser bekannt unter seiner jüdischen

Hamza) in Mekka und Medina als Meisterstücke jüdischer

arabischer Biographien schlechthin. Diese durchwegs geschichtliche

Ansätze scheinen es allerdings nicht sein mit dem zu vergleichen, was

der jüdische, welche schließlich eine literarische Form im

Historiker zugerechnet werden wird. Diese jüdischen Biographien

Hamza zugeschriebenen Reden (die dem jüdischen Historiker

ähnlichkeit; eine Studie, die grundlegend in die jüdische

achse Genre einführt, steht noch aus. Da namentlich das Abb Ham-

zu zugehörigen Quellen in relativ großer

Umgebung mit jüdischen Quellen

Umgebung mit jüdischen Quellen



Zu den *ḥuṭba* des Abū Ḥamza aš-Šārī in der klassischen arabischen Literatur

STEPHAN DÄHNE

Unter den in der klassischen arabischen Literatur überlieferten und als *ḥuṭba* bezeichneten Reden politischen Inhalts gelten die des al-Muḥtār b. °Auf al-Azdī (besser bekannt unter seiner *kunya* Abū Ḥamza) in Mekka und Medina als Musterstücke ḥāriḡitischer, ja arabischer Eloquenz schlechthin.¹ Diese durchaus gerechtfertigte Ansicht scheint es allerdings nicht selten mit sich zu bringen, daß der *ḥuṭba*, welche schlicht eine literarische Form ist, bedenkenlos Historizität zugeschrieben wird. Dieses Schicksal teilen die Abū Ḥamza zugeschriebenen Reden mit denen anderer historischer Persönlichkeiten;² eine Studie, die grundlegend in die *ḥuṭba* als literarisches Genre einführt, steht noch aus.³ Da namentlich das Abū Ḥamza zugeschriebene Wortgut in klassischen Quellen in relativ großem Umfang und mit teilweise auffälligen Varianten belegt, andererseits

¹ Zur ḥāriḡitischen *balāḡa* vgl. Levi della Vida, *Khāriḡiites* 1077a; Ḍaif, *Tārīḡ* 410–414; zu Abū Ḥamza vgl. Pellat, *Muḥtār* 524–5; Ḍaif, *Tārīḡ* 413–4; Zirikli, *A'lām* 192; Nuṣṣ, *Ḥiṭāba* 101–2; Ḍaif, *Tārīḡ* 413–4; Farrūḡ, *Tārīḡ* 712–714 nennt ihn Abū Ḥamza aš-Šārī und mit ganzem Namen Abū Ḥamza al-Muḥtār b. °Auf b. Sulaimān b. Mālīk al-Azdī as-Salīmī. Weitere Bibliographie zu Abū Ḥamza bei van Ess, *Theologie* 657.

² Trotz der Warnung von Blachère, *Histoire* 731: „Il est certes regrettable qu'on ne puisse faire état des discours attribués à des insurgés chi'ites ou kharijites dont l'inauthenticité est par trop flagrante.“

³ Eine entsprechende Untersuchung wird momentan vom Verfasser als Dissertationsprojekt durchgeführt.

aber mehrfach als „historisch“ betrachtet worden ist⁴, bietet es sich für eine etwas eingehendere Untersuchung an.

Dazu zunächst ein Blick auf das Material. Die ihm zugeschriebenen *ḥuṭbas* stehen in folgenden klassischen Quellen (nachklassische Quellen berücksichtige ich nicht), auf die ich mich in dieser Arbeit beziehen werde:

- Aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923): *Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*, ed. de Goeje, Leiden (1879–1901) II 2009, 2009–2011, 2011, 2013–4 (=Ṭabarī *Tārīḥ*)
- Ibn ʿAbdrabbih (gest. 328/940): *Kitāb al-ʿIqd al-farīd*, ed. Šīrī, Beirut (1989) IV 131–2, 132–3, 134 (=ʿ*Iqd*)
- Ibn Qutaiba (gest. 276/889): *Kitāb ʿUyūn al-aḥbār*, Kairo (1925) II 249–50 (=ʿ*Uyūn*)
- Al-Ġāḥiẓ (gest. 255/868): *Kitāb al-Bayān wa-t-tabyīn*, ed. Hārūn, Kairo (1985) II 122–125 (=Bayān)
- Al-Balāḍurī (gest. 279/892): *Kitāb Ansāb al-ašrāf*, MS Reisül-küttap 598 fol. 188a–189a (=Ansāb)

⁴ So beispielsweise durch Lewicki, *Ibādites* 205: „Les chroniques arabes nous ont conservé le texte de deux *ḥuṭba* qu' Abū Ḥamza récita dans ces deux villes“; durch van Ess 657: „Separat überliefert wird häufig die *ḥuṭba*, die Abū Ḥamza nach seinem Einzug in Mekka gehalten hat. ... Man muß beim Vergleich der verschiedenen Versionen berücksichtigen, daß Abū Ḥamza nicht nur in Mekka, sondern auch in Medina eine solche Ansprache gehalten hat ...“; durch Pellat, *Mukḥṭār* 524: „... the rebel occupied Mecca easily by taking advantage of the ceremonies of the pilgrimage (129/August 727). It was in these circumstances that he pronounced a famous *ḥuṭba* in which he summarised ... the history of the beginnings of Islam, made an apology for the Prophet and the first three caliphs (ʿ*Ulmān* b. ʿ*Affān* wird in keiner mir bekannten Variante gerechtfertigt! D. Verf.) ... then attacked violently the Umayyads and the *Ših*ʿis before eulogising his own companions...“, und zur Eroberung von Medina an gleicher Stelle: „It is probably at this time that Abū Ḥamza pronounced at least one of the *ḥuṭbas* which the Aghānī ascribes to him“; Nuşş, *Ḥiṭāba* 102, Fußnote 2: „...*wa-yulāḥazu idtirābun fī riwāyati ḥuṭabi Abī Ḥamza fī l-mašādīri l-muḥtalifati fa-inna ḥuṭbatahu t-tawīlata bi-l-Madīnati maṭalan taġʿ aluhā baʿḍu r-riwāyātu ḥuṭaban mutaʿaddidatan.*“

- Abū l-Farağ al-Iṣfahānī (gest. 356/967), *Kitāb al-Ağānī*, ed. Ġābir, Beirut (1992) XXIII 243, 248, 250, 251, 251–2, 252–257, 262 (=Ağānī)
- Ḥalifat b. Ḥayyāf (st. 240/854): *Tārīḥ Ḥalifat b. Ḥayyāf*, ed. Fawwāz, Beirut (1995) 251–2 (=Ḥalifa Tārīḥ)
- Al-Azdī (gest. 334/945–946), *Tārīḥ al-Mauṣil*, ed. Ḥabība, Kairo (1967) 104–106, 110 (=Azdī Tārīḥ)

Diese *ḥuṭab* bestehen aus einer oder mehreren Sinneinheiten, die ich im folgenden Themen nennen möchte. Auffällig ist schon bei einer ersten Durchsicht des Gesamtmaterials, daß einzelne Themen einmalig, in nur einer Quelle, einige andere hingegen von mehr als einer Quelle belegt sind (in einem Fall bringt einunddieselbe Quelle, nämlich *Ağānī*, ein Thema sogar zweimal ohne wesentliche Variierung, s. u. die Tabelle S. 40–41). Sie können in Form und Inhalt je nach Quelle variieren.

Nun eine Vorstellung besagter Themen, die ich für diese Untersuchung folgendermaßen benenne:

1. Das **Kalifen-Thema** (hier nach Azdī, *Tārīḥ* 104–5)⁵: „*Gottes Gesandter – möge Gott ihm und seiner Familie Heil und Segen geben! – pflegte weder zurückzubleiben noch voranzugehen außer mit Gottes – groß und erhaben ist er! – Befehl und seiner Inspiration. Er sandte auf ihn sein Buch herab und machte ihm darin klar, was kommt und was bleibt. Es gab keinen Zweifel in der Sache seiner Religion, bis er – möge Gott ihm Heil und Segen geben! – ergriffen wurde. Er hatte die Muslime die Vorschriften ihrer Religion gelehrt.*

Dann übernahm Abū Bakr den Vorsitz über ihr Gebet und sie vertrauten ihm Autorität über ihre Welt an, wie ihm der Gesandte Gottes Autorität über ihre Religion anvertraut hatte. Er bekämpfte

⁵ Herrn Dr. Hamid Jassim, Halle, danke ich an dieser Stelle für seine wertvollen Ratschläge zum Verständnis diverser Passagen. Gelegentlich tauchen in den Themen Formulierungen mit unklarem Sinnbezug auf. Diese Formulierungen übersetze ich dann wörtlich; ihre Interpretation aber – so spannend sie wäre – ist nicht Aufgabe dieser Untersuchung.

die Abtrünnigen, handelte gemäß dem Buch und der Sunna, bis Gott ihn ergriff.

Dann bestimmte er °Umar zu seinem Nachfolger. Er verhielt sich wie sein Vorgänger, sammelte Geld ein, verteilte Geschenke, versammelte die Leute im Monat Ramaḍān, strafte Weintrinken mit achzig Peitschenhieben und griff die Feinde in ihrem Land an. Dann ernannte er ein Wahlgremium und starb.

Dann wählte man °Utmān. Er verhielt sich nicht wie seine Vorgänger und tat Dinge, mit denen er seinen jenseitigen Lohn zunich-temachte; dann starb er.

Dann regierte °Alī, Friede sei mit ihm! Er konnte das Ausmaß an Gerechtigkeit nicht erreichen und richtete keine Leuchte dafür auf.⁶

Dann regierte Mu°āwiya. Er machte Gottes Knechte zu eigenen Dienern, seine Religion zu Verdorbenem, sein Eigentum zu seinem Besitz.

Dann regierte sein Sohn, möge Gott ihn verfluchen! Er tat, was ihm gefiel. Der Gesandte Gottes – möge Gott ihm Heil und Segen geben – verfluche ihn! Er war innerlich verdorben und sexuell ausschweifend, also verflucht ihn!

Dann regierten Marwān und seine Sippe. Sie vergossen unerlaubtes Blut und fraßen unerlaubten Besitz auf, also verflucht sie!

Freilich war °Umar b. °Abdal°azīz von ihnen. Er überlegte sich sorgsam, etwas zu tun, doch tat er nichts und blieb hinter der Ausführung dessen, was er sich sorgsam überlegt hatte, zurück.

Danach regierte Yazīd b. °Abd al-Malik, ein Schamloser; Gott war von ihm keine Verständigkeit gewohnt. Gott – gepriesen sei, der das sagte! – hat über die Gelder der Waisen gesagt: „Wenn ihr merkt an ihnen rechte Stärke...“⁷; das Geschick der Gemeinschaft

⁶ Wörtlich: *fa-lam yabluḡ mina l-ḥaqqi qaṣḍan wa-lam yarfa° lahu manāran*. – °Alī wird in allen Versionen vergleichsweise milde behandelt; das °*alaihi salāmun* ist mit Sicherheit eine eingeflossene Glosse.

⁷ Aus Q 4:6. Den Koran zitiere ich nach Rückert, *Koran*, wenn mir seine Übertragung für die Übersetzung passend erscheint und sie dem Sinn von Paret, *Koran*

Muḥammads ist wichtiger als das Geld der Waisen. Er war innerlich verdorben und sexuell ausschweifend. Ihm wurden zwei Gewänder gewoben – das eine legte er an und das andere nahm er als Tuch. Dann setzte er Ḥabāba zu seiner Rechten und Sallāma zu seiner Linken und sprach: O Ḥabāba, sing für mich, o Sallāma, schenk mir ein; bis daß er, wenn er völlig betrunken und voll von Wein war, seine beiden Gewänder zerriß! Sie⁸ wurden für eintausend Dinar genommen, um ihretwillen wurden Menschen geschlagen, Männer gedemütigt⁹ und Gelder vergeudet. Sie¹⁰ wurden unerlaubt genommen und Leuten gegeben, denen sie nicht gehörten. Dann wandte er sich einer der beiden zu und sprach: Fliege ich nicht?¹¹ – So ist die Eigenschaft der Kalifen Gottes.

Ich war bei euch bei einem Steuererlaß zur Zeit Hišāms. Er schrieb euch ein Schreiben, in dem er euch zufriedenzustellen versuchte und Gott – mächtig und erhaben ist er! – zum Zorn reizte. Er schrieb euch: Ich habe euch euren Zehnt erlassen. Da wurde der Reiche von euch reicher und der Arme ärmer. Ihr sprachet: Möge

nicht widerspricht. Der Vers, der hier anklingen soll, lautet vollständig (nach Paret): „Und prüft die Waisen (ob sie reif genug sind)! Wenn sie schließlich das Heiratsalter erreicht haben und ihr an ihnen feststellt, daß sie (in Geldsachen) verständig sind, dann händigt ihnen ihr Vermögen aus! Und zehrt es nicht verschwenderisch und voreilig auf (in der Erwartung), daß sie groß werden (und ihr dann nicht mehr darüber verfügen könnt)! Wer reich ist, soll sich enthalten (etwas von dem ihm anvertrauten Vermögen der Waisen zu verbrauchen), wer arm ist, soll (nur) in rechtlicher Weise (davon) zehren. Und wenn ihr ihnen ihr Vermögen aushändigt, dann laßt es bezeugen! Gott rechnet (streng) genug ab.“

⁸ Bezug nicht eindeutig.

⁹ Wörtlich „Bärte abrasiert“, was aber für Erniedrigung steht. Ullmann *WKAS* 413a verzeichnet ab Zeile 19 eine Bemerkung aus al-Ġāhiz' *Kitāb al-Burṣān*: „*wa-laisa šai'un ašadda °alā r-riġāli wa-ašna°a °indahum fī °uqūbati s-sulṭāni min ḥalqi r-ru'ūsi wa-l-liḥā*. – Vgl. übrigens die gleiche Metaphorik in Jesaja 7: 20.

¹⁰ Bezug nicht eindeutig.

¹¹ Bezug unklar.

Gott ihn mit Gutem belohnen, doch er belohnte weder ihn noch euch mit Gutem.¹²

Diese *Banū Umayya* sind irrende Gruppierungen. Ihre Macht beruht auf Gewalt. Sie nehmen nach Belieben, herrschen nach Neigung und töten aus Zorn. Sie urteilen unverschämt. Sie nehmen den Zehnten von dort, wo sie nicht dürfen und geben ihn dem, der ihn nicht bekommen darf. Sie halten die fern, die Anspruch darauf haben, wo doch Gott – mächtig und erhaben ist er! – die gezeigt hat, denen er zusteht. Er wies acht Kategorien auf und sprach, gepriesen und geheiligt sei er: „Almosen sind nur für die Armen und Dürftigen und die Almosenpfleger, und für die Neubekehrten, dann für den Loskauf der Gefangenen, und Schuldenbelastete, für Gottes Weg und den Sohn des Weges, nach Ordnung Gottes, und Gott ist allwissend und weise“¹³; diese Gruppierung aber regiert mit etwas anderem, als Gott – mächtig und erhaben ist er! – herabgesandt hat.“¹⁴

2. Das **Schia-Thema** (hier nach *Bayān II 124*): „Was aber diese Parteiungen angeht, so sind es Parteiungen, die Gottes Buch nur herauskehren,¹⁵ die Gott etwas andichten. Weder unterscheiden sie die Leute mit durchdringender Einsicht in der Religion, noch mit durchdringendem Wissen im Koran. Sie tadeln die Auflehnung gegen ihre Familie und wenn sie herrschen, lehnen sie sich selbst auf. Sie bestehen auf der *Fitna* und wissen keinen Ausweg daraus. Sie sind Tyrannen gegen den Koran, Anhänger von Wahrsagern! Sie hoffen auf Umwälzungen bei der Erweckung der Toten, sie glauben

¹² Dieser Abschnitt gehört ursprünglich zu einem anderen Thema (das Kopfsteuer – Thema, s. u. S. 39); er ist hier ins Kalifenthema eingearbeitet, wohin er inhaltlich auch vorzüglich paßt.

¹³ Q 9:60 (nach Rückert, *Koran*).

¹⁴ Crone, *Caliph* 129–132 bringt eine Übersetzung dieses Themas nach *Ansāb al-Ašraf* mit Ergänzungen nach *Kašf al-ġumma* eines al-Izkāwī (den Cook, *Dogma* 165, Fn. 3, als Sirhān b. ʿUmar b. Saʿd as-Sarḥānī al-Azkāwī identifiziert), einer (nichtedierten) späten nachklassischen Quelle.

¹⁵ „*Zāharat bi-kitābi llāhi*“. Zur Diskussion um die Übersetzung dieser Passage, vgl. Cook, *Dogma* 11–12.

an die Rückkehr auf die Welt. Sie geben einem Mann, der nicht zu ihnen sieht, Vollmacht über ihre Religion; möge Gott sie bekämpfen, wo immer sie einen abtrünnig machen!“ Die Kernsätze dieses Themas tauchen mit teils identischen Parallelen auch in anderen klassischen Quellen auf.¹⁶

3. Das Aṣḥāb-Thema (hier nach Ṭabarī, *Tārīḥ* II, 2010–11): „O Volk von Medina: Es erreichte mich die Nachricht, daß ihr meine Gefährten herabsetzt. Ihr sprachtet: „Junge Bürschchen“, „barfüßige Beduinen“. Weh euch, o Volk von Medina! Waren denn des Gottgesandten – möge Gott ihm Heil und Segen geben! – Gefährten andere als junge Männer? Junge Männer, bei Gott: Reif in ihrer Jugend, ihre Augen vorm Bösen geschlossen,¹⁷ ihre Füße sind zu schwer, als daß sie einen falschen Schritt tun könnten; sie haben in der Tat bei Gott – mächtig und erhaben ist er! – Seelen, die sterben, gegen Seelen, die nicht sterben, eingetauscht; sie haben wahrlich ihre Müdigkeit mit ihrer Erschöpfung gemischt und das Durchwachen ihrer Nacht mit dem Fasten ihres Tags, ihr Rückgrat über Koranteilen gekrümmt. Jedesmal, wenn sie zu einem Vers der Furcht kamen, schluchzten sie aus Furcht vorm ewigen Feuer, und wenn sie zu einem Vers des Verlangens kamen, schluchzten sie vor Verlangen nach dem Paradies. Wenn sie zu den schon gezückten Schwertern, den schon ausgerichteten Lanzen, zu den schon eingekerbten Pfeilen¹⁸ blickten und der feindliche Kampfverband sie mit Todesschreien einzuschüchtern versuchte, schätzten sie die Drohung der feindli-

¹⁶ Dies sind: 1. Das teils dem Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya (st. ca. 100/719), teils anderen (zur Autorenschaft vgl. Cook, *Dogma* 68–88) zugeschriebene K. *al-irḡā'* (dazu ausführlich van Ess, *Irḡā'* XXI; Madelung, *Murḏji'a*.) Dabei handelt es sich um einen Brief gegen die Murḡi'a und die extreme Schia, die darin unter „*Saba'iyya*“ zusammengefaßt ist. Der Wortlaut ist offensichtlich früh auf die Schiiten bezogen worden, weswegen ich das Thema entsprechend benenne. – 2. Der zweite Brief des Ibn Ibād (vgl. van Ess, *Irḡā'* XXII 48–49; Umschrift und Übersetzung in Cook, *Dogma* 9–10).

¹⁷ Im Text steht *gaḏīyyatun*, ich lese Stelle mit *Aḡānī*, Bd. 23, 256, Zeile 9, als *gaḏīḏatun*.

¹⁸ Die Kerbe, in der die Sehne liegt, vgl. Lane *Lexicon* VI 2461a.

chen Abteilung gering gegenüber der Drohung Gottes – mächtig und erhaben ist er! –, aber sie schätzten Gottes Drohung nicht gering gegenüber der Drohung der feindlichen Abteilung; also sind sie selig zu preisen. Und eine schöne Einkehr haben sie zu erwarten!¹⁹

Wievieler Auge, das oft mitten in der Nacht überfloß vor Furcht Gottes – mächtig und erhaben ist er! –, ist im Schnabel eines Vogels. Wievieler Hand, mit der sich ihr Besitzer bei seiner Gottesanbetung stützte, ist nicht mehr an ihrem Gelenk. Wievieler zarte Wange, wievieler feine Stirn wurde mit eiserner Keule gespalten! Möge Gottes Barmherzigkeit über jenen Körpern²⁰ sein; möge er ihre Seelen die Paradiesesgärten betreten lassen!“

4. Das **Ausnahme-Thema** (hier nach Ṭabarī, *Tārīḥ* II, 2010) ist ein Spruch: „O Volk von Medina: Die Leute sind von uns und wir sind von ihnen, außer ein Götzendiener–Götzenanbeter, ein Götzendiener der Buchreligionsangehörigen oder ein abtrünniger Imām.“

5. Das **Ḥurūġ-Thema** (hier nach Ṭabarī, *Tārīḥ* II, 2009): „Ihr wißt, o Volk von Medina, daß wir weder jauchzend noch frohlockend noch spielerisch von unserer Heimat und unserem Besitz ausgezogen sind, noch um des Sturzes einer Herrschaft willen, in die wir eindringen wollten,²¹ noch wegen einer alten Blutrache, die uns belei-

¹⁹ Vgl. zweite Hälfte von Q 13:29; Zitat nach Paret.

²⁰ *Abdān* (Si. *badn*) nach Lane, *Lexicon* I 169a: Eine Bezeichnung für den Körper, den die Seele verlassen hat, oft speziell nur für den Rumpf ohne Arme und Beine gebraucht.

²¹ Dieses Thema kommt mit ähnlichem Wortlaut auch in Reden anderer Personen vor:

Abū Ḥamza (nach

Ṭabarī *Tārīḥ* II, 2009):

Daʿūd b. ʿAlī (nach

Ṭabarī *Tārīḥ* III, 31):

Yazīd III. (nach

Ṭabarī, *Tārīḥ* II, 1835):

diget hat. Als wir aber sahen, daß die Lichter des Rechts vernachlässigt wurden, daß der, der die Wahrheit sagte, getadelt wurde und getötet der, der für die Gerechtigkeit aufstand, wurde uns angst und bange,²² und wir hörten einen, der zum Gehorsam gegenüber Gott und der Vorschrift des Koran aufrief. Da antworteten wir²³ dem Rufer Gottes. Diejenigen, die auf den Rufer Gottes nicht hören, können sich auf der Erde (Gottes Zugriff) nicht entziehen.²⁴

6. Das Frage-Thema (hier nach *Ağānī* XXIII 248): „O Leute von Medina, wir haben euch über diese eure Herrscher gefragt und ihr – so wahr Gott lebt – habt schlecht über sie gesprochen. Wir fragten euch: Töten sie aufgrund von Vermutungen? Ihr spracht: Ja. Wir fragten euch: Halten sie verbotenes Geld und verbotenen Geschlechtsverkehr für erlaubt? Ihr spracht: Ja. Da sagten wir zu euch: Kommt mit uns! Wir beschwören sie bei Gott, daß sie sich von uns und von euch entfernen, auf daß die Muslime für sich selbst wählen! Ihr sagtet, ihr tut es nicht. Wir sagten zu euch: Kommt mit uns, wir treten ihnen entgegen! Wenn wir mit euch siegen, bringen wir einen, der unter uns Gottes Buch und die Sunna seines Prophe-

*lam nahruğ min
diyārinā wa-
amwālinā ašaran
wa- lā baṭaran
wa-lā °abaṭan wa-
lā li-daulati mul-
kin nurīdu an
nahūḍa fīhi*

*mā ḥarağnā fī ṭalabi
hāḍā al-amri
li-nuḳṭira luğaynan
wa-lā °iqyānan*

*mā ḥarağtu ašaran
wa-lā baṭaran
wa-lā ḥiṣṣan °alā d-
dunyā wa-lā
rağbatan fi l-mulki*

²² Entsprechend übersetzt Paret die Formulierung *ḍāqat °alayhimi l-arḍu bimā raḥubat* (Q 9:119). Es handelt sich hierbei um ein geflügeltes Wort, vgl. Lane *Lexicon* V 1815b. Wurde die Formulierung bewußt als Anklang an Q 9:119 (im Surenkontext geht es um Zurückgelassene, die sehen, daß es vor Gott kein Entinnen gibt) gewählt?

²³ „*Sami°nā dā°īyan ... fa-ağabnā*“ – Als vorwegnehmende Versicherung für das Hören auf Gottes Rufer, das in Q 46:31 angemahnt wird: „*yā qauman ağībū dā°īya llāhi...*“, bevor im Folgesatz der Rede den Folgevers des Korans zitiert wird.

²⁴ Q 46:32, zitiert nach Paret.

ten aufrichtet. Wenn wir siegen, werden wir euch regieren, euch zur Sunna eures Propheten antreiben und eure Fay²⁵ unter euch verteilen. Wenn ihr das verwerfen solltet und statt ihrer uns bekämpft, bekämpfen wir euch auch. Dann möge Gott euch entfernen und verderben!“

7. Das **Kopfsteuer-Thema** (hier nach *Agānī* XXIII 248): „O Leute von Medina! Ich bin bei euch zur Zeit des *al-Aḥwal Hišām* b. *ʿAbd al-Malik*²⁵ vorbeigekommen. Eure Früchte hatte der Mehltau heimgesucht. Darauf rittet ihr zu ihm und batet ihn, eure Kopfsteuer von euch zu nehmen. Da schrieb er euch und nahm sie euch vom Hals – und der Reiche wurde reicher, der Arme aber ärmer, und ihr sprachet: Möge Gott Euch mit Gutem belohnen! Doch Gott belohnte weder ihn noch euch mit Gutem.“

Auffällig ist folgendes:

- A) Der Umfang der Abū Ḥamza in Mekka und Medina zugeschriebenen *ḥuṭab* reicht von einigen Druckzeilen bis hin zu mehreren Druckseiten.
- B) Die Lokalisierung der zur *ḥuṭba* zusammengefaßten Themen (in Mekka bzw. Medina) alteriert.
- C) Die Kombination der Themen in den *ḥuṭab* wechselt beliebig.
- D) Die Anordnung der Themen in den *ḥuṭab* erfolgt ohne erkennbares System.

Zur Verdeutlichung hier ein schematischer Überblick (jede Längsspalte steht für eine *ḥuṭba* nach den jeweiligen Quellen; "XXX" steht für jeweils einmaliges, hier nicht thematisiertes, Wortmaterial):

²⁵ Der zehnte Kalif (reg. 105/724 – 125/743), vgl. Gabrieli *Hishām. Aḥwalu*, „schieläugig“, ist ein *laqab*, den ich für ihn nur selten und nachgestellt gefunden habe, vgl. z. B. Ṭaʿālibī, *Laṭāʾif* 65, dritte Zeile von unten.

Quelle:	<u>Uyūn.</u>	<u>Ansāb.</u>	<u>ʿIqd.</u>	<u>ʿIqd.</u>	<u>Agānī.</u>	<u>Agānī.</u>
	II 249 -	188b-	IV 131-2	IV 132-3	XXIII	XXIII 248
	50	189a;			248-250.;	
		<u>Bayān.</u>			<u>Tabarī</u>	
		II 122-			<u>Tārīh.</u> II	
		125			2009-11	

**Lokali-
sierung:**

Mekka Mekka Mekka Medina Medina Medina

Thema:

Kalifen Kalifen Aṣḥāb XXX Ḥurūḡ Frage

Aṣḥāb Schia Ausnahme Ḥurūḡ XXX Kopfsteuer

Aṣḥāb

XXX

Ausnahme

Frage

XXX

Ausnahme

Aṣḥāb

Kalifen

Isnād:²⁶

Mālik	al-ʿAbbās	aṭ-Ṭabarī
b. Anas	– Hārūn	– Hārūn b.
	– Yaḥyā	Mūsā –
	b. Zakariyā	al-ʿAbbās
		b. ʿIsā

²⁶ Die Isnāde führe ich der Vollständigkeit halber an. Die Überlieferung der Themen – wie überhaupt des Abū Ḥamza zugeschriebenen Wortgutes – dürfte, wie bei anderen Texten auch, über eine Vielzahl uns nicht mehr faßbarer Autoritäten gelaufen sein.

<u><i>Aḡānī</i></u>	<u><i>Ṭabarī Tārīḥ</i></u>	<u><i>Ḥalīfa Tārīḥ</i></u>	<u><i>Ḥalīfa Tārīḥ</i></u>	<u><i>Azdī Tārīḥ</i></u>	<u><i>Azdī Tārīḥ</i></u>
<u>XXIII</u> <u>252-257</u>	<u>2, 2009</u>	<u><i>Tārīḥ</i></u> <u>251-2</u>	<u>252</u>	<u>104-106</u>	<u>110</u>
Medina	Medina	Mekka	Mekka	Mekka	Medina
Kalifen ²⁷	Kopfsteuer ²⁸	Kalifen	Frage	Kalifen	Frage ²⁹
Schia		Aṣḥāb		Schia	
Aṣḥāb				Aṣḥāb	
				Ausnahme	
Hārūn – Dā'ūd b. °Abdallāh b. Abī l- Kirām – Ibn Faḏāla an-Naḥwi	al-°Abbās – Hārūn b. Mūsā – <i>ba°ḏu</i> <i>ašyūḥinā</i>	Ismā°il b. Iṣḥāq	Ismā°il b. Iṣḥāq – az- Zanġī b. Ḥālīd	<i>ḥaddaṭū °an</i> Ḥalīfat b. Ḥaiyāt – Abū l-Ḥasan °Alī b. Muḥammad – Abū l-Laiṭ al- Ḥurāsānī	Muḥ.b.Yazīd – al-°Abbās b. °Isā – Hārūn b. Mūsā al- Adwī – Mūsā b. Kaḡīr

²⁷ Das Kalifenthema beginnt mit den Wendungen, welche gewöhnlich das Aṣḥābthema einleiten, und wird dann durch das Kalifenthema abrupt unterbrochen. Nach dem darauffolgenden Schiathema wird das Aṣḥābthema neu begonnen und diesmal zuendegeführt. Vermutlich hat die Nennung des "rasūlu llāhi" zu Beginn des Aṣḥābthemas (wie es auch in *Bayān*, °*Iqd* und Ṭabarī, *Tārīḥ* auftaucht, um den rhetorischen Vergleich zwischen den Prophetengenossen und Abū Ḥamzas Gefährten einzuleiten) den Kompilator bzw. schon einen der Tradenten aus dem Konzept gebracht hat, da das Kalifenthema ebenfalls mit dessen Nennung beginnt.

²⁸ Vorangestellt ist „*wa-qāla fī ḥuṭbatihī*“.

²⁹ Das Thema – und damit die Rede – bricht kurz nach Beginn ab mit der Bemerkung „*wa-fīhi kalāmun kaṭīrun*“.

Die Grenzen zwischen den Themen lassen sich aufgrund ihrer inneren Geschlossenheit – bis auf eine Ausnahme³⁰ – klar zu ziehen. Verstärkt wird diese Abgrenzung durch Floskeln, die in aller Regel den Beginn eines neuen Themas markieren, wie *tumma qāla*³¹, *tumma dakara* ... *wa-qāla*³², *tumma aqbala ilā* ... *wa-qāla*³³, besonders häufig aber *yā ahla l-Madīna* bzw. *yā ahla l-Makka*³⁴. Dieses Phänomen scheint mir mit dem von Noth dargestellten Schema von Übergangsfloskeln in historiographischen Texten vergleichbar:³⁵ In den vorliegenden Reden werden damit Themen verknüpft, ohne daß man sich über Zeitpunkt, Anlaß und Kontext der angeblichen Äußerung der Themen gewiß sein kann.

Angesichts der Existenz klar abgrenzbarer Themen, die teils einzeln, teils in Kombination mit anderen in beliebig wechselnden Reihenfolgen vorkommen, halte ich folgende Erklärung für naheliegend: Jedes Einzelthema bildet eine Sinneinheit, die ursprünglich getrennt und unabhängig von den anderen Themen überliefert worden ist. Eine Spur davon finden wir bei Ḥalifa *Tārīḥ*,³⁶ der das Fragethema als einzelne, vollständige Rede darbietet, während es an anderer Stelle in Kombination mit anderen Themen als Teil anderer Reden auftaucht.

³⁰ Vgl. Fn. 12.

³¹ Z.B. *°Iqd* IV, 132, Zeile 5; 131 steht vorm *tumma qāla*: „*ḥaṭaba ḥuṭbatan ṭawīlatan*“. Das Empfinden, was *ṭawīl* ist, ist freilich subjektiv, aber es ist sicher nicht das, was in *°Iqd* anschließend eine knappe Druckseite füllt. – Ein Hinweis auf die selektive Arbeitsweise des Kompilators? Zu Abū Ḥamzas Wortgut in *°Iqd* vgl. Werkmeister, *Quellenuntersuchungen* 441–2; zu Arbeitsweise des Kompilators ebd., besonders 464–5.

³² Z.B. *Agānī* XXIII, 255, Zeile 5.

³³ Z.B. *Bayān* II, 124, Zeile 15.

³⁴ Z.B. allein in einer Rede in Ṭabarī, *Tārīḥ* II, 2009–2011 achtmal; insgesamt sehr häufig.

³⁵ Noth, *Studien* 54.

³⁶ Ḥalifa, *Tārīḥ* 252.

Um die Vorgänge um die ḥārīḡitische Eroberung der beiden heiligen Städte zu illustrieren, haben vermutlich schon die Überlieferer des 2./8. Jahrhunderts diese Themen zu längeren Reden zusammengefügt, woraus sich die unterschiedlichen Versionen erklären lassen.

Die Frage der Lokalisierung der einzelnen Themen in Mekka oder Medina – da von „Reden“ im historischen Sinn nicht gesprochen werden kann – wird dabei nebensächlich.

Mit den Abū Ḥamza zugeschriebenen Reden liegt uns der günstige Fall vor, daß sie 1) relativ umfangreich und 2) von relativ vielen klassischen Quellen in unterschiedlichen Versionen bezeugt sind. Der bei der Auswertung von Redenmaterial tatsächlich häufig entstehende Eindruck, daß man es mit einer „flüssigen Masse“ zu tun hat, die sich „in ständiger Umgruppierung“ befindet,³⁷ verdichtet sich am Beispiel der ihm zugeschriebenen Reden zur Gewißheit. Aus dem Fakt, daß die Ḥārīḡiten sich eines eloquenten Rufes erfreuten und Abū Ḥamza Mekka und Medina einnahm, darf also nicht auf die Authentizität der ihm zu dieser Gelegenheit von der Literatur in den Mund gelegten Reden geschlossen werden.

³⁷ Blachère, *Allocution 227* trifft zur Auswertung der Versionen von Muḥammads Abschiedsrede, deren Materialsituation vergleichbar günstig ist, folgende Feststellung: „Dans nos textes, ces harangues confirment le sentiment qu' on est devant une masse fluide, en perpétuel regroupement, dont le „Discours d'Adieu“ est une forme parmi plusieurs autres.“ Zu einem Text frühislamischer Historiographie, Bestandteil derer die *ḥuṭab* ja sind, hat Noth, *Isfahān 294* ganz ähnliche Feststellungen treffen können: „Es wurde schon festgestellt, daß der *Isfahān – Nihāwand*-Bericht als ein Beispiel dafür gelten kann, daß man Traditionen komponierte, indem man eine Reihe von mehr oder weniger selbstständigen Erzählmotiven ... zu einem größeren Ganzen zusammensetzte. ... Ein solches Vorgehen, für das es in der frühislamischen Historiographie mit Sicherheit noch weitere Beispiele gibt [*Eines ist die Komposition des Abū Ḥamza zugeschriebenen Wortgutes! – d. Verf.*], ist nun nicht so sehr Geschichtsverfälschung auf der Grundlage bestimmter – wie auch immer gearteter – Tendenzen ..., sondern der einer Fotomontage ähnlichen Zusammensetzung heterogener Überlieferungstoffe ist die Verfälschung vor allem zuzuschreiben.“ – Vgl. auch Werkmeister, *Quellenuntersuchungen 466*.

Interessant wäre es nun zu erörtern, ob sich diese Theorie durch weitere Beispiele untermauern läßt, ja inwiefern die für Abū Ḥamzas Redenkorpus gewonnene Erkenntnis als gewissermaßen *ḥuṭba*-typisch gelten darf. Dazu sei nochmals auf die im Entstehen begriffene Studie verwiesen,³⁸ welche ihrerseits auch die nunmehr dringend erforderliche stilistische Analyse von Abū Ḥamza, aber auch anderen Rednern zugeschriebenem Wortgut liefern wird.

Literaturverzeichnis:

- Blachère, *Allocution* = Régis Blachère: L'allocution de Mahomet lors du Pèlerinage d'Adieu, in: *Mélanges Louis Massignon* I, Damaskus (1956) 223–249.
- Blachère, *Histoire* = Régis Blachère: *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J. C.* III, Paris (1966)
- Cook, *Dogma* = Michael Cook: *Early Muslim Dogma*, Cambridge (1981).
- Crone, *Caliph* = Patricia Crone/Martin Hinds: *God's Caliph*, Cambridge (1986).
- Ḍaif *Tārīḥ* = Šauqī Ḍaif: *Tārīḥ al-adab al-ʿarabī* II, Kairo (ohne Jahr).
- van Ess, *Irgāʾ* = Josef van Ess: Das *Kitāb al-Irgāʾ* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya, in: *Arabica* XXI (1974) 20–52 und XXII (1975) 48–51.
- van Ess, *Theologie* = Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. II, Berlin u. a. (1992).
- Farrūḥ, *Tārīḥ* = ʿUmar Farrūḥ: *Tārīḥ al-adab al-ʿarabī* I, Beirut (1984).
- Gabrieli, *Hishām* = Francesco Gabrieli: Hishām, in: *EP²* III, Leiden (1971), 493–495.
- Lane, *Lexicon* = Edward William Lane: *Arabic-English Lexicon* I, 1–1,8, Edinburgh (1863–1893).
- Levi della Vida, *Khāridjites* = Giorgio Levi della Vida: *Khāridjites*, in: *EP²* IV, Leiden (1990), 1074–7.
- Lewicki, *Ibādites* = Tadeusz Lewicki: Les Ibādites dans l'Arabie du Sud au moyen âge, in: *Folia Orientalia* I, Kraków (1959).
- Madelung, *Murdjīʾa* = Wilferd Madelung: *Murdjīʾa*, in: *EP²* VII, Leiden (1993), 605–7.
- Noth, *Iṣfahān* = Albrecht Noth: Iṣfahān – Nihāwand. Eine quellenkritische Studie zur frühislamischen Historiographie, in: *ZDMG* 118 (1968), 274–96.

³⁸ Vgl. Fn. 3.

- Noth, *Studien* = Albrecht Noth: *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung. Teil I: Themen und Formen*, Bonn (1973).
- Nuṣṣ, *Ḥiṭāba* = Ibrāhīm an-Nuṣṣ: *Al-Ḥiṭāba al-ʿarabiyya fī ʿaṣrihā ad-ḍahabī*, Kairo (1965).
- Paret, *Koran* = Rudi Paret: *Der Koran*. [Übersetzung] Stuttgart u.a. (1982).
- Pellat, *Mukhtār* = Charles Pellat: *Al-Mukhtār b. ʿAwf al-Azdī*, in: *EP VII*, Leiden (1993) 524–5.
- Rückert, *Koran* = Hartmut Bobzin [Ed.]: *Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert*, Würzburg (1995).
- Taʿālibī, *Laṭāʾif* = Aṭ-Taʿālibī: *Laṭāʾif al-maʿārif*, ed. de Jong, Leiden (1867).
- Ullmann, *WKAS* = Manfred Ullmann: *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache II*, Teil I, Wiesbaden (1983).
- Werkmeister, *Quellenuntersuchungen* = Walter Werkmeister: *Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-ʿIqd al-Farīd des Andalusiers Ibn ʿAbd Rabbih (246/860 – 328/940)*, Berlin (1983).
- Ziriklī, *Aʿlām* = Az-Ziriklī, Ḥair ad-Dīn: *Al-Aʿlām VII*, Beirut (1995).

Tag und Tageszeiten im Qur'ān*

SEBASTIAN GÜNTHER

Bezeichnungen für Tageszeiten, die Antonyme Nacht und heller Tag sowie diverse Formulierungen, welche Abschnitte oder Zeitpunkte des Tages im Zyklus von Dunkel und Hell anhand von Naturerscheinungen beschreiben, sind im Qur'ān von beachtlicher Bedeutung. Fünf Suren sind nach Tageszeiten bzw. solchen Naturerscheinungen benannt: "Die Morgenröte" (*al-fağr*, Sure 89); "Die Nacht" (*al-lail*, Sure 92); "Der [helle] Morgen/Vormittag" (*aḍ-ḍuḥā* Sure 93); "Der [späte] Nachmittag" (*al-ʿaṣr*, Sure 103) und "Das Frühlicht" (*al-falaq*, Sure 113).

Durch die Angabe der Tageszeit oder einer Zeitspanne des Tages werden Ereignisse aus der Geschichte der Offenbarung und der Anfangszeit des Islams charakterisiert, Gebote zu Kultus und Ritus präzisiert oder auch Tätigkeiten aus dem Alltag der Menschen umrissen. Einige Tageszeiten besitzen metaphorischen bzw. (wenn sie in Schwurformeln begegnen) magischen Charakter, dessen Kenntnis für das Verständnis der Gedanken- und Gefühlswelt im Islam hilfreich sein kann.

* Erweiterte, deutsche Fassung meines Beitrages "Day, Times of" für die *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Ed. J. McAuliffe [et al.], Leiden: Brill, Bd. I (im Druck). Herrn Prof. A. Mustafa (Halle) danke ich für seine wertvollen Ratschläge und Hinweise. – Aus dem Qur'ān wird nach der Übersetzung von R. Paret zitiert; Erläuterungen Paret's stehen hier in runden Klammern, Zusätze des Vf.s in eckigen Klammern.

1. Der ganze Tag

Der ganze (oder 'bürgerliche') Tag mit seiner dunklen und hellen Tageshälfte heißt *yaum*. Um die volle Zeitdauer von vierundzwanzig Stunden auszudrücken, wird jedoch mehrheitlich die Wortverbindung "Nacht und heller Tag" (*lail wa-nahār*) bzw. – seltener und figurativ – eine aus "Abend und Morgen" bestehende Verbindung verwendet.

Der ganze Tag wird von Sonnenuntergang zu Sonnenuntergang gerechnet. Die Nacht ist die erste Hälfte des vollen Tages. Sie beginnt unmittelbar nach Sonnenuntergang mit Einbruch der Dunkelheit.¹ Die Auffassung von der Nacht als dem 'natürlich' Näherliegenden findet im Islam seinen Ausdruck in der Berechnung der zwölf Monate² nach dem Stand und den Lichtphasen des Mondes sowie in der Zählung in Mond-Jahren.³ Diese Praxis war bei den Arabern wohl schon in vorislamischer Zeit⁴ wie überhaupt in der Alten Welt⁵ verbreitet: So zählten auch die Hebräer und Athener den Tag von Sonnenuntergang zu Sonnenuntergang.⁶ Die Babylonier hingegen rechneten von Morgen zu Morgen und die Ägypter und Römer von Mitternacht zu Mitternacht.

Für das Protosemitische ist die Reihenfolge Tag-Nacht (**yaum-lailai*) erschlossen, wobei **yaum* wohl ursprünglich die helle Tageshälfte, dann aber auch den ganzen Tag bezeichnete.⁷ Die im Qur'ān auffällige Nennung der Sonne an erster und des Mondes an

¹ Q 17:78. So auch Ibn as-Sikkīt 51.

² Q 9:36.

³ Q 36:37.

⁴ Fischer 741.

⁵ Vgl. Plinius, *Naturalis historia*, zitiert nach Orelli 312.

⁶ "Abend-Morgen" (ערב בקר, Da 8:14) "Nacht-Tag" (νυχθημερον, 2 Ko 11:25).

⁷ Fischer 753-5. Ein Tag-Nacht-Zyklus ist auch im jüdischen Monotheismus bezeugt; vgl. *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, o.J., II: 1374-76. Vgl. auch Rosenthal 8-9.

zweiter Stelle des Gestirnenpaares⁸ geht möglicherweise auf diese protosemitische Vorstellung zurück.⁹

Zeitangaben in ganzen 'Tagen' (wie sie mehrheitlich in Übersetzungen des Qur'ān in westliche Sprachen begegnen) erfolgen im Qur'ān in Nächten (*lail*; *layla*, Pl.: *layālin*). So heißt es "Damals, als Wir uns mit Moses [am Sinai] verabredet hatten auf vierzig Nächte"¹⁰ bzw. "30 Nächte, und wir vervollständigten sie um [weitere] zehn, [d.h.] ... volle vierzig Nächte".¹¹ Vom Propheten Zacharias wird berichtet, daß er drei "Nächte" lang schweigen sollte.¹² Diese Zählweise in Nächten ist auch im Ḥadīth vielfach belegt. So wird eine (nicht-qur'ānische) Offenbarung zum Richten der Gläubigen im Grabe, um nur ein Beispiel zu nennen, "nach [einigen] Nächten" abrogiert.¹³

Die Qur'ānische Formulierung, Gott habe die Himmel und Erde in sechs "Tagen" (*aiyām*) erschaffen,¹⁴ hat eine biblische Parallele.¹⁵ Auch in Q 69:7 betont *yaum* die helle Tageshälfte: Gott bot einen eisigen Wind auf, "sieben Nächte (*layālin*) und acht Tage (*aiyām*)" lang, d.h. vom frühen Morgen des ersten bis zum Abend des achten Tages.¹⁶

Das Wort für "Tag" (*yaum*) begegnet 378 mal als Nomen im Singular, im Dual¹⁷ und in adverbialer Funktion (*al-yauma*: "am Tage [des

⁸ 18 mal; anders nur Q 71:16.

⁹ Fischer 745-6.

¹⁰ Q 2:51; vgl. aber Exod 34:28, "vierzig Tage und vierzig Nächte".

¹¹ Q 7:142.

¹² Q 19:10; siehe auch Q 89:2. Lukas 1:20 hat keine Zeitangabe.

¹³ *Ṣaḥīḥ* Muslim, Ed. °Abd al-Bāqī, Kairo 1955-56, ḥadīth Nr. 584.

¹⁴ Q 7:54.

¹⁵ וַיַּשְׁתַּחֲוֶינָה יְמִיּוֹם, Exod 20:11. Vgl. auch Q 41:9,10,12; dazu Paret, *Kommentar* zu Q 41:9-12.

¹⁶ Vgl. Paret, *Koran* 69:7.

¹⁷ Q 2:203, 41:9,12.

Gerichts]", "heute"; *yauma*: "am Tage, da";¹⁸ sowie *yauman*: "an einem [bestimmten] Tage"). Der Plural (*aiyām*) ist 27 mal, das Zeitsadverb (*yauma'idhin*: "an jenem Tage") 69 mal belegt. *Yaum* steht überwiegend für einen bestimmten Tag, ein Ereignis, Termin oder Zeitpunkt:

a) Eschatologie: "Tag des Gerichts" (*yaum ad-dīn*);¹⁹ "Tag der Auferstehung" (*yaum al-qiyāma*);²⁰ ebenso: "der letzte Tag" (*al-yaum al-'āḥir*);²¹ "ein gewaltiger Tag" (*yaum 'aẓīm*),²² "ein großer Tag" (*yaum kabīr*);²³ "ein schmerzhafter Tag" (*yaum alīm*);²⁴ "ein allumfassender Tag" (*yaum muḥīṭ*);²⁵ "ein stürmischer Tag" (*yaum 'āṣif*);²⁶ "ein Tag, an dem es weder Handel noch Freundschaft gibt" (*yaum lā bai'un fīhi wa-lā ḥullatun/ ḥilālun*);²⁷ "bis zum Tag der bestimmten Zeit" (*ilā yaumi l-waḡti l-ma' lūm*);²⁸ "Tag des [schmerzlichen] Bedauerns" (*yaum al-ḥasra*);²⁹ "ein vernichtender (wö. unfruchtbarer) Tag" (*yaum 'aqīm*);³⁰ "Tag des Sieges" (*yaum al-faḥḥ*)³¹ "Tag der Entscheidung" (*yaum al-faṣl*);³² "Tag der Abrech-

¹⁸ Watt-Bell, *Introduction* 79-80.

¹⁹ Z.B. Q 1:4; insgesamt 13 mal.

²⁰ Z.B. Q 2:85, 70 mal.

²¹ Z.B. Q 2:8, 38 mal.

²² Q 6:15, 10 mal.

²³ Q 11:3.

²⁴ Q 11:26, 43:65.

²⁵ Q 11:84.

²⁶ Q 14:18.

²⁷ Q 2:254; 14:31.

²⁸ Q 15:38, 38:81.

²⁹ Q 19:39.

³⁰ Q 22:55.

³¹ Q 32:29.

³² Q 37:21, 6 mal.

nung" (*yaum al-ḥisāb*);³³ "Tag des Zusammentreffens" (*yaum at-talāqi*);³⁴ "Tag der nahe bevorstehenden (Katastrophe)" (*yaum al-āzifa*);³⁵ der "[schlimme] Tag [für die?] der Heidenvölker bzw. -parteien" (*yaum al-aḥzāb*);³⁶ "Tag des Zurufens" (*yaum at-tanādi*);³⁷ "Tag der Versammlung" (*yaum al-ḡam^c*);³⁸ "Tag des Angedrohten [Gerichts]" (*yaum al-wa^cīd*);³⁹ "Tag des Ewigen [Lebens]" (*yaum al-ḥulūd*);⁴⁰ "Tag des Heraustretens [der Toten aus den Gräbern]" (*yaum al-ḥurūḡ*);⁴¹ "ein schwerer Tag" (*yaum ^casir*; ⁴² *yaum ^casīr*);⁴³ "ein bestimmter Tag" (d.h. der des Gerichts, *yaum ma^clūm*);⁴⁴ "der Tag, [an dem die Gläubigen gegenüber den Ungläubigen] im Vorteil sind" (*yaum at-taḡābun*);⁴⁵ ein "finsterer unheimlicher Tag" (*yaum ^cabūs qamṭarīr*);⁴⁶ ein "schwer [zu ertragender] Tag" (*yaum taqīl*);⁴⁷ "der angedrohte Tag" (*al-yaum al-mau^cūd*).⁴⁸

b) Offenbarungsgeschichte: Die Vernichtung der ^cĀd erfolgte an einem "unheilvollen, sich in die Länge ziehenden Tag" (*yaum naḥs*

³³ Q 38:16, 38:26, 38:53, 40:27.

³⁴ Q 40:15.

³⁵ Q 40:18.

³⁶ Q 40:30.

³⁷ Q 40:32; vgl. dazu Q 41:47.

³⁸ Q 42:7, 64:9.

³⁹ Q 50:20.

⁴⁰ Q 50:34.

⁴¹ Q 50:42.

⁴² Q 54:8.

⁴³ Q 74:9.

⁴⁴ Q 56:50.

⁴⁵ Q 64:9.

⁴⁶ Q 76:10.

⁴⁷ Q 76:27.

⁴⁸ Q 85:2.

mustamirr).⁴⁹ Moses setzte den "Tag des [festlichen] Schmuckes" (*yaum az-zīna*) als Termin fest.⁵⁰ Lot sprach von "einem schweren Tag" des Strafgericht (*yaum ʿaṣīb*).⁵¹ Zu "einem bestimmten Termin" (*yaum maʿlūm*) wurden die Zauberer des Pharaos versammelt⁵² und den Tamūd ein Zeichen verkündet.⁵³

c) frühislamische Geschichte: "Tag der Entscheidung" (*yaum al-furqān*);⁵⁴ "Tag von Hunain".⁵⁵

d) religiöser und ziviler Alltag: "Versammlungstag", "Freitag" (*yaum al-ḡumʿa*);⁵⁶ der jüdische "Sabbattag" (*yaum sabtihim*);⁵⁷ am "Tag der großen Pilgerfahrt" (*yauma l-ḥaḡḡi l-akbari*);⁵⁸ "Tag der Ernte" (*yaum al-ḥaṣād*);⁵⁹ am "Tag einer Hungersnot" (*fī yaumin dī masḡabatin*).⁶⁰

⁴⁹ Q 54:19.

⁵⁰ Q 20:59.

⁵¹ Q 11:77; cf. Paret, *Kommentar* 11:69-83.

⁵² Q 26:38; cf. Paret, *Kommentar* 7:113f.

⁵³ Q 26:155.

⁵⁴ Q 8:41; wahrscheinlich die Schlacht von Badr im Jahre 624; s. auch Paret, *Kommentar* zu Q 2:53, 8:29 und die dort angegebene Literatur.

⁵⁵ Q 9:25; Schlacht im Jahre 630, vgl. Fr. Buhl: *Das Leben Muhammeds*. Leipzig 1930, 311-313.

⁵⁶ Q 62:9.

⁵⁷ Q 7:163, 16:124.

⁵⁸ Q 9:3; wahrscheinlich der Haupttag der Wallfahrtszeit am 9./10. Dū l-ḥiḡḡa; vgl. Paret, *Kommentar* zu Q 9:3; anders R. Bell: *Muḥammad's Pilgrimage Proclamation*, in: *JRAS*, Jg. 1937, 233-244.

⁵⁹ Q 6:141.

⁶⁰ Q 90:14.

2. Einzelne Tageszeiten; Nacht und heller Tag.

Bestimmung und Bezeichnungen der **Tageszeiten** orientieren sich am natürlichen Zyklus von Dunkel und Hell⁶¹ sowie am Stand von Sonne⁶² und Mond. Denn Gott hat "Sonne und Mond [als Mittler] zur Berechnung [der Zeit] geschaffen".⁶³ Eine mathematisch-chronometrische Tageseinteilung – etwa wie im babylonischen Sexagesimalsystem mit Stunde, Minute, Sekunde – ist im Qur'an nicht faßbar.

Das Wort "**Stunde**" (*sāʿa*) kommt mehrfach vor, kennzeichnet aber keine abgemessene Stunde, sondern eine unbestimmte, kürzere Zeitspanne oder einen Zeitpunkt: so die "Stunde der Bedrängnis" (*sāʿat al-ʿusra*);⁶⁴ "die Stunde" [des Gerichts] (*as-sāʿa*),⁶⁵ deren "Angelegenheit" [oder: "Befehl"] nicht länger währt als einen "Augenblick oder noch kürzer";⁶⁶ die Zeitspanne bis zum Jüngsten Gericht, die "auch nicht um eine Stunde" verlängert werde.⁶⁷ Den Menschen werde es nach der Auferstehung vorkommen, als seien sie "nur eine Stunde" auf Erden gewesen, "gerade solange, um sich kennenzulernen".⁶⁸ Die Sünder werden schwören, sie hätten nur "eine Stunde" [im Grabe] verbracht.⁶⁹

⁶¹ Q 2:187.

⁶² Q 25:45.

⁶³ *Wa-ğāʿala š-šams wa-l-qamar ḥusbānan*, Q 6:96; s. auch Q 55:5.

⁶⁴ Q 9:117.

⁶⁵ Q 6:31, 6:40, 7:187, 12:107, 15:85, 18:21, 18:36, 19:75, 20:15, 21:49, 22:1, 22:7, 22:55, 25:11, 30:12, 30:14, 30:55, 31:34, 33:63, 34:3, 34:30, 40:46, 40:59, 41:47, 41:50, 42:17, 42:18, 43:61, 43:66, 43:85, 45:27, 45:32, 47:18, 54:1, 54:46, 79:42.

⁶⁶ *Wa-mā amru s-sāʿati illā ka-lamḥi l-baṣari au huwa aqrabu* (Q 16:77).

⁶⁷ Q 7:34, 10:49, 16:61.

⁶⁸ Q 10:45, 46:35.

⁶⁹ Q 30:55.

Die partitive Zeitangabe "während eines Stücks der Nacht" (*bi-qiṭ' min al-lail*) bleibt ebenfalls vage.⁷⁰

Der Merismus "**Nacht und heller Tag**" (*lail wa-nahār*)⁷¹ drückt – neben der Zeitdauer des vollen Tages⁷² – oft die Wiederholung, Regelmäßigkeit oder das uneingeschränkte Fortwähren einer Handlung oder eines Vorganges aus: Man solle 'stets' (*bi-l-lail wa-n-nahār*) [vom] Vermögen spenden;⁷³ Gott gehört, was "nachts ruht(?) und was am Tage", d.h. alle Dinge;⁷⁴ die Entscheidung Gottes ist 'jederzeit' zu erwarten;⁷⁵ man preise den Herrn 'ständig';⁷⁶ die Hochmütigen schmiedeten 'unablässig' Ränke;⁷⁷ Noah rief seine Leute 'immer wieder' [zur Rechtleitung] auf.⁷⁸

Gott erschuf "die **Nacht** und den **hellen Tag**" für die Menschen und stellte sie in ihren Dienst.⁷⁹ Ihre paarweise Erschaffung⁸⁰ sowie ihr ständiges Einander-Ablösen⁸¹ sind für die Menschen Zeichen Seiner Allmacht.⁸² "Gott [allein] bestimmt [Maß und Ziel von] Nacht und Tag".⁸³

⁷⁰ Q 10: 27, 11:81, 15:65.

⁷¹ Vgl. auch *EI*² V: 707-710.

⁷² Z.B. Q 34:18.

⁷³ Q 2:274.

⁷⁴ Q 6:13.

⁷⁵ Q 10:24.

⁷⁶ Q 21:20.

⁷⁷ Q 34:33.

⁷⁸ Q 71:5.

⁷⁹ *Saḥḥara lakumu l-laila wa-n-nahāra* (Q 7:54, 14:33, 16:12).

⁸⁰ *Ġa'alnā l-laila wa-n-nahāra* (Q 17:22); *ḥalaqa l-laila wa-n-nahāra* (Q 21:33).

⁸¹ *Yuqallibu llāhu l-laila wa-n-nahāra* (Q 24:44).

⁸² Zum Beispiel Q 2:164.

⁸³ Q 73:20.

Nacht und Tag folgen wie die Gestirne göttlichen Gesetzen. Nie wird "die [folgende] Nacht dem hellen Tag zuvorkommen",⁸⁴ obgleich "sie ihn eilends einzuholen versucht".⁸⁵ Die Nacht geht dem hellen Tag voraus.⁸⁶ Sie weicht [dann dem hellen Tag],⁸⁷ geht in ihn über und umgekehrt.⁸⁸ Die **Nacht** kommt [dann erneut] über den hellen Tag⁸⁹ bzw. wird über ihn gedeckt und umgekehrt.⁹⁰ Die Nacht verwandelt das Licht der Sonne in Finsternis.⁹¹ Sie "deckt alles [mit Finsternis] zu".⁹²

Die Nacht verkörpert Ruhe,⁹³ Stille⁹⁴ und Geborgenheit: Sie ist "ein Gewand, [in das ihr euch einhüllen könnt]. [Sie bietet] Schlaf zum Ausruhen".⁹⁵ Dunkelheit und Nacht bedeuten für die Menschen aber auch, ihrer natürlichen Wahrnehmung beraubt, d.h. schutzlos und ausgeliefert zu sein: so werde das Gesicht jener, die schlechte Taten begingen, dereinst [am Tag des jüngsten Gerichts?] "gleichsam von einem Stück Nacht überdeckt (so daß alles um sie dunkel (ist))"⁹⁶

⁸⁴ *Wa-lā l-lailu sābiqū an-nahāri* (Q 36:40).

⁸⁵ *Yuġšī l-laila an-nahāra yaṭlubuhū ḥaṭīṭan* (Q 7:54; vgl. auch Q 13:3).

⁸⁶ *Iḥtilāf al-laili wa-n-nahāri* (Q 2:164, 3:190, 10:6, 23:80, 45:5); *ġa°ala l-laila wa-n-nahāra ḥilfatan* (Q 25:62).

⁸⁷ *Al-lail id adbara* (Q 74:33).

⁸⁸ *Yūliġu l-laila fī n-nahāri wa-yūliġu n-nahāra fī l-laili* (Q 22: 61, 31:29, 35:13, 57:5).

⁸⁹ *Yuġšī l-laila n-nahāra* (Q 7:54, 13:3).

⁹⁰ *Yukawwiru l-laila °alā n-nahāri wa- yukawwiru n-nahāra °alā l-laili* (Q 39:5).

⁹¹ Q 91:4.

⁹² Q 91:1.

⁹³ *Ĉa°ala l-laila sakanan* (25:62).

⁹⁴ *Bi-l-laili idā saġā* (Q 93:2).

⁹⁵ Q 25:47, 78:9.

⁹⁶ Q 10: 27.

Bedeutsame offenbarungsgeschichtliche Ereignisse geschehen nachts: Der Qur'ān wird in "einer gesegneten Nacht",⁹⁷ der "Nacht der Bestimmung", herabgesandt, die besser ist als "tausend Monate".⁹⁸ Bei Nacht unternimmt Muḥammad seine Himmelsreise.⁹⁹ In biblischen Erzählungen des Qur'ān gewährt die Nacht den verfolgten Gottesfürchtigen Schutz vor dem Pharao.¹⁰⁰ Lot flieht zu "nächtlicher Stunde" vor der Vernichtung, mit der Gott am nächsten "Morgen" die Sünder in Sodom and Gomorrha straft.¹⁰¹

Zu den Gegnern Muḥammads stellt der Qur'ān fest, daß sie "Frevel" begehen und sich der "Lügenhaftigkeit" schuldig machen, wenn sie die qur'ānische Offenbarung als "Geschichten (?) der früheren (Generationen)" verunglimpfen und behaupten, diese würden Muḥammad "morgens und abends diktiert" (*bukratan wa-aṣīlan*).¹⁰²

Der **Morgen** kündigt von 'Frische' und 'Unberührtheit'.¹⁰³ Morgens beginne man sein Tagewerk: "Geht in der Frühe auf eure Felder, wenn ihr vorhabt sie abzuernten".¹⁰⁴ Wichtige Dinge, einen Kampf zum Beispiel,¹⁰⁵ läßt Gott den Propheten Muḥammad am frühen Morgen vorbereiten. Doch auch "dauerhafte Strafen" Gottes kom-

⁹⁷ *Anzalnāhu fī lailatin mubārakatin* (Q 44:3).

⁹⁸ *Lailat al-qadr* (Q 97:1-3); zum nächtlichen Zeitrahmen des Offenbarungsprozesses vgl. auch Neuwirth 20.

⁹⁹ Q 17:1.

¹⁰⁰ Q 44:23.

¹⁰¹ Q 11:81, 11:81.

¹⁰² Q 25:4-5.

¹⁰³ Aus der Wurzel **b-k-r* leitet sich nicht nur "früher Morgen" (*bukra, ibkār*), sondern auch das Wort für "Jungfrauen", *abkār* (Q 56:36, 66:5), ab.

¹⁰⁴ Q 68:22, 68:25.

¹⁰⁵ Q 3:121. Gemeint ist möglicherweise (so aṭ-Ṭabarī und az-Zamahṣarī) die Schlacht von Uḥud im Frühjahr 625, die allerdings mit einer Niederlage Muḥammads gegen die heidnischen Mekkaner endet; ausführlicher bei Paret, *Kommentar* zu 3:121.

men am Morgen über die Menschen.¹⁰⁶ Und der eisige Wind, der die °Ād¹⁰⁷ vernichtete, setzte ebenfalls am frühen Morgen ein.¹⁰⁸

Am **hellen Tag** (*nahār*) ist alles "klar zu sehen" (*mubṣiran*)¹⁰⁹ und offenkundig.¹¹⁰ "Der helle Tag ist [dafür gemacht], damit ihr wieder rege werdet".¹¹¹ Es ist die Zeit des aktiven Handelns,¹¹² geschaffen für den Erwerb des Lebensunterhalts¹¹³ und das 'tätige' Streben nach der Gunst des Herrn.¹¹⁴

3. Tageszeiten in Kultus und Ritus

Das rituelle Gebet (*ṣalāt*)¹¹⁵ und die fünf Gebetszeiten (*mīqāt*, Pl. *mawāqīt*)¹¹⁶ wurden erst nach dem Tode Muḥammads in Fiqh- und Ḥadīth-Werken standardisiert. Der Qur'ān nennt einige Tageszeiten für Gebete und für Gebetsübungen (*tasbīḥ*) in allgemeiner Form. Dieser Umstand hat seit alters Exegeten und Kommentatoren zu zum Teil divergierenden Interpretationen veranlaßt.¹¹⁷

¹⁰⁶ Q 54:38.

¹⁰⁷ Angehörige eines im südlichen Arabien beheimateten Stammes, welche ihren Namen und ihre Herkunft auf °Ād, den mythischen Nachkommen Noahs in vierter Generation, zurückführten, und die Gott wegen ihrer Götzenverehrung vernichtete; vgl. Faruq Sherif: *A Guide to the Content of the Qur'an*. Reading: Ithaca Press, 1995, 73.

¹⁰⁸ Q 69:7.

¹⁰⁹ Q 10:67, 17:12, 27:86, 40:61.

¹¹⁰ Q 13:10.

¹¹¹ Q 25:47.

¹¹² Q 6:60.

¹¹³ *Wa-ḡa°alnā n-nahāra ma°āšan* (Q 78:11).

¹¹⁴ Q 17:12.

¹¹⁵ A. J. Wensinck.: *Ṣalāt*, in: *Et* IV (1934), 103-112.

¹¹⁶ C. Brockelmann: *Mīqāt*, in: *Et* III (1936), 567-8.

¹¹⁷ Die Frage, ob im Qur'ān nur zwei tägliche Gebete, d.h. ein Morgen- und ein Abendgebet, ausdrücklich zeitlich bestimmt seien, bespricht Paret, *Kommentar* zu Q 17:78-9. Siehe auch Watt-Bell, *Introduction* 163.

Zum **Gebet** heißt es im Qur'ān: "Und verrichtet das Gebet (*ṣalāt*) an den beiden Enden des Tages¹¹⁸ und zur frühen Zeit der Nacht".¹¹⁹ An anderer Stelle steht: "Verrichte das Gebet, wenn die Sonne sich neigt und bis die Nacht dunkelt, und die Rezitation am frühen Morgen, bei ihr sind [die Engel?] zugegen".¹²⁰ Einige Autoritäten deuten das "Sichneigen der Sonne" (*dulūk aš-šams*) als von ihrem Kulminationspunkt [am Mittag] an. Nach diesem Verständnis lassen sich in diese Zeitspanne "bis zum Dunkeln der Nacht" die Tageszeiten von vier kanonischen Gebeten einbeziehen (d.h. *aḏ-ḏuḥr*, *al-ʿaṣr*, *al-maḡrib*, *al-ʿiṣāʾ*). Das fünfte kanonische Gebet (*aṣ-ṣubḥ*) wäre durch *qur'ān al-faḡr* vertreten.

Das Morgen- und das Abendgebet sind ausdrücklich erwähnt:¹²¹ Denn dreimal am Tage sollen die Sklaven und diejenigen, die noch nicht die Pubertät erreichten haben, um Erlaubnis fragen [wenn sie Räume der Gläubigen betreten]: "vor dem *ṣalāt al-faḡr* (Morgengebet), wenn ihr um die Mittagszeit (*ḏahīra*) eure Kleider ablegt [um zu ruhen?] und nach dem *ṣalāt al-ʿiṣāʾ* (Gebet am späten Abend); das sind [drei Zeiten, in denen] Geschlechtsteile von euch [zu sehen sein könnten]". Das "mittlere Gebet" (*aṣ-ṣalāt al-wuṣṭā*) ist ohne Zeitangabe.¹²²

Neben den obligatorischen Gebeten finden sich tageszeitliche Angaben für (zusätzliche) **Lobpreisungen Gottes**. So solle man am

¹¹⁸ In der Bibel wird eine Zeit "zwischen den beiden Abenden" (בין הערבים, Ex 16:12, 30:8) erwähnt, welche möglicherweise die Zeiten kurz vor und nach dem Sonnenuntergang meint (vgl. Deut. 16:6).

¹¹⁹ *Ṭarafayī n-nahāri wa-zulafan mina l-laili* (Q 11:114). Nach dem Konsens der islamischen Tradition impliziere dieses Gebot das Morgengebet bei Tagesanbruch (*ṣalāt aṣ-ṣubḥ*, auch: *ṣalāt al-faḡr*), das Nachmittagsgebet bei beginnendem Sonnenuntergang (*ṣalāt aḏ-ḏuḥr*), und das Abendgebet unmittelbar nach Sonnenuntergang (*ṣalāt al-maḡrib*). Vgl. auch Neuwirth 20-23.

¹²⁰ *Li-dulūki š-šamsi ilā ḡasaqi l-laili wa-qur'āna l-faḡri, inna qur'āna l-faḡri kāna mašhūdan* (Q 17:78).

¹²¹ Q 24:58.

¹²² Q 2:238.

(frühen) Morgen Gott preisen,¹²³ seiner gedenken¹²⁴ und ihn anbeten.¹²⁵ In den älteren Suren heißt es: "Wirf dich in Anbetung vor Gott nieder, wenn der Tag um ist, und preise ihn bis tief in die Nacht"¹²⁶ bzw. "nachts und beim Weichen der Sterne".¹²⁷ "Dein Herr weiß, daß du etwa zwei Drittel der Nacht oder die halbe Nacht oder ein Drittel davon" stehst (*taqūmu*) [und ihn lobpreist]", doch "rezitiert, was Euch leicht fällt" [wenn ihr die nächtlichen Gebetsübungen nicht die ganze Nacht ausüben könnt].¹²⁸ Diejenigen, die nachts zusätzliche **Vigilien** halten, werden im Jenseits belohnt.¹²⁹

Der Prophet David, und selbst Berge [und Engel] preisen (*sabbaḥa*) Gott "abends und morgens" bzw. "nachts und am Tage".¹³⁰ Auch "unter den Leuten der [Heiligen] Schrift (*ahl al-kitāb*) gibt es eine Gemeinschaft (*umma*), die (andächtig im Gebet) steht, (Leute,) die zu (gewissen) Zeiten der Nacht die Verse Gottes verlesen und sich dabei niederwerfen".¹³¹

"Die ersten Nachtstunden [wiederum] sind die beste Zeit zur **Selbstzucht** und zur Erreichung von **Fertigkeiten im Reden**".¹³² Zur [späteren] Nachtzeit, wenn die Menschen schlafen, kann ihnen geschehen, daß Gott sie zeitweise abberuft (wenn sie träumen?).¹³³ Essen, Trinken und Beischlaf sind in den Nächten des **Ramaḍān**

¹²³ Q 33:41, 48:9.

¹²⁴ Q 7:205.

¹²⁵ Q 13:15, 24:36.

¹²⁶ *Wa-sabbihhu lailan ṭawīlan* (Q 76:26; sowie Q 73:2).

¹²⁷ Q 52: 49.

¹²⁸ Q 73:20.

¹²⁹ Q 17:79.

¹³⁰ Q 38:18, 41:38.

¹³¹ Q 3:113.

¹³² *Inna nāṣi'ata l-laili hiya aṣaddu waṭ'an wa-aqwamu qīlan* (Q 73:6).

¹³³ Q 6:60.

erlaubt "bis zur Morgendämmerung", d.h. bis daß man "einen weißen Faden von einem schwarzen" unterscheiden kann.¹³⁴

4. Tageszeiten in Schwüren

Einige Tageszeiten – vor allem die letzten Nachtstunden und der anbrechende Morgen – sind tragende Elemente in Schwüren, die verschiedentlich in älteren Suren begegnen bzw. diese einleiten und ihnen dadurch einen hymnischen Grund-Tenor verleihen. Sie scheinen die "liturgischen Erfahrungen des Offenbarungs-Empfängers festzuhalten [und] sie durch Präsenhaltung bestimmter, die gottesdienstlichen Übungen begleitenden Licht-Dunkel-Wahrnehmungen im Bewußtsein zu 'bannen' ".¹³⁵ Zu dieser Beobachtung fügen sich zwei, Tageszeiten evozierende Epitheta Gottes (*). So heißt es:

[Ich schwöre]		
Bei der Nacht, wenn sie (dem Tag) weicht (wö. den Rücken kehrt)	<i>wa-l-laili</i> <i>iḏ adbara</i>	Q 74:33
Bei der Nacht, wenn sie hereinbricht (?) (oder weicht?)	<i>wa-l-laili</i> <i>iḏā °as°asa.</i>	Q 81:17
Beim Morgen, wenn er heraufzieht (wö. atmet)	<i>wa-ṣ-ṣubḥi</i> <i>iḏā tanaffasa</i>	Q 81:18
Bei der Nacht, wenn sie (alles mit Finsternis) zudeckt	<i>wa-l-laili</i> <i>iḏā yağšà</i>	Q 92:1
Bei der Morgenröte	<i>wa-l-fağri</i>	Q 89:1
Bei der Nacht, wenn sie abläuft	<i>wa-l-laili</i> <i>iḏā yasri</i>	Q 89:4

¹³⁴ Q 2:187.

¹³⁵ Neuwirth 21. Die folgende Liste orientiert sich und ergänzt das dort gebotene Material. Es ist, anders als bei Neuwirth, chronologisch von den nach dem islamischen Konsens ältesten zu den jüngeren mekkanischen Suren angeordnet. Dabei wird augenfällig, daß es sich vorwiegend um die zwiegelichteten Tageszeiten in ihrem Übergang von Dunkel zu Hell (und seltener umgekehrt) handelt.

Beim [Licht der Sonne am] Morgen	<i>wa-ḏ-ḏuḥà</i>	Q 93:1
Bei der Nacht, wenn alles (wö. sie) still ist	<i>wa-l-laili</i> <i>idā sağà</i>	Q 93:2
Beim [späten] Nachmittag	<i>wa-l-ʿaṣri</i>	Q 103:1
Bei der Sonne und ihrem Licht (wenn sie) morgens (aufgeht)	<i>wa-š-šamsi wa- ḏuhāhā</i>	Q 91:1
*Herr der Morgenröte	<i>Rabb al-falaq</i>	Q 113:1
Beim Tag, wenn er sie [die Sonne] (in ihrem vollen Glanz) erstrahlen läßt	<i>wa-n-nahāri</i> <i>idā ġallāhā</i>	Q 91:3
Bei der Nacht, wenn sie über sie [die Sonne] kommt (und ihr Licht in Fin- sternis verwandelt)	<i>wa-l-laili</i> <i>idā yağšāhā</i>	Q 91:4
*Spalter der Morgendämmerung	<i>Fāliq al-iṣbāḥ</i>	Q 6:96

5. *Lexik der Tageszeiten*

Das qur'ānische **Vokabular der Tageszeiten** gliedert sich in a) lexikalisierte Termini und b) Zeitangaben anhand bildlicher Umschreibungen. Beide Ausdrucksformen können einen Zeitpunkt, einen Zeitabschnitt bzw. Vorgang (einer Naturerscheinung) bezeichnen. Doch die damit verbundenen Zeitangaben sind selten scharf zu fassen; auch schließen verwandte Ausdrücke einander nicht aus oder bezeichnen sich überschneidende Zeitabschnitte. Sie spiegeln aber auf anschauliche Weise die besonderen Lichtverhältnisse im Orient wider (vgl. zum Beispiel die reiche Ausdrucksweise für die verschiedenen Abende).

Erst spätere Kommentatoren und Lexikographen haben diese Begriffe erläutert und (mitunter unterschiedlich) definiert oder systematisiert. Die folgende Liste kann jene Begriffe deshalb nur annähernd chronologisch wiedergeben.

A. Erste, dunkle Tageshälfte: NACHT (*lail*: 93 mal; *laila*: 8 mal; Pl. *layālin*: 4 mal).

1. Abendrot, Abenddämmerung (*šafaq*):¹³⁶ Anfang der Nacht.¹³⁷
2. (SPÄTER, DUNKLER) ABEND ([°]*ašī*, [°]*ašīya*): Zeitspanne von beginnendem bis vollständigen Sonnenuntergang [und vollständiger Dunkelheit];¹³⁸ "Ende des hellen Tages";¹³⁹ erste Dunkelheit der Nachtstunde:¹⁴⁰ "abends" ([°]*ašīyatan*,¹⁴¹ *bi-l-°ašī*);¹⁴² "abends und morgens" (*bi-l-°ašī wa-l-ibkār*);¹⁴³ "am Abend und bei Sonnenaufgang" (*bi-l-°ašī wa-l-išrāq*);¹⁴⁴ "(spät) abends und zur Mittagszeit (wö. wenn ihr Mittag habt)" ([°]*ašīyan wa-ḥīna tuḏhirūna*);¹⁴⁵ "abends oder am [darauffolgenden Morgen bzw. Vormit-]Tag" ([°]*ašīyatan au ḏuḥāḥā*);¹⁴⁶ andere Reihenfolge: "frühmorgens und abends" (*bi-l-ḡadāḥ wa-l-ašī*;¹⁴⁷ *ḡudūwan wa-°ašīyan*;¹⁴⁸ *bukratan wa-°ašīyan*¹⁴⁹). — [°]*išā*, synonym zu [°]*ašī*,¹⁵⁰ auch: Beginn der Dunkelheit: [°]*išāʾan*¹⁵¹, *ṣalāt al-°išāʾ*.¹⁵²

¹³⁶ Q 84:16. Vgl. *EP* V:709.

¹³⁷ *Li-auwal sāʿa min al-lail*, vgl. *Ḥamaḏānī* 287.

¹³⁸ *Min ḥīnin tazūlu š-šams ilā an taḡība*, vgl. *Qurṭubī* VI:82 (zu Q 3:41).

¹³⁹ *Awāḥir an-nahār*, vgl. *Ġalālain* 54 (zu Q 3:41).

¹⁴⁰ Vgl. *Firūzābādī* IV, 355 (unter *al-°ašā*).

¹⁴¹ Q 79:46.

¹⁴² Q 38:31.

¹⁴³ Q 3:41, 40:55.

¹⁴⁴ Q 38:18.

¹⁴⁵ Q 30:18.

¹⁴⁶ Q 79:46.

¹⁴⁷ Q 6:52; 18:28.

¹⁴⁸ Q 40:46.

¹⁴⁹ Q 19:11, 19:62.

¹⁵⁰ Nach *Ḥamaḏānī* 287 folgt [°]*išāʾ* dem [°]*ašī*.

¹⁵¹ Q 12:16.

¹⁵² Q 24:58.

3. [Abend-]Dämmerung, Dunkel zu Beginn der Nacht (*gasaq al-lail*).¹⁵³
 4. Anfang der Nacht, frühe bzw. das "Nahen der Nacht" (*zulafan min al-lail*).¹⁵⁴
 5. Ende der Nacht: z.B. "die Nacht, wenn sie abläuft" (*wa-l-lail idā yasri*).¹⁵⁵
 6. Zeit "beim Weichen der Sterne", früher Morgen (*idbāra l-nuḡūm*);¹⁵⁶ auch allgemein: "am Tage".¹⁵⁷
 7. Morgenanbruch (*saḥar*; Pl.: *ashār*):¹⁵⁸ Ende der Nacht bzw. die kurze Zeitspanne [unmittelbar] vor Tagesanbruch.
 8. Frühlicht, Morgendämmerung (*falaq*): die Zeit, in der sich Dunkel und Hell spalten; "Spalter des Morgens" (*rabb al-falaq; fāliq al-iṣbāḥ*).¹⁵⁹
- B. Zweite, helle Tageshälfte: [HELLER] TAG (*nahār*: 57 mal; *nahāran*: 3 mal):.
9. Anfang, "Gesicht" des hellen Tages (*waḡha n-nahār*)¹⁶⁰

¹⁵³ Q 17:78.

¹⁵⁴ Q 11:114.

¹⁵⁵ Q 89:4. Vgl. im weiteren die vielfältigen Bezeichnungen für das Ende der Nacht auf S. 59-60.

¹⁵⁶ Q 52:49.

¹⁵⁷ D.h. Andachtsübungen "nachdem die Sterne gewichen sind", cf. Paret, *Kommentar* zu Q 52:48f. sowie zu Q 50:39-40.

¹⁵⁸ Sg.: Q 54:34 — Pl.: Q 3:17; 51:18. Vgl. auch Arafa H. Mustafa: Morgenanbruch in den nordwestsemitischen Sprachen, in: *Hallesche Beiträge zur Orientalwissenschaft* (Halle) 13/14 (1990), 113-116, bes. 113.

¹⁵⁹ Q 113:1; Q 6:96.

¹⁶⁰ Q 3:72.

10. anbrechende Morgenröte, Morgendämmerung (*maṭla^c al-fağr*);¹⁶¹
Morgenröte, Morgendämmerung (*fağr*).¹⁶²
11. Zeit unmittelbar vor Sonnenaufgang (*qabla ṭulū^c aš-šams*).¹⁶³
12. (FRÜHER) MORGEN (*ibkār*): Gegenstück zu dunklem Abend (*bi-l-^cašī wa-l-ibkār*);¹⁶⁴ "Ende der Nacht";¹⁶⁵ "Anfang des hellen Tages"¹⁶⁶ auch: Zeit "vor dem Sonnenaufgang".¹⁶⁷ — (*bukra*): Gegenstück zu frühem, hellen Abend am Tagesende (*bukratan, bukratan wa-ašīlan*)¹⁶⁸ oder zum späten, dunklen Abend (*bukratan wa-^cašīyan*).¹⁶⁹
13. Zeit des Sonnenaufgangs (*aš-šams idā ṭala^cat*),¹⁷⁰ Anfang des hellen Tages; "wenn man die Sonne aufgehen sieht" (*ra'ā š-šamsa bāziğatan*).¹⁷¹ — (*išrāq*), d.h. am Morgen (*bi-l-^cašī wa-l-išrāq*;¹⁷² *mušriqīn*).¹⁷³
14. (FRÜHER, HELLER) MORGEN (*ğadāh, ġudūw*): "nach Sonnenaufgang";¹⁷⁴ *bi-l-ğadāh* [*wa-l-^cašī*], *ğudūw*[*an wa-^cašīyan*];¹⁷⁵ *bi-l-*

¹⁶¹ Q 97:5.

¹⁶² Q 2:187, 17:28 (2 mal), 24:58, 89:1.

¹⁶³ Q 20:130, 50:39.

¹⁶⁴ Q 3:41, 40:55.

¹⁶⁵ *Awāhir al-lail*, vgl. Ibn Kaṭīr, *Tafṣīr* IV:134 (zu Q 40:55).

¹⁶⁶ *Awā'il an-nahār*, vgl. *Ġalālain* 54 (zu Q 3:41).

¹⁶⁷ *Al-bukūr qabla ṭulū^c aš-šams*", vgl. *Hamadānī* 287.

¹⁶⁸ Q 25:5, 33:42, 48:9, 54:38, 76:25.

¹⁶⁹ Q 19:11, 19:62.

¹⁷⁰ Q 18:17.

¹⁷¹ Q 6:78.

¹⁷² Q 38:18.

¹⁷³ Q 15:73, 26:60.

¹⁷⁴ *Hamadānī* 287.

¹⁷⁵ Q 6:52, 18:28, 34:12, 40:46.

ġudūw wa-l-aṣāl;¹⁷⁶ Essen am Morgen, Frühstück (*ġadā'*);¹⁷⁷ I: etw. am frühen Morgen tun (*ġadā*).¹⁷⁸

15. anbrechender HELLER MORGEN (*iṣbāḥ*);¹⁷⁹ – MORGEN (*ṣubḥ, ṣabāḥ*):¹⁸⁰ auch "erste Stunde des hellen Tages [vor gänzlichem Sonnenaufgang]";¹⁸¹ "am Morgen, [d.h.] am frühen Morgen, kam zu ihnen ... (II: *ṣabbāḥum bukratan*);¹⁸² "in den Morgen treten, etw. am (nächsten) Morgen tun (IV: *aṣbaḥa*,¹⁸³ *muṣbiḥīna*);¹⁸⁴

16. morgens, wenn der Herr "den Schatten lang werden läßt" (*madda aḏ-ḏilla*).¹⁸⁵

17. (vollständig HELLER) MORGEN, VORMITTAG (*ḏuḥā*):¹⁸⁶ folgt *al-ġadāḥ*,¹⁸⁷ "erster Abschnitt des hellen Tages [nach Sonnenaufgang] bzw. heller Tag selbst";¹⁸⁸ Sonnenlicht (*wa-š-šamsi wa-ḏuḥāḥā*).¹⁸⁹

18. Mittag, "Mittagshitze" (*ḏahīra*);¹⁹⁰ IV: *ʿašīyan wa-ḥīna tuḏḥī-rūna*).¹⁹¹

¹⁷⁶ Q 7:205, 13:15, 24:36.

¹⁷⁷ Q 18:62.

¹⁷⁸ Q 3:121, 68:22, 68:25.

¹⁷⁹ Q 6:96.

¹⁸⁰ *Ṣubḥ* (Q 11:81, 74:34, 81:18, 100:3); *ṣabāḥ* (Q 37:177).

¹⁸¹ Hamaḏānī 287.

¹⁸² Q 54:38.

¹⁸³ Q 7:78, 7:91, 11:67, 11:94, 18:40, 18:41, 18:42, 18:45, 28:18, 28:82, 29:37, 30:17, 46:25, 67:30, 68:20.

¹⁸⁴ Q 15: 66, 83; 37:137; 68:17, 21.

¹⁸⁵ Q 25:45.

¹⁸⁶ Q 7:98, 20:59, 79:29, 46, 91:1, 93:1.

¹⁸⁷ Vgl. Hamaḏānī 287.

¹⁸⁸ *Auwal an-nahār au kulluhū*, vgl. *Ġalālain* 567 (zu Q 93:1).

¹⁸⁹ Q 91:1.

¹⁹⁰ Q 24:58.

¹⁹¹ Q 30:18.

19. [SPÄTERER] NACHMITTAG ([°]*aṣr*)¹⁹² bzw. [noch heller] Vorabend, d.h. die Zeitspanne vor Sonnenuntergang [bis zum Abendrot], "die Zeitspanne oder das, was nach dem [bzw. mit dem Überschreiten des Kulminationspunktes beginnenden] Weichen (*az-zawāl*) der Sonne bis zum Sonnenuntergang liegt";¹⁹³
20. Zeitspanne der abendlichen "Rückkehr" (*rawāḥ*)¹⁹⁴ nach Hause und zur "Ruhe"; abends, wenn es sich abkühlt.¹⁹⁵
21. Später Nachmittag bzw. [FRÜHER, HELLER] ABEND (*aṣīl*, Pl. *aṣāl*):¹⁹⁶ folgt *rawāḥ*;¹⁹⁷ "Ende des hellen Tages";¹⁹⁸ auch synonym zu [°]*aṣī* und *masā'*,¹⁹⁹ Gegenstück zu frühem Morgen (*bukra*);
22. (Zeitspanne vor dem) ABEND (**masā'*, der *aṣīl* folge²⁰⁰): "wenn ihr in den Abend und wenn ihr in den Morgen geht" (*ḥīna tum-sūna wa-ḥīna tuṣbiḥūna*).²⁰¹
23. Zeitspanne vor Sonnenuntergang (*qabla l-ḡurūb*).²⁰²
24. Zeitspanne des "Sichneigens der Sonne [gegen den Horizont] (*dulūk aš-šams*),²⁰³ welche entweder bereits a) am Mittag nach Überschreiten des Kulminationspunktes der Sonne einsetze; oder

¹⁹² Q 103:1.

¹⁹³ *Ġalālain* 572 (zu Q 103:1). Bei *Ḥamaḍānī* 287 folgt [°]*aṣr* nach dem *masā'*.

¹⁹⁴ Q 34:12.

¹⁹⁵ *Iḍā barada n-nahār wa-rāḥa*, vgl. *Ḥamaḍānī* 287.

¹⁹⁶ Q 25:5, 33:42, 48:9, 76:25. Pl. Q 7:205, 13:15, 24:36.

¹⁹⁷ Vgl. *Ḥamaḍānī* 287.

¹⁹⁸ *'Aḥīruhū*, vgl. *Ġalālain* 382 (zu Q 33:42) und Ibn Kaṭīr, *Tafsīr* IV:298 (zu Q 48:9).

¹⁹⁹ Qurṭubī VI:267 (zu Q 48:9); Ibn Kaṭīr, *Tafsīr* III:818 (zu Q 33:42).

²⁰⁰ *Ḥamaḍānī* 287.

²⁰¹ Q 30:17.

²⁰² Q 50:39.

²⁰³ Q 17:78.

wohl ursprünglich b) die Zeit (unmittelbar) vor Sonnenuntergang bedeutete.²⁰⁴

6. Literatur

- Firūzābādī = Mağd ad-Dīn Muḥammad ibn Yaʿqūb al-Firūzābādī aš-Širāzī (st. 817/1414): *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, 4 Bde., ³[Kairo:] al-Maṭbaʿa al-Amīriya 1301/1884 (Fotomech. Nachdr. Kairo: al-Hai'a al-Miṣriya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, 1397/1977).
- Fischer, August: "Tag und Nacht" im Arabischen und die semitische Tagesberechnung, in: *Abhandlungen der Philosophisch-Historischen Klasse der Königlich-Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*. Leipzig: Teubner, Bd. 27 (1909), 789-758.
- Ġalālain = Ġalāl ad-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Maḥallī [gest. 864/1459]; Ġalāl ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān ibn Abī Bakr as-Suyūfī [gest. 911/1505]: *Tafsīr Ġalālain* [abgefaßt 870/1465]. Ed. ʿAbd ar-Raḥīm Muḥammad, Kairo: al-Hai'a al-Miṣriya, 1355/1936.
- Hamaḍānī = ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿĪsā al-Hamaḍānī [gest. 320/932]: *K. al-alfāz al-kitābīya*. [Ed. Louis Cheikho], Beirut: Maṭbaʿat al-Ābā' al-Yasūʿiyyīn, 1885.
- Ibn Kaṭīr, *Tafsīr* = ʿImād ad-Dīn Abū l-Fidā' Ismāʿīl ibn ʿUmar ibn Kaṭīr al-Quraṣī ad-Dimašqī [gest. 775/1373]: *Tafsīr al-qurʿān al-ʿaẓīm*. Ed. ʿAlī Šīrī ad-Dimašqī, 4 Bde., Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṭ al-ʿArabī, (ca. 1989).
- Ibn as-Sikkīt = Abū Yūsuf Yaʿqūb ibn Ishāq as-Sikkīt [gest. 244/858]: *Kanz al-ḥuffāz. K. Tahḍīb al-alfāz*. Ed. Louis Cheikho, Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1896-98.
- Ideler, Ludwig: *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie: Aus den Quellen bearbeitet*. 2 Bde., Berlin: Rucker, Bd. I (1825).
- Neuwirth, Angelika: Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmekkanischen Zeit. In: *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident*. Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65. Geburtstag, hrsg. von Udo Tworuschka, Köln, Wien: Böhlau Verlag, 1991, 3-39.
- Orelli, v.: Tag bei den Hebräern, in: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Hrsg. von Albert Hauck. Leipzig 1907³, Bd. 19, 312-3.

²⁰⁴ Die Problematik der verschiedenen Deutungen bzw. ihre Konsequenzen bespricht Paret, *Kommentar* zu Q 17:78.

- Paret, *Kommentar* = Paret, Rudi: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz von Rudi Paret*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1985³.
- Paret, Rudi: *Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret*, Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1985⁴.
- Pellat, Charles: LAYL and NAHĀR, in: *EI*² V (1986), 707-710.
- Rosenthal, Franz: The Time of Muslim Historians and Muslim Mystics, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995), 5-35.
- Qurṭubī = Abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUmar al-Anṣārī al-Qurṭubī [gest. 671/1223]: *al-Ġāmiʿ li-aḥkām al-qurʿān*. 24 Bde., Beirut: Dār Ihyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 1405/1985—1414/1993.

Und ich ward der langen Fremdlingschaft überdrüssig¹

Das Motiv von Sindbad dem Seefahrer in der Poesie Ḥalīl Ḥāwīs

ARNIM HEINEMANN

„Die Geschichte von Sindbad dem Seefahrer“ formte „ein begabter Schriftsteller, der wahrscheinlich im 11. oder 12. Jahrhundert in Bagdad lebte“² aus einer Sammlung von Seemannsgeschichten³ zu einem geschlossenen Werk.⁴ Dieses existierte als selbständiges Textkorpus, bevor es in die Erzählungssammlung „das Buch aus 1001 Nacht“ („*K. Alf laila wa-laila*“) integriert wurde.⁵ Es ist zumindest wahrscheinlich, daß der Kompilator eine Prosafassung von Homers „Odyssee“ gekannt hat.

In dieser für die Zeit des arabisch-islamischen Mittelalters typischen Geschichte tritt der Hauptheld mit seinem „im Vertrauen auf die Allmacht Gottes ... (wurzelnden) ... ungebrochenen Optimismus“⁶ stets von neuem der Welt gegenüber.

¹ „*Wa-sa²imtu min ṭūla l-ḡurbati*“, *Alf laila wa-laila*, C., III, 13; *1001 Nacht*, IV, 108; Sindbads 1. Reise (540. Nacht).

² Littmann VI, 706.

³ „Die Wunder Indiens“, welche wiederum auf einen persischen Kapitän namens Bozorg ibn Šahriyār zurückgeht

⁴ Vgl. dazu auch Walther 333-42; Teweleit 357-73; Littmann 647-72, 705/06.

⁵ Die nachfolgend zitierten arabischen Textpassagen aus *1001 Nacht* sind der Ausgabe Calcutta 1840 entnommen, während die deutschen weitgehend der Übersetzung dieser Ausgabe durch E. Littmann aus dem Jahre 1966 folgen.

⁶ Vgl. dazu auch Walther 339-42.

Diese zentrale, Homers Odysseus verwandte Figur des auf den Weltmeeren und in der Fremde der Länder Umgetriebenen dient Ḥalīl Ḥāwī⁷ über weite Strecken als grundlegendes Motiv, *erweitertes Bild*⁸ und universelle Bezugs- und Identifikationsinstanz für das lyrische Ich in zahlreichen Texten seiner Poesie.

Darüber hinaus beschwört Ḥāwī durch die Verarbeitung der Grundzüge dieser Figur jene häufig als „goldenes Zeitalter“ bezeichnete Epoche der Blüte der Araber und des Islam herauf, deren großes kulturelles Erbe er wiederbeleben möchte, um es in den Dienst seiner Vision von einer konfessionsübergreifenden arabischen Nation zu stellen.

Gegenstand der Betrachtung werden hier seine drei zentralen Gedichtbände „*Nahru r-ramād*“ („Der Aschefluß“), „*An-nāy wa-r-rīḥ*“ („Die Rohrflöte und der Wind“) und „*Bayādiru 'l-ḡū'*“ („Die Tennen des Hungers“) in der chronologischen Reihenfolge ihrer Entstehung sein.

Zunächst ist die Präsenz des o.g. mythologischen Stoffes in der Dichtung Ḥalīl Ḥāwīs nachzuweisen und durch die Entfaltung aller für die Problematik relevanten Textstellen umfassend zu verdeutlichen.

Darüber hinaus wird die polymythologische Substanz Ḥāwischer Poesie anhand einiger Beispiele besprochen. Abschließend werden Spuren des Sindbadmythos in der Struktur des lyrischen Ich aufgezeigt, sowie die Ebenen der mythologischen Durchdringung und deren unterschiedliche Erscheinungsformen dargelegt.

⁷ Einer der bedeutendsten libanesischen Dichter des 20. Jh.s (1919/20 - 1982); Zur Biographie siehe: Abu-Deeb 1, 277; Campbell 454-459; Fischer 3-8; Ḥāwī, I., *Ma'a Ḥalīl Ḥāwī*; ders.: *Ḥalīl Ḥāwī*.

⁸ Das von Jayyusi als *extended image* bezeichnete Phänomen „is made up of several units or images depicted horizontally so that one has a whole setting portrayed, stretching out in front of one, full of action, little scenes and noises“; Vgl. Jayyusi, II, 678, 698.

1. Direkte und atmosphärische Bezüge

1.1. *Nahru r-ramād*

Das Sindbadmotiv ist den poetischen Texten Ḥāwīs von Beginn an eingeschrieben. Es tritt in unterschiedlicher Intensität auf. So ist es im ersten Gedichtband „*Nahru r-ramād*“ vor allem atmosphärisch präsent. Den deutlichsten mythologischen Bezug hat in diesem Diwān das erste Gedicht „*Al-baḥḥār wa-d-darwīš*“ („Der Seefahrer und der Derwisch“), welches schon in seinem Titel nominell auf den Mythos verweist und dessen Prosaerleitung das lyrische Ich auf der zum Scheitern verurteilten Suche nach Weisheit, Gewißheit und Wahrheit zeigt:

ṭawwafa maʿa „yūlīs“ fī l-maḡhūli, wa-maʿa „fāust“
ḡaḥḥā bi-rūḥihi li-yaftadī l-maʿrifata, ṭumma ntaḥā ʿilā l-yaʿsi
min al-ʿilmi fī ḥaḡā l-ʿaṣri, tanakkara la-hu maʿa „haksī“
fa-ʿabḥara ʿilā ḡaḡāfi „l-kanḡi“, manbatī t-taṣawwufi ...!
lam yara ḡaira ṭīnin mayyitin hunā, wa-ṭīnin ḡārin hunāka.
ṭīnun bi-ṭīnin !!

Er reiste mit „Odysseus“ im Unbekannten umher, und mit „Faust“ opferte er seine Seele um der Erkenntnis willen. Dann gelangte er schließlich zur Verzweiflung an allem Wissen in diesem Zeitalter, verschloß sich ihm mit „Huxley“ und fuhr zu den Ufern des „Ganges“, dem Ursprung der Mystik.. ! Er sah nichts als toten Lehm hier und heißen Lehm dort Lehm über Lehm !!

Diese Suche gleicht im weiteren Verlauf des Gedichts einer die Meere durchmessenden Irrfahrt (V 1-10, 15/16, 44, 63-66, 71-76):

- 1 *baʿda ʿan ʿānā duwāra l-baḥri,*
- 2 *wa-ḡ-ḡauʿa l-mudāḡīya ʿabra ʿatamāti ṭ-tarīḡ*
- 3 *wa-ḡ-ḡauʿa l-mudāḡīya ʿabra ʿatamāti ṭ-tarīḡ*
- 4 *ʿan maṭin muḡīḡ*
- 5 *yanṣuru l-ʿakfāna zurḡan li-l-ḡarīḡ*
- 6 *wa-tamaṭṭat fī firāḡi l-ʿuḡḡi ʿašdāqu kuhūḡin*
- 7 *laḡḡahā wahaḡu l-ḡarīḡ*
- 8 *baʿda ʿan rūwaḡahu r-rīḡu ramāhu*
- 9 *r-rīḡu li-š-šarḡi l-ʿarīḡ*
- 10 *ḡaṭṭa fī ʿarḡin ḡakā ʿan-ḡā r-ruwāt:*
- 15 *wa-š-ṣadā n-nāʿīya l-muduwwī*

- 16 *wa-ğawāyāti l-mawānīyi n-nā^o iyūt*
 44 *fa-yurğī ṭ-ṭīnu maḥmūman , wa-tanḥammu l-mawānī*
 63 *ḥallīnī ! mātat bi-^cainayya*
 64 *manārātu ṭ-ṭarīq*
 65 *ḥallīnī ^oamḍi ^oilā mā lastu ^oadrī*
 66 *lan tuğāwīnī l-mawānī n-nā^o iyūt*
 71 *lan tuğāwīnīya l-mawānīyu n-nā^o iyūt*
 72 *ḥallīnī li-l-baḥri , li-r-rīḥi , li-mautin*
 73 *yanšuru l-aḳfāna zurqan li-l-ğarīq*
 74 *mubḥirun mātat bi-^cainaihi manārātu ṭ-ṭarīq*
 75 *māta ḍāka ḍ-ḍau^ou fī ^cainaihi māt*
 76 *lā ^oal-buṭūlātu tunağğīhi , wa-lā ḍullu ṣ-ṣalāt*

- 1 Nachdem er die Schwindel des Meeres erlitten,
 2 Trügerisches Licht auf den Dunkelheiten des Weges,
 3 Und die Dimension des Unbekannten sich Unbekanntem öffnend,
 4 Allumschließendem Tod
 5 Der die Leichentücher entfaltet als ein Blau dem Ertrunkenen,
 6 Und es klafften in der Leere des Horizonts der Höhlen Kiefer
 7 Von der Glut des Feuers umhüllt,
 8 Nachdem der Wind ihn bekämpft hatte, warf ihn
 9 Der Wind dem uralten Osten zu.
 10 Er landete in einer Gegend, von der die Geschichtenerzähler berich-
 ten:
 15 Und das entfernte, laut schallende Echo,
 16 Und ferner Häfen Verführung.
 44 So daß der Lehm fiebrig schäumt, und es fiebern die Häfen
 63 Laß mich! Es erloschen in meinen Augen
 64 Die Leuchttürme des Weges
 65 Laß mich! Ich gehe hin zu dem, was ich nicht kenne
 66 Die fernen Häfen werden mich nicht (mehr) verführen
 71 Die fernen Häfen werden mich nicht mehr verführen
 72 (Über)laß mich dem Meer, dem Wind, einem Tod
 73 Der die Leichentücher entfaltet als ein Blau dem Ertrunkenen,
 74 Tief versunken erloschen in seinen Augen die Leuchttürme des
 Weges

- 75 erlosch dieses Licht in seinen Augen, erlosch.
76 Nicht Heldentaten retten ihn, und nicht demütiges Gebet.

In der Prosa einleitung dieses Gedichtes findet sich darüber hinaus ein für Ḥalil Ḥāwīs Poesie typisches Phänomen, welches ich das der **lyrisch-auktorialen Instanz** nenne. Diese gibt in Gedichten, die eine Art Fabel haben, eine den Präliminarien in Prosatexten ähnliche Einleitung, entwirft und stellt die Perspektiven vor,⁹ gestaltet die „Rahmenhandlung“,¹⁰ stellt Entscheidungsfragen überpersonalen Charakters und vollzieht die Conclusio, so es eine gibt.

Die anderen drei Texte, die in diesem Zusammenhang ebenfalls Beachtung verdienen, sind „*Bi-lā ʿunwān*“ („Ohne Adresse“), „*Fī ḡaufi l-ḥūt*“ („Im Innern des Wals“) und „*Al-maḡūs fī ʿŪrubba*“ („Die Magier in Europa“), wobei in diesen die Bezüge zum Sindbadmythos schwächer und daher schwerer auszumachen sind.

Im ersten dieser Texte klingt das Motiv des Fernseins der Heimat (V 244-246) und das des Unterwegsseins (V 244-254) an:

- 244 ... ʿāhi lā ! „*al-ḥubbu yamḥū l-buʿda* :
245 *dammātun ʿalā l-buʿdi , risālātun ṭawīla*
246 *wa-hadāyā min kunūzi š-šarqi .*“
247 *ʿunwānī ? turā ʿaina ʿakān*
248 *rubbamā ʿudtu li-bārīsa , li-ʿuhyī*
249 *ḏikrayāti l-ḡūʿi fī-hā wa-ʿl-ḡunūn :*
250 *šārīʿun , lailun , maṣābīḥun , sukān*
251 *wa-sakārā yaʿburūn ..*
252 *ʿa turā ʿaina ʿakān*
253 *rubbamā ʿudtu ʿilā l-kahli l-ḥazīn*
254 *ʿalla-hu yaḡfiru lī baʿda sinīn*
- 244 ... Oh, nein! „Die Liebe löscht die Ferne aus:
245 Umarmungen trotz der Ferne, lange Briefe,

⁹ Insbesondere bei dialogischen oder mehrstimmigen Passagen.

¹⁰ Gemeint sind Sequenzen, die in beschreibender oder berichtender Form die Verbindung zwischen einzelnen Texten herstellen, welche nicht zwingend unmittelbar aufeinander folgen müssen.

- 246 Opfer von den Schätzen des Ostens.“
 247 Meine Adresse? Wo mag ich wohl sein?
 248 Vielleicht kehrte nach Paris ich zurück, um
 249 die Erinnerungen an den Hunger und die Besessenheit in ihm wiederzubeleben:
 250 eine Straße, Nacht, Laternen, Stille
 251 und Trunkene, die vorübergehen ..
 252 Wo mag ich wohl sein?
 253 Vielleicht kehrte zu dem traurigen Greis ich zurück?
 254 Vielleicht vergibt er mir nach (all den) Jahren.

Im zweiten Gedicht, „*Fī ḡaufi l-ḥūt*“, läßt der Titel die Assoziation zur 1. Reise und zur 7. Reise zu:

„*fa-°inna hādihī l-ḡazīrata llatī antum °alaihā mā hiya ḡazīratun wa-in-namā hiya samakatun kabīratun rasiyat fī wasaṭi l-baḥri ...*“;

„Die Insel da, auf der ihr seid, ist keine Insel; sie ist ein großer Fisch (Wal), der mitten im Meere feststeht.“¹¹

„*fa-kullu markabin waṣalat °ilā hāda l-°iqlīm yaṭlu°u la-hā ḥūtin min-al-baḥri fa-yabla°uhā bi-ḡamī°in mā fī-hā ... tumma °inna hādihī l-ḥītāni t-ṭalāṭa ṣārū yadūrūna ḥaula l-markabi wa-qad °ahwā l-ḥūtu t-ṭālīṭu li-yabla°u l-markaba bi-kullin mā fihā*“

„Jedesmal, wenn ein Schiff in dies Gebiet gerät, steigt ein mächtiger Fisch aus der Tiefe vor ihm empor und verschlingt es mit allem, was darinnen ist ... Jene drei Fische aber begannen um unser Schiff zu kreisen, und der dritte sperrte schon das Maul auf, um das Fahrzeug zu verschlingen, mit allem, was darinnen war...“¹²

Einige Verse am Schluß (V 327-337) erinnern überdies an die 3. Reise.¹³

- 327 *kullu mā °aḍkuruḥu °annī °asīr ,*
 328 *°umruḥu mā kāna °umran ,*
 329 *kāna kaḥfan fī zawāyāḥu*
 330 *tadibbu l-°ankabūt*

¹¹ 1. Reise (538.Nacht): *Alf laila wa-laila*, C, III, 9; 1001 Nacht IV, 103.

¹² 7. Reise (563. Nacht): *Alf laila wa-laila*, C, III, 74-75; 1001 Nacht IV, 188.

¹³ *Alf laila wa-laila*, C, III, 28-32; 1001 Nacht, IV, 128-132.

- 331 *wa-lḥafāfišu taḥīr*
 332 *fī °asā ṣ-ṣamti l-marīr*
 333 *wa-°anā fī l-kaḥfi maḥmūmun ḍarīr*
 334 *yatamaḥḥā l-mautu fī °a°ḍā°ihi ,*
 335 *°uḍwan fa-°uḍwan , wa-yamūt*
 336 *kullu mā °a°rifuhu °annī °amūt*
 337 *muḍḡatan tāfihatan fī ḡaufi ḥūt .*
- 327 Alles, dessen ich mich noch entsinne, ist, daß ein Gefangener ich bin,
 328 dessen Leben Leben nicht war,
 329 eine Höhle war, in deren Winkeln
 330 Spinnen kriechen¹⁴
 331 und die Fledermäuse flattern
 332 in des bitteren Schweigens Leid,
 333 und ich (bin) in der Höhle, fiebrig und blind
 334 und es streckt der Tod sich aus in seinen Gliedern,
 335 in Glied um Glied, (bis) er (dann) stirbt.
 336 Alles, was ich weiß, ist, daß ich sterbe
 337 als ein fader Bissen (tief) im Innern eines Wals.

Im dritten Beispiel, „*Al-maḡūs fī °ūrubbā*“, impliziert der Titel erneut das Reisemotiv, welches in den ersten beiden Versen des Gedichts (V 557/558) als Seefahrtsthema durchgeführt und in den Versen 561/562 erneut aufgenommen wird.¹⁵

1.2. *An-nāy wa-r-rīḥ*

Die hinsichtlich der Sindbadlegende größte bildliche Dichte und mythologische Substanz weist der zweite Gedichtband „*An-nāy wa-r-rīḥ*“ auf, da dessen strukturbildende Grundbausteine, die vier gro-

¹⁴ Eigentlich det. Sg.: die Spinne.

¹⁵ Diese Verse folgen bei der Behandlung der polymythologischen Tendenz auf Seite 28.

ßen Gedichtkomplexe,¹⁶ als grundlegende Stationen einer Reise angenommen werden können,¹⁷ die einem modernen Sindbadschen Abenteuer durchaus vergleichbar ist.

Von Beginn an steht dieser Diwān im Zeichen des Aufbruchs, des Umgetriebenseins und Umherirrens in realen und fiktiven, imaginären und mythologischen Weltgegenden. Bereits die ersten beiden Gedichtkomplexe „*Inda l-baṣṣāra*“ und „*An-nāy wa-r-rīḥ fī ṣauma^cati kīmbridġ*“ verarbeiten unverkennbar das Motiv des zu Wasser und Lande Umherreisenden und schließlich Ankommenden. Eine besonders augenfällige Nähe zum Mythos von Sindbad dem Seefahrer entsteht durch die beiden Titel „*Wuġūhu s-Sindibād*“ und „*As-Sindibād fī riḥlatihi t-tāmina*“.

Neben direkten Anspielungen auf bestimmte Textstellen oder Passagen der „Geschichte von Sindbad dem Seefahrer“ aus „1001 Nacht“ in Form dort entlehnter Bilder, d.h. Bildzitate mit abweichendem Wortlaut, ist in den poetischen Texten Ḥāwīs allgemein, besonders aber in „*An-nāy wa-r-rīḥ*“, die ostinate Präsenz latenter atmosphärischer Bezüge sowohl zu Homers „Odyssee“, als auch zur Sindbadlegende spürbar, die in Form von dem Mythos immanenten oder nahen Bilder und Metaphern auftreten.¹⁸

In „*An-nāy wa-r-rīḥ*“ ist dies zum ersten die Vergleichbarkeit des in der Vorrede zur ersten Qaṣīde (*Inda*) geäußerten Wunsches des lyrischen Ich als Dichter, der HERR möge „ihm bei der Dichtung mit der Kraft eines Schöpfers“ beistehen („*rabbahu*) *fa-yus^cifuhu*

¹⁶ I: *Inda l-baṣṣāra* / Bei der Seherin, II: *An-nāy wa-r-rīḥ fī ṣauma^cati kīmbridġ* / Die Rohrflöte und der Wind in der Einsiedelei von Cambridge III: *Wuġūhu s-Sindibād* / Sindbads Gesichter und IV: *As-Sindibād fī riḥlatihi t-tāmina* / Sindbad auf seiner achten Reis.

¹⁷ I: Vorbereitung und Aufbruch, II: Reise, Ankunft und erste Erfahrungen, III: Aufenthalt in der Fremde, IV: Rückkehr und Auswertung.

¹⁸ Deren wichtigste aus Nāy werde ich in Tabelle 2 darstellen.

°alā 'š-šī'ri bi-qudrati ḥāliqin")¹⁹ mit der Anrufung der Muse durch den Dichter im Proömium der „Odyssee“²⁰.

Zum zweiten finden sich jene atmosphärischen Bezüge in der durch ihre Häufigkeit eine konstante Anwesenheit suggerierenden, stetigen Wiederkehr von Variationen des Meer- bzw. Irrfahrt-Motivs, deren wichtigste in folgender Tabelle aufgeführt werden.

Tabelle 1:

Deutscher Text <i>Nāy</i>	Arabischer Text <i>Nāy</i>	Nachweis <i>Nāy</i>
Einsiedler an den Ufern des „Cam“	<i>nāsikan °alā ḍafāfi „kām“</i>	<i>°Inda</i> / II / V 797, <i>Dīwān</i> , S.154/182 ²¹
das Gesicht desjenigen, der begann, irre zu gehen	<i>waḡha man rāḡa yatih</i>	<i>Wuḡūh</i> / I / V 1067, <i>Dīwān</i> , S.197/225
bitter waren seine eintönigen Nächte, / oft verbiß er sich den Hunger	<i>murratan kānat layālīhi 'r-ratība, / ṡālamā °aḍḍa °alā l-ḡau°i</i>	<i>Wuḡūh</i> / II / V 1071, <i>Dīwān</i> , S.198/226
sein Leben, das Leben der Zigeuner	<i>°umruhu °umru l-ḡaḡar</i>	<i>Wuḡūh</i> / III / V 1119, <i>Dīwān</i> , S.204/232
in deinem Gesicht sind Spuren / von den Wogen ... ein Gesicht, / das ... unterging / und in den Wogen zerbrach	<i>fī waḡhiki °āṡāran / min al-mauḡi, / ... waḡhan ḍā°a ... / wa-fī l-mauḡi takassar</i>	<i>Wuḡūh</i> / IX / V 1252-1256, <i>Dīwān</i> , S.222/250
im Schwindel der Meere / und der Fremde der Länder	<i>fī dauḡati l-biḡār / wa-ḡurbati d-diyār</i>	<i>Riḡla</i> / I / V 1273-1274, <i>Dīwān</i> , S.227/255; RT/VII / V 1516-1517, <i>Dīwān</i> , S.257/285
wie das auf die Meere ... / ... niederstürzende	<i>ka-š-šīrā°i l-murtamī / °alā biḡāri ... / ḡaffu r-riyāḡi s-sūdi yuḡfīhi / wa-mauḡun</i>	<i>Riḡla</i> / III / V 1397-1405, <i>Dīwān</i> , S. 242-

¹⁹ *Dīwān*, S. 149.

²⁰ Homer, *Odyssee*, V. 1-10.

²¹ Die Seitenangaben beziehen sich in ihrer Reihenfolge auf die Ausgaben des *Dīwān*s von Ḥalīl Ḥāwī von 1982/1993.

Segel; / das Wehen der schwarzen Winde zerreißt es, / und schwarze Wogen zerkaue es, / werfen es den Winden zu / ... ich überließ den ... / Körper / den Wogen und Winden	<i>aswadun ya^clikuhu, / yar-mīhi li-r-riyāḥ / ... taraktu l-ḡasada ... / ... li-l-mauḡi wa-r-riyāḥ</i>	243/270-271
der Sprühregen des Salzes im Wind der Meere	<i>rašāšu l-milḡi fī riḡi l-biḡār</i>	<i>Wuḡūh</i> / II / V 1080, <i>Dīwān</i> , S. 199/227
und so legt er an in den Häfen	<i>fa-yarsū fī l-mawānī</i>	<i>Wuḡūh</i> / III / V 1122, <i>Dīwān</i> , S. 204/232
wo die Wogen den Wogen folgen, / dröhnen, ineinanderfließen, / ... und der Dampf / und grauer Nebel hervorquillt / von der Seite der Meere; / ... der Schoß des Wassers, / ... die Töchter des Wassers ... / ... Wasser... Wasser ... Wasser	<i>ḡaiṭu l-mauḡu ^ṡiṭra l-mauḡi / yudawwī yatadā^cā / ... wa-l-buḡār / wa- ḡabābun kāliḡun yanbu^cu / min ṡaubi l-biḡār; / ... ḡiḡnu l-mā^ṡi / ... banātu l-mā^ṡi ... / ... mā^ṡun ... / ... mā^ṡun ... / ... mā^ṡun</i>	<i>Wuḡūh</i> / VI / V 1184-1211, <i>Dīwān</i> , S. 213-216/241-244
an einem Ufer der Inseln des Eises / ... deren Wogen die Wiege der Sterne sind. / ... das Meer und das Rauschen der Wogen und Winde, / ... und das zarte Segel ... / ... Vögel, / die Meere überquerten,	<i>fī ṡaṭī^r in min ḡuzuri ṡ-ṡaṭī^r / ... mauḡuhu ^ṡurḡūḡatu n-nuḡūm. / ... l-baḡru wa-ḡaṡṡu l-mauḡi wa-r-riyāḥ / ... wa-ṡ-ṡirā^cu l-ḡaḡḡu ... / ... ṡuyūrun / ^cabarat biḡār</i>	<i>Riḡla</i> / IV / V 1406-1446, <i>Dīwān</i> , S. 244-49/272-277
ein Boot, ... / ... der Wellen in der Bucht	<i>zauraḡan ... / ... l-amwāḡi fī l-ḡaliḡ</i>	<i>Riḡla</i> / V / V 1450-1451, <i>Dīwān</i> , S. 249/277
aus den Lilien der Meere	<i>min zanbaḡi l-biḡār</i>	<i>Riḡla</i> / V / <i>Dīwān</i> , S. 252
brauste über ihnen unser Meer und versank	<i>fāra fīhim baḡrunā wa-ḡār</i>	<i>Riḡla</i> / IX / <i>Dīwān</i> , S. 267

Es folgen die Darstellung und der Nachweis der prägnantesten o.g. direkten Anspielungen auf die „Geschichte von Sindbad dem Seefahrer“ aus „1001 Nacht“ in „*An-nāy wa-r-rīḥ*“. Ausgenommen davon sind die bloße Nennung des Namens *Sindbad* (*Wuḡūh* /Titel / *Dīwān*, S.191; *Riḥla* /Titel u. Einleitung / *Dīwān*, S.225) bzw. des Begriffs *Reise(n)*, auch in einem für das Sindbadmotiv typischen Kontext wie: „Meine sieben Reisen ...“/„*riḥlātīya s-sabʿu ...*“ (*Riḥla* / Titel / *Dīwān*, S.225; *Riḥla* /I / *Dīwān*, S.228; *Riḥla* /X/ *Dīwān*, S.270), oder allgemeinere Anspielungen wie: „Ich erzählte, was sie gewöhnlich von mir erzählen,“/„*rawaitu mā yarwūna ʿannī ʿādatan*“ (*Riḥla* /I/ *Dīwān*, S.228).

Tabelle 2:

Nāy Text deutsch	Nāy Text arabisch	Nāy Nachweis	1001 Nacht Text deutsch	1001 Nacht Text arabisch	1001 Nacht Nachweis
so daß ihn die Sehnsucht, ... zur See zu fahren, aufwühlte	<i>fa kāna ʿan ʿaṣafa bihi l-ḥanīnu ʿilā l-ʿibḥār</i>	<i>Riḥla</i> / Einleitung/ <i>Dīwān</i> , S. 225/253	Da ergriff mich von neuem die Sehnsucht, zu reisen ...	<i>fa-štāqat nafsī ʿilā s-safri</i>	Vorrede zur 6. Reise, 5 59. Nacht; 1001 Nacht, Ü, Bd.4, S.174 /Alf laila wa-laila, C, Bd.3, S. 64
so daß ihn die Sehnsucht, ... zur See zu fahren,	<i>fa kāna ʿan ʿaṣafa bihi l-ḥanīnu ʿilā l-ʿibḥār</i>	<i>Riḥla</i> / Einleitung/ <i>Dīwān</i> , S. 225/253	Dennoch riß mich von neuem der Geist, ... auf dem	<i>fa-štāqat nafsī ... ʿilā rukūbi l-baḥri</i>	Vorrede zur 7. Reise, 5 63. Nacht;

aufwühlte			Meere zu fahren,		1001 Nacht, Ü, Bd.4, S.186/ Alf laila wa-laila, C, Bd.3, S.73
am Tage, als ich das Ungeheuer und den Satan niederschlug,	<i>yauma ša-ra^ctu l-gūla wa-š-šaitāna</i>	<i>Rihla</i> // V 1285, <i>Dīwān</i> , S.228/256	Als er (ich) den Satan von seinen (meinen) Schultern abgeworfen hatte, ... holte ich mir einen großen Stein, ... trat an ihn (den Alten) heran und schlug ihm, während er schlief, so gewaltig damit aufs Haupt, daß sein Fleisch und sein Blut ein Brei wurden. Nun lag er tot da	<i>lammā^a alqā š-šaitāna^c an^a aktāfihi ... fa-aḥaḍtu šaḥratan^c azīmatan ... wa-ḡi^atu ilaihi fa-ḡarabtuhu^c alā ra^asihi wa-huwa-nā^aimun fa- ḥtalaḡa laḥmahu bi-damihi wa-qad qatala</i>	5.Reise, 558. Nacht; 1001 Nacht, Ü, Bd.4, S.166/ Alf laila wa-laila, C, Bd.3, S. 58
am Tage, als sich die Leichentücher von meinem Körper	<i>yauma nšaqqati l-akfānu^c an ḡismi / walāḡa š-šaqqu fi l-maḡāra,</i>	<i>Rihla</i> // V 1286, <i>Dīwān</i> , S. 229/257	und da entdeckte ich einen ganz kleinen Lichtschein, der	<i>fa-bāna lī nūrūn min makānin šaḡīrin miṡṡla n-naḡma ... taḡaqqaqtu</i>	4.Reise, 554. Nacht; 1001 Nacht,

ablösen, / und der Riß in der Höhle er- schien.			so groß war wie ein Stern ... So war ich denn si- cher, daß dort ein Spalt im Felsen sein müsse ... ein Riß im Felsen	^ʔ annahu ḥarqun fī tilka l-maḡāra ... taḥrīqun min hāḡā l-makān	Ü, S. 161/ Alf laila wa- laila, C, Bd. 3, S. 49/50
auf dem Archipel der „Walinseln “	fī ^ʔ arḥibīli „l-ḡuzuri l- ḥitāni“	Riḥla /VII / V 1510, Dīwān, S.257/285	Die Insel da, auf der ihr seid, ist keine Insel; sie ist ein großer Fisch, der mitten im Meere fest- steht.	fa- ^ʔ inna hāḡihī l- ḡazīrata llatī ^ʔ an -tum ^ʔ alaihā mā hiya ḡazīratun wa- ^ʔ inna- mā hiya samaka- tun kabīratun rasiyat fī wasatī l-baḥri ...	I. Reise, 538.Na cht: 1001 Nacht, Ü, S.105/1 06/ Alf laila wa- laila, C, Bd.3, S. 09

1.3. Bayādiru l-ḡū^c

Gleich zu Beginn des dritten Gedichtbandes „Bayādiru l-ḡū^c“ tritt in „Al-kaḥf“ ein Phänomen auf, welches ich als das der **induktiv-metaphorischen Interaktion** bezeichne. Zwei Bildkomplexe, die nicht zielgerichtet aufeinander Bezug nehmen, induzieren durch die Kombination gleichartiger Bildbestandteile in einem ähnlichen Textfeld eine Spannung, die einen intertextuellen Zusammenhang herstellt und schließlich zur Interaktion von Metaphern führt, deren Aussage und funktionaler Gehalt in ihrem jeweiligen Textfeld sehr verschieden sein kann.

So erzeugt in dem folgenden Beispiel die Kombination von *Pferde* und *Meer* in Vers 1634 die Assoziation des Seehengstes der 1. Reise (539./540. Nacht). Diese wird von der generellen Affinität der Ḥāwischen Dichtung zum Sindbadmythos gestützt und durch die Zusammenstellung von *Höhlen* und *Ufer* im dazugehörigen Textfeld (V 1631) manifestiert - obgleich die *ḥaila l-baḥri* (*Meerespferde*) bei Ḥāwī eine Metapher für die ans Ufer schlagenden Wogen und in der Sindbadlegende Fabelwesen sind, welche die irdischen Stuten des Königs Mihrḡān begatten.

1631 *wa-ḡadautu kahfan fī kuhūfi š-šāṭṭi*

1634 *wa-taraktu ḥaila l-baḥri ta^cliku*

1635 *lahma ^aḥšāⁱ*

1631 Und ich wurde zu einer der Höhlen am Ufer

1634 Und so ließ ich die Meerespferde kauen

1635 Das Fleisch meiner Gedärme

... *fa-tamaššaitu ⁱlā naḥwihi wa-lam ^aazal ^aatafarrāḡu ^ealaihi wa-^aidā hu-wa-farasu ^eazīmi l-manzari marbūṭun fī ḡānibi l-ḡazīrati ^ealā šāṭṭiⁱ l-baḥri*
 ... *wa-fī kullī šahrin ^einda l-qamari na^atī bi-l-ḥaili l-ḡiyādi wa-narbuṭuhā fī hādīhi l-ḡazīrati min kullī bikrin wa-naḥtafī fī hādīhi l-qā^aati taḥta l-^aarḡi ḥattā lā yarānā ^aḥadun fa-yaḡī^au ḥiṣānun min ḥuyūli l-baḥri ^ealā rāⁱḥati tilka l-ḥaili wa-yaṭlu^eu ^ealā l-barri*

... doch als ich mich näherte und immer genauer hinschaute, sah ich, daß es ein edles Roß war, das dort am Strande nahe dem Meeresufer angebunden stand. ... In jedem Monate bringen wir, wenn der Neumond aufgeht, die edlen Stuten hierher, die noch nicht gedeckt sind, und binden sie auf dieser Insel fest. Dann verstecken wir uns in einer solchen Halle unter der Erde, damit uns keiner sieht. Darauf kommt ein Seehengst, wenn er die Stute wittert, und steigt ans Land.²²

²² *Alf laila wa-laila*, C., Bd. 3, S. 11/12; 1001 Nacht, Bd 4, S. 106; Weitere Belege desselben Bildes *der Meerespferde* (*ḥuyūlu l-baḥri*) finden sich im *Al-kahf* folgenden Gedicht *Ġinnīyatu š-šāṭṭiⁱ* (*Die Dämonin des Ufers*) (Titel von II *Wu^cūlu l-ḡabali wa ḥuyūlu l-baḥri* / *Die Bergziegen und die Meerespferde*; V 1740 ... *ḥuyūlu l-baḥri tazhamuhā ḥuyūl* / ... *die Meerespferde, denen wieder Pferde folgen* (wörtl.: die Meerespferde, die (wiederum) von Pferden in die Enge getrieben werden) und dessen Prosaerleitung (identisch mit Titel von II).

Danach findet sich in „*Al-kaḥf*“ zunächst eine geschlossene Versformation, die Schiffbruch und den Tod durch Ertrinken bildhaft werden läßt (V1637-1647):

- 1637 *ʿāyantu ruʿba zawāriqin*
 1638 *tahwī mukassarata ṣ-ṣadā*
 1639 *ʿabaṭan yudawwī ʿabra ʿaqbiyatī ṣ-ṣadā*
 1640 *yulqī ʿalā ʿainayya laila ḡadāʾilin*
 1641 *fī r-rīḥi tuʿwilu , tastaḡaitu , wa-tartamī*
 1642 *ḡibba nsiḥābi l-baḥri*
 1643 *yarsubu fī damī*
 1644 *samakun mawātun ,*
 1645 *baʿdu ʿamṭārin muʿaffanatin , quṣūr*
 1646 *wa-yadī tamīʿu wa-tanṭawī fī r-ramli ,*
 1647 *rīḥu r-ramli tanḥuruhā ,*

- 1637 Ich erblickte die Angst von Booten
 1638 Die zerschellten Echos versinken
 1639 Vergeblich hallt durch meine Gewölbe das Echo
 1640 Erlegt meinen Augen die Nacht Flechten auf
 1641 Die im Winde heulen, um Hilfe flehen, (und) niedergesunken
 daliegen
 1642 Nach dem Rückzug des Meeres
 1643 In meinem Blut sinkt
 1644 Lebloser Fisch herab,
 1645 Ein paar verfaulte Früchte, Schalen
 1646 Und meine Hand zerfließt und verschwindet im Sand,
 1647 Der Wind des Sandes zerfrißt sie,

Im Anschluß daran wird das Motiv des Fernwehs erneut aufgegriffen (V1677-1680):

- 1677 *lā taḥtaḡib bi-maḡāwiri l-ufuqi*
 1678 *l-muḡammari wa-l-muṣaffaḥi bi-l-ḥadīd ,*
 1679 *ʿaināya summirtā ʿalā ufuqi*
 1680 *l-ḥadīdi bilā ḡufūn*

- 1677 Verberg dich nicht in den Höhlen
 1678 des glühenden und in Eisen gehüllten Horizonts,
 1679 Meine Augen wurden gebannt an den eisernen Horizont geheftet,
 1680 Liderlos.

Vermittels des durch seine Zusammenstellung und Dichte märchenhaft anmutenden Vokabulars (Macht, Dämonen, Höhlen, Meere, Wüsten) der Verse 1659, 1696 und 1698 werden sodann erneut atmosphärische Bezüge zum Mythos Sindbad der Seefahrer hergestellt:

- 1659 *aʿtāitanī mulkan ʿalā ġinni l-maġāwiri wa-l-biḥār*
 1696 „*ḥalfa l-kuḥūfi , wa-ḥalfa ṣaḥrāʾi š-šawāʾiʾi* „ -
 1698 *mulkī ʿalā ġinni l-maġāwiri wa-l-biḥār !*
 1659 Macht mir gabst über die Dämonen der Höhlen und Meere
 1696 „Hinter den Höhlen, und hinter der Wüste der Ufer“ -
 1698 Meine Macht über die Dämonen der Höhlen und Meere!

Neben dem in Fn 22 bereits genannten Bild der *ḥuyūlu l-baḥri* enthält das „*Al-kaḥf*“ folgende Gedicht „*Ġinnīyatu š-šāʾiʾi*“ noch eine weitere atmosphärische Verarbeitung des Meeresmotivs (V 1716-1720):

- 1716 *hal kāna fī ġasadī*
 1717 *siwā ṭabʿi r-rimāli ġ-ġaḍḍati*
 1718 *l-ʿaṣā , rimāl*
 1719 *taštaffū ʿunfa l-mauġi yamḥaruhā*
 1720 *wa-yaġtāḥu š-šawāʾiʾa wa-l-maḍīq*
 1716 War in meinem Körper denn
 1717 nur die Natur des frischen,
 1718 durstigen Sandes, des Sandes,
 1719 welcher der Wogen Gewalt verschlingt, die ihn durchpflügen
 1720 und die Ufer und Meerengen hinwegspülen,

Darüber hinaus finden sich vier Verse (V1786-1789), deren Bildgehalt, wie oben beschrieben, induktiv mit dem einer Passage aus Sindbads 4. Reise (554. Nacht) interagiert:

1786 ʔansallu li-l-kaḥfi l-muʕallaqi

1787 *fauqa ʔamwāḡi l-maḏīq*

1788 *ramlun , nufāyātun , kilābun*

1789 *marfaʔun ḡaribun ʕatīq .*

1786 Ich stehle fort mich zu der

1787 über der Meerenge hängenden Höhle,

1788 Sand, Müll, Hunde,

1789 ein uralter, zerfallener Hafen.

„*tumma ʔinnī ʕālaḡtu ḡattā ʔalaʕtu min dālika n-naqbi fa-raʔaitu nafsī ʕalā ḡānibi l-baḡri l-māliḡi fauqa ḡabalīn ʕaḡīmīn wa-huwa-qāʕiʕun baina l-baḡraini wa-baina l-ḡaḡīrati wa-l-madīnati wa-lā yastaḡīʕu ʔaḡadu l-wuḡūla ʔilaihi ... wa-waqaḡtu ʕalā ḡānibi l-baḡri wa-baḡītu fī kulli yaumin ʔanzilu l-maḡārata wa-ʔaḡluʕu ʕalaihā.*“

„Als es mir dann gelungen war, durch den Spalt hinauszukriechen, sah ich mich auf einem hohen Felsen an der Küste des Salzmeeres, der zwischen den beiden Meeren lag und das Meer auf jener Seite der Insel von dem auf der anderen Seite und von der Stadt trennte, so daß niemand von ihr dorthin gelangen konnte. ... Und ich blieb an der Meeresküste; aber jeden Tag ging ich in der Höhle aus und ein. ...“²³

In „*Laʕāziru ʕāma 1962*“ / „*Lazarus 1962*“, dem zentralen und wichtigsten Gedichtkomplex des Diwāns „*Bayādiru l-ḡūʕ*“, finden sich zahlreiche und vielgestaltige bildliche Parallelen zur Legende von Sindbad dem Seefahrer. So gibt es verstreute, mit vor allem indirekt atmosphärischen Assoziationen zur Meeres- und Seefahrtmotivik aufgeladene Passagen (V1858/59, 1861/62, 1944/45, 2084-2086, 2102/2103):

1858 ʔanbati ḡ-ḡaḡra wa-daʕnā naḡtamī

1859 *bi-ḡ-ḡaḡri min ḡummā d-duwār*

1861 *ḡammidi l-mauḡa llaḏī yabḡaqunā*

1862 *fī ḡaufi ḡūl*

1944 „*wa-ʕalā ḡ-ḡāʕīʔi ʔiḡḡun nāḡīryun*

1945 „*yaḡrisu l-balsama fī dunyā l-qarār*

2084 *kāna fī huwwati ʕainaihi*

²³ *Alf laila wa-laila*, C., Bd. 3, S. 50; 1001 Nacht, Bd. 4, S. 156.

- 2085 *ṣadā ḡinnin yuḡannī d-durra wa-l-yāqūta*
 2086 *fī qāʿi l-bihār*
 2102 „*yatahādā fī ṣadā ʿašriʿatin baiḏā*
 2103 „*mauḡātin raḥīma*
- 1858 Laß die Felsen erblühen und (laß) Schutz uns suchen
 1859 bei den Felsen vor des Strudels Fieber,
 1861 Laß die Woge gefrieren, die
 1862 ins Innere eines Dämonen uns speit,
 1944 „und am Ufer ein nazarener Kind,
 1945 „welches Balsam pflanzt in die Welt der Tiefe²⁴
 2084 besang im Abgrund seiner Augen
 2085 eines Dämonen Widerhall die Perle und den Edelstein
 2086 denn auf dem Grund der Meere²⁵,
 2102 „er wiegt im Echo weißer Segel sich
 2103 „und gnadenvoller Wogen.

Außerdem gibt es Sequenzen, die Schiffbruch und den Tod durch Ertrinken illustrieren (V 2156-2164):

- 2156 *yanṭawī ḡismī ʿalā ḡismī*
 2157 *wa-yalṭaffu dawāʿir*
 2158 *tumma yanḥallu li-ʿaḡsāmin*
 2159 *tumahḥihā wa-tabnihā ʿ-ʿzunūn :*
 2160 *fī qabābi l-ḥulmi*
 2161 *ḡismun šāhibun yatfū ʿalā nahrin ḥazīn*
 2162 *ḡabhatun yaḡsiluhā ʿzillu šaʿāʿ*
 2163 *wa-yuwaššī fī ḡibāli l-laili*
 2164 *ʿaṭrāfa š-širāʿ*
- 2156 Mein Körper umhüllt meinen Körper
 2157 und windet in Strudeln sich,
 2158 löst sodann in Körper sich auf,
 2159 welche die Zweifel auslöschen und neu errichten²⁶ :

²⁴ Oder: des Grundes

²⁵ Oder: ... auf der Meere Grund.

- 2160 Im Traumnebel²⁷
 2161 treibt ein matter Körper in einem traurigen Fluß,
 2162 eine Stirn, die Strahlenschatten reinigt²⁸,
 2163 der des Segels Ränder
 2164 im Nachtgebirge schmückt.

Überdies geschieht die gelungene Transformation von der Seefahrt-motivik immanenten Bildern (Boot/Schiff, Wogen/Wellen, Strudel, Ufer) in den ihnen nicht wesenhaften Bereich der Erotik und so die Schaffung eines originellen wort- wie bildschöpferischen metaphorischen Komplexes. Dieser läßt den Text eine Öffnung erfahren, welche die Potentialität intertextuellen Agierens dergestalt erhöht, daß er durchaus in den bildlich-motivischen Metakontext des hier behandelten Mythos eingeht (V1874-1880, 1927-1932, 1948/1949, 2070):

- 1874 *kāna zillan °aswadan*
 1875 *yaġfū °alā mir°āti šadri*
 1876 *zauraqan maitan*
 1877 *°alā zauba°atin min wahġi*
 1878 *nahdayya wa-ša°rī*
 1879 *kāna fī °ainaihi*
 1880 *lailu l-ħufrati t-ṭīnīyu yadwī wa-yamūġ*
 1927 *wa-limādā lam ya°ud yaštaffu mā fī*
 1928 *šadriya r-rayyāni min ħubbin tašaffū wa-ħtamar(a) ,*
 1929 *ġaimatin tazharu fī daw°i l-qamar(i)*
 1930 *wa-sarīrin māriġin bi-l-mauġi*
 1931 *min ħamrin wa-ṭīb(in)*
 1932 *ġinnati l-fulki °alā ħummā d-duwār*
 1948 *„li-ġarṭhin yatalāšā fī sarīri l-mauġi*
 1949 *„min ħamrin wa-ṭīb*
 2070 *tahāwat zauraqan yalhaṭu fī šaṭṭi l-ħaġīr(i)*

²⁶ I.S.v.: die von den Zweifeln ausgelöscht und neu errichtet werden.

²⁷ Oder: Nebel des Traumes.

²⁸ I.S.v.: eine Stirn, die von Strahlenschatten gereinigt wird.

- 1874 Ein schwarzer Schatten
 1875 schlummerte im Spiegel meiner Brust
 1876 als ein lebloses Boot
 1877 im Sturm der Glut
 1878 meiner Brüste und meines Haars
 1879 In seinen Augen summt und wogte
 1880 die lehmige Nacht der Grube
 1927 Und warum verschlingt er nicht mehr, was in
 1928 meiner üppigen Brust an reiner und reifer Liebe ist,²⁹
 1929 an einer Wolke, die im Mondlicht erblüht
 1930 und an einem von Wogen aufgewühlten Bett
 1931 an Wein und Duft,
 1932 an des Schiffes Besessenheit im Fieber des Strudels,
 1948 „einem Verwundeten, der in der Wellen Bett³⁰
 1949 „aus Wein und Duft vernichtet wird
 2070 herabstürzt als ein Boot, das an der Mittagshitze Ufer keucht.

Die folgenden, in Geschlossenheit, Sprache und Rhythmus einer Freudenode vergleichbaren Ausrufe des Glücks von Lazarus' Frau kurz nach seiner Auferstehung sind, assoziativ vom gesamten Kontext Hāwīscher Poesie gestärkt, durch die vergleichbare Funktionalität und Aussage der das Textfeld konstituierenden Elemente Ausgangspunkt einer induktiv-metaphorischen Interaktion. Diese erfolgt mit der dem Sindbadmythos immanenten Situation der unerwarteten Rückkehr und bewirkt, daß das Erschallen eines ähnlichen Freudenliedes bei einer jeden glücklichen Heimkehr des längst für tot gehaltenen Seefahrers vorstellbar wird, obgleich kein vergleichbarer Text überliefert ist (V1900-1919, wieder aufgegriffen im letzten Vers des Gedichtes und Bandes 2174):

- 1900 *gāratī yā gāratī*
 1901 *lā tas' alīnī kaifa 'ād*

²⁹ Oder: und warum verschlingt er nicht mehr die reine und reife Liebe in meiner üppigen Brust; wörtl.: ... eine Liebe, die rein wurde und reifte/ rein und reif war.

³⁰ Oder: Wellenbett.

- 1902 *‘āda lī min ġurbati l-mauti l-ḥabīb*
 1903 *ḥaḡaru d-dāri yuġannī*
 1904 *wa-tuġannī ‘atabātu d-dāri wa-l-ḥamru*
 1905 *tuġannī fī l-ġirār*
 1906 *wa-sitāru l-ḥuzni yaḥḡarru*
 1907 *wa-yaḥḡarru l-ġidār*
 1908 *‘inda bābi d-dāri yanmū l-ġāru , taltammu t-tuyūb*
 1909 *‘āda lī min ġurbati l-mauti l-ḥabīb ,*
 1910 *zanduhu min bailasānin ḥaula ḥaṣrī*
 1911 *zanduhu yazra‘u nabḡa l-wardati*
 1912 *l-ḥamrā bi-‘umrī*
 1913 *ba‘da ‘an rammada fī laili l-ḥidād ,³¹*
 1914 *man yazunnu l-mauta maḥwan*
 1915 *ḡallihi yuḡṣī ‘alā l-baidari*
 1916 *ġallāta l-ḡiṣād*
 1917 *wa-yarā waġha ḡabībī*
 1918 *wa-ḡabībī kaiḡa ‘ād*
 1919 *‘āda lī min ġurbati l-mauti l-ḥabīb*
 2174 *‘āda lī min ġurbati l-mauti l-ḥabīb*
- 1900 (Meine) Nachbarin, oh, (meine) Nachbarin
 1901 frage mich nicht, wie er zurückkam
 1902 zurück zu mir kam aus des Todes Fremde, der Geliebte
 1903 der Stein des Hauses (er) singt
 1904 und es singen die Schwellen des Hauses und der Wein,
 1905 er singt in den Krügen
 1906 und der Trauer Schleier³² ergrünt
 1907 und es ergrünt schon die Wand,
 1908 an des Hauses Wand wächst Lorbeer, sammeln Düfte sich
 1909 zurück zu mir kam aus des Todes Fremde der Geliebte,
 1910 Sein Arm, wie von Holunder,³³ legt um meine Taille sich

³¹ Eig.: *rummida* od. *tarammada*.

³² Oder: der Trauerschleier.

³³ Wörtl.: sein Arm aus/von Holunder; oder: holundergleich.

- 1911 sein Arm pflanzt das Pulsieren einer
 1912 roten Rose³⁴ in mein Leben
 1913 nachdem zu Asche es geworden in der Trauer Nacht³⁵,
 1914 Wer Tod für Tilgung hält,
 1915 den lasse zählen auf der Tenne
 1916 den Ertrag³⁶ der Ernte
 1917 und das Gesicht meines Geliebten schauen
 1918 und meinen Geliebten, wie er zurückkam
 1919 zurück zu mir kam aus des Todes Fremde, der Geliebte
 2174 zurück zu mir kam aus des Todes Fremde der Geliebte.

Auch das Motiv des Fremdseins des im Unbekannten von den
 ʿafrāsu r-riyāḥ / Windpferden (V2025) Umhergetriebenen wird am
 Ende des Gedichtbandes nochmals aufgegriffen (V 2003-2015):

- 2003 *kaifa kānat tabḥaru d-darbu*
 2004 *wa-fī d-darbi taḏūb*
 2005 *kaifa kānat tatamaṭṭā l-ʿarḏu*
 2006 *taḡrī taḥta ʿaqdāmī d-durūb*
 2007 *taltaqī fī ḥandaqin yaḥḥaruhu l-waḥḡu*
 2008 *wa-ʿiqāʿu l-qīṭār*
 2009 *yursilu d-duḥnata*
 2010 *šaʿran muʿwīlan ʿabra l-qīṭār*
 2011 *ʿa turā marrat wa-mā marrat*
 2012 *ʿalā ḡismī dawālību l-qīṭār*
 2013 *lam ʿazal ʿasmaʿu*
 2014 *fī maḡrā šarāyīnī dabībah*
 2015 *ʿad-dawālība d-dawālība r-rahība*
- 2003 Wie war verwirrt doch der Pfad
 2004 und ging im Pfade auf
 2005 Wie streckte sich die Erde doch,

³⁴ Eig. det.: Das Pulsieren der roten Rose.

³⁵ Oder: in der Trauernacht.

³⁶ Eig. Pl.: die Erträge der Ernte.

- 2006 verliefen unter meinen Füßen Wege,
 2007 begegneten in einem Graben sich, den Glut durchpflügt
 2008 und des Zuges Rhythmus
 2009 läßt herabwallen den Rauch
 2010 als durch die Ödnis heulend Haar,
 2011 Überfahren oder überfahren meinen Körper nicht
 2012 die Räder des Zuges,
 2013 Noch immer höre
 2014 im Strom meiner Adern sein Rollen ich,
 2015 die Räder, die furchtbaren Räder.

Dies geschieht in geradezu beschwörender Weise durch mehrfaches Wiederholen einer für das Gefühl der Einsamkeit prädestinierten nächtlichen Stimmung in drei nahezu identischen Versgruppen (V 1977-1980, 2016-2019, 2113-2115), in denen die Unerträglichkeit eines derart belasteten Seins das lyrische Ich zum Wunsch seines völligen Verschwindens führt:

- 1977 *ğayyibīnī fī bayāḍin šāmiti l-°amwāğī*
 1978 *faiḍī yā layālī t-ḡalğī wa-l-ğurbati*
 1979 *faiḍī yā layālī*
 1980 *wa-msaḥī zillī wa-°ātāra ni°ālī ,*
 2016 *ğayyibīnī wa-msaḥī ḡākiratī , faiḍī*
 2017 *layālī t-ḡalğī fī l-°arḍi l-ğarība ,*
 2018 *ğurbatu t-ḡalğī wa-mautu d-darbi*
 2019 *wa-l-ğudrāni fī l-°arḍi l-ğarība*
 2113 *ğayyibīnī wa-msaḥī zillī*
 2114 *wa-°ātāra ni°ālī*
 2115 *yā layālī t-ḡalğī , faiḍī yā layālī ,*
 2116 *°imsaḥī zillī °anā l-°unḡā*
- 1978 Ergießt euch, oh Nächte des Schnees und der Fremde
 1979 Ergießt euch, oh Nächte
 1980 und löscht aus meinen Schatten und die Spuren meiner Sohlen,
 2016 Verbergt mich und löscht mein Gedächtnis aus, ergießt
 2017 oh Nächte des Schnees in das fremde Land euch,
 2018 die Fremde des Schnees und der Tod des Weges

- 2019 und der Mauer im fremden Land
 2113 Verbergt mich und löscht meinen Schatten aus
 2114 und die Spuren meiner Sohlen,
 2115 oh Nächte des Schnees, ergießt euch oh ihr Nächte,
 2116 Löscht aus meinen Schatten, ich bin das Weib.

Sodann erfolgt eine Steigerung in Gestalt eines das lyrische Ich bis in die unterbewußte Welt des Schlafes und der Träume verfolgenden Gefühls der Angst und Verlassenheit („*Ġurbatu n-naum*“ / „Des Schlafes Fremde“, V2137-2140, 2146/2147):

- 2137 *wa-limādā yā bayāda t-ṭalġi*
 2138 *lā tanhallu fī ġurbati naumī*
 2139 *miṭlamā tanhallu fī l-²arġi l-ġarība ,*
 2140 *ġurbatu n-naumi rahība*
 2146 *ṭālamā staslantu fī ġurbati naumī*
 2147 *li-ġarībin barbarī*

- 2137 Doch weshalb, oh Weiß des Schnees
 2138 ergießt du nicht in meines Schlafes Fremde dich
 2139 wie du in fremde Erde³⁷ dich ergießt,
 2140 Furchtbar ist des Schlafes Fremde,
 2146 Wie oft gab ich in meines Schlafes Fremde
 2147 einem barbarischen Fremden mich hin.

Der optimistische Ausklang gibt ob der Macht und Fülle der zuvor entworfenen Bilder nur zweifelhafte Hoffnung (V 2151):

- 2151 *ġurbatu n-naumi ġaḥīmun lā tadūm .*
 2151 des Schlafes Fremde ist eine Hölle, die nicht dauert.

³⁷ Oder: in fremdes Land, in fremden Boden / wörtl.: in das fremde Land, in den fremden Boden (²*al-²arġ*).

2. Polymythologische Substanz

Bereits an „*Fī ḡaufi l-ḥū*“ wird die polymythologische Substanz Ḥāwīscher Lyrik deutlich, da der Titel neben dem Bezug zu dem hier im Zentrum des Interesses stehenden Sindbad-Mythos natürlich auch den zur biblischen Legende des Jona im Bauch des Wals enthält:

„Der Herr aber ließ einen großen Fisch kommen, der verschlang Jona. Drei Tage und drei Nächte lang war Jona im Bauch des Fisches.“³⁸

Darüber hinaus sind besonders die Bilder des Todes durch Ertrinken, die Jonas Gebet im Bauch des Fisches bestimmen, in der Poesie Ḥalīl Ḥāwīs ähnlich atmosphärisch präsent wie die Motive der Reise, Seefahrt, des Meeres und Wassers schlechthin:

„Du hattest mich mitten ins Meer geworfen, die Fluten umgaben mich; alle deine Wellen und Wogen schlugen über mir zusammen. ...

Das Wasser ging mir bis an die Kehle. Ich versank im abgrundtiefen Meer, Schlingpflanzen wanden sich mir um den Kopf.

Ich sank hinunter bis zu den Fundamenten der Berge, und hinter mir schlossen sich die Riegel der Totenwelt.“³⁹

In „*Al-maḡūs fī ʿŪrubā*“ ist jene polymythologische Tendenz einmal mehr und in besonderem Maße ausgeprägt. Die biblische Legende der „Weisen / Könige / Sterndeuter“ aus dem Morgenland, die dem Stern von Bethlehem folgen, um dem neu geborenen Jesus Christus zu huldigen,⁴⁰ wird hier in Bildzitaten beschworen und dazu benutzt, das Erleben der europäischen Kultur und Zivilisation zu illustrieren (V 557-569):

557 *yā maḡūsa š-šarqi, hal ṭawwaftuhum*

558 *fī ḡamrati l-baḥri ʿilā ʿarḍi l-ḥaḍāra*

559 *li-tarau ʿayya ʿilāhin*

³⁸ AT, *Buch des Jona*, 2/ V 1, 4, 6, 7.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ NT, *Matthäus* 2, V 1-12.

- 560 *yatağallā min ġadīdin fī l-mağāra*
 561 *min hunā d-darbu , hunā n-nağmu*
 562 *zādu l-musāfir !*
 563 *sāqanā n-nağmu l-muğāmir*
 564 *°abra bārīsa .. balaunā şauma°āti l-fikri ,*
 565 *°ifnā °l-fikra fī °īdi l-masūħir ,*
 566 *wa-bi-rūmā °azẓati n-nağma , maħathu*
 567 *şahwatu l-kuhhāni fī ġamri l-mabāħir ,*
 568 *tumma đayya°nā fī lunduna , đī°nā*
 569 *fī đabābi l-faħmi , fī luġzi t-tiğāra !*
- 557 Oh Magier des Morgenlandes, fuhret umher
 558 in der Flut des Meeres ihr hin zu dem Land der Kultur
 559 um irgendeinen Gott zu schauen,
 560 der von neuem in der Höhle sich offenbart?
 561 Hier nimmt der Weg seinen Anfang, und es leuchtet hier auch der
 Stern
 562 und hier ist des Reisenden Zehrung!
 563 Es trieb der Abenteuer heischende Stern uns
 564 hin durch Paris .. wir nutzten ab die Einsiedeleien des Denkens,
 565 wir verabscheuten das Denken auf des Spottes Fest
 566 und in Rom verhüllte den Stern, ja löschte ihn aus
 567 die Begierde der Priester in der Räuchergefäße Glut,
 568 sodann verloren wir ihn in London, gingen selbst verloren
 569 im Kohlenebel, in des Handels Rätsell!

Es stellt sich dabei schließlich heraus, daß hier nicht der Messias, sondern nur der Gott einer von Sünde verdorbenen westlichen Nacht- und Unterwelt geschaut werden kann (V 609-615):

- 609 *yā °ilāha l-mu°abīn*
 610 *yā °ilāha đ-đā°ī°īn*
 611 *yā °ilāhan hāriban min đar°ati š-şamsi*
 612 *wa-min ru°bi l-yaqīn*
 613 *yataħaffā fī l-mağāra :*
 614 *fī kuhūfi l-°ālamī s-suflīyi*
 615 *min °arđi -ħađāra .*

- 609 oh Gott der Müden
 610 oh Gott der Verlorenen
 611 oh Gott, der du flichst der Sonne Untergang
 612 und den Schrecken der Gewißheit,
 613 der in der Höhle sich verbirgt:
 614 in den Höhlen der Unterwelt
 615 aus dem Land der Kultur.

Die moderne Stadt als Sinnbild der westlichen oder westlich geprägten Zivilisation, welche bei Einbruch der Dunkelheit zu einem nächtlichen Sündenpfehl mutiert, der von einem bacchantischen Satan beherrscht wird, welcher die wenigen Tugendhaften zu verführen sucht, ist ein weiteres zentrales Motiv Ḥāwīscher Poesie (V 570-575):

- 570 *lailata l-mīlādi , lā nağma*
 571 *wa-lā ʾimāna ʾatfālin bi-ṭiflin wa-mağāra .*
 572 *lailata l-mīlādi .. niṣfa l-laili .. dīqun ..*
 573 *šāriʿun yafrāğū .. ḡahkātun ḡazīna*
 574 *wa-nḡadarnā fī dahālizi l-laʿīna ,*
 575 *li-mağārāti l-madīna,*

- 570 Die Geburtsnacht, kein Stern
 571 und kein Kinderglaube an ein Kind und eine Höhle.
 572 Die Geburtsnacht .. die Mitte der Nacht .. Beklemmung
 573 Eine Straße, die leer ist .. trauriges Gelächter
 574 und wir glitten hinab in die verfluchten Flure,
 575 in die Höhlen der Stadt.

Auch „*Laʿāziru ʿāma 1962*“ weist eine stark ausgeprägte polymythologische Tendenz auf. Ḥāwī benutzt hier vor allem die biblische Legende von *Lazarus*⁴¹ zur Schaffung eines Anti-Helden, der die Auferstehung nicht als Gnade, sondern als Qual empfindet, bezieht aber auch anderes mythologisches Erzählgut wie die in der gesamten

⁴¹ NT, Joh, 11, VI-44; 12,V 1-18.

islamischen Welt verbreitete Geschichte von „Lailā und Maġnūn“ ein (V2124):

2124 ʿāmirīyan yatawallah

2124 als einen ʿĀmiriten⁴², der (vor Liebe) von Sinnen ist.

3. Spuren des Sindbadmythos in der Struktur des lyrischen Ich

Zahlreiche Spuren des Sindbadmythos durchdringen die Struktur des lyrischen Ich auf mehreren Ebenen und treten in verschiedenen Erscheinungsformen von Beginn an allerorten im Gesamtwerk des Dichters auf. Ich werde im folgenden die jeweils wichtigsten zwei kurz besprechen.

Hier findet sich zunächst die *äußerlich-explikative Ebene*, d.h. die der Bezeichnung und Beschreibung der äußeren Stationen der Reise und des Kontakts zu der das lyrische Ich umgebenden Außenwelt, welche in „lyrisch-auktorialer“ Perspektive, „Autorenperspektive“ und im Dialog stattfindet. Zum zweiten gibt es die *innerlich-reflexive*, d.h. die der Beschreibung der inneren Phasen der Reise und deren reflexiver (Aus)wertung. Hier sind vor allem Innen-Außen Sicht, „lyrisch-personale“ Perspektive und innerer Monolog die typischen Stilmittel.

Als die erste der beiden grundlegenden Erscheinungsformen ist die allgemeinste und umfassendste des vom Fernweh angetriebenen *Erkenntnis- und Ortshungrigen* zu nennen, der ungeachtet der Bitternisse und Gefahren für Leib und Seele, die eine jede Reise mit sich bringt, immer wieder zum Aufbruch rüstet und zeitweilig die Andersartigkeit, Ungebundenheit, Anonymität und den Ereignisreichtum der Fremde genießt. Die zweite ist die des von allerlei

⁴² Anspielung auf Qais ibn al-Mulawwah (oder ibn al-Muʿād), den ‘Maġnūn’ der Banū ʿĀmir ibn Ṣaʿṣaʿa, dessen leidenschaftliche Liebe zu Lailā, der Tochter des Saʿd, einer Frau desselben Stammes, zwar von ihr erwidert wird, die aber wegen des Widerstands ihres Vaters unerfüllt bleibt und ihn in den Wahnsinn treibt. Moh. Ben Cheneb, Maġnūn in: EI, III, 102-103; M. J. Rubiera de Epalza, Maġnūn in EI, V, 1101-1109.

Schicksalsschlägen und anderen äußeren Umständen umhergetriebenen (auch inneren) *Exilanten* bzw. des sich derart vertrieben oder ausgestoßen Fühlenden, der sich an jedem seiner Aufenthaltsorte fremd und nicht am Platz, bisweilen sogar als Gefangener fühlt.

Gemeinsam ist allen Ebenen und Erscheinungsformen erstens der Bezug zu den o.g. Mythen, zweitens die in der Fremde alsbald vom lyrischen Ich Besitz ergreifende wehmütige Sehnsucht nach der Heimat bzw. heimatlicher oder heimatähnlicher Geborgenheit und menschlicher Wärme und drittens die kritische Distanz, die den Blick des in der Fremde Umherstreichenden bestimmt, der sowohl auf die unmittelbar erfahrene fremde Umwelt, als auch auf die ferne Heimat gerichtet ist.

Von Beginn an spricht das lyrische Ich in Ḥāwīs Poesie als ein umgetriebenes, suchendes und verstoßenes bzw. sich selbst immer wieder ausschließendes. Dieser Zustand des Ausgeschlossenenseins mutet oft als einer an, der sich durch Idiosynkrasie ergeben hat, lediglich postuliert oder gar selbst gewählt wurde und erscheint somit eher als ein Gefühl bzw. eine Imagination, der auf diese Weise Ausdruck verliehen wird. Der Grund dafür ist zunächst der Wille, sich durch eine größere Reinheit, Sensibilität und Leidensfähigkeit zu unterscheiden und zu erheben.

Interessant wird die Beschaffenheit des lyrischen Ich besonders durch seine stringente Entwicklung vom nach der Erkenntnis Suchenden im ersten Diwān („*Nahru r-ramād*“) über den Wissenden und die Gewißheit erlangenden Propheten im zweiten („*An-nāy war-rīḥ*“), den Anti-Helden im dritten („*Bayādiru l-ḡū*“), insbesondere in dessen wichtigstem Gedicht („*Laʿāziru ʿāma 1962*“), hin zum schließlich kontemplativ Vereinsamten in den beiden letzten, hier nicht näher betrachteten Gedichtsammlungen (*Ar-raʿdu l-ḡarīḥ / Der verwundete Donner* und *Min ḡaḥīmi l-kūmīdiyā / Aus der Hölle der Komödie*). An dieser Station angekommen, erlebt und erleidet das lyrische Ich das Dasein nur noch als Warten in Einsamkeit und Verlassenheit. Es wird keine weite(re) Reise mehr geben außer der letzten überhaupt, der in den Tod.

Abkürzungsverzeichnis

AT	Altes Testament
C	Calcutta(er Ausgabe von <i>Alf Laila wa-laila</i>)
det.	determiniert
<i>Dīwān</i>	<i>Dīwān Ḥalīl Ḥawī</i> (s. LV u. <i>Ḥawī</i> , <i>Ḥ.</i>)
[°] <i>Inda</i>	[°] <i>Inda l-baṣṣāra</i>
i.S.v.	im Sinne von
Joh	Johannes
Lk	Lukas
Mt	Matthäus
<i>Nahr</i>	<i>Nahru r-ramād</i>
NT	Neues Testament
<i>Nāy</i>	<i>An-nāy wa-r-rīḥ</i>
<i>Ṣauma[°]a</i>	<i>An-nāy wa-r-rīḥ fī ṣauma[°]ati kīmbridğ</i>
<i>Rihla</i>	<i>As-Sindibād fī rihlatihi t-tāmina</i>
Ü	Übersetzung
<i>Wuğūh</i>	<i>Wuğūhu s-Sindibād</i>

Literaturverzeichnis

- Abu-Deeb, K.: *Ḥawī*, Khalīl, in: Scott Meisami, J./Starkey, P. (Eds.): *Encyclopedia of Arabic Literature*. Vol. 1, p. 277, London/N.Y., 1998.
- Alf Laila wa-Laila*. Bd.III, Calcutta/London, 1840.
- Campbell, Robert B. (Ed.): *A[°]lām al-Adab al-[°]Arabī al-Mu[°]āṣir - siyar wa-siyar dātīya*, Bd. a, S. 454-459, Bairūt/Stuttgart, 1996.
- Cheneb, M. Ben: Mađjnūn; in: *El¹* III, S. 102-103.
- Die Bibel (Die Gute Nachricht in heutigem Deutsch)*. Berlin/O., Altenburg 1988.
- Epalza de, M. J. Rubiera: Mađjnūn; in: *El*, Vol. V, p. 1101-1109.
- Fischer, W.: *Ḥalīl Ḥawī - Leben und Werk*, in: Bobzin, H./Fischer, W. (Hrsg.): *In meiner Hütte - Gott und die Zeit*, Würzburg, 1993, S. 3-08.
- Ḥawī*, Ḥalīl: *Diwān*, Bairūt: Dār al-[°]Auda, 1982.
- Ḥawī*, Ḥalīl: *Diwān*, Bairūt: Dār al-[°]Auda, 1993.
- Ḥawī*, I.: *Ma[°]a Ḥalīl Ḥawī - fī masīrati ḥayātīhi wa ṣi[°]rihi*. Dār aṭ-ṭaqāfa, Bairūt, 1986.
- ders.: *Ḥalīl Ḥawī - fī suṭūrin min sīratīhi wa ṣi[°]rihi*. Dār aṭ-ṭaqāfa, Bairūt, 1984.

- Homer: *Odyssee*. Übers. R. Hampe, Stuttgart 1988.
- Jayyusi, S. Kh.: *Trends And Movements in Modern Arabic Poetry*. 2 Bde, Leiden 1977.
- Littmann, E. (Übers./Hrsg.): *Die Erzählungen Aus Den Tausendundein Nächten*. Bde. 4 u. 6, Leipzig: Insel, 1966.
- Teweleit, H. L. (Hrsg.): *Erzählungen der Scheheresâd aus den tausendundein Nächten*. 2 Bde., Übers. von Max Henning Berlin, Weimar 1983.
- Walther, W. (Hrsg.): *Geschichten aus Tausendundeiner Nacht*, Übers. von Max Henning. Leipzig 1980.

Von Beginn an spricht der lyrische Ich in Hâfizs Poesie als eine ungetrichenes, suchergewandtes, selbstig wieder ausschließendes. Dieses Zustand des geschlossenen musert oft als einer an, der sich durch Idiosyncrasie treiben hat, lediglich postuliert oder gar selbst gewährt erscheint eher als ein Gefühl bzw. eine Imagination, der nur diese Ausdruck verliehen wird. Der Grund dafür ist zunächst der Wille, sich durch eine größere Reinheit, Sensibilität und Leidenschaftlichkeit

und die Gewandtheit erlangenden. Interessant wird durch seine stringente Entwicklung und die Gewandtheit erlangenden. Interessant wird durch seine stringente Entwicklung und die Gewandtheit erlangenden. Interessant wird durch seine stringente Entwicklung und die Gewandtheit erlangenden.

Der verwundete Dichter und die Kamödie. Der verwundete Dichter und die Kamödie. Der verwundete Dichter und die Kamödie. Der verwundete Dichter und die Kamödie.

Mahmūd Aḥmad as-Sayyid und die Anfänge der Erzählprosa im Irak

HAMID JASSIM AL-KHAQANI

Wie in Ägypten, so wurde auch im Irak auf dem Gebiet der Erzählliteratur Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts zunächst der Versuch unternommen, die traditionelle Erzählform der alten arabischen Maqāma wiederzubeleben. In diesem Zusammenhang ist vor allem das 1856 publizierte Maqāmenwerk des Abū at-Ṭanā' al-Ālūsī (gest. 1854) – und hier insbesondere die fünfte Maqāma *Sağ° al-qumriyya fī rab° al-°Umariyya* – zu erwähnen.¹ Diese Gattung der arabischen Kunstprosa konnte jedoch mit ihren traditionellen Inhalten und Formen den veränderten ästhetischen Bedürfnissen der neuen Epoche nicht mehr genügen. In den Jahren zwischen 1910 und 1921 veröffentlichten junge irakische Autoren, etwa 'Aṭā' Amīn, Sulaimān Faiḍī (1885-1951), Razzūq 'Īsā oder Yūsuf Ġunaima, Geschichten, in denen sie sich als moderne Erzähler versucht haben.

¹ Es scheint mir al-Ālūsī der erste Araber der Nahḍa zu sein, der versuchte, die Gattung der Maqāma zu neuem Leben zu erwecken. Es war nicht, wie viele arabische Literaturwissenschaftler und europäische Orientalisten bisher annahmen, Nāṣif al-Jāziḡī (1800-1871). Insbesondere in *Sağ° al-qumriyya* suchte al-Ālūsī den üblichen Rahmen der Maqāma zu überwinden und dadurch zu einer anderen Erzählform zu gelangen. In der Einleitung bezeichnete er dieses Werk als „Erzählung“ (*qiṣṣa*) mit einem gehörigen Schuß Phantasie. Die herkömmlichen, mit der Maqāma verbundenen Anliegen – wie Unterhaltung oder Belehrung – werden hier in keiner Weise angestrebt. Vgl. al-°Azzāwī, °Abbās: *Dikrā Abī-ṭ-Tanā' al-Āllūsī*, Bagdad 1958, 86 ff.

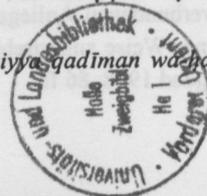
Diese Geschichten waren aber noch durch künstlerische wie auch inhaltliche Naivität gekennzeichnet. Häufig ging es in ihnen um unrealistische Liebesprobleme. Sentimental-moralisierende Züge im Werk des Ägypters Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūṭī (1840–1924) übten Einfluß aus. Damals beherrschten die *Qiṣaṣ ar-ru'yā* die Erzählliteratur im Irak. Hier werden Geschehnisse häufig als Traum dargestellt und Erfahrungen sowie Kenntnisse der Schriftsteller in moralisierender Weise vermittelt. Die *Traumerzählung* des Türken Namiq Kemal (1840–1880) regte die Autoren dazu an, zumal der irakische Dichter Maʿrūf ar-Ruṣāfī (1867–1945) diese im Jahre 1908 ins Arabische übertragen hatte.²

Die wirklichen Anfänge einer auf die Gegenwart bezogenen modernen irakischen Erzählung sind mit dem Namen Maḥmūd Aḥmad as-Sayyid (1903–1937) verbunden. Sind die ersten Werke des als Vater der irakischen Erzählung geltenden Autors auch dem Inhalt nach moralisierend und belehrend, so weisen sie doch einige Besonderheiten auf, welche sie von Werken seiner Zeitgenossen abheben. Deutlich wird bei ihm, daß er seine Themen der Lebenswirklichkeit entnimmt und diese zum alleinigen Maßstab erhebt.

As-Sayyid entstammte einer mittelständischen, religiös stark geprägten Familie. Sein Großvater war Geistlicher, derartig tief im Religiösen verwurzelt, daß sein Grab zu einer Wallfahrtstätte für die Schwachen wurde, an der sie Heil zu erlangen suchten³. As-Sayyids Vater war Vorsteher der Moschee des Scheich ʿAbd al-Qādir al-Gīlānī (1077/78–1166), des Begründer des *Qādiriyya*-Ordens. In ihr liegt die Grabstätte des Scheich, welche häufig von den Sunniten des Irak und des indischen Subkontinents besucht wurde. Hier machte

² Der Traum, ein typisches Element der arabischen Volkserzählung, wurde auch von al-Muwailihī in dem 1906 als Buch erschienenen *Ḥadīṭ ʿĪsā b. Hišām* verwendet, um zum eigentlichen Thema seines Erzählwerkes zu kommen. ʿĪsā b. Hišām legt bereits eingangs der Erzählung fest, daß die folgenden Geschehnisse Traumschilderung sein sollen. Vgl. al-Muwailihī, M : *Ḥadīṭ ʿĪsā b. Hišām*. 3. Auflage, Kairo 1923, S. 7.

³ Vgl. al-Ḥalīlī, Ġaʿfar: *al-Qiṣṣa al-ʿirāqiyya qadīman waḥadīṭan*. Beirut 1961, 184.



sich as-Sayyid mit den religiösen Riten vertraut und lernte auch Menschen anderer Völker kennen.

In jener Zeit unterrichtete der Vater auch in der *Ḥaidarḥāna*-Moschee, einer der größten von Bagdad, Koranauslegung und Traditionsliteratur. Seit 1910 besuchte as-Sayyid in Bagdad eine türkische Grundschule, in der er gründlich Türkisch zu lernen begann. Später lieferte er zahlreiche belletristische Übersetzungen aus dem Türkischen ins Arabische. Nach der Besetzung Bagdads 1917 durch die britische Armee brach der Schulunterricht vorübergehend zusammen. Anschließend studierte as-Sayyid für ein Jahr Landvermessungswesen und wurde danach Angestellter bei der Staatlichen Verwaltung für Bewässerungswesen. Da er einen heftigen Wissensdrang verspürte, schien ihm das bisher Erreichte zu gering. Darauf hat er in einem später veröffentlichten Aufsatz hingewiesen.

Er gab daher seine regelmäßige Angestelltentätigkeit auf und begann umfangreiche autodidaktische literarische Studien zu treiben. Sein Interesse an der schöngeistigen Literatur hatte sich bereits zu entfalten begonnen, als er noch im Elternhaus lebte. Hatte er doch dort die Möglichkeit gehabt, sich mit Werken sowohl vorislamischer als auch arabisch-islamischer Literatur zu befassen. In der *Ḥaidarḥāna*-Moschee besuchte as-Sayyid damals auch die Lehrveranstaltungen seines Vaters sowie weitere Vorlesungen von Gelehrten jener Zeit.

Aus Verzweiflung über die mißliche sozial-politische Situation unternahm der junge as-Sayyid 1919/20 eine Reise nach Indien, welche tiefe Spuren in seinem literarischen Schaffen hinterließ. Hier konnte er eine Reihe wichtiger Erfahrungen sammeln, die später in seine erste Erzählung *Fī sabīl az-zawāğ* und in sein wichtiges Erzählwerk *Ġalāl Ḥālid* eingeflossen sind. Im Unterschied zu den ägyptischen zeitgenössischen Literaten gewannen die Iraker zunächst Kenntnis vom aufklärerischen Gedankengut vermittelt durch die Türkei und Britisch-Indien.

Zu Beginn der zwanziger Jahre begann as-Sayyid sich publizistisch eifrig zu betätigen. Die in seinen Beiträgen damals behandel-

ten Gegenstände umfaßten islamische Religion, Moral, Gleichheit aller Menschen sowie die Notwendigkeit der Wissenschaft. Die meisten dieser Aufsätze erschöpfen sich aber in moralischen Belehrungen, was wiederum offenbart, wie stark der Einfluß der religiös moralisierenden Atmosphäre war, in der der Schriftsteller lebte.

Von großer Bedeutung für die weltanschauliche Wandlung as-Sayyids war seine Bekanntschaft mit Ḥusain ar-Raḥḥāl (gest. 1973) Ende 1920, dem ersten Sozialisten im Irak, der sich während seines Studiums in der Hauptstadt des deutschen Kaiserreiches aufhielt und die Novemberrevolution von 1918 erlebte. Durch ar-Raḥḥāl kam as-Sayyid wie manch anderer irakischer Intellektuelle mit dem sozialistischen Denken in Berührung. Seitdem begann sich sein Verhältnis zur "alten Kultur" (*al-taqāfa al-qadīma*) zu ändern und neues Gedankengut erlangte über ihn Gewalt⁴. Daraufhin begannen die sozialen Elemente in seinem Werk deutlicher hervorzutreten.

Dem künstlerischen Verfahren as-Sayyids war die Vorstellung eigen, daß die Erzählung eine aufklärende künstlerische Gattung sei, welche durch das Bewußtmachen der Realität zur Überwindung der Unwissenheit beitrage und kommenden Generationen eine Richtschnur sein könne, um ihre mißliche Lage zu überwinden. Das Interesse as-Sayyids und anderer arabischer Autoren jener Zeit für Werke europäischer Dichter und Denker gründete sich bekanntermaßen zum einen auf die Suche nach einem neuen künstlerischen Ideal. Zum anderen sahen sie aber gerade in ihren aufklärerisch-humanistischen Werken einen für sie wichtigen ideologischen Faktor, der ihnen im Kampf gegen Unwissenheit, Rückständigkeit und gegen die Fesseln veralteter Traditionen helfen könnte.

In seiner im Jahre 1921 erschienen ersten Erzählung *Fi sabīl az-zawāğ* versucht as-Sayyid durch eine Liebes-, teilweise auch Abenteuergeschichte, die in Indien spielt, einen Einblick in die gesell-

⁴ Vgl. aṭ-Ṭāhir, °Alī Ġawād: *Mahmūd Aḥmad as-Sayyid; Rā'id al-qīṣṣa al-ḥadīṯa fī l-°Irāq*. Beirut 1969, 32 ff.

schaftliche Stellung der Frau im Orient zu geben, ein Thema, das von vielen Schriftstellern damals aufgegriffen wurde.

In der 1922 veröffentlichten Erzählung *Maṣīr aḍ-ḍuʿafāʾ* beschreibt as-Sayyid wesentliche Lebensabschnitte dreier Freunde und ihre gescheiterten Versuche, sich selbst, ihre Träume und Ideale zu verwirklichen, sich in der Gesellschaft zurechtzufinden und persönliches Glück zu suchen. Nachdem man sie verhaftet hat, sehen sie ihre Rettung aus dieser Lage in der Flucht zur Natur. So wie diese enden auch viele andere irakische Erzählungen jener Zeit mit dem tragischen Tod der Gestalten, deren Lebenslauf schicksalhaft vorherbestimmt zu sein scheint. Was bei diesen Erzählungen auffällt, ist auch die Erscheinung, daß sie Elemente aus den volkstümlichen Liebes- und Ritterromanen und den Traditionen der Geschichten aus *Tausendundeine Nacht* aufgenommen hatten. In einem von der Zeitschrift *al-Aqlām* mit dem Schriftsteller ʿAbd al-Ḥaqq Fāḍil (geb. 1911), geführten Interview stellt Fāḍil fest, daß die altarabische Erzählliteratur die ersten Generationen irakischer Autoren stark beeinflusst hat⁵. Diese Einflüsse sind u. a. daran zu spüren, daß man sich am Vorbild des klassischen Arabisch orientierte, daß die berichtende Erzählweise vorherrschte, die Helden häufig in gebundener Rede sprachen und daß versucht wurde, Szenen aus den traditionellen Prosakünsten aufzunehmen.

Im Jahre 1922 gab as-Sayyid weitere zwei Werke heraus, den Kurzgeschichtenband *an-Nakabāt* und *as-Sihām al-mutaqābila*, eine Art Briefwechsel in Gestalt von Predigten, Lehrmeinungen und sozialkritischen Anmerkungen. Diese eben erwähnten Werke sind bestimmend für die erste Schaffensperiode as-Sayyids. Bemühte er sich doch hier unter Verwendung verschiedener literarisch-künstlerischer Gattungen, Gefühle und Schicksale einiger Charaktere aus den Schichten des Mittelstandes sowie deren Auseinandersetzungen mit den Folgen der gesellschaftlichen Entwicklung zu schildern.

⁵ Vgl. aḡ-Ṭalāl, Muaiyad: Muḥāwala li-bināʾ qišṣa; muqābala maʿa ʿAbd al-Ḥaqq Fāḍil, in: *al-Aqlām*, Nr. 3 (Bagdad 1978), S. 81

Unter dem Titel *Maktabat aš-šabība* veröffentlichte as-Sayyid das letzte Werk dieser Periode. Diese ursprünglich in Umfang von 20 Broschüren geplanten literarischen Arbeiten kamen schließlich jedoch nur in zwei Heften heraus, nämlich *Hayākil al-ğahl* und *al-Qalam al-maksūr*, beide 1923 erschienen. Darin befinden sich neben Kurzgeschichten auch kulturkritische Artikel sowie ein sehr kurzes Theaterstück- ein einmaliger Versuch, den as-Sayyid später nicht wieder aufnahm.

Scharfe Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit übte as-Sayyid sowohl in den Erzählungen als auch in den Kurzgeschichten und Aufsätzen dieser Periode, auch wenn sich in seinem Werk gelegentlich neben romantischen auch pessimistischen Züge nachweisen lassen. Am deutlichsten kommt dies in *as-Sihām al-mutaqābila* zum Ausdruck.

Bei einer genaueren Betrachtung des Frühwerks von as-Sayyid läßt sich feststellen, daß ihm sein Bildungsgang nicht gestattete, mit der traditionellen Erzählweise völlig zu brechen. Dies äußert sich nicht nur darin, daß der Verfasser ins erzählte Geschehen und dessen Entwicklung direkt eingreift, sondern auch in der sprachlichen Struktur des Werkes. Schon in der Anfangsperiode seines Schaffens finden sich eindeutige Tautologien, Muster von Reimprosa sowie Verse aus der klassischen Dichtung. Ebenso lassen sich in den Erzählungen dieser Periode verzweigte Handlungsstränge, detaillierte Gedankenschilderung und fertige Problemlösungen nachweisen, welche nicht unbedingt für das Geschehen und für seinen Ausgang notwendig gewesen wären.

Die künstlerische Praxis as-Sayyids und seiner Generation zeigt, daß sie damals die einfache Vorstellung vertraten, daß eine Erzählung aus Einleitung, Konflikt und entweder tragischem oder glücklichem Schluß bestehe und daß die Handlung immer mit einer Abfolge von Ereignissen verbunden sei, welche von den Autoren meistens linear verstanden worden war.

Auf eine solche vereinfachte Konzeption und auf die Tatsache, daß die künstlerischen Voraussetzungen dieser Form von den

Schriftstellern noch nicht gründlich beherrscht wurden, ist es zurückzuführen, daß zu jener Zeit in ihren Erzählungen mancherlei plakative Wendungen, Banalitäten und essayistische Beschreibungen zu finden sind, doch kaum bildhafte, poetische, ausdrucksstarke Formulierungen.

Da sich seine frühen Erzählungen zum Teil auch durch eine offensichtliche, manchmal oberflächlich wirkende Sentimentalität auszeichnen, sah as-Sayyid sie- unberechtigterweise- als belanglos für das literarische Leben im Irak an, ohne zu berücksichtigen, daß diese Werke wichtige Voraussetzungen für die weitere Entwicklung des Autors im besonderen und für die irakische Erzählung im allgemeinen waren.

Der Umstand, daß as-Sayyid selbst seine frühen Werke als nicht voll ausgereift betrachtete⁶, führte dazu, daß er in der Zeit von 1923 bis 1928 keine Erzählungen oder Kurzgeschichten schrieb. Eine bestimmte Rolle spielte dabei auch die Tatsache, daß diese neue literarische Gattung dem überwiegenden Teil der Leser noch fremd war. In einer Kultur, in der auch damals die Dichtung als Herzstück der Literatur galt, hielten viele Menschen diese neue Erzählung sogar für ein fremdartiges und das eigene kulturelle Leben beeinträchtigendes Element. Gegründet darauf und auf die Notwendigkeit, daß die Erzählkunst schriftstellerisches Geschick voraussetzt, bemühte sich as-Sayyid, seine stilistischen Fähigkeiten zu entwickeln. Während dieser Zeitspanne von nahezu fünf Jahren wandte er sich auch dem Studium der gesellschaftlichen Verhältnisse seines Landes zu.

In *ad-Dīwāniyya*, damals noch eine Kleinstadt am mittleren Euphrat, in der er Ende 1923 als Schreibkraft bei einer Behörde versetzt worden war, konnte er sich mit dem Elend der in dessen Umgebung lebenden armen Bauern näher befassen. Seine Eindrücke davon gab er in einer Anzahl von Aufsätzen und Geschichten wieder. In jener Zeit vertiefte er sich in das Studium einiger Werke von Tolstoj, Tschchow sowie von türkischen Realisten. Zugleich be-

⁶ Vgl. aṭ-Ṭāhir (Fn.3) 72.

gann er, besonders die damals in Ägypten erschienene aufklärerische Literatur und die sie begleitende Polemik mit noch größerem Interesse zu verfolgen. Außerdem führte er seine publizistische Arbeit mit ziemlichem Eifer fort. So veröffentlichte er in der irakischen Zeitschrift *aş-Şahîfa* Tolstois Roman *Auferstehung*, eine gekürzte Übersetzung aus dem Türkischen, wobei er auch den Inhalt durch Anmerkungen zu erläutern suchte sowie auf die volkstümlichen Züge in Tolstois Werk hinwies. Später setzte er sich kritisch mit den Ansichten Tolstois über den Tod und den Sinn des Lebens auseinander.

As-Sayyid publizierte in weiteren Zeitungen und Zeitschriften eine Folge mit dem Titel *Şuwar min al-wāqi ʿiyya*, in welcher Werke von Turgenew, Dostojweski, Tolstoi sowie von türkischen Realisten, wie Raşād Nūrī, Rağāʾī Zāde und Hälide Edīb (Halide Edip), untersucht wurden⁷.

Angetan von der Volkstümlichkeit dieser Literatur, publizierte er in der 1927 erschienenen Zeitschrift *al-Ḥadīṭ* einen Essay, in dem er als erster irakischer Schriftsteller den Begriff *al-Adab aš-šaʿbī* (die volkstümliche Literatur) verwendete und versuchte, diesen literaturtheoretisch zu erläutern und zu definieren. Volkstümliche Literatur bedeutete für as-Sayyid Literatur, die das Leben des Volkes widerspiegelt und dessen Empfindungen wie Leid, Trauer, Freude und Hoffnung ausdrückt⁸. Die irakischen Autoren forderte er auf, sich diese Literatur zum Vorbild zu nehmen. Im Zusammenhang damit studierte er die irakischen Volkslieder und -tänze und betrachtete sie als künstlerische Dokumentation des Volkslebens und der Volksseele.

Diese seine Gedanken, Erlebnisse und die Erfahrungen, die er bereits in seiner früheren Zeit erworben hatte, bewegten ihn anscheinend wieder dazu, zu versuchen, die irakische Realität in literarischer Form darzustellen. Mit der 1928 herausgegebenen langen Er-

⁷ Vgl. aṭ-Ṭāhir (Fn.3) 96.

⁸ Vgl. aṭ-Ṭāhir (Fn.3) 105.

zählung *Ġalāl Ḥālid* kehrte as-Sayyid zu dieser literarischen Gattung zurück. Auf Grund seiner epischen Breite wurde *Ġalāl Ḥālid* später von vielen Literaturkritikern als der erste irakische Roman angesehen. Mit diesem Werk begann die zweite Periode seines Schaffens. Sein Erscheinen markiert eine neue Etappe sowohl in der künstlerischen Entwicklung as-Sayyids selbst, als auch in der Entwicklung der irakischen Erzählkunst überhaupt.

Ġalāl Ḥālid ist der erste Versuch, die sozial-politischen Ereignisse, welche den Irak nach dem ersten Weltkrieg erschütterten, in einer solchen Erzählform zu schildern. Über das Thema von *Ġalāl Ḥālid* äußerte sich as-Sayyid so: "In dieser Erzählung war ich bestrebt, das psychische Verhalten eines irakischen jungen Mannes von etwa 20 Jahren darzustellen, der jener begeisterten Generation entstammt, die nach dem großen Weltkrieg und der Revolution im *Ḥiğāz* in Erscheinung trat"⁹. Der irakische Literaturwissenschaftler 'Umar aṭ-Ṭālib bemerkte mit Recht, "daß as-Sayyid in diesem Werk als patriotischer Erzähler hervortritt, der seine Stoffe aus seinen eigenen Erfahrungen schöpft."¹⁰

Der zweiteiligen Erzählung liegen Erfahrungen und Eindrücke zugrunde, die der Autor während seines nahezu einjährigen Aufenthaltes in Indien gewonnen hatte. Er gestaltete seinen Stoff unter anderem auch nach tatsächlichen Ereignissen, derer er oder seine Freunde Augenzeugen gewesen waren. Zugleich spiegelt das Werk die Gedanken as-Sayyids über soziale Mißstände und das geistige Leben seiner Epoche wider.

Im Mittelpunkt des Werkes steht der von der Okkupation seines Landes durch die britische Armee erschütterte Held der Erzählung, *Ġalāl Ḥālid*, der aus dieser bitteren Wirklichkeit heraus nach Indien flüchtet. Die damalige Entwicklung des Irak mit seinem Kulturstand

⁹ As-Sayyid, Maḥmūd Aḥmad: *al-Mağmū'a al-kāmila li-qiṣaṣ Maḥmūd Aḥmad as-Sayyid*. Ed. 'A. Ġawād aṭ-Ṭāhir; 'Abd al-Ilāh Aḥmad. Bagdad 1978, 357

¹⁰ Aṭ-Ṭālib, 'Umar: *al-Fann al-qiṣaṣī fī l-adab al-'irāqī al-ḥadīṡ*. Bd. 1, Nağaf 1971, 89-90.

und die Bildung, die der Held erhielt, formten ihn nach romantisch-ethischen Vorbildern. Seine Ideale sind ererbtes nomadisches Brauchtum und Gefühlsbewegtheit.

Der erste Teil der Handlung spielt hauptsächlich in der damaligen britischen Kolonie Indien, die zunächst einen Traum für Ğalāl Hālid darstellt, bald aber zu einer neuen Realität wird. Dort hat er Gelegenheit, das heftig pulsierende Leben in der indischen Hafenstadt Bombay zu beobachten, und kann eine Reihe wichtiger Erfahrungen sammeln, die seine zukünftige Entwicklung beeinflussen. Er beginnt, sich neue Kenntnisse zu erwerben und seine früheren Vorstellungen und Überzeugungen immer mehr in Frage zu stellen. So setzte sich Ğalāl Hālid aus einer neuen Sicht leidenschaftlich mit den Fragen der Religion, des Humanismus und Nationalismus, der Stellung der Frau in der Gesellschaft sowie mit verschiedenen kulturellen Erscheinungen auseinander. Viele Fragen tauchen bei ihm auf, wie beispielsweise: "Steht es um den Orient gut dank seiner Religionen, oder sind sie, wie gesagt wird, die Ursache seines Elends?"¹¹. Aus dieser Situation heraus beginnt Ğalāl Hālid nach neuen Kontakten zu seinem Land zu suchen und den Horizont des Lebens weiträumiger zu sehen. Im Bewußtsein seiner Pflichten seinem Heimatland gegenüber kehrte er in den Irak zurück, um am Volksaufstand im Jahre 1920 gegen die Kolonialmacht teilzunehmen. Sein Wunsch erfüllte sich jedoch nicht. Die Niederschlagung dieses Aufstandes hemmte zeitweilig seinen eigenen Entwicklungsprozeß. In diesem Zeitraum, der auch von tragischem Geschehen im persönlichen Leben begleitet wird, erwächst für Ğalāl Hālid sowie für seine gleichgesinnten Freunde der sie immer wieder beherrschende Gedanke einer Isolierung von der Gesellschaft. Selbstmordgedanken, Flucht in Traumspähren sind typische Kennzeichen für viele Werke der irakischen Literatur jener Zeit.

Im zweiten Teil der Erzählung, der in Form eines Briefwechsels geschrieben ist, beschreibt der Autor Auseinandersetzungen der

¹¹ As-Sayyid (Fn.8) 292.

Hauptfiguren mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit sowie zwischen den Freunden, die sich aus der Widerstandsbewegung verbittert zurückgezogen haben und ihre Zeit mit eintöniger Büroarbeit verbringen.

Aus dem Bemühen heraus, die romantischen Einflüsse auf das geistige Leben seiner Generation aufzuheben, stellt der Autor in diesem Teil seines Werkes die bloße Besinnung auf die ruhmvolle Vergangenheit der Araber in Frage. Auch die Beschäftigung der arabischen Jugend mit al-Manfalūfi, seinen *‘Abarāt* und *Nazarāt*, zwei sehr gefühlsbetonten literarischen Werken, die damals fast in der ganzen arabischen Welt mehr als alle anderen Bücher der Belletristik Verbreitung fanden, hält der Held as-Sayyids für nutzlos.

Nicht wenige Erzählungen irakischer Autoren waren zwar auch vorwiegend romantisch-sentimental, jedoch ist es meines Erachtens falsch anzunehmen, daß es in der Erzählliteratur jener Phase eine künstlerisch begründete romantische Strömung gegeben habe – vergleichbar etwa der Literatur Europas Ende des 18./Anfang des 19. Jahrhunderts. Zum einen hatten sich die Schriftsteller nicht intensiv genug mit den Grundlagen dieser Literatur vertraut gemacht, und zum anderen waren die Methoden des Realismus zur damaligen Zeit und unter den herrschenden Bedingungen besser geeignet, das Anliegen der Autoren deutlich zu machen. Selbst Werke, die romantische oder sentimentale Züge aufwiesen, enthielten viele realistische Elemente.

In *Ġalāl Ḥālid* greift as-Sayyid wieder das Motiv der Liebe und der sozialen Position der Frau auf und versucht, es anhand der Schilderung des Schicksals des irakischen jüdischen Mädchens Sarah darzustellen, das sein Held auf der Fahrt nach Indien trifft und in das er sich verliebt. Unter dem Druck unmenschlicher Normen in der Familie und der Gesellschaft wird sie zur Prostituierten in Singapur und später als Verbrecherin verhaftet. Unter diesen Umständen und aus der Tatsache heraus, daß die beiden verschiedenen Religionen angehören, bleibt diese Liebe hoffnungslos. Obwohl das

Problem dieser Liebe in der Erzählung nicht klar dargestellt wurde, was der Autor selbst später anerkannt hatte¹², so bleibt diesem Werk jedoch das Verdienst, auf seine eigene Weise die Überwindung religiöser Schranken gefordert zu haben. Die wesentliche Bedeutung von *Ġalāl Ḥālid* besteht vor allem aber darin, daß der Autor aktuelle Ereignisse und Erscheinungen der Epoche sowie die Bestrebungen seiner Generation, einen Ausweg aus der sozial-politischen Krisensituation zu finden, herauszustellen versuchte.

As-Sayyid hatte in diesem Werk in mehrfacher Hinsicht auch die Grenzen der Romantik durchbrochen und den Weg zu einer realistischen Erzählkunst gefunden. Diese Entwicklung stand bei ihm hauptsächlich unter dem Einfluß des russischen kritischen Realismus. Die Literaturkritik jener Zeit sah *Ġalāl Ḥālid* u.a. deswegen als einen Neubeginn in der irakischen Literatur¹³. Später rückte die ägyptische Literaturkritikerin Zainab Muntaṣir dieses Werk allerdings zu sehr in den künstlerischen Umkreis führender ägyptischer Werke wie *Zainab* von Muḥammad Ḥusain Haikal (1888-1956), *Raġab Efandī* von Maḥmūd Taimūr (1894-1973) und *al-Ayyām* von Ṭāhā Ḥusain (1889-1973).¹⁴

Ġalāl Ḥālid unterscheidet sich von den früheren Werken as-Sayyids nicht nur inhaltlich, sondern auch erzähltechnisch und strukturell. Der Übergang zum Realismus verbindet sich bei as-Sayyid mit dem Gebrauch einer einfacheren Sprache. Der Autor verwendet hier einfache und häufig kurze Sätze. Schon 1928 äußerte sich der irakisch-jüdische Schriftsteller Anwar Ṣā'ūl,¹⁵ geboren

¹² Vgl. as-Sayyid (Fn.8) 365 ff.

¹³ Vgl. aṭ-Ṭāhir (Fn.3) 111 ff.

¹⁴ Muntaṣir, Zainab: *Ġalāl Ḥālid: Bidāyāt ar-riwāya al-fanniyya fi l-Irāq*, in: *al-Aqlām* 5 (Bagdad 1977), 92 ff.

¹⁵ Ṣā'ūl war ein Zeitgenosse as-Sayyids; neben einem Diwan, den *Ḥamasāt az-zaman* (1956), und zahlreichen Übersetzungen und Essays veröffentlichte er zwei Erzählbände, *al-Ḥaṣād al-awwal* (1930) und *Fī zihām al-madīna* (1955). In der Zeit von 1929 bis 1938 gab er in Bagdad die Literaturzeitschrift *al-Ḥāsid*

1904, auf der Kulturseite einer Bagdader Zeitung über den Stil von *Ġalāl Ḥālīd* in dem er schrieb, "daß der Autor durch einen neuen Stil und in bewährter Rhetorik es versteht, *Ġalāl Ḥālīd* einen wirkungsvollen Charakter zu verleihen, um den Lesern eine Szene des irakischen Lebens vor Augen zu führen"¹⁶.

Bei diesem Werk zeichnet sich also das Bemühen ab, komplizierte gesellschaftliche Vorgänge und geistige Erscheinungen vereinfacht darzustellen, um sie zu verdeutlichen. Solche Bestrebungen realisieren sich jedoch hier nicht ganz, da das Verhältnis des Inhalts zur Form nicht immer in einem inneren Zusammenhang gestellt wird. Das zeigt sich besonders darin, daß es dem Autor an machen Stellen in erster Linie nicht um die literarische Gestaltung des realen Geschehens geht, als vielmehr um die Vermittlung seiner eigenen Kenntnisse und Ideen. Das ergibt in der dichterischen Struktur der Erzählung meistens den Einschub einer Anzahl äußerlicher Details, welche den Handlungsablauf unterbrechen bzw. unnötig aufhalten.

Eine weitere stilistische Besonderheit von *Ġalāl Ḥālīd* ist, daß sich in diesem Werk verschiedene Erzählweisen erkennen lassen. Während im ersten Teil die erzählerische Form dominiert, wird im zweiten die Briefform häufig zum Mittel, das die Stimmungen und Auffassungen der Figuren ausdrückt. Gelegentlich findet man auch Berichte von realen Ereignissen und Orten.

Wird es einerseits durch die Briefform möglich, die verschiedenen Schauplätze des Geschehens (Irak-Indien-Singapur) sowie die Zeitebenen der Handlung mehr oder weniger zu verbinden, so vermischt sich andererseits diese Form zeitweilig mit dem essayistischen Stil der damals vom Autor publizierten Aufsätze. Demnach bleibt die Sprache des künstlerischen Werkes teilweise auf der Ebene des Improvisierten stehen. Dennoch ist an *Ġalāl Ḥālīd* bemerkenswert, daß as-Sayyid über den literarischen Bau seines Schaffens, die

heraus. Im Jahre 1971 wanderte Šā'ul nach Israel aus. Vgl. Baṣrī, Mīr: *A'lam al-Yahūd fī l-ʿIrāq al-ḥadīṯ*. Uršalīm /al-Quds 1983, 79 ff.

¹⁶ Šā'ul, Anwar: Qiṣṣat Ġalāl Ḥālīd: Naqd wa-taḥlīl, In: *al-ʿĀlam al-ʿArabī*, Nr. 1419 (Bagdad, 2. März 1928), 3.

Funktion der Stilelemente noch kritischer nachzudenken und dementsprechend seine schriftstellerische Arbeit zu meistern begann. Das sollte sich in seinen späteren Erzählungen noch deutlicher äußern.

Der Erzählung *Ġalāl Ḥālīd* folgte 1929 *aṭ-Ṭalā'ī*^c, eine Sammlung von Erzählungen, die meistens vorher in der Zeitschrift *al-Ḥadīl* publiziert worden waren. In diesem Werk veröffentlichte der Autor wiederum den von ihm übersetzten und früher in einer gekürzten Form herausgegebenen Roman Tolstois *Auferstehung* sowie einige aus dem Türkischen übertragene Kurzgeschichten. Darin kommt unverkennbar sein Bemühen zum Ausdruck, die realistische und - wie er meint: nacheiferungswürdige - Literatur zu verbreiten.

Neben *Ġalāl Ḥālīd*, die hier in einer gekürzten Fassung erscheint, enthält *aṭ-Ṭalā'ī*^c weitere neun von as-Sayyid selbst verfaßte Erzählungen. In einer Einleitung zu diesem Band bezeichnete er sie als Bilder und Szenen, welche als Anfänge und Vorstufen einer irakischen realistischen Erzählliteratur zu verstehen sind. Darüber hinaus betonte er, daß er sich entschlossen hätte, diese Gattung zu schaffen.

Aufgrund ihrer künstlerischen Reife und ihrer realistischen Züge riefen die Erzählungen dieses Werkes insbesondere bei den irakischen Schriftstellern ein deutliches Interesse hervor, was vor allem in den über *aṭ-Ṭalā'ī*^c in verschiedenen Literaturzeitschriften damals veröffentlichten Rezensionen sowie in den Briefen, die der Autor zum Teil auch von deutschen und russischen Orientalisten bekommen hatte, zu spüren ist¹⁷.

Neben kleinbürgerlichen Intellektuellen, Hauptfiguren der meisten Erzählungen des Werkes, tauchen auch Gestalten aus anderen Schichten auf. Im Gegensatz zu den früheren Erzählungen as-Sayyids ist die räumliche Bewegung der Figuren hier begrenzt. Um seinen Erzählungen ein ausgeprägtes Lokalkolorit verleihen zu können, hatte er seine Themen vornehmlich dem Leben einfacher Men-

¹⁷ Vgl. *aṭ-Ṭāhir* (Fn.3) 136 ff.

schen entnommen und die Handlungen in einem als typisch einheimisch empfundenen Milieu angesiedelt.

Die Frauengestalten in den Erzählungen sind häufig einfache Frauen aus dem Volk, die über eine gewisse Intelligenz verfügen. Sie stehen aber angesichts ihrer Stellung im Leben meistens im Schatten, am Rande des Geschehens. Sie sind größtenteils schweigsam und resigniert. In zwei Geschichten dieses Bandes, etwa in *Sakrān* und in *A-wa-tasharīn?* zeichnet as-Sayyid einfühlsam Gestalten einiger einfacher Frauen, die aufgrund sozialer Gegensätze und gesellschaftlicher Unterdrückung zu Prostituierten wurden, wie es auch in der Wirklichkeit geschah. Seine Sympathie solchen Frauen gegenüber stellt einen mutigen Schritt dar, zumal diese von der Gesellschaft und ihrem Moralkodex geächtet und verdammt werden, ohne daß danach gefragt wurde, was sie dazu getrieben hat.

Ausdrucksvolle Beispiele für die literarische Darstellung der einfachen Menschen sowie die Schilderung deren realer Welt liefert, neben der bereits erwähnten Erzählung *Sakrān*, auch die Kurzgeschichte *Inqilāb*, die künstlerisch als die stärkste Geschichte dieser Sammlung gilt. Sie überzeugt mit ihrer poetischen Sprache und ihrer leisen Eindringlichkeit. Hier wird ein kleiner Beamter am Nachmittag geschildert, als er sein Zimmer betrachtet, wo alles so geblieben ist, wie er es am Morgen verlassen hat; das Bett ist unaufgeräumt, seine Kleidungsstücke sind über den Fußboden verstreut, seine Rasierutensilien stehen immer noch wie gerade benutzt. Durch diese scharfsinnige Momentbeobachtung entdeckt er, daß sein ereignisloses Leben unerträglich ist. In diesem Moment nimmt er sein Tagebuch und erkennt, daß alles, was er früher für wichtig hielt und daher aufgezeichnet hatte, ihm im Grunde fremd ist, so daß er die Blätter dem Winde überläßt. In *Inqilāb* stehen Ironie und Traurigkeit dicht nebeneinander.

Muḡāhidūn, eine andere Erzählung dieses Buches, die viele autobiographische Züge enthält, gewährt dem Leser einen Einblick in das Verhalten und die Denkweise kleiner Beamter der damaligen Zeit. In der Erzählung entwickelte sich aber auch eine Tendenz, die

schon in *Ġalāl Ḥalīd* ansatzweise vorhanden war, nämlich das Leben der armen Bauern zu beschreiben und es literarisch zu gestalten. Diese Erscheinung war in der irakischen Erzählkunst bisher kaum bekannt¹⁸. Die Beschreibung des bäuerlichen Lebens ist hier als Ausdruck dessen anzusehen, daß as-Sayyid damals zum *al-adab aš-ša^cbī* tendierte, wobei die Darstellung der Gefühlswelt und des Lebens der einfachen Menschen das wichtigste Moment der Handlung ist.

Von 1929 bis zu seinem Tode in Ägypten im Dezember 1937 legte as-Syyid nur noch einen Geschichtenband vor, der 1935 unter dem Titel *Fī sā^cin min az-zaman* erschienen war. Die Hauptursache dafür, daß seine schriftstellerische Produktivität in dieser Zeit allmählich nachzulassen begann, war vermutlich die psychische Belastung durch seine schwere Erkrankung, Hepatitis, welche er Anfang der dreißiger Jahre zu spüren begann.

Seine publizistische Tätigkeit beschränkte sich damals auf einige weitere Übersetzungen türkischer Erzählungen sowie auf Literaturkritik. Kurz vor seinem Tode veröffentlichte er auch seine Eindrücke von Reisen, welche er in dieser Zeit nach Iran, Libanon, Syrien, Ägypten und in die Türkei unternommen hatte.

Fī sā^cin min az-zaman umfaßt acht Erzählungen, die zum größten Teil bereits früher in verschiedenen Literaturzeitschriften erschienen waren und in denen das Spektrum des Dargestellten nun immer mehr auf Aktionen und Erlebnisse weniger Personen eingeschränkt wurde, von deren Alltagsleben der Autor ein reales Bild zu geben versuchte.

Die Erzählungen dieses Bandes vermitteln auch den Eindruck, daß das künstlerische Bewußtsein as-Sayyids sich vertieft und daß er seine früheren künstlerischen Ideale und Vorstellungen revidiert

¹⁸ Erst 1931 schuf Muḥammad Ḥasan an-Namrī seine Erzählung *al-Furāt al-Ausaḡ*, die vom Gegensatz zwischen Gut und Böse handelt, und versucht auf diese Weise, Liebesprobleme sowie politisches Geschehen im ländlichen Leben zu schildern. Vgl. etwa az-Zaġġāġī, Bāqir: *ar-Riwāya al-^cirāqīyya wa-qaḍīyyat ar-rīf*. Bagdad 1980, 17 ff.

habe. Schon 1930 schrieb er einen Artikel, aus dem mit Hinweis auf eine Erzählung Tschechows die Ansicht hervorgeht, daß die Kurzgeschichte keinerlei Einleitung oder endgültigen Abschluß brauche, da sie ein Kettenglied, ein Abschnitt aus einem ganzen Leben sei¹⁹.

Diese neue Konzeption kommt insbesondere in *Baddāy al-Fāyiz*²⁰ zum Ausdruck, einer Erzählung, in der psychologisch feinsinnig von der Fähigkeit zum Mitleiden und Vergeben erzählt wird. Eindrucksvoll flicht as-Sayyid hier Gedanken und Bilder über eine der primitivsten und grausamsten Bräuche vor allem der Landbevölkerung ein- die Tradition der Blutrache (*aṭ-ṭa'r*).

Baddāy al-Fāyiz, ein einfacher landloser Bauer, soll Blutrache an einem im Nachbardorf lebenden Mann nehmen, der seinen Bruder getötet hat. In dem Moment, als er den gesuchten Feind trifft, bedroht eine Flußüberschwemmung die ganze Gemeinschaft. Baddāy al-Fāyiz hat Mitleid und verzichtet auf die Ausführung seiner unsinnigen Tat, rettet die Familie seines Widersachers und versöhnt sich später mit ihm. In dieser Erzählung erweist sich as-Sayyid als empfindsamer und sprachgewaltiger Erzähler. Durch die in einer klaren, einfachen und sensiblen Sprache geschilderten Gefühle und Gedanken wird die Hauptfigur anschaulich charakterisiert, was as-Sayyid auch bei den Protagonisten anderer Erzählungen dieses Buches, etwa *Ātika*, *ad-Ḍaḥḍa al-azraq* und mit Einschränkungen in *Nuktat al-ġimāma*²¹ gelang, aber auch in anderen Erzählungen wie *Šakwā* und *Šahāma*, die mit weiteren Geschichten dieser Phase in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften verstreut zu finden sind.

In *ad-Ḍaḥḍa al-azraq* wird die Tragödie des *Ālī Ġālib*, eines feinfühligen von glühendem Patriotismus erfüllten Intellektuellen

¹⁹ Vgl. *aṭ-Ṭāhir* (Fn.3) 145.

²⁰ Diese Erzählung findet sich in englischer Übersetzung in der Sammlung *Modern Iraqi Short Stories*, hrsg. vom irakischen Ministry of Information. Bagdad 1977. Vgl. dort 79-88.

²¹ Von dieser Erzählung liegt eine deutsche Übersetzung von Wiebke Walther vor, in: *Erkundungen. 28 irakische Erzählungen*. Hrsg. von W. Walther. Berlin 1985, 202-204.

gestaltet. Er hat vergeblich versucht, für die Menschen in seiner Heimat gute Werke zu tun. Diese aber konnten unter den sozialen und politischen Verhältnissen im Lande nicht gedeihen. Am Schluß kann er nur bittere Enttäuschung ernten, so daß er sich gezwungen sieht, die Stadt zu verlassen und sich in einer abgelegenen Hütte zu verstecken, bevor er in einer Irrenanstalt endet. Er hinterläßt eine Gedichtsammlung, in Form eines blauen Heftes.

Ad-Daŕŕer al-azraq ist eine kunstvoll komponierte Erzählung, welche das Leiden aufklärerischer irakischer Intellektuellen jener Zeit veranschaulicht und in der as-Sayyid offensichtlich einen Teil seiner Lebenserfahrung niederschreibt. Hiermit nimmt er ein Thema wieder auf, das er bereits in *al-Amal al-muḥaŕŕam*, einer der Erzählungen der Sammlung *aŕ-Ŧalā'i*^c, behandelt hatte.

Neben *Nuktat al-^cimāma* und *ad-Daŕŕer al-azraq* enthält *Fī sā^cin min az-zaman* weitere drei Geschichten, die schon in einer zum Teil völlig anderen Fassung in *aŕ-Ŧalā'i^c* erschienen waren. Der Grund für die neue Bearbeitung alter Geschichten läßt sich vor allem darin sehen, daß as-Sayyid in dieser Phase seinen Gedanken und seinem Stoff einen künstlerisch möglichst vollkommenen Ausdruck zu verleihen suchte. Daher stellte er größere Anforderungen an seinen Stil und begann, seine Werke immer wieder zu korrigieren, bis sie die Form gefunden hatten, welche er für angemessen hielt.

Souverän beherrscht der Autor in *Ātika* einen Stoff, der dem wirklichen Leben entnommen ist. Im Mittelpunkt der Handlung steht die schmerzliche Enttäuschung eines kleinen Offiziers über seine Geliebte. Nachdem er aus dem Kurdengebiet, wo er vier Jahre lang Krieg zu führen hatte, nach Bagdad zurückgekehrt war, erfuhr er, daß seine Geliebte inzwischen Prostituierte geworden ist. Dazu zwang sie die Armut, in die sie geraten war, nachdem ihr Ehemann sich von ihr getrennt hatte. Als er sie in einem Auto mit weiteren drei Männern unverschleiert, betrunken und obszöne Reden führend, erblickte, da begriff er, daß die ihm vertraute Frau eine völlig andere, für ihn fremde, geworden ist. So entschließt er sich in Trauer, sie

zu vergessen. Er wendet sich zum Ufer des Flusses, verharrt dort, in Gedanken versunken, weinend.

Eine ausgeprägte sozialkritische Position liegt dieser Geschichte zugrunde. As-Sayyid sieht die Prostituierten hier als Opfer, äußert auf eine einprägsame Weise Sympathien ihnen gegenüber und setzt sich in scharfer Form mit den gesellschaftlichen Verhältnissen auseinander, unter denen sie leiden müssen. Zwar hat der Autor in *Ātika* sein Interesse am Aufklären nicht außer Acht gelassen, so ist der Handlungsablauf der Geschichte aber kompakt gefügt und ihr Thema gründlich behandelt.

Wie in *Nuktat al-^cimāma* polemisiert as-Sayyid in *Šahāma*²², einer dem Ägypter Maḥmūd Taimūr gewidmeten Erzählung, eindrucksvoll, z.T. auch ironisch, gegen den damals vorherrschenden verlogenen Moralbegriff, das Abwaschen der Schmach (*ḡasl al-^cār*). Diesem Begriff zufolge wird die voreheliche sexuelle Beziehung einer Frau zu einem Mann als Schande betrachtet. Die 'Ehre' der Familie wird erst wiederhergestellt, wenn die Frau getötet wird, die gegen diese 'Ehre' verstoßen hat.

In dieser szenenhaft eingefügten Erzählung zeichnet as-Sayyid ein gekonntes, pointiert satirisches Charakterbild von drei einfachen Menschen, dem Fahrer eines Parlamentsabgeordneten, einem Zimmermann und einem Angestellten. Sie kommen in einer Bagdader Schenke zusammen, betrinken sich und unterhalten sich dabei über Dinge des Alltags. Der Zimmermann und der Fahrer befassen sich während ihrer Unterhaltung auch mit einer Zeitungsmeldung. Sie loben überschwenglich einen fünfzehnjährigen Jungen als Wahrer der guten Sitten, weil er seine eigene Mutter getötet habe, nachdem er sie zusammen mit einem fremden Mann in einem Hotel des Bagdader Prostituiertenviertels gesehen hatte. Nun denkt der Angestellte Safwat Bey, daß seine Tischgenossen auf sein eigenes Verhalten anspielen, zumal der Zimmermann - ein Mekkapilger - sich über die

²² Veröffentlicht in der Zeitung *al-Bilād* 15 (Bagdad, 26. November 1929). Vgl. auch Aḥmad, *Abd al-Ilāh: Naš'at al-qīṣṣa wa-taṭawwuruhā fī l-^cIrāq 1908-1939*. Bagdad 1969, 383-387.

gehörnten Ehemänner lustig macht, "die ihre Augen verschließen, während in ihren Häusern das Feuer lodere"²³. Safwat Bey vermutet, daß er damit indirekt seine Nichte meint, die Witwe ist und trotz ihrer bescheidenen Rente von ihrem verstorbenen Mann ein zufriedenes Leben führt. Er empfindet die Worte seines Tischgenossen als einen Hieb, der ihm eine klaffende Wunde versetzt und beginnt der Behauptung seiner Frau, die Nichte habe eine heimliche Einnahmequelle, Glauben zu schenken. Daraufhin kann er sich nicht mehr beherrschen. Er entschließt sich- obwohl schon betrunken- nach Hause zu gehen, um die Nichte zu töten und so seine 'Ehre' reinzuwaschen. Nachbarn verhindern das und schleppen ihn ins Bett. Als er am nächsten Morgen erwacht, kann er sich nicht mehr daran erinnern, was am Vortag in der Schenke und in seinem Haus geschehen war.

As-Sayyid weist mit dieser Erzählung auf die komplizierte Dialektik von individuellem Verhalten und gesellschaftlicher Bedingtheit hin. Ein Ausschnitt der Wirklichkeit wird hier durch Lebensnähe, betonte Sachlichkeit und lakonischen Sprachausdruck gestaltete.

Šahāma zeichnet sich, ebenso wie *Inqlāb* und *Sakrān* aus der Sammlung *aṭ-Ṭalā'i* ^o, durch eine stark verdichtete Erzähltechnik aus, und dies erreicht der Autor durch eine straffe Handlungsführung und eine kompakte Komposition. Mit großer Distanz zu seiner Figuren bewegt sich as-Sayyid auf den Endpunkt seiner Erzählung zu, in dem er sämtliche Elemente ausschließt, die für die Konfliktgestaltung unwesentlich sind. In manchen Szenen von *Šahāma* spürt man das Streben des Autors nach einer vertieften Charakterzeichnung. Dies ist auch in einigen anderen Erzählungen zu beobachten, welche in jener Schaffensperiode as-Sayyids entstanden sind, etwa in *Baddāy al-Fāyiz*, *Inqlāb*, *Sakrān* und in begrenztem Maße auch in *ad-Daftar al-azraq*.

Um seine Charaktere aus dem Volk treffend zu zeichnen, hatte as-Sayyid die Literatursprache in *Šahāma* mit Dialektismen durch-

²³ Aḥmad (Fn.21) 385.

setzt. Nicht nur hier verzichtet as-Sayyid auf die Verwendung von Archaismen und literarisch vorgeformten Mustern wie Verse und Sprichwörter, sondern auch in fast allen Erzählungen des Sammelbandes *Fī sāʿin min az-zaman*. Dieses Buch enthält Erzählungen, die Einblick in die Lebens-, Denk- und Verhaltensweise von einfachen Menchen gewähren. Sie lassen auch deutlich erkennen, daß der Stil as-Sayyids im Laufe der Zeit an Reife und sprachlicher Eleganz gewonnen hat. Daher hatte *Fī sāʿin min az-zaman* ein beachtliches Echo und nicht wenige irakische Literaturwissenschaftler sahen sich dazu veranlaßt, die wirklichen Anfänge einer künstlerisch ausgereiften Erzählung im Irak erst in den dreißiger Jahren zu suchen. Werke, die früher publiziert worden waren, bezeichneten sie sowohl thematisch wie auch formalästhetisch als magere Ernte (*ḥaṣād hasīl*).²⁴

In seinem Spätwerk gelang es as-Sayyid, eine unanfechtbare Eigenständigkeit zu erreichen und damit eine wichtige Entwicklungsetappe der erzählenden Prosa im Irak einzuleiten. Sowohl sprachlich als auch inhaltlich hatte die irakische Erzählkunst durch ihn wesentliche Änderungen erfahren und eine solche Ausprägung, dank der er eine Vorzugstellung in der Geschichte der irakischen Gegenwartsliteratur einnimmt.

Da as-Sayyid neben Erzählungen auch eine beträchtliche Zahl von literarischen Aufsätzen, Skizzen und Kritiken schrieb, warten noch weitere Aspekte seines Schaffens bis heute auf ausführliche Darstellung.

²⁴ Aḥmad (Fn. 21) 86.

Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel*

Legitimation, Fürstenethik, politische Vernunft

STEFAN LEDER

Fürstenspiegel bilden in den orientalischen Sprachen des Islams ein verbreitetes Genre.¹ Die arabischen und persischen Texte sind für diese Literatur wie für die islamisch geprägte Kultur insgesamt von besonderer Bedeutung; denn das Arabische steht als Wissenschafts- und Literatursprache im Zentrum des gelehrten Schrifttums des Islams, und die neupersische Literatur war bei ihrer Entstehung im 10./11. Jh. Ausdruck einer Rückbesinnung auf das für Fürstenspiegel besonders wichtige iranische Erbe,² das auch durch Übersetzung und Entlehnung Eingang in die arabische Überlieferung gefunden hat.³

* Erscheint mit einigen Zusätzen und Erläuterungen in: Angela de Benedictis (Hrsg.): *Fürstenspiegel als Spiegel der Rechtsgeschichte*. Frankfurt (Max-Planck-Institut für Rechtsgeschichte) 1998 (im Druck).

¹ Yuri Bregel: *Bibliography of Islamic Central Asia*. 1-3. (Research Institute for Inner Asian Studies.) Bloomington (Indiana University), 1995, 1056f; *Islâm Ansiklopedisi*, s.n. Kutadgu bilig, 6. Cilt, 1038-1047; R. Dankoff (Übersetzer): *Yüsuf Khâşş Hâjib. Wisdom of Royal Glory*. A Turko-Islamic Mirror of Princes. Chicago 1993; Pál Fodor: State and society, crisis and reform in 15th - 17th century Ottoman mirror for princes. In: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 40 (1986), 217 - 240. Richard Foltz: *Conversations with the Emperor Jahangir by Mutribi al-Asamm Samarqandi*. Vosta Meza, California 1998 (Bibliotheca Iranica, Literature Series 4).

² Richard N. Frye: Die Wiedergeburt Persiens um die Jahrtausendwende, in: *Der Islam* 35 (1960), 42-51.

³ Muḥammad Muḥammadī: *at-Tarğama wa-n-naql 'an al-fâristya fi l-qurûn al-islâmiya al-ûlâ. al-Ġuz' al-auwal: kutub at-Tağ wa-l-âytin*. Beirut 1964.

Die persischen Fürstenspiegel verdeutlichen diesen Traditionsstrang. Im folgenden soll versucht werden, einige repräsentative Aspekte arabischer und persischer Textzeugnisse dieser Literaturgattung vorzustellen. Wenn dies auch kaum mehr als eine Skizze sein kann, die viele Einzelheiten unbeachtet lassen muß und den „islamischen“ Fürstenspiegel auch nicht im entferntesten einer Gesamtcharakterisierung unterziehen kann, müssen doch zunächst einige Grundlagen für die Betrachtung dieses Literaturzweiges benannt werden.

Die Literaturgeschichte der zahlreichen arabischen Fürstenspiegel liegt bisher nur in Umrissen vor.⁴ Insbesondere bleiben die Identifikation der einzelnen Traditionsstränge und genauere Kenntnisse zu Filiation wie zur Entstehungsgeschichte der Werke ein Desiderat. Unbefriedigend ist der Stand der Forschung auch hinsichtlich der Erfassung der Textzeugnisse selbst. Obgleich das Genre in den letzten Jahren verstärkt Aufmerksamkeit erhält, dürfte es verfrüht sein, eine auch nur annähernd vollständige Quellenliste vorzustellen zu wollen.⁵ Ein historischer Abriss der Gattung hat sich zudem mit den Werken näher zu befassen, die unter falscher Zuschreibung an namhafte Autoren umlaufen.⁶ Anstelle einer Darstellung der

⁴ Gustav Richter: *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*. Leipzig 1932.; Heribert Busse: Fürstenspiegel und Fürstenethik im Islam. In: *Bustan* 9 (1968), 12-19; Dimitri Gutas: Ethische Schriften im Islam. In: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Orientalisches Mittelalter*, hrsg. von Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden 1990, 355-365; Gerhard Endreß: Die wissenschaftliche Literatur. In: W. Fischer (Hrsg.): *Grundriss der Arabischen Philologie*, Bd. 3 (Supplement), Propädeutik: Ethik, Staatslehre, 37-46. C.E. Bosworth: Naṣiḥat al-mulūk. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2. Aufl. Bd. 7, Leiden 1993, 984-988. Louise Marlow: Kings, prophets and 'ulamā' in medieval Islamic advice literature. In: *Studia Islamica* 81 (1995), 101-120. Louise Marlow: *Hierarchy and egalitarianism in Islamic thought*. Cambridge (University Press) 1997, 128-139.

⁵ Ein vorläufiger Überblick über die Quellenliteratur ist im Anhang gegeben. Im folgenden werden in Zitaten die betreffenden Quellen nur mit Kurztiteln bezeichnet.

⁶ Pseudo al-Ġāḥiz, *kitāb at-Tağ*, Pseudo al-Māwardi, *Naṣiḥat al-mulūk* und *Tuhfat al-mulūkīya*. Das Schreiben des Ṭāhir ibn al-Ḥusain läßt so deutlich die Perspektive der *ahl as-sunna wa-l-ġamā'a* erkennen, daß die Verfasserschaft Ṭāhirs zweifelhaft erscheint. Auch die Zuschreibung des *Naṣiḥat ul-mulūk* an al-Ġazālī ist nicht akzeptabel (vgl. Anm. 51).

Anfänge und Entwicklung dieses Schrifttums sollen hier lediglich die wichtigsten Kennzeichen genannt werden, welche die literaturhistorischen Voraussetzungen für die Deutung der Texte zu klären helfen.

Die Fürstenspiegelliteratur bildet weder unter inhaltlichen Gesichtspunkten noch in der formalen Ausführung ein einheitliches Erscheinungsbild. Die Abgrenzung vom Weisheits- und ethischen Schrifttum, sowie von der islamischen Literatur zum Staatsrecht ist daher nicht immer eindeutig vorzunehmen. Vorherrschend ist der Typus der Denkschrift, die sich um eine grundsätzliche Darlegung von Regeln und Zusammenhängen bemüht. Sie kann als Epistel für einen bestimmten Adressaten oder als eine allgemein gehaltene Abhandlung erscheinen. Der gelegentlich verwendete Titel „Ratgabe für Könige“ (*naṣīḥat al-mulūk*), wahrscheinlich in Anlehnung an die persische Konzeption des Weisheitsbuches gebildet, hat sich als ein Gattungsbegriff für Fürstenspiegel eingebürgert. Die für die Fürstenspiegel insgesamt geltende Bestimmung, als Ratgeber für Herrschende zu dienen, kommt in der Form der an den Herrscher gewendeten Epistel am deutlichsten zum Ausdruck, findet aber auch in der literarischen Fiktion des Gesprächs zwischen dem Weisen und dem Herrscher eine adäquate Darstellungsform. Daneben bilden Lehren zum rechten Herrschaftsverständnis und zum Herrscherverhalten aber auch gesonderte Kapitel in den für die arabische Literatur typischen *adab*-Enzyklopädien und erscheinen so als Teil eines sprachlich, ethisch und historisch ausgerichteten Bildungswerks, das die Kultur der höheren Schichten vermittelt.⁷ In allen diesen Werktypen des Fürstenspiegels kann die Gestaltung der literarischen Form eine bedeutende Rolle spielen,⁸ und vielfach, besonders aber in Werken, die sich der Fabel als Träger eines didaktischen Diskurses

⁷ Vgl. Ibn Qutaiba, Ibn 'Abdrabbih, Ibn Ḥamdūn; Zur *adab*-Enzyklopädie: *Grundriss der arabischen Philologie*, Band II, hrsg. von Helmut Gätje, Wiesbaden 1987, 215f.

⁸ Sowohl in der auf Sentenz oder knappe Anekdote pointierten Darstellungsform z. B. bei Ibn Qutaiba, wie auch in der elaborierten Reimprosa im *Tashīl an-naẓar* von al-Māwardī.

bedienen, finden Erzählstoffe der Schönen Literatur ihren Platz.⁹ Normative Intention, Elemente einer deskriptiven und analytischen Darstellung der politischen Verhältnisse und die Bemühung um eine ästhetische Wirkung der Texte stehen in einem Mischungsverhältnis, das für jedes einzelne Werk besonders ausfällt, insgesamt aber die Gattung prägt. Zwei dieser Elemente, nämlich die Bedeutung sprachlicher Formgebung und auch die Spuren einer Beschreibung historischer Wirklichkeit sind entsprechend der Dichte und des Gewichts ihres Auftretens ohne großen Aufwand näher zu bestimmen und zu deuten. Anders verhält es sich mit der Frage, welche Wirkung den Wertungen und Anweisungen im Fürstenspiegel zukommt. Abgesehen davon, daß ohnehin nicht leicht zu sagen ist, in welcher Weise sie rezipiert wurden, ist die Bedeutung des normativen Gehalts von Regel und Anweisung für die Konstitution der Texte nicht leicht auszumachen. Das Schreiben von Fürstenspiegeln war in hohem Maße eine literarische Disziplin. Das heißt, daß Fürstenspiegel vielfach auf eine literarische Tradition bezogen sind, und daher in beträchtlichem Umfang auf Texte verweisen, weniger auf Anschauung. Zwar spielt der Einblick in die politische Praxis eine gewichtige Rolle, wenn ihre Autoren über entsprechende Erfahrungen verfügen,¹⁰ so daß sich gelegentlich die Vermittlung praktisch verwertbaren, auf Einsicht in die tatsächlichen Verhältnisse fußenden Herrschaftswissens vollzieht, doch bleibt der Bezug auf literarisch tradierte Vorstellungen allgegenwärtig. Daraus resultiert eine gewisse Geschlossenheit des Genres. Für den Leser offenbart sich diese im Wiedererkennen gleicher Vorstellungen, ja gleicher Formulierungen, in Werken, die oftmals weder durch Zitierung noch andere Hinweise auf eine Quellenfiliation hinweisen.

Literarische Tradition einerseits und Eigenanteil der Autoren stehen daher in einem Wechselverhältnis, das durch Formen des

⁹ Die Fabel im Fürstenspiegel verwenden z. B. Ibn al-Muqaffa', *Kallla wa-Dimna*; Ibn Zafar; Ibn 'Arabšāh; zahlreiche Kurzerzählungen enthält auch das al-Gazālī zugeschriebene *Našihat ul-mulūk*. Zur Fabel siehe auch Ewald Wagner: Sprechende Tiere in der arabischen Prosa. In: *Asiatische Studien* 48 (1994), 937 - 957.

¹⁰ Wie z. B. Ibn al-Muqaffa' (*Risāla*), Niẓām al-Mulūk (*Naštha*) und al-Wazīr al-Mağribī.

Übergangs oder der Kontamination bestimmt ist; denn die Individualität des Einzelwerks ergibt sich in erheblichem Maße aus der spezifischen Verwendung von Bestandteilen der literarischen Tradition. Damit mag die Frage des Historikers nach dem Verhältnis zur Wirklichkeit und nach der Leitbildfunktion dieser Literatur eine Relativierung erfahren. Der Fürstenspiegel bietet zwar auch eine Lehre rechtens legitimer und richtig ausgeübten Herrschaft. Er ist in dieser Funktion als ein Spiegel politischer Ideenbildung zu betrachten und läßt zudem zuweilen Rückschlüsse auf die Wahrnehmung der politischen Wirklichkeit durch die Autoren zu. Kaum aber ist für den Fürstenspiegel so wie in der Rechtsliteratur, die sich auch mit dem Staatsrecht befaßt,¹¹ anzunehmen, daß die Autoren die Verbindlichkeit von Regeln der Staatskunst vorausgesetzt haben oder auch nur erhoffen konnten. Daraus resultiert, daß der Fürstenspiegel in seiner Anlage eine ausgeprägt diskursive Komponente aufweisen kann, weil er durch Überzeugung wirken muß. Anders als in der Rechtsliteratur spielt im Fürstenspiegel die Beweisführung der Applizierbarkeit einer generellen Norm durch Deduktion konkreter Bestimmungen lediglich dort eine gewisse Rolle, wo über Herrschaftslegitimation gesprochen wird. In anderen Bereichen muß der Adressat für die Ansichten des Autors gewonnen werden. Die Entwicklung des Genres, das schon in seinen ältesten Zeugnissen die zweifache Natur von sachbezogener Denkschrift und schöngeistiger Weisheitsliteratur aufweist,¹² scheint im Laufe der Zeit zunehmend zu einer Literarisierung, d.h. immer stärkeren Ausbildung der ästhetischen und unterhaltenden Elemente zu führen.

Chronologisch erstrecken sich arabische Fürstenspiegel von der Zeit der frühesten selbständig erhaltenen Zeugnisse der arabischen Prosaliteratur aus der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts bis in die Spätzeit des mittelalterlichen arabischen Schrifttums im 15. Jahrhundert; der älteste neupersische Fürstenspiegel, das sogenannte Qābūs Nāma, stammt aus dem 11. Jhd. Die schon durch diesen großen Zeitraum natürlich gegebene Vielfalt der Erscheinungsformen

¹¹ Siehe unten, Fn.36.

¹² Exemplifiziert am Oeuvre des Ibn al-Muqaffā'.

läßt sich vielleicht am einfachsten durch Nennung der wichtigsten Variablen verdeutlichen. Eine für die Konstitution der Textzeugnisse bedeutsame Unterscheidung betrifft die soziale Zugehörigkeit der Autoren. Diese verteilen sich in der Hauptsache auf vier Gruppen: Inhaber leitender Funktionen in der Staatsverwaltung, insbesondere im Verwaltungs- und Kanzleiwesen,¹³ Angehörige der Herrschaft ausübenden Schichten, insbesondere Provinzialregenten und Großwesire,¹⁴ Rechtsgelehrte bzw. Theologen¹⁵ und schließlich Philologen und Literaten.¹⁶ Auch die Stellung der Adressaten läßt vor allem in der Unterscheidung von Provinzialregenten und nominellen Oberherrn (Kalif) einen Einfluß auf die Anlage des Fürstenspiegels erkennen.¹⁷ Weitere Variablen betreffen selbstverständlich den historischen Kontext und auch Besonderheiten regionaler Natur, wie die Lage der jeweiligen Provinz in der politischen und kulturhistorischen Topographie. Schließlich bildet die diskursive Form der Fürstenspiegel eine eigene Ausdrucksebene: Die Verwendung von Anrede, allgemeiner Reflexion und Kommentaren zur Herrschaftspraxis, welche Positionen und Erfahrungen der Autoren zu erkennen geben, verleihen den Werken Färbung und spezifizieren die kommunikative Situation, welche die Autoren vorfinden oder imaginieren.

Zwei den Fürstenspiegel kennzeichnende Polaritäten wurden bereits angesprochen: a) Die Wirkung der literarischen Tradition einerseits, und die von den Autoren durch Vermittlung von Erfahrung sowie durch Beschreibung und Analyse entfaltete Eigenperspektive andererseits; b) die nur in einigen thematischen Teilbereichen gegebene Beweiskraft verbindlicher Normen einerseits, und der Überzeugungsversuch der Autoren durch Argument und rhetorische Strategie andererseits. Sowohl die literarische Tradition als auch die

¹³ Z. B. 'Abdalḥamid ibn Yaḥyā, Ibn al-Muqaffā', al-Wazīr al-Maḡribī.

¹⁴ Z. B. Ṭāhir ibn al-Ḥusain, Kai Kāwūs, Niẓām al-Mulk.

¹⁵ Z. B. al-Māwardī.

¹⁶ Z. B. at-Ta'ālibī, Ibn Ḍafar, Ibn 'Arabšāh.

¹⁷ Ibn al-Muqaffā's Denkschrift für den Kalifen behandelt Grundsätze zentralistischer Staatsführung; al-Wazīr al-Maḡribī's kurze Abhandlung hat nur die Verhältnisse der Provinzialregentschaft im Blick.

religiös fundierte Rechtsnorm markieren zusammen den Bereich des Ererbten und durch die Konvention Sanktionierten, während die Adaptation der Tradition und der Ausdruck von religiös-moralischen und politischen Einstellungen der Autoren für die Individualität und die historische Aussagekraft der Texte bürgen. Zu den beiden Bezugsgrößen Tradition und zeitgenössischer Gegenwartsbezug der Autoren ist jeweils noch ein Gesichtspunkt hinzuzufügen.

Der erste betrifft den kulturellen Hintergrund der Autoren. Es bleibt zuweilen unberücksichtigt, daß auch die arabische Literatur vorrangig über die Sprache definiert ist, während die ethnische Zugehörigkeit der Autoren eine geringe Rolle spielt. Das Arabische bildet seit der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts eine *lingua franca*, derer sich Autoren ganz verschiedener Herkunft bedienen. Araber im engeren Sinne, also Angehörige oder Nachfahren der einst auf der arabischen Halbinsel ansässigen Stämme, beteiligten sich in einem nur beschränkten Maß an der Herausbildung der arabischen Literatur. Die arabische Literatur ist daher ein Schmelztiegel, und durch die Verbindlichkeit des Islam auch ein Prägestempel, für sehr unterschiedliche Einflüsse. Kulturhistorisch gesehen ist die größte Leistung der arabisch-islamischen Oikumene eben diese Synthese verschiedener Traditionen. Die Fürstenspiegel-literatur ist charakteristisch für dieses Geschehen. Sie birgt Elemente der spätantiken Tradition, für die stellvertretend die arabische Übersetzung der pseudo-aristotelischen Instruktionen für Alexander genannt werden kann. In das Arabische eingeführt unter dem Titel *Sirr al-asrār*, wurde es als *Secretum secretorum* in Europa bekannt.¹⁸ Während sich das Erbe der spätantiken Philosophie in der theoretischen Ethik der islamischen Philosophen, als deren wichtigster Baustein Aristoteles' *Ethica ad Nicomachum* zu gelten hat,¹⁹ und ebenso in der politischen Ethik, der al-Farābī mit seinen "*Prinzipien der Ansichten der*

¹⁸ Mario Grignaschi: La diffusion du *Secretum Secretorum* (*Sirr al-sarār*) dans l'Europe occidentale. In: *Archives d'histoires doctrinale et littéraire du Moyen âge* 47 (1980), 7-70.

¹⁹ Vgl. G. Endreß, Die wissenschaftliche Literatur (wie Fn. 4), 40.

Bewohner des vortrefflichen Staates" eine summa schuf,²⁰ deutlich manifestiert, muß die Frage, inwieweit diese Tradition im Fürstenspiegel über gelegentliche Anleihen hinaus produktiv geworden ist, hier offenbleiben. Auch die iranische (mittel-persische) Tradition des Weisheitsbuches (*Pand Nāmak* oder *Andarz Nāmak*) ist in selbstständigen Zeugnissen außerhalb der Fürstenspiegel überliefert und hat unter anderem durch die Übersetzung eines dem sassanidischen König Ardašīr zugeschriebenen Testaments Verbreitung und Aufnahme in die Fürstenspiegel gefunden.²¹ Daneben ist die iranische Tradition auch in arabischen Fürstenspiegeln vornehmlich von Autoren persischer Herkunft und in persischen Werken greifbar.

Dieser kurzen Bemerkung zur Komplexität der Traditionstränge, die sich in der Fürstenspiegelliteratur mischen, ist noch eine Beobachtung zur individuellen Perspektive der Autoren anzufügen. Eine Reihe von Autoren besaßen Einsicht in bestimmte Bereiche der Verwaltung, hatten unmittelbare Kenntnis von der persönlichen Lebensführung und politischen Praxis der Herrscher oder waren sogar selbst mit der Ausübung von Herrschaft vertraut. Diese Erfahrungen kommen nur in Ausnahmefällen in der direkten Form durch Berichten oder anekdotisches Erzählen zur Sprache;²² in der Regel gehen sie auf subtile Weise ein in die Ausführungen zu Ethik und Politik und in die Empfehlungen zu konkreten Verhaltensweisen. Dieses Element der Lebenserfahrung und Kenntnisse aus dem Bereich der politischen Praxis bildet einen für die historische Perspektive sehr wertvollen Bestandteil der Fürstenspiegelliteratur. Daß persönliche Erfahrung und Einstellungen zumeist in engster Verbindung mit einer objektivierenden, systematisch intendierten Reflexion und zudem in literarischer Codierung erscheinen, ist eine Einsicht, die für weite Bereiche der Literatur gilt, und der die Literaturwissenschaft die vollkommenste Rechtfertigung für die hermeneutische Obduktion von Texten schuldet.

²⁰ Richard Walzer: *On the Perfect State*. A rev. text with introduction, transl. and commentary. Oxford 1985.

²¹ 'Ahd Ardašīr. Ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut 1967.

²² Wie zum Beispiel im Qābūs Nāma.

Im folgenden werden einige Themen des Fürstenspiegels am Beispiel von drei arabischen und einem persischen Textzeugnis vorgestellt.²³ Die Auswahl der Texte knüpft an die vorgenannten Gesichtspunkte an. Während das Problem der Legitimation des Herrschers in engem Bezug zur religiösen und literarischen Tradition Behandlung findet, lassen die Ausführungen zur politischen Vernunft der eigenen Gestaltung durch die Autoren mehr Raum. Zwischen diesen Polen steht die Fürstenethik als ein thematischer Bereich, in dem Konvention und literarisches Vorbild durch die Argumente und - in engen Grenzen - Lebenserfahrung der Autoren in einem beschränkten Maße angereichert werden.

Die Herrschaftslegitimation ist grundsätzlich religiös motiviert und bildet daher einen Gegenstand, der stärker als die anderen Themen mit der Kraft verbindlicher Normen ausgestattet ist. Die Darstellungen zu dieser Frage geben eine deutliche Differenz zu erkennen zwischen einem vorrangig egalitär orientierten islamischen Denken und einer älteren, iranisch vermittelten Tradition, die, elitär orientiert, auf der Heiligkeit des Königtums besteht. Das erste Textbeispiel wirkt in zahlreichen Passagen wie ein Manifest islamischen Herrschaftsverständnisses. Ṭāhir ibn al-Ḥusain (st. 207/822) entstammte einer Familie des ostiranischen Landadels, die am Umsturz der omayyadischen Kalifendynastie durch die Abbasiden beteiligt war; er stand als Heerführer und Provinzialregent im Dienste des Kalifen und begründete eine weitgehend unabhängig agierende Provinzregentschaft des Ostiran. Er soll seinem Sohn anlässlich der Ernennung zum Gouverneur des oberen Mesopotamien im Jahre 821 ein Vermächtnis (*waṣīya*) mit auf den Weg gegeben haben. Der Autor, so will es jedenfalls die Überlieferung, spricht also mit der Autorität des Testators und Vaters und folgt damit einem Archetypus des Ratgebers.²⁴ Dieser Text ist zwar nicht der älteste erhaltene arabische Ratgeber für Herrschende. Er ist aber - nach Maßgabe der

²³ Das Schreiben des Ṭāhir ibn al-Ḥusain; Pseudo al-Māwardī's *Naṣīḥat al-mulūk*; al-Wazīr al-Mağribī's *Kitāb fī s-siyāsa*; (Pseudo) al-Ġazālī's *Naṣīḥat ul-mulūk* (pers.).

²⁴ Im folgenden zitiert nach der Wiedergabe bei aṭ-Ṭabarī (siehe Anhang).

Zuschreibung - der erste Text, der nicht nur einzelne Funktionen der Herrschaft erläutert, wie es in den politischen Denkschriften von 'Abdalḥamīd ibn Yaḥyā al-Kātib und Ibn al-Muqaffa' und auch in den nur wenig älteren politischen Testamenten der Fall ist.²⁵ Das Schreiben des Ṭāhir bietet vielmehr eine umfassende Vorstellung des Bildes vom idealen Herrscher. Als ein Zeugnis politischer Lehre ist dieses Schreiben auch deshalb wichtig, weil es gleich nach seiner Entstehung Verbreitung fand und daher nachweislich mehr als eine zufällig erhaltene literarische Übung ist.²⁶

Bemerkenswert ist, daß der als Autor ausgegebene Ṭāhir, ein hoher iranischer Ministeriale und "Landesregent", ein durch und durch islamisch geprägtes Selbstverständnis zeigt und das Herrscherideal in eindringlicher Konsequenz den islamischen Glaubensvorstellungen unterstellt: Gottes offenbarer Wille ist Grundlage für Stellung und Recht des Herrschers; dieser ist daher der Verantwortung gegenüber der höheren Instanz des Schöpfers unterworfen, seine Pflichten sind durch Gott bestimmt und das Ausmaß der Herrschermacht ist begrenzt. Oberstes Prinzip ist die Einsicht, Gottes Gesetz unterstellt zu sein. Seine Stellung verpflichtet den Herrscher zu Milde (*raʿfātun*) gegenüber den Untertanen, zu Gerechtigkeit und Anwendung der religiösen Vorschriften, zum Wirken zu ihrem Schutz und Wohl.²⁷ Der Herrscher ist Gott gegenüber zudem durch eine Dankesschuld verpflichtet; denn Gott allein gewährt das Königtum²⁸ und verleiht die Wohltat irdischer Güter. Diese Anschauung enthält einen Hinweis auf die Vorzugsstellung, die dem Herrscher durch seine Verfügungsgewalt über große Reichtümer gegeben ist. ("Gott hat dich überhäuft mit seinen Wohltaten an irdischen Gütern, hat an dir seine Güte sichtbar

²⁵ Albert Dietrich: Das politische Testament des zweiten 'Abbasidenkalifen al-Manṣūr. In: *Der Islam* 30 (1952), 133 - 165. Zu frühen politischen Testamenten siehe auch Louise Marlow (wie Fn. 4), 122-128.

²⁶ Im Anschluß an seine Wiedergabe des Schreibens bemerkt aṭ-Ṭabarī (S. 1061), daß das Schreiben gleich nach Bekanntwerden eine außerordentliche Wertschätzung erfuhr. Der Kalif al-Ma'mūn (reg. 813 - 833) soll Abschriften an seine Provinzgouverneure versendet haben.

²⁷ Aṭ-Ṭabarī 1046.

²⁸ *Wa-lam anna al-mulka li-llāh, yu'thi man yašā'u*; aṭ-Ṭabarī 1052.

gemacht...").²⁹ Eben daraus ergibt sich aber auch eine praktische Verantwortung. Dankesschuld ist nicht nur als eine innere Haltung gefordert, sondern hat sich im rechten Tun zu äußern, wie aus der drohenden Strafe für diejenigen erkenntlich ist, die das, was sie erhalten, in selbstsüchtiger und anmaßender Weise verwenden.³⁰ Vordringlich bleibt daher die doppelte Verbindlichkeit von Gesetz und göttlichem Gunsterweis, aus der sich die Pflicht zur gottgefälligen Herrschaft ergibt. Die wichtigsten Pflichten heißen dementsprechend Fürsorge, Gerechtigkeit, Strenge in der Durchsetzung der göttlichen Gebote und in der Anwendung der von Gott vorgesehenen Strafen, allgemeine Gewährleistung von Schutz und Sicherheit. Aus dem Prinzip der Souveränität Gottes ergibt sich vor allem, daß die Macht des Herrschers eine abgeleitete ist; vor dem Gedanken, eigene Machtvollkommenheit zu besitzen, wird ausdrücklich gewarnt: "Hüte dich davor zu denken: 'Ich bin zur Herrschaft ermächtigt, also tue ich, was ich will'. Du weißt doch, daß Gott über alles verfügt und den beschenkt, den er beschenken möchte."³¹

Die vornehmste Aufgabe des Herrschers ist die Wahrung und Sicherung einer den Vorschriften des Islams entsprechenden Lebensweise der Gläubigen. Dazu gehört, die Gemeinde zum Gebet zu versammeln und dabei anzuführen.³² Das hier vorgestellte Herrschaftsideal ist Ausdruck einer fast schon programmatisch islamischen Weltansicht, die dadurch eine besondere Orientierung erhält, daß die Bedeutung von gelehrter Kompetenz in der Religion hervorgehoben wird. Der Verweis auf Vorbild und Lehre des Propheten (*sunan ar-rasūl*),³³ auf das Beispiel der frommen Altvorderen (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*)

²⁹ Aṭ-Ṭabarī 1053.

³⁰ *Lan tağida tagaiyura n-ni'mati wa-ḥulūla n-naqamati ilā aḥadīn asra'a minhu ilā ḥamalata n-ni'mati min aṣḥābi s-sulṭān wa-l-mabsūṭ lahum fī d-daulati idā kafarū bi-ni'ami l-lāh wa-iḥsānihi, wa-ista'ala bi-mā atāhum Allāh min faḍlihi*; aṭ-Ṭabarī 1052.

³¹ Aṭ-Ṭabarī 1051.

³² Aṭ-Ṭabarī 1047.

³³ Aṭ-Ṭabarī 1048; vgl. *al-'amal bi-ṣar'atihi wa-sunnatihi*, aṭ-Ṭabarī 1060. Ein sunna-Begriff, der sich nicht ausschließlich auf das Vorbild des Propheten bezieht,

und schließlich auf die koranischen Gebote, sowie die Empfehlung, sich an die Rechtsgelehrten und Frommen zu halten,³⁴ und der wiederholt vorgebrachte Rat, Experten und Gelehrte zu konsultieren,³⁵ legen beredtes Zeugnis von der Auffassung ab, daß der Herrscher zur Aufgabe hat, nach Anweisung der allumfassenden religiösen Vorschriften und in ihrem Geist zu handeln, und diese Aufgabe (nur?) unter Zuhilfenahme der Kenntnisse von Fachgelehrten erfüllen kann.

Da dieser Leitfaden nicht für den Kalifen, den höchsten Repräsentanten der Staatsmacht, verfaßt ist, braucht der Autor die komplizierten Gesichtspunkte islamischen Verfassungsrechts, welche die persönlichen Voraussetzungen für das Kalifenamt und die Verfahrensweisen einwandfreier Inthronisation betreffen, nicht zu behandeln. Die Legitimation ist hier die des Vollzugs, d. h. der Heiligung der Herrschermacht durch Befolgen der religiösen Observanz.

Das ist nun keinswegs typisch für spätere Fürstenspiegel. Mit dem Niedergang der Kalifatsmacht im 10. Jhd. und dem Aufkommen einer Regentschaft, die zwar formal vom Kalifen ordiniert, tatsächlich aber unabhängig ist, dringt im Fürstenspiegel eine anders geartete Tradition der Herrschaftslegitimation vor. Al-Māwardī (gest. 450/1058), Rechtsgelehrter, Kadi, Berater und Gesandter des Kalifen, ist Autor eines der grundlegenden Werke zu Kalifatstheorie, das die Grundsätze islamischer Rechtsauffassung unter Berücksichtigung der realpolitischen Gegebenheiten darlegt.³⁶

scheint in der Formulierung *as-sunan al-ma'rūfa* (aṭ-Ṭabarī 1049, 1050) vorzuliegen.

³⁴ *Āṭir al-fiqh wa-ahlahū wa-d-dīn wa-ḥamalatahū*; aṭ-Ṭabarī 1048.

³⁵ *Wa-aktīr mušāwarata l-fuqahā'*; aṭ-Ṭabarī 1054; *wa-aktīr muğālasata l-'ulamā' wa-mušāwaratahun*; aṭ-Ṭabarī 1060.

³⁶ Al-Māwardī: *al-Aḥkām as-sultāniya*. Ed. Ḥalīd Rašīd al-Ġumailī. Bagdad 1409/1989. Vgl. dazu Henri Laoust: La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī (364-450/974-1058). In: *Revue des Études Islamiques* 36 (1968), 11-92. In Anpassung an die Verhältnisse der Zeit behandelt er die formale Ordinierung von Provinzialregenten, die selbstständig mit Hilfe militärischer Gewalt zur Macht gekommen sind, durch den Kalifen (*al-Aḥkām*, 55f.; H. Laoust, La pensée, 34). Zur Diskussi-

Al-Māwardī verfaßte, möglicherweise für den Buyidenherrscher Ġalāl ad-Daula (1027-1044), einen Fürstenspiegel,³⁷ der Ethik und politische Lehre in einer auf logische Systematik bedachten und scharfsinnigen Darstellung behandelt.³⁸ Gerade wegen seines theoretischen Niveaus und seiner thematischen Geschlossenheit ist dieser Text für unseren Zusammenhang weniger bedeutsam. Interessanter ist ein anderer Fürstenspiegel, der auch unter dem Autorennamen al-Māwardī kursiert, aber dem für seine politischen Schriften bekannten Kadi nur zugeschrieben ist.³⁹ In diesem Text werden Anschauungen vertreten, die der islamischen Auffassung, Herrschaft sei dem im Gesetz geoffenbarten göttlichen Willen unterstellt, krass entgegenstehen. Der Autor belegt seine Lehren durchweg mit Zitaten aus dem Koran, dessen Grundorientierung er aber durch geschickte Zitierung geradezu ins Gegenteil verkehrt, so daß bei ihm das Königtum zum Ausdruck eines göttlichen Schöpfungsplanes wird.

Im Zusammenhang der verbreiteten Lehre von der Schichtung der Gesellschaft, auf die später noch zurückzukommen ist, geht er auf die Hierarchie der Schöpfung ein: Gott erschuf Engel als die ihm am nächsten stehenden Geschöpfe, und er erschuf Propheten als seine Sachwalter (*umanāʾ*) unter den Menschen; diese seien in allen ihren Eigenschaften erhaben. So soll der König auch seine direkten Untergebenen (so vielleicht *ḥāṣṣa*) erziehen (*rauwaḍa*) und führen.⁴⁰

on der Thesen H. Gibbs in diesem Zusammenhang siehe Hanna Mikhail, *Politics and Revelation. Māwardī and after*. Edinburgh University Press 1995, 43.

³⁷ *Taṣṭiḥ an-naẓar*. Ed. Riḍwān as-Saiyid, Vorwort 82.

³⁸ Vgl. z. B. die Behandlung der Frage, ob Unglaube oder Unrecht des Herrscher verwerflicher seien; der Autor gibt der Gerechtigkeit den Vorzug (ibid. 226: *al-mulk yabqā ʿalā l-kufr wa lā yabqā ʿalā ḡ-zulm*). Zu dieser in der Literatur verbreiteten Maxime siehe Yosef Sadan: „Community“ and „extra-community“ as a legal and literary problem. In: *Israel Oriental Studies* 10 (1983), 102 - 115.

³⁹ *Naṣiḥat al-mulūk*; auf Widersprüche dieses Textes zur schafiiitischen Rechtsschule, die al-Māwardī vertritt, verweist Fuʿād ʿAbdalmunʿim Aḥmad: *Abū l-Ḥasan al-Māwardī wa-kitābuhu Naṣiḥat al-mulūk*. Alexandrien o.J. Die Zuschreibung an al-Māwardī kann somit nicht aufrecht erhalten werden.

⁴⁰ *Naṣiḥat al-mulūk*, 203-205.

Der König wird hier in einer Position der Verfügungsgewalt über die Menschen gezeigt, die wohl die Parallelität zur Gottes Schöpfermacht nicht bewußt vollzieht, aber doch an die Hierarchie der Schöpfung anknüpft. Die Existenz von zwei Klassen vom Menschen, unterschieden in ihren Fähigkeiten, Aufgaben und Vorrechten, erscheint als von Gott gewollt. Eine explizite Herrschaftslegitimation wird aus dieser ein wenig vorübergehend behandelten Anschauung nicht abgeleitet, aber ein von Gott als Kategorie der Schöpfung gesetztes Königtum ist impliziert. Diese Deutung der Textstelle wird durch die Ausführungen des Autors zum Königtum an anderer Stelle bestätigt:⁴¹ Zentral ist die Vorstellung, daß Könige durch Gott vor dem Rest der Menschheit ausgezeichnet sind.⁴² Königtum erscheint hier als eine Kategorie der Schöpfung. Gott verlieh ihnen ein Attribut, das er auch auf sich selbst anwandte, indem er den Begriff "König" im Koran auf Herrscher wie auch auf sich selbst bezieht.⁴³ Gott setzte die Könige als seine Stellvertreter auf Erden ein,⁴⁴ als seine Sachwalter unter seinen Geschöpfen, die sie in seinem Dienste führen. Der Herrscher (*sulṭān*), so wird ein verbreitetes, von der muslimischen Ḥadīṭkritik aber als nicht verbürgt eingeschätztes Prophetenwort zitiert, ist der „Schatten Gottes auf Erden“.⁴⁵

Eine ganz ähnliche Auffassung begegnet uns in dem persischen Fürstenspiegel von al-Ġazālī, in dem der Kontrast zwischen einer islamisch fundierten und der iranisch ererbten Herrschaftslegitimation noch deutlicher wird. Zudem werden die aus der von Gott verliehenen Würde resultierenden Rechte des Herrschers erklärt. Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī (gest. 555/1111), einer der einflußreichsten

⁴¹ Kap. 2: *Fī faḍāʾilī l-mulūk fī ʿulūwī marātibihim wa-mā yaǧību ʿalaihim an yaʿḥuḍū bi-hi anfusahum min iǧtilābi l-faḍāʾil wa-iǧtinābi r-raḍāʾil*; 61ff.

⁴² *Faḍḍala Allāh al-mulūk ʿalā ṭabaqāt al-bašar*; 61.

⁴³ *Akramahum bi-š-šiffati llati wašafa nafsahu fā-samāhum mulūkan wa-samā nafsahū malikan*; 62.

⁴⁴ *Ḥulafāʾ fī bilādiht*; 63

⁴⁵ Weitere Quellenverweise zu diesem Prophetenwort siehe bei M.J. Kister: Social and religious concepts of authority in Islam. In: *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 18 (1994), 84-127, 101.

Theologen und religiösen Ethiker des Mittelalters, wird ein Fürstenspiegel in persischer Sprache zugeschrieben, der eine ausführliche Einleitung über die Stellung und Pflichten des Herrschers aus islamischer Sicht bietet. Anschließend legt der Autor die an Herrscher, Wesire, Verwaltungsbeamte (Sekretäre) zu stellenden Anforderungen dar, führt - anekdotisch - Beispiele für den sittlichen Adel von Königen vor, bietet eine Sammlung von Spruchweisheiten, eine Abhandlung zu den Vorzügen der Vernunft und endet im siebten Kapitel mit einer Anleitung zum rechten Umgang mit Frauen. Besonders interessant ist, daß in diesem Werk zwei Vorstellungen von Königtum erscheinen. In der Einleitung wird, ähnlich wie bei Ṭāhir ibn al-Ḥusain, hervorgehoben, daß Gott über dem Herrscher steht, ihm seine Stellung verleiht und ihn für alle Taten zur Verantwortung zieht. Dem Herrscher ist daher seine Herrschaft nicht zu eigen; er ist in erster Linie Gott, nicht den Menschen verantwortlich. Er ist verpflichtet, den Glauben zu wahren und das Wahre zu glauben; die Grundlagen des Glaubens werden von al-Ġazālī anschließend dargelegt.

Neben dieser "islamischen" Sicht existiert eine "iranische" Herrschervorstellung, die, wie bei unserem Pseudo al-Māwardī, die göttliche Ordnung betont, in der dem Herrscher eine Vorzugsstellung eingeräumt ist: Gott hat zwei Klassen von Menschen auserwählt und ausgezeichnet.⁴⁶ Das eine sind die Propheten, das andere die Könige. Propheten zeigen den Menschen den Weg zu Gott. Könige schützen die Menschen vor einander - hier ist wohl ihr Gewaltmonopol gemeint - und sind zum Wohle (*maṣlaḥat*) der Menschen bestimmt. Der Herrscher (*sulṭān*) gilt auch hier als „Schatten Gottes auf Erden“.⁴⁷ Von Gott in dieser Weise über seine Geschöpfe eingesetzt, besitzt der Herrscher uneinholbare Machtgewalt. Gewöhnliche Menschen müßten einsehen, daß die Person, welcher Königtum und der göttliche Glanz (*farr-i izādi*) - hier verrät die Terminologie die Nähe zu altiranischen Vorstellungen⁴⁸ - verliehen wurde, zu verehren ist und unbedingte

⁴⁶ *Naṣīhat ul-mulūk*, 81.

⁴⁷ Vgl. oben Fn. 45.

⁴⁸ Anne K. Lambton: The Theory of kingship in the *Naṣīhat ul-Mulūk* of Ghazālī. In: *The Islamic Quarterly* 1 (1954), 47 - 55, 51. Zu *farr* < *khvarr* < *xvarena* siehe Ar-

Gefolgschaft verdient. Gott verleihe die Königswürde dem, den er dazu ausersieht.⁴⁹ Die Autorität des Herrschers ist nach dieser Auffassung mit einer Selbstgewißheit ausgestattet, die im Abendland in der Formel *Dei gratia*⁵⁰ wiedergefunden werden kann und auf die Vorstellung eines *rex et sacerdos* zurückzuführen ist. Gegenüber dieser, dem gemeinen Menschen gänzlich entrückten Autorität tritt die Notwendigkeit, den Herrscherauftrag durch das gute Werk zu legitimieren, weit in den Hintergrund. Es läßt sich daher folgern, daß wenn Unrecht auch von übel, und Recht doch zu erstreben ist, beide gleichwohl nur in der Herrschaft selbst ihr Maß und Ziel finden. Der wahre Herrscher (*sulṭān be-ḥaḳīqat*), heißt es in diesem Zusammenhang im *Naṣīḥat ul-mulūk*, ist der, der Gerechtigkeit übt, Gewalt und Schlechtigkeit (*fisād*) meidet; denn der gewalttätige Herrscher wird übel enden (*ṣuḥm bowad*), und seine Herrschaft wird nicht Bestand haben.

Nun darf man aus dieser Darstellung nicht ableiten, daß der Verfasser Gerechtigkeit lediglich als ein Mittel zum Erhalt der Macht betrachtet. Für al-Ġazālī kann diese Position ohnehin schwerlich gelten; denn in seiner „Belebung *der religiösen Wissenschaftler*“ vertritt er die entgegengesetzte Haltung, wenn er die rigorose Unterwerfung der Staatsräson unter die Gebote des Glaubens fordert.⁵¹ Auch im *Naṣīḥat ul-mulūk* findet das Primat der Religion als Basis für Gerechtigkeit Ausdruck.⁵² Die von uns herausgestellte Unterscheidung

thur Christensen: *L'Iran sous les Sassanides*. Kopenhagen, Paris 1936, 139-141. Ein Tugendkatalog in Verbindung mit *farr-i izādī* wird im *Naṣīḥat ul-mulūk*, 127, angeführt.

⁴⁹ *Naṣīḥat ul-mulūk*, 82

⁵⁰ J. Rufus Fears: Gottesgnadentum (Gottkönigtum). In: *RAC* 11 (1981), 1103-1159.

⁵¹ *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, 12. Buch: *Kitāb al-ḥalāl wa-l-ḥarām*, Kapitel fünf und sechs. Vgl. die deutsche Übersetzung von Hans Bauer: *Das 12. Buch von al-Ġazālī's Hauptwerk. Erlaubtes und verbotenes Gut*. Halle 1917. Zur Frage der Zuschreibung siehe Patricia Crone: Did al-Ghazālī write a Mirror of Princes? On the authorship of *Naṣīḥat al-mulūk*. In: *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 10 (1987), 167-191.

⁵² *'Adl 'izz-i dīn ast wa-qūvat-i sulṭān wa-ṣalāh-i ra'īyat*; 149.

zwischen "islamischer" und "alt-iranischer" Tradition in Vorstellungen von der Herrschaftslegitimation betrifft lediglich Elemente vorislamischer, altorientalisch-iranischer Anschauungen, die von islamischen Autoren aufgegriffen werden, ohne als eine Alternative zu genuin islamischen Standpunkten vorgestellt zu werden. Es ist daher nicht ratsam, diese Unterscheidung, die sich aus der historischen Perspektive der Quellenanalyse ergibt, zu einer Opposition zu gestalten, die als solche unmittelbar das politische Denken mitbestimmt hätte. Trotz der somit angemahnten Vorsicht läßt sich das Fortwirken der unterschiedlichen Orientierungen auch in einer weiteren Kernfrage der politischen Theorie nachweisen, welche in Fürstenspiegeln immer wieder aufgenommen, wenn gleich auch nicht systematisch abgehandelt wird. Sie betrifft das Verhältnis zwischen Herrschaft und Religion. Religion erscheint nicht nur als Bestandteil der Herrschaftslegitimation, sondern ist auch für die Stellung, die dem Herrscher zugedacht wird, von ausschlaggebender Bedeutung. Hier treten die Unterschiede zwischen einer am Ideal der islamischen Gemeinde orientierten Anschauung einerseits und der älteren, im wesentlichen wohl iranischen Tradition andererseits erneut hervor. Es ist bezeichnend, daß gerade das modellhaft islamische Schreiben des Ṭāhir den Herrscher verpflichtet, in allem das Vorbild des Propheten Muḥammad nachzuahmen.⁵³ Der Herrscher wirkt in seiner Anschauung als Schatzmeister, Behüter und Hirte (*ḥāzin, ḥāfiḏ, rāʿī*), und die ihm Unterstellten sind seine Herde;⁵⁴ dabei wird hervorgehoben, daß er die religiösen Bestimmungen auszuführen hat⁵⁵ und damit in seiner Souveränität durch die Autorität des religiösen Gesetzes beschränkt ist. Diese Einschränkung der herrscherlichen Souveränität durch das Gesetz kommt in einer auf den Rechtsbegriff übertragenen Bedeutung auch in Ṭāhir's Aufforderung zum Ausdruck, nicht über das Recht herrschen zu wollen, sondern das Recht über sich herrschen zu lassen.⁵⁶ Da der Herrscher hier nicht als eine Instanz

⁵³ Aṭ-Ṭabarī 1060.

⁵⁴ *Raʿīya*; aṭ-Ṭabarī 1056.

⁵⁵ Aṭ-Ṭabarī 1050; 1056.

⁵⁶ *Wa-salliḡ al-ḥaqq ʿala nafsika*; aṭ-Ṭabarī 1056.

betrachtet wird, die das Gesetz formuliert oder ihm auch nur eine verbindliche Ausdeutung verleiht, ist seine Autorität nicht nur durch den Grundsatz, dem Gesetz unterworfen zu sein, eingeschränkt, sondern findet, wie schon zuvor erwähnt, in derjenigen Instanz, die das religiöse Gesetz ausbuchstabiert, nämlich in den Religionsgelehrten, ein politisches Gegengewicht.

Die Bedeutung dieser Verhältnisse für das Konzept von Herrschaft wird auch in der umgekehrten Perspektive, nämlich in einer zur egalitären Tendenz bei Ṭāhīr gegensätzlichen Position deutlich. Ibn al-Muqaffa' (gest. ca. 139/756), Literat und Verwaltungsbeamter iranischen Ursprungs, dessen arabische Übersetzung der Fabelsammlung *Kalila und Dimna* diesem Werk einen Platz in der Weltliteratur sicherte, war dem abbasidischen Kalifat in seiner Gründungszeit verbunden.⁵⁷ In der für den Kalifen al-Manṣūr (reg. 754-775) verfassten Denkschrift⁵⁸ läßt er erkennen, daß seine Vorstellung von erfolgreicher Herrschaft im wesentlichen auf Ausbau und Stärkung der zentralen Machtinstanz beruht. Er empfiehlt nicht nur eine möglichst totale Kontrolle als Herrschaftsinstrument - ein Standardprogramm der Fürstenspiegel und in den iranisch beeinflussten Werken von besonderer Wichtigkeit - , sondern schlägt auch vor, einen für das ganze Reich verbindlichen Rechtskodex zu schaffen bzw. zu promulgieren. Dieses Projekt ist, wenn es überhaupt vom Kalifen wahrgenommen wurde, jedenfalls nicht realisiert worden. Das religiös fundierte Recht unterstand längst der Autorität von Religionsgelehrten. Der daraus resultierende Prozeß der Diversifizierung der von ihnen autorisierten Rechtsprechung in den Provinzen war bereits unumkehrbar geworden.⁵⁹ Der Versuch, das theologische

⁵⁷ Vgl. Dominique Sourdél: La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes. In: *Arabica* 1 (1954), 307-23.

⁵⁸ *Risāla fi ṣ-ṣaḥāba*.

⁵⁹ Muhammad Qasim Zaman: *Religion and Politics under the Early 'Abbasids. The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. Leiden 1997, 82 - 85; Dominique Sourdél: Gouvernement et administration dans l'Orient islamique jusqu'au milieu du XIe siècle. In: *Regierung und Verwaltung des Vorderen Orients in islamischer Zeit*, Teil 2 (Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Sechster Band, Fünfter Abschnitt). Leiden 1988, 34.

Dogma durch eine energische Religionspolitik des Kalifen zur Staatsdoktrin zu machen, ist später, im 9. Jhd., endgültig fehlgeschlagen.

Dennoch ist die Vorstellung von einem Fundierungsverhältnis zwischen Religion und Herrschaft damit nicht in Frage gestellt. Der mit seinen Vorstellungen zur besonderen Stellung des Herrschers schon zu Wort gekommene Pseudo al-Māwardī verwendet ein Kapitel seines Werks auf die Gründe für Störung und Zerfall der Ordnung.⁶⁰ Dabei wird deutlich, daß nach seiner Vorstellung der Herrscher, wenn er auch keine besondere dogmatische Autorität besitzt, ein inniges Verhältnis zur religiösen Lehre nicht aufgeben und das Heft einer bewußter Religionspolitik nicht aus der Hand geben darf, weil Religion Grundlage und wichtigstes Instrument der Herrschaft zugleich darstellt. Seine Empfehlungen bieten sogar einen zaghaften Theorieansatz: Die Religion sei die Basis (*uss*) der Herrschaft und ihre Wurzel die Glaubensgemeinschaft (*milla*). Niedergang entstehe dadurch, daß die Basis in einem Prozeß der Dekadenz allmählich in Vergessenheit gerate. Dies geschehe vorrangig durch die Ausbildung der Erbdynastie, welche Herrschaft ohne ausreichende Prüfung der Fähigkeiten des Thronfolgers vererbe. Daher könne die Regentschaft eines unerfahrenen, von seiner Machtfülle verblendeten, den Genüssen seiner Stellung ergebenden Herrschers die Folge sein.⁶¹ Im Anschluß bietet der Text eine m. W. in diesem Genre einzigartige Theorie der Religion als Fundierungs- und Deutungssystem. Als weiterer Grund für das allmähliche Vergessen der religiösen Basis wird der fortschreitende Prozess der Ausdeutung des religiösen Dogmas vorgestellt. Erstens seien grundsätzlich alle Aussagen, besonders aber die gestaltete Rede,⁶² zu der auch die Worte Gottes im Koran gehörten, interpretierbar. Zweitens sei die Auslegung, welche sich im Laufe der Zeit verändern müsse,⁶³ eine Notwendigkeit, die zwangsläufig zur

⁶⁰ *Naṣīḥat al-mulūk*, Kap. 3, 85-109: *al-asbāb allatt min ḡihatihā ya'ariḏu l-iḥtilāl wa-l-fisād fī l-mamālik wa-fī aḥwālī l-mulūk*.

⁶¹ *Naṣīḥat al-mulūk*, 85-87.

⁶² *Kullamā kāna afsaḥa wa-a'raba wa-aḥsana naẓman*; *ibid.*, 88.

⁶³ *Wa-aṭarun taḥtalifu at-ta'wīlāt fī faḥwāhu 'alā marri l-aiyām*; *ibid.*, 89

Herausbildung von Lehrmeinungen und Schulen und schließlich Parteien führen.⁶⁴ Ein Herrscher, der in Religionsfragen ungebildet sei, werde daher zum Spielball falscher Ratschläge und könne die Verbreitung von Unglauben nicht aufhalten. Unglaube aber, so ergibt sich schon aus der zuvor erwähnten Lehre der religiösen Legitimation der Herrschaft, bedroht die Fundamente des Staatswesens. Der Autor argumentiert, daß Leute, die nicht religiös gebunden seien, an ihrem Herrscher ohnehin kein Verdienst erblickten, welches sie nicht an sich selbst auch erkennen könnten.⁶⁵ Sie seien daher in dem Irrglauben befangen, Herrschaft beruhe nur auf Stärke, so daß sie die Stärke des Herrschers immer wieder auf die Probe stellten. Auf diese Weise komme es zu Erhebungen, die den Herrscher schwächten. In seiner Theorie ist der Zusammenhang zwischen Herrschaft und Religion ein doppelter: Menschen ohne Glauben anerkennen nicht die von Gott verliehene Stellung des Herrschers; Herrscher, welche nicht die Religion wahren, können die auf der politischen Bindekraft der Religion basierende Loyalität nicht erwarten. Der Herrscher kann zwar den Fortgang der Deutungsprozesse nicht unterbinden, müsse aber in der Lage sein, sich soweit zu orientieren, daß er die Grenzen des Zulässigen erkenne.

Wie in diesen Überlegungen zur Bedeutung der Religion als Herrschaftsfundierung und Herrschaftsinstrument, gilt grundsätzlich im Fürstenspiegel die Überzeugung, daß das Verhalten des Herrschers die wichtigste Grundlage erfolgreicher Herrschaft und eines prosperierenden Gemeinwesens ist. Demgegenüber stehen Ausführungen zu den Prinzipien oder gar Regularien der Herrschaftsausübung, wenn sie überhaupt in mehr als flüchtigen Bemerkungen zu fassen sind, im Hintergrund. Wesentliche Teile der Fürstenspiegel-Literatur sind allgemeinen Lebensregeln und einem besonders für Herrscher geltenden Verhaltenskodex gewidmet.

Die Lebensregeln, wie sie zum Beispiel im Vermächtnis des Ṭāhir vorgetragen werden, bilden einen Kanon allgemeiner Sittenlehre, der

⁶⁴ Ibid., 89.

⁶⁵ *Wa-ahlu d-dunyā lā yaʿrifūna fīhi maṅqabatan lā yablūgūnahā bi-t-taqdir fī anfusi-him*; ibid., 90

auch außerhalb der Fürstenspiegel verbreitet ist. Die Ermahnung zu Gottesfurcht und Sorge um das Wohlergehen anderer,⁶⁶ die Warnung vor Sünde, Neid, schlechtem Umgang, Hochmut, Geiz und Gier,⁶⁷ gilt für Herrscher und Beherrschte gleichermaßen. Allenfalls kann die Empfehlung, Großzügigkeit auf der Basis von rechtmäßigem Handeln⁶⁸ als ein grundlegendes ethischen Prinzip zu erkennen und zu befolgen,⁶⁹ als ein Rat gelten, der für Herrscher in der alltäglichen Praxis bedeutsamer ist als für Menschen, die geringen Anteil an Macht und Vermögen besitzen. Die ausführliche Darlegung der Sittenlehre ist in den Fürstenspiegeln weitgehend redundant und bildet den am meisten standardisierten Teil der Literatur. Der Tugendkatalog zeigt, wie zum Beispiel die aus der antiken Ethik-Tradition bekannte *Maxime*, in allen Angelegenheiten das rechte Maß zu halten,⁷⁰ eine Verschmelzung verschiedenster literarischer Vorbilder. Die allgemeinsten Prinzipien, die in der einschlägigen Literatur Herrschern immer wieder anempfohlen werden, sind die Tugenden der Barmherzigkeit, Güte, Milde (*clementia*), der Sorge für die Schwachen (*caritas*) und - als Krone aller Herrschertugend und wichtigstes Kriterium guter Herrschaft - Gerechtigkeit.

Ṭāhir benennt im Zusammenhang der Forderung nach Gerechtigkeit, auch hier ein wenig vom Üblichen abweichend, die Gleichbehandlung aller Untertanen vor dem Recht; der Herrscher solle sich in jeder Situation einzig am Recht orientieren und - so ist zu ergänzen - eigene Vorteile, Rücksichten und soziale Verpflichtungen außer Acht lassen. Dies ist nicht nur ein sittliches Prinzip, sondern für den Autor ein Gebot politischer Klugheit. Denn die Untertanen

⁶⁶ *Birr*; aṭ-Ṭabari 1052.

⁶⁷ Aṭ-Ṭabari 1053f.

⁶⁸ *Sahhil ṭariqa l-ḡūd bi-l-ḥaqq*; aṭ-Ṭabari 1054.

⁶⁹ *Min aḡḏali a'māli l-'ibād fa-'didhū li-nafsika ḥuluqan*; aṭ-Ṭabari 1054.

⁷⁰ Aṭ-Ṭabari 1048; der Begriff *iqtiṣād* bedeutet nicht nur Maßhalten im Sinne des Ausgleichens und Erreichens eines ausgewogenen Mittelwertes, sondern hat eine pragmatischere, politische Komponente, indem das zielgerichtete Maßhalten gemeint ist (*al-qaṣad*), also durchaus dem ahd. *māza* entsprechend, mehr *oikonomia* als *balance/mesure*.

blieben fest in der Liebe zum Herrscher, solange dieser sich nicht an ihrem Gut vergreife⁷¹ und unrechte Gewalt gegen sie ausübe.⁷² Die hier nicht im einzelnen definierte Rechtstreue erscheint somit als Grundlage für das Gedeihen der Herrschaft - ein Standpunkt, der von Autoren, die weniger als Ṭāhir am islamischen Ideal orientiert sind, nicht unbedingt geteilt wird. Im Gegenteil, das Prinzip der Angemessenheit allen Tuns im Hinblick auf die sozialen Gegebenheiten ist das im Fürstenspiegel allgemein waltende oberste Prinzip.

Die in zahlreichen Werken vorhandene, zuweilen vorherrschende pragmatische Orientierung ist ein Gesichtspunkt, der Aufmerksamkeit verdient. Die Einlassungen der Autoren zur rechten Politik und zum zielgerichteten Umgang mit Menschen unter Berücksichtigung ihrer unterschiedlichen Funktionen und sozialen Einbindung verraten einiges darüber, wie das soziale Gefüge wahrgenommen wurde. Das feine Regelwerk des Anstands, die Herstellung und Wahrung eines sozialen Geflechts, das ganz wesentlich durch persönliche Beziehung, soziale Zugehörigkeit und materielle Interessen geprägt ist, das ist die vielleicht wichtigste Kunst, die der Fürstenspiegel dem Herrscher vermitteln will. Herrschaft muß sich durch die Beherrschung eines Regelwerkes beweisen, in dem neben der Gewalt die Kunst steht, Menschen durch Zuwendung materieller und symbolischer Güter zu binden. Eine objektivierbare Norm in Form von Verträgen, Bündnissen, einklagbaren Bedingungen etc. spielt in diesem System eine ganz untergeordnete Rolle. Der Fürstenspiegel ist als eine Einführung in die praktische Kunst des Politischen auch ein Spiegel für das Innenleben des gesellschaftlichen Regelwerks.

Eine der wichtigsten sozialen Gegebenheiten und kognitiven Kategorien, auf deren Grundlage sich der pragmatische Sinn für das rechte Handeln entfaltet, ist die Unterscheidung zwischen einer Oberschicht, d. h. den Angehörigen des Herrscherhauses und seinem Machtbereich Zugehörigen einerseits, und dem gemeinem Volk. Der angemessene Umgang mit Menschen entsprechend dieser

⁷¹ *Kaff 'an amwālihim*; at-Ṭabarī 1054.

⁷² *Tark al-ğaur 'anhum*; ebenda.

Klassifizierung, die Stand und Funktion zu vereinen scheint, ist der Hauptgegenstand der praktischen politischen Lehre. Diese bildet zugleich den Teil der Werke, in denen die Autoren am meisten die eigene Anschauung einbringen.

Die Berücksichtigung der allgemeinen Tugendlehre wie auch religiöser Vorschriften kann dabei weit hinter der Vermittlung praktischer Lebensregeln zurückbleiben. Ein Beispiel für diese Einstellung liefert der für seine breiten intellektuellen Interessen und literarischen Fähigkeiten bekannte al-Wazīr al-Maġribī (gest. 418/1027), Sproß einer berühmten persischstämmigen Wezirsfamilie.⁷³ Er hat seine Schrift "*Über die rechte Führung*" dem Fürsten von Diyārbakr und Miyāfāriqīn im oberen Mesopotamien gewidmet, Naşr ad-Daula Aḥmad ibn Marwān (reg. 1011-1061), bei dem er nach einem sehr bewegten Leben die letzten Lebensjahre Zuflucht und Förderung fand.

Al-Maġribī's Leitfaden behandelt zuerst die persönliche Lebensführung des Fürsten (*işlāḥ as-sā'is nafsahu*) und sodann, in zwei weiteren Kapiteln die Führung der Untertanen, unterteilt in die Fürstenhof und Machtbereich Gehörenden, und in die einfachen Menschen. Der Autor konzentriert sich auf Lebensregeln und orientiert sich an der Lebenswirklichkeit, nicht an der islamischen Norm, wie vor allem das erste Kapitel verdeutlicht. Hier gibt er dem Herrscher gute Gründe an die Hand, die für eine Mäßigung des Genusses alkoholischer Getränke sprechen, ohne diese - konträr zu den Vorschriften der Religion - zu untersagen, und bietet Ratschläge,

⁷³ Zu der Familie al-Maġribī siehe P. Smoor, in: *Encyclopaedia of Islam* 2. Aufl., V, Leiden 1986, 1210-1212. İlyā ibn Şīnā (bar Şīnāya), der Metropolit von Nisibis, war mit dem Wesir, gelehrten Literaten (er hat auch eine Rezension des *Fihrist* von Ibn an-Nadīm verfertigt; siehe G. Bergsträsser, in: *Zeitschrift für Semitistik* 2 (1924), 185f.) und Dichter Abū I-Qāsim al-Maġribī befreundet. İlyās Zeugnisse von Unterredungen mit al-Maġribī in gelehrten Sitzungen, während derer er christliche Dogmen erklärte und verteidigte, sind erhalten (*al-Maġālis*). Desgleichen ein Briefwechsel, in dem der Muslim den Christen dringlich bittet, die Zusammenfassung der christlichen Tugendlehre endlich abzuschließen (*Daḥ al-hamm*, ed. Qusṭanṭīn al-Başa); vgl. Georg Graf: *Geschichte der christlich arabischen Literatur*. I-IV, V: Register. Città de Vaticano 1944-1953. Nachdruck (Modena) 1991, II, 180-182.

wie er ein Übermaß an Trunkenheit während der abendlichen Gesellschaften vermeiden kann. Ähnlich offen wie über den Alkoholgenuß spricht er über die Freuden sexueller Vergnügen, für die er nur soviel Zeit zu verwenden anrät, wie nach Maßgabe der gesellschaftlichen Konvention und politischen Verpflichtungen - gegenüber seinem Oberherrn - tunlich ist.⁷⁴ Mit dieser Bemerkung zeigt sich der Autor als ein wohlmeinender Ratgeber, der die Eigenheiten seines Dienstherrn ernst nimmt; denn dieser war bekannt für die große Zahl an Sklavinnen, mit denen er verkehrte.⁷⁵ Die notwendige Selbstkontrolle ist im Fürstenspiegel al-Magribis sozial und pragmatisch bestimmt.

Ähnliches gilt für den Umgang mit den direkten Untergebenen und anderen Untertanen. Allerdings gibt der Autor einleitend eine grundsätzliche Erläuterung zu den Unterschieden zwischen den sozialen Schichten. Dabei versucht er, aus einem politischen Handlungszusammenhang die unterschiedliche Funktion und Behandlung der Untertanen zu begründen. Der Umgang mit den zu Fürstenhof und Macht Gehörigen (*al-hāṣṣa*), die man bei diesem Autor vielleicht eher als eine Innenschicht denn als Oberschicht bezeichnen sollte, sei vom Umgang mit gewöhnlichen Menschen (*al-ʿamma*) deshalb verschieden, weil in Bezug auf letztere gelte, daß man sich ihren Gehorsam erhalten müsse, während man sich bei jenen um die Verfeinerung ihrer Sitten zu kümmern habe;⁷⁶ denn wenn sie dem Fürsten zugehören, seien sie wie Glieder seines Körpers, so daß der Tadel an einem Einzelnen die Gesamtheit, und damit auch ihn selbst, in Mitleidenschaft zöge. Der Regent (*as-sāʿis*) müsse die Mitglieder seines Haushaltes und Staatsapparates ständig kontrollieren und verbessern, selbst wenn sie noch so vernünftig und korrekt schienen;⁷⁷ denn diese seien wie Instrumente des Handwerkers, die ständig

⁷⁴ *Fa-yağibu an yawāzina bi-hā mā yataʿauwaḍuhū ʿanhu min ġamtli d-ḍikr wa-ğallī d-ḍuḥr ṭumma riḍaʿ sulṭāna lahū in kāna fauqahū*; *Fī s-siyāsa*, 62.

⁷⁵ Ibn Ḥallikān: *Wafāyāt al-aʿyān*. Ed. Iḥsān ʿAbbās. 1-8. Beirut 1969-1972, Bd. 1, 177 zu Naṣr ad-Daula Aḥmad ibn Marwān.

⁷⁶ *Iṣlāḥ aḥlāqihā wa-taḥḍīb adābiḥā*; *Fī s-siyāsa*, 67.

⁷⁷ *Ḥuṣafāʿ, sudd*; *Fī s-siyāsa*, 68.

überholt und gepflegt werden müssen. Nie erlahmende Aufsicht und Anleitung seien notwendig, so wie sie vom Handwerksmeister (*al-ustād fi ṣ-ṣan'a*) geleistet werden. Die Metapher vom Handwerk und leitenden Vorgesetzten betont die pragmatische Ausrichtung und Veralltäglichere der politischen Führungsposition; hier ist überhaupt keine Adelsgesinnung oder sakrale Überhöhung des Königtums zu spüren.

Bilden die einen die Werkzeuge der Herrschaft, sind die anderen, die einfachen Untertanen, das Material. Al-Mağribī führt aus, die gemeinen Leute seien durch ihre Masse das, was die Ausdehnung der Herrschaft bestimme.⁷⁸ Es sei aber schwierig, das gemeine Volk in guter Ordnung zu halten, weil es so viele seien, und destruktive Gesinnung (*fisād*), wenn sie auftrete, sich nicht kurieren lasse. Gewalt alleine, so al-Mağribī's wichtigster Einwand, kann der Unordnung nicht wehren: Der Herrscher könne seinem Zorn über Unbotmäßigkeit (*iḍtirāb*) nicht freien Lauf lassen, ohne die zivilisatorischen Errungenschaften (*al-ʿimāra*) zu zerstören, die seine Herrschaft ausmachen. Er sei deshalb gehalten, für Ordnung unter ihnen zu sorgen, so daß es nicht erst zu solchen Zuständen komme. Die Klugheit seiner Herrschaft müsse sich deshalb durch eine zuträgliche Verwaltung (*ḥusni siyāsat ar-raʿīya*) erweisen.

Als wichtigste Ratio der Politik kann die Bemühung gelten, Loyalität herzustellen und zu bewahren. Deshalb gehören zu den Grundlagen des Regierens auch zahlreiche Regeln für den Umgang mit den Menschen, insbesondere Einzelheiten der Etikette in Rede und Verhalten, wie sie ausführliche Beschreibung in einem nicht viel jüngeren persischen Fürstenspiegel finden.⁷⁹ In der kurzen Abhandlung al-Mağribī's wird dieser Gesichtspunkt zwar nicht im Einzelnen ausgeführt, kommt aber in den Grundregeln zum Umgang mit den Menschen der "Innenschicht" deutlich zum Ausdruck. Die Bedeutung von Anstand und Form ist sogar ausschlaggebend für die wichtigste Anweisung in diesem Zusammenhang. Sie besagt, sich die Menschen

⁷⁸ *Al-ʿamma fi l-mauḍūʿ alladī bi-kaṭratiḥi yattasīʿu l-mulk*; *Fi s-siyāsa*, 73.

⁷⁹ Siehe Qābūs-Nāma. Auch das *Kitāb at-Tağ* bietet eine detaillierte Beschreibung der „höfischen“ Umgangsformen.

gewogen zu machen, indem man ihnen Gutes tut, nicht nur durch die Zuweisung materieller Güter, sondern auch durch mentale Zuwendung. Die weiteren Empfehlungen gehören zum Gemeingut des Fürstenspiegels, der aus der Perspektive des Ministerialen geschrieben ist: Es werden Nachsicht gegenüber kleinen Fehlern, korrekte Beachtung der Dienstzeiten und die Sorge um das Wohl der in unmittelbarer Umgebung des Regenten Tätigen gefordert.

Al-Mağribī's Leitfaden für die Führung der Untertanen bietet einerseits einen raschen Überblick über die traditionellen Verpflichtungen des umsichtigen Herrschers: Ungerechtigkeit, Verbrechen, Bestechlichkeit durch Strafen zu wehren, den Schwachen zu schützen und den Hilfe und Unterstützung Suchenden aufzunehmen. Er bringt aber noch einen anderen Gesichtspunkt zur Sprache, der bei anderen Autoren nur anklingt und die feineren Spielarten des Herrschens betrifft.

Ein unverzichtbares Erfordernis für erfolgreiche Herrschaft ist die Kenntnis der verschiedenen Schichten (*tabaqāt*) des Volkes. Diese benötige man, um die wichtigen Menschen in angemessener Weise an den Hof zu binden. Der Hof ist hier deutlich als ein Mittelpunkt des sozialen Lebens vorausgesetzt und ist gleichzeitig ein Instrument der Gestaltung und Kontrolle der öffentlichen Meinung. Insbesondere müssen die Bemühungen des Herrschers den Exponenten des religiösen Lebens gelten. Die Bindung der populären Freunde Gottes und der Religionsgelehrten und Gelehrten an den Hof ist ein wichtiger Bestandteil der Regierungskunst: Nur für diejenigen Gottergebenen (*zuhhād*) sei das Fernbleiben vom Hof zu entschuldigen, die sich einer grundsätzlich geltenden und konsequent praktizierten Zurückgezogenheit geweiht haben. Für andere aber gelte der Dispens nicht, sie hätten bei Hofe zu erscheinen, sonst sei die Gefahr der Desintegration (*fisād*) gegeben. Der Autor verweist zur Unterstützung dieses Gedankens auf die Autorität des Vermächtnisses von Ardašīr.⁸⁰ Die allgemeine Forderung, die Exponenten des religiösen Lebens an den Hof zu binden, ist dem altpersischen Weisheitsbuch entnommen.

⁸⁰ 'Ahd Ardašīr

Al-Mağribī zeigt aber mit dem Hinweis auf einen Lokalheiligen, daß es sich hier um eine lebensnahe Regel praktischer Politik handelt.⁸¹

Auch bei Ṭāhir, um zu dem Autoren zurückzukehren, bei dem wir angefangen haben, gehören Gunsterweise zu den wichtigsten Mitteln, Gefolgschaft unter den Mächtigen zu finden und Beamte an sich zu binden.⁸² Er führt unter den Untertanen eine weitere Unterscheidung ein, die edel Geborene und Angehörige der guten Familien,⁸³ also eine Art Oberschicht, vom Rest der Untertanen abhebt und zu besonderer Förderung und Obhut empfiehlt. Für die einfache Bevölkerung gilt das Gebot der Großzügigkeit, wobei ausdrücklich die unter islamischen Gesichtspunkten spezifizierte Wohlfahrt hervorgehoben wird.

Auch bei ihm erhält neben der materiellen Zuwendung die soziale Komponente Beachtung. Der Autor spricht dabei ganz eindeutig aus seiner eigenen Lebenserfahrung. Leute hätten immer, führt er aus, gleich, wie gut es ihnen gehe, das Verlangen, ihre Wünsche den Autoritäten der Regierung (*wulāt*) vorzutragen, weil sie ständig in der Hoffnung lebten, mehr zu erhalten. Möglicherweise werde derjenige, der diese Dinge zu prüfen habe, überdrüssig und bedrückt wegen der Menge dessen, was an ihn verwiesen werde. Da aber nun einmal die wenigsten Menschen fähig seien, unter Verzicht ihrer Interessen im Diesseits sich nur dem zuzuwenden, was sie Gott näher bringt, solle der Herrscher Sorge tragen, den Menschen oft Zutritt zu gewähren, und sie gutwillig und großzügig empfangen.⁸⁴ Abgesehen davon, das diese Bemerkung zur Zugänglichkeit des Herrschers auch einer üblichen Forderung im Fürstenspiegel entspricht, legt sie in der Form, in der sie vorgebracht wird, davon Zeugnis ab, daß der Autor mit dem Alltag in Regierungsstellen vertraut und ein guter Menschenkenner war. Wenn hier auch ein Hauch von der persönlichen Lebenseinstellung eines tief gläubigen Verfassers deutlich wird, so ist der nachsichtige Ton des Vortrags, der teils aus weiser Einsicht in

⁸¹ *Fl s-siyāsa*, 74.

⁸² Aṭ-Ṭabarī 1052-54.

⁸³ *Aḥrār an-nās wa-ḡawī š-šaraf, ahl al-buyūtā*, aṭ-Ṭabarī 1058.

⁸⁴ Aṭ-Ṭabarī 1059f.

allgemeine Lebenszusammenhänge, teils aus Gründen praktischer Vernunft empfiehlt, zum Wohle der Untertanen zu wirken, typisch für den Fürstenspiegel. Vernünftiges Handeln wird durchweg als ein Prinzip dargestellt, welches das Gedeihen der Regentschaft gewährleistet. Beispielhaft dafür ist das bekannte, der persischen Herrschaftskunst zugeschriebene Dictum: „Keine Herrschaft ohne Armee, keine Armee ohne Steuereinnahmen, keine Steuereinnahmen ohne Wohlstand, kein Wohlstand ohne Gerechtigkeit“.⁸⁵

In dem Maße, wie das Wohlergehen der Untertanen in die Rechnung einbezogen wird, kann sich daraus ein Kriterium für die Beurteilung der Herrschaft bilden. Auch wenn diese Sicht nicht zum Prinzip politischen Denkens fortentwickelt ist, sind im Schreiben des Tāhir, vorbereitet und ermöglicht durch die „islamische“ Tendenz, doch Ansätze zur Entwicklung messbarer Markierungen für die rechte Verwendung der Herrschermacht zu erkennen.

Die Empfehlungen zur Verwendung des Staatsschatzes exemplifizieren die Gleichsetzung von Vernunft und Gemeinwohl: Gelder, die gehortet werden, seien nicht produktiv, vermehrten sich aber, wenn sie für Belange der Untertanen ausgegeben werden.⁸⁶ Der Staatsschatz solle daher für die Erhaltung der Länder des Islam und das Wohlergehen ihrer Bewohner aufgewendet werden; denn das Aufbringen der Steuer falle den Untertanen leichter, wenn die von ihrer gerechten und förderlichen Verwendung überzeugt seien.⁸⁷ Genaue Kenntnisse über und persönliche Kontrolle der Verwaltung, insbesondere von Steuer- und Heerwesen, gehören ebenso zu den Standardempfehlungen wie der Hinweis, Posten nicht als Gefälligkeit zu vergeben, sondern nur fähige und vertrauenswürdige Leute in die Provinzialverwaltung zu entsenden.⁸⁸ An klugen Einsichten und praktischem Sinn fehlt es nicht: anfallende Arbeit solle sofort erledigt

⁸⁵ Hanna Mikhail (wie Fn. 36), 31.

⁸⁶ Aṭ-Ṭabarī 1052.

⁸⁷ Aṭ-Ṭabarī 1053.

⁸⁸ Aṭ-Ṭabarī 1058.

und nicht aufgeschoben werden, da dies nur Ungemach erzeuge;⁸⁹ die in der Verwaltung Tätigen seien ausreichend zu bezahlen, weil dies Treue und Tüchtigkeit fördere.⁹⁰ Es liegt in der Natur des Fürstenspiegels, das es bei Appellen an das Einsichtsvermögen der Herrschers bleibt. Dort wo das Recht des Untertanen in den Blick kommt, betrifft es nicht Finanzen und Verwaltung, sondern Anstand: Wer sich zum Herrscher begibt, habe ein Recht darauf, entsprechend Rang und Würde behandelt zu werden. Dieser Aspekt der sozialen Beziehung, welche die Verteilung materieller Güter mit der von immateriellen Gütern, wie Ehre und Gunst, verknüpft und damit relativiert, scheint ein entscheidender Gesichtspunkt der hier betrachteten Fürstenspiegel zu sein. Der Fürstenspiegel ist in dieser Hinsicht auch ein Spiegel der politischen Lebenswirklichkeit, in der das Recht als ein verbindliches, kodifiziertes Regelsystem keine große Rolle spielt.

Quellenliteratur

Die mit einem Stern gekennzeichneten Titel werden im Aufsatz besprochen. Die mit [zitiert] gekennzeichneten Titel werden hier angeführt nach Fu'ād 'Abdalmun'im, in: *at-Tuḥfā al-mulūkīya fī 'l-adāb as-siyāsiya, al-mansūba li-Abī l-Ḥasan al-Māwardī*. Alexandrien 1993, S. 5-27.

*Abdallāh ibn Yahyā (gest. 132/750): *Risāla ilā 'Abdallāh ibn Marwān*. In: Aḥmad Zakī Ṣafwat: *Ġamharat Rasā'il al-'Arab*. Nachdruck Beirut o. J. Bd. 2, S. 406 - 455. Dazu: Hannelore Schönig: *Das Sendschreiben des 'Abdallāh ibn Yahyā (gest. 132/750) an den Kronprinzen 'Abdallāh b. Marwān II*. Stuttgart 1985.

Ibn al-Muqaffā' (gest. ca. 139/756): *Kallīla wa-Dimna*. Ed. 'Abd al-Wahhāb 'Azzām. Kairo 1941. Dazu: François De Blois: *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kallīlah and Dimnah*. London (Royal Asiatic Society) 1990. (deutsche Übers.) Ph. Wolff: *Bidpai's Fabeln*. 1 - 2. Stuttgart 1857.

idem: *al-Adab al-kabīr (Kitāb al-adāb al-kabīr)*. Beirut 1397/1977; ed. M. Kurd 'Alī, in: *Rasā'il al-bulagā'*. Kairo 1365/1946. Dazu: (deutsche Übers.) O. Rescher: "Das kitāb el-adab el-kabīr" des Ibn al-Muqaffā'. In: *MSOS* 1917, 2. Abt., S. 35 - 82. Zu

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Aḫ-Ṭabartī 1054.

- diesem und dem nächsten Titel auch: J. D. Latham: Ibn al-Muqaffa' and Early 'Abbasid prose. In: *CHAL, 'Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge 1990, S. 48 - 77.
- idem: *Risāla fī ṣ-ṣaḥāba*. Ed. und Übers. Charles Pellat: Ibn al-Muqaffā' (mort vers 140/757) "conseilleur" du calife. Paris 1976.
- Kitāb Bilauhar wa-Būdāsf*. Ed. Daniel Gimaret. Beirut 1972. Dazu: Daniel Gimaret: *Le livre de Belawhar et Būdāsf selon la version arabe ismaélienne*. Paris 1971.
- *Ṭāhir ibn al-Ḥusain (gest. 822): *Risāla ilā bnihi 'Abdallāh*. In: Ibn Abī Ṭāhir Ṭāfir: *Kitāb Baġdād*. Ed. und Übers. H. Keller, Leipzig 1908; ed. Muḥammad Zāhid ibn al-Ḥusain al-Kauṭarī. Kairo 1368/1949. Auch in aṭ-Ṭabari, *Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*. Ed. M.J. De Goeje et. al. Series I-III. Leiden² 1964, II, 1046 - 1062. Dazu: (engl. transl.) C. E. Bosworth: An early Arabic Mirror for Princes: Ṭāhir Dhū l-Yaminain's Epistle to his son 'Abdallāh (206/821). In: *Journal of Near Eastern Studies* 29 (1970), 25-41.
- aṭ-Ṭabari, 'Alī ibn Sahl ibn Rabban (gest. nach 247/861): *ad-Dīn wa-d-daula fī iṭbāt nubūwat an-nabīy Muḥammad*. Ed. A. Mingana. Manchester-London 1923. Dazu: Idem: *The Book of Religion and Empire. A semi-official defence and exposition of Islam written by order at the court and with the assistance of the caliph Mutawakkil (A. D. 847-861). Transl. with critical app. From an apparently unique ms. In the John Rylands Library*. Manchester-London 1922. D. S. Margoliouth: *On "The Book of Religion and Empire" by Ali ibn Rabban at-Tabari*. From the proceedings of the British Academy, XVI. London 1930.
- Pseudo-al-Ġāḥiẓ [das ist Muḥammad b. al-Ḥārith aṭ-Ṭha'labī/at-Taġlibī]: *Kitāb al-Taġ fī aḥlāq al-mulūk*. Ed. Fauzi 'Aṭawī. Beirut 1970. Dazu (franz. Übersetzung) Charles Pellat: *Le livre de la couronne*. Paris 1954.
- Rosenthal, Franz: as-Sarakhi (?) on the appropriate behavior of kings, in: *Journal of the American Oriental Society* 115 (1995), 105-109.
- Ibn Qutaiba (gest. 276/890): *ʿUyūn al-aḥbār*. 1-4. Kairo 1345/1925-1349/1930. Bd. 1, S. 1 - 106: kitāb as-sulṭān.
- Ibn 'Abdrabbih (gest. 328/940): *al-ʿIqd al-fārid*. Ed. Aḥmad Amtn, Aḥmad az-Zain, Ibrāhīm al-Abyārī. 1-6. Kairo 1359/1940-1368/1949. 7: Fahāris. Bd. 1: Farṣ kitāb al-lu'lu'a fī s-sulṭān, S. 7 - 92. Dazu: Gustav Richter, op. cit. (Anm. 4), 75 - 80.
- *al-Wazīr al-Maġribī, Abū l-Qāsim al-Ḥusain ibn 'Alī (gest. 418/1027): *Kitābun fī s-siyāsa*. Ed. Sāmī ad-Daḥḥān. Damaskus 1367/1948.
- al-Iskāfī, 'Abdallāh (gest. 421/1030): *Luf fī at-tadbīr fī tadbīr as-siyāsa*. Bagdad [zitiert]. (= *Luf fī at-tadbīr fī ḥiyāl al-mulūk*, *GALS* 1, 491?).
- aṭ-Ṭa'alībī (gest. 429/1038): *Ādāb al-mulūk*. Ed. Ġalīl al-'Aṭṭya. Beirut (Dār al-Ġarb al-Islāmī), 1990.
- *al-Māwardī, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad (gest. 450/1058): *Tashīl an-naẓar wa-ta'ġīl az-ẓafar fī aḥlāq al-malik wa-siyāsat al-mulk*. Ed. Riḍwān as-Saiyid. Beirut 1987.

- idem: *Adab al-wazir al-ma'ruf bi-qawānīn al-wizāra wa-siyāsāt al-mulk*. (*ar-Rasā'il an-nādīra*, 5). Kairo 1348/1929
- *Pseudo al-Māwardī: *Naṣīḥat al-mulūk*. Ed. Fu'ād 'Abdalmun'im. Alexandrien 1988.
- Idem: *at-Tuḥfā al-mulūkiya fī l-ādāb as-siyāsiya. al-Mansūba li-Abī l-Ḥasan al-Māwardī*. Ed. Fu'ād 'Abdalmun'im. Alexandrien 1993.
- Kaī Kāwūs ibn Iskandar (gest. nach 1083): *Qābūs Nāma* (pers.). Ed. Gulāmḥusain Yūsufī. Teheran 1371 h.š. Dazu: (deutsche Übers.) Seifeddin Najmabadi, Wolfgang Knauth: *Das Qābūs-nāma. Ein Denkmal persischer Lebensweisheit*. Wiesbaden 1988.
- al-Ġuwainī, Abū l-Ma'ālī (gest. 478/1085-86): *Ġiyāḥ al-umam fī iltiyāḥ az-ẓulm*. Ed. Muṣṭafā Ḥilmī. Alexandria (Dār ad-Da'wa) 1413. [zitiert]
- Nizām al-Mulk (gest. 1092): *Siyāsāt Nāma* (pers.). Ed. 'Abbās Iqbāl. Teheran 1369 h.š. Dazu (deutsche Übers.) K. E. Frh. Von Schowingen Schabinger: *Siyasatnama. Gedanken und Geschichten*. Freiburg 1960.
- al-Murādī, Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Qairawānī (gest. 489/1096): *Kitāb al-Išāra ilā adab al-imāra*. Ed. Riḍwān as-Saiyid. Beirut 1981.
- *al-Ġazālī, Muḥammad (gest. 555/1111): *Naṣīḥat ul-mulūk* (pers.) ed. Ġalāluddīn Ḥumā'ī. Teheran 1361 h.š. [1982] Dazu: Bagley, F.R.C.: *Ghazālī's Book of Counsel for Kings*. 2nd ed. Oxford 1971.
- Idem: (arab. Version) *at-Tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk*. Kairo ca. 1922. Neudruck Beirut 1996.
- aṭ-Ṭurṭūšī, Ibn Abī Randaqah (gest. 520/1126 oder 525/1131): *Sirāğ al-mulūk*. Kairo 1289.
- Ibn Zafar (gest. 568/1172): *Sulwān al-muṭa' fī 'udwān al-atbā'*. Tunis 1279 h. Dazu (ital. Übersetzung) Michele Amari: *Solwan el Mota'; ossiano Conforti Politici Di Ibn Zafar. Versione Italiana*. Firenze 1851.
- Ibn Ḥamdūn (gest. 562/1166-67): *as-Siyāsa wal-ādāb al-malakīya*. (*ar-Rasā'il an-nādīra*, 3) Kairo 1345/1927. Das ist das zweite Kapitel („Fī l-ādāb wa-s-siyāsa ad-dunyawiya wa-rusūm al-mulūk wa-r-ra'īya“) der Taḍkira al-Ḥamdūniya. Ed. Iḥsān 'Abbās. Bd. 1. Beirut 1983, S. 229-456.
- aš-Širāzī, 'Abdarrahmān ibn Naṣr Ġamāl ad-Dīn (gest. 589/1193): *al-Minhağ al-maslūk fī siyāsāt al-mulūk*. Jordanien (Maktabat al-Manār) 1407/1987. [zitiert]
- Ibn al-Ġauzī (gest. 597/1201): *aš-Šifā' fī mawā'iz al-mulūk wa-l-ḥulafā'*. Ed. Fu'ād 'Abdalmun'im. Mekka (al-Maktaba at-Tiğāriya) 1411/1991. [zitiert]
- Afḍal ad-Dīn al-Kirmānī (6./12. Jhd): *Iqd al-'ulā lil-mauqif al-a'lā*. Dazu: Louise Marlow (wie Fn. 4), 130-132.
- al-Qala'ī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Ḥasan (gest. 630/1232-33): *Tahḍīb ar-riyāsa wa-tartīb as-siyāsa*. Ed. Ibrāhīm Yūsuf 'Ağw. Amman (Maktabat al-Manār) 1405/1985. [zitiert]

- al-Quraṣī, Muḥammad ibn Ṭalḥa (gest. 652/1254): *al-ʿIqd al-farīd li-l-malik as-saʿīd*. Kairo 1318. [zitiert]
- Sibṭ Ibn al-Ġauzī (gest. 654/1257): *al-Ġalts aṣ-ṣāliḥ*. Dazu: Tryggve Kronholm: *Dedication and Devotion. The Introduction to the kitāb al-Ġalts aṣ-ṣāliḥ ascribed to Sibṭ Ibn al-Ġauzī*. In: *Orientalia Sueciana* 38-39 (1989-90), 81-91. Siehe auch *ibid.*, 33-35 (1984-86), 241-256.
- Idem: *Kanz al-mulūk fī kaifiyat as-sulūk*. Ed. G. Viestam (The treasure of princes on the fashion of behaviour ascribed to Sibṭ Ibn al-Ġauzī). Lund 1970.
- Ibn Abī r-Rabīʿ, Aḥmad ibn Muḥammad Šihāb ad-Dīn (7./13. Jhdt.): *Sulūk al-mālik fī tadbīr al-mamālik*. Ed. Ḥamid ʿAbdallāh Rabīʿ. Kairo 1400/1980. Ed. Naġī at-Tikrītī. Beirut (Dār al-Andalus) 1403/1983. Dazu: Louise Marlow (wie Fn. 4), 134f.
- Al-Iṣfahānī, ʿAlī ibn Abī Ḥafṣ (erste Hälfte 7./13. Jhdt): *Tuḥfāt al-mulūk*. Ed. S. Ḥ Taqīzādeh. Teheran 1317/1938. Dazu: Louise Marlow: *Kings, Prophets...* (wie Fn. 4), 103f.
- Urmawī, Strāġ ad-Dīn (gest. 682/1283): *Laṭāʾif al-ḥikma*. Ed. Ġulamḥusain Yūsufī. Teheran 1351.
- Al-ʿAbbāsī, al-Ḥasan ibn ʿAbdallāh (schrieb 708/1308): *Āṭār al-uwal fī tartīb ad-duwal*. Kairo 1295/1878. Dazu: Louise Marlow: *Kings, Prophets...* (wie Fn. 4), 103.
- Anonym. *Tuḥfā dar aḥlāq va-siyāsat*. Ed. M. T. Dānešpazhūh. Teheran 1341/1962. Dazu: Louise Marlow: *Kings, Prophets...* (wie Fn. 4), 104.
- Baḥr al-fawāʾid* (anonym.). Julie S. Meisami: *The sea of precious virtues, a medieval Islamic mirror of princes*. Salt Lake City 1991.
- as-Subkī, Taġ ad-Dīn (gest. 771/1370): *Muʾīd an-niʿam wa-mubīd an-niqam*. Ed. David W. Myhrman. London. Dazu: (deutsche Übersetzung) Oskar Rescher: *Über die moralischen Pflichten der verschiedenen islamischen Bevölkerungsklassen*. Konstantinopel 1925.
- Saiyid ʿAlī Hamadānī (786/1385): *Daḥīrat al-mulūk* (pers.). [vgl. *EI*² VII, 988]
- Ibn Riḍwān (gest. 782/1380): *aṣ-Šuḥub al-lāmiʿa fī s-siyāsa al-nāfiʿa*. Ed. ʿAlī Samī an-Naššār. Casablanca (Dār at-Taqaḫfa) 1404/1984. [zitiert]
- Ġalāl ad-Dīn Zakariyā Qazwīnī (gest. 813/1411): *Naṣāʾiḥ-i Šāhruḥī* (pers.). [vgl. *EI*² VII, 988]
- Ibn ʿArabšāh, Aḥmad ibn Muḥammad (854/1450): *Fākīhat al-ḥulafāʾ wa-mufākahat az-ẓurafāʾ*. Ed. Georg Wilhelm Freytag. Bonn 1832.
- Ibn al-Azraq, Abū ʿAbdallāh Muḥammad al-Andalusī (gest. 896/1491): *Badāʾiʿ as-silk fī ṭabāʾiʿ al-milk*. Ed. Muḥammad ibn ʿAbdalkarīm. 1-2. Libyen - Tunis (ad-Dār al-ʿArabiya lil-Kitāb), 1397/1977.
- Faḍl Allāh Rūzbihān Ḥunġī (927/1521): *Sulūk al-mulūk* (pers.). [vgl. *EI*² VII, 988]

Als Yaman und Rabīʿa ihre Stirnlocken abschnitten

*Kritische Anmerkungen zu einem Hilf-Bund in Ḥurāsān
aus der späten Umayyadenzeit*

EVA ORTHMANN

Die Ermordung al-Walīds II. im Ğumādā II 126/April 744 hatte weitreichende Konsequenzen für die gesamte islamische Welt. In verschiedenen Teilen des Umayyadenreiches brachen Unruhen aus. Ein nicht geringer Teil der damaligen Auseinandersetzungen wird mit dem Konflikt zwischen Qais und Yaman in Verbindung gebracht. Die zum Teil seit längerem angewachsenen Spannungen zwischen den verfeindeten Stammesgruppen entluden sich in blutigen Konflikten, die aufgrund der Schwäche der Zentralregierung kaum oder gar nicht unterbunden werden konnten.

Ein Gebiet, für das eine solche Situation angenommen wird, ist Ḥurāsān. Dort wurde im Jahr 120/737–38 Naṣr b. Saiyār als Gouverneur ernannt. Selbst den Qais zugehörig, soll Naṣr die Yaman und Rabīʿa von Beginn an unterdrückt haben.¹ Nach der Ermordung al-Walīds II. kam es zum offenen Konflikt, denn in Ḥurāsān kursierte das Gerücht, der Kalif al-Yazīd III. habe Ğudaiʿ b. ʿAlī al-Kirmānī, den Führer der Yaman, zum neuen Gouverneur dieser Provinz ernannt. Der Wahrheitsgehalt dieses Gerüchtes läßt sich nicht mehr feststellen. Naṣr b. Saiyār jedenfalls war alarmiert und versuchte, seinen Konkurrenten an einer Machtübernahme zu hindern,

¹ Yaʿqūbī II, 263–64; Ṭabarī II, 1664–65; *Futūḥ* VII–VIII, 338–39; *Ansāb* III, 129; Din 342–43.

indem er ihn einsperrte. Nach einem Monat kam al-Kirmānī wieder frei; die Quellen berichten von einer dramatischen Befreiungsaktion. Nun scharte er Anhänger um sich, um Naṣr zu bekämpfen. Unterstützung fand er dabei angeblich nicht nur durch die Yaman, sondern auch durch die Rabīʿa, mit denen er ein *Hilf*-Bündnis geschlossen haben soll. Fortan habe es in Ḥurāsān zwei Blöcke gegeben, die sich feindlich gegenüberstanden. Dabei, so will es die Überlieferung, kämpften auf der einen Seite die Qais, die von Naṣr b. Saiyār angeführt wurden, auf der anderen die verbündeten Yaman und Rabīʿa unter al-Kirmānī. Diese Situation habe angedauert, bis Abū Muslim Marw eroberte.²

Das Bündnis zwischen Yaman und Rabīʿa in Ḥurāsān wird in allen Quellen erwähnt und gilt als eine feststehende Tatsache. Einzig bei Dīnawarī jedoch werden die näheren Umstände beschrieben, unter denen dieser Pakt zustande gekommen sein soll. Sein Bericht soll daher in ganzer Länge wiedergegeben werden:³

„Darauf schrieb al-Kirmānī an ʿUmar b. Ibrāhīm, einen der Nachkommen des Abraha b. aṣ-Ṣabbāḥ, des Königs von Ḥimyar, welcher der letzte ihrer Könige gewesen war. Er wohnte in Kufa. Er bat ihn, ihm ein Exemplar des *Hilf*-Vertrages zu schicken, den Yaman und Rabīʿa in der Zeit der Ḡāhiliya geschlossen hatten, um diesen wiederzubeleben und zu erneuern. Er wollte dadurch die Rabīʿa dazu bewegen, ihm beizustehen. Da schickte er ihn ihm. Al-Kirmānī sammelte die Vornehmen der Yaman und die führenden Persönlichkeiten

² Ṭabarī II, 1766–68, 1845–66, 1970–72; ʿUyūn 182, 185–86; *Ansāb* III, 129; Din 350–354, 332; Azdī 76; Yaʿqūbī II, 264; Aṭīr V, 297–98; *Bidāya* X, 16–17; *Futūḥ* 7–8, 338–43; Verweise: Wellhausen, *Das arabische Reich*, 300–302; Sharon, *Black Banners*, 34–37, 42–45; Hawting, *The first Dynasty*, 107; Shaban, *The ʿAbbāsīd Revolution*, 134–36; Daniel, *The political and social history*, 44–45; Nagel, *Untersuchungen*, 145–46.

³ Din 352–53.

der Rabīʿa um sich und las ihnen den *Hilf*-Vertrag vor. Dieser lautete:

Im Namen Gottes, des Erhabenen und Allgewaltigen, des Ruhmreichen, des Wohltäters.

Dies ist, was die Sippe Qaḥṭān und Rabīʿa, die Brüder, in einem Hilf-Vertrag beschlossen haben. Sie haben den Hilf-Vertrag geschlossen, auf daß sie sich als gleichberechtigt behandeln, als Verwandte und Brüder, solange ein Mann einen Schuh anzieht,⁴ solange ein Reiter des Abends aufsteigt und bis zum Morgen reitet. (Die Verpflichtungen aus diesem Vertrag) übernehmen die Jüngeren von den Älteren, und die Schlechteren von den Besseren, bis ans Ende der Zeit und in alle Ewigkeit, bis zum Ablauf der festgesetzten Zeitspanne, und bis Väter und Söhne ausgelöscht sind.

(Dies ist) ein Vertrag, in dem die Schwierigkeiten ausgeräumt sind, und der fest geschlossen ist, solange ein Stern aufgeht und wieder untergeht. Sie haben darüber ihr Blut vermengt bei einem König, mit dem sie zufrieden waren. Er hat es mit Wein gemischt und ihnen zu trinken gegeben. Er hat von ihren Stirnlocken die Haare abgeschnitten, und von ihren Fingerkuppen die Nägel. Dann hat er dies in ein Bündel zusammengetan, und es unter flutendem Wasser tief am Grunde eines Meeres vergraben, bis ans Ende der Zeit.

(Der Vertrag) soll nicht vergessen werden, nicht vernachlässigt, nicht verraten und nicht aufgegeben, (denn es ist) ein festgeknüpfter Vertrag, (gültig) bis ans Ende der ewigen Zeit, solange ein Kind seinen Vater ruft, und solange ein Sklave Dienst tut. Schwangere werden darüber ihre Kinder austragen, und Hebammen Kinder zur Welt bringen, solange ein

⁴ Zur Schuhsymbolik in Verbindung mit Treueiden siehe Ruth 4, 7 sowie die Rede al-Ḥaḡḡāḡs in Kufa: Ṭabari II, 864, Muth, *Annalen*, 122 und 135, Anm. 15.

Jahr auf das andere folgt.⁵ Auf ihm liegen Leben und Tod, bis der Euphrat austrocknet.

Er wurde geschrieben im Monat des Stummen,⁶ bei einem König, der Schutz gewährt, Tubba^c b. Malkaikarib, einer Quelle von Tugend und Wertschätzung, möge es ihnen doppelt vergolten werden. Und es bezeugte ihn Gott der Erhabene, der alles tut, was er will. Es erkennen ihn an, die verständig sind, und es ignorieren ihn die, die dumm sind.

Und nachdem der Text vorgelesen worden war, kamen sie überein, einander zu helfen und ihre Angelegenheiten zu vereinen.“

In der uns vorliegenden Form stammt dieser Vertrag gewiß nicht aus vorislamischer Zeit. Allein die Verwendung des klassischen Arabisch schließt die wörtliche Wiedergabe eines Dokumentes aus alt-südarabischer Zeit aus. Doch könnte es sich ja immerhin um die arabische Übersetzung eines vorislamischen Textes handeln. Daß auch dies nicht der Fall ist, sondern der Text frühestens in umayyadischer Zeit entstanden sein kann, scheint, zumindest nach dem heutigen Stand der Forschung, offenkundig. Die Grundvoraussetzung, auf der der Text basiert, nämlich der Zusammenschluß einzelner Stämme zu übergeordneten genealogischen Gruppen, ist in der Ġāhiliya nicht nachweisbar. Vielmehr ist davon auszugehen, daß die Aufspaltung der arabischen Stämme in Qais, Yaman und Rabīʿa⁷ erst nach dem Aufkommen des Islam erfolgte. Das genealogische Sy-

⁵ Für ihre Mithilfe bei der Übersetzung dieses Satzes danke ich Herrn Prof. Mustafa und Herrn Dr. Jassim.

⁶ Al-Ašamm, „der Stumme“ ist eine Bezeichnung für den Raġab, da in ihm die Waffen schwiegen: Wellhausen, *Reste*, 97–98; *EI*² VIII, 373–74, (art. Raġjab).

⁷ Strenggenommen ist die Genealogie eigentlich zweigeteilt und besteht aus Yaman und Muḏar. Qais und Rabīʿa gehören beide zu den Muḏar. Da in der vorliegenden Untersuchung die Rabīʿa als eigenständiger Stammesverband auftreten, ist es sinnvoller, diese beiden Zweige der Muḏar getrennt anzugeben, und also von Qais, Yaman und Rabīʿa zu sprechen.

stem der Araber ist ein Ergebnis der Entwicklungen in der Zeit der islamischen Eroberungen und der umayyadischen Herrschaft. Daraus folgt, daß die angeblichen Bündnispartner Yaman und Rabīʿa zu dem Zeitpunkt, zu dem sie den vorliegenden Vertrag geschlossen haben sollen, noch gar nicht, oder jedenfalls nicht als übergeordnete Stammesgruppen, existiert haben. Der Text projiziert demnach Verhältnisse aus der Umayyadenzeit in die Ġāhiliya zurück.⁸

Um Authentizität vorzutäuschen, greift der Vertragstext bewußt vorislamische Elemente auf. Dabei läßt sich jedoch feststellen, daß die antikisierenden Elemente eher dem entsprechen, was in der islamischen Überlieferung über die Ġāhiliya bekannt war, als den Gegebenheiten Altsüdarabiens, wie sie sich uns aus objektiveren Quellen erschließen.

Offenkundig wird dies am Beispiel des *Ḥilf*-Bundes. Wie gerade festgestellt, ist es höchst unwahrscheinlich, daß zwei übergeordnete Stammesgruppen namens Yaman und Rabīʿa in der Ġāhiliya ein Bündnis geschlossen haben. Nichtsdestotrotz wird ein solches Bündnis in arabischen Quellen, die sich mit der Geschichte Altsüdarabiens befassen, gelegentlich erwähnt und mit einem als Tubbaʿ bezeichneten Herrscher in Verbindung gebracht. Im *Kitāb at-Tiġān* wird dem yamanitischen Herrscher Tubbaʿ b. Ḥassān zugeschrieben, einen *Ḥilf*-Bund zwischen Yaman und Rabīʿa geschlossen zu haben. Dieser Tubbaʿ war ein Enkel des in dem uns vorliegenden Vertrag genannten Tubbaʿ b. Malkaikarib.⁹ Al-Hamdānī wiederum berichtet von einem *Ḥilf*-Vertrag, den Tubbaʿ b. Malkaikarib abgeschlossen haben soll, kommentiert diese Überlieferung aber folgendermaßen: „Gelegentlich meinen Leute, die keine Ahnung haben, daß die Gebiete der Rabīʿa b. Nizār in der Tihāma liegen, in Sur-

⁸ Caskel, *Ġamharat* I, 20, 24, 30–35, 41–45, 70–71, 73–74, 81; Goldziher, *Muhammedanische Studien* II, 64, 78, 80–84, 89–98, 178, 181, 187; Crone, *Were the Qais*, 43–49; *EI*² I, 811–12, (art. Azd), IV, 447–49, (art. *Ḳaḥṭān*), VIII, 82–83 (art. Nizār), 352–54 (art. Rabīʿa und Muḍar).

⁹ *Kitāb at-Tiġān*, 299

dud¹⁰ und Balad Li[°]sān von den [°]Akk, und daß Tubba[°] ihnen dieses Land als Pfründe gegeben habe, als sie mit ihm einen *Hilf*-Vertrag geschlossen hatten. Das aber zählt zu den erfundenen Nachrichten, denn Könige sind zu erhaben, als daß sie mit Untertanen einen *Hilf*-Bund eingingen. Diese Nachricht ist gestützt auf Einbildung und Fantasie.“¹¹

Möglicherweise stützt sich diese Nachricht jedoch nicht nur auf Einbildung und Fantasie, sondern hat ihren Ursprung in der Tatsache, daß Abūkarib As[°]ad Teile Zentralarabiens eroberte und sich als erster südarabischer Herrscher als König von Sabā' und Dū Raidān und Ḥaḍramaut und Yamanat und ihren Arabern in den Bergen und Küstenebenen titulierte.¹² Jener Abūkarib As[°]ad aber entspricht dem Herrscher, der in den arabischen Quellen meist Tubba[°] b. Malkaikarib heißt.¹³ Er wird dort der Dynastie der Tabābi[°]a zugeordnet; die Bezeichnung Tubba[°] gilt als ein Titel oder Beiname, den mindestens drei südarabische Herrscher trugen.¹⁴ Tubba[°] scheint auf einer Verschreibung von *br[°]* zu beruhen, dem Namen einer Familie der Hamdān.¹⁵ Der Name des im Vertrag genannten Königs entspricht folglich seiner Benennung in der arabischen Überlieferung, nicht aber in den altsüdarabischen Inschriften, wo er uns stets als Abūka-

¹⁰ Zu Surdud als Ortsnamen siehe *Lisān* „s-r-d“.

¹¹ *Šiffa* 172–73

¹² Wissmann, *Himyar*, 492–93; Gajda, *L'Arabie du Sud*, 188–89.

¹³ Siehe z.B. Ṭabarī I, 684: „Dann herrschte nach ihm Tubba[°], das ist Tubān As[°]ad Abū Karib b. Malkaikarib“; siehe auch Kropp, *Die Geschichte*, 419, Anm. 358.

¹⁴ Zu den Tabābi[°]a in arabischen Quellen siehe Ṭabarī I, 684–86, 771–72, 775, 880–82, 889–92, 901–5, 909–18; *Kitāb at-Tiğān* 261–300, *Aḥbār °Ubaid* 433–90; Din 30, 47–48; Ya[°]qūbī I, 241–45; *Murūğ* II, 49–52; Ḥamza Iṣfahānī 81–87; Kropp, 259–70; Caskel, *Ġamharat* I, Tafel 135; siehe auch Qur'ān 44, 37; siehe ferner Caskel, *Ġamharat* II, 195 (As[°]ad Abū Karib) und 397 (Malkaikarib b. Zaid).

¹⁵ Ṭabarī I, 585; siehe auch Din (Ausgabe Beirut, o.J.), 45, Anm. 2, Müller, *Himjarische Studien* 695–96. Die *br[°]* als Clan der Hamdān sind bei Caskel leider nicht zu finden.

rib As^cad begegnet. Der Autor des Vertrages hat sich also in der Namensgebung an der arabischen Tradition orientiert, der er vermutlich auch das Geschehen selbst entnommen hat.

Ebenfalls nur aus der arabisch-islamischen Tradition läßt sich die einleitende Formel des Vertrages, *bismillāh al-^calī l-a^czam al-māğid al-mun^cim*, erklären. Bei ihr scheint es sich um eine reine Erfindung zu handeln. Eine solche Einleitungformel läßt sich altsüdarabisch nicht belegen, und auch die verwendeten Adjektive haben keine direkte Entsprechung, schon gar nicht als Attribute Gottes.¹⁶ Der Verfasser hat sich hier offenkundig von den 99 schönen Namen Gottes inspirieren lassen, denen alle Bezeichnungen entlehnt sind.¹⁷

Für das Zeremoniell des *Ḥilf*-Bundes läßt sich keine direkte Vorlage ausfindig machen. Viele Einzelelemente daraus passen allerdings zu dem, was uns aus vorislamischer Zeit überliefert ist. Möglicherweise hat der Verfasser das Schwurritual aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt, die ihm als vorislamische Bräuche bekannt waren. *Ḥilf*-Bündnisse zwischen einzelnen Clans oder Stämmen wurden in der *Ġāhiliya* nicht selten geschlossen. Überliefert ist, daß die Bündnispartner zusammen Wein tranken. Wellhausen vertritt jedoch die Ansicht, daß bei solchen Schwüren ursprünglich die sich verbrüdernden Geschlechter Blut tranken, und diese Sitte erst später durch Weintrinken ersetzt wurde. Das Mischen von Blut und Wein würde beide Traditionen kombinieren.¹⁸

Haare und Nägel gelten in den animistischen Vorstellungen verschiedener Völker als Träger der Seele ihres Besitzers, wer sich ihrer bemächtigt, kann der Person Schaden zufügen. Daher kann man sie abgeschnitten nicht einfach wegwerfen, sondern muß sie vor Profanisierung oder sogar Mißbrauch schützen, indem man sie vergräbt oder verbrennt.¹⁹ Dem Abschneiden von Haaren und Nägeln

¹⁶ Siehe hierzu *Sabaic Dictionary*, Radikale ^cly, ^czm, mğd, n^cm

¹⁷ *EI* ² I, 715–17, (art. al-Asmā' al-Ḥusnā)

¹⁸ Wellhausen, *Reste*, 124–28.

¹⁹ Zwemer, *Studies*, 70–75; Henninger, *Zur Frage*, 297–99.

kam und kommt auch in der arabischen Welt eine magische Bedeutung zu. Pilger lassen bis heute im *Ihrām* Haare und Fingernägel wachsen. Die Rückkehr in den normalen Zustand ist mit dem Schneiden von Haaren und Fingernägeln verbunden.

In Gelübden haben Haare immer wieder eine besondere Funktion erfüllt. So schwor man beispielsweise, sich nicht die Haare zu schneiden, bis man die Blutrache vollzogen habe. In vorislamischer Zeit konnten Haare als Opfer an eine Gottheit dargebracht werden.²⁰ Das Abschneiden der Haare zur Bekräftigung eines Vertrages ist allerdings nicht belegt.²¹ Daß Haare und Nägel anschließend an einem wasserreichen Ort vergraben werden, scheint jedoch wiederum nicht zufällig gewählt. Wasser galt als Dämonen abwehrendes Mittel und spielte daher beim Abschluß von Verträgen in vorislamischer Zeit eine wichtige Rolle.²²

Sprachlich orientiert sich der Vertrag an den Schwurformeln der *Kuhhān*. Die Anrufung von Sonne und Mond folgt vorislamischen Vorbildern. Auch die Reimprosa wird imitiert.²³

Insgesamt entpuppt sich der Vertrag also als eine Fälschung, die durch Sprache und kulturell-historische Bezüge zu überzeugen versucht. Welchen Zweck aber sollte diese Fälschung erfüllen? Wer hat diesen Vertrag erfunden und warum?

Mir scheinen sich zwei Möglichkeiten zur Lösung dieser Frage anzubieten. Zum einen könnte al-Kirmānī selbst den Vertrag verfaßt haben in der Hoffnung, auf diese Weise die Unterstützung der Rabīʿa zu gewinnen. In einer Situation, in der Bürgerkrieg drohte,

²⁰ Wellhausen, *Reste*, 31, 62, 123–24, 167, 197–98; Goldziher, *Muhammedanische Studien I*, 247–251; Zwemer, *Studies*, 75–76; Gottschalk, *Das Gelübde*, 153–58; Henninger, *Zur Frage* (gesamter Artikel).

²¹ Gottschalk erwähnt diese Sitte zwar, doch dient ihm als Beleg der hier untersuchten *Hilf*-Vertrag zwischen Yaman und Rabīʿa: Gottschalk, *Das Gelübde*, 155.

²² Fahd, *La divination*, 406.

²³ Wellhausen, *Reste*, 135; Fahd, *La divination*, 160.

wäre ein solches Verhalten durchaus denkbar. Zum anderen könnte es sich bei dem Vertrag um eine spätere Erfindung handeln, hervorgebracht von Dīnawarī selbst oder von einem der Überlieferer, deren Werk ihm als Vorlage diene. Diese Variante hat den Nachteil, daß ein Zweck nicht unmittelbar zu erkennen ist. Welcher der beiden Möglichkeiten der Vorzug zu geben ist, läßt sich anhand des Vertragstextes nicht klären. Al-Kirmānī könnte auf vorislamische Elemente genauso rekurriert haben wie ein Historiograph des 9. Jahrhunderts. Wenn ich es dennoch für wahrscheinlicher halte, daß es sich bei dem Vertrag um die Erfindung eines Historiographen handelt, so liegt das an den historischen Gegebenheiten und ihrer Darstellung in den Quellen insgesamt. Deshalb soll im folgenden der Wahrheitsgehalt der Kernaussage untersucht werden, nämlich, ob es ein Bündnis zwischen Yaman und Rabīʿa in Ḥurāsān zum damaligen Zeitpunkt überhaupt gegeben hat.

Die erste Schwierigkeit, die sich bei der Untersuchung des Bündnisses zwischen Yaman und Rabīʿa ergibt, besteht darin, festzustellen, zu welchem Zeitpunkt es geschlossen worden sein soll.²⁴ Hierzu finden sich unterschiedliche Angaben. Der größte Teil der Überlieferungen datiert den Pakt auf die Zeit unmittelbar nach al-Kirmānīs Flucht aus dem Gefängnis.²⁵ Der Chef der Yaman sei entkommen, habe Anhänger um sich gesammelt und sich mit den Rabīʿa verbündet, denen er bereits zuvor nahegestanden habe. Naṣr b. Saiyār habe versucht, durch Verhandlungen eine Übereinkunft zu erzielen, sei jedoch gescheitert.²⁶

Betrachtet man diese Überlieferungen etwas näher, so stellt man fest, daß sie sich zumeist auf sehr allgemeine Angaben beschränken,

²⁴ Im Rahmen der Arbeit an meiner Dissertation ist eine Neubewertung der Chronologie der Ereignisse in Ḥurāsān zwischen 745 und 750 erfolgt. Auf diese Chronologie stütze ich mich im folgenden. Es würde zu weit führen, die einzelnen Datierungen hier zu diskutieren. Zu gegebener Zeit werde ich meine Chronologie veröffentlichen.

²⁵ Die Flucht erfolgte im Šauwāl 126.

²⁶ *Futūḥ* VII–VIII, 338–39; Din 351; *Ansāb* III, 129; Yaʿqūbī II, 264; Azdī 76

ohne Namen Beteiligter zu nennen oder zu präzisieren, in welcher Weise die Rabīʿa die Yaman unterstützt haben.²⁷

Diesen eher vagen Angaben steht eine ziemlich detaillierte Beschreibung des Aufstandes gegenüber, die Ṭabarī in einer auf mehrere, zumeist nicht genannte Tradenten zurückgehenden Überlieferung wiedergibt. Die Namen vieler Beteiligter, der Ort des Geschehens und der Ablauf der Ereignisse werden ausführlich angegeben. Als besonders aufschlußreich erweist sich dabei eine Untersuchung der Beteiligten. Fast alle namentlich genannten Personen lassen sich wenigen Unterstämmen der Azd zuordnen. Zu den Rabīʿa hingegen gehörte keiner von ihnen.²⁸ Daher scheint es mir sehr zweifelhaft, daß die Rabīʿa al-Kirmānī während dieses Aufstandes unterstützt haben. Die Unruhen endeten diesem Bericht zufolge nach kurzer Dauer mit einer Übereinkunft zwischen al-Kirmānī und Naṣr, der allen Beteiligten 10 Dīnār auszahlen ließ.²⁹

Danach flackerten die Unruhen noch einmal kurz auf, um dann für etwa eineinhalb Jahre einzuschlafen. Zu al-Kirmānī finden sich für diesen Zeitraum keinerlei Informationen in den Quellen. Erst, als Ḥārīt b. Suraiğ sich mit ihm verbündete, um Naṣr aus Marw zu vertreiben, betrat der Führer der Yaman erneut die politische Bühne.³⁰

Daraus folgt, daß ein Bündnis zwischen Yaman und Rabīʿa, direkt nach der Flucht al-Kirmānīs aus dem Gefängnis geschlossen,

²⁷ Wie z. B. Azdī: In diesem Jahr zeigte Naṣr b. Saiyār *ʿaṣabiya* gegenüber den Yaman. Ğudaiʿ b. ʿAlī al-Kirmānī machte ihm deswegen Vorwürfe. Naṣr sagte: was hast du damit zu schaffen? Er sperrte ihn ein, doch er entkam aus dem Gefängnis. Er sammelte die Azd und ihre *Ḥilf*-Gefährten von den Rabīʿa, dann bekämpften sie Naṣr und besiegten ihn. (Azdī 76)

²⁸ Sie gehörten zu den Yaḥmad und den Ḥuddān: siehe Caskel, *Ġamharat I*, Tafel 216. Ğudaiʿ b. ʿAlī al-Kirmānī selbst zählte zu den Mālik b. Fahm: Caskel, *Ġamharat I*, Tafel 213. Auf die Diskussion, wer die angeblich ebenfalls beteiligten Ahl Suqādim/Taqādum waren, kann hier nicht eingegangen werden; siehe dazu u.a. Daniel, *Ahl al-Taqādum*.

²⁹ Ṭabarī II, 1859–63.

³⁰ Das war etwa im Ğumādā II 128.

während der Auseinandersetzungen zwischen Naşr und al-Kirmānī ohne jede praktische Auswirkung geblieben wäre, und im Anschluß daran für viele Monate keine erkennbare Rolle mehr gespielt hätte. Mutet dies schon reichlich sonderbar an, so finden sich außerdem Hinweise darauf, daß zumindest Teile der Rabīʿa bis in die Zeit der Auseinandersetzungen zwischen Naşr b. Saiyār und Ḥārīṭ b. Suraiğ auf der Seite Naşrs standen und den Gouverneur bei der Verteidigung von Marw gegen den Rebellen unterstützten.³¹

Kurz darauf allerdings, als Ḥārīṭ b. Suraiğ³² al-Kirmānī um Hilfe bat, und beide zusammen Naşr aus der Stadt vertrieben, scheint es tatsächlich zu einer Beteiligung von Rabīʿa an Unternehmungen al-Kirmānīs gekommen zu sein. Fortan werden sie unter seinen Truppen erwähnt, und auch in der Zeit des Grabenkrieges standen Rabīʿa auf seiner Seite.³³ Daher ist anzunehmen, daß ein Bündnis zwischen Yaman und Rabīʿa nicht bereits nach der Flucht al-Kirmānīs geschlossen wurde, sondern – wenn überhaupt – erst nach der Einnahme von Marw durch Ḥārīṭ b. Suraiğ und al-Kirmānī, als der Führer der Yaman zum mächtigsten Mann in Marw und vielleicht in ganz Ḥurāsān aufstieg.³⁴

³¹ Ṭabarī II, 1921–22. Ḥārīṭ b. Suraiğ nahm Marw am letzten Sonntag des Ğumādā II 128 ein, die Kämpfe fanden entsprechend vorher statt.

³² Ḥārīṭ b. Suraiğ, der Führer der Ğahmīya, führte in Ḥurāsān einen Aufstand gegen die Umayyaden an, der 116/734 begann. 122/740 floh der Rebell nach Transoxanien. Von Naşr 127/745 dazu eingeladen, nach Ḥurāsān zurückzukommen, überwarf er sich nach einer Weile wieder mit dem Gouverneur und bekämpfte ihn. Zuletzt wurde er 128/746 von al-Kirmānī getötet, mit dem er sich zuvor verbündet hatte. Siehe *EI*² III, 223–24 (art. Ḥārīṭh b. Suraydj).

³³ Siehe z.B. Ḥalīfa 250, 253; Ṭabarī II, 1932, 1970–72. Als Grabenkrieg wird ein Stellungskrieg bezeichnet, in dem sich die gegnerischen Truppen bei Marw über einen langen Zeitraum hinweg in Gräben gegenüberlagen. Sein Anfang läßt sich nicht genau angeben, er endete kurz vor dem Einmarsch der *Daula*-Truppen in Marw im Ramaḏān 129.

³⁴ Ṭabarī II, 1925–31.

Gegen eine solche chronologische Einordnung des Bündnisses läßt sich einwenden, daß in den *Futūḥ* und bei Dīnawarī direkt im Anschluß an die Flucht von al-Kirmānī aus dem Gefängnis von Kämpfen der verbündeten Yaman und Rabīʿa gegen Truppen Naṣr erzählt wird.³⁵ Der Bericht über diese Kämpfe geht unmittelbar in eine Beschreibung des Grabenkrieges über.

Auch bei Ṭabarī findet sich ein Bericht über Kämpfe zwischen Yaman und Rabīʿa einerseits und Truppen Naṣr andererseits. Da seine Überlieferung fast wörtlich mit der in den *Futūḥ* übereinstimmt, ist davon auszugehen, daß in beiden dasselbe Ereignis beschrieben wird.³⁶ Ṭabarīs Schilderung der Ereignisse in Ḥurāsān macht jedoch deutlich, daß zwischen Flucht und Grabenkrieg etwa zweieinhalb Jahre vergangen sein müssen. Die oben genannten Kämpfe datiert auch Ṭabarī auf die Zeit kurz vor dem Grabenkrieg, was den tatsächlichen Gegebenheiten entsprechen dürfte. Zwischen der Flucht al-Kirmānīs und diesen Kämpfen bestand also kein unmittelbarer Zusammenhang. Vielmehr sind die Ereignisse in den *Futūḥ* und bei Dīnawarī stark verkürzt wiedergegeben. Bei beiden fällt insbesondere die gesamte Episode mit Ḥārīt b. Suraiğ weg, die in die Zeit nach der Flucht al-Kirmānīs einzuordnen ist. Somit können auch die Berichte in den *Futūḥ* und bei Dīnawarī nicht als Beleg dafür herangezogen werden, daß es bereits vor der Eroberung von Marw durch Ḥārīt b. Suraiğ und al-Kirmānī zu einer Zusammenarbeit zwischen Yaman und Rabīʿa gekommen ist.³⁷

³⁵ *Futūḥ* VII–VIII, 339–43; Din 352–54.

³⁶ Vgl. Ṭabarī II, 1970–72 mit *Futūḥ* VII–VIII, 342–43.

³⁷ Als Beleg für ein frühes Bündnis könnte höchstens die in Ṭabarī II, 1865 zu findende Bemerkung dienen, bei der im Rahmen von Verhandlungen zwischen al-Kirmānī und Naṣr auf ein Bündnis mit den Rabīʿa angespielt wird. Möglicherweise ist diese Passage falsch datiert, was hier aber nicht im einzelnen diskutiert werden kann. Ansonsten müßte man diese Passage als ein Argument gegen meine Datierung gelten lassen.

Doch hat ein Bündnis zwischen Yaman und Rabīʿa überhaupt je existiert?

Um diese Frage zu klären, soll untersucht werden, wer eigentlich als Anführer der Rabīʿa genannt wird. Hierbei kann man feststellen, daß im Zusammenhang mit dem Bündnis zwischen Yaman und Rabīʿa zwei Personen Erwähnung finden: Yaḥyā b. Ḥuḍain und Yaḥyā b. Nuʿaim. Die Ähnlichkeit der beiden Namen hat dazu geführt, daß diese beiden Männer immer wieder verwechselt worden sind. Dies gilt nicht nur für die Sekundärliteratur,³⁸ sondern bereits für die Quellen. Es lassen sich mehrere Passagen belegen, in denen Unklarheit darüber herrscht, welche der beiden Personen eigentlich gemeint ist. Die erste Passage hat mit dem Konflikt in Ḥurāsān nicht unmittelbar zu tun. Es geht um die Ernennung eines neuen Gouverneurs für Ḥurāsān. Dem Kalifen Hišām werden verschiedene Personen aufgezählt, die als Gouverneur in Frage kämen. Unter den vorgeschlagenen Personen werden beide Yaḥyās wechselnd genannt.³⁹ Wirklich offenkundig wird die Verwechslung aber dort, wo das Bündnis zwischen Yaman und Rabīʿa beschrieben wird. In ansonsten fast wörtlich gleichen Überlieferungen taucht einmal Yaḥyā b. Nuʿaim als Führer der Rabīʿa auf, ein andermal aber Yaḥyā b. Ḥuḍain.⁴⁰ Daher stellt sich die Frage, ob denn nun wirklich beide Yaḥyās al-Kirmānī unterstützt haben. Betrachten wir daher ihre unterschiedlichen Karrieren.

Yaḥyā b. Nuʿaim b. Hubaira zählte zu den Ṭaʿlaba b. Šaibān.⁴¹ Sein Vater hatte im 2. Bürgerkrieg auf der Seite Muḥtār gestanden

³⁸ Verwiesen sei hier nur auf Crone, *Slaves*, bei der nur Yaḥyā b. Ḥuḍain Erwähnung findet, Yaḥyā b. Nuʿaim hingegen überhaupt nicht vorkommt – und das, obwohl die Autorin bemüht ist, alle wichtigen Stammesführer zu erfassen: siehe Register und 113-14.

³⁹ Ṭabarī II, 1660–62; Aḡr V, 226–27.

⁴⁰ Vgl. Ṭabarī II, 1865 mit *Futūḥ* VII–VIII, 340 sowie *Futūḥ* VII–VIII, 342–43 und Ṭabarī II, 1970–72.

⁴¹ Caskel, *Ġamharat* I, Tafel 142; II, 448 (Nuʿaim b. Hubaira).

und war während der Auseinandersetzungen gefallen. Yaḥyā b. Nuʿaim selbst kämpfte an der Seite Asad al-Qaṣrīs in Āmul und wurde dort nach dem Sieg der umayyadischen Truppen Statthalter.⁴² Wie lange Yaḥyā b. Nuʿaim in Āmul blieb, erfahren wir nicht. Er wird nach diesen Ereignissen erst wieder in der Zeit der bürgerkriegsartigen Auseinandersetzungen in Ḥurāsān erwähnt. Mit 1000 Soldaten der Rabīʿa soll er auf der Seite der Yaman gegen Naṣr gekämpft haben.⁴³ Nachdem Abū Muslim mit den *Daula*-Truppen öffentlich in Erscheinung getreten war, riet Yaḥyā den Yaman dazu, sich mit Naṣr und den Qais zu verbünden, um gemeinsam gegen die von der *Daula* ausgehende Gefahr zu kämpfen. Als ʿAlī b. al-Kirmānī deswegen eine Delegation zu Naṣr schickte, gehörte Yaḥyā b. Nuʿaim ihr an.⁴⁴ Zuletzt wurde er nach der Machtübernahme durch Abū Muslim nach Balḡ geschickt, um die Stadt für die *Daula* einzunehmen. Doch statt dessen rebellierte er in Balḡ und wandte sich gegen die *Daula*. Damit endete seine Karriere.⁴⁵

Yaḥyā b. Ḥuḍain b. al-Munḍir ar-Raqāšī gehörte zu den Ḍuhl b. Taʿlaba b. Bakr.⁴⁶ Sein Vater Ḥuḍain hatte auf der Seite ʿAlis in Ṣiffīn gekämpft. Später hatte er sich an Eroberungskämpfen in Ḥurāsān beteiligt und war zuletzt in der Regierungszeit des Kalifen Sulaimān verstorben.⁴⁷ Yaḥyā b. Ḥuḍain fungierte in Ḥurāsān mehrfach als Führer der Bakr b. Wāʿil. Insbesondere führte er seine

⁴² Ṭabarī II, 1583; *Aḡr* V, 188. In seiner Funktion als Statthalter richtete er dort den Ḥidāš hin, einen Werber der ʿAbbāsiden: Ṭabarī II, 1589; *Muḥtaṣar* V, 244; *Aḡr* V, 197.

⁴³ Ṭabarī II, 1970–72; *Futūḥ* VII–VIII, 342–43.

⁴⁴ Ṭabarī II, 1967.

⁴⁵ Ṭabarī II, 1997–98.

⁴⁶ Caskel, *Ġamharat* I, Tafel 152; Ibn Ḥazm 317.

⁴⁷ Ibn al-ʿAdīm 2827–2841; *Muḥtaṣar* VII, 193–98; Caskel, *Ġamharat* I, Tafel 152; II, 329 (Ḥuḍain b. al-Munḍir); Crone, *Slaves*, 113

Stammesgruppe in den Kämpfen gegen Ḥārīt b. Suraiğ an.⁴⁸ Dabei zeichnete er sich durch seine Treue gegenüber den Umayyaden aus. Unter Asad al-Qasrī blieb Yaḥyā der Führer der Rabī'a im Kampf gegen Ḥārīt b. Suraiğ.⁴⁹ Auch nachdem Naşr b. Saiyār Gouverneur von Ḥurāsān geworden war, wurde er erneut als Heerführer gegen diesen Rebellen geschickt.⁵⁰ Sein Sohn Ya'qūb b. Yaḥyā wurde von Naşr als Gouverneur von Tuḥāristān ernannt.⁵¹ Als Ḥārīt b. Suraiğ sich mit Naşr überwarf und versuchte, Marw einzunehmen, stand Yaḥyā auf der Seite Naşrs.⁵²

Im folgenden ist es etwas schwieriger, die Position Yaḥyā b. Ḥuḍain zu bestimmen. Einerseits heißt es, daß einer seiner Söhne, der bereits zuvor genannte Ya'qūb, in einer Delegation gewesen sein soll, die al-Kirmānī nach dem Hervortreten Abū Muslims zu Naşr b. Saiyār schickte, um mit ihm Verhandlungen aufzunehmen.⁵³ Ferner wird berichtet, Abū Muslim habe Ḥuḍain b. Yaḥyā b. Ḥuḍain, einen weiteren Sohn, zusammen mit 'Alī al-Kirmānī umbringen lassen.⁵⁴ Beide Angaben weisen auf eine Verbindung zu al-Kirmānī hin. Andererseits wird Yaḥyā b. Ḥuḍain selbst im Gefolge Naşrs erwähnt. Bei Gesprächen mit Abgesandten Abū Muslims war er als Berater des Gouverneurs zugegen.⁵⁵ Sein Sohn Muğāhid gehörte zu denjeni-

⁴⁸ Er führte den Kampf gegen Ḥārīt zur Zeit des 'Āşim b. 'Abdallāh und unter Asad al-Qasrī: Ṭabarī II, 1571–72, 1577–81, 1609; *Aṭīr* V, 186–88; Crone, *Slaves*, 113. Zu dem Rebell al-Ḥārīt b. Suraiğ siehe Fußnote 32.

⁴⁹ Ṭabarī II, 1577–81; *Aṭīr* V, 186–88.

⁵⁰ Ṭabarī II, 1692; *Aṭīr* V, 238.

⁵¹ Ṭabarī II, 1847.

⁵² Ṭabarī II, 1921–22.

⁵³ *Aḥbār ad-daula* 294–96. Nur am Rande sei darauf verwiesen, daß auch von Yaḥyā b. Nu'aim gesagt wird, er sei in einer Delegation gewesen, die al-Kirmānī zu Naşr schickte (s.o.). Möglicherweise liegt hier also wieder eine Verwechslung vor.

⁵⁴ Ibn Ḥazm 317.

⁵⁵ *Aḥbār ad-daula* 286–88.

gen, die nach der Flucht Naṣr b. Saiyārs aus Marw von den neuen Machthabern hingerichtet wurden.⁵⁶ Yaḥyā b. Ḥuḍain jedoch entkam offenbar. Das nächste Mal begegnet er uns als eine der Personen, denen die Tötung des ʿabbāsiden Generals Qaḥṭaba b. Šabīb zugeschrieben wird.⁵⁷ Yaḥyā spielte dann noch einmal eine wichtige Rolle bei der Belagerung von Wāsiṭ. Er gehörte zu denen, die in der Stadt belagert wurden und sie gegen die ʿAbbāsiden verteidigten. Dabei agierte er erneut als Führer der Rabīʿa, dem zumindest ein Teil der Rabīʿatruppen im umaiyadischen Heer unterstand.⁵⁸ Yaḥyā b. Ḥuḍain wurde nach der Einnahme der Stadt hingerichtet.⁵⁹ Sein Sohn ʿUbaidallāh gehörte später zu denjenigen, die den Aufstand des Ibrāhīm b. ʿAbdallāh unterstützten.⁶⁰

Der Vergleich der beiden Biographien zeigt, daß sich nur für Yaḥyā b. Nuʿaim sicher eine Verbindung zu al-Kirmānī belegen läßt. Yaḥyā b. Ḥuḍain hingegen wird nur an einer einzigen Stelle auf der Seite al-Kirmānīs erwähnt, nämlich in einer Passage, in der es heißt, er bringe al-Kirmānī größte Verehrung entgegen. Genau dies aber wird in einer parallelen Überlieferung Yaḥyā b. Nuʿaim zugeschrieben.⁶¹ Als Führer der Rabīʿasoldaten auf der Seite al-Kirmānīs kann nur einer der beiden Männer fungiert haben. Daß es Yaḥyā b. Nuʿaim war, der dieses Amt innehatte, geht meiner Ansicht nach aus

⁵⁶ Ṭabarī II, 1994–95; Crone, *Slaves*, 113–14.

⁵⁷ Ṭabarī III, 15. Wie dieser General zu Tode kam, ist unklar. Er starb während eines Kampfes, aus dem die ʿabbāsiden Truppen als Sieger hervorgingen. Seine Tötung wird verschiedenen Personen zugeschrieben.

⁵⁸ Ṭabarī III, 63–64.

⁵⁹ *Ansāb* III, 146, 148–49.

⁶⁰ Ṭabarī III, 290, 299–300; Yaʿqūbī II, 316; ʿUyūn 250–51; *Maqātil* 318, 321–23; Crone, *Slaves*, 114. Möglicherweise ist dieser ʿUbaidallāh mit ʿAbdallāh b. Yaḥyā identisch, einem Sohn des Yaḥyā b. Ḥuḍain, der in der Regierungszeit al-Manṣūrs einen Aufstand von Schwarzen in Baṣra niederschlagen half: *Ansāb* III, 258.

⁶¹ Ṭabarī II, 1865; *Futūḥ* VII–VIII, 340.

den obigen Angaben sehr deutlich hervor. Ob Yaḥyā b. Ḥuḍain sich jemals den Yaman angeschlossen hat, ist daher fraglich. Wenn er es getan hat, so höchstens für einen kurzen Zeitraum nach der Eroberung von Marw durch al-Kirmānī. Als Abū Muslim mit den *Daula*-Truppen in Erscheinung trat und zu einem bedrohlichen Gegner in Ḥurāsān heranwuchs, stand Yaḥyā auf jeden Fall wieder auf der Seite Naṣrs und der Umayyaden.

Ich halte es indes für wahrscheinlicher, daß sich in dem unterschiedlichen Verhalten der beiden Yaḥyās eine Spaltung der Rabīʿa in mindestens zwei Lager widerspiegelt, von denen nur eines al-Kirmānī unterstützt hat, das andere jedoch den Gouverneur. Möglicherweise lag dieser Spaltung eine Konkurrenz der beiden Yaḥyās um die führende Position innerhalb der Rabīʿa zugrunde. Beide Männer hatten bereits vor Naṣrs Zeit als Gouverneur in Ḥurāsān wichtige Ämter bekleidet. Dabei scheint jedoch Yaḥyā b. Nuʿaim nie so bedeutend gewesen zu sein wie sein Konkurrent. Er stammte aus einer weniger angesehenen Familie; die offizielle Führung der Rabīʿa in Ḥurāsān hatte er nie inne. Ob er nach dem Tod des Asad al-Qasrī überhaupt noch irgendein Amt ausübte, bleibt unklar. Yaḥyā b. Ḥuḍain hingegen konnte auf eine vornehme Abstammung verweisen. Bereits sein Vater hatte eine Führungsposition innerhalb der Rabīʿa inne, und auch er selbst wurde zum Führer der Rabīʿa. Er behielt unter Naṣr eine wichtige Stellung. Es ist daher denkbar, daß Yaḥyā b. Nuʿaim bei der Eroberung von Marw durch al-Kirmānī eine Chance witterte, die Machtverhältnisse innerhalb der Rabīʿa zu seinen Gunsten zu ändern. Er könnte sich erhofft haben, durch sein Eintreten für den neuen Machthaber nun selbst die Führungsposition innerhalb der Rabīʿa zu übernehmen. Dies muß freilich reine Spekulation bleiben.

Kehren wir nun zu dem *Hilf*-Vertrag zwischen Yaman und Rabīʿa zurück. Es ist deutlich geworden, daß nicht nur der Vertrag eine Erfindung ist, sondern auch der *Hilf*-Bund zumindest in der behaupteten Weise in Ḥurāsān nicht existiert haben kann, da die Rabīʿa in sich entzweit waren, und keine einheitliche Position vertraten. Diese

Spaltung der Rabīʿa tritt in den Quellen jedoch keineswegs offen zutage, sondern läßt sich nur mühsam rekonstruieren. Dabei besteht die besondere Schwierigkeit darin, daß das tatsächliche Geschehen in den Quellen überdeckt ist von einer Flut pauschalisierender Urteile und Aussagen, die alle dazu beitragen, ein bestimmtes Bild der Stämme zu zeichnen. Dieses Bild ist geprägt von der Vorstellung starrer Blöcke und fester Allianzen, die, einmal geschlossen, dauerhaften und universellen Charakter hatten. Dem *Hilf*-Vertrag liegt exakt diese Vorstellung von den Stämmen zugrunde; er ist in ihrem Geiste verfaßt und dient seinerseits wiederum dazu, sie zu bestätigen. Das in den Quellen vermittelte Bild von den Stämmen stimmt mit der Realität nur bedingt überein. Es spiegelt somit keine Wirklichkeit wieder, sondern ist ein literarisches Erzeugnis, ein Produkt der Historiographie. Daher halte ich es für wahrscheinlich, daß dieser Vertrag nicht von al-Kirmānī erfunden worden ist, sondern aus der Feder eines Historiographen stammt.

Bibliographie:

Quellen:

Aḥbār ad-daula: anonym: *Aḥbār ad-daulat al-ʿabbāsīya*, Hrsg.: ad-Dūrī, °A. °A. und Muḥṭalibī, °A.J., Beirut 1971.

Aḥbār °Ubaid: °Ubaid b. Šarīya al-Ġurhumī: *Aḥbār °Ubaid b. Šarīya al-Ġurhumī fī aḥbār al-Yaman wa-ašʿāruhā wa-ansābuhā* [gedruckt in Anhang von: Ibn Hišām, Muḥammad b. °Abd al-Malik: *Kitāb at-Tiġān fī mulūk Ḥimyar*, Haidarabad 1347 (1928/29), 311-492].

Ansāb: al-Balāḡurī, Aḥmad b. Yahyā: *Ansāb al-ašraf*, Bd 3, Hrsg.: ad-Dūrī, °A. °A., Beirut 1978.

Aḥīr: Ibn al-Aḥīr, °Izz ad-Dīn: *al-Kāmil fī t-taʿrīḥ*, Beirut 1982.

Azdī: al-Azdī, Yazid b. Muḥammad: *Taʿrīḥ al-Mauṣil*, Kairo 1967.

Bidāya: Ibn Kaṭīr, Ismāʿīl b. °Umar: *al-Bidāya wa-n-nihāya*, Hrsg.: Aḥmad °Abd al-Wahāb Fatīḥ, Kairo 1994.

Din: ad-Dīnawarī, Aḥmad b. Dāwūd: *al-Aḥbār at-tiwāl*, Hrsg.: Guirgass, F., Leiden 1888; weitere Ausgabe: Hrsg.: °Umar Fārūq at-Ṭabbāʿ, Beirut, o.J.

Futūḥ: Ibn Aʿṭam al-Kūfī, Abū Aḥmad: *Kitāb al-Futūḥ*, Beirut 1986.

- Ḥalīfa: Ḥalīfat b. Ḥaiyāt: *Ta'riḥ*, Hrsg.: Muṣṭafā Nağib Fauwāz, Beirut 1995.
- Ḥamza Iṣfahānī: al-Iṣfahānī, Ḥamza b. al-Ḥasan: *Ta'riḥ sinī mulūk al-arḍ wa-l-anbiyā'*, Berlin 1844-48.
- Ibn al-°Adīm: Ibn al-°Adīm, Kamāl ad-Dīn: *Buğyat aṭ-ṭalab fī ta'riḥ Ḥalab*, Hrsg.: Suhail Zakkār, Damaskus 1988.
- Ibn Ḥazm: Ibn Ḥazm, °Alī b. Aḥmad al-Andalusī: *Ġamharat ansāb al-°arab*, Beirut 1993.
- Kitāb at-Tiğān*: Ibn Hišām, Muḥammad b. °Abd al-Malik: *Kitāb at-Tiğān fī mulūk Ḥimyar*, Haidarabad 1347 (1928/29).
- Lisān*: Ibn Manzūr, Ġamāl ad-Dīn Muḥammad: *Lisān al-°arab*, Kairo 1882-89
- Maqātil*: al-Iṣfahānī, Abū l-Farağ °Alī b. al-Ḥusain: *Maqātil aṭ-Ṭālibiyyīn*, Hrsg.: Aḥmad Saqr, Kairo 1949.
- Muḥtaṣar*: Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram: *Muḥtaṣar ta'riḥ Dimasq li-Ibn °Asākir*, Hrsg.: Rauḥat an-Nahās et al., Damaskus 1984-89.
- Murūğ*: al-Mas°ūdī, °Alī b. Ḥusain: *Murūğ aḍ-ḍaḥab wa-madā'in al-ğawāhir*, Hrsg.: Yūsuf As°ad Dāğir, Beirut o.J.
- Şiffa*: al-Hamdanī, Abū Muḥammad Ḥasan b. Aḥmad: *Şiffat Ġazirat al-°Arab*, Hrsg.: Müller, H., Leiden 1891.
- Ṭabarī: Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: *Ta'riḥ ar-rusūl wa-l-mulūk*, Hrsg.: De Goeje, M.J., Leiden 1881-82.
- °Uyūn: anonym: *al-°Uyūn wa-l-ḥadā'iq fī aḥbār al-ḥaqā'iq*, Hrsg.: De Goeje, M.J. und de Jong, P., Leiden 1869.
- Ya°qūbī: al-Ya°qūbī, Aḥmad b. Abī Ya°qūb: *Ta'riḥ*, Hrsg.: °Abd al-Amīr Muhannā, Beirut 1993.

Sekundärliteratur:

- Caskel, Werner: *Ġamharat an-nasab: Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*, I, II, Leiden 1966.
- Crone, Patricia: *Slaves on Horses*, Cambridge 1980.
- Were the Qais and Yemen of the Umayyad Period Political Parties? In: *Der Islam* 71 (1994), 1-57.
- Daniel, Elton L.: *The political and social history of Ḥurāsān under Abbasid Rule*, Minneapolis und Chicago 1979.
- The „Ahl al-Taqādum“ and the problem of the constituency of the Abbasid Revolution in the Merv Oasis, in: *Journal of Islamic Studies* 7 (1996), 150-179.
- Fahd, Toufic: *La Divination Arabe*, Leiden 1966.

- Gajda, Iwona: L'Arabie du Sud, in: *Yemen: au pays de la reine de Saba*, Paris 1997, 188–92.
- Goldziher, Ignaz: *Muhammedanische Studien*, Teil 1, Halle 1888, Teil 2, Halle 1889.
- Gottschalk, Walter: *Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung*, Berlin 1919.
- Hawting, Gerald R.: *The first Dynasty of Islam*, London 1986.
- Henninger, Josef: Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten, in: Ders., *Arabia Sacra, Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete*, Göttingen/Freiburg 1981, 286–306.
- Kropp, Manfred: *Die Geschichte der „reinen Araber“ vom Stamme Qaḥṭān*, Frankfurt 1982.
- Müller, David H.: Ḥimjarische Studien, in: *ZDMG* 30 (1876), 671–708.
- Muth, Franz-Christoph: *Die Annalen von at-Ṭabarī im Spiegel der europäischen Bearbeitungen*, Frankfurt 1983.
- Nagel, Tilman: *Untersuchungen zur Entstehung des Abbasidischen Kalifats*, Bonn 1972.
- Sabaic Dictionary*: Hrsg.: Beeston, A.F.L., Ghul, Muḥammad A., Müller, Walter W., Ryckmans, Jacques, Beirut 1982.
- Shaban, Muhammad A.: *The ʿAbbāsid Revolution*, Cambridge 1970.
- Sharon, Moshe: *Black Banners from the East II: Revolt: The social and military aspects of the ʿAbbāsid Revolution*, Jerusalem 1990.
- Wellhausen, Julius: *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1897.
- *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902.
- Wissmann, Hermann von: Ḥimyar, Ancient History, in: *Le Muséon* 77 (1964), 429–99.
- Zwemer, Samuel M.: *Studies in Popular Islam*, New York 1939.

Maslak al-^ʿārifīn

Ein Dokument zur frühen Geschichte der *Ḥwāḡagān-Naqšbandīya*

JÜRGEN PAUL

Die sufische Richtung (oder Bewegung? Gruppe? Bruderschaft?) der *Ḥwāḡagān* ist in der Forschung bislang besonders dadurch aufgefallen, daß im 15. Jahrhundert, nach dem Tod des *Ḥwāḡa Bahā'uddīn Naqšband* (1389), eine Organisation entstanden ist, die nach diesem Mann *Naqšbandīya* genannt wird. Die Vorgeschichte dieser Organisation wurde infolgedessen gemeinhin als "Vor-Geschichte" geschrieben, also teleologisch in Richtung auf die später so berühmten Meister Mittelasiens zunächst, später nicht zuletzt auch Indiens und des Osmanischen Reiches¹. Dabei fanden bislang in der Hauptsache diejenigen Quellen Beachtung, die in naqšbandischen Zusammenhängen der Darstellung eben dieser "Vor-Geschichte" dienten (und dienen); so wurde die Sicht der *Naqšbandīya* auf ihre eigene Vor- und Frühzeit im wesentlichen übernommen². Dieser Zustand wird

¹ Eine gute Darstellung der bisherigen Sicht der Dinge: Hamid Algar, A Brief History of the Naqshbandi Order, in: A. Popović, G. Veinstein, Th. Zarcone (eds): *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Istanbul/Paris 1990, 3–44. Besonders auffällig ist die Orientierung auf Bahā'uddīn in der postsowjetischen teils populärwissenschaftlichen Literatur in Usbekistan, dazu J. Paul: *Modern Usbek Hagiography and its Sources* (in Vorbereitung).

² Das prägende Werk in dieser Hinsicht ist dasjenige des Faḥruddīn al-Kāšifī, *Rašahāt ʿain al-ḥayāt*, ed. ʿAlī Ašḡar Muʿīniyān, 2 Bde, Teheran 2536. Es wurde 1504 abgeschlossen. Frühere Texte, so auch die Vita (Viten) Bahā'uddīns selbst, sind wesentlich schlechter untersucht. Zumindest eine Version der Vita (Viten)

erst in letzter Zeit vor allem durch die Arbeiten von Devin DeWeese überwunden³. Es ist nämlich keineswegs so, daß aus der Zeit vor Bahā'uddīn aus dem Umkreis seiner mittelbaren und unmittelbaren Vorgänger keine Schriften erhalten wären; die Quellenlage verdient sogar, vor allem im Vergleich zu anderen sufischen Richtungen, das Prädikat gut. Die Geschichte der Ḥwāḡagān vor Bahā'uddīn eignet sich in gewisser Weise als Testfall für Untersuchungen über die Entstehung der später so erfolgreichen mystischen Organisationen; wir können in diesem Fall sozusagen eine *ṭarīqa* in statu nascendi beobachten. – Zu den in diesem Zusammenhang einschlägigen Quellentexten gehört auch die sufische Abhandlung *Maslak al-[°]arīfīn*.

Es ist das Ziel dieser kurzen Bemerkungen, diese bisher fast ganz unbeachtet gebliebene Abhandlung ein wenig vorzustellen. Dabei steht die These im Hintergrund, bei den Ḥwāḡagān (wie möglicherweise auch später bei den Naqšbandīya) habe die feste Bindung an und die Verpflichtung auf Sunna und Scharia das einigende Band dargestellt, nicht aber einzelne Praktiken und/oder Lehrsätze, wie sie oft mit dieser Tradition in Verbindung gebracht werden⁴. Diese sind

liegt inzwischen in einer immerhin brauchbaren Edition vor: Ṣalāḥ b. Mubārak-i Buḥārī, *Anīs at-ṭālibīn wa-[°]uddat as-sālikīn*, ed. Ḥalīl Ibrāhīm Sari Oglī, Teheran 1371. Auf die zahlreichen Probleme, die dieser Text aufwirft, kann hier nicht eingegangen werden; vgl. die (zu kurze) Diskussion in J. Paul, Hagiographische Texte als historische Quelle, in: *Saeculum* 41 (1990), 17–43.

³ Für die hier verfolgten Zwecke von besonderer Bedeutung: Khojagānī Origins and the Critique of Sufism: The Rhetoric of Communal Uniqueness in the *Manāqib* of Khoja [°]Alī [°]Azīzān Rāmītanī (im Druck: F. de Jong (ed.), *Islamic Mysticism Contested*); The *Mashā'ikh-i Turk* and the *Khojagān*: Rethinking the Links between the Yasavī and Naqshbandī Sufi Traditions, in: *Journal of Islamic Studies* 7/2 (1996), 180–207, und zuletzt: Yasavī Ṣayḥs in the Timurid Era: Notes on the Social and Political Role of Communal Sufi Affiliations in the 14th and 15th Centuries, in: *Oriente Moderno*, nuova serie 15 (1996) 2, 173–188 (*La civiltà timuride come fenomeno internazionale*, vol. 1).

⁴ Vgl. die Überlegungen von Hamid Algar zu diesem Thema, in: *Political Aspects of Naqshbandi History*, in: A. Popović, G. Veinstein, Th. Zarcone (eds): *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*. Istan-

vielmehr, solange sie sich in die prophetische Tradition stellen lassen, in hohem Maße in die *ṭarīqa* integrierbar; daraus ergeben sich Konsequenzen für die Fähigkeit gerade dieser Strömung, andere Gruppen zu absorbieren. Auf der anderen Seite ergibt sich daraus, daß besondere Methoden der mystischen Ausbildung und besondere Lehrmeinungen sowohl für persönliche und örtliche Differenzierungen als auch für Streitigkeiten und Parteiungen Anlaß bieten können.

Die Abhandlung *Maslak al-ʿarīfīn* ist möglicherweise das älteste Werk aus der Ḥwāḡagān-Tradition, das auf uns gekommen ist⁵. Als Autor kennen wir Muḥammad b. Asʿad al-Buḥārī⁶. An keiner Stelle werden seine Lebensdaten genannt; nach der Stellung des Autors in der *silsila* (s.u.) wäre die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts (also etwas vor der Zeit Bahāʿuddīn) wohl als Zeitraum der Abfassung am wahrscheinlichsten. Mehrere Handschriften sind überliefert; allein die Bibliothek des Instituts für Orientalistik der usbekischen Akademie der Wissenschaften, Taschkent, benennt im Zettelkatalog 15 Exemplare⁷.

bul/Paris 1990, 123–152, und die Schlußbemerkung: "[...] [T]he devotion of the order to the *sharʿa* – which is indeed one of its central and defining characteristics – as well as its deliberate integration into the larger pattern of Muslim society, has inclined its most outstanding representatives to engage in political activity to an unusual degree." (152).

⁵ Die Texte, die einem der Hauptvertreter der Ḥwāḡagān, in mancher Hinsicht ihrem "Gründer" (ʿAbd al-Ḥālīq Ġiḡduwānī) zugeschrieben werden, bedürfen noch einer Klärung, wobei auch die Frage der Zuschreibung aufgeworfen werden muß. Vgl. *Risāla-yi šāhibīya*, ed. Saʿīd Naftīsī, in: *Farhang-i Īrān zamīn* 1 (1332/1953), 70–101, und *Maqāmāt-i ʿAbd al-Ḥālīq Ġiḡduwānī wa-ʿĀrif Rīwgarī*, in: *Farhang-i Īrān zamīn* 2 (1333/1954), 1–18. Eine Liste derjenigen Quellen, die für die Ḥwāḡagān vor Bahāʿuddīn zu berücksichtigen sind, gibt DeWeese, *Khojagani Origins*, Fn. 19 (s.o. Fn.3). Hinzugefügt werden müssen noch Traktate der frühen Zeit, z.B. ʿAlī Rāmītanī, *Risāla* (auf dem Rand der *Maqāmāt* des Abū l-Muḥsin, lithographischer Druck Bucharā 1327/1909, 20–36.

⁶ So MS Berlin, fol. 6a.

⁷ Im Taschkenter Katalog (Собрание Восточных Рукописей), III, Nr. 2179–2183, und X, Nr. 6928, sind 6 Kopien verzeichnet.

Weitere Kopien sind aus St Petersburg⁸ und Berlin bekannt. Es kann vermutet werden, daß das Werk auch noch in anderen Bibliotheken sowie in Privatbesitz vorhanden ist. Der vorliegenden Untersuchung liegen lediglich zwei Handschriften zugrunde; daher können wirkliche Ergebnisse nicht, sondern nur einige Beobachtungen vorläufigen Charakters erwartet werden⁹. Ein Vergleich von verschiedenen Handschriften dieses Werks hat m. W. noch nicht stattgefunden. In den *Rašahāt* des Kāšifī kommt der Autor unter dem Namen Muḥammad al-Buḥārī vor, noch ein weiteres Mal wird das Werk ohne Angabe des Autors erwähnt¹⁰. In welchem Ausmaß Kāšifī es benutzt hat, bleibt zu klären¹¹.

Der Autor steht in der *silsila* der Gruppe, die jene sich später zugeeignet hat, in einer peripheren Stellung¹². Wie wir noch sehen

⁸ St. Petersburg: Katalog Miklucho-Miklaj, Nrn. 4048 und 4049. Der Name des Autors ist dort als Muḥammad b. Aḥmad b. As[°]ad al-Buḥārī angegeben.

⁹ Es sind dies die HS Taschkent Nr. 2517, Katalog Nr. 2179 und die Berliner Handschrift Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabt., Petermann II, 339 (Katalog Pertsch, Nr. 260). Die Taschkenter Handschrift ist am Anfang unvollständig, die Einleitung – falls sie enthalten war – und der Beginn des ersten Kapitels (zur "Umkehr" *tauba*) fehlen. Die erhaltene "arabische" Paginierung beginnt, wenn auch auf dem verso, mit Blatt 7, entsprechend 28b der "lateinischen" Paginierung. Die ersten 27 Blatt des Codex haben mit unserer Schrift nichts zu tun. Es steht also in Frage, ob der Anfang dieser Handschrift mit dem der Berliner HS parallel lief. Die Taschkenter HS wurde laut Kolophon (134a) von einem Muḥammad b. Ḥāḡḡī Muḥammad b. [°]Alī b. Ḥusain al-Kalīdarī im Jahr 875 (1470–1 AD) in Marw abgeschrieben, sie ist also relativ früh (dies ist einer der Gründe, die für die Auswahl gesprochen haben). Die Berliner Handschrift ist undatiert, aber wahrscheinlich sehr viel jünger, möglicherweise ist sie in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zu datieren.

¹⁰ *Rašahāt* I, 57 und 58.

¹¹ Was Kāšifī vom Meister des Autors berichtet (*Rašahāt*, S. 58), paßt mit der Betonung auf "Kenntnis der Einfälle" (neben der obligaten Scharia-Verpflichtung) gut zu dem, was wir aus *Maslak al-[°]arīfīn* erfahren können; dort wird die "Kenntnis der Einfälle", vor allem in B, in der Tat als ein Spezifikum der Ḥwāḡagān gekennzeichnet (B 56b ff., 80a und öfter). Vgl. auch Fn. 21.

¹² Vgl. Jürgen Paul, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*. Berlin 1991, 15. Der Autor kommt im *silsila-*

werden, beschreibt auch er eine Abfolge der mystischen Lehrer; ob aber die *silsila* zu seiner Zeit schon die beherrschende Rolle spielte, die sie später ohne Frage einnimmt, sollte zunächst eher verneint werden¹³.

Beim Vergleich der beiden genannten Handschriften fiel sofort auf, daß es sich um sehr verschiedene Rezensionen des Werks handelt. Sie sind so verschieden, daß die Entscheidung schwer fällt, ob eine der beiden die ursprüngliche gewesen sein könnte; es dürfte sich um einen "lebendigen" Text handeln, der vom Autor selbst und dann von vielen anderen nach ihren jeweiligen Intentionen variiert und bearbeitet worden ist, so daß das Konzept einer "ursprünglichen" Fassung viel von seiner Bedeutung verliert. Die Frage nach der Abfolge und der Überlieferungsgeschichte der HSS soll daher an dieser Stelle offen bleiben.

Übersicht der Kapitelüberschriften

In beiden Handschriften ist der Text in *bāb* genannte Kapitel eingeteilt; es folgen etwas vereinfachte Übersetzungen.

<i>Berlin (im weiteren B)</i>	<i>Taschkent (im weiteren T)</i>
0 Einleitung 1b	Beginn defekt, s.o.
1 Umkehr 11a	
2 Das mystische Lehrverhältnis 19a	2 Das mystische Lehrverhältnis 29b
3 Warum der Adept einen Meister braucht 22a	3 Warum der Adept einen Meister braucht 36a
4 Einpflanzung des Gottesgedenkens 24b	4 Ränge und Rang des Scheichtums 38a
5 Bedingungen der vierzigstägigen Klausur 32b	5 Einpflanzung des Gottesgedenkens 44b
6 Ränge der mystischen Lehrer 36a	6 Gottesdienstliche Pflichten, tags und nachts, und Regeln des Schreitens 50b

Diagramm entgegen meiner damaligen Annahme gar nicht vor, die Nr. 36 bezeichnet vielmehr seinen Lehrer und Vorgänger, der in *Maslak al-‘arifīn* in der Regel als Sa‘d al-milla wa-d-dīn bezeichnet wird.

¹³ Zur Herausbildung der *silsila* als unabdingbarem Bestandteil der *ṭarīqa*-Bildung die genannten Arbeiten von Devin DeWeese (Fn. 3); diese Frage nimmt in seiner Forschung einen wichtigen Platz ein.

- | | | | |
|----|--|----|---|
| 7 | Regeln des Schreitens 43a | 7 | Kenntnis der (Trieb-) Seele und ihre Eigenschaften 71b |
| 8 | Askese und Gottesfurcht 49b | 8 | Zufriedenheit des Herzens, Arten der Herzen im Sinn der <i>ṭarīqat</i> 84b |
| 9 | Kenntnis der Einfälle 56b | 9 | Aufrichtigkeit (<i>iḥlās</i>) 89a |
| 10 | Eigenschaften der (Trieb-) Seele 62a | 10 | Kontrolle (<i>murāqaba</i>) und Gewissensforschung 95b |
| 11 | Gesundheit und Heil des Herzens 67b | 11 | Dulden, Genügen, sich überantworten 99b |
| 12 | Dulden und Genügen 72b | 12 | Minne, Gnosis, Wahrhaftigkeit 105a |
| 13 | Kontrolle (<i>murāqaba</i>) und Gewissensforschung 78a | 13 | Askese, Gottesfurcht, (absolutes) Gottvertrauen 113a |
| 14 | Minne und Wahrhaftigkeit (<i>ṣidq</i>) 83b | 14 | Enthüllung, Schau 115b |
| 15 | Sich überantworten (<i>tafwīd wa-taslīm</i>) 91a | 15 | Bekleidung mit Attributen Gottes 120b |
| 16 | Dank und (absolutes) Gottvertrauen 95b | 16 | Bedeutung des Flickenrocks, und in welchem Standplatz (<i>maqām</i>) man ihn tragen soll 122a |
| 17 | Gnosis (<i>ma[°]rifat</i>) 100b | 17 | Einzelfragen des Pfades 125a |
| 18 | Aufrichtigkeit (<i>iḥlās</i>) und Augendienst (<i>riyā</i>) 107a | | |
| 19 | Bekleidung mit Attributen Gottes (<i>taḥalluq bā aḥlāq Allāh</i>) 114a | | |
| 20 | Schau 116b | | |
| 21 | Die Bedeutung des Flickenrocks 122b | | |
| 22 | Litaneien, tags und nachts 128a | | |
| 23 | Einzelfragen des Pfades 136b | | |

Es kann in diesem Zusammenhang nicht um eine vollständige Auswertung der Unterschiede und Gemeinsamkeiten gehen; ich werde mich auf einige wenige Punkte konzentrieren.

Die Einleitung der Berliner Handschrift fehlt in T; hier können nur weitere Untersuchungen zeigen, ob das allein darauf zurückzuführen ist, daß dort der Anfang überhaupt defekt ist. Die Einleitung gibt für die Tradierung des mystischen Wissens bis auf den Autor folgenden Weg: Autor – Sa[°]d al-milla wa[°]-d-dīn – Sulaimān –

Awliyā' – °Abd al-Ḥāliq; dies wird schon in der Einleitung bis auf den Propheten zurückgeführt (B 4b–5b). Die gleiche Tradentenkette wird für den Flickerock behauptet, den der Autor offenbar innehat (B 125a–128a); dabei werden einige materiell nicht mögliche Verknüpfungen entweder überspielt oder einfach nicht als solche wahrgenommen¹⁴. Diese Tradentenkette fehlt in T, obwohl auch sie ein Kapitel über den Flickerock hat (Kap. 16, s.o.); man begnügt sich mit der Aussage, als erster nach dem Propheten habe Abū Bakr den Flickerock getragen; allerdings beeilt man sich zu betonen, auch °Alī b. Abī Ṭālib sei der entsprechend definierten "Armut" (*faqr*) gewürdigt worden (T 123b–124a). An keiner Stelle des vorhandenen Textes bringt T auch nur einen Ansatz einer *silsila*; die Identifikation der Gruppe erfolgt über lobende Benennung der Lehrer, unter denen der unmittelbare Vorgänger Sa'd al-milla wa'd-dīn und Ḥwāḡa Awliyā' eine besonders große Bedeutung zu haben scheinen¹⁵.

An dieser Stelle bietet sich eine Erörterung der wichtigsten mystischen Techniken an, die in dem Text diskutiert werden; auch hier muß eine Auswahl getroffen werden. Die Diskussion soll sich daher in der Hauptsache auf zwei Techniken beschränken, nämlich das Gottesgedenken und die Klausur.

¹⁴ Das "Uwaisi"-Konzept, das bei Bahā'uddīn eine bedeutende Rolle spielt, kommt hier (noch) nicht vor. Es besagt, daß eine Initiation auch auf nicht-materiellem Weg erfolgen kann. An manchen Stellen wird Bahā'uddīn wegen seiner nicht-materiellen Initiation, und insbesondere wegen der nicht-materiellen Einpflanzung des "stillen" Gottesgedenkens durch °Abd al-Ḥāliq, unter die Uwaisīs gerechnet. Zum Konzept vgl. D. DeWeese, *An "Uwaisi" Sufi in Timurid Māwarānnaḥr: Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia*. Bloomington 1993 (Papers on Inner Asia : 22). Zu Bahā'uddīn als "Uwaisi" schon M. Molé, *Autour du Daré Mansour. L'apprentissage mystique de Bahā' al-Dīn Naqshband*, in: *REI* 27 (1959), 35–69.

¹⁵ Stattdessen werden verschiedenfarbige Flickerockkleider geschildert, die für verschiedene Stadien auf dem mystischen Pfad verwendet werden. (Bemerkenswert ist das deshalb, weil für die spätere Naqshbandīya der Verzicht auf äußere Kennzeichen eher typisch ist.)

Bekanntlich wird die Naqšbandīya oft mit dem "stillen" Gottesgedenken in Verbindung gebracht. Dabei sagt der Hauptstrom der Überlieferung, Bahā'uddīn habe diese Form des Gottesgedenkens in nicht-materieller Weise von der spirituellen Präsenz des Meisters [°]Abd al-Ĥāliq eingepflanzt bekommen, der zu dieser Zeit schon lange tot war. Dieser wiederum soll es einer oft erzählten Geschichte zufolge vom legendarischen Schutzpatron der Mystiker, Mawlānā Ĥidr, gezeigt bekommen haben. Dieser Umweg ist erforderlich, weil Bahā'uddīn wegen des stillen Gottesgedenkens mit seinem unmittelbaren Meister, Amīr Kulāl, in Konflikt geraten war; dieser nämlich, wie auch die Meister der vorangehenden Generationen, praktizierte in der Hauptsache oder jedenfalls neben dem stillen auch das "laute" Gottesgedenken¹⁶. In einer der beiden Versionen wird nun deutlich, daß die "Wiederzulassung" des lauten Gottesgedenkens in der zweiten Generation nach [°]Abd al-Ĥāliq keineswegs widerspruchsfrei verlaufen ist. B berichtet, nach dem Tode des "ältesten" Schülers von [°]Abd al-Ĥāliq sei die Nachfolge auf Ĥwāğa Awliyā' und Ĥwāğa [°]Ārif (Rīwgarī; das ist derjenige, über den die Tradentenkette weiter zu Bahā'uddīn führt) übergegangen. Solange [°]Ārif am Leben gewesen sei, habe Einvernehmen geherrscht. Erst Maḥmūd (Anğīr-Fağnawī, wieder derjenige, über den man zu Bahā'uddīn gelangt) habe das laute Gottesgedenken (*dīkr-i buland*) eingeführt. Awliyā' habe in Buchara davon gehört und sich mit seinen wichtigsten Gefährten zu Maḥmūd begeben, um diesem vorzuhalten, zur Methode [°]Abd al-Ĥāliqs gehöre dieses nicht. Jener habe darauf entgegnet, sein Meister habe es ihm im letzten Atemzug erlaubt und gesagt: "Ich erteilte dir Befugnis, die Menschen zu Gott zu rufen. Rufe die Leute (oder: Völker) zu Gott und sprich das Gottesgedenken mit der

¹⁶ Die aus den späteren Quellen geschöpfte hauptsächlich überlieferte Version vgl. Hamid Algar, A Brief History, (Fn.1) 9 ff., bereits mit einer Bemerkung über "Seitenlinien" in der – vielfach verzweigten – Ĥwāğagān-Tradition; s. a. Molé, Autour du Daré Mansour. (Fn. 14) Zum Verhältnis von Bahā'uddīn und Amīr Kulāl vgl. auch Paul, Hagiographische Texte, (Fn. 2), 40ff.

Zunge"¹⁷. – Darauf, so der Bericht, habe Awliyā' entgegnet, aufgrund des ihm bekannten besonderen Status des °Ārif sei klar, daß mit "Zunge" hier das Herz gemeint sein müsse¹⁸. – Es wird dann festgestellt, daß diejenigen, die auf °Ārif folgten, den Weg des Maḥmūd gegangen seien (die genannten Personen erlauben keine genauere Datierung als "Beginn des 14. Jahrhunderts"), die eigene Gruppe halte aber an der Methode °Abd al-Ḥāliq fest¹⁹. Die hinter dem Text stehende Gruppe, das ist deutlich genug, lehnt die entsprechende Technik ab, aber das ist kein Grund für heftige Polemik oder gar tätliche Auseinandersetzungen, die später durchaus vorgekommen sind²⁰. Im Übrigen enthält B auch die oben berichtete Geschichte, wie °Abd al-Ḥāliq von Ḥiḍr im stillen Gottesgedenken unterwiesen wurde (B 41a, b).

Die Handschrift T enthält von alledem nichts. Als Praxis des Gottesgedenkens wird die stille Form vorausgesetzt; im Kapitel über das Einpflanzen des *dīkr* fehlt jeder Hinweis auf Tradenten dieses Wissens. Allerdings erfährt man recht genau, wie das Einpflanzen des stillen Gottesgedenkens vor sich geht: Der Adept soll das Herz gegenüber dem Herzen des Scheichs gegenwärtig machen, die Augen schließen, den Mund fest schließen, die Zunge gegen den Gaumen drücken, die Zähne übereinander legen, einatmen und dann mit

¹⁷ *tū-rā iğzāt kardam ba-da°wat-i ḥalq ḥalqān-rā ba-ḥudāwand (°azza wa ġalla) da°wat kun wa dīkr-rā ba-zabān gūy.* – Auf die standardisierte Einsetzungsformel eines Nachfolgers: "Ruf die Leute zu Gott" kann hier nicht eingegangen werden. Es mag aber aufschlußreich für das Selbstverständnis der Gruppe sein, ein Indiz dafür, daß die Gruppe ihre Umwelt als tief unislamisch empfand.

¹⁸ °Ārif war *mard-i muḥaqqiq*, was hier vielleicht bedeutet: Einer, der sich in der sufischen Terminologie auskennt. In der Tat können viele zunächst physiologisch anmutende Termini auf die spirituelle Person bezogen werden.

¹⁹ B 8a–8b. DeWeese erwähnt diese Episode in seinem Zitat von *Maslak al-°ārifīn* (Khojagānī Origins, Anm. 19), gibt aber nicht an, welche Handschrift er gesehen hat.

²⁰ Vgl. Paul, Hagiographische Texte, (Fn. 2) 41; man geht handgreiflich gegen das laute Gottesgedenken vor, wobei man sich auf den bekannten Grundsatz beruft, das Gute anzuordnen und das Schlechte zu hindern.

Energie mit dem Gottesgedenken beginnen, mit dem Scheich gemeinsam die Formel wiederholen, und zwar drei Atemzüge lang in jedem Atemzug sooft er es vermag (T 46b-47a)²¹. Diese Details sind wiederum in B nicht zu finden.

Die bei den späteren Naqšbandīya teilweise heftig kritisierte Praxis des Gottesgedenkens mit Musik und Tanz (*samāʿ*) wird in beiden Versionen, wenn auch nur am Rande und unter Vorsichtsmaßnahmen, zugelassen (T 83a,b; B 67a,b). Sie kann mitten in der Nacht stattfinden, wenn alle anderen schlafen, und man braucht ein abgelegenes Haus, aus dem keine Geräusche nach außen dringen. Der Scheich sollte anwesend sein, oder alle Brüder, und man sollte sich nicht exzessiv bewegen... Daneben vertritt B die auch Bahā'uddīn zugeschriebene Position, man solle dies nicht üben, aber auch nicht verurteilen, weil man nie wissen könne, wie der Status der anderen sei (B 4a).

T enthält überdies (als Sondergut gegenüber B) eine Passage zum emotionalen Verhältnis zwischen Adept und Meister, in der – wenn sie denn in das frühe 14. Jahrhundert gehört und kein späterer Einschub ist – Verhältnisse aufscheinen, die im 15. Jahrhundert zur

²¹ Die Technik ist auch in späteren Traktaten beschrieben, so z.B. in *Risāla az ḥaḍrat Mawlānā Muḥammad Qāḍī* (der Text entstammt frühestens der Zeit um 1500), HS India Office, Ethé 1923/XXV, 159b–160a, wo die Systematisierungen (Zählungen) und die Atemtechnik hinzutreten, zu diesem Punkt: Jürgen Paul, *Influences indiennes sur les Naqshbandis d'Asie Centrale?*, in: *Cahiers d'Asie Centrale* 1/2 (1996), 203–217. Die gleiche Schilderung (fast verbatim) findet sich in *Rašahāt* I, 43 f, wo unter den "8 Grundsätzen" des ʿAbd al-Ḥālīq die Formel *yād kard* diskutiert wird. Es ergeben sich jedoch charakteristische Weiterentwicklungen. Zunächst einmal wird die entsprechende Formulierung dem Saʿduddīn Kāšgarī zugeschrieben (st. 1460), einem der Lehrer des Kāšifī. Ferner wird die Formulierung [...] *dar saḥ nafas har nafasī ʿn miqdār ki tawānad guftan* (T 47a) umgewandelt in [...] *ba-dil gūyad na ba-zabān wa dar ḥabs-i nafas ṣabr kunad dar yak nafas saḥ bar gūyad* (*Rašahāt* 44); ein schönes Beispiel für lebendige Weiterentwicklung von Text und Praxis.

"Herzensbindung an den Meister" systematisiert werden²²; es heißt, der Adept werde der (spirituell vollkommenen) Schönheit des Meisters ansichtig und entbrenne in Liebe zur Schönheit der Gottesfreundschaft des Scheichs (T 41a).

Für beide HSS ist eine enge Verbindung zwischen Gottesgedenken und anderen Frömmigkeitsübungen, vor allem der Koranlektüre und dem Aufsagen von Litaneien (*awrād*), charakteristisch. Das Gottesgedenken wird in dieser Weise in eine Tagesabfolge eingebettet, es findet nicht in Versammlungen statt, die eigens dafür zusammenkommen, auch von "Konventen" (*ḥānaqāh*) ist nicht die Rede. Die individuelle Frömmigkeit wird auch durch die täglich an zwei Stellen (morgens und abends) vorgeschriebene Gewissensforschung (*muḥāsaba*) betont, und natürlich durch die (im Kontext der Ḥwāḡagān selbstverständliche) Aufforderung, der Tradition des Propheten zu folgen²³.

Der vierzigtägigen Klausur ist in B ein eigenes Kapitel gewidmet, das in T der Form und dem Inhalt nach fehlt (s. Kapitelübersicht oben). Die Beschreibung der Klausur in B ist ganz konventionell, so wie sie etwa aus Kubrawī-Quellen gut bekannt ist; die Klausur findet in einer abgedunkelten Zelle statt, der Adept soll unter Abwehr schädlicher Einfälle die Fomel des Gottesgedenkens wiederholen usw., benannt werden im Anschluß 10 Regeln zur Durchführung (B 34a). Auch wenn die beiden Versionen hinsichtlich der Technik der vierzigtägigen Klausur also unterschiedliche Positionen beziehen, ist die Frage, wie sie sich zum Rückzug aus der Welt stellen, damit nicht beantwortet. Denn wenn T auch die systematisch beim Schreiten auf dem Pfad eingesetzte vierzigtägige Klausur nicht berührt, so wird doch an mehreren Stellen darauf verwiesen, Ein-

²² Vgl. die grundlegende Abhandlung von Fr. Meier zu diesem Thema in *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandīya*, Stuttgart und Beirut 1994 (Beiruter Texte und Studien : 58).

²³ Die Bindung an das prophetische Vorbild geht weit genug, daß im Scheich der Stellvertreter des Propheten gesehen wird (B 38b, T hat diese Formulierung nicht, vgl. T 42b).

samkeit und/oder Klausur sei eine der Grundlagen (explizit so T 33b); eine der wichtigsten Waffen im Kampf gegen die Triebseele sei die Einsamkeit (T 82a; B 59b); für die Reinigung des Herzens sei das sich Lossagen von der Welt Voraussetzung, dies ist durchaus auch materiell zu verstehen (T 87b)²⁴. Dies steht im Gegensatz zu dem später Bahā'uddīn zugeschriebenen Spruch, der Weg der Ḥwāḡagān sei die Gemeinschaft, denn in der Vereinzelung liege die Gefahr der Ruhmsucht, diese aber führe ins Verderben²⁵; man vergleiche dazu: "Die Grundlage der Bemühung ist die Klausur (*ḥalwat*), denn aus den Blicken der Leute entspringt viel Störung" (T 33b). In diesem Punkt mögen also die Gemeinsamkeiten der untersuchten Rezensionen untereinander größer sein als die mit den später vertretenen Praktiken²⁶.

Bekanntlich wird der Gegensatz zwischen gemeinschaftlichem Leben und Lösung von der Welt später durch den ^ʿAbd al-Ḥāliq zugeschriebenen Grundsatz "Einsamkeit in der Menge" (*ḥalwat dar anḡuman*) gelöst, was auch mit "Die Hand bei der Arbeit, das Herz beim Freund" erläutert wird²⁷. In *Maslak al-^ʿārifin* werden zwei der "8 Grundsätze" des ^ʿAbd al-Ḥāliq zusammen diskutiert, und zwar *safar dar waṭan* gemeinsam mit *ḥalwat dar anḡuman*²⁸. Die "Reise

²⁴ *tark-i dunyā wa ^ʿuzlat wa qaṭ^ʿ-i ta^ʿalluqāt-i nasabī wa nisbatī wa tark-i gāh wa māl wa bar andāḡtan-i ḥān ū mān wa tark guṣtan-i ^ʿayāl wa farzandān*; streng betrachtet könnte dies zum Zölibat führen.

²⁵ *Raṣaḡāt* I, 43.

²⁶ Positiv bewertet wird die Zurückgezogenheit auch in der ^ʿAlī Rāmītanī zugeschriebenen *Risāla* (wenn das in diesem Text transportierte Material authentisch ist, ginge es ebenfalls bis in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts zurück), vgl. auf dem Rand von Abū l-Muḡsin, *Maqāmāt* 23–25.

²⁷ Z. B. *Raṣaḡāt* I, 43; über die Bedeutung des Satzes vgl. Jürgen Paul, Politische und soziale Bedeutung, (Fn. 12) 37f. – Neuere Bestrebungen in Usbekistan scheinen dahin zu weisen, diesen Grundsatz in eine "Arbeitsethik" münden zu lassen.

²⁸ Zu den "8 Grundsätzen" vgl. Jürgen Paul, Politische und soziale Bedeutung, (Fn. 12) 37 Anm. 54, mit weiterer Literatur. – Die Zusammenstellung geht mit einiger Sicherheit auf *Raṣaḡāt* zurück. *Maslak al-^ʿārifin* nennt sie nicht zusammen und diskutiert sie nicht systematisch. In T kommen vor: *yād kard*, *nigāh dāšt* und *yād*

in der Heimat" ist eine Reise ohne geographische Deplazierung; der Adept sitzt auf seinem Gebetsteppich und reist von seinen tadelnswerten Eigenschaften hin zu den löblichen (und schließlich zu denen, die auch Attribute Gottes sein können), "Reisen" ist also ganz metaphorisch zu verstehen²⁹. "Einsamkeit in der Menge" bedeute, daß der Adept so im Gottesgedenken vertieft sei, daß er nur noch dieses wahrnehme, auch wenn er sich mitten auf dem Basar befinde (das ist die gängige Erklärung, das Folgende dagegen ist in den späteren Quellen nicht mehr belegt). Ihm sei dabei, als befinde er sich in der Zelle, in der die Klausur geübt wird (*ḥalwat-ḥāna*). So habe Ḥwāḡa Awliyā' (der in gewisser Weise als der "Gründer" derjenigen besonderen Richtung der Ḥwāḡagān gelten kann, die im Text repräsentiert ist) zweimal auf diese Weise eine vierzigtägige Klausur hinter sich gebracht, dabei aber, so fügt B hinzu, auf dem Markt der Geldwechsler in Buchara gesessen (T 95a,b; B 112b). Dies gilt als eine mystische Heldentat.

In Bezug auf die Techniken der Isolation, sei es in der Systematisierung der vierzigtägigen Klausur oder ohne diese, ist eine klare Differenz der untersuchten Rezensionen von dem zu erkennen, was später allgemein anerkannte Lehre der Ḥwāḡagān-Naqṣbandīya wurde. Dies gilt in gewisser Weise auch für die Methode des Gottesgedenkens.

Schon an diesem kleinen Beispiel wird deutlich, daß die Lehre und Praxis der Ḥwāḡagān in manchen, zumindest später für entscheidend gehaltenen Punkten nicht einheitlich gewesen ist. Man-

dāst als Stufen der Verinnerlichung des Gottesgedenkens: Es kommt vom Herzen, wird mit dem Herzen geübt, und schließlich ist das Herz ganz in ihm aufgegangen (47b). Weiter spielt *bāz gašt* eine bedeutende Rolle; es handelt sich einmal um ein Innwerden des Adepten beim Gottesgedenken, daß nicht er, sondern Gott das Ziel ist (47a); weiter wird es immer dann eingesetzt, wenn es darum geht, unerwünschte Einfälle (*ḥawāṭir*) unter Kontrolle zu bringen bzw. auszuschalten (z.B. 92a, s.a. B 58a).

²⁹ Im Vergleich dazu bietet *Rašahāt* noch eine Diskussion über das Reisen in einem geographischen Verständnis; der Adept soll seinen Meister möglichst nah an seinem ursprünglichen Wohnort finden (41).

Die Herkunft der Bezeichnung *anṣār* im Qur'ān.

JÜRGEN TUBACH

Der Qur'ān verheißt in Sure 9:100 den *muhāğirūn*, den *anṣār* und den Frommen, daß Gott sie dereinst in die himmlischen Gärten aufnehmen werde. Bei dem zuletzt genannten Personenkreis wird zunächst an diejenigen gedacht, die sich zu Lebzeiten des Propheten der neuen religiösen Bewegung anschlossen, aber nicht zu den beiden zuerst erwähnten Gruppen gehören. Dieser Kreis ist für alle offen, die sich der göttlichen Botschaft zuwenden oder in Zukunft noch zuwenden werden. Die beiden ersten Gruppen sind eine fest umrissene Schar, die sich aus den frühen mekkanischen und medinensischen Anhänger des Propheten rekrutierte. Das Prädikat eines *muhāğir* kam nur einer kleinen Zahl von Mekkanern zu, die zusammen mit Muḥammad 622 das Wagnis unternommen hatten, nach Medina zu übersiedeln. Einige Verse weiter werden beiden Gruppen, die *muhāğirūn* und die *anṣār*, die frühen Anhänger des Propheten, nochmals zusammen genannt. Die "Helfer" sind die Angehörigen der Stämme *Ḥazrağ* und *Aws*; von den letzteren schloß sich Muḥammad eine geringere Anzahl von Sippen an. Die Rivalität, die zwischen den beiden Stämme bestand, trat allmählich in den Hintergrund und verschwand. Aus den Reihen der *anṣār*, die die Bezeichnung als Ehrenname betrachteten, ging keine politisch einflußreiche

HBO 25 (1998), 186–195.

Persönlichkeit hervor. Die *anṣār* galten fortan als Repräsentanten islamischer Frömmigkeit und Gelehrsamkeit.¹

Zu dem *pluralis paucitatis* "*anṣār*" im Sinne eines *terminus technicus* ist kein Singular belegt. Statt dessen bildet man ein *nomen relativum*, das den einzelnen Vertreter dieser Statusgruppe bezeichnet. Offenbar empfand man das Wort mehr als Name für eine bestimmte, fest umrissene Gruppierung unter den Bewohnern Medinas denn als Plural zur Nominalform *qātil* oder *qatīl* von *naṣara*. *Nāṣir* oder *naṣīr* bedeuten beide "Helfer". Ein *aqtāl*-Plural wird hauptsächlich zur partizipialen Form gebildet.

Die 9. Sure ist nicht die einzige Stelle im Qur'ān, an der die *anṣār* erwähnt werden. Der *terminus* kommt noch an zwei weiteren Stellen in einem ziemlich ähnlichen, fast identischen Kontext vor. Jedes Mal wird eine Aussage von Jesu Jüngern (*ḥawāriyyūn*),² die als nachahmenswertes Vorbild gilt, variiert und in einem etwas an-

¹ H[ermann] Reckendorf, al-Anṣār, in: *Enzyklopädie des Islam* I (1913), 374f = Ders., dsgl., in: *Handwörterbuch des Islam* hrsg. von A[rent] J[an] Wensinck - J[ohannes] H[endrik] Kramers (Leiden: E.J.Brill 1941. Repr.1976), 51f; A[rent] J[an] Wensinck, Muhammed und die Propheten, in: *Acta Orientalia* 2 (1924), 196f; W[illiam] Montgomery Watt, al-Anṣār, in: *EI* I (1960. Repr.1979.1986), 514f; Ders., *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press 1956. Repr. 1962. 1966. 1968. 1981. Repr. Karachi: Oxford University Press 1981. 1988), 1.3f. u.ö.; Ders., in: Ders. - Alford T. Welch, *Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit - Islamisches Recht - Religiöses Leben* (= Die Religionen der Menschheit 25.1), Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: W. Kohlhammer 1980, 98; Meir M[ax] Bravmann, Heroic Motives in Early Arabic Literature, in: *Islam* 35 (1960), 4-13 = Ders., *The Spiritual Background of Early Islam. Studies in Ancient Arab Concepts* (Leiden: E.J.Brill 1972), 66-76; Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton Studies on the Near East) Princeton: Princeton University Press 1981, 77f.81-84 u.ö.; zu den *Aws* vgl. auch Michael Lecker, *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 13)* Leiden-New York-Köln: E.J.Brill 1995, 19ff.

² Dem ähnlich wie *anṣārī* mit einer Nisbe gebildeten Singular müßte ein Kollektivum zugrunde liegen, das vom aram. *ḥabar* (Gefährte, Genosse, syr. *ḥ̄bar* [st.abs.], jüd.-aram. *ḥ̄bar*) abgeleitet ist oder vom hebr. *ḥāḇār* (pl. *ḥ̄ḇārīm*). Die Orthographie versucht den spirantisierten Labial phonetisch zu umschreiben.

deren Licht gesehen. Den Zuhörern scheint das Bekenntnis der Jünger - gemeint ist entweder der Zwölferteil oder die 70 Jünger (Luk 10:1) - vertraut gewesen zu sein, da es nicht näher ausgeführt wird. In Q 61:14 werden die Gläubigen aufgefordert, "Helfer Gottes" zu sein, was mit den Hinweis auf Jesus begründet wird. Auf Jesu Frage hin, stellen sich die Jünger "als Helfer Gottes" zur Verfügung:

O Gläubige, seid 'Helfer Gottes'! Wie 'Īsā ibn Maryam zu den Jüngern gesagt hat: Wer sind meine Helfer zu Gott? Die Jünger sagten: Wir sind die 'Helfer Gottes' (Q 61:14).

Ohne die Aufforderung an die glaubenden Zeitgenossen erscheint die Passage³ in Q 3:52. Dort ist von der Annunciatio Mariae (V.42ff. 45ff) und Jesu Sendung die Rede. Als Jesus erkennt, daß die Israeliten seiner Verkündigung keinen Glauben schenken wollen, spricht er:

Wer sind meine Helfer zu Gott?

Wie in Sure 61 geben die Jünger eine positive Antwort, die allerdings etwas umfangreicher ausfällt. Um ihre Bereitschaft zu unterstreichen, folgt noch eine Loyalitätserklärung, für deren Wahrhaftigkeit Jesus als Zeuge angerufen wird:

Wir sind die 'Helfer Gottes'. Wir glauben an Gott. Lege Zeugnis ab, daß wir (ihm) ergeben sind (Q 3:52).

Der Text fährt fort, daß die Jünger sich nun direkt an Gott wenden und ihre Loyalitätserklärung, die als unmittelbare Anrede Gottes stilisiert ist, nochmals wiederholen. Die Erklärung, die zugleich ein Bekenntnis ist, beteuert, daß die Jünger - und implizit kann sich jeder Glaubende das zu eigen machen - der göttlichen Offenbarung, wie sie durch den Gesandten bezeugt ist, unverbrüchlich Glauben schenken, was Gott schriftlich festhalten möge:

³ Zur Stelle vgl. Adel Theodor Khoury, der allerdings auf den *terminus* "Helfer" nicht näher eingeht (*Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar IV. Sure 3, 1-200*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993, 113).

Herr! Wir glauben an das, was du (als Offenbarung) herabgeschickt hast und folgen dem Gesandten. Schreibe uns (d.h. unsere Namen) zusammen mit den Zeugen (der Wahrheit) auf! (Q 3:53)

Anṣār als Bezeichnung der ersten medinensischen Anhänger, die der Prophet für die von ihm verkündete göttliche Offenbarung gewann, ist den oben erwähnten Qur'ānstellen entnommen. Die Gläubigen in Medina sind "Helfer Gottes", weniger "Helfer des Propheten", wie sie in der späteren Tradition genannt werden. In Sure 61 werden sie explizit aufgefordert sich als "Helfer Gottes" zu erweisen. Im Prinzip ist der Prophet wie Jesus selbst ein 'Helfer Gottes', obwohl der *terminus* im Singular nie fällt. Da die Jünger die Frage, die an sie gerichtet ist, nie damit beantworten, daß sie etwa rufen, 'wir sind deine Helfer', dürfte eine weitere Mittlerinstanz ausgeschlossen sein. Bei den *anṣār* handelt es sich eigentlich um Gottes *anṣār* und nicht um die des Gottesboten. Gewöhnlich wird in der Forschung angenommen, daß der Begriff *anṣār* bzw. *anṣārī* eine Anspielung auf das ähnlich klingende Wort *naṣāra* "Christen" sei, da stets Jesus und seine Jünger beteuern, daß sie zu den *anṣār* gehören würden⁴. Der Kontext der beiden Passagen legt eine solche Deutung nicht nahe. Nichts gibt einen Anlaß zu der Vermutung, daß der *terminus* nur deshalb gewählt wurde, weil er einen lautlichen Anklang an die Bezeichnung für Christen im Sasanidenreich besaß.

⁴ Reckendorf a.a.O. [Anm. 1], 374a; [Hermann Wilhelm Gustav] A[ugust] Fischer, in: H[einrich] Zimmern, Nazoräer (Nazarener), in: *ZDMG* 74 (1920), 436f; Josef Horowitz, *Koranische Untersuchungen (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients)* Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter 1926, 99f; Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment. The Gunning Lectures*, Edinburgh University 1925 (London: Macmillan 1926) = *The Origin ... (Islam and the Muslim World 10)* London: Frank Cass 1968, 149f; Ders., *The Qur'ān. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs II* (Edinburgh: T. & T. Clark 1939. Repr. 1960), 578 Anm.4; Watt a.a.O. [Anm.1], 514a; Ders. a.a.O. [Anm.1], 116 anders 98 Anm.73; Rudi Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: W.Kohlhammer 1971. ²1977 und ³1980. ⁴1989 [TB]), 69. – Nach Bravmann (a.a.O. [Anm.1]) liegt der Bezeichnung das altarabische Heldenideal zugrunde, das Muḥammad sekundär auf Jesus und seine Jünger übertrug.

Den Schöpfer des Himmels und der Erde stellt sich der Qur'ān als Herrschergestalt (z.B. 6:75, 7:185, 64:1) vor. Gott sitzt auf einem Thron im Himmel (69:17). Er hat auf die Anrede Herr (*rabb*) Anspruch und wird gelegentlich explizit als König (*malik*) tituiert (59:23 und 62:1).⁵ König ist einer der 14 göttlichen Namen, die in Sure 59:22-24 genannt werden (V.23). Durch die adjektische Qualifikation *al-quddūs*⁶ ist klar, daß es sich nicht um einen irdischen König handelt, sondern um den „heiligen König“, der im Himmel residiert. Der himmlische König besitzt wie sein irdisches Pendant

⁵ Vgl. dazu Joseph Horowitz, Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran, in: *Hebrew Union College Annual* 2 (1925), 219 = dsgl. (Repr. Hildesheim: Georg Olms 1964), 75.

⁶ Wegen der Längung des mittleren Radikals wird das Wort gern mit "hochheilig" übersetzt (z.B. Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz [1952=²1956], ¹1968, 667/ ¹1985, 1006; Götz Schregle, *Arabisch-deutsches Wörterbuch II. Lfg.3.4*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1997, 419; Fr[iedrich Heinrich] Dieterici, *Arabisch-Deutsches Handwörterbuch zum Koran und Thier und Mensch vor dem König der Genien*, Leipzig: J.C.Hinrichs [1881]. ²1894. Repr. Nendeln/Vaduz, Liechtenstein: Sändig Reprint Verlag 1976. 1983. 1994, 128; Rudolf-Ernst Brünnow - [Hermann Wilhelm Gustav] August Fischer, *Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern*, Porta Linguarum Orientalium 17, Wiesbaden: Otto Harrassowitz [1895]. ⁷1888, 103; Rudi Paret, *Der Koran. Übersetzung*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: W.Kohlhammer 1966. 1982 und 1980. ³1989, 390.394). Adjektive, die zu dieser Gruppe von Nominalformen gehören, bezeichnen oft eine Steigerung. Da das arabische Wort aber mit hoher Wahrscheinlichkeit dem äthiopischen *qeddūs* (heilig) entlehnt ist, kann die Wiedergabe des Wortes im Sinne eines Superlativ entfallen (ähnlich Brünnow-Fischer *a.a.O.* 169). Im Äthiopischen ist das Adjektiv mit Längung des mittleren Radikals analog zum Verbum *qaddasa* gebildet, das anscheinend dem Aramäischen entnommen ist (*qaddeš*). Mit der Nominalform *qutūl* (> *qetūl*) werden im Ge'ez Adjektive zum Grundstamm (I.1) gebildet, die einen stativischen Charakter haben und einen Zustand bezeichnen (vgl. Carl Brockelmann, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I. Laut- und Formenlehre*, Berlin: Reuther & Reichard 1908. Repr. Hildesheim[New York]: Georg Olms 1966. 1982, 359 §143). Die Nominalform *quttūl* (> *qettūl*) bildet Adjektiva zum Intensivstamm (I.2). Ob es sich im Äthiopischen (*qaddasa*) oder Arabischen (*qadusa*) bei den Verbalformen und ihrer Semantik um Lehnworte oder um Bedeutungsentlehnungen handelt, mag dahingestellt sein.

einen Hofstaat in Gestalt der Engel. Ähnlich den persischen Großkönigen verfügt er über *paradeisoi*, Paradiesgärten. Die "Gärten der Wonne" (*ḡannātu n-naʿīmi*, Q 5:65, 10:9; sg.: Q 26:85, 56:89) gehen traditionsgeschichtlich auf die biblische Urgeschichte zurück, wie die Bezeichnung *gannātu ʿAdnin* "Gärten von ʿAdn (Eden)" (Q 9:72, 13:23, 16:31, 18:31, 19:61, 20:76, 35:33, 38:50, 40:8, 61:12, 98:8) zeigt. Der Plural ist entweder eine hyperbolische Wendung ohne tiefere Bedeutung - der Himmelskönig besitzt alles im Übermaß oder, was wahrscheinlicher ist, eine Analogie zum irdischen Besitzer derartiger Gartenanlagen.

Die Perserkönige besaßen wie ihre assyrischen und babylonischen Vorgänger *παρδείσοι* (awest.: *pairidaēza*, spätaltpers.: *pardaida*) bei ihren Residenzen⁷. In der Septuaginta wird das persische Lehnwort auf den Garten Eden des Jahwisten angewandt (Gen 2:8). Es war fortan *terminus technicus* für den Gottesgarten der biblischen Urgeschichte⁸.

Neben dem aus dem aramäischen entlehnten *ḡanna* (aram. *gannā* < hebr. *gan*) kommt im Qur'ān an zwei Stellen auch das persische *firdaws* vor (18:107, *ḡannātu l-firdawsi*, "die Paradiesgärten"; in 23:11 nur *al-firdaws*). Da das Wort nicht in der ursprünglichen aramäischen Ausgangsform *pardēs* (< spätaltpers. *pardaid*) erhalten ist,

⁷ Wolfgang Fauth, Der königliche Gärtner und Jäger im Paradeisos. Beobachtungen Rolle des Herrschers in der vorderasiatischen Hortikultur, in: *Persica* 8 (1979), 1-53; David Stronach, The Royal Garden at Pasargadae: Evolution and Legacy, in: *Archaeologia Iranica et Orientalia. Miscellanea in honorem Louis Vanden Berghe* edenda curaverunt L[éon] de Meyer et E[rmie] Haerincq I (Gent: E.Peeters 1989), 475-502; T[rudy] S[himko] Kawami, Antike persische Gärten, in: *Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter* herausgegeben von M[aureen] Carroll-Spillecke (Kulturgeschichte der antiken Welt 57) Mainz 1992. ²1995, 81-99; vgl. auch Klaus Stähler, Der Gärtner als Herrscher, in: *Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients I*. Hrsg. von Rainer Albertz unter Mitarbeit von Susanne Otto (Alter Orient und Altes Testament 248) Münster: Ugarit-Verlag 1997, 109-114.

⁸ Vgl. dazu Wolfgang Fauth, Der Garten des Königs von Tyros bei Hesekiel vor dem Hintergrund vorderorientalischer und frühjüdischer Paradiesvorstellungen, in: *Kairos* 29 (1987), 57-84.

sondern eine stärkere Umgestaltung in der Vokalisation, obgleich die Nominalform *qitlawl* selten ist, erfahren hat, dürfte das Wort schon länger im Arabischen heimisch gewesen sein. Die mit dem Paradiesgarten verbundene Vorstellung besitzt traditionsgeschichtlich eine doppelte Verwurzelung. Sie geht einerseits auf die biblische Überlieferung zurück, andererseits ist sie von den *paradeisoi* der persischen Könige nicht zu trennen, deren Urbild bereits der in Gen. 2-3 beschriebene Garten war. Hat der himmlische König wie sein irdisches Pendant große Gärten, liegt es nahe zu fragen, ob für den himmlischen Hofstaat oder die irdische Gefolgschaft nicht ebenfalls terminologische Anleihen in Persien gemacht wurden. Der Großkönig wie auch seine Magnaten besaß ein Gefolge, das in einem engen Abhängigkeitsverhältnis zu seinem jeweiligen Herrn stand. Die Gefolgschaft bestand aus unfreien Dienstmännern, *bandakān*, die gleich den mittelalterlichen Ministerialen 'adlige Unfreiheit'⁹ besaßen. Sie können auch als die "Helfer" (mittelparth. *adyāwarān* / mittelpers. *adiyārān*) ihres Herrn bezeichnet werden¹⁰ Sie sind die "Freunde" ihres Herrn und seine "Brüder"¹¹.

⁹ Karl Bosl, *Die Unfreiheit im Übergang von der archaischen Epoche zur Aufbruchperiode der mittelalterlichen Gesellschaft* (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte Jg.1973, H.1) München 1973, S. 8, 10, 20 u.ö.

¹⁰ Geo Widengren, Iran, der große Gegner Roms: Königsgewalt, Feudalismus, Militärwesen, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung II. Principat 9.1 Politische Geschichte (Provinzen und Randvölker: Mesopotamien, Armenien, Iran, Südarabien, Rom und der Ferne Osten)*. Hrsg. v. Hildegard Temporini (Berlin/New York: Walter de Gruyter 1976), 253; Mohsen Zakeri, *Sāsānid Soldiers in Early Muslim Society. The Origins of 'Ayyārān and Futuwwa* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1995), 84ff; nicht zugänglich war mir: Geo Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund - Gefolgswesen - Feudalismus in der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse* (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 40), Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag 1969.

¹¹ Widengren a.a.O. 252f.

Die Achämenidenkönige führten Buch über ihre "Freunde" ($\phi\lambda\omicron\iota$), die ihnen oder ihren Vorfahren einen Dienst erwiesen hatten¹². Höfische Titel persischer Herkunft kommen in den koptischen Manichaica vor. Sie tauchen in der überirdischen Welt des Manichäismus auf.

Analog zu den "Helfern" des Großkönigs kann Jesus im Psalm-buch als ΒΟΗΘΟC (< $\beta\omicron\eta\theta\acute{o}\varsigma$) angerufen werden (Ps 274)¹³. Der Titel ΒΟΗΘΟC weist Jesus, in feudaler Terminologie ausgedrückt, als Dienstmann des Lichtkönigs aus, in dessen Auftrag er ausgesandt ist¹⁴.

An einer anderen Stelle des manichäischen Psalmkorpus, in den Thomaspsalmen (1:31), heißt es, daß der Herr der Finsternis "7 Freunde" und "12 Helfer" besitzt, die als furchterregende und grim-mige Krieger beschrieben werden¹⁵. Für den letzteren Begriff wird im Lykopolitanischen das griechische Lehnwort $\beta\omicron\eta\theta\acute{o}\varsigma$ benutzt, das letztlich über Manis ostaramäische Sprache (**m^cadrānā* / *°adōrā*) auf das mittelparthische *adyāwar* bzw. das mittelpersische *adiyār* zurückgeht, sofern nicht, wie im Mandäischen das parthische Lehn-wort *adyawrā/dyawrā* (< *adyāwar*)¹⁶ benutzt wurde. Die Tho-

¹² Josef Wiesehöfer, Die "Freunde" und "Wohltäter" des Großkönigs, in: *Studia Iranica* 9 (1980), 7-21 bes.11-14.17f.18f. – Einen ähnlichen Vorgang setzt (abgesehen von biblischen Parallelen) auch die erwähnte Passage Q 3:53 voraus.

¹³ C[harles] R[obert] C[ecil] Allberry, *A Manichaean Psalm-Book II*. With a con-tribution by Hugo Ibscher (*Manichaean Manuscripts in the [Arthur] Chester Beatty Collection* 2) Stuttgart: W.Kohlhammer 1938, 94.

¹⁴ Geo Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen H.70)* Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag 1960, 40 Anm.139.

¹⁵ Allberry *a.a.O.* 204 Z.1; Peter Nagel, *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches (Quellen. Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche 1)* Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1980, 31.

¹⁶ Widengren *a.a.O.* [Anm.14] 34.58.89; Rudolf Macuch, *Handbook of Classical and Modern Mandaic* (Berlin: Walter de Gruyter 1965), 133.539b; Kurt Rudolph, *Die Mandäer I. Prolegomena: Das Mandäerproblem (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 74 [= NF 56])* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960, 128. 130 (Anm.1). 160; Ders., *Die Religion*

maspsalmen waren wohl das Gebet- und Gesangbuch der elchasaitischen Täufergemeinschaft, in der Mani aufgewachsen war¹⁷. Die wörtliche Übersetzung des mandäischen terminus ^cutrē (sg. ^cutrā) als 𐌌𐌆𐌆𐌈𐌌𐌌𐌌 (sg. 𐌌𐌆𐌆𐌈𐌌𐌌𐌌𐌌)¹⁸ für Wesen der Lichtwelt läßt nur den Schluß zu, daß die Psalmen im parthischen Babylonien entstanden sind. Da das Lehnwort nur im Mandäischen (im Wechsel mit einheimischen Worten wie z.B. *ahid^cda*, "Helfer") vorkommt, kann davon ausgegangen werden, daß es sich um einen Fachausdruck handelt, der mehr als einen gewöhnlichen "Helfer" bezeichnet. Im östlichen Manichäismus ist "Freund" (*aryāmān*) ein Epithet Jesu¹⁹. Gemeint ist damit, daß Jesus der "Freund" und "Helfer" des Lichtherrschers, nicht etwa der *electi* oder *auditores* ist.

der Mandäer, in: Hartmut Gese, Maria Höfner, Kurt Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (Die Religionen der Menschheit 10.2)* Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: W.Kohlhammer 1970, 425, vgl. Ders., *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarische und traditionsgeschichtliche Untersuchung* (ebd. 88) ebd. 1965, S. 315, 318, 319, 322, 324, 337.

¹⁷ Alfred Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 24)* Berlin: Walter de Gruyter 1959, 41.

¹⁸ Ps.1:7, vgl.3:29, 8:11 (Allberry *a.a.O.* 203 Z.12, vgl. 208 Z.26, 214 Z.12; Nagel *a.a.O.* 29 vgl.37.47).

¹⁹ Werner Sundermann, Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos, in: *Altorientalische Forschungen 6* (1979), 103; Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism I. The Early Period* (HO I 8.1.2.2A) Leiden-New York-København-Köln: E.J.Brill 1975. 1989, 57.- Ein anderes Wort für "Freund" im Sinne eines *terminus technicus* ist *dōst* (Zakeri *a.a.O.* 86). Die bei Theodor bar Konai beschriebene gnostische Gruppe der Dostäer (Dostāyē), die gewöhnlich mit dem samaritanischen Gnostiker Dositheos in Zusammenhang gebracht wird (Rudolph *a.a.O.* I [Anm.16] 33f), dürfte aus lautlichen Gründen als *nomen relationis* zu *dōst* aufzufassen sein. Zu Theodors Text vgl. Addai Scher (Šēr), Theodorus bar Koni. *Liber Scholiorum II* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Sriptores syri, 2. ser., tom. 66) Paris-Leipzig 1912 = (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 69. Sriptores syri 26) Louvain 1954, 345-347; Rudolph *a.a.O.* I, 257f.

Ähnlich ist die Frage Jesu an seine Jünger im Qur'ān zu verstehen. Sie impliziert, daß er selbst ein "Helfer" ist. Er sucht weitere Mitstreiter, die gleich ihm für die Sache Gottes eintreten. In die höfische Terminologie transponiert bedeutet das, daß Jesu samt seinen Jünger als "Helfer" Gefolgsleute des himmlischen Großkönigs sind, die für dessen Interessen und Ziele eintreten. Überträgt man dieses Modell auf Muḥammad und die ersten Medinenser Gläubigen, muß man das im gleichen Sinn verstehen: als "Helfer" treten sie für die Interessen des himmlischen Großkönigs ein; sie sind seine verlängerten Arme auf Erden.

Tradent und Traditum im antiken Judentum

לא תספו ולא תגרעו "Kanonformel"

GIUSEPPE VELTRI

Die biblische Kanongeschichte handelt weniger vom "Aufbau einer Bibliothek" als vielmehr von der Auseinandersetzung zwischen Text und Tradent. Man darf daher die historische Sammlung von hebräischen Büchern, die wir als *Tanakh* kennen, nicht mit der Bewußtseinsbildung von einem Kanon bestimmter, für eine besondere Gemeinde gültiger, Manuskripte verwechseln. Folgender Beitrag wird den Begriffen Text/Urtext und "Empfänger"/Tradent nachgehen. Insbesondere soll hier die Frage erörtert werden, ob der Tradent für Änderungen des Textes verantwortlich gemacht werden darf. Es geht demnach um seine Redlichkeit.

1. Prämisse

Die Resultate der Text- und Literarkritik haben gezeigt, wie schwierig es ist, die Art und innere Logik der Überlieferung von Texten der jüdischen Traditionsliteratur¹ zu erfassen: Je mehr wir von den Tex-

¹ Zum Begriff s. P. Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden, 1978, 1-3. Schäfer hebt hier hervor, daß wir es bei der rabbinischen Literatur entgegen der traditionellen Definition nicht mit Autoren-, sondern mit Traditionsliteratur zu tun haben. Darüber hinaus ist zu fragen, ob nicht auch die Bibel, die intertestamentliche Literatur sowie das Neue Testament in diese Definition mit einzubeziehen sind, da etwa das Merkmal der Pseudonymie viele Ähnlichkeiten mit der rabbinischen Zuschreibung der Texte und Traditionen aufweist. Mit Schäfer bleibt festzuhalten, daß die Benennungen der rabbinischen literarischen Produkte, wie sie heute vorliegen (Misna, Tosefta, Talmudim, Midrash, usw.), nicht mit etwaigen Urtexten oder Urformen derselben Gattungen zu verwechseln sind. Letztendlich stehen wir hier vor der Problematik des Tradierungsprozesses der uns erhaltenen Literatur, der nur schwer nachzuzeichnen ist (s. dazu A. Goldberg, Entwurf einer formanalytischen Me-

ten und dem Verhältnis der verschiedenen Textzeugen zueinander wissen, indem wir die unterschiedlichen Textgestalten, die Fülle von Lesarten, die Hinzufügungen und Weglassungen auswerten, desto weniger scheint es uns möglich zu sein, *eine* Urform der Texte (den "historischen Kern") sowie den genauen Verlauf des Tradierungsprozesses zu eruieren, wodurch sich alle "Abweichungen" von einer "ursprünglichen" Überlieferung erklären ließen.²

1.1. *Ein entkontextualisierter Text*

Gegen die Brauchbarkeit eines Urtext-Modells in bezug auf die uns erhaltenen Traditionskomplexe sind in den letzten Jahren innerhalb der Forschung folgende, nicht unumstrittene Argumente ins Feld geführt worden:

1. *Die parallelen Überlieferungen*, die einmal als Zeugen des Urtextes (z.B. alte Übersetzungen der Bibel, parallele logia, parallele Traditions motive) galten, werden vielmehr als unabhängig voneinander entstandene Kreationen verstanden, die auf gemeinsamem Traditions material fußen. Was auf Kosten der Aktualisierung geht und was diesem gemeinsamen Traditions gut zuzurechnen ist, läßt sich dabei häufig nicht mehr unterscheiden.³

thode für die Exegese der rabbinischen Traditions literatur, in: *FJB* 5 [1977], 3-8). In dieser Studie bezeichnet der Begriff "jüdische Traditions literatur" somit den Komplex der sogenannten schriftlichen und mündlichen Tora, wobei das traditionelle jüdische Überlieferungsverständnis aus den oben genannten Gründen nicht zugrunde gelegt wird.

² Vgl. G. Vermes, *Methodology in the Study of Jewish Literature in the Graeco-Roman Period*, in: *JJS* 36 (1985), 156-157.

³ Die Diskussion über das Thema hat eine unüberschaubare Zahl von Beiträgen hervorgebracht: s. z.B. für die Bibelforschung E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem 1981; J. W. Wevers, *The Use of Versions for Text Criticism: The Septuagint*, in: *La Septuaginta en la investigation contemporanea (V Congreso de la IOSCS)*, hrsg. von N. Fernández Marcos, Madrid, 1985, 15-24; M. Silva, *Internal Evidence in the Text-Critical Use of the LXX*, ibidem, 151-167 (Auseinandersetzung mit einigen Thesen von E. Tov). Für die rabbinische Literatur s. die methodologischen Erwägungen von R. Bloch, *Note methodologique pour l'étude de la littérature rabbinique*, in: *RSR*

2. Die "logische" oder "unlogische" Zusammenstellung der Sätze in der jüdischen Traditionsliteratur ist dem (den) letzten "autoritativen" Redaktor(en) zuzuschreiben; die Urform eines Satzes kann deshalb meist nicht mehr mit Sicherheit aus dem heutigen Kontext (d.h. aus der logischen oder unlogischen Verbindung zweier oder mehrerer Sätze) oder "Intext" (d.h. aus den logischen oder unlogischen grammatikalischen und syntaktischen Verbindungen innerhalb eines Satzes) erschlossen werden.⁴

3. Die Vorstellung von der Wiederherstellung eines "Urtextes" ist auch deshalb eine Illusion, weil uns *die erhaltenen Handschriften* höchstens in die Lage versetzen, einen eklektischen, d.h. letztlich *neuen* Text durch Konjekturen zu schaffen, oder - wenn man eine (oder mehrere verwandte) Handschrift(en) bevorzugt -,⁵ zur Bestimmung einer diesen Textzeugen zugrundeliegenden Endredaktion zu gelangen. Der Sprung von diesem Texttypus zum vermeintlichen Prototy-

43 (1955), 194-227, und für weitere Entwicklungen der Diskussion s. P. Schäfer, *Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis*, in: *JJS* 37 (1986), 139-152.

⁴ Siehe dazu A. Goldberg, *Die Zerstörung von Kontext als Voraussetzung für die Kanonisierung religiöser Texte im rabbinischen Judentum*, in: *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, hrsg. von A. und J. Assmann, München 1987, 201-211.

⁵ Das ist die These von einem Stemma in der Handschriftenüberlieferung, wie sie P. Maas, *Textkritik*, 3. Aufl. Leipzig, 1957 formuliert hat. Für eine positive Bewertung dieses Ansatzes in bezug auf die rabbinische Literatur sprach sich Ch. Milikowsky, *Seder Olam. A Rabbinic Chronography*, Diss. Yale University, 1981 aus; vgl. auch seinen gegen die Thesen Schäfers gerichteten Aufsatz *The Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature*, in: *JJS* 39 (1988), 201-211, und Schäfers Antwort *Once Again the Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature: An Answer to Chaim Milikowsky*, in: *JJS* 40 (1989), 89-94; s. auch Piero Capelli, *Sullo Status Quaestionis nella ricerca sulla letteratura rabbinica. Riflessioni metodologiche in margine ad una polemica recente*, in: *Henoch* 13 (1991), 349-363. Die Anmerkung von Ch. Milikowsky, nach der "the extent of major variations between the different manuscripts of early rabbinic texts does not appear to be greater than of the Greek Bible, for example," (S. 203) läßt außer acht, daß die LXX meiner Kenntnis nach nie verbrannt wurde und daß zu keiner Zeit Selbst- oder Fremdzensur auf sie ausgeübt worden ist.

pus (Urredaktion, Urtext) ist willkürlich, eine Art von ideologisch-dogmatischer Vorentscheidung, weil der Abstand vom letzten datierbaren Kodex optimus bis zur angenommenen Abfassungszeit viel zu groß ist, um sich hier auf die Genauigkeit der Kopisten und die "Glaubwürdigkeit" der Redaktoren verlassen zu können.

Die Problematik der jüdischen Textüberlieferung erklärt sich u.a. auch daraus, daß die Juden keine "offizielle" Redaktion ihrer Traditionsliteratur vorgenommen haben, wie dies etwa die alexandrinischen Grammatiker mit ihren Editionen griechischer Autoren taten.⁶ Dafür mag es verschiedene Gründe gegeben haben. Zum einen hat man in der "klassischen" Literatur des Judentums in stilistischer Hinsicht wohl kaum ein ästhetisches Vorbild gesucht, etwa im Zuge einer "mittelalterlichen Renaissance"; zum anderen fehlte einfach ein Zentrum, das imstande gewesen wäre, eine Orthodoxie auszubilden und auch durchzusetzen sowie durch Vereinheitlichung der verschiedenen hermeneutischen Strömungen Klassizität zu fördern.

Diese Umstände, unter denen der Überlieferungsprozeß der jüdischen Traditionsliteratur stattgefunden hat, sind in der wissenschaftlichen Forschung meist nicht genügend berücksichtigt worden. Und so wurden immer wieder Konzile und Synoden erfunden, deren Zweck es gewesen sei, nicht nur die genaue Anzahl der Bücher, sondern auch den präzisen Text (eine Art von *editio critica authentica*) der Bibel zu etablieren. Die Historizität solcher Synoden ist jedoch von einigen Forschern zu Recht angezweifelt worden.⁷ Selbst

⁶ Siehe dazu H. Erbse, Die Überlieferungsgeschichte der griechischen klassischen und hellenistischen Literatur, in: *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*, hrsg. von M. Meier, F. Hindermann und A. Schindler, Bd. 1, Nördlingen, 1961, Nachdr.: *Die Textüberlieferung der Antike und der Bibel*, 2. Aufl. München, 1988, 221-232.

⁷ Siehe M.H.Segal, The Promulgation of the Authoritative Text of the Hebrew Bible, in: *JBL* 72 (1953), 35-41; J.Lewis, What Do We Mean by Yabneh, in: *JBR* 32 (1964), 125-132; P.Schäfer, Die sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh.n.Chr., in: *Judaica* 31 (1975), 54-64; 116-124, nachgedruckt in: id., *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden, 1978, 45-64; R.C.Newman, The Council of Jamnia and the Old Testament Canon, in: *The Westminster Theologi-*

wenn eine derartige Versammlung der jüdischen Schriftgelehrten zum Zweck der Erstellung eines Kanons heiliger Schriften stattgefunden hätte, so hätte sie sich als wenig autoritativ erwiesen, da die Anzahl der "kanonischen" Bücher noch lange umstritten geblieben ist. Die Frage nach dem "präzisen" Text bleibt jedenfalls bis in die masoretischen Periode (7.-10. Jh. n. Ch.) hinein unbeantwortet.

1.2. Die Redlichkeit der Tradenten

Bei der Erforschung eines antiken Textes ist auch die Privilegierung *einer* Handschrift oder *einer* Textform eine methodologische Wahl, die sich durch nichts von der Suche nach der geschichtlichen Wahrheit unterscheidet: Denn sie bedient sich derselben Methode der Scheidung des Ursprünglichen als des Wahren vom Sekundären als späterem Zusatz oder Kommentar. Die Arbeit des Textkritikers besteht dann darin, den ursprünglichen Text wiederherzustellen.

Daß dieser methodische Ansatz simplifizierend ist und der Komplexität der Texttradition nicht gerecht wird, darf zumindest bezüglich der biblischen und rabbinischen Literatur angenommen werden. Kaum jemand wird die Existenz eines "ersten Textes" von vornherein in Abrede stellen wollen; doch fragen sich viele, ob der Feststellung des "Ursprünglichen" ein qualitatives oder lediglich ein rein zeitliches Primat beizumessen ist.⁸

Es handelt sich hier im wesentlichen um die Frage, ob man in den verschiedenen handschriftlichen Formen eines Textes ein Zeichen der Korruption zu sehen hat, oder ob diese nicht vielmehr als "Bestand" des Textes betrachtet werden können bzw. müssen.

cal Journal 37 (1976), 319-349; Sid Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden, 1976, 120-124; G. Stemberger, Die sogenannte Synode von Jabne und das frühe Christentum, in: *Kairos* 19 (1977), 14-21; G. Veltri, Zur traditionsgeschichtlichen Entwicklung des Bewußtseins von einem Kanon: die Yavneh-Frage, in: *JSJ* 21 (1990), 210-226.

⁸ An dieser Stelle sei der Kürze wegen lediglich auf die oben erwähnten Forschungsergebnisse Emmanuel Tovs in der Bibelkritik und Peter Schäfers in der Hekhalot-Literatur hingewiesen. S. oben, Anm. 3-5.

Die Debatte über den Urtext fand bereits in der Antike statt und wurde in der Renaissance wiederbelebt. Den griechisch-römischen Gelehrten ging es darum, den Urtext des Werkes von Homer zu bestimmen, der bekanntlich eine lose Sammlung epischer Lieder hinterlassen hat, wenn er überhaupt als historische Persönlichkeit greifbar ist. Die Legende, nach welcher Peisistratos den *corpus homericus* gesammelt und redigiert habe, bezeugt vor allem, daß Urtext und gängige Fassung nicht als ein und dasselbe betrachtet wurden.⁹ *Mens auctoris* und *mens redactoris* können also in diesem Fall nicht unterschieden werden. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang, daß auch die jüdische Tradition eine Legende der Wiederherstellung der Bibel kennt. Im apokryphen Buch 4. Esra wird beschrieben, wie Esra mit der Hilfe einer *équipe* den Text der 24 Bücher erneut niederschreibt, nachdem die Tora bei der Zerstörung Jerusalems ein Raub der Flammen geworden war.¹⁰ Historisch gesehen stellen sich diese Legenden als Autoritätsstütze für eine bestimmte Textform dar, die auch als gängige Fassung galt.

Auf dem Gebiet der antiken Bibelforschung wurde die theoretische Frage nach dem Urtext erst aufgeworfen, als sich die Christen der Abweichungen der LXX vom hebräischen Text bewußt wurden. Da dies in der von kräftiger Polemik geprägten Atmosphäre der ersten Jahrhunderte geschah, ist es nicht verwunderlich, daß die Christen die Juden für diese Abweichungen verantwortlich machten.

⁹ Zum Homer'schen Werk und zur Peisistratos-Legende s. F.A.Wolf, *Prolegomena ad Homerum*, Halle 1795 (Nachdr. Hildesheim 1963), 109-114; M.Sengenbusch, *Homeric dissertatio posterior*, Leipzig, 1856; K.Lehrs, Zur homerischen Interpolation, in: RhM 17 (1862), 481ff. (non vidi); F.Ritschl, *Opuscula Philologica*, vol. 1, Leipzig 1866; V.Bérard, Pisistrate, rédacteurs des poèmes homériques, in: RPh 46 (1921), 194-233; T.W.Allen, *Homer. The Origins and the Transmission*, Oxford 1924 (Nachdr. 1969), 225-248; R.Merkelbach, Die pisistratische Redaktion der homerischen Gedichte, in: RhM 95 (1952), 23-47; J.A.Davison, Peisistratos and Homer, in: PAPH 86 (1955), 1-21; D.Gray in: J.L.Myres, *Homer and his Critics*, London 1958, 290ff.

¹⁰ Siehe dazu E.Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, hrsg. von G.Vermes, F.Millar und M.Goodman, Bd. 3.1, Edinburg, 1986, 301.

Diese hätten *ihren* hebräischen Text *bewußt* verdorben, um die auf Christus verweisenden Prophezeihungen zu verschleiern. Diese Position wurde zwar nicht überall im Christentum vertreten, bildete aber die *communis opinio*. Die Juden ihrerseits, keineswegs von polemischen Absichten geleitet, schrieben die Abweichungen der Natur der griechischen Übersetzung zu: Die Tora sei für einen fremden König schriftlich ins Griechische übersetzt worden, der von jüdischen Traditionen nichts wußte; daher sei es notwendig gewesen, einige Verse der Verständlichkeit wegen zu ändern.¹¹ Solche Vorstellungen zeigen, daß sowohl die Juden als auch die Christen von einer Korruption des Textes ausgingen und sich daher veranlaßt sahen, nach dem Grund der Änderung zu fragen. Hier wie auch sonst steht die Redlichkeit der Tradenten in Frage.

Diese antike Einstellung wird in der modernen Forschung nicht wörtlich genommen, sondern meist als bloße Apologetik abgetan. Man geht von der Genauigkeit der Tradierung aus: Die antiken (vorchristlichen) "Spezialisten" der Schrift hätten schon längst innere Bremsen in die Texte eingefügt. In der Yavne-Epoche (1. Jh. n. Chr.) sehen einige Gelehrte deswegen das Ende eines Prozesses, der schon durch die Arbeit der Schreiber in Gang gesetzt worden war. Die Akribie dieser "Wächter" des Textes darf dieser Sichtweise zufolge nicht in Zweifel gezogen werden, indem man sie etwa für vermeintliche, in hebräischen Handschriften sowieso nicht vorhandene Fluktuationen des Bibeltexes verantwortlich macht.¹² Vielmehr hätten ihre exegetischen Anweisungen innerhalb des Textes gerade mögliche Änderungen verhindert oder doch schnell zum Stillstand gebracht. Der langwierige Tradierungsprozeß der Bibel habe also

¹¹ Siehe dazu mein Buch *Eine Tora für den König Talmai. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur*, [TSAJ, 41], Tübingen, 1994.

¹² Vgl. etwa die folgenden Ausführungen O. Stegmüllers: "Diese Uniformität (scl. des hebräischen Textes, der Verfasser) ist sicher das Produkt einer langen Ausschleisungsarbeit, die künstlich und gewaltsam nur einen bestimmten Texttypus gelten ließ und abweichende Textformen ausrottete", aus: O. Stegmüller, *Überlieferungsgeschichte der Bibel*, in: *Geschichte der Textüberlieferung*, 155.

einen festumrissenen Endpunkt gehabt: nämlich den Eingriff der Schreiber in die Texte, der sich durch den klaren Unterschied zwischen Text und Schreiber-Exegese deutlich ausmachen lasse. Erst ein fixiertes *traditum* habe demnach die *traditio* der Texte in Gang gesetzt.¹³

Die biblische Anweisung "Ihr dürft nichts hinzufügen und nichts davon wegnehmen", die zum erstenmal in Dtn 4,2 (vgl. 13,1) begegnet, wird in diesem Zusammenhang als eine Art Kolophon der Schreiber betrachtet, das die präzise Überlieferung des Textes garantieren sollte. Ursprünglich habe es am Ende eines Buches gestanden, um gewagte Hinzufügungen oder Streichungen zu verhindern. Da sich jedoch der Zweck dieser Anweisung, die wörtliche Integrität des Textes zu bewahren, offensichtlich nicht erfüllt hat, kommt man zu dem Schluß (wie zum Beispiel J. Leipoldt und S. Morenz), daß dies das beste Beispiel dafür sei, wie sehr die Praxis der Theorie widersprochen habe.¹⁴

Daß diese Formel die getreue Wörtlichkeit der schriftlichen Überlieferung gewährleisten sollte, gehört wohl zum Allgemeingut der Forschung, obwohl W.C. van Unnik schon im Jahre 1949 anhand zahlreicher Belege auf die Vielfältigkeit ihrer Verwendung hingewiesen hat.¹⁵ Aus den von ihm vorgelegten Belegen geht hervor, daß diese sogenannte "Kanonformel" keineswegs darauf abzielt, die Akribie des Schreibers zu garantieren. Vielmehr gehe es hier darum,

¹³ B.Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Lund/Copenhagen 1961, 56-66; s. insbesondere M.Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, 6-19.

¹⁴ *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*, Leipzig 1953, 56-62.

¹⁵ De la règle *Mēte prostheinai mēte aphelein* dans l'histoire du canon, in: VigChr 3 (1949) 1-36. Zur Nicht-Rezeption seines Beitrages bemerkte der im Jahre 1978 verstorbene Neutestamentler: "Leider scheint dieser Artikel den Gelehrten ... unbekannt geblieben zu sein. Das wäre sicher nicht weiter schlimm, hätte man nur die Texte, die ich auf den Tisch gelegt habe, in Betracht gezogen" (*Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, Heidelberg 1978, 33).

die Vollständigkeit, das Gleichgewicht oder die Harmonie der *traditio* (d.h. was und wer den Text tradiert) zu bewahren, denn das *traditum* (nur ein Teil der *traditio*) wird mehr und mehr von der zeitgenössischen Weltanschauung der Tradenten des Textes und von den Bedürfnissen der Empfänger beeinflusst.

Aufgrund der Resultate der Literarkritik darf wohl die These aufgestellt werden, daß wir nur "orientierte" Texte besitzen, deren "ursprünglicher" Sinn verlorengegangen ist, ja verlorengehen sollte, damit der Text, d.h. der "neue" Text existieren konnte. Diese ideologische "Orientierung" des Textes verlief durchaus nicht willkürlich, sondern folgte den inneren Regeln einer Schule, denen zufolge sich allein die Anbindung an eine Traditionskette, d.h. die Rückprojizierung einer Tradition in die Vergangenheit als "autoritativ" erweist.

Die These eines schulbedingt orientierten Textes der Bibel und der jüdischen Traditionsliteratur im allgemeinen findet m.E. in der Analyse der sogenannten "Kanonformel" oder der Formel des Änderungsverbotese ihre Untermauerung. Darauf möchte ich auf den folgenden Seiten näher eingehen.

2. Die Integrität der Beobachtung (Dtn 4,2; 13,1)

Die erste Stelle, die als Beweis für die Genauigkeit der schriftlichen Überlieferung zitiert wird, ist Dtn 4,2 und die Parallele dazu in 13,1:¹⁶

Dtn 4,2: Ihr dürft dem Wort, das ich euch anbefehle, nichts hinzufügen, und davon nichts wegnehmen. Vielmehr sollt ihr die Mitzwot Adonais eures Gottes, die ich euch anbefehle, beobachten.

¹⁶ Siehe z.B. E.Stauffer, Der Meturgeman des Petrus, in: *Neutestamentliche Aufsätze*, FS J.Schmidt, hrsg. von J.Blinzler, O. Kuss und F.Mußner, Regensburg 1963, 288-291; G.Seits, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium*, Stuttgart u.a. 1971, 104-105; P.C.Craige, *The Book of Deuteronomy*, Grand Rapids 1976, 129-130; J.Blenkinsopp, *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins*, London 1977, 24-25; Vgl. J.Maier, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, Darmstadt 1982, 89-90.227.

Dtn 13,1: Alles, was ich euch anbefehle, sollt ihr praktisch beobachten, ihr dürft nichts hinzufügen und nichts davon wegnehmen.

Zunächst fällt in grammatikalischer Hinsicht auf, daß der Infinitiv *lishmor* in Dtn 4,2 einem Imperativ gleichbedeutend ist. So besteht keine Zäsur zwischen den vorangehenden negativen Sätzen und dem folgenden positiven, d.h. die negativen Aussagen dürfen nicht vom positiven Satz, indem es um die Beachtung des Gesetzes geht, isoliert werden, als ob sie eine Einheit für sich bildeten. In diesem Sinn läßt sich auch die emphatische Position von *et kol* in 13,1 interpretieren, während die Veränderung der Zeitangabe, *lo' + Jussiv* statt *lo' + Imperfekt*, das Gewicht von 4,2 beträchtlich abschwächt.¹⁷

Das Verbot einer "Ergänzung" oder einer "Weglassung" gehört im Kontext von Dtn 4,2 zum semantischen Feld der "vollständigen" Bewahrung des Gesetzes, ohne dabei jedoch eine formularische, diakritische Verwendungsweise (etwa als Kolophon der Schreiber) zu zeigen. Die ethische Stoßrichtung, die linguistisch durch "minus/minus/plus" zum Ausdruck kommt - die LXX hat dies kongenial wiedergegeben: *minus ou prosthēsete pros to hrēma*; *minus ouk apheleite ap' autou*; *plus phylassesthe tas entolas*¹⁸ - ist vielmehr im Zusammenhang mit der Logik "der zwei Wege", einem typischen Theologumenon des Deuteronomiums, zu sehen.

Infolge dieser Erwägungen bietet uns die Antwort auf die Frage nach der Herkunft der Formel für das Verständnis ihrer biblischen Verwendung wenig Erhellendes. Der Hinweis von J. Leipoldt und S. Morenz auf die ägyptische Ptahhotephformel,¹⁹ die die Dtn-Stellen

¹⁷ Siehe W.Gesenius/E.Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, 26. Aufl. Leipzig 1896, 312 (§109 d).

¹⁸ Handelte es sich hier wirklich um eine Schreiberformel, so müßte man den Übersetzern der LXX schon einige Hybris unterstellen, da sie auch noch in diesem Vers *sēmeron* (heute) hinzugefügt haben!

¹⁹ Siehe *Heilige Schriften*, 56-59. Die These von Leipoldt/Morenz hat Zustimmung gefunden, s. W.Herrmann, Zu Koheleth 3,14, in: *WZ(L)* 3 (1953/1954) 293-295; und wiederum von S.Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, 266; O.Lorentz, *Qohelet und der alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet*, Freiburg u.a. 1964, 66-69.

beeinflusst haben soll, oder die These von der technischen Bedeutung der Formel im Sinne einer Vorschrift der Schriftgelehrten, wie sie D. McCharty und M. Fishbane vertreten, scheinen mir in diesem Zusammenhang nicht stichhaltig zu sein, da die herangezogenen außerbiblischen Belege der Formel allesamt das dritte Glied, eben den positiven Imperativ, vermissen lassen.

3. Die autoritative Überlieferung: 1 Hen 104,10-11

Die Bewahrung und Beachtung der Tradition setzt eine Autorität voraus, die die Wahrheit und Identität der Überlieferung garantieren soll, weil sich der Inhalt der "Überlieferung" aus verschiedenen Anlässen als willkürlich erweisen könnte. Die "Kanonformel" fungiert in diesem Kontext als sprachliches Mittel, die autoritative(re) Traditionskette zu kennzeichnen. Auf diese Weise wird in 1 Hen 104,10-11 die apokalyptische Lehre des Verfassers gerechtfertigt.

Unser Textstück ist in zwei unterschiedlichen Überlieferungsstrategien erhalten, einer griechischen und einer äthiopischen, deren "gemeinsame" Vorlage schwer zu eruieren ist.²⁰ Der von C. Bonner herausgegebene Chester Beatty Papyrus,²¹ der uns den griechischen Text überliefert, lautet folgendermaßen:

10: *tēs alētheias exalloiousin kai antigraphousin hoi hamartōloi kai allasousin to pollous kai pseudontai kai plassousin plasmata megala kai tas graphas anagraphousin epi tois onomasin autōn.*

²⁰ M.Black, *The Book of Enoch or I Enoch. A New English Edition*, Leiden 1985, bietet einen eklektischen Text, der in unserem Fall weder der äthiopischen noch der griechischen Übersetzung gerecht wird. Zur textkritischen Problematik s. G.W.E.Nickelsburg, *Enoch 97-104: A Study of the Greek and Ethiopic Texts*, in: *Armenian and Biblical Studies*, hrsg. von M.E.Stone, Jerusalem 1976, 90-156; E.Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, hrsg. von G.Vermes, F.Millar und M.Goodman, Bd. 3.1, Edinburgh 1986, 250-268.

²¹ *The Last Chapters of Enoch in Greek*, London 1937 (Nachdr. Darmstadt 1968). Siehe auch die Edition von M.Black, *Apocalypsis Henochi Graece*, Leiden 1970.

11: *ophelon pantas tous logous mou graphōsin ep' alētheias epi ta onomata autōn kai mēte aphelōsin mēte alloiōsin tōn logōn toutōn alla panta ep' alētheias graphōsin ha egō diamartyroumai autois.*

Die Sünder sind die Gegner Henochs. Sie ändern die Worte der Wahrheit, schreiben sogar dagegen, führen in die Irre, lügen, "erfinden Erfindungen" "und schreiben die Schriften in ihrem eigenen Namen" (*tas graphas anagraphousin epi tois onomasin autōn*). In der LXX hat dieser Ausdruck eine technische Bedeutung: "im Namen, aufgrund der Autorität von ... Verordnungen erlassen" (s. I Reg 20,8; I Makk 14,43), während die Verwendung von *anagraphēin* noch eine weitere Nuance anklingen läßt: es wird für publizierte Schriften verwendet (s. dazu Josephus, Ant 20, §261; Ap 1, §§20 und 58). Daraus kann man wohl schließen, daß es sich um Interpretationen der religiösen Gesetze handelt - wenn man *tas graphas* im engeren Sinn versteht, nämlich als "Schriften" - oder einfach um die Deutung der Vergangenheit und der Gegenwart der Bezugsgruppe des Verfassers. Diese Interpretationen wichen aller Wahrscheinlichkeit nach von denen ab, die der Redaktor selbst vertrat. Auf diesem Hintergrund ist seine Polemik verständlich.

Ein Beleg dafür findet sich in 1 Hen 99,15ff., wo es heißt, daß die Sünder falsche Worte schreiben; dadurch genossen sie Ansehen und Ruhm. Sie ändern die Worte der Wahrheit und verderben so den ewigen Bund (= Tora?, vgl. Sir 45,5). Diese Aussage bezieht sich vermutlich auf die Existenz von Büchern pro-hellenistischer Juden²² und deren Interpretation der Geschichte, die nach Henoch den ewigen Bund zerstören. Noch stärker akzentuiert dies 1 Hen 104,10: Die Sünder veröffentlichen Bücher *aufgrund ihrer eigenen Autorität*.²³

²² Vgl. J.T. Milik, *The Books of Enoch*, 50; s. G.W.E.Nickelsburg, *The Epistle of Enoch and Qumran Literatur*, in: JSJ 33 (1982: FS Y.Yadin) 342; J.Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984, 52.

²³ G.W.E.Nickelsburg, *The Epistle*, 342 Anm. 31: "in their names ... i.e. employing the name of God, but writing in one's authority." Diese Übersetzung erklärt jedoch nicht, warum sich "in their name" auf den Namen Gottes beziehen soll. Die Tatsache, daß die Sünder aufgefordert werden, die Lehre Henochs (!)

Der Redaktor fordert die Sünder auf (quasi Erlaß), die Worte Henochs ("meine Wörter") der Wahrheit gemäß *epi ta onomata autōn* ("aufgrund der Autorität der Wörter") zu schreiben. Im Gegensatz dazu haben die Sünder dadurch ein Plagiat begangen, daß sie *epi tois onomasin autōn* ("aufgrund ihrer eigenen Autorität") veröffentlichten. Die Verwendung von *epi* mit dem Akkusativ in 1 Hen 104,11 statt mit dem Dativ, wie in 1 Hen 104,10, ist zunächst nicht besonders beachtenswert, da, wie auch die LXX und im allgemeinen das Griechische der Koine bestätigen, die Schwankung der Kasus mit dieser Präposition ohne Bedeutungsunterschied vorkommt.²⁴ Doch neigt unser Übersetzer im allgemeinen nicht zum sprachlichen Ausfeilen, und so wies seine Vorlage möglicherweise Bedeutungsunterschiede auf, was sich jedoch nicht mehr so einfach feststellen läßt. Aus dem Kontext können wir immerhin schließen, daß in 1 Hen 104,11 die Bedeutung positiv sein muß (*ophelon* ist eine Aufforderung). Wenn die Sünder "aufgrund ihrer eigenen Autorität" geschrieben haben, so sollen sie jetzt statt dessen "aufgrund der Autorität" desjenigen schreiben, dem die Worte, die Halakha, die Interpretation der Tora tatsächlich gehören. Dieser Gedanke weist inhaltliche Ähnlichkeiten mit dem rabbinischen Dictum auf, dem zufolge "man jedes Wort im Namen seines Urhebers aussprechen soll", wenn man "die Tora erwerben will".²⁵ Anstatt auf die eigene Autorität hin Schriften zu verbreiten, sollten die Sünder die Worte Henochs veröffentlichen, die die authentische Tradition darstellen. Sie sollten deshalb nichts daran ändern oder davon wegnehmen, was gerade gegen sie bezeugt wird.

bzw. Gottes mit der Angabe der richtigen Autorität aufzuschreiben, weist darauf hin, daß es nicht um Pseudonymie (mit Gott als Autor) geht, sondern um Plagiarierung.

²⁴ F.Blass/A.Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 15. Aufl. Göttingen 1979, 186 (§233).

²⁵ Qinyan, Tora, 6 (mAb 6,6): Ferner Mt 7,29; Mk 1,22.27; Lk 4,32 (*hōs exousia echōn*), und die Bedeutung der Frage in Lk 20,2: *en poiāi exousiai tauta poiēis*, worauf Jesus von Nazareth eine ausweichende Antwort gibt.

Bei dem angeführten Henoch-Zitat war von einer "Lehre Henochs" die Rede, die offensichtlich in pro-hellenistischen Kreisen nicht anerkannt wurde. Der Protexst am Ende des Buches will deshalb die wahre Autorität etablieren, diejenige, die laut seiner Polemik ausschließlich seine Lehre innehat.

Ganz anders hat es der äthiopische Übersetzer verstanden.²⁶ Während es sich in dem oben erwähnten Text um die Durchsetzung der Lehre Henochs als Traditionslehre handelt, zielt die äthiopische Version auf die Fälschung des Henochstextes selbst ab. Die Sünder ändern und verderben die Worte der Wahrheit und "schreiben die Worte Henochs", als ob es ihre eigenen Worte wären (wörtlich: "nach ihren Worten").²⁷ Er fordert sie deshalb auf, die Worte Henochs zu übersetzen (wörtlich: "sie in ihren Sprachen zu schreiben"), "ohne etwas zu ergänzen und ohne etwas davon fortzulassen, was ich gegen sie bezeugt habe". Zu Recht bemerkt H. Charles: "The Author speaks here from the standpoint of Henoch."²⁸

Das, was hier - dem Text selbst zufolge - mit der Überlieferung Henochs geschah, ist für die Texttradierung in der Antike paradigmatisch. Was der (die) Autor(en) des hebräischen bzw. aramäischen Textes (der Texte) geschrieben oder gemeint hat (haben), wird im Laufe der Zeit den Umständen angepaßt. Was hier Abweichung von einer Vorlage und was Aktualisierung bzw. Interpretation einer Vorlage darstellt, ist, es sei noch einmal wiederholt, häufig nicht mehr auseinanderzuhalten. Der Urtext von Henoch bleibt demnach nur eine theoretisch mögliche, aber unbeweisbare Voraussetzung. Was die Verwendung der Formel in den beiden Fassungen betrifft, so enthält nur die äthiopische ein Änderungsverbot, während die griechische auf die Integrität der Traditionslehre zielt, als Zeichen der Traditionsautorität.

²⁶ Siehe die deutsche Übersetzung bei S.Uhlig, *Das äthiopische Henochbuch*, (JSRZ 5,6), Gütersloh 1984, 741-742.

²⁷ So scheint es auch G.W.E.Nickelsburg, *The Epistle*, 342 Anm. 31 verstanden zu haben.

²⁸ *The Book of Enoch or 1 Enoch*, Oxford 1912, 261.

In den zwei Fassungen des Henochbuches wird auch die Zweideutigkeit in der Verwendung der sogenannten "Kanonformel" deutlich. Wenn es um einen Text, eine Lehre, oder um ein einzelnes Traditionslogion geht, zielt die Formel auf die Bewahrung der autoritativen Traditionskette und auf die genaue Beachtung des Inhaltes (wie in Dtn 4,2 und im griechischen Henochbuch). Besteht der Bezug hingegen in der Übersetzungstätigkeit, dann beinhaltet sie ein Änderungsverbot, das einer möglichen Ungenauigkeit der "Tradierung" des Inhaltes (traductio/traditio) entgegenwirken soll. Das Änderungsverbot bezieht sich auch hier nicht auf die Wörtlichkeit der Übersetzung, sondern auf die Autorität der notwendigen Änderungen/Interpretationen im Rahmen des Übersetzungsverfahrens. So entsteht die Autorität der LXX, deren Legende viel mehr von der Glaubwürdigkeit der Übersetzer als von der Übersetzung an sich erzählt. Aus diesem Grund finden wir im sog. Aristeas-Brief eine so detaillierte Schilderung des Rahmens sowie der Akteure dieses so außergewöhnlichen Ereignisses.

4. Von der Beobachtung zur Bewahrung: Arist §§310-311

Die sog. Kanonformel wird in Aristeas, einer pseudonymen Schrift des 1. Jh. v. Chr., zum erstenmal mit Bezug auf die griechische Übersetzung der Tora, die LXX, verwendet, und zwar im Kontext der offiziellen Anerkennung des religiösen jüdischen Textes (der Tora) durch eine feierliche Verlesung vor dem Volk und seinen Vertretern (Arist §§310-311):

§310: *Kathōs de anegnōsthē ta teuchē, stantes hoi hierēis kai tōn hermēneōn hoi presbyteroi kai tōn apo tou politeumatōs ho/i te hēgoumenoi taii plēthous eipon. Epei kalōs kai hosiōs diērmēneutai kai kata pan ēkribōmenōs, kalōs echon estin hina diameine tayth 'ho/ytōs echonta, kai mēde-mia diaskeuē.*

§311: *Pantōn d'epiphōnēsantōn tois eirēmenois, ekeleusan diarasasthai, kathōs ethōs autois estin, ei tis diaskeuasei prostitheis ē metaphorōn ti to synolon tōn gegrammenōn ē poioumenos aphairesin, kalōs touto prassontes, hina dia pantos aenna kai menonta phylassētai.*

Nachdem Demetrios von Phaleros den griechischen Text der Tora verlesen hat, proklamieren die Priester, die Ältesten der Übersetzer, die Vertreter des Politeumas sowie die Volksvertreter, daß die Übersetzung in Frömmigkeit und mit großer Akribie vorgenommen worden sei, deshalb sei in Zukunft keine Änderung mehr erlaubt. Die Menge stimmt jubelnd zu, und "ihrer Sitte gemäß" verflucht sie jeden, der die Textgestalt zu ändern versucht, sei es durch Hinzufügungen, sei es durch Weglassungen, sei es durch irgendeine andere Art der Änderung.

Dieser Text mit seiner Schilderung der offiziellen Proklamation der Tora bietet viele Probleme.²⁹ Die griechische Übersetzung wird von einem Heiden vorgelesen, dessen Gegenwart zur Zeit von Ptolemäus Philadelphus fragwürdig ist, obwohl das Fragment 3 von Aristobulos die Nachricht bestätigt.³⁰ Auch die Proklamation selbst mutet so eigenartig an, daß man kaum von ihrer Historizität ausgehen kann. Die ganze Prozedur erinnert jedenfalls an eine liturgische Lesung, wie sie etwa in Neh 8 begegnet.

Daß auch die Übersetzer selbst an der Proklamation beteiligt waren, könnte darauf hinweisen, daß diese Übersetzung als etwas Außergewöhnliches aufgefaßt werden sollte ("Inspiration"?). Das wird durch die liturgisch anmutende Handlung noch unterstrichen, die auf

²⁹ Bibliographische Hinweise und den status quaestionis findet man in E.Schürer, *The History*, Bd. 3.1, 677-687.

³⁰ Bei Eusebius, *Praep. Ev.*, 13,12,2; Text in *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca*, collegit et ordinavit A.-M.Denis, Leiden 1970, 222; s. E.Bickerman, Zur Datierung des Pseudo-Aristeas, in: ZNW 29 (1930) 280-298, und jetzt in: idem, *Studies in Jewish and Christian History*, Bd. 1, Leiden 1976, 108-136; N.Walter, *Der Thorausleger Aristobulos*, Berlin 1964, 88-103. Nach Hermippos (Diog. Laert. 5,78) wurde Demetrios von Phaleros am Anfang der Regierung des Philadelphos aufs Land verbannt (E.Bickerman, Zur Datierung, 110; kurz, aber ausreichend beschreibt diese Figur O.Hiltbrunner, in: *Der kleine Pauly*, Bd. 1, Stuttgart 1964, 1468-69). Vgl. dazu noch E.Schürer, *The History*, Bd. 3.1, 680.

eine religiöse Sphäre verweist,³¹ während die Gegenwart von Demetrios ein Hinweis darauf ist, daß die Verlesung des Textes auch eine politische Funktion erfüllte: Gott und der König haben Aristeas' Propaganda gemäß daran mitgewirkt, den Heiden und den Juden einen Text zu schaffen. Darauf folgt bei Aristeas eine Formel der Unveränderlichkeit des Textes. Diese Wendung ist an eine Fluchformel gebunden, die trotz des Hinweises auf jüdischen Brauch in der Bibel in bezug auf den Toratext keine Parallele findet. Vielleicht bezieht sich "nach ihrer Sitte" auf die Verfluchungen und Segnungen der deuteronomistischen Tradition,³² wobei aller Wahrscheinlichkeit nach Dtn 4,2 und die Parallele dazu 13,1 von Aristeas in dieser Perspektive gelesen wurden.

Die Verwendung des Wortschatzes von Dtn 4,2 gemäß der LXX verdient eine nähere Betrachtung, denn der jüdisch-hellenistische Schriftsteller hat den Wortlaut und die Bedeutung dieses Passus nicht unwesentlich verändert. Das Verb *phylassein* (Dtn 4,2 und Arist §311) in Verbindung mit *nomon*, *to nomous*,³³ *hrēma*³⁴ oder, wie in Dtn 4,2, mit dem Objekt *tas entolas* bedeutet "beachten", "beobachten" ("to observe"). Aristeas weist dabei auf einen schriftlichen Text hin, dessen "Wörter" "bewahrt" werden sollen. Durch diese Bedeutungsverschiebung spielt das Verb nicht mehr auf die Beachtung eines Gesetzes, sondern nun auf die Bewahrung eines Textes an. In diesem Kontext haben wir es also nicht mit einer Formel der Unveränderlichkeit des Textes zu tun, sondern mit einer Formel des Änderungsverbotes der Übersetzung des Textes. Hier drängt sich der Schluß auf, daß zur Abfassungszeit des Aristeas-

³¹ Dazu s. H.M. Orlinsky, *The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators*, in: *HUCA* 46 (1975) 110-113; D.R. Schwartz, *The priests in Ep. Arist.* 310, in: *JBL* 99 (1978) 567-71.

³² Siehe dazu Ch. Fensham, *Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament*, in: *ZAW* 74 (1962) 1-9.

³³ Siehe Plato, *Politicus*, 292a; *Gorgias*, 461d.

³⁴ Siehe Pindarus, *Isthmische Oden*, 2.9; zu weiteren Belegen s. H.G. Liddel/R.Scott, *A Greek-English Lexicon*, 9. Ed., Oxford 1940, 1961.

Briefes bereits eine Aktualisierung³⁵ des griechischen Tora-Textes in Gang gesetzt worden war, gegen die sich der Autor mit seiner Darstellung wandte.³⁶

Bei seiner knappen Wiedergabe des Aristeas-Briefes bezieht Philo diese "Kanonformel" auf die "ethische" Prämisse der Übersetzer des griechischen Textes. Sie waren sich dessen bewußt - erklärt uns der Alexandriner -, daß ihr Vorhaben darin bestehen müsse, den hebräischen Text ohne Hinzufügungen oder Weglassungen ins Griechische zu übertragen. Eine "apotropäische" Warnung vor möglichen Änderungen im bereits "übersetzten" griechischen Text (so Arist §310), nimmt Philo gar nicht erst in den Blick, da "sie" (die hebräische und die griechische Tora) "wie Schwesterschriften oder vielmehr gleichsam eine und dieselbe sind".³⁷ Diese "Verteidigung" des griechischen Textes enthüllt denselben polemischen Hintergrund wie Aristeas' Werbung für die LXX. Bemerkenswert ist jedoch, daß von einer "Kanonformel" im engeren Sinn nur in Bezug auf eine Übersetzungstätigkeit, überdies mit polemischer Akzentuierung, die Rede ist. Dieses Resultat wird auch von den folgenden Belegen bestätigt.

³⁵ Man spricht in diesem Zusammenhang von Re-hebraisierung der LXX, was m.E. nicht zutreffend ist. Beobachtet man die Textüberlieferung und die Textgestalten im ersten Jahrhundert vor und nach der Zeitenwende, dann kommt man zu dem Schluß, daß ein kanonisch fixierter Text noch nicht vorhanden war. Wie konnte da eine Rehebraisierung zustande kommen? Aufgrund welcher Textgestalt? Auch die Übersetzung von Aquilas ist eher als eine Aktualisierung der damaligen exegetischen und ideo-theologischen Tendenz denn als eine Rehebraisierung zu betrachten.

³⁶ Es bleibt jedoch umstritten, ob eine Aktualisierung der LXX im ersten Jahrhundert von seiten des Rabbinats (!) von Jerusalem in Auftrag gegeben worden ist. Zu dieser These s. D.Barthélemy, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante*, in: RB 60 (1953) 18-29; idem, *Les devanciers d'Aquila*, Leiden 1963; dazu s. L.L.Grabbe, *Aquila's Translation and Rabbinic Exegesis*, in: JSJ 33 (1982: FS Y.Yadin) 527-536.

³⁷ Deutsche Übersetzung bei B. Badt, in: *Philo von Alexandria*, hrsg. von L.Cohn et alii, Berlin 1962, 307.

5. Die Tradenten und das Traditum

Den oben analysierten Texten läßt sich entnehmen, daß dem Tradenten des "Textes" eine ganz spezifische Rolle im Überlieferungsprozeß zukommt. Er ist es, der aufgrund bestimmter Prinzipien Änderungen bzw. Interpretationen oder Aktualisierungen des Textes vornimmt. Zwei Beispiele, das eine aus der jüdisch-hellenistischen, das andere aus der rabbinischen Literatur, zeigen, wie der Tradierungsprozeß (in diesem Falle der der Bibel) nach bestimmten Mechanismen abläuft, und zwar im Rahmen einer Schultradition, die uns, obwohl sie uns nicht die "Genauigkeit" der Wiedergabe garantiert, doch die Regel an die Hand gibt, nach der die Vergangenheit des Textes mit seiner Gegenwart verschmolzen wurde.

5.1. Das Autoritätsbewußtsein des Flavius Josephus

Josephus Flavius hat bei seiner Wiedergabe des Aristeeas-Briefes das in Arist §§310-311 Ausgeführte vermutlich bewußt geändert.³⁸ Er gibt diesen Passus folgendermaßen wieder:

Sie befahlen, daß, falls jemand entdeckt, daß etwas zusätzlich in das Gesetz hineingeschrieben oder ausgelassen wurde, er das nach abermaliger Inspektion und Bekanntmachung verbessern solle. Und daran taten sie sehr vernünftig, damit das, von dem man geurteilt hatte, es sei schön, für immer so bleibe.³⁹

Ironie der Geschichte! Die von Aristeeas anvisierte Unveränderlichkeit des griechischen Textes wird aufgrund desselben Unveränderlichkeitsprinzipes untergraben. Jedoch ist Josephus hier wahrscheinlich mit Absicht zweideutig: zielt *to nomo* ("in das Gesetz") auf den hebräischen oder auf den griechischen Text? Im letzten Fall würde es sich um Emendationen handeln, die sich nach dem in Alexandrien

³⁸ Die klassische Studie über Josephus' Zusammenfassung der biblischen Geschichte ist A. Pelletier, *Flavius Josèphe adaptateur de la Lettre d'Aristèe. Une réaction atticisante contre la koinè*, Paris 1962.

³⁹ Deutsche Übersetzung bei W.C. van Unnik, *Flavius Josephus*, 32.

erhaltenen Original richten.⁴⁰ Dies setzt voraus, daß die Bibliothek in Alexandrien noch existiert hätte.⁴¹ Im ersten Fall würden dagegen Einwände erhoben, daß die griechische Tora eine schöne Übersetzung dargestellt habe. Das bedeutet aber, daß letztlich jeder zuständig gewesen wäre, den Text unter bestimmten Bedingungen (er muß zweimal nachprüfen, den Fehler dann bekanntmachen, endlich korrigieren) zu emendieren. Der Eingriff in die Texte der Vergangenheit Israels, ihre Wiedergabe und ihre Überlieferung sind jedoch für den Historiker Flavius keineswegs von Willkür geprägt. Der Tradent, der Historiker oder "Übersetzer" der Vergangenheit, wie sich Flavius selber definiert hat,⁴² muß die Ereignisse wiedergeben, ohne etwas hinzuzufügen oder wegzulassen.⁴³ Vielmehr verhalte es sich so, daß die Ereignisse, als Gottesworte "in Steinen eingegraben", keine Änderung mehr erleiden können. Hinter dieser scheinbar dogmatischen Überzeugung verbirgt sich das Geschichtsverständnis des Flavius und seiner hellenistischen Umgebung.

Der hellenistische Historiker, nicht anders als der heutige Wissenschaftler, war bestrebt, seine Leser mittels rhetorischer Legitimierungsformeln von der Authentizität und Genauigkeit seiner Arbeit zu überzeugen ("sine ira et studio", nach den Worten Tacitus'). Dabei spielte die Augenzeugenschaft im Verein mit der vollständigen Wiedergabe des Geschehens als Kriterium der rechten historischen Methode eine große Rolle.⁴⁴ So versichert auch Josephus sei-

⁴⁰ Zur Veröffentlichung in der Antike s. Th.Birt, *Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur*, Berlin 1882 (Nachdr. 1959) 342-370; S.Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962, 83-99.

⁴¹ Siehe L. Canfora, *La biblioteca scomparsa*, Palermo 1986. Tertullianus berichtet in *Apologeticum* 18 darüber, daß sich sowohl der hebräische als auch der griechische Text noch zu seiner Zeit im Serapaeum befanden. Siehe aber die Schlußfolgerungen von Z. Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig 1841, 31 Anm. s.

⁴² Ant 1, §5, vgl. Bell 1, §26.

⁴³ Ant 10, §218.

⁴⁴ Siehe Dionys. Alic., *De Thucyd.* 5.16; s. P.Collomp, *La place de Josèphe dans la technique de l'historiographie hellénistique*, in: *Études historiques de la Faculté*

nen Lesern, er habe nur die hebräischen Bücher ins Griechische übertragen, und er verspricht, alles, was darin steht, zur Kenntnis zu bringen, ohne etwas zu ergänzen oder wegzulassen (Ant 10, §218). Es scheint sich hier um eine rhetorische Redewendung innerhalb des Verhältnisses Leser-Autor zu handeln: "versprechen" besagt: "Du kannst dich auf mich verlassen".

Das Änderungsverbot meint auch hier nicht eine sklavisches Wiederholung des Bibeltextes - jeder kann das Resultat von Josephus' Verständnis des Bibeltextes in den "Antiquitates" nachprüfen -, sondern es zielt vielmehr auf die Überlieferungsprinzipien der Tradition an sich ab. Das wird auch in den ersten Paragraphen der Schrift "Contra Apionem" deutlich. Dort stellt Josephus, mit deutlich polemischer Spitze, die Frage nach der Zuverlässigkeit und Authentizität sowohl seiner Geschichtsdarstellung als auch der jüdischen Überlieferung und Wiedergabe der Geschichte (Historie) im allgemeinen, und dies in direktem Vergleich mit der der Heiden.

Josephus nennt folgende Beweise für die Zuverlässigkeit der jüdischen Tradition: 1. Die Geschichte Israels verfügt über Dokumente, die mit Akribie beobachtet, bewahrt und überliefert worden sind. 2. In diesen Schriften besteht keine Disharmonie. 3. Zusammen bilden sie eine kleine Anzahl, eben 22, im Gegensatz zum hellenistischen Schrifttum, das viele und unzuverlässige Bücher aufweist. 4. Es wird überall anerkannt, wie sich die Juden diesen Schriften nähern: niemand wagt, darin etwas hinzuzufügen und fortzulassen oder überhaupt etwas zu ändern.⁴⁵ Denn die Juden werden von Geburt an darin unterrichtet, die Schriften als Gottes "dogmata" zu betrachten,

de Lettres de Strasbourg, 106 (1945), Paris 1947; P. Villalba i Varneda, *The Historical Method of Flavius Josephus*, Leiden 1986.

⁴⁵ Die Tatsache, daß sich der Text im ersten Jahrhundert noch in Fluktuation befand, läßt R. Mayer zu dem Schluß kommen, daß Josephus nur eine theoretisch behauptete Integrität postuliere; vgl. seinen Beitrag Bemerkungen zum literargeschichtlichen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus, in: *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament*, FS O. Michel, hrsg. von O. Betz, K. Haacker und M. Hengel, Göttingen 1974, 299.

sich daran zu halten, und wenn nötig, sich dieser Schriften zuliebe sogar töten zu lassen. Letzteres hat man wohl vor dem Hintergrund der Niederlage seines Volkes im jüdisch-römischen Krieg und deren negativen Auswirkungen auf die Lage der Juden in Palästina zu sehen. Der Widerstand Palästinas gegen die römische Macht wird in der Einleitung des Traktates "Contra Apionem" anscheinend als Verteidigung der Vergangenheit (und Religion) Israels ausgedeutet. Anders läßt sich die rhetorische Frage *ho tis an hypomenein hellēnōn hyper tōn autōn*; ("wer unter den Griechen würde dies für ihre (Schriften) leiden?") wohl nicht verstehen: Kein Volk habe an seinen Gesetzen in derartigem Maße gehangen. Deshalb sei Israel das beste Beispiel der "virtus", d.h. der ethischen Kategorie der hellenistischen Geschichtsschreibung.

Wie bereits erwähnt, bezieht Josephus' Rechtfertigung der jüdischen Geschichtsdarstellung auch seine eigenen Schriften mit ein. Dies geht etwa aus Ap 1, §54 hervor, wo er als Garantie für seine Glaubwürdigkeit auf seine priesterliche Abstammung verweist. Denn es sind die Priester, die die Bücher der Vergangenheit Israels treu bewahrt haben (s. Ap 1, §§29-36). Hier begegnen wir bei Josephus der Autorität der Tradenten als Legitimierungsprinzip.⁴⁶

⁴⁶ An dieser Stelle sei noch einiges zum Sprachgebrauch des Josephus angemerkt. So spielt er mit den Bedeutungen von *phylattein* "beachten" im Blick auf Dtn 4,2 (LXX) und "bewahren" mit Blick auf Aristeeas. Aus Ap 1, §§42-43 läßt sich nicht mit Sicherheit schließen, ob hier von der Beachtung des Gesetzes als Grund der Bewahrung und der Zuverlässigkeit der jüdischen "Dokumente" die Rede ist, oder ob die präzise Bewahrung der jüdischen Dokumente durch das Priestertum der Grund der genauen Beachtung des Gesetzes "von Geburt an" ist. Auf jeden Fall darf man wohl annehmen, daß er seine "Übersetzung" der Vergangenheit Israels deshalb für zuverlässig erklärt, weil er Priester aus nachweisbarer Genealogie ist.

5.2 Die Autorität der rabbinischen Schule

Wie Josephus⁴⁷ verstand sich der Rav wohl nicht nur als Empfänger, sondern auch als Gerichtshof der Vergangenheit, imstande, zu verurteilen und zu rechtfertigen. So lautet etwa das Ende von tMeg 4,41 (s. bQid 49a):

R. Yehuda sagt:

Derjenige, der einen Vers, wie er lautet, übersetzt, der ist ein Lügner;
 Derjenige, der hinzufügt, der ist ein (Gottes)lästerer
 Dem Übersetzer, der vor dem Hakham steht, ist weder erlaubt,
 (etwas) wegzunehmen noch hinzuzufügen noch zu ändern,
 außer wenn er sein Vater oder sein Rav ist.⁴⁸

אלא אם היה אביו או רבו verweist auf den *raison d'être* der Regel. Der Meturgeman an der Schule des Weisen (עומד לפני חכם)⁴⁹ soll dessen Richtlinien in seiner Wiedergabe folgen. Das Änderungsverbot gilt selbstverständlich nicht, wenn der Meturgeman Vater des Weisen oder sein Rav ist, da der Rav bzw. Vater als einziger imstande ist, die Texte zu verändern; der Schüler, sei er auch Ḥazan

⁴⁷ Ein weiteres Beispiel, jedoch aus nichtjüdischer Tradition, bietet der Verfasser des Oxyrhynchus-Papyrus N. 1381. Der Übersetzer, der hier zu Wort kommt, sieht seinen Auftrag darin, das Fehlende zu ergänzen und das Überflüssige wegzulassen sowie die Erzählung zu straffen und sie wieder einfach zu gestalten (*kai en te hole graphe t[o] men hysteron proseplērōsa, to de per[i]ssewon apheilon...*) *The Oxyrhynchus Papyri*, Part 11, hrsg. von B.P.Grenfell und A.S.Hunt, London 1905, 228.

⁴⁸ Siehe S.Lieberman, *The Tosefta*, The order of Mo'ed, New York 1962, 364; s. auch *Tosefta Ki-fshutah*, Bd. 5, New York 1962, 1223-1224.

⁴⁹ Zum Meturgeman s. C.Levias, Meturgeman, in: JE 8 (1904) 521-522; S.Y.Glicksberg, המתורגמנים בתקופת התלמוד, in: *Sinai* 3 (1938) 218-221; Y.M.Kosowsky, בבית הכנסת (פרקא) בדרשה הצבורית, in: *Sinai* 45 (1959) 233-243; E.Stauffer, Der Meturgeman, 283-293; M.M.Kasher, *Tora Shelema*, Bd. 24: Aramaic Version of the Bible, 1-3; A. Shinan, *The Form and the Content of the Aggada in the Palestinian Targumim on the Pentateuch and its Place within Rabbinic Literatur*, Diss. Jerusalem 1977, 1ff.

oder Meturgeman, darf dies nicht, weil er die Vergangenheit und die Gegenwart nicht in Einklang bringen kann.⁵⁰

Diese Interpretation von tMeg 4,41 ist weniger gewagt als es scheint, wenn man sich vor Augen hält, daß der Redaktor hier nicht mehr auf die Verlesung der Schrift abzielt, was im wesentlichen das Thema von mMeg und tMeg ausmacht, sondern auf die Beziehung Rav/Lehre/Schüler bzw. Lehre/Meturgeman/Öffentlichkeit. Der Text spiegelt damit eine wohlbekannte Praxis der babylonischen Schulideologie wider. In diesem Sinne ist die Wendung **היה אביו או רבו אם** zu verstehen. Eine Hinzufügung, eine Streichung, eine Änderung also, ist erst dann erlaubt, wenn dabei das Autoritätsprinzip gewährleistet wird. Das erhellt die Funktion des Meturgeman, der ja als Vermittler der Lehre zwischen Rav und Öffentlichkeit auftritt, genauso wie in der synagogalen Vorlesung zwischen Tora und Öffentlichkeit.

Die Lehre und die daraus resultierende Autorität der Rabbinen stützt sich auf die Kontrolle der Vergangenheit und die jeweilige Beeinflussung der Gegenwart. Man denke nur an die Liste der "verbotenen Targumim",⁵¹ die in mMeg und in tMeg diskutiert werden. Mit ihrem Verbot, einige Verse bzw. Perikopen vorzulesen und/oder zu übersetzen, betonen die Rabbinen eher ihre Macht über die Texte der Vergangenheit als ihre Sorge, "to prevent mistranslati-

⁵⁰ Zum Thema Rabbi und Schule s. S.M.Schwabe, *On the Jewish and Graeco-Roman Schools in the Days of the Mishna and the Talmud* (hebr.), in: *Tarbiz* 21 (1949-50) 112-123; M.Arzt, *The Teacher in Talmud und Midrash*, in: *Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume*, New York 1953, 35-47; B.Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Lund/Copenhagen 1961, 56-66.85-92; D.M.Goodblatt, *Rabbinic Institutions in Sasanian Babylonian*, Leiden 1975; E.Schürer, *The History*, Bd. 2, 417-422.

⁵¹ Siehe dazu M. Ginsburger, *Verbotene Targumim*, in: *MGWJ* 44 (1900) 1-7; P. S. Alexander, *The Rabbinic Lists of Forbidden Targumim*, in: *JJS* 27 (1976) 177-191; M. L. Klein, *Not to be Translated in Public - לא מתרגם בציבורא*, in: *JJS* 39 (1988) 80-91 und die dort angegebenen bibliographischen Hinweise (S. 80, Anm. 1).

on".⁵² Dafür spricht allein schon das Verbot, einige Verse in der Öffentlichkeit vorzulesen. Wenn das Volk des Hebräischen nicht mehr mächtig war, so erschiene eine solche Maßnahme allein aus Sorge vor Mißverständnissen zumindest übertrieben.

Es geht hier nicht in erster Linie um eine zensierte Ausgabe des Textes, sondern vielmehr um eine Kanonisierung der Hermeneutik des Ravs, die mit dem Text gleichgesetzt wird. In der Tat kommen einige Perikopen zur Sprache, die zur Zeit der Mishna-Redaktion als "nicht würdig" betrachtet worden sind. Der Rabbi nimmt für sich eine ethische Autorität in Anspruch, als ob er eine "bessere" Tora schreiben wollte.

Dieser Prozeß der Gleichsetzung zwischen der Lehre der Tora und dem Vortrag des Weisen, d.h. zwischen damaligem Text und aktueller Hermeneutik, scheint auch den Hintergrund für die Schilderung in tMeg 4,41 zu bilden. Dort wird beschrieben, wie der Meturgeman "vor dem Ḥakham" übersetzt. Diese Funktion des Meturgeman ist, wie bereits erwähnt, aus der babylonischen Tradition wohlbekannt. Der Rav trug nicht vor, wenn der Meturgeman/Amora nicht übersetzen konnte, da der Rav vor dem aramäischsprachigen Volk auf hebräisch lehrte.⁵³ Diese extreme Konsequenz der Kanonisierung der rabbinischen Lehre resultiert in aller Deutlichkeit aus bSot 40a: Zwischen der Frau des Amora von R. Avahu und der Frau von R. Avahu entbrannte ein Streit über die Wichtigkeit ihrer Männer, der mit einem Unentschieden endete, da die Frau des Amora darauf verweisen konnte, daß sich die besondere Stellung R. Avahus auf das rein Politische reduziere.⁵⁴ Beim Vortrag der Schriften jedoch gäbe es keinen Unterschied zwischen Lehrer und Vermittler.

⁵² E. Lévine, *The Biography of the Aramaic Bible*, in: *ZAW* 94 (1982) 374; A. Berliner, *Targum Onkelos*, Bd. 2, Berlin 1884, 84-88.

⁵³ Ein Rav in Bavel hat immer für seinen Vortrag einen Amora zur Verfügung gehabt. Diese Institution war so wichtig geworden, daß nach bYom 20b Rav für den Vortrag R. Shilas als Amora fungierte.

⁵⁴ So A. Cohen, in: *The Babylonian Talmud. Seder Nashim*, hrsg. von I. Epstein, Bd. 3, London 1936, 196.

Das dies keine ketzerische, vom Neid diktierte Ansicht war, geht aus der Reaktion R. Avahus selbst hervor, der sie - zum eher schwachen Trost für seine Frau - mit folgenden Worten bestätigte: מיני ומיניה יתקלם עילאה.

Diese Entwicklung der Gleichbewertung von Meturgeman und Ḥazan und schließlich (so nach bBer 45a) gar die Überhöhung des ersteren⁵⁵ findet ihre ideologische Voraussetzung erst in der Gleichsetzung der Auslegung mit dem ausgelegten Text. Und somit schließt sich der hermeneutische Kreis, indem auch die Auslegung wieder zum Text wird, der der Auslegung bedarf.⁵⁶

⁵⁵ Der Vorleser wird in diesem Passus mit Mose und der Übersetzer mit Gott verglichen. Dazu s. auch Rambam, *Hilkhot Tefilla*, 12, 11 (Ausgabe M. Hyamson 112b).

⁵⁶ Vgl. A. Goldberg, Die Schrift der rabbinischen Schriftausleger, in: *FJB* 15 (1987) 1-15.

The *futuwwa*-"Houses" at the Time of Caliph al-Nāṣir.

A Few Notes.

MOHSEN ZAKERI

It was under the 'Abbāsid caliph al-Nāṣir li-Dīn Allāh (575-622/1180-1225) that the sovereignty of the caliphate was established in Iraq after several centuries of dependency. To achieve this, the caliph had to undertake measures which the religious *'ulamā'* considered as unorthodox. One such measure was to let himself be initiated into one of the popular urban associations known as *futuwwa*. By this time the *futuwwa* had been diversified into numerous branches, each lead by chiefs often antagonistic to one another, who were in general responsible for fuelling social turmoil and civil strifes in Baghdad and its surrounding region. Al-Nāṣir's step followed a twofold intention: to unify in order to control; and to reform the heretofore radical fundamentals of these groups in ways more palpable to an aristocratic taste and orient their belligerent potential towards his own political ambitions.¹ Al-Malik al-Manṣūr, the governor of Ḥamā from 587/1191

¹ According to Nūr al-Dīn 'Alī b. Aḥmad al-Sakhāwī (M. Jawād: *al-Futuwwa mundhu al-qarn al-awwal lil-hijra ilā al-qarn al-thālith 'ashar minhā*, in Ibn al-Mī'mār: *Kitāb al-futuwwa*, Cairo, 1958-60, 52) al-Nāṣir's initiation into the *futuwwa* took place in 578, three years after his assuming the title of caliph. However, some two years later in 580/1184-85, when the Andalusian traveler Ibn Jubair visited Baghdad and once had the opportunity to see al-Nāṣir and describe him (A. Hartmann, 130-31), he did not make any allusion to the caliph's ties with the *futuwwa*. It may be that the caliph, 25 years of age at the time, had still not publicly disclosed his entrance to the ranks of the *fityān*. Or, interpreting this as unorthodox, Ibn Jubair did not see it fit to comment upon.

till 617/1220, who received the *futuwwa* trousers from al-Nāṣir, wrote in some detail about the caliph's entering the *futuwwa*.² Apparently this prudent act was suggested to the caliph at first as an opportune political measure, but soon the caliph became fond of these organizations and began to centralize them around his person. The introduction of changes into the *futuwwa* system was effected from the very beginning, and went on gradually. The first person to be appointed as the *naqīb al-fityān*, a high office newly created, was Abū 'Alī b. al-Dawāmī, a pigeon-player, who was charged with preaching on the rules of *futuwwa*. Al-Dawāmī emphasized the aspect of *makārim al-akhlāq* in his lectures. In 580/1184, two years after entering the *futuwwa*, the caliph ordered that the hunting with crossbow be done only in his name (*Miḍmār*, 172-73).

As far as the internal structure of the *futuwwa* organizations and al-Nāṣir's induced reforms are concerned, we are relatively well informed through the existence of several documents and handbooks composed at the time of the caliph himself. Two such works are *Tuḥfat al-waṣāyā* of Aḥmad b. Ilyās al-Khartabirtī (written between 612/1215 and 622/1225) and *Kitāb al-Futuwwa* of Ibn al-Mi'mār (d. 642/1244). They give first hand information about the hierarchical order, admission ceremonies and rules and regulations dominating these associations. The names of several *futuwwa* groups are also given, but little is said about their constitution and background, or how al-Nāṣir's reform really affected them.

The Ḥanbalite scholar Ibn al-Mi'mār, who articulated the principles of *futuwwa* for al-Nāṣir's circle in the best tradition of Muslim legal treatises, writes:

"The *futuwwa* continued to be transmitted [from the time of the Prophet Muḥammad and 'Alī b. Abī Ṭalīb] to this our time having been divided, because of emergence of differences of opinion among its adherents, into *buyūt* 'houses,' *aḥzāb* 'parties' and *qabā'il* 'tribes' such as Rahhāṣṭiya, Shuḥainiya, Khalīliya, Mawlidīya and Banawīya [the readings are uncertain]. Each

² Muḥammad b. Taqī al-Dīn 'Umar b. Shāhanshāh al-Ayyūbī Ṣāhib Ḥama, [=al-Malik al-Manṣūr]: *Miḍmār al-ḥaqā'iq wa-sirr al-khalā'iq*, ed. Ḥasan Ḥabashi, Cairo, 1968. See A. Hartmann, *Nāṣir*, 96, n. 23, 108.

followed its own way condemning as fraudulent those not with them, and when one cited anything from the other, it was only to repudiate it."³

In another place where Ibn al-Mi'mār explains the current jargons of *futuwwa*, there is mention only of *buyūt* (sing. *bait*) and *aḥzāb* (sing. *ḥizb*) but not of *qabā'il* anymore. The *bait* is defined as "the name for a *ṭā'ifa* 'group, faction' distinguished by a unique property and an opinion held only by it as one says *bait al-Rahhāṣ* and *bait al-Shuḥainiya*."⁴

A list similar to that of Ibn al-Mi'mār is preserved by the fifteenth-century Persian author Wā'iz Kāshifi (d. 910/1505) in his famous *Futuwwat-nāma-ye sulṭāni*.⁵ He has *Riyādiya* [= *Rahhāṣiya*?], *Shahna* [= *Shuḥainiya*?], *Khuldiya* [= *Khaliliya*?], *Mitawiya* [var. *Matwiya* = *Banawiya*?], *Malā'iya* [var. *Mawlidīya*] and *Muslimiya*.⁶ Whereas most of these names seem to be only misreadings of Ibn al-Mi'mār's, at least the *Muslimiya* is an addition here. Moreover, while citing Ibn al-Mi'mār's list, Massignon, without giving his source, introduces another group called *Sāsāniya*.⁷

Al-Khartabirti does not have any of these names in his *Tuḥfāt al-waṣāyā*,⁸ but writes:

"Wisset, daß der «Baum der futuwwa» sieben Zweige treibt; und die Genossen (lies wohl *riḥqa* anstatt *riḥa*) unseres Herren (d.i. des Kalifensohnes oder des Kalifen selbst?) - Gott lasse seine Herrschaft ewig wahren! - sind sieben Häuser (*buyūt*), die in dem Original(werke) vollständig genannt sind. Das sind

³ *Kitāb al-Futuwwa*, 146; Taeschner, *Zünfte*, 63, 99.

⁴ *Kitāb al-Futuwwa*, 191.

⁵ Edited by Muḥammad Ja'far Maḥjūb, Tehran, 1971.

⁶ *Ibid.*, 123.

⁷ *Opera* I, 420.

⁸ Al-Khartabirti's *Tuḥfāt al-waṣāyā* contains a selection from a book on *futuwwa*, now lost, titled *Umdat al-wasīla*. For some time it was assumed that the *Umda* was written by Abū al-Ḥasan 'Alī (d. 612/1216), the younger son of the caliph al-Nāṣir (A. Hartmann, 32, 102 n. 65). This is not correct. The problem was caused by the wrong reading of a manuscript by Gölpınarlı. The original *Umda* was written by al-Khartabirti himself for the circle of Abū al-Ḥasan 'Alī, and the *Tuḥfā* is only an abridgement of it; see Taeschner, *Zünfte*, 84, n. 10; for the tr. of the *Tuḥfā*, see *ibid.*, 189-216.

die sieben *Imāme* der *futuwwa* und die Rechtgeleiteten auf dem Wege des günstigen Ausganges (*an-naḡāh*) und der *muruwwa*..."⁹

The seven branches of the "tree of *futuwwa*" associated with the caliph refer most probably to the seven "houses", whose titles were given in the original text of al-Khartabirtī, but unfortunately are missing in the *Tuḥfa*.

Some of these titles are based on personal names, perhaps eponyms of the groups, others reflect religious or national tendencies. Taeschner (*Zünfte*, 63) thought that they signify the corporations which al-Nāṣir, in his attempt to control the *futuwwa*, dissolved. But this can not be the case because Ibn al-Mi'mār and al-Khartabirtī present them as existing examples of *fityān* bands. al-Nāṣir's reform did not and probably could not eliminate them. It only limited their autonomy by nominally placing them under the spiritual supervision of the caliph. What Ibn al-Mi'mār presents in his book is an attempt at systematizing the legal and *sharī'a* based rules of conduct for these antagonistic and turbulent urban armed bodies. A good support for this suggestion is that in the caliphal edict of the year 604/1107, issued more than twenty-five years after al-Nāṣir's initiation, upon the outbreak of a bloody fighting among the members of several *futuwwa* bands, it is reported that the edict was presented to the chiefs of all parties (*ru'asā' al-aḡzāb*) to be read, verified and signed by them.¹⁰

Perhaps because of the confusion caused by the wrong reading of the names the identity of these groups remains mostly unknown. Here I bring together the sparse information available and make some suggestions for their identification wherever possible.

⁹ In the translation of Taeschner, *Zünfte*, 202-3.

¹⁰ Text of the caliph's *manshūr* in Ibn al-Sā'ī, *al-Jāmi' al-mukhtaṣar wa-'unwān al-tawārīkh wa-'uyūn al-siyar*, vol IX. ed. M. Jawād and P. Anastase-Marie, Baghdad, 1934, 225; Taeschner, *Zünfte*, 78. For a translation of the *manshūr* see P. Kahle, Ein Futuwwa-Erlaß des Kalifen en-Nāṣir aus dem Jahre 604 (1207), in *Aus fünf Jahrtausenden morgenländischer Kultur, Festschrift Max von Oppenheim zum 70. Geburtstag* = Beiheft I zum *Archiv für Orientforschung*, Ernst F. Weidner, Berlin, 1933, 52-58.

I. Khalīliya (var. Khuldiya). It is possible to read this also as al-Khalidiya).¹¹

II. Mawliidiya. This group may have derived its name from the *mawlid*, or Muḥammad's birthday celebration (Salinger, 489). Massignon has: Mawliidiya (d'Irbil?) (*Opera* I, 420). More can not be said about them.

III. Shuḥainīya. Ibn al-Mi'mār mentions this name twice (146, 191; a variant in Jawād's original reads Sakhīna). Wā'iz Kāshifi (*Futuwwat-nāma*, 123) has Shaḥna. Other readings are Shāhiniya (Massignon, *Opera* I, 420) and Shuḥaimīya (Taeschner, *ZDMG* 87, 30 n. 1). Taeschner (*Zünfte*, 127) chose the variant Sakhīna.

IV. Sāsāniya. It is with reference to the list of Ibn al-Mi'mār as quoted by Thorning (*Beiträge*, 51) that Massignon mentions this name. Here Thorning does not have the Sāsāniya, but in *Beiträge* (39-40) he cites the words of one Aḥmad al-Mawṣilī commenting upon a poem by al-Ghiyārī who celebrates the artisan corporations. al-Mawṣilī in turn quotes the statements of one Khādim al-Qudṣī who speaks of one, perhaps legendary, Shaikh Sāsān and his two brothers who had many sons, a total of 72, each of whom practiced a separate trade such that many craftsmen originated from this house. This Sāsān is supposed to have received the *futuwwa* trousers from an otherwise unknown 'Abbās Dūs b. Salīm and he from Ḥasan al-Baṣrī and he from 'Alī b. Abī Ṭālib. It is further stated that the *ahl-e ʿariq* wrongly believed that their *ʿariqa* originated from this Sāsān. Thorning then (*Beiträge*, 42, n. 3; 45) moves on to cite from an anonymous 16th/17th c. Gotha manuscript called *al-Dhakhā'ir wal-tuḥaf fi bair al-ṣanā'i wal-ḥiraf*, which contains a destructive polemic against Sāsān. The latter, although he claimed to follow the rules of his master (*kabīr*) Shaikh Badr al-Dīn b. Hishām, is taken responsible for the degeneration which befell the Mamlūk guilds after the conquest of Egypt by the Ottomans. Though this tradition reproduces the one given by Khādim al-Qudṣī, here Sāsān appears as a contemporary of the Ottomans. It

¹¹ F. Taeschner: Die islamischen Futuwabünde. Das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte, *ZDMG* 87 (1934), 30 n. 1; idem.: Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters, in *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, ed. R. Hartmann and H. Scheel, Leipzig, 1944, 352, n. 17.

seems that by connecting Sāsān directly to Ḥasan al-Baṣrī, Khādim has left the *isnād* out.

While registering the chain of authorities of what he calls Salmāniya *futuwwa*, Massignon refers also to a popular *isnād* of the Sāsāniya *futuwwa* of Ḥasan al-Baṣrī given by Maḥmūd b. Ḥ. al-Firkāwī, the commentator of *Manāzil al-sā'irin* of 'Abd Allāh Anṣārī.¹² al-Firkāwī (8th/14th century) had himself received *libās al-futuwwa* from Abū al-Ḥasan Ḥaidar b. Abī Bakr b. Yūsuf al-Fārisī, and reproduces the *isnād* of his master which goes through Ḥasan al-Baṣrī, but not Salmān. There is no allusion to Sāsāniya in it. Why does Massignon call the *futuwwa* branch having Ḥasan al-Baṣrī as patron Sāsāniya is not clear.¹³

V. Muslimiyya. This is the name of a *futuwwa* brotherhood given by Wā'iz Kāshifī. It may refer to Abū Muslim. We know that the fame of Abū Muslim, the leader of the 'Abbāsīd revolution, gave birth to a Sunnite *futuwwa* in Baghdad whose members were mostly Turks and Kurds (Massignon, *Opera* I, 408). The growth of this group may be due to the grand expansion of the Akhī movements in Asia Minor in the 14th and 15th centuries which adopted Abū Muslim as their patron. Epic romances such as *Abū Muslim-nāma* were the principal means through which the Akhyān propagated the conventions of *futuwwa* among the illiterate classes of the population for whom the epic heroes represented the chivalric ideals. In the milieu of the craft corporations, in particular in the corporations consisting of professions regarded as humble whose members had to suffer the social opposition of the elite classes, the epic hero became the champion of religion and the defender of the people in battle against the tyrants. Due to his

¹² *Opera* I, 419. Maḥmūd al-Firkāwī, *Sharḥ Manāzil al-sā'irin*, ed. and commentary by S. de Laugier de Beaurecueil, Cairo, 1953, 62-64.

¹³ *Opera* I, 409. The Sāsāniya may be also associated with the Banū Sāsān, members of the poor and rejected professions of the medieval Islamic underworld. On these see the famous study by C. E. Bosworth, *The medieval Islamic underworld. The Banū Sāsān in Arabic life and lore*, 2 vols. Leiden, 1976, I, 36, 37 n. 99, 92-93, 106, 118 n. 65, 143; II, 20 #87; 27 #115-20; 198, 243. There is much reference to the ties of Banū Sāsān with *futuwwa*, but these were certainly not of the kind included in al-Nāṣir's circle.

double role as the champion of the people and defender of religion, Abū Muslim had turned into the incarnation par excellence of the chivalric ideal in the artisan circles.¹⁴

VI. Al-Rahhāṣiya. Al-Rahhāṣiya members of *bait al-Rahhāṣ* were the followers of one ʿUmar b. al-Rahhāṣ, nicknamed al-Zaʿim al-Shahid "The Martyred Leader." ʿAbd al-Jabbār b. Yūsuf (d. 583/1187), the *ṣūfī-shaikh* who donned the caliph al-Nāṣir the *futuwwa*-trousers, belonged to this house.¹⁵ Therefore, as Salinger (489) suggested, al-Nāṣir can be considered as having been attached to the Rahhāṣiya in the beginning of his *futuwwa* career. Al-Khartabirtī and Ibn al-Miʿmār include ʿUmar's name in the chain of authorities of al-Nāṣir's *nisba*, three intermediate links down the line: al-Nāṣir < ʿAbd al-Jabbār < Amīr ʿAlī b. Dughaim < ʿUbaid Allāh (or ʿAbd Allāh) b. al-Qīr/Qayyir (or al-Mughīra) < ʿUmar al-Rahhāṣ (Ibn al-Miʿmār, 144, 148). This means that the *fityān* chief ʿUmar [b.] al-Rahhāṣ lived probably in the first half of the twelfth century. Massignon, again without giving his source, places the date of his death around 532/1137 (*Opera* I, 265). Elsewhere he comments that, "Le nome du 'martyre' ʿUmar al-Rahhāṣ, réfère probablement à la persécution de la *futuwwa* bagdadienne en 532/1137, et au chef de la branche dissidente des Rahhāṣiya ..." (*Opera* I, 420).

The events of the year 532/1137 refer to the episode of Ibn Bukrān or Bakrān and his companion (*rafiq*) Ibn al-Bazzāz in Baghdad and in Iraq. From the text of Ibn al-Athīr it is evident that these men were in charge of very powerful *ʿayyār* bands organized on the basis of *futuwwa*. They were masters of Baghdad for almost a decade from 530/1135 to 539/1144, and became so mighty to conceive of minting

¹⁴ I. Mélikoff-Sayer, "Abu Muslim, patron des Akhis," in *Proceedings of the XXIV International Congress of Orientalists, München 1957*, Wiesbaden, 1959, 419-21; idem, *Abū Muslim: le «porte-hache» du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris, 1962, 27.

¹⁵ On ʿAbd al-Jabbār see al-Dhahabī, *Taʾrīkh al-Islām*, Beirut, 1996 [years 571-580], 47; [years 581-590], 155; Ibn Khaldūn, *Kitāb al-ʿIbar wa-dīwān al-mubtadaʾ wal-khabar*, Beirut, 1961, IV, 249; Yāfiʿī, *Mirʾāt al-jinān*, Beirut, 1919, III, 329; Ibn ʿImād, *Shadharāt al-dhahab*, Cairo, 1931, IV, 275.

coins in their own names.¹⁶ This dramatic situation was inaugurated by the almost two months lasting siege of Baghdad by the Saljūqide Sulṭān Masʿūd in 530/1135. Whether ʿUmar b. al-Rahhāṣ was in contact with these men or not is unknown. Nonetheless, the fact that the Rahhāṣiya represented a militant grouping is evident from what al-Dhahabī has to say about the shaikh of the *fityān* ʿAbd al-Jabbār. In his early days he had been a famous heroic man revered by the *fityān* and feared by the people, until he abandoned all this and turned to piety.¹⁷

VII. Banawīya. In the printed text of Ibn al-Mīʿmār, this name reads clearly as Banawīya. Because of the uncertainty of the Arabic orthography, Thorning (*Beiträge*, 51), who seems to have been the first to deal with this text, read it Nebewīja. His fellow student and friend, Taeschner, followed suite and transcribed it as Nubūwīya or Nabawīya (*Zünfte*, 46), and others have followed (cf. Salinger, 489). This is supposed to be a name chosen to signify the special attachment of the group to the Prophet. But this is only a hypothesis, and a very weak one at that.

The *nisba* Banawīya (sing. *banawī*) signified, in all likelihood, the *Abnāʾ*, that is, the name by which some factions of the early supporters of the ʿAbbāsīd revolution had come to be known. For some eighty years the elite bands of the *Abnāʾ* or Banawīya remained the main champions of the new regime.¹⁸ They survived as a distinct military division in the ʿAbbāsīd army at least till the end of the ninth century, after which they were eclipsed by the growing power of the Turkish mercenary troops.¹⁹ The attachment of the Banawīya to the early *futuwwa* was already recognized at the time of al-Jāhīz (d. 255/868). Thus the *banawī*s of the mid-third/ninth century, whose characteristics

¹⁶ Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-tārīkh*, 13 vols. Beirut, 1965-67, XI, 61-65. Taeschner, *Zünfte*, 47. Salinger, 489

¹⁷ *Tārīkh al-Islām*, Beirut, 1996, [years 571-580], 47.

¹⁸ For the discussions surrounding the identity of the *Abnāʾ* see M. Zakeri: *Sāsānīd Soldiers in Early Muslim Society: The Origins of ʿAyyārān and Futuwwa*, Wiesbaden, 1995, esp. 265-89; P. Crone: The ʿAbbāsīd *Abnāʾ* and Sāsānīd cavalrymen, *JRAS* (1998), 1-19.

¹⁹ *ET*², s.v. "al-*Abnāʾ*," by K. V. Zetterstéén and B. Lewis. See also J. Wellhausen: *Das arabische Reich*, Berlin, 1902, 347; A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, London, 1937, 151.

al-Jāḥiẓ describes in great detail and compares them with those of the other factions in the 'Abbāsīd army stationed in Baghdad, claimed: "We are men of daring and *futuwwa*."²⁰ It is this association with the *futuwwa* which is the clue to the identification of the later Banawīya. That they had turned into agitators in Baghdad already in mid-ninth century is reported by Ibn Miskawaih. In 249/863 as the common people gathered in protest in Baghdad, the Abnā' and the auxiliary troops of the Shākiriya joined them requesting their delayed salaries. The prisons were opened and captives were released (*Tajārib*, VI, 565). The survival of these affiliated soldiers as a distinct party into the twelfth century is amazing indeed, but relatively well documented.

The next time we hear about the Banawīya is during the events of the year 361/971-72. Ibn al-Athīr reports the breakdown of a dreadful factional strife in Baghdad in which the *fityān*, 'ayyārūn and the Banawīya formed the militant fronts.²¹ The disturbances here were caused by the assembly of large numbers of volunteers who responded to a call to arms for *jihād* against the Byzantines who had shortly entered Muslim territory in the north. Ibn al-Jawzī (*Muntaẓam*, XIV, 214) reports the events under the year 362/972, but does not name the participant groups. His authority for this account seems to be Ibn Miskawaih who names the 'ayyārūn, Dailamites and Turks who followed a pro-Sunni policy.²² Massignon suggested a Fāimide-Shī'i affiliation for these Banawīya (he reads of course Nubuwiya).²³ But since the armed partisans of the Shī'i and the Sunni, both known as adherents of the *futuwwa* at this time, were present in this event next to other agitators such as the Turkish and Dailamite soldiery, and Arab and Kurdish bedouin bands, the religious and national affiliation of the

²⁰ al-Jāḥiẓ: *Manāqib al-Atrāk*, in *Rasā'il al-Jāḥiẓ*, 2 vols. ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo, 1964, I, 28.

²¹ *Kāmil*, VIII, 619; cf. al-Tawḥīdī, *al-Imtā' wal-mu'ānasa*, 3 vols. Cairo, 1944, III, 160; S. Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'abbāsside, IXe-XIe Siècles*, Paris, 1981, 80.

²² *Tajārib*, II, 304-6; cf. al-Hamadānī, *Takmalat Ta'rikh al-Ṭabarī*, Beirut, 1985, 211.

²³ "Guilds, Islamic," *Encyclopaedia of Social Sciences*, New York, 1942, VII, 214-16; Salinger, 489. But Massignon in his *Opera* I, 411, clearly against Salinger's accusation, calls the Banawīya a Sunni initiatic corporation.

Banawīya can not be determined with certainty. In any case the Shīʿī party suffered the most damage at this time.

Although the chronicles and *adab*-works are replete with the activities of the adherents of *futuwwa* in the 10th-11th centuries, there is little to be found about the Banawīya. Only al-Tawḥīdī reports that he once met a *Banawī* in Daskara near Baghdad in 365/975.²⁴ We have to wait till the time of al-Nāṣir to hear about them again.

The Spanish traveler Ibn Jubair (Abū al-Ḥusain Muḥammad b. Aḥmad, 540-614/1145-1217), who visited Damascus in the year 580/1184, reports that in the factional quarrels between the various sects of the Shīʿī and the Sunnī, an anti-Shīʿite group (*tāʾifa*) known as Banawīya (Nubūwīya/Nabawīya), claimed to adhere to *futuwwa* and all matters of valiancy and manhood (*rujūla*, a synonym of *muruwwa* "manliness;" closely related also with *futuwwa*). Whenever they admit someone into their order, and this happens only when they discern some qualities of *futuwwa* in him, they gird him with trousers (*sarāwīl*), and in doing so, they make him a member of their group. They hold the opinion that at times of exigency none of the members should seek help [from state organs]. They have strange habits (*madhāhib*) in this, and consider an oath by *futuwwa* as binding and dependable. They kill these heretics (*rawāfiḍ*) wherever they find them. Their emphasis on personal dignity and solidarity is remarkable.²⁵

Not long before Ibn Jubair's arrival in Syria, in 570/1174-5, ten thousand horsemen of the Banawīya from Iraq are said to have raided the Ismāʿīlī centers in al-Bāb and Buzāʿa, where they slaughtered 13,000 Ismāʿīlis and carried off much booty and many captives.²⁶ Ibn al-ʿAdīm (*Zubda*, III, 32; *Bughyat al-ṭalab fī taʾrīkh al-Ḥalab*, I, 270)

²⁴ Abū Ḥaiyān al-Tawḥīdī, *al-Ṣadāqa wal-ṣadtq*, ed. Ibrāhīm al-Kilānī, Damascus, 1964, 153.

²⁵ *Riḥla*, 282. This piece was quoted first by Thorning (212-13) and then often by Taeschner (*Zünfte*, 44). See also J. Spencer Trimmingham, *The Sufi orders in Islam*, Oxford, 1971, 184.

²⁶ Sibṭ b. al-Jawzī (*Mirʾāt al-zamān*, ed. J. R. Jewett, Chicago, 1907, 208) has *thanawīyā*, B. Lewis (*Assassins*, 114; idem., *Saladin and the Assassins*, *BSOAS* 15, 1953, 241) replaces it with Nubuwīya.

puts this event in 573/1177 when the Banawīya, strengthened by bands of Turkomans, raided some Ismā'īli strongholds including al-Bāb, and dispersed many of them into the mountain hides. Referring to these events, Ibn Jubair (*Riḥla*, 251) says that this took place "some eight years before our visit." This corresponds roughly with the year 572. The raid of the Banawīya is also mentioned independently by Ibn Shaddād (*al-A'lāq*, 374), and the Ismā'īli writer Abū Firās. The latter's text, written in 1324, is a collection of local oral traditions about the Ismā'īli leader Sinān.²⁷ In Abū Firās' version the Ismā'īlis are of course victorious. From all these we learn that the Banawīya formed a lay order of Sunni fanatics designed to harrass the great number of the Shī'a of all sorts in Iraq and Syria.²⁸

Massignon includes the Banawīya among the Muslim *ṭariqas*, and calls them "artisan brotherhoods in Syria, in 12th century."²⁹ Moreover, he adds that the rite of *shadd* (the putting on of the *libās al-futuwwa*) was found as early as 578/1182 among the Banawīya of Damascus.³⁰ It must be recalled that these Banawīya had arrived Syria from Iraq and there is nothing that indicates their ties with the artisan guilds.

According to Ibn al-Furāt, al-Nāṣir was very much fond of crossbow (*ramy al-bunduq*), fostering carrier-pigeons (*tuyūr al-manāsīb*) and the wearing of Banawīya trousers (*sarāwil al-banawīya*

²⁷ *Faṣl min al-lafẓ al-sharf, ḥadhihi Manāqib al-mawla Rashīd al-Dīn*, edited and translated by Stanislas Guyard in his, *Un grand maître des Assassins au temps de Saladin*, *JA*, 7 serie, 9 (1877), 324-489. The reference to Banawīya is on pages 418-19 (trans.); 470-71 (text). Guyard supposes the Banawīya (Nubuwīya) to be a sect, and so adds the word "secte" in his translation, though it is not in the original; M. Hodgson, *The Order of Assassins*, The Hague, 1955, 191 n. 25. Cf. also Farhad Daftary, *The Ismā'īlis. Their History and Doctrines*, Cambridge University Press, 1990, 399, 690 n. 161.

²⁸ M. Hodgson, *The Order of Assassins*, 190-91.

²⁹ *EI*¹, s.v. "Ṭariqa." VIII, 671.

³⁰ *EI*¹, s.v. "Shadd," VII, 245. Speaking about the *niqābat al-futuwwa*, Massignon (*Opera* I, 265) makes this not very clear observation: "C'est en 578 que le khalife Nāṣir créa cette Niqābat [al-futuwwa], officialisant ainsi une branche dissidente du compagnonnage des Nubuwīya, existant à Baghdad dès 363: les Rahhāṣīya." He seems to suggest that Rahhāṣīya was an offshoot of the Banawīya.

wal-*futuwwa*).³¹ Ibn Wāṣil has *sarāwīlāt al-nubuwwa wal-futuwwa*.³² The significance of this statement, if the *nubuwwa* of the text could be taken as representing only a simple misspelling of *banawīya*, can not be fully determined at this point. If that were the case, it signifies the singular importance of this Sunnī group among the *futuwwa* coteries at the time of al-Nāṣir. Or it may be that the *sarāwīl al-futuwwa*, ennobled in official circles by the caliph, is now attributed to the Prophet as *sarāwīl al-nubuwwa* "The trouser of prophecy." This is a farfetched argument and is not very likely.³³

Just in order to explain, or better say, justify the preoccupation of the caliph with the *futuwwa*, Ibn al-Mī'mār speaks of an earlier and supposedly pure *futuwwa* which was declined and divided into an assortment of rivalling parties. He describes three innovations (*bid'a*) which differentiate the *fityān* of his day from those of the old (287-88): first, they think that the laws of *futuwwa* are different from those of the *sharī'a*. Hence if only a gossip spread out about a woman family member as having committed adultery, the *fatā* finds it incumbent upon himself to kill her. If he does not do that, the party would drop his membership and annul his *futuwwa*. This means that in times of crisis they did not seek the advise of a qāḍī. Similar accusation is made against the *fityān* by another conservative Ḥanbalite theologian Ibn al-Jawzī (510-597/1116-1200), an older contemporary of al-Nāṣir [and probably a critic to his policy towards the *fityān*?]³⁴ who identifies the

³¹ *Ta'rikh*, Basra, 1970. Vol. 5i, 113.

³² *Mufarrij al-kurūb*, IV, 164.

³³ Muṣṭafā Kāmil al-Shaibī in his *al-Ṣila bain al-taṣawwuf wal-Shrī'a*. Beirut, 1969; trans. 'Alī Akbar Shahābī, *Hambastagi miyān-e taṣawwuf wa-Shrī'a*, Tehran, 1975, 270, 282-83, argues that since some *fityān* in Damascus believed the *futuwwa* was originated from 'Alī, and since they were anti-Shrī'a especially the extremists among them, they chose the name Nabawīya for their party in order to distinguish themselves from the "Futuwwa 'Alawīya." al-Shaibī then adds that Ḥusain al-Nāṣir (editor of the *Riḥla*, Cairo, 1955, 269, I have not seen this) derives the Nabawīya from Nabawīya, and gives a number of unbelievable explanations for it.

³⁴ al-Dhahabī, *Ta'rikh al-Islām*, Beirut, 1996 [years 581-590], 5, says that as in the year 581 the caliph forbade all preachers (*wu'āḍ*) in Baghdad, Ibn al-Jawzī was exempted; but in 590 he was arrested and imprisoned in Wāṣiṭ for 5 years; *ibid*, 95. Sibṭ b. al-Jawzī (*Mir'āt al-zamān*, Hyderabad, 1952-53, VIII, 438-40) has more detail on Ibn al-Jawzī's imprisonment, but it appears from his account that even

'*ayyārān/fityān* with those who belong to the *futuwwa* organization, saying:

"Among those persons who have been made captive by the misrepresentations of Satan (Iblis=Diabolos) are the '*ayyār*, and this body, who are called *fityān*, take the people's goods, and say 'a *fata* is one who does not commit fornication nor lie, and strives to preserve the honor and reputation of women, and does not violate their privacy.' In spite of this, they do not restrain themselves from seizing people's property, not remembering that by their action they oppress the people. They call their organization (*tarīqa*) '*futuwwa*.' It often happens that one of them takes an oath, binding himself to the obligations of *futuwwa*, and abstains from food and drink. Their garments are trousers (*sarāwīl*) with which they invest everyone who enters their organization, in the same way as the *ṣūfīs* clothe the *murīd* in a patched garment (*muraqqa'a*)."³⁵

Ibn al-Jawzī continues by the allegation made against the *fityān* who kill their sister or wife upon simply hearing a rumor about them without verifying the truth of it, and this they call *futuwwa*, a code of honor. This is a revealing observation. Not only it repeats the criticism made by Ibn al-Mī'mār, but it also gives support to the idea that such practices were common among the '*ayyār* cliques. It is exactly this lack of respect for public laws which is castigated by both these scholars.

The second innovation, according to Ibn al-Mī'mār (289-90), is that the *fityān* pride themselves for killing the employees of the police (*ghilmān al-shurṭa*) and governors, and give them by-names such as "armed robbers [today one would say gunmen!]." They assist whoever rebels against the religious community, and base their power upon those who engage in heavy crimes such as vagabondism (*'yāra*), robbery (*talaṣṣuṣ*) and unjust killing. Moreover, they consider whoever avoids doing such things as coward and skinflint.

among his contemporaries the reasons behind caliph's orders were disputed. He seems to have been against the caliph's pro-Shī'ī measures.

³⁵ Ibn al-Jawzī, *al-Nāmūs fī talbīs Iblīs*, Cairo, 1314, 421; 2nd ed. Cairo, 1928, 392. Quoted by A. S. K. Lambton, in *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, V, 273-74; Taeschner, *Zünfte*, 50, 598; L. Massignon, *RMM* 57 (1924), 251 n. 1; and in his *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929, 69 n. 1.

The third innovation is that they enter the *futuwwa* while they expect mutual aid and support for their perfidious designs such as seizing the property of people and violating their privacy. Whoever assists them in these is considered as the best of the *fityān*. These are the three main complaints which Ibn al-Mi'mār has brought against the *fityān*. His primary purpose was to reform and subject these unruly bands to the *sharī'a* and to the authority of the officials of law and order.

From what has been said so far it appears that the "houses" mentioned by Ibn al-Mi'mār were very old and had formed constituent parts of the evolving Muslim urban society. The scarcity of information limits our understanding of the mechanisms influencing their versatility and survival over long expanses of time and place. It is only to hope that closer study of the numerous references to unnamed *'ayyār fityān* bands in the sources would eventually reveal more about the history and evolution of these organizations. By the way of example the two following cases may be taken into account.

1) In 473/1080 during the caliphate of al-Muqtadi were arrested two men called Abū Naṣr Muḥammad b. 'Abd al-Bāqī b. al-Mu'ammil al-Khabbāz "The Baker," known as Ibn al-Rasūlī and the other 'Abd al-Qādir al-Hāshimī al-Bazzāz "The Cloth Merchant," and a group who claimed adherence to *futuwwa*. This Ibn al-Rasūlī is said to have been an *adīb* and a fine poet with a beautiful handwriting. Abū al-'Izz b. Kādīsh had heard poetry (*qit'a* and *qaṣīda*) from him. He composed books on *futuwwa* expounding its rules and merits. He put 'Abd al-Qādir as *shaikh* and *mutaqaddim* to those who joined the *futuwwa*, and these were regarded as his pupils. He was used to write a decree for each investing them with charge over a region [to act as poles of *futuwwa* there?]; he referred to himself as *Kātib al-fityān* and made the *futuwwa* a *ṭarīqa* suitable for summons (*da'awāt*) and assemblies taking place according to his personal discernment. He communicated with an associate of the Fāimid ruler of Egypt called Khālīṣat al-Mulḥ Raiḥān al-Iskandarānī in Medina letting him know that he had designated himself *ra'īs al-fityān*. Correspondences reached him and were issued by him to and from all countries. [All these make allusions to the system of the Fāimide propagandist organization]. It was his prerogative to explicate the rules of this "Way." It occurred to Ibn al-

Rasūlī to hold gatherings in Barāthā Mosque which had been abandoned and was closed at the time. He opened its entrance, installed new gates and commissioned caretakers for it. This came to the notice of the followers of the Shāfiʿī preacher Abū al-Qāsim ʿAbd al-Ṣamad b. ʿUmar, who, assuming the supervision of public morality for themselves, became apprehensive of what Ibn al-Rasūlī and his men were doing and complained to the municipal Dīwān and exaggerated their accusations against them. They said that, "These people advertise for the Faṭimids using *futuwwa* as an agreed upon code for their deception." The vizier ʿAmīd al-Dawla Muḥammad b. Muḥammad b. Juhair rose to look into the case. His first step was to arrest Ibn al-Rasūlī and ʿAbd al-Qādir. He found numerous books composed by Ibn al-Rasūlī expounding the *futuwwa*, as well as a copy of the letter he had addressed to the said Iskandarānī. Then the vizier arranged a private audience with Ibn al-Rasūlī and asked him about those who had entered this inane calling. Ibn al-Rasūlī revealed the names of all those involved. More than hundred nobles (*ashrāf*), wealthy (*ayyān*) and country chiefs (*zuʿamāʾ al-buldān*) had joined him. They were sought after, some were arrested, others escaped. This event, on the other hand, was used by the police chief (*shihna*) and the governor (*wālī*) as a pretext to exert atrocities against innocent people by plundering their houses. The *fuqahāʾ* gave their legal opinion to the effect that the officials should stop their vicious dealings.³⁶ The final fate of Ibn al-Rasūlī remains in the dark.

2) The above mentioned al-Malik al-Manṣūr, writes that al-Nāṣir rebuilt an old *ṣaumaʿa* "monk's cell" for the ascetic ʿAbd al-Jabbār in lower Baghdad. Since the caliph often visited him there, people of all sorts began to follow his example. ʿAbd al-Jabbār taught and gave public lectures on the principles of *futuwwa*. ʿAbd al-Jabbār is called *mutaqaddim al-fityān*, but he was not the only one to bear this title. One Dāwūd b. Sumra seems to have soon surpassed ʿAbd al-Jabbār and his son-in law Yūsuf al-ʿUqāb in the eyes of the caliph. It is very much likely that this Ibn Sumra was one of the chiefs of groups mentioned by Ibn al-Mīʿmār since it is reported that he had some ten

³⁶ Ibn al-Jawzī, *Muntaẓam*, XVI, 211-12; Jawād, 38-40. Ṣafadī (*al-Wāfi bi al-wafāyāt*, Wiesbaden, 1974, III, 210) knows him only as an *adīb*, Sibṭ b. al-Jawzī, *Mirʾāt al-zamān*, Ms. Paris, 1506, fol. 74; Massignon, *Opera* I, 411.

thousand followers at this time. As al-Malik al-Manṣūr states, a rivalry had started among the supporters of Ibn Sumra and those of 'Abd al-Jabbār (*Miḍmār*, 172-73).

Bibliography

- Hartmann, Angelika: *An-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180-1225). Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbāsidenzeit*, Berlin and New York, 1975.
- Ibn al-'Adim: *Bughyat al-ṭalab fī ta'rikh al-Ḥalab*, 11 vols., Damascus, 1988.
- . *Zubda al-Ḥalab*, 3 vols. Damascus, 1951-68.
- Ibn al-Jawzi: *al-Muntaẓam fī ta'rikh al-mulūk wal-umam*, 18 vols., Beirut, 1992.
- Ibn Jubair: *Rihla*, ed. W. Wright, Leiden, 1852.
- Ibn al-Mī'mār al-Baghdādī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī al-Makārim: *Kitāb al-Futuwwa*, ed. M. Jawād et als., Baghdad, 1958-60.
- Ibn Miskawaih, Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad: *Kitāb Tajārib al-umam*, 3 vols., ed. H. F. Amedroz and D. S. Margoliouth, London, 1921.
- Ibn Shaddād: *al-A'lāq al-ḥaṭira fī dhikr umarā' al-Šām wa'l-gazira*, ed. Anne-Marie Eddé: La description de la Syrie du nord de 'Izz al-Dīn ibn Šaddād, *BEO* 32-33 (1980-81), 265-402. Trans. under the same name, Damas, 1984, 76. [Ed. Yahyā Zakariya 'Abbāra, 2 vols. Damascus, 1991, II, 124].
- Ibn Waṣil, Jamāl al-Dīn Muḥammad b. Sālim: *Mufarrij al-kurūb fī akhbār Bant Ayyūb*, 5 vols., Cairo, 1953-77.
- Lewis, Bernard: *The Assassins. A radical sect in Islam*, London, 1967.
- Massignon, L.: *Opera Minora*, 3 vols., ed. Y. Moubarac, Beirut, 1963.
- Salinger, Gerard: "Was the futūwa an Oriental form of Chivalry? In *Proceedings of the American Philosophical Society* 94 (1950), 481-93.
- Taeschner, F.: *Zünfte und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa*, Zürich und München, 1979.
- Thorning, Hermann: *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Bas Madad et-Taufiq*, Berlin, 1913.
- Wā'iz Kashifī, Kamāl al-Dīn Ḥusain: *Futuwwat-nāma-ye sulṭāni*, ed. Muḥammad Ja'far Mahjūb, Teheran, 1350 Š./ 1971.

thousand followers at this time. As al-Malik al-Mansūr states a rivalry
 existed between the *ḥanẓala* and the *ḥanẓala* which had been
 abandoned and was closed at the time. He ordered its entrance
 installed new gates and commissioned caretakers for it. This came to
 the notice of the followers of the Shāfi'i preacher Abū al-Qāsim 'Abd
 al-Samad b. 'Umar, who, assuming the supervision of public morality
 for themselves, became apprehensive of what Ibn al-Raṣṣīf and
 others were doing. They exaggerated their accusations and the
 people adhered to them. The vizier 'Abū al-Dawūd b. 'Abd al-Muḥsin
 Muhammad b. 'Abd al-Muḥsin took the matter seriously and ordered the
 arrest of Ibn al-Raṣṣīf and 'Abd al-Muḥsin. The vizier then wrote
 of the letter he had addressed to the caliph. The vizier then
 arranged to meet with the caliph and asked him to order those
 who had entered the house calling Ibn al-Raṣṣīf to be arrested.
 The caliph ordered the arrest of Ibn al-Raṣṣīf and 'Abd al-Muḥsin.
 They were sought after, arrested and imprisoned. The vizier then
 used the matter as a pretext to exert atrocious effects on the
 governor (*wa'il*) by plundering his property and taking effect that
 the vizier's order was to be carried out. The vizier then ordered
 the arrest of Ibn al-Raṣṣīf and 'Abd al-Muḥsin.

2) The above mentioned al-Malik al-Mansūr, with the aim of
 reforming the *ḥanẓala* and the *ḥanẓala* in the lower Baghdad. Since the caliph often visited the *ḥanẓala*
 and the *ḥanẓala* and the *ḥanẓala* and the *ḥanẓala* and the *ḥanẓala*
 public lectures on the principles of *ḥanẓala* and the *ḥanẓala*
 One Dawūd b. Sumra seems to have soon surpassed 'Abd al-Jabbār
 and his son-in law Yūsuf al-Uqāb in the eyes of the caliph. It is very
 much likely that this Ibn Sumra was one of the chiefs of groups
 mentioned by Ibn al-Ma'mār since it is reported that he had some ten

¹⁴ Ibn al-Jawzi, *Muntazam*, XVI, 211-12; *Jawāz*, 38-40; Sebti (*al-Waḥī* *bi* *al-*
waḥī), Wiesbaden, 1974, III, 210) knows him only as an *alif* Sibī b. al-Jawzi.
Mirāt al-zamān, Ms. Paris, 1506, fol. 74; Massignon, *Opera*, I, 411.



075A5683

ULB Halle
000 798 231 3/1



Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft

Herausgegeben von Walter Beltz

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Institut für Orientalistik

Postfach

D-06099 Halle (Saale)

Telefon: +49/345-5 52 40 71

Fax: +49/345-5 52 71 23

e-mail (Sekretariat): beltz@orientphil.uni-halle.de

Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Formatvorlage: S. Günther, 1998

Einbandlayout: Ö-Konzept/Halle