

ذلك الى من آمن بهم وصَدَّقهم من أحد
بن عبد العليل

Α·Τ· ΕΛΤ· ΛΡΦΕ· om : 9Λ9°
ΑΧΕ· Φ· 3· ΛΤ· 3· Α =

DANKESGABE FÜR

به يسأل الله صلعم من الأئمة حمداً أداً ال

HEINRICH

صلعم روثيا في منامة إلا جاءت كفلق اليه

SCHÜTZINGER

ان صلعم روثيا في منامة إلا جاءت كفلق اليه

الملك بن عبد الله بن أبي سفيان بن ا

جارية الثقفى وكان واعيةً عن بعض أهل

رسول الله صلعم حين أرادته الله بكرامته

كان اذا خرج لحاجته أتعدّ حتى

ويفضى الى شعاب مكة ويطون أود

رسول الله صلعم ولا شكر إلا قا

رسول الله قال فيلنفت رسول ال

ΚΑΤΑΦΙΛΙΠΠΟΣ
ΕΥΠΡΟΣΤΑΣΙΟΝΝΕΥΟΙΣΑΥΤΗΝΑΝ
ΠΡΕΣΒΥΤΗΡΙΑΥΧΟΟΝΑΝΝΟΙΠΗΝΟΟ
ΑΥΤΟΣΤΑΥΡΕΤΕΝΕΖΟΥΣΑΝΤΙΚΑΚΕ
ΤΩΧΑΙΡΟΟΠΤΑΝΟΥΒΕΑΥΤΗ
ΑΥΧΟΥΣΕΝΕΖΟΥΣΑΝΤΙΚΟC
ΝΗΤΙΝΕΥΜΑΤΙΚΟΝΗΠΟΝΗΡΗ
ΕΝΕΛΕΚΩΝΕΤΕΕΥΠΡΟΣΤΑ
ΣΙΟΥΑΠΟΥΝΟΔΕΟΥΡΑΛΕΤΕ
ΟΜΗΝΤΕΧΑΙΡΑΤΑCΟΥΝ
ΑΥΧΟΟΝΤΕC
ΑΝΟΚΙ· ΝΟΥΤΕΝΑΥ
ΕΥΧΕΤΑΕΙΛΡΗΝΟΒΕΕΡΗ
ΥΨΑΠΤΕCΩΧΕΠΗΡΩΜΑΤ

Handwritten Arabic text in various orientations, including a large '29/00' in the center.

29/00

HALLESCHER BEITRÄGE ZUR ORIENTWISSENSCHAFT



242

C/23/8



DANKESGABE
FÜR
HEINRICH SCHÜTZINGER

zum 75. Geburtstag
dargestellt vom
Orientalischen Seminar
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn.

herausgegeben von Peter Nagel

Italische Beiträge zur Orientwissenschaft 29/2000
Halle (Saale) 2000



242

C/2313



DANKESGABE

FÜR

HEINRICH SCHÜTZINGER

zum 75. Geburtstag

dargestellt vom

Orientalischen Seminar

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

Bonn,

herausgegeben von Peter Nagel

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 29/2000

Halle (Saale) 2000

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft

Gegründet 1979

von

Burchard Brentjes, Horst Gericke,
Manfred Fleischhammer und Peter Nagel

fortgeführt

von

Walter Beltz und Markus Mode

Die Herausgeber danken der Universitäts- und Landesbibliothek Halle für ihre Unterstützung bei der Drucklegung.

Z 42 (29/00)



Die Druckvorlage wurde im Orientalischen Seminar der Universität Bonn hergestellt.

Gedruckt wurde das Heft in der Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Kröllwitzer Str. 44, 06120 Halle (Saale), 2000

Von den bisherigen Heften sind noch lieferbar die Nummern 7, 8, 9, 10, 21, 23, 25, 26.

Bestellungen sind zu richten an:

*Institut für Orientalistik
Seminar für Christlichen Orient und Byzanz
Heinrich-und-Thomas-Mann-Str. 22
06099 Halle*

Die Zustellung erfolgt gegen eine Nachnahme von 25, 00 DM.

1C/2000/100058



Zum Geleit

Sehr verehrter, lieber Herr Kollege Schützinger,

zu Ihrem 75. Geburtstag am 11. April 1999 entbieten Ihnen die Angehörigen des Orientalischen Seminars, die Dozentinnen und Dozenten, die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter und nicht zuletzt die Studierenden, herzliche Glückwünsche und ebenso herzliche Dankesgrüße.

Bietet der 75. Geburtstag eines Kollegen, der seinem Seminar über Jahrzehnte hinweg – in Ihrem Falle seit dem Jahre 1961 – verbunden ist, schon von sich aus Anlaß zu Glückwunsch und Dank, so wird unsere Bewunderung und unsere Dankbarkeit dadurch gesteigert, daß Sie nunmehr zehn Jahre seit Ihrer Entpflichtung vom akademischen Lehramt am 30. April 1989 die Disziplin der Semitistik am Orientalischen Seminar in der Lehre, in der Forschung und nicht zuletzt in den Prüfungen weiterhin vertreten. Diese Treue zu unserem Seminar, getragen von Ihrem Pflichtgefühl und Ihrer Gewissenhaftigkeit, veranlaßt uns, Ihnen anläßlich Ihres 75. Geburtstags eine Sammlung von Aufsätzen zuzueignen, die wir unter dem Titel "Dankesgabe für Heinrich Schützinger" zusammenfassen. Zu unserer Freude sind der Einladung zur Mitarbeit nicht nur die Angehörigen des Orientalischen Seminars gefolgt, sondern ebenso die Nachbardisziplinen an unserer Alma mater, insbesondere die Ägyptologie, sodann das Seminar für Orientalische Sprachen, die Wissenschaft vom Alten Testament und die Vergleichende Sprachwissenschaft. Unter den Autorinnen und Autoren sind auch Ihre einstigen Hörer vertreten, die Ihnen auf diese Weise ein wenig von dem zurückerstatten wollen, was sie Ihren Anregungen verdanken.

Der Verbundenheit mit Ihnen geben nicht allein die Autorinnen und Autoren Ausdruck, sondern auch die Vielzahl derer, die in der Tabula gratulatoria aufgeführt sind. Ungeachtet des großen Gratulantenkreises bleibt die "Dankesgabe" eine Gabe persönlicher Art: Sie wurde vom Orientalischen Seminar besorgt und als Manuskriptdruck herausgegeben.

Daß die "Dankesgabe" trotz bescheidener Mittel in einer, wie wir hoffen, würdigen Gestalt erscheinen kann, danken wir der Mitarbeit der Sekretärin des Seminars, Frau Christa Schulz, und insbesondere dem Einsatz von Dr.

Geleitwort

Lutz Edzard, der das Manuskript gesetzt u für den Druck vorbereitet hat.
Mögen Sie, lieber Herr Schützing, in dem Band einen Ausdruck des Dankes
dafür sehen, was wir seit fast vier Jahrzehnten von Ihnen empfangen haben und
vielleicht noch empfangen dürfen.

Bonn, zum 7. Mai 1999

Für den Herausgeber

Peter Nagel

Nach der Überreichung eines Vorabdruckes der „Dankesausgabe für Heinrich
Schützing“ ging von unserem früheren Bonner Kollegen Jürgen Tubach die
Anregung aus, den Band in den *Halleschen Beiträgen zur Orientwissenschaft* zu
publizieren. Wir danken dem Herausgeber der Reihe, Herrn Professor Walter
Beltz, sehr herzlich für die freundliche Bereitschaft, diese Anregung
aufzunehmen und die *Halleschen Beiträge* für die Drucklegung zur Verfügung
stellen.

Auch für die Druckfassung in den *Halleschen Beiträgen zur Orientwissenschaft*
hat Lutz Edzard den Satz und das Layout besorgt. Ihm gilt erneut unser
herzlicher Dank.

Peter Nagel

Bonn, im November 1999

Tabula gratulatoria

- | | |
|--|--|
| Gültekin Alkoyak, Bonn | Verena Lepper, Bonn |
| Remon Azar, Bonn | Helga Marienfeld, Bonn |
| Tanja Baker-Zöllner, Bonn | C. Detlef G. Müller, Remagen |
| Jens Bakker, Bonn | Michael Müller, Düsseldorf |
| Karl-Rudolf Bittigau, Bonn | Peter Nagel, Bonn |
| Stefan Bojowald, Langerwehe | Mohammed Nekroumi, Bonn |
| Klaus Borchard, Rektor
der Universität Bonn | Joachim Oelsner, Jena/Leipzig |
| Renate Dieterich, St. Augustin | Ursula Rößler-Köhler, Bonn |
| Dietz-Otto Edzard, München | Helmut Roth, Dekan
der Philosophischen Fakultät
der Universität Bonn |
| Lutz Edzard, Bonn | Hedda Schaffmeister, Bonn |
| Helmut Eimer, Bonn | Annemarie Schimmel, Bonn |
| Stefanie Endemann, Bonn | Werner H. Schmidt, Bonn |
| Birgit Engelman, Bonn | Sabine Schmidtke, Bonn |
| Heinz-Josef Fabry, Bonn | Werner Schmucker, Bonn |
| Heike Franke, Halle | Piotr O. Scholz, Wiesbaden |
| Patrick Franke, Halle | Christa Schulz, Bonn |
| Schayan Gharevi, Bonn | Steffen Seifert, Köln |
| Gisela Fuchs, Köln | Roswitha Siewerdt, Leverkusen |
| G.P.V. Gálszéc, Bonn | Barbara Sigge, Bonn |
| Louise Gestermann, Bonn | Reinhard Stempel, Bonn |
| M. Ali Hachicho, Bonn | Harald Suermann, Eschweiler |
| Mohammad Hashash, Bonn | Christian Szyska, Bonn |
| Ina Hegenbarth, Hamburg | Arno Tappe, Bonn |
| Birgitt Hoffmann, Bonn | Jürgen Tubach, Halle |
| Norbert Horn, Bonn | Reinhard Wieber, Bonn |
| Elisabeth Horn, Bonn | Stefan Wild, Bonn |
| Wassilios Klein, Bonn | Gerhard Wirth, Bonn |
| Tiana Koutzarova, Bonn | |

Inhaltsverzeichnis

Zum Geleit.....	5
Tabula gratulatoria.....	7
Adjektive und nominalisierte Relativsätze im Semitischen: Versuch einer Typologie.....	11
<i>Lutz Edzard</i>	
Die Seligpreisungen in der Bibel und in Qumran.....	25
<i>Heinz-Josef Fabry</i>	
Die arabische Jeremia-Erzählung und der Legendenkranz um Khidrs Weltflucht.....	39
<i>Patrick Franke</i>	
Die Plünderung Thebens durch assyrische Truppen – Eine Randbemerkung aus ägyptologischer Sicht.....	63
<i>Louise Gester mann</i>	
Amal Dunqul: Dichter zwischen Stadt und Land.....	81
<i>M. Ali Hachicho</i>	
Das Bildnis des 'Gelehrten Mannes': Beobachtungen zur Schreiberstatue im Alten Ägypten und ihrer Funktion.....	91
<i>Verena M. Lepper</i>	
Einleitung zur koptischen Kultur.....	105
<i>C. Detlef G. Müller</i>	
Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) im syrischen Liber Graduum.....	115
<i>Peter Nagel</i>	

Der klassisch-arabische Adversativkonnektor <i>lākīna</i> in typologischer Perspektive.....	123
<i>Mohammed Nekroumi</i>	
Die Reise nach Byblos.....	137
<i>Ursula Rößler-Köhler</i>	
Muhammad Abū Hilāl ("ash-Shaykh al-Fāḍil"), ein Drusenheiliger.....	145
<i>Werner Schmucker</i>	
Ebedmelek, gottesfürchtiger Retter Jeremias Bemerkungen zu Jeremia 38:7ff.....	171
<i>Piotr O. Scholz</i>	
Akzent und Vokalismus im Hebräischen.....	179
<i>Reinhard Stempel</i>	
"Die tote Liebe zum fremden Winkel des Dreiecks".....	189
<i>Christian Szyska</i>	
Das Martyrium des Azqīr.....	209
<i>Jürgen Tubach</i>	

Adjektive und nominalisierte Relativsätze im Semitischen: Versuch einer Typologie*

Lutz Edzard

In diesem Essai wird zunächst ein Überblick über syntaktische und semantische Aspekte von Adjektiven und nominalisierten Verbalphrasen im Semitischen gegeben. Daran anschließend wird geprüft, ob sich das Konzept der "Grammatikalisierung" erfolgreich auf Relativsätze im Semitischen anwenden läßt, die im Sinne und in der syntaktischen Position von Adjektiven stehen. Die Argumentation stützt sich schwer-punktmäßig auf Daten aus dem äthiopischen Semitischen und hier wiederum aus dem Amharischen.

1 Einleitung

Sieht man sich in der Literatur nach allgemeinen Definitionsversuchen für die Kategorie "Adjektiv" (griechisch: *ἐπίθετον*) um, so zeigt sich schnell, daß solche Versuche zum Scheitern verurteilt sind, bzw. – wenn überhaupt erfolgreich – zu stark an einzelnen Sprachgruppen orientiert sind (vgl. Bußmann 1990: 47f). Je nachdem, ob man syntaktische oder semantische Kriterien heranzieht, kann man zu verschiedenen Ergebnissen gelangen. Wie Dixon (1977) gezeigt hat, ist "Adjektiv" schlichtweg keine universale Kategorie, wie dies bei "Nomen" und "Verb" der Fall ist.¹ Viele Sprachen kommen fast ganz ohne Adjektive aus, besser gesagt: kodieren den Inhalt von Adjektiven (morpho-)syntaktisch anders, so zum Beispiel das Japanische oder – um eine afroasiatische Sprache zu nennen – das Hausa, das nur ca. 12 genuine Adjektive kennt. In einigen Sprachen, etwa dem Yurok oder dem Samoanischen, gibt es überhaupt keine Adjektive.² In solchen Spra-

* Für einige Hinweise zu diesem Essai danke ich den Professoren Werner Diem und Peter Nagel sowie meinen Kollegen Orin Gensler und Verena Lepper. Wie üblich gehen etwaige Ungenauigkeiten allein zu Lasten des Autors.

¹ Vgl. neben Dixon 1977 auch Seiler 1960 und Bhat 1994. Das Thema "Adjektiv und Nominalisierung" behandelt Vendler 1968. Zum Begriff des Adjektiv bei den arabischen Grammatikern vgl. Diem 1974.

² Vgl. Dixon 1977: 46ff.

chen kommen dann andere Mechanismen der semantischen Näherbestimmung zum Zuge, wie etwa erstarrte Relativsätze.³

In vielen Sprachen, in denen Adjektive geläufig sind, besteht ein fließender Übergang zwischen Nomina (hier stets im Sinne von "Substantiv") und Adjektiven, der an morpho-syntaktischen oder sogar orthographischen Unterschieden festgemacht werden kann. Dabei sind in synchroner wie in diachroner Perspektive sowohl Adjektivbildungen aus Nomina (z.B. mittels der arabischen *nisba*-Endung *-i* oder mittels der amharischen Endungen *-am*, *-awi* oder *-äñña*) als auch Nominalisierungen von Adjektiven (z.B. mittels Großschreibung im Deutschen) festzustellen.

In Sprachen, in denen die Kategorie "Adjektiv" isoliert werden kann, kann in der Regel zwischen einer attributiven und einer prädikativen Verwendung des Adjektivs unterschieden werden. Um nun auf das Semitische überzuleiten: Innerhalb der "attributiven Näherbestimmungen" unterscheidet Brockelmann (1908-1913, vol. 2: 201ff bzw. 213ff) das "adjektivische Attribut" und die "substantivische Apposition". Wie unten noch näher ausgeführt wird, besteht zumindest in einigen semitischen Sprachen auch in diesem Punkt ein fließender Übergang, insofern als ein Unterschied zwischen adjektivischem Attribut (N-Adj-Nominalphrase) und substantivischer Apposition (N-N-Nominalphrase) rein syntaktisch nicht immer nachvollzogen werden kann.

Nicht nur besteht im Semitischen ein fließender Übergang zwischen den Kategorien "Nomen" und "Adjektiv"; auch zwischen dem nominalen und dem verbalen Bereich kann man im Semitischen bekanntlich Übergangsformen festmachen. Hierfür steht der akkadische Stativ – Huehnergard (1987) bezeichnet diesen direkt als "verbal adjective" – ebenso wie (zum Teil theophore) "Satznamen", die z.B. im Arabischen, Hebräischen,⁴ Akkadischen (D. Edzard 1962), Amurritischen und Eblaitischen (vgl. Krebernik 1988: 10f), sowie dem Altsüdarabischen (vgl. Ryckmans 1934f: *passim*) zu beobachten sind. Ein akkadisches (hier: jungbabylonisches) Beispiel

³ In seiner groß angelegten Studie über den Relativsatz erwähnt Lehmann (1984: 251) dieses Phänomen nur beiläufig. Untermann (1980: 339) verweist pauschal darauf, daß "diese Parallelisierung in neuerer Zeit durch die Beobachtung nicht-indogermanischer Sprachen [verstärkt wurde], in denen es keine eindeutige morphologische Grenze zwischen Verbum und Adjektiv gibt".

⁴ Vgl. Barth [1967]: 226ff. Noth (1928: 20-36) analysiert die Strukturen hebräischer Verbalsatznamen (mit sprachvergleichenden Hinweisen).

für einen "erstarrten" Stativ ist z.B. *agurra* 'Ziegelwerk' (wörtlich: "besteht aus Backstein") (vgl. von Soden 1995: 125 = §77a). Es versteht sich von selbst, daß gerade Partizipialformen für die kategorielle Durchlässigkeit zwischen dem nominalen und dem verbalen Bereich stehen.

Ein besonderes Kapitel in diesem Zusammenhang stellen die sogenannten "cleft sentences" dar, in denen ein Relativsatz zum Subjekt umfunktioniert wird. Diese "cleft sentences" sind gerade im äthiopischen Semitischen weit verbreitet.⁵

Weiterhin ist zu beachten, daß Verbalphrasen innerhalb der Syntax von komplexen Nominalphrasen an die Stelle von Nomina treten können. So determiniert etwa in der arabischen Phrase *yawma qutila* 'am Tag, als er getötet wurde' die passive Verbalform *qutila* das Nomen *yawm* in der selben Weise, wie dies das normalerweise das zweite (nominale) Glied in einer Genitivverbindung (arabisch *ʔiḏāfa*, hebräisch *smixut*) tut.

Was den Übergang von einer Kategorie in die andere angeht, so wird in der Literatur normalerweise auf einen Übergang von nominalen zum verbalen Bereich erkannt, sei es im Falle des akkadischen Stativs, des ägyptischen Pseudopartizips, des kabyllischen "Qualitativs" oder auch anderer Konstruktionen im Semitischen, etwa ergativischen Konstruktionen im Neuaramäischen (vgl. Rössler 1950, Vycichl 1959, Hodge 1975 und Sasse 1981: 139f). Einen besonderen Fall stellt die traditionell "indirektes Attribut" genannte Konstruktion im Arabischen dar (arabisch *naʿt sababī*), die Diem (1998) ausführlichst behandelt hat und deren Paradebeispiel das Qurʾanzitat (Q 39: 22) *fa-waylun li-l-qāsiyati qulūbu-hum* ('wehe denen, die verstockten Herzens sind') darstellt.

In diesem Aufsatz sollen Konstruktionen beleuchtet werden, die den schon genannten umgekehrten Weg genommen haben, vor allem nominalisierte Verbalphrasen und Relativsätze, die *de facto* die Funktion von Adjektiven erfüllen. Bekannt sind nominalisierte Verbalphrasen bei arabischen Personen- und Ortsnamen wie *taʿabbaṭa šarran*, eine aus dem *Kitāb al-ʿAḡānī* bekannte Figur (wörtlich: "er hat Schlechtes unter dem Arm getragen")⁶ oder bei der jemenitischen Stadt *taʿizz* (wörtlich: "sie ist stark").⁷ Daneben bestehen regelrechte nominalisierte Verbalformen, wie z.B. in dem

⁵ Vgl. etwa Hudson 1997: 483 für das Amharische.

⁶ Vgl. Wild 1982: 158.

⁷ Vgl. Wild 1973: 167-171 und Wild 1982: 162.

arabischen Lemma *yanbū* 'Quelle' (wörtlich: "es sprudelt"), dem eine aramäische Pausalform //yīC₁C₂ōC₃// zugrundeliegen mag. Solche Bildungen sind keineswegs für das Semitische spezifisch. So finden sich in vielen europäischen Sprachen, aber auch anderswo, als Nomina übernommene lateinische Verbformen wie *placet* ("es gefällt") oder *imprimatur* ("möge es gedruckt werden"). Häufig sind solche Termini gerade in juristischem Kontext, wofür Ausdrücke wie *affidavit* ("er hat bezeugt") oder *exequatur* ("möge es ausgeführt werden") stehen. Romanische Sprachen wie das Französische machen folgerichtig großzügigen Gebrauch von Phrasen wie *porte-parole* '(Regierungs-)Sprecher', *amuse-gueule* 'Appetithäppchen' und anderen Ausdrücken mehr. Auch im Altgriechischen konnten abstrakte Termini durch nominalisierte Verbalphrasen wiedergegeben werden, z.B. το τι ην ειναι 'Essenz' [wörtlich: "das was war sein"].⁸

Zum Schluß dieser einleitenden Bemerkungen sei noch festgestellt, daß auch die generative Transformationsgrammatik den Zusammenhang zwischen Adjektiven und Verbalphrasen thematisiert hat. So schreibt Unter-
mann (1980: 339): "[S]ie kann das Adjektiv als Transformat aus Prädikaten eingebetteter Sätze beschreiben, in denen das Subjekt getilgt wird und, bei der Durchführung des Einbettens, durch das Bezugswort des Adjektivs im einbettenden Satz ersetzt wird."⁹

2 Universale Typen von Adjektiven

Adjektive lassen sich sowohl hinsichtlich ihrer syntaktischen Funktion als auch hinsichtlich ihrer semantischen Eigenschaften subkategorisieren. Z.B. gibt es im Deutschen Adjektive, die (a) sowohl attributiv als auch prädikativ verwendet werden können (Bsp.: *groß*), (b) nur attributiv verwendet werden können (Bsp.: *ehemalig*) oder (c) nur prädikativ verwendet werden können (Bsp.: *schuld*).¹⁰ Daneben gibt es Adjektive, die graduierbar sind, und solche, die dies nicht sind (Bsp.: *verheiratet*). Damit ist natürlich noch nicht gesagt, daß diese logisch scheinbar universalen Subkategorien auch auf der grammatischen Ebene jeder einzelnen Sprache reflektiert werden.

Hinsichtlich der semantischen Eigenschaften von Adjektiven hat Dixon (1977: 31) die folgenden Subkategorien postuliert: (a) Dimension (*groß*,

⁸ Vgl. z.B. Endreß 1992: 21.

⁹ Vgl. auch Chomsky 1957: 12 und Vendler 1968: 85-134.

¹⁰ Vgl. Bußmann 1990: 47f.

klein, lang, kurz, ...); (b) physische Eigenschaft (hart, weich, süß, sauer, ...); (c) Farbe; (d) menschliche Eigenschaft (glücklich, unglücklich, großzügig, geizig, ...); (e) Alter; (f) Wert (gut, schlecht, ...); (g) Geschwindigkeit. Demnach erscheint es interessant, zu untersuchen, für welche dieser Kernkategorien genuine Adjektive zur Verfügung stehen und welche Kategorien (vor allem auch abstrakte Kategorien) syntaktisch umschrieben werden. Besonderes Augenmerk muß dabei auch auf negierte Adjektive und deren syntaktische Umschreibung gerichtet werden. Für den untersuchten Bereich, insbesondere das äthiopische Semitisch, kann allerdings schon vorweggenommen werden, daß diese Kategorien kaum relevant sind.

3 Adjektive und nominalisierte Relativsätze im äthiopischen Semitischen

3.1 Die generelle Situation im Semitischen

Alle semitischen Sprachen kennen genuine Adjektive, auch wenn diese formal oft nicht von den Nomina getrennt werden können.¹¹ Es fällt aber auf, daß bei abstrakten Kategorien, vor allem, wenn diese negiert sind, häufig die erwähnten Relativkonstruktionen zum Zuge kommen. So finden sich im Arabischen Konstruktionen wie *lā yuḥṣā* 'unzählig' (wörtlich: "wird nicht gezählt") oder *lā tuntazaʿu/lā tasquṭu* 'unveräußerlich'/'inalienabel' (wörtlich: "wird nicht weggezogen"/"fällt nicht"), wie etwa im Ausdruck *huqūq la tuntazaʿu/lā tasquṭu* 'unveräußerliche Rechte'. Auch im modernen Hebräisch sind solche Konstruktionen belegt, etwa *she-lo min ha-minyan* 'außergewöhnlich' [wörtlich: REL-NEG von DEF-gewöhnlich]. Im Amharischen sind *yä-/yämm-* + Verb-Konstruktionen häufig, z.B. *yä-ʿalläfä* 'das Vergangene' [wörtlich: REL-ist:vergangen], *yä-mmi-yastämammän* 'verlässlich' [wörtlich: REL-ist:verlässlich ist] oder *yä-tädaräčč* 'verheiratet (fem.)' [wörtlich: REL-sie: wurde:verheiratet]. Solche nominalisierten Relativsätze kommen auch in negierter Form vor, also etwa *y-al-tädaräčč* 'unverheiratet (fem.)' [wörtlich: REL-NEG-sie:wurde:verheiratet].¹² Simeone-Senelle (1997: 393, 417) führt vergleichbare Beispiele auch für die neusüdarabischen Sprachen Jibbāli und Soqotri an.

¹¹ Vgl. z.B. Leslau 1995: 105-117 und Hudson 1997: 466 für das Amharische.

¹² Einen breiten Überblick über die Distribution dieser Konstruktionen bieten Hartmann (1980: 238f, 248f) und Leslau (1995: 203-208).

In diesem Zusammenhang ist zu beachten, daß schon die arabische Nationalgrammatik den Terminus *šifa* sowohl im Sinne von "Adjektiv" und "Attribut" als auch im Sinne von "asyndetischem Relativsatz" gebrauchte, im Gegensatz zur *šila*, die den syndetischen Relativsatz bezeichnet.¹³ Damit wird also auf die syntaktische Funktion im Satzgefüge abgehoben, und nicht nur auf die syntaktische Kategorie des betreffenden Wortes oder der Phrase an sich.¹⁴

3.2 Die inneräthiopische Entwicklung

Schon im Gəʿəz ist die Entwicklung zu nominalisierten Relativsätzen angelegt.¹⁵ So findet sich beispielsweise im äthiopischen Henoch (Kap. 7, 5) die Phrase *wä-wäffānu yaʿabəsu bā-ʿaʿwaf wä-dibä ʿarawit wä-bä-zä-yəṯhawwāšu wä-bä-ʿasat ...*¹⁶ 'und sie begannen, gegen Vögel, gegen (Säuge-)Tiere, gegen Reptilien [wörtlich: REL-sie:kriechen] und gegen Fische zu sündigen ...', in der die abstrakte Gattung "Reptilien" durch eine Relativkonstruktion wiedergegeben wird, und dies inmitten von und parallel zu den reinen Nomina *ʿaʿwaf* 'Vögel', *ʿarawit* '(Säuge-)Tiere' und *ʿasat* 'Fische'.

Es versteht sich von selbst, daß Relativsätze funktional den Adjektiven nahestehen (vgl. etwa Voigt 1977: 251 für das Tigrinya). Aus den Lexika und der Literatur läßt sich indirekt die Tendenz entnehmen, daß die Zahl von

¹³ Vgl. Diem 1974: 330 und Talmon 1997 mit weiteren Literaturhinweisen.

¹⁴ Bekanntlich bezeichnet in der Terminologie Sibawayhis der Terminus *raff* sowohl die Nominativ- als auch die Indikativendung -u und der Terminus *našb* sowohl die Akkusativ- als auch die Subjunktivendung -a. Vgl. hierzu z.B. Owens 1998: 61-63.

¹⁵ Vgl. Dillmann 1899: 470-472. Leslau (1987: 629) sagt ausdrücklich: "without an antecedent it [zä] can express nouns and adjectives; e.g. *zä-yəkāwəwən* 'future' (lit. 'that which will be'), *zä-yələḥəq* 'the elder', *zä-yəzarrəʾ* 'the sower', *zä-yəməwwət* 'mortal'; negative adjectives 'in-, im-' are expressed by zä with a negative verb (e.g. *zä-ʾiy-yəməwwət* 'immortal'), or by zä + 'albo with a noun (e.g. *zä-ʾalbo fāwsä* 'incurable'). Auch Gragg (1997: 256) notiert "a tendency for short stative relative clauses, which are frequently used as quasi-adjectival modifiers, to occur in pre-nominal position: *zä-yäʿābbi bərhan wä-zä-yənəʾəs bərhan* 'a greater light and a lesser light' [rel.-be+great light and-rel-be+small light], *zä-yäśenni wäyn-ä* 'the good wine' [rel.-be+good wine-acc.], *kʷəllo zä-wəstā sämay gəbrä* 'all creation in heaven' [all[acc.] rel.-in heaven creation[acc.]]."

¹⁶ Diese Gəʿəz-Wendung ist wie aus dem Amharischen transkribiert, d.h. es werden die Vokalqualitäten der sieben amharischen Ordnungen zugrunde gelegt. Diese pragmatische Position wird in Ullendorff 1955: 158ff begründet. Kritisch dazu Correll 1984. Für das Zitat vgl. z.B. Knibb 1978, vol. 1: 18.

Adjektiven im äthiopischen Semitisch vor allem in den Sprachen gering ist, die einen Wandel hin zu einer SOV-Wortstellung vollzogen haben (vgl. Hudson 1997: 466 für das Amharische und das Argobba sowie Wagner 1997: 493 für das Harari, wo ausdrücklich festgestellt wird, daß "they [Adjektive] are often substituted by relative clauses"). Es ist nur folgerichtig, wenn Hudson (1997: 482) im Amharischen ausdrücklich von "Adjective (Relative) Clauses" spricht. Eine radikal synchrone Position in dieser Frage – auf das Amharische bezogen – nimmt Leslau (1995: 202ff) ein, der unter anderem sagt, daß "[a]djectives may be formed by the element <yä-> prefixed to a noun, adverb, adjective, or preposition" und daß "[r]elative phrases as well as other phrases likewise form adjectives". Damit ergeben sich u.a. die folgenden Typen amharischer Adjektive:

yä- + Nomen:	yä-säw	'menschlich' ["von-Mensch"]
yä- + Adverb (Gerund):	yä-qädmo	'früh' ["von-am:Anfang"]
yä- + Adjektiv:	yä-fitāñña	'vorderer' ["von-vorderer"]
yä- + Präposition:	yä-bä-tačč	'unterer' ["von-in-unter"]

An der yä- + Adjektiv-Variante ist dabei bemerkenswert, daß die Adjektivbildung im Amharischen zumindest im dritten dieser Fallbeispiele sozusagen iteriert werden kann.

Daneben kommen, gerade im Amharischen, auch komplexere "[v]erbaladjektivische Relativformen" und "[a]djektivische Gliedsätze, die im Deutschen durch einfache Adjektive wiedergegeben werden" (Hartmann 1980: 238f, 248f) vor, wie z.B. *zämānawi y-al-honä* 'unmodern' (wörtlich: zeitlich REL-NEG-war).¹⁷

3.3 Charakteristika der SOV-Wortstellung

Typisch für eine SOV-Wortstellung sind die folgenden Elemente (die folgenden Daten stammen allesamt aus dem Amharischen): Ein Nebeneinander von Prä- und Postpositionen (oft auch Zirkumpositionen), die Stellung des Genitivs vor seinem Possessor,¹⁸ die Reihenfolge Adjektiv-Nomen so-

¹⁷ Eine weitergehende Analyse der Situation im Amharischen bietet Kapeliuk 1994: 67ff.

¹⁸ Dabei kann der Genitiv-Marker yä- auch fehlen, wie z.B. in *ford bet* 'Gericht'. Vgl. Leslau 1995: 248.

wie der Umstand, daß der Relativsatz seinem Bezugsnomen vorausgeht.¹⁹ Anhand der folgenden beiden Phrasen lassen sich diese Punkte verdeutlichen: *yä-²addisu zämän sər^cat ʔənd-inor-aččāw* 'eine neuzeitliche Ordnung, wie sie für sie besteht'²⁰ sowie *bä-hulätt-u mängəstat-anna bä-həzbočč-aččāw-əm mäkakkäl y-allāw-n yä-wādağənnät gəḥəññunnät bä-mäggänzäb* 'eingedenk der zwischen den beiden Staaten und ihren Völkern bestehenden freundschaftlichen Beziehungen'.²¹

Präposition:	<i>bä-</i> 'mit'
Zirkumposition:	<i>bä- ... mäkakkäl</i> 'zwischen'
Postposition:	<i>bä-mäggänzäb</i> 'im In-Betracht-Nehmen' (regiert die gesamte vorhergehende Phrase)
Genitiv vor Possessor:	<i>yä-wādağənnät gəḥəññunnät</i> 'Beziehung von Freundschaft'
Adjektiv vor Bezugsnomen:	<i>yä-²addisu zämän sər^cat</i> 'Ordnung der neuen Zeit'
Relativsatz vor Bezugsnomen:	<i>y-allāw-n yä-wādağənnät gəḥəññunnät</i> 'Beziehung von Freundschaft, die es gibt (det., akk.)'

Von Bedeutung für das Folgende sind diese Beobachtungen insofern, als gerade im Amharischen eine morphosyntaktische Parallele zwischen der Konstruktion von Adjektiven und der von nominalisierten Relativsätzen besteht (s. Abschnitt 3.5). Um zunächst bei den originären Adjektiven zu bleiben: Bei definiten N-Adj-Phrasen erhält – anders etwa als im Arabischen oder Hebräischen – nur das Adjektiv den Artikel (Bsp.: *ʔaddis-u zämän* 'die neue Zeit' [wörtlich: neu-DEF Zeit]). Angelegt sind solche Konstruktionen schon im Mittelarabischen, z.B. *dār al-baydāʔ* 'Casablanca' ('das weiße Haus'), und Mittelhebräischen, z.B. *kneset hag-gdōlā* 'die große Synagoge', in welchen Beispielen das Adjektiv definit markiert ist, das Nomen seinen Artikel jedoch "verloren" hat. Rendsburg (1991: 1268f) gibt in diesem Zu-

¹⁹ Vgl. Greenberg 1980: 235-238 und Gensler 1997: 139. Hawkins (1983) stellt diese Beobachtungen in den Rahmen seiner ersten Sprachuniversalie: "If a language has SOV word order, then, if the adjective precedes the noun, the genitive precedes the noun."

²⁰ Dieses Zitat ist einem amharischen Vertragstext in der *United Nations Treaty Series*, vol. 206 (1955), S. 84, entnommen.

²¹ Dieses Zitat ist einem amharischen Vertragstext im *Bundesgesetzblatt*, Teil II (1965), S. 1523, entnommen.

sammenhang die folgenden Beispiele, allesamt aus lebendigen semitischen Sprachen:²²

Syrisch-Arabisch	<i>bāb aš-šarʔi</i>	'das Osttor'
Östliches Neu-Aramäisch	<i>qalpa aw xwa:ra</i> ²³	'die weiße Hülse'
Mehri	<i>askfin ha-ydānóot</i>	'die neuen Messer'

3.4 Die Situation in den modernen äthiopischen Sprachen

Im folgenden soll eine typologische Synopse von Adjektivkonstruktionen einschließlich der nominalisierten Relativsätze in den modernen äthiopischen Sprachen erstellt werden. Die eben genannten Konstruktionen sind im äthiopischen Semitischen weit verbreitet (vgl. wiederum Rendsburg 1991: 1269), wobei hier allerdings der definite Artikel nachsteht (mit Ausnahme vom Tigrinya und Tigre), womöglich unter dem Einfluß kuschitischen Substrats:

Amharisch	<i>təlləq-u bet</i>	'das große Haus'
Tigrinya	<i>ʔata šəbbəqti gʷal</i>	'das ("jenes") schöne Mädchen' ²⁴
Tigre	<i>la-gəndāb ʔənās</i>	'der alte Mann' ²⁵
Gafat	<i>wäyā-š gäḡḡä</i>	'das neue Haus' ²⁶
Soddo	<i>maläq-i ge</i>	'das große Haus'

Nominalisierte Relativsätze können in der selben Weise wie Adjektive mit dem (suffigierten) definiten Artikel versehen werden. Hudson (1997: 483) gibt das folgende Beispiel, das gleichzeitig einen der sogenannten "cleft sentences" beherbergt: *yä-tägännä-w gurage wəst näw* 'das, was gefunden wurde, befindet sich in Gurage' [wörtlich: REL-wurde:gefunden-DEF Gurage in ist-es]. Dasselbe gilt für das (suffigierte) Allomorph des definiten Artikels

²² Vgl. hierzu auch Brockelmann 1908-1913, vol. 2: 208ff. Zu beachten sind dabei auch arabische Konstruktionen, die scheinbar eine Constructusverbindung darstellen, in Wirklichkeit aber eine Apposition aus einem Nomen und einem qualifizierenden Element darstellen, wie z.B. *süratu l-fätihatu* (nicht: **süratu l-fätihati*) 'die Sure mit dem Titel *al-fätihä*'.

²³ *Aw* ist der definite Artikel (m. sg.) in diesem Dialekt.

²⁴ Vgl. auch Kogan 1997: 431.

²⁵ Vgl. auch Raz 1997: 450.

²⁶ Vgl. auch Hetzron 1997: 541.

-t, das sich an Verben im Plural hängt. Leslau (1995: 209) gibt hier das Beispiel *tanantanna yä-mäṭṭu-t tämariwočč* 'die Studenten, die gestern kamen' [wörtlich: gestern REL-sie:kamen-DEF Studenten].

3.5 Exkurs: Nominalisierte Relativsätze im Koptischen

P. Nagel (1973) und H. Polotsky (1987: 98-101) haben nachgewiesen, daß daselbe Phänomen auch im Koptischen existiert.²⁷ So kann etwa vor die Relativkonstruktion *pet-nanou=f* 'Gutes' [wörtlich: DEF:REL-Gut=er] noch der definite Artikel *p-* präfigiert werden, wodurch sich die Phrase *p-pet-nanou-f* 'der Gute' ergibt. Das Interessante an dieser Konstruktion ist, daß der Relativmarker *pet-* (*p-et* = DEF:REL) das zu *p-* reduzierte Demonstrativpronomen *pai* enthält, das synchron als "definitiver Artikel" erscheint, die Relativkonstruktion insgesamt jedoch nochmals mittels des definiten Artikels *p-* oder auch des indefiniten Artikels *ou-* nominalisiert werden kann (z.B. *ou-pet-nanou=f* 'ein Guter').

4 Die Theorie der Grammatikalisierung

Abschließend soll noch kurz die Frage angesprochen werden, ob sich die Theorie der Grammatikalisierung sinnvoll auf die Integration nominalisierter Relativsätze in das Inventar von Adjektiven in einer gegebenen Sprache anwenden läßt.

Voigt (1999: 29f) unterscheidet die folgenden historischen Prozesse der Grammatikalisierung:²⁸

- in semantischer Hinsicht
von konkreter zu abstrakter Bedeutung (Desemantisierung),
von lexikalischem zu grammatischem Inhalt (Grammatikalisierung
im engeren Sinne),
- in morphologischer Hinsicht
von freien zu gebundenen Formen (Klitisierung, Affigierung),
- in phonologischer Hinsicht
von lautlich volleren zu reduzierten Formen (Erosion, Fusion)

²⁷ Vgl. auch die Erwähnung des Phänomens in Till [1970]: 236f sowie weitere Literaturhinweise in Nagel 1973: 117 und Polotsky 1987: 98.

²⁸ Zum Hintergrund vgl. Heine & Claudi & Hünnemeyer 1991, Hopper & Traugott 1993, *Conceptual Shift* 1993 und Lehmann 1995. Viele Elemente dieser Theorie sind anhand afrikanischer Sprachen entwickelt worden.

Von diesen Möglichkeiten kommt für die "Adjektivisierung" von Relativsätzen jedoch allenfalls eine Grammatikalisierung in morphologischer Hinsicht in Betracht, insofern als die umfunktionalisierten Relativsätze durch Artikel "gebunden" werden können. Im Prinzip könnte man auch an eine phonologische "Erosion" denken, der solche Relativsätze unterliegen, die mit ihrem "Kopfnomen" eine prosodische Einheit bilden; dies läßt sich aber am bloßen Schriftbild nicht nachweisen.²⁹ Von einer "Desemantisierung" kann in diesem Zusammenhang jedoch keine Rede sein.

Interessanterweise argumentiert Voigt (1999: 32) auch, daß in seltenen Fällen auch Präpositionen aus Verbalphrasen auf dem Wege der Grammatikalisierung entstehen können: "Eine Entstehung von Präpositionen aus verbalen Elementen läßt sich nur selten beobachten, wie bei hebr. *ya'an* 'wegen', das auf eine Verbalform zurückgeht ("< **ya'ni* "indem er das und das im Sinn hatte", Bauer-Leander 1922: 635). In neueren Sprachen scheint dies öfters vorzukommen, s. die amharische Postposition *yätänässa* 'wegen' (< *yä-tänäs:a* 'was (daraus) entsteht') und die Zirkumposition *kä- ... gämmäro* 'von (angefangen)' (< *gäm:əro* 'von ... angefangen habend (Konverb O₂)')." Auch im Akkadischen läßt sich ein vergleichbarer Fall nachweisen. So ist aus dem Imperativ *ezub/ezib* 'laß weg!' die die gleichnamige Präposition 'außer, abgesehen von geworden' (vgl. von Soden 1995: 207 = §114u).³⁰

5 Schluß

Ausgehend von der Grundtatsache, daß "Adjektiv" typologisch betrachtet keine universale Kategorie darstellt, wurde im Vorhergehenden versucht, zu zeigen, daß die Kategorie "Adjektiv" auch im Bereich des Semitischen fließend ist. Der Befund im Koptischen, der der Situation im Amharischen ähnelt, unterstützt die Beobachtung, daß Relativsätze ohne weiteres zu "Adjektiven" umfunktioniert werden können und daß dieses Phänomen im äthiopischen Semitischen somit keine Idiosynkrasie darstellt. Dafür sprechen auch schon die Begriffsbildungen der arabischen Grammatiker. Allerdings braucht man sich nicht unbedingt einen Transformationsprozeß Relativsatz → Adjektiv vorzustellen.³¹ Vielmehr ist die vergleichbare syn

²⁹ Vgl. hierzu Inkelas & Zec 1995.

³⁰ Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Professor Schützinger.

³¹ Vgl. hierzu auch die skeptischen Bemerkungen in Diem 1998: 194f.

taktische Position – unabhängig von der diachronischen Entwicklung – hier das ausschlagende Moment für die begriffliche Parallelbehandlung. Das Konzept der Grammatikalisierung kann dabei insofern nur mit Vorbehalt angewandt werden.

Literatur

- Barth, J. 1894. *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*. Leipzig (= Hildesheim 1967).
- Bauer, H. und Leander, P. 1922. *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*. Halle/Saale (Nachdruck Hildesheim 1965).
- Bhat, D. 1994. *The Adjectival Category*. Amsterdam.
- Brockelmann, C. 1908-1913. *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. Vols. 1-2. Berlin.
- Bußmann, H. 1990 (2. Aufl.). *Lexikon der Sprachwissenschaft*. Stuttgart.
- Chomsky, N. 1957. *Syntactic Structures*. Den Haag.
- Churchward, S. 1951. *A Samoan Grammar*. Melbourne.
- Conceptual Shift: A Lexicon of Grammaticalization Processes in African Languages*. Köln 1993 (AAP 34/45).
- Corell, C. 1984. Noch einmal zur Rekonstruktion des altäthiopischen Vokalsystems, *Linguistische Berichte* 93: 51-65.
- Diem, W. 1974. Nomen, Substantiv und Adjektiv bei den arabischen Grammatikern, *Oriens* 23-24: 312-332.
- 1998. *fa-waylun li-l-qāsiyati qulūbuhum*. *Studien zum arabischen adjektivischen Satz*. Wiesbaden.
- Dillmann, A. 1899 (2. Aufl.). *Grammatik der äthiopischen Sprache*. Leipzig (= Graz 1959).
- Dixon, R. 1977. Where have all the adjectives gone?, *Studies in Language* 1/1: 19-80.
- Edzard, D. 1962. *ʾNingal-gāmil, /Ištar-damqat*, *Zeitschrift für Assyriologie* 21: 113-130.
- Edzard, L. 1998. *Polygenesis, Convergence, and Entropy: An Alternative Model of Linguistic Evolution Applied to Semitic Linguistics*. Wiesbaden
- Endreß, G. 1992. Die wissenschaftliche Literatur, in: Fischer, W. (ed.). *Grundriß der arabischen Philologie*. Vol. 3: *Supplement*. Wiesbaden : 3-152.
- Gensler, O. 1997. Mari Akkadian *iš* "to, for" and preposition-hopping in the light of comparative Semitic syntax, *Orientalia* 66/2: 129-156.
- Gragg, G. 1997. Ge'ez (Ethiopic), in: Hetzron (Hrsg.) 1997: 242-260.
- Greenberg, J. 1966. Some universals of grammar with particular reference to the order of meaningful elements, in: Greenberg, J. (Hrsg.). *Universals of Language*. Cambridge, Mass.: 73-113.

- 1980. Circumfixes and typological change, in: Traugott, E. et al. (Hrsg.). *Papers from the 4th International Conference on Historical Linguistics*. Amsterdam: 233-241.
- Hailu Fulass 1964. The particle *yä* in Amharic, *Rassegna di Studi Etiopici* 20: 6-22.
- Hartmann, J. 1980. *Amharische Grammatik*. Wiesbaden.
- Hawkins, J. 1983. *Word Order Universals*. New York.
- Heine, B., Claudi, U. und Hünemeyer, F. 1991. *Grammaticalization: A Conceptual Framework*. Chicago.
- Hetzron, R. 1972. *Ethiopian Semitic. Studies in Classification*. Manchester.
- 1997. Outher South Ethiopic, in: Hetzron (Hrsg.) 1997: 535-549.
- (Hrsg.) 1997. *The Semitic Languages*. London.
- Hodge, C. 1975. The nominal sentence in Semitic, *Afroasiatic Linguistics* 2/4: 1-7.
- Hopper, P. und Traugott, E. 1993. *Grammaticalization*. Cambridge.
- Hudson, G. 1997. Amharic and Argobba, in: Hetzron (Hrsg.) 1997: 457-485.
- Inkelas, S. und Zec, D. 1995. Syntax-phonology interface, in: Goldsmith, J. (Hrsg.). *The Handbook of Phonological Theory*. Cambridge, MA/Oxford: 535-549.
- Huehnergard, J. 1987. "Stative", predicative form, pseudo-verb, *Journal of Near Eastern Studies* 46: 215-232.
- Kane, T. 1990. *Amharic-English Dictionary*, 2 vols. Wiesbaden.
- Kapeliuk, O. 1994. *Syntax of the Noun in Amharic*. Wiesbaden.
- Knibb, M. 1978. *The Ethiopic Book of Henoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments, vols. 1-2. Volume 1: Text and Apparatus. Volume 2: Introduction, Translation and Commentary*. Oxford.
- Kogan, L. 1997. Tigrinya, in: Hetzron (Hrsg.) 1997: 424-445.
- Kraft, C. und Kirk-Greene, A. 1973. *Hausa*. New York.
- Krebernik, M. 1988. *Die Personennamen der Ebla-Texte. Eine Zwischenbilanz*. Berlin.
- Lehmann, C. 1984. *Der Relativsatz*. Tübingen.
- 1995. *Thoughts on Grammaticalization*. Unterschleißheim.
- Leslau, W. 1941. *Documents tigrigna (éthiopiens septentrional): Grammaire et textes*. Paris.
- 1970. Ethiopic and South Arabic, in: Sebeok, T. (Hrsg.). *Current Trends in Linguistics* 6: 467-527.
- 1973. *English-Amharic Context Dictionary*. Wiesbaden.
- 1987. *Comparative Dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden.
- 1995. *Reference Grammar of Amharic*. Wiesbaden.
- Martin, S. 1968. On the forms of Japanese adjectives, *Glossa* 2: 46-69.
- Nagel, P. 1973. Marginalia coptica II. Zum substantivierten Relativsatz, *Wissenschaftliche Zeitschrift. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe* 22/6: 117-121.

- Noth, M. 1928. *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*. Stuttgart.
- Owens, J. 1998. Case and proto-Arabic, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61/1: 51-73.
- Polotsky, H. 1987. *Grundlagen des koptischen Satzbaus*. Decatur, GA.
- Raz, S. 1983. *Tigre Grammar and Texts*. Malibu.
- 1997. Tigre, in: Hetzron (Hrsg.) 1997: 446-456.
- Rendsburg, G. 1991. Parallel developments in Mishnaic Hebrew, colloquial Arabic, and other varieties of spoken Semitic, in: Kaye, A. (Hrsg.). *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau on the Occasion of His Eighty-Fifth Birthday*. Vols. 1-2. Wiesbaden, vol. 2: 1265-1277.
- Robins, R. 1958. *The Yurok Language – Grammar, Texts, Lexicon*. Berkeley.
- Rössler, O. 1950. Verbalbau und Verbalflexion in den semitohamitischen Sprachen. Vorstudien zu einer semitohamitischen Grammatik, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 100: 461-514.
- Ryckmans, G. 1934-1935. *Les noms propres sud-sémitiques*. Leuven.
- Sasse, H. 1981. Afroasiatisch, in: Heine, B., Schadeberg, T. und Wolff, E. (Hrsg.). *Die Sprachen Afrikas*. Hamburg: 129-148.
- Seiler, H.-J. 1960. *Relativsatz, Attribut und Apposition*. Wiesbaden.
- Simeone-Senelle, M. 1997. The modern South Arabian languages, in: Hetzron (Hrsg.) 1997: 378-423.
- Soden, W. von 1995 (3. Aufl.). *Grundriß der akkadischen Grammatik*. Rom.
- Talmon, R. 1997. "Şifa", in: *The Encyclopaedia of Islam (new edition)* 9: 551.
- Till, W. [1970] (4. Aufl.). *Koptische Grammatik (Saidischer Dialekt)*. Leipzig.
- Ullendorff, E. 1955. *The Semitic Languages of Ethiopia. A Comparative Phonology*. London.
- Untermann, J. 1980. Das Adjektiv und eine Ode des Horaz, in: Bretschneider, U. und Lehmann, C. (Hrsg.). *Wege zur Universalienforschung. Sprachwissenschaftliche Beiträge zum 60. Geburtstag von Hansjakob Seiler*. Tübingen: 338-350.
- Vendler, Z. 1968. *Adjectives and Nominalizations*. Den Haag.
- Voigt, R. 1977. *Das tigrinische Verbsystem*. Berlin.
- 1999. Die Präpositionen im Semitischen – Über Morphologisierungprozesse im Semitischen, in: Edzard, L. und Nekroumi, M. (Hrsg.). *Tradition and Innovation – Norm and Deviation in Arabic and Semitic Linguistics*. Wiesbaden: 22-43.
- Vycichl, W. 1959. Ein passives Partizip *qatil* im Ägyptischen und Semitischen: Der Ursprung der periphrastischen Konstruktion *šgm-n-f* als Parallele zu aramäisch *šēmī' leh 'er* hat gehört', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 109: 253-257.
- Wild, S. 1974. *Libanesische Ortsnamen*. Beirut/Wiesbaden.
- 1982. "Arabische Eigennamen", in: Fischer, W. (Hrsg.). *Grundriß der Arabischen Philologie. Band I: Sprachwissenschaft*. Wiesbaden: 154-164.

Die Seligpreisungen in der Bibel und in Qumran

Heinz-Josef Fabry

Die Bergpredigt beim Evangelisten Matthäus wird eingeleitet durch die Seligpreisungen (Mt 5,3-12), unübersehbare rhetorische Signale am Beginn des ersten Redekomplexes bei diesem Evangelisten. Kompositorisch stehen sie in mehrfacher Hinsicht in Beziehung zu anderen Texten: einmal zum unmittelbar folgenden Text des Vaterunsers, dann zur Bergpredigt insgesamt, dann zum Abschluß des letzten Redekomplex dieses Evangeliums, der durch Weherufe abgeschlossen wird, und schließlich zum Text des gesamten Evangeliums.

Völlig anders stellt sich die kompositionelle Einbindung im Evangelium des Lukas (Lk 6,20b-23) dar. Hier liegt eine auch im Wortlaut von der matthäischen Fassung abweichende insgesamt weitaus kleinere Reihe von Makarismen vor, die nun am Eingang der Feldrede in unmittelbarem Kontrast zu den folgenden Weherufen stehen, offensichtlich also nicht Bestandteil eines großen Kompositionsbogen zu sein scheinen.

Die den beiden Evangelisten gemeinsamen vier Seligpreisungen gehen über die Logienquelle Q in die Zeit vor den Evangelisten zurück. Für die ersten drei Makarismen gegenüber den Armen, Hungernden und Weinenden wird ein Ursprung in der jesuanischen Predigt selbst, für den vierten Makarismus gegenüber den Geschmähten und Verleumdeten ("um meinetwillen"/"wegen des Menschensohnes") ein Ursprung in der nachösterlichen Gemeinde angenommen. Während in der Makarismenforschung meisten der matthäischen Fassung ein traditions- und redaktionsgeschichtliches *prius* eingeräumt wird, sieht man zunehmend auch in der lukanischen Fassung den ursprünglicheren Zustand bewahrt.¹ Als Alttestamentler bleibe ich bei diesen oberflächlichen Beobachtungen stehen und gebe gerne den Stab weiter an kompetente Neutestamentler.

¹ Vgl. H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*, SBS 111, Stuttgart 1989, bes. 45-51; ders., *Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen*, SBS 156, Stuttgart 1994, bes. 79-82.

Im Alten Testament scheint die Sachlage sich grundsätzlich von den Beobachtungen im Neuen Testament zu unterscheiden, da hier die Makarismen in der Regel nur als Solitäre begegnen und deswegen kompositorisch nicht so wuchtig wirken.

Die Literatur zu den Seligpreisungen ist kaum noch zu übersehen.² So ist sicher das meiste bereits längst geschrieben. Und trotzdem erscheint es mir sinnvoll, die Diskussion wieder aufzugreifen, weil die zwar schon seit längerem bekannte Makarismenreihe aus Qumran (4Q525)³ inzwischen auch in der offiziellen Edition vorliegt und zudem in mehreren bedeutenden Untersuchungen von E. Puech gewürdigt worden ist.

Daß es mir eine große Freude ist, in einer Festgabe für meinen lieben Lehrer und Freund Professor Dr. Heinrich Schützinger genau über dieses Thema der Seligpreisungen nachzudenken, muß ich nicht eigens betonen. Die biblischen Seligpreisungen bedenken in eindrucksvoller Weise gottgewolltes gelingendes Leben. Genau dies möchte ich auch weiterhin dem Jubilar wünschen!

1. Allgemeine Beobachtungen

Die Seligpreisung oder Makarismus (von griech. μακάριος, hebr. אֲשֶׁרֵי, *ʾašrê*) als Gattung begegnet einerseits in kultischen Kontexten (Ägypten⁴, Griechenland, Altes Testament) als Gratulationsformel, die den glücklich preist, der sein Leben in Einklang mit der göttlichen Weisung und/oder den Regeln der Weisheit gestaltet, dann auch als Begrüßungsformel (z.B. in Griechenland; im AT vgl. 1 Kön 10,8), als ein "Gruß in Form der Aussage".⁵

² Dazu vgl. etwa die Lexikonartikel im ThWNT IV, 1942, 365-373 (F. Hauck/G. Bertram); ThWAT I, 1973, 481-485 (H. Cazelles); ABD I 629-631 (R.F. Collins); LThK VIII, ²1963, 639-642 (J. Schmid); EWNT II, 1981, 925-932 (G. Strecker) sowie etwa die ausgedehnten Literaturangaben in den Kommentaren, hier besonders U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus I, EKK I/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1985, 198-218.

³ H.-J. Fabry, Der Makarismus – mehr als nur eine weisheitliche Lehrform. Gedanken zu dem neu-edierten Text 4Q525, in: J. Hausmann/H.-J. Zobel (Hg.), Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie, Festschr. H.D. Preuss, Stuttgart 1992, 362-371.

⁴ J. Assmann, Loyalismus, Frömmigkeit, in: E. Hornung/O. Keel (Hg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren, OBO 28, Fribourg 1979, 12-72, bes. 29ff.; vgl. auch J. Dupont, 'Béatitudes' égyptiennes (Bibl 47, 1966, 185-222).

⁵ I. Broer, Die Seligpreisungen der Bergpredigt. Studien zu ihrer Überlieferung und Interpretation, BBB 61, Bonn 1986.

Kann die Seligpreisung in der griechischen Literatur auch an Götter⁶ gerichtet sein, so ist im AT diese grundsätzlich nur auf Menschen bezogen. Ist eine solche an Gott gerichtet, so wird sie nicht mit אֲשֶׁרִי, sondern mit בְּרוּךְ formuliert.⁷ Dies weist auf die Notwendigkeit hin, formal die Seligpreisung von der Segnung zu unterscheiden.⁸ Die griechische Literatur kennt die Seligpreisung auch im Rahmen der liturgischen Initiation (Demeter-Hymnus; eleusische Mysterien).⁹ In Erinnerung daran wurden den gestorbenen Mythen "orphische Goldplättchen" mit den Makarismen ihrer Initiation mit ins Grab gegeben. Auch die Makarismen in Qumran zeigen eine Nähe zu den Introitus-Ritualen der Gemeinde.

In der alttestamentlichen Literatur sind die Seligpreisungen relativ häufig vertreten (ca. 50 Belege),¹⁰ das Neue Testament kennt 41 Belege.¹¹ Die Schriftrollen von Qumran kennen die Seligpreisungen ebenfalls, sogar auch die Reihenbildung, wie sie dann besonders im NT bei Mt und Lk zu beobachten ist.

Als nachalttestamentliche Sonderform begegnet der "satirische Makarismus": "Selig sind die Sünder; sie haben ihr ganzes Leben lang Gutes gesehen. Nun sind sie (auch) in Glück und Reichtum gestorben" (äthHen 103,5f.).

Die Seligpreisung ist Ausdruck der praktischen Lebenserfahrung¹² und hat ihren Ursprung in der Weisheitsliteratur¹³ als "geprägte Sonderform

⁶ Homer, Odyssee 5,7.

⁷ Vgl. Gen 9,26; 24,27; Ex 18,10.

⁸ Dazu vgl. C.H. Dodd, *The Beatitudes: A Form-critical Study*, *More New Testament Studies*, Grand Rapids 1967, 1-10; K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelepese*, Neukirchen-Vluyn 1981, 21-23.

⁹ H.D. Betz, *Die Makarismen der Bergpredigt (Matthäus 5,3-12). Beobachtungen zur literarischen Form und theologischen Bedeutung*, in: ders., *Studien zur Bergpredigt*, Tübingen 1985, 21-33 (= *ZThK* 75, 1978, 3-19), bes. 25ff.

¹⁰ H. Cazelles, אֲשֶׁרִי, *ThWAT* I, 1973, 481-485.

¹¹ Mt 13mal, Lk 15mal, Joh 2mal, Röm 3mal, Jak 1mal, Offb 7mal; vgl. J.A. Fitzmyer, *A Palestine Collection of Beatitudes*, in: F. van Seybroeck u.a. (Hg.), *The Four Gospels 1992*, *Festschr. F. Neiryck*, Löwen 1992, 509-515, bes. 509f.

¹² F. Hauck, in: *ThWNT* IV, 1942, 365-373.

¹³ U. Luck, *Das Evangelium nach Matthäus*, *ZBK NT* 1, Zürich 1993, 55f.

der weisheitlichen Konditionalsätze",¹⁴ in der auf der Basis des Tun-Ergehens-Zusammenhanges Wege zu einem gelingenden Leben genannt werden (vgl. Spr 3,19-23) und ein heilvolles Lebensmodell als "soteriologische Ganzheit"¹⁵ entworfen wird. Als solche ist die Seligpreisung auch als "Makarismus des Weisen"¹⁶ in der griech. Literatur verbreitet, der in der Regel konventionelle Werte auf den Kopf stellt ("Anti-Makarismus").¹⁷ Dies schließlich ist ein Charakteristikum der apokalyptischen Seligpreisung, die unter Einbeziehung des Eschatons die Umwertung der Werte konsequent durchführt. Auf diese Weise konnte die Seligpreisung zu einer apokalyptischen Gattung modifiziert und dabei zu einer fundamentalen theologischen Definition des Gerechten schlechthin werden, die die Werte der menschlichen Gesellschaft in die Krise führt.

Richtete sich die Seligpreisung in Psalmen und Weisheitsliteratur auf ein innerweltliches Wohlergehen (Sir 25,8) und auf das Verhältnis des Menschen zu Gott (Ps 33,12), so zielte sie in der Apokalyptik auf das zum gegenwärtigen Leben gegensätzliche Ergehen in der Zukunft.

2. Formale Beobachtungen

Formal zeigt die Seligpreisung wenig Beweglichkeit. In der einfachsten Form nennt sie in der partizipialen oder nominalen Bezeichnung den/die Gepriesenen als Aussage über (3.Sg./Pl., so traditionell und bei Mt) oder als Anrede/Zuspruch an jemanden (2.Sg./Pl., so bei Lk); durch *waw* angeschlossenen oder in einem օրִי -Satz (*ki*) kann dann eine knappe, in der apokryphen Literatur (äthHen 58,2; 99,10; slawHen 42,11) eine z.T. umfangreiche Begründung beigefügt werden, wobei diese aus der weisheitlichen Erfahrung oder als Verheißung aus der Zukunft genommen werden kann. Auch aus der unterschiedlichen Häufigkeit beider Formen z.B. im AT läßt sich nicht zwingend eine Diachronie herleiten.

Formale Erweiterungen liegen vor in der näheren Charakterisierung der als "selig" Gepriesenen durch einen Relativsatz (Mt 11,6; Lk 7,23; 11,27f.;

14 Vgl. Broer und v.a. C. Kähler, Studien zur Form- und Traditionsgeschichte der biblischen Makarismen (Diss. Jena 1974).

15 K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, bes. 188ff.

16 B. Gladigow, Der Makarismus des Weisen (Hermes 95, 1967, 404-433).

17 Betz, a.a.O.

23,29), dann in einer zusätzlichen Begründung, die syndetisch (Mt 13,16f.; Lk 10,23f.) oder asyndetisch angeschlossen werden kann (Mt 24,46f.; Lk 12,37.43).

Ursprünglich begegnen die Seligpreisungen einzeln (z.B. Ps 1,1), dann auch paarweise (Ps 84,4f.; 119,1f.; 128,1f.; Sir 14,1f.), als Trias (Sir 25,8f.; Lk 6,20f.), in Siebener- (slawHen 52) und schließlich in einer Doppelvierer-Reihe, die redaktionell zur Neunerreihe erweitert wurde (4Q525 [nach der Rekonstruktion von Puëch]; Mt 5,3-12). In Sir 14,20-15,1 liegt eine Neuner-Reihe, in Sir 25,7-11 sogar eine Zehner-Reihe vor. Solche Reihen von Seligpreisungen können kontrastierend mit Reihen von Weherufen zusammengestellt werden (Lk 6,24-26; äthHen 99,10ff.; slawHen 52,1f. syrBar 10,6f.), eine Kombination, die offensichtlich auf eine ältere Tradition zurückgeht.¹⁸

Die Gattung der Seligpreisungen wird gedeutet als weisheitliche Paränese, als parakletischer Zuspruch der Rechtfertigung (bes. in protestant. Komm.), als ethische Ermahnung (Gegenstück zum Dekalog; bes. Kirchenväter und kath. Kommentare) und als Lebensordnung für die Gemeinde unter dem Aspekt des Bundes. In der Reihenbildung werden die Seligpreisungen zu einem Güter- und Wertekatalog der sie tradierenden Gesellschaft. Als sicher darf gelten, daß die Seligpreisung als "paradoxe kerygmatische Makarismus"¹⁹ primär eine Zuspruchsfunktion, erst sekundär eine paränetische Abzweckung erhalten hat. Dies gilt besonders für die Seligpreisungen in apokalyptischen Kontexten.

Der Sitz im Leben der Seligpreisungen im AT wird häufig im Kult gesehen: als liturgischer Zuruf,²⁰ Segenswunsch (Cazelles) oder als weisheitliches Erkenntnis-Angebot paränetisches "Mittelglied zwischen Aussagewort und Mahnwort" (Zimmerli); die Seligpreisung im NT hat man in der Paränese²¹ oder in der Taufliturgie²² ansiedeln wollen. Einerseits ist für das AT jedoch der weisheitliche Hintergrund nicht zu übersehen (vgl. z.B. Ijob 5,17; Kähler), andererseits hat – so Gnilka – die Seligpreisung ihren Ort im

¹⁸ Broer 37f.

¹⁹ N. Walter, Die Bearbeitung der Seligpreisungen durch Matthäus (SE 4, 1968, 246-258, bes. 253).

²⁰ E. Lipinski, Macarismes et psaumes de congratulation (RB 75, 1968, 321-367, bes. 325-330).

²¹ C. Kähler, Studien zur Form- und Traditionsgeschichte der biblischen Makarismen (Diss. Jena 1974).

²² G. Braumann, Zum traditionsgeschichtlichen Problem der Seligpreisungen Mt 5,3-12 (NT 4, 1960, 253-260).

Evangelium, da sie ein festes Traditionsstück des frühchristlichen Bekenntnisses für den um seines christlichen Bekenntnisses willen Leidenden ist.

3. Altes Testament

Im AT begegnen ca. 50 Seligpreisungen (davon drei in 2.sg.,²³ eine in 2.pl. [Jes 32,20]) zuerst wohl in der Weisheitsliteratur, dann relativ spät vornehmlich in Psalmeneröffnungen (Ps 1,1f.; 32,1; 41,2; 106,3; 112,1; 119,1f.), signifikant als Formelement in der Inklusion der Psaltereröffnung (Ps 1,1; 2,12), in den Abschlüssen einiger Psalmenbücher (Ps 41,1.14; 89,16.53 in Korrespondenz zur *barûk*-Formel der Gottespreisung), in der Rahmung der Hallel-Psalmen (Ps 112,1; 119,1) und im makrotextuellen Brückenschlag von der Tora zum Psalmenbuch (Dtn 33,29 und Ps 1,1; 146,5) und zum prophetischen Kanon (Jos 1,8; Mal 3,12). Sie begegnet nicht in der gesetzlichen Literatur und nur einmal in narrativem Kontext (1Kön 10,8; 2Chr 9,7). Sie gilt dem, der sich sozial verhält (Spr 14,21; Ps 41,1), ein gutes Familienleben pflegt (Spr 25,7f.; Ps 127f.; 144), die Gemeinschaft mit Gott sucht (Jes 30,18; Ps 2,12) und seine Weisung achtet (Spr 29,18; Jes 56,2; Ps 112,1; 128,1). Sind sie hier "Bestätigung geglückten, weltzugewandten, lebensbejahenden Daseins" (Fischer) und die dahinter stehende Realität göttlicher Lohn für menschliche Mühen (Ps 144,15) oder gar sein unbedingtes Geschenk (Dtn 33,29; Ps 65,1-5; 84,5.6.13; 89,16), so wird in der spätsraelit. Literatur – in apokalyptischen Kontexten – mit der Seligpreisung und ihrer paradoxen Formulierung eine Zukunft angesagt, die sich radikal von der Gegenwart unterscheiden wird.

In Sir 14,20-15,1 liegt ein ausgedehnter Makarismus vor, der – obwohl nur durch eine einleitende μακάριος-Formel eröffnet – insgesamt 9 Doppel-Makarismen enthält und damit unmittelbar mit 4Q525 vergleichbar ist.²⁴ Eine weitere Makarismenreihe zeigt Sir 25,7-11, wo um zwei mit μακάριος eingeleiteten Seligpreisungen insgesamt zehn Makarismen angeordnet sind, die zudem durch einen gestaffelten Zahlenspruch als dekalogische Größe verstanden werden wollen. Inhaltlich zeigt diese Reihe eine große Nähe zu Ps 15,1ff.: Selig gepriesen wird der, der seine ganze Aufmerksamkeit der Weisheit widmet.

²³ Dtn 33,29; Ps 128,2; Koh 10,17.

²⁴ E. Puëch, The Collection of Beatitudes in Hebrew and in Greek (4Q525 1-4 and Mt 5,3-12), in: F. Manns/E. Alliata (Hg.), Early Christianity in Context, Jerusalem 1993, 353-368.

4. Zwischentestamentliche Literatur und Qumran

Um den Übergang von weisheitlichen Makarismen alttestamentlicher Prägung hin zu den eschatologisch-apokalyptischen Makarismen des Neuen Testaments zu überbrücken, wird auf die Makarismen in der zwischentestamentlichen Zeit verwiesen. Selig gepriesen werden der Gerechte (äthHen 58,5; vgl. 81,4; 82,4) und derjenige, der die Weisheit annimmt (99,10), die Gottesfürchtigen und Gesetzestreuen (slawHen 42,79), denen ein Leben ohne Ende in Aussicht gestellt wird.

In Qumran begegnet אַשְׁרֵי als Einleitung einer Seligpreisung außerordentlich selten, insofern sich nur an drei (vier?) Stellen Makarismen aufweisen lassen:

- In 4Q163(pJes^c)²⁵ liegt ein Zitat aus Jes 30,18 vor.
- In 4Q185(Sapiential Work)²⁶ handelt es sich um seine sehr fragmentarisch erhaltene weisheitliche Mahnrede,²⁷ die - in späthasmonäischer Zeit geschrieben²⁸ - Elemente aus Jes 40,6-8 und aus dem Spr-Buch aufgenommen hat, dem anthologischen Stil des Sirach sehr nahe steht und deshalb der frühjüdischen Weisheitsliteratur (Ende 3. Jh. v. Chr.) entstammen könnte.²⁹ Die beiden Makarismen (Fragm. 2, Z. 8 und 13) haben wegen ihrer Parallelität zu Aufmerksamkeitsrufen, Geboten und Verboten und wegen ihrer Kontraststellung zu Wehe-Rufen ohne Zweifel den paränetischen Charakter der praktischen Weisheit: Selig gepriesen wird derjenige, dem "sie" (Weisheit und/oder Tora) gegeben ist (Z. 8) und der, der "sie" tut (Z. 13; vgl. Spr 3,13).

²⁵ J.M. Allegro, Qumrân Cave 4.I (4Q158-4Q186), DJD V, Oxford 1968, 17-27, bes. 22.

²⁶ J.M. Allegro, a.a.O. 85-87.

²⁷ H. Lichtenberger, Eine weisheitliche Mahnrede in den Qumranfunden (4Q185), in: M. Delcor u.a. (Hg.), Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu (BETHL XLVI, Paris-Löwen 1978, 151-162).

²⁸ Vgl. D.J. Harrington, Wisdom Texts from Qumran, London-New York 1996, 35-39.

²⁹ T.H. Tobin, 4Q185 and Jewish Wisdom Literature, in: H.W. Attridge/J.J. Collins/T.H. Tobin (Hg.), Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins (Festschr. J. Strugnell), College Theology Society Resources in Religion 5, Lanham-New York-London 1990, 145-152.

– In 4Q525(Béat) Fragm. 2 II+3,1-4³⁰ liegt eine Makarismen-Reihe vor, die unmittelbar nach der Makkabäerzeit³¹ in zeitlicher und theologiegeschichtlicher Nähe zu Sirach (14,20-27+15,1f.; 25,7-10) abgefaßt wurde. Sie besteht aus mindestens vier Seligpreisungen, die jeweils aufgrund ihres antagonischen Charakters als Doppelmakarismen ("Selig, der ... und der nicht ...") verstanden werden können. Sie sind jeweils durch ein *vacat* im Text abgegrenzt. Am Beginn des Textes läßt sich ohne Mühe und überzeugend ein fünfter Makarismus rekonstruieren. Diese rekonstruierte Fünferreihe wird durch ein weiteres *vacat* vom Posttext abgetrennt, obwohl dieser – im Blick auf Mt 5,11f. – als eine vergleichbare formal überbordende Ausweitung des letzten Makarismus angesehen werden kann. Puëch geht nicht weiter auf den antagonischen Charakter der einzelnen Seligpreisungen ein (wodurch de facto bereits eine Zehnerreihe erreicht wird), meint jedoch, noch weitere vier Makarismen im verlorenen Prätext rekonstruieren zu müssen, um so eine der Bergpredigt ähnliche (Neuner-)Reihe zu erreichen.

In formaler Analogie zu den Seligpreisungen der Bergpredigt und in inhaltlicher Aufnahme von Ps 1,1; 15,2f. u.a. werden konkrete Lebensregeln aufgestellt: selig gepriesen wird der, der der wahren Weisheit anhängt, an "ihren" Gesetzen festhält, "ihr" zujubelt und zustrebt. Die schwebende Ambivalenz des femininen Suffixes wird erst im abschließenden, die formale Stereotypie auflösenden Makarismus aufgelöst: "Selig der Mensch, der die Weisheit erreicht und wandelt in der Tora des Äljon" (Z. 3f.). Wie in 4Q185 werden auch hier Weisheit und Tora in eins gesetzt, wodurch im letzten Makarismus eine umfangreiche Lebensbeschreibung des Gerechten gelingt. Obwohl ich heftige Bedenken³² gegenüber der von Puëch vorgeschlagenen

³⁰ E. Puëch, 4QBéatitudes, DJD XXV, Oxford 1998, 115-178.

³¹ Die von G.J. Brooke, The Wisdom of Matthew's Beatitudes (4QBeat and Mt. 5,3-12) (Scripture Bulletin 19, 1989, 35-41, bes. 35) genannte Zeitstellung 50 v. Chr. - 50 n. Chr. berücksichtigt nur die paläographischen Vorgaben.

³² Von den von Puëch rekonstruierten vier ersten Makarismen ist schlichtweg keine einzige Spur im Text vorhanden. Das Argument, daß der obere Teil der Kolonnen abgebrochen ist, rechtfertigt selbstverständlich die Annahme, daß dort einmal ein Text gestanden hat, mehr aber auch nicht. Geht man schließlich von der Beobachtung aus, daß in den erhaltenen Makarismen (der erste ist allerdings überzeugend rekonstruierbar) jeweils Positiv- und Negativqualifikationen parallel genannt sind ("Doppel-Makarismen"), dann kommt schon eine Zehnerreihe zustande, die eine Rekonstruktion weiterer fünf Makarismen aus dem Nichts unseriös macht.

Rekonstruktion der Makarismen-Reihe anmelden möchte, dürfte seine Auffassung schon zutreffen, daß die bekannten Makarismen-Reihen gemeinsame formale Kriterien aufweisen, zugleich auch inhaltlich die Kombination von weisheitlichen und eschatologischen Elementen gemeinsam haben.³³ Die ausufernde Ausdehnung des letzten Makarismus (Z. 3-7), die an die formsprengenden Elemente mit Chorschluß-Charakter in der abschließenden Seligpreisung der Bergpredigt (Mt 5,11f.) erinnert und damit sich als ein festes Formelement einer Makarismen-Reihe ausweist, könnte der Analyse von 1QH VI 2f. neue Impulse geben.

– Die in 1QH VI 2f.³⁴ von E. Puëch vorgeschlagene Rekonstruktion³⁵ ist inzwischen in der Forschung weitgehend akzeptiert worden.³⁶ Danach läßt sich hier eine Seligpreisung erschließen, die "die Männer der Wahrheit und die Erwählten der Gerechtigkeit, die nach Wissen und Einsicht streben ..., die die Vergebung lieben, die Armen des Geistes und die Gereinigten ..., die sich zusammennehmen bis zur Zeit deines Gerichtes und die auf deine Rettung warten" selig preist und damit weitgehend der abschließenden Seligpreisung in 4Q525 entspricht. Inhaltlich werden wieder die für die essenisch-sadoquidische Frömmigkeit charakteristischen Themen (Weisheit suchen, Streben nach Reinheit, Selbstkontrolle, Armenfrömmigkeit u.a.) angesprochen. Besondere Aufmerksamkeit verdient die in der Forschung bereits vor den Qumranfunden schon immer intensiv beachtete Bezeichnung $\pi\tau\omega\chi\omicron\iota \tau\omega \pi\upsilon\epsilon\nu\mu\alpha\tau\iota$ (Mt 5,3), die zwar in der äquivalenten Wendung "Armen des Geistes" (עֲנִוֵי רוּחַ)³⁷ bisher in Qumran nachgewiesen werden konnte,³⁸ nun aber auch gleich zweimal im Kontext von Seligpreisungen vorliegt. So kann sie nun einerseits mit der Wendung "Demut seiner Seele"

³³ E. Puëch, 4Q525 et les péripécopes des béatitudes en Ben Sira et Matthieu (RB 98, 1991, 80-106).

³⁴ Neue Zählung; nach der alten Zählung 1QH XIV 2f.

³⁵ E. Puëch, Une hymne essénien en partie retrouvé et les Béatitudes (RQu 13, 1988, 59-88): Puëch zählt den Beleg als 1QH VI 13f. (a.a.O. 66).

³⁶ Vgl. z.B. G.J. Brooke, The Wisdom of Matthew's Beatitudes (4QBeat and Mt. 5,3-12) (Scripture Bulletin 19, 1989, 35-41); J.A. Fitzmyer, Collection, a.a.O. 511; F. García Martínez/E.J.C. Tigchelaar, The Dead Sea Scrolls. Study Edition. Volume One, Leiden 1997, 153.

³⁷ Vgl. z.B. D. Flusser, Blessed are the Poor in Spirit ... (IEJ 10, 1960, 1-13).

³⁸ Vgl. 1QM XIV 7 par. 4Q491, Fragm. 8-10 I,5; 1QS IV 3.

(עננות נפשו) von 4Q525,6 zusammengesehen werden und von hierher vielleicht eine intensivere Erklärung finden, andererseits aber ist ihre kontextuelle Einbindung in 1QH VI für die weitere Klärung des Beleges in der Bergpredigt hilfreich. Formal zeigt diese Seligpreisung eine Mischung aus praktisch-weisheitlichen und eschatologisch-apokalyptischen Elementen. Die kontextuelle Einbindung zwischen einem *maskil*-Hymnus und einem "soteriologischen Bekenntnis" läßt vermuten, daß diese Seligpreisung pastoral abgezweckt ist und die Situation der bedrängten Gemeinde vor Augen hat.

Brooke betont zu Recht, daß die qumranischen Makarismen mehr oder weniger deutlich mit Initiationsriten verbunden sind, also im Kontext der Neuaufnahmen von Eintrittswilligen stehen und hier die Funktion des ermunternden Zuspruches haben. Auch von hierher ließe sich eine interessante Perspektive für die kontextuelle Deutung der Makarismen in der Bergpredigt gewinnen.

5. Neues Testament

Im NT nehmen die Synoptiker die formale Funktion der Seligpreisungen auf, wenn sie sie an den Anfang der Bergpredigt/Feldrede (Mt 5,3-12; Lk 6,20-22) setzen und damit diese eindrucksvoll als Tora des neuen Gottesvolkes (vgl. Mt 5,17) qualifizieren. "Makarismen mit der inneren Motivation des Habens und Seins sind zu unterscheiden von solchen mit der inneren Motivation des Tuns. Erstere, in der Regel uneschatologisch, sind für die Weisheitsliteratur üblich, zweitere finden sich in der späteren Prophetie und richten den Blick auf die Zukunft, in der der ob seines Tuns Glücklich Gepriesene seinen Lohn erhält (vgl. Jes 30,18ff.; 56,2), wobei dann in der Tat eschatologische Konnotationen angesprochen sein können".³⁹ Die Seligpreisungen bilden entsprechend bevollmächtigte Ansage⁴⁰ und Zuspruch des Gottesreiches und die Proklamation des eschatologischen Heils,⁴¹ ursprünglich als unbedingter Heilszuspruch an die fundamental Bedürftigen (Mt 5,3.4.6 par. Lk 6,20.21: Arme, Hungernde, Traurige), dann paränetisch auch an die ethisch Qualifizierten (Mt 5,5.7-10: Barmherzige, Sanftmütige,

³⁹ H.-J. Fabry, Der Makarismus – mehr als nur eine weisheitliche Lehrform. Gedanken zu dem neu-edierten Text 4Q525, in: J. Hausmann/H.-J. Zobel (Hg.), Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie, Festschr. H.D. Preuss, Stuttgart 1992, 362-371, bes. 364.

⁴⁰ T.Y. Mullins, Ascription as a Literary Form (NTS 19, 1972/73, 194-205).

⁴¹ H. Merklein, Jesusgeschichte, a.a.O. 80.

Friedensstifter etc.) und schließlich an die verfolgte Gemeinde (Mt 5,11f.) gerichtet. Die vielfach geäußerte traditionsgeschichtliche Rückführung der Seligpreisungen auf Jes 61,1ff. wird gegenwärtig kritisch diskutiert. Die Anordnung der Seligpreisungen in einer Makarismen-Reihe hat im hebräischen AT keine Vorlage, findet aber in Sir 14,20-15,1f.; 25,8-9 und Qumran eindeutige Vorläufer.

In *redaktionsgeschichtlicher* Sicht gehören die Seligpreisungen weitgehend bereits zur Logienquelle Q (durch π -Alliteration gekennzeichnet),⁴² die jedoch den Evangelisten Matthäus (als Q^M) und Lukas (als Q^L) in divergierender Form vorgelegen haben könnte.⁴³ Es zeichnet sich ein vorsichtiger Konsens darüber ab, daß eine ursprüngliche Makarismen-Trias aus Q unter Aufnahme einer zweiten Trias (ebenfalls aus Q [?]) plus v. 5 in der matthäischen Tradition zur Siebenerreihe mit dem Ziel der Ethisierung der Seligpreisungen⁴⁴ ausgestaltet worden ist. In einer weiteren Redaktion habe der Evangelist selbst sie auf neun Makarismen ausgeweitet und durch das Lohn-Motiv (v. 12) mit dem "Vaterunser"-Gebet (Mt 6,5) verbunden,⁴⁵ um auf diese Weise zu betonen, daß das Gebet zum gelingenden Leben gehöre. Als Einleitung zum ersten Redekomplex stehen sie zugleich in Korrespondenz zum Abschluß des letzten Redekomplexes in Mt 25,31-46, wo von den Verfluchten die Rede ist, die das jesuanische Liebesgebot nicht akzeptiert haben. Lukas habe nur den Grundbestand von Q (allerdings in einer variierenden Form) beibehalten. Der Anredecharakter der lukanischen Seligpreisungen besagt weder etwas über ein formgeschichtliches *prius*,⁴⁶ noch ist er

⁴² C. Michaelis, Die π -Alliteration der Subjektsworte der ersten 4 Seligpreisungen in Mt 5,3-6 und ihre Bedeutung für den Aufbau der Seligpreisungen bei Mt., Lk. und Q (NT 10, 1968, 148-161).

⁴³ Dazu bes. R.A. Guelich, The Matthean Beatitudes: "Entrance-Requirements" or Eschatological Blessings? (JBL 95, 1976, 415-434, bes. 419f.); I. Broer, Die Seligpreisungen der Bergpredigt. Studien zu ihrer Überlieferung und Interpretation, BBB 61, Bonn 1986; und H. Frankemölle, Die Makarismen (Mt 5,1-12; Lk 6,20-23). Motive und Umfang der redaktionellen Komposition (BZ NF 15, 1971, 52-75).

⁴⁴ Diese Ethisierung geschah bereits in der vormatthäischen Tradition, so Guelich, a.a.O. 432.

⁴⁵ Guelich, a.a.O. 432.

⁴⁶ In dieser Hinsicht ist E. Puëch zu einer klaren Entscheidung gekommen, da er die lukanische Fassung als "secondary and later one" herausstellt. Vgl. E. Puëch, The Collection of

zwingend als lukanische Redaktion auszumachen, da bereits das Alte Testament selbst einige Seligpreisungen in der 2. sg./pl. kenne und Ähnliches auch in äthHen 56,21 vorliege.⁴⁷ Dagegen hält Merklein, daß Lukas die vier Seligpreisungen aus der Logienquelle genommen habe, sie konsequent in die Anredeform umformuliert habe, um aus der ursprünglichen Proklamation konsequent eine Zusage mit Anspruchcharakter zu machen. Der gleiche Anspruch stehe hinter der lukanischen Kombination der Seligpreisungen mit den unmittelbar folgenden Weherufen: "Volk und Jünger sind vor Jesus versammelt. Beiden Gruppen gilt die Feldrede. Mit dem Adressaten 'Volk' ist die Hoffnung verbunden, daß möglichst viele zu Jüngern werden. Auf die Jünger aber sind die Augen Jesu gerichtet, erwartungsvoll, herausfordernd: Sie sollen ihr Jünger-Sein nun existentiell einholen – nach den Maßstäben der Feldrede. Zwischen Seligpreisungen und Weherufen verläuft die Grenze, die über die tatsächliche Jüngerschaft entscheidet".⁴⁸

Für Puëch und Brooke liegt in 4Q525 ein wichtiges Dokument vor, das eine neue Annäherung an die *traditionsgeschichtlichen* Fragen im Zusammenhang mit den Seligpreisungen der Bergpredigt erlaubt. Ohne Zweifel bilden die antionisch gestalteten "Doppel-Makarismen" und der ausgedehnte summarische Abschlußmakarismus in 4Q525 ausgezeichnete Vorlagen für Mt 5,4-12. Sieht Puëch in der matthäischen Makarismen-Reihe eine bis ins Letzte ausgefeilte und nach festen Regeln ausgearbeitete Komposition, die in der semitischen Umwelt ihre klare Pendants habe,⁴⁹ so gilt es umgekehrt für Brooke jedoch als erwiesen, daß aufgrund der Stichometrie sich eine Verbindung von 4Q525 mit den Makarismen in der lukanischen Feldrede nahelege, so daß Lukas dem semitischen Original näher stehe.⁵⁰ Die Summe der Beobachtungen mag zeigen, daß eine breitere jüdische Makarismen-Vorlage existierte, als sie jetzt noch aufgrund der Quellen sichtbar ist. An die in der jüdischen Tradition allenthalben sichtbare Personifikation der Weisheit hat Mt in seiner Makarismen-Reihe angeknüpft,

Beatitudes in Hebrew and in Greek (4Q525 1-4 and Mt 5,3-12), in: F. Manns/E.Alliata (Hg.), *Early Christianity in Context*, Jerusalem 1993, 353-368, bes. 362.

⁴⁷ Vgl. E. Schweizer, *Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen Jesu* (NTS 19, 1972/72, 121-126, bes.123f.).

⁴⁸ Merklein, *Jesusgeschichte*, a.a.O. 81.

⁴⁹ Puëch, *Collection*, a.a.O. 362.

⁵⁰ Brooke, a.a.O. 37.

wenn er in der abschließenden Seligpreisung durch das ἔνεκεν ἐμοῦ "um meinetwillen" den Sprecher der Bergpredigt mit der Weisheit identifiziert.

Hinter den Seligpreisungen steht die weisheitliche Welterfahrung, daß eine fundamentale Bedürftigkeit aufgrund der durch Sünde gestörten Schöpfungsordnung ein gelingendes Leben der Betroffenen nicht mehr zuläßt. Deshalb wird ihnen in der Seligpreisung genau dieses Gelingen parakletisch zugesprochen. Da die Seligpreisungen formal und inhaltlich so deutliche Bezüge zu anderen geschlossenen Textkorpora (1Petr 1,6; 4,13f.; Jak 1,2.12; BarApk 48,48-50; 52,5-7; 54,16-18) zeigen, die man als "gemeinsame spätjüdisch-urchristliche Tradition über die Freude angesichts des Leidens"⁵¹ und der Verfolgung bezeichnen könnte, wird man die neutestamentlichen Seligpreisungen als "apokalyptischen Zuspruch" der Gottesherrschaft zu interpretieren haben an den, der die "bessere Gerechtigkeit" lebt (Mt 5,20); bei Lk werden die Seligpreisungen durch die Konfrontation mit den Weherufen als "Entscheidungsrufe" (Luck) gedeutet. Als Reihe bilden sie besonders bei Mt ein Korpus, das in seiner Funktion mit den Tugendtafeln des AT (vgl. Ps 15; 24,3-6) zu vergleichen ist und die Einlaßbedingungen für den Zugang zur Gottesherrschaft nennt.

"Unbeschadet förmlicher Verschiedenheiten zwischen den Makarismen des AT und des NT entspricht die atl. Seligpreisung im Gehalt weitgehend der des NT: Sie ist Verkündigung der durch Gnade geschaffenen, durch Gnade aufrechterhaltenen, durch Gnade dem eschatologischen Ziel entgegengeführten Relation zwischen Gott und Mensch im Lebensbund der Gnade" (Käser 249f.).⁵²

Zu weiteren Makarismen in der frühnachchristl. Tradition vgl. das Thomas-Evangelium 54; 69,1f.; 68; rabbin. und samaritan. Belege bei Billerbeck I 189.

6. Abschließende Gedanken

Ausgehend von der weisheitlichen Bestätigung des gelingenden Lebens über die dieses Gelingen zusprechenden und bestätigende Begrüßungsformulierungen gewinnt die Seligpreisung in der Kombination zur Makarismenreihe die Valenz eines Wertekataloges. Da die Seligpreisungen aber immer schon Zuspruch gelingenden Lebens sind, sind sie zugleich auch

⁵¹ G. Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, Neukirchen-Vluyn 1978, 26-54, bes. 51.

⁵² Käser 249f.

moralischer Appell, den Weg dieses gelingenden Lebens auch aktiv zu gehen. Der Wertekatalog ändert sich damit zum Tugendkatalog.

Bereits in der frühjüdischen Tradition wird die Seligpreisung als einzelne oder auch als Reihe in den eschatologischen Kontext gestellt, fungiert nun als Proklamation des eschatologischen Heils, der "endgültigen, nie mehr zurücknehmbaren Erwählung Israels bzw. des eschatologischen Gottesvolkes, dem das künftige Heil verheißen und in Sündenvergebung und Erwählung jetzt schon zugeteilt wird".⁵³ Zeigte das Frühjudentum – vor allem in der qumranessenenischen Ausprägung – noch in aller Deutlichkeit, daß der Charakter der Seligpreisung aus dem Angebot nahtlos hinüberreicht in den Anspruch, nämlich sich ganz der Weisheit und der Tora zu verschreiben, so zeigen die Makarismen in Bergpredigt und Feldrede – zumindest im jesuanischen Grundbestand – hier einen fundamentalen Unterschied. Kombiniert Matthäus über die Urfassung hinaus in der Letztfassung Zuspruch und Anspruch der Seligpreisungen und stellt in einem gewaltigen Kompositionsbogen nahezu sein ganzes Evangelium in diesen Anspruch hinein, so wird bei Lukas deutlich, daß die Seligpreisung auch den Menschen in die Entscheidung rufen will, das aber in einer völlig anderen Weise: nun nämlich das Angebot Gottes, der des Menschen Leben gelingen lassen will, anzunehmen.

⁵³ Merklein, Jesusgeschichte, a.a.O. 80f.

Die arabische Jeremia-Erzählung und der Legendenkranz um Khidrs Weltflucht

Patrick Franke

Im Jahre 1973 veröffentlichte der verehrte Jubilar in der *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* einen Aufsatz über „Die arabische Jeremia-Erzählung und ihre Beziehungen zur jüdischen religiösen Überlieferung“. Darin wies er unter anderem auf eine frühislamische Tradition hin, in der Jeremia mit der muslimischen Sagengestalt Khidr (*al-Ḥadir, al-Ḥidr*) gleichgesetzt wird.¹ Dieser Hinweis ist deswegen besonders wichtig, weil ansonsten in der westlichen Literatur fast immer nur die Gleichsetzung Khidrs mit dem israelitischen Propheten Elijah Erwähnung findet.² In diesem Beitrag, der dem Jubilar als bescheidene Gabe zum 75. Geburtstag gewidmet ist, sollen einige weitere arabische Erzählungen behandelt werden, die die Khidr-Gestalt zu Jeremia in Beziehung setzen und bisher kaum Beachtung gefunden haben. Die wichtigsten davon entstammen dem von R. G. Khoury 1978 edierten „Zweiten Band (des Buches) über die Schöpfung und die Prophetenerzählungen“ (*as-Sifr al-ḡānī min Bad' al-ḥalq wa-qīṣaṣ al-anbiyā'*) von Abū Rifā'a 'Umāra b. Waḡīma al-Fārisī (st. 289/902).³

¹ Schützinger 1973, 16-17.

² Vgl. zum Beispiel die Aussage I. Friedländers, wonach die „muhammedanischen Gelehrten... vielfach erklären, daß Chadhir Elias sci“ (1913, 257). Bei Wiener heißt es: „He (sc. Khidr) is unanimously identified with the biblical Elijah“ (153) und „generally, al-Khadir is identified by the mystics with the Elijah-figure of Jewish tradition“ (155). Trimmingham 158 bezeichnet Khidr als „generally identified with Ilyās (Elias)“; Kriss/Kriss-Heinrich I 154: „Für die heutigen Muslims ist al-Ḥaḍr ein Heiliger, den sie mit dem Propheten Elias und dem hl. Georg gleichsetzen.“ Dazu ist anzumerken, daß Khidr und Elias in den meisten islamischen Quellentexten nicht miteinander identifiziert werden, sondern als Paar auftreten. In dieser Konstellation erscheinen sie auch am Ende von Abschnitt (5) des unten vorgestellten Textes.

³ Die Handschrift befindet sich in der Bibliothek des Vatikans, trägt die Signatur Vat. Borg. 165 und wurde gemäß einem Vermerk am Ende der Handschrift im Jahre 512/1128 angefertigt, vgl. Khoury 34 sowie Brockelmann *GA* I S 1 217 und Sezgin *GA* I 315f., 322. Der erste Band dieses Werks ist

Ausgangspunkt für unsere Darstellung soll die vom Jubilar untersuchte Jeremia-Erzählung in der Weltchronik des Ibn ʿĀṣir aṭ-Ṭabarī⁴ sein. Der große arabische Historiograph führt sie mit zwei Isnāden auf die Autorität des Traditionariers Wahb b. Munabbih (st. 114/732) zurück und leitet sie mit dem Hinweis auf dessen Lehrmeinung ein, wonach Khidr mit Jeremia (Urmiyā b. Ḥilqiyā) identisch ist. Am Anfang dieser Erzählung steht Jeremias Berufung zum Propheten, die mit Worten, die sich an Jer 1, 5 anlehnen, geschildert wird:

Als Gott Jeremia als Propheten zu den Israeliten sandte, sprach er zu ihm: „Oh Jeremia, noch ehe Ich dich erschuf, habe Ich dich ausersehen. Noch ehe Ich dich im Mutterleib formte, habe Ich dich geheiligt. Noch ehe Ich dich aus dem Mutterschoß hervorkommen ließ, habe Ich dich geläutert. Noch ehe du laufen konntest, habe Ich dich zum Propheten gemacht. Noch ehe du die Reife erlangtest, habe Ich dich geprüft. Für eine große Sache habe Ich dich erwählt (*li-amr ʿazīm iḡtabaytu-ka*).“

Es folgt die Geschichte von Jeremias unfreiwilligem Schiedsrichteramt. Da Gott dem Khidr-Jeremia⁵ zugesagt hatte, Jerusalem nicht gegen seinen Willen zu verderben, läßt er ihn mit Hilfe eines Gleichnisses selbst das Urteil über die Stadt sprechen. Ein Engel in der Gestalt eines Juden besucht den Propheten dreimal und bittet ihn jedesmal um ein Rechtsgutachten gegen seine undankbare Familie, die hier als ein Sinnbild für das jüdische Volk erscheint. Als Jeremia beim dritten Besuch des Engels ausruft: „Oh König der Himmel und der Erde, wenn sie sich an Wahrheit und Recht halten, so verschone sie; wenn sie aber deinen Zorn und deine Unzufriedenheit erregen, so vernichte sie“, hat er das Schicksal der Stadt entschieden. Ein Blitz fährt hernieder, die Mauern Jerusalems stürzen zusammen, Nebukadnezar zieht heran und verschleppt sein Volk. Jeremia, ob der Folgen seines Rechtspruchs erschrocken, „verlor den Verstand und mischte sich unter die wilden Tiere“ (*tāra Urmiyā hattā ḥālata al-wuḥiṣ*).⁶ Unter Anknüpfung an Sure 2, 259 wird erzählt, wie Jeremia beim Anblick der zerstörten heiligen Stadt deren Wiederbelebung durch Gott bezweifelt, und daraufhin samt seinem Esel getötet wird. Als er nach Ablauf von hundert Jahren wiederbelebt wird, findet er den Traubensaft und die Feigen, die er mitgenommen hatte, in unveränderter Frische wieder. Zum Schluß des Erzählabschnittes

verlorengegangen.

⁴ *Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk* I 547-554. Engl. Übersetzung (Moshe Perlmann) IV 55-62.

⁵ Beide Namen werden nebeneinander benutzt, vgl. aṭ-Ṭabarī *Tārīḥ* I 550, engl. Übersetzung IV 58.

⁶ Aṭ-Ṭabarī. *Tārīḥ* I 553, engl. Übers. IV 61.

heißt es: „Dann verlängerte Gott dem Jeremia über jene Zeit hinaus das Leben. Und er ist derselbe, der in den Einöden der Erde und der Länder gesehen wird (*huwa l-laḏī yurā bi-falawāt al-arḏ wa-l-buldān*).“⁷

Diese Legende von Jeremias Weltflucht und Lebensverlängerung gibt in vielerlei Hinsicht Rätsel auf, da sie in der jüdischen und christlichen Überlieferung kein direktes Vorbild zu haben scheint. Zwar wird im Alten Testament Jeremias Wunsch, in der Wüste Entlastung von seinem Prophetenamt zu suchen, erwähnt (Jer 9, 1), seine Verbindung mit wilden Tieren läßt sich auf die apokryphe Literatur zurückführen,⁸ und spätantike christliche Quellen, die aus der jüdischen Baruch-Überlieferung schöpfen, schreiben ihm Unsterblichkeit zu,⁹ doch stehen alle diese Vorstellungen nicht im Kontext der oben angeführten Legende. Offensichtlich handelt es sich hier um eine mündliche Tradition, die aus bisher verborgenen Quellen ihren Weg in die arabische Geschichtsüberlieferung gefunden hat.

Eine Zusammenfassung dieser Legende, die ebenfalls auf Wahb b. Munabbih zurückgehen soll, führt später Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī (*Iṣāba* I 431) an. Hier erscheint das Geschehen nicht mehr auf Khidr-Jeremia, sondern nur noch auf Khidr bezogen:

„Wahb b. Munabbih hat in *al-Muḃtadā* gesagt: Gott sprach zum Khidr: ‚Noch bevor Ich dich erschuf, habe Ich dich liebgewonnen, zum Zeitpunkt, als Ich dich erschuf, habe Ich dich geheiligt, und nachdem Ich dich erschaffen hatte, liebte Ich dich.‘ Er war ein Prophet, der zu den Israeliten gesandt wurde, um den Bund Moses zu erneuern. Und als die Ereignisse bei den Israeliten bedrückend wurden, und Nebukadnezar (Buḥtunassar) über sie zum Herrn gemacht wurde, begann Khidr, mit den wilden Tieren auf der Erde umherzuwandern. Gott hat ihm die Lebenszeit verlängert, so lange wie Er will. Er ist es, den die Menschen sehen.“

Khidr ist bekanntlich eine wichtige Bezugsgestalt der islamischen Frömmigkeit, die nach verbreiteter Auffassung bis heute fortlebt.¹⁰ In zahlreichen Werken der arabischen Literatur

⁷ Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḡ* I 554, engl. Übers. IV 62.

⁸ Vgl. Ginzberg *Jewish Encyclopaedia* VII 102a, zit. bei Friedländer 1913, 270 Anm. 2.

⁹ Vgl. die bei Schützinger 17 Anm. 115 zitierten Quellen.

¹⁰ Vgl. die Aussage des schafitischen Rechtsgelehrten Abū Zakariyyā an-Nawawī (st. 676/1277) in seinem *Tahḏīb al-asmāʾ wa-l-luḡāt* 229: ‚er ist am Leben und weilt unter uns‘ (*huwa ḥayy maẓḥūd bayna aẓhuri-nā*). Belege für diese Vorstellung aus moderner Zeit finden sich unter anderem bei Curtiss 110 und Jastrow 44–47. Die Bezeichnung Khidrs als ‚der Lebendige‘ (*al-ḥayy*) ist noch heute sehr verbreitet. Wie ich selbst feststellen konnte, wird das Khidr-Heiligtum im libanesischen Ort Šarafand auf den Schildern an der Durchgangsstraße als *maqām al-ʿIḏr al-ḥayy* angekündigt.

finden sich Berichte, in denen über das Zusammentreffen einzelner oder mehrerer Menschen mit dieser Gestalt erzählt wird.¹¹ Offensichtlich diene die auf Wahb b. Munabbih zurückgeführte Erzählung über Khidrs Weltflucht als aitiologische Legende zur Erklärung seines Fortlebens. Die Ursache dafür war demnach seine in pränatale Zeit zurückreichende Berufung und besondere Erwählung durch Gott, die mit Worten, die an Jer 1, 5 anknüpfen, beschrieben wird. Neben dieser Weltfluchterzählung gibt es in der islamischen Tradition noch zwei weitere aitiologische Legenden, die Khidrs Langlebigkeit erklären: 1. die auf Khidr übertragene Melchisedek-Legende der syrisch-aramäischen Schatzhöhle, nach der ihm als Belohnung dafür, daß er nach der Sintflut Adams Leichnam begrub, das Leben verlängert wurde;¹² und 2. die weitaus populärere Lebensquellsage, die Khidrs Fortleben mit seinem Trinken vom Lebenswasser begründet.¹³

Im Jahre 1978 hat, wie bereits erwähnt, R. G. Khoury den zweiten Band des Buches über die Schöpfung und die Prophetenlegenden von Abū Rifā'a al-Fārisī ediert, das mit einer ausführlichen Khidr-Erzählung (S. 1-24) einsetzt. Nach dieser Erzählung, deren Anfang aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem ersten Band des Buches verlorengegangen ist, war Khidr der Sohn des römischen Königs 'Āmil b. Šāliḥ und der persischen Prinzessin Lūba bt. Fāris, die schon während ihrer Schwangerschaft von einem Engel über Khidrs besonderes Wesen unterrichtet wurde. Da diese Geschichte, in der sich mehrere Motive aus der oben genannten arabischen Jeremia-Erzählung wiederfinden, bisher kaum beachtet wurde, soll sie nachfolgend in Auswahlübersetzung wiedergegeben werden. Die Gliederung der Erzählung in fünf mit Überschriften versehene Abschnitte wurde beibehalten. Zusammengefaßter Text ist durch Kursivschrift gekennzeichnet, Eulogien für Propheten, Prophetengefährten und den Gottesnamen wurden weggelassen, Zahlen in geschweiften Klammern bezeichnen Seitenzahlen in Khourys Textedition.

¹¹ Vgl. dazu meine Dissertation „Begegnung mit Khidr - Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam“, die demnächst im Druck erscheinen wird.

¹² Vgl. dazu Abū Ḥātim as-Siğistānī *Kitāb al-Mu'annarīn* I.

¹³ Vgl. zu den verschiedenen Versionen dieser Legende die Monographie von Israel Friedländer.

(1) { 1} Die Geschichte von dem Traumgesicht, das Gott Lūba, die Tochter des Fāris und Frau des ʿĀmīl, über ihren Sohn Khidr sehen ließ.

Waṭīma b. Mūsā hat uns von Ġubayr über ad-Dahḥāk b. Muzāhim von Ibn ʿAbbās¹⁴ berichtet, daß der Gottesgesandte folgendes gesagt hat:

Als Lūbā bt. Fāris, die Mutter Khidrs, aufstand, legten sich bei ihr die Wehen. Und (sc. ein Engel) kam zu ihr im Traum und sprach: „Der Herr der Welten sagt zu dir: Du hast in deinem Bauch das Geschöpf, das Gott, dem Erhabenen, am wertvollsten ist und bei Ihm das größte Ansehen genießt. Ich bin sein Freund (*anā waliyyu-hu*) und er hat keinen anderen Freund als Mich.“ Da sagte sie: „Und was soll ich mit ihm tun?“ Der Engel antwortete ihr im Traum: „Laß ihn in dieser Höhle und schreib ihm auf diese Tafel seine väterliche Herkunft in der Schrift, die dich sein Vater gelehrt hat. Schreib ihm seine mütterliche und väterliche Abstammung mit diesem Tintenfaß und dieser Feder auf, und laß die tausend Dinar, die du bei dir hast, bei ihm. Gott will {2} dich mit ihm beehren. Und wenn du ihn zur Welt gebracht hast, dann stille ihn ausreichend und laß ihn (dann) zurück. Gott kümmert sich nach dir um ihn.“ <...>¹⁵ Und als sie aufwachte, lag sie in einer geschmückten (*munaḡḡad*) Höhle. Eine schönere als diese Höhle hat man noch nicht gesehen. Und siehe, da lagen eine Tafel, ein Tintenfaß und eine Schreibfeder neben ihr. Da wußte sie, daß die Sache von Gott kam. Nun nahmen die Wehen zu, aber Gott erleichterte sie ihr. Während sich ihr Reittier aufrichtete, gebar sie einen Jungen von schönem Wuchs und leuchtenden Augen, keinen anmutigeren und prächtigeren als ihn sah man in seiner Zeit. Sie brachte ihn auf einer grünen Wiese (*rawḍa ḥaḍrā*) zur Welt und nannte ihn „den Grünen“ (*al-Ḥaḍir*). (Der Gottesgesandte) hat gesagt: Aufgrund dieses Ortes ist er *al-Ḥaḍir* genannt worden.

Es folgt eine auf den Gottesgesandten zurückgeführte genealogische Erklärung, nach der Khidr und ʿĀmīl über Isaak Nachkommen Abrahams sind.

Er (sc. Ġubayr) hat gesagt: Sie legte ihn hin, säugte ihn und weinte über ihn. Dann erhob sie ihre Hände zum Himmel und sprach: „Oh Herr, du trennst mich von meinem Kind und Augapfel. Ich aber habe vom Diesseits kein anderes Kind erhalten als dieses. Wenn nicht Dein Befehl wäre und die Furcht vor Dir, würde ich ihn nicht preisgeben. Oh mein

¹⁴ Vgl. zu diesem Isnād Khoury 98-104.

¹⁵ An dieser Stelle steht (fälschlicherweise?) *qālat* „sie sagte“.

Gott, Gott seiner ehrenwerten Väter, Gott von ʿĀmil, Gott von Isaak, dem Geopferten (*Ishāq ad-dabīḥ*)¹⁶, Gott von Abraham, dem Geliebten, bewahre mir meinen Sohn, denn ich habe auf Dich gehört und Dir gehorcht.“ Dann ließ sie ihn in der Höhle liegen und ging fort. {3} Und Gott sprach zu Gabriel: „Oh Gabriel, kümmere dich um ihn und beschütze ihn!“ Gabriel fragte: „Oh Herr, was soll ich mit ihm tun?“ Und Gott antwortete: „Beauftrage zwei Engel, sich seiner Sache anzunehmen, ihn großzuziehen und zu ernähren!“ - „Ja, oh Herr,“ sagte Gabriel, und schickte zwei ehrenwerte Engel zu ihm. Einer von ihnen legte ihn auf seinen Flügel und der andere vertrieb die Fliegen von ihm. Dann gab Gott durch seine Gnade und Huld einem Hirten aus al-Gūta¹⁷ ein, seine Schafe und Ziegen an jenem Ort zu hüten. Und als sich die Tiere dem Orte näherten, ergriff einer der beiden Engel den Nacken einer Ziege und führte sie in die Höhle. Während der eine sie festhielt, säugte der andere den Knaben. Und als der Junge satt war, strich der Engel mit der Hand über sie, woraufhin sich die Ziege an den Knaben gewöhnte, wie sich das Tier an ihr Junges gewöhnt.

Die Ziege kommt von nun an jeden Tag in die Höhle und gibt dem Knaben von ihrer Milch.

Als der Hirte die Ziege einmal betrachtete, sah er, daß ihr Fleisch abgemagert war, {4} und sie kein Fettpolster mehr hatte. Da besorgte ihn ihr Zustand, und er richtete sein Augenmerk auf sie, als sie blökend und ungeduldig vor den anderen Tieren herlief, bis sie in der Höhle verschwand. Der Hirte ging ihr nach und fand dabei die Höhle. Da sah er plötzlich vor sich einen Knaben, der schöner und lichtvoller war, als man je einen gesehen hatte. Er hielt das Horn der Ziege fest, die sich vor ihm duckte und ihren Nacken willig und gehorsam ihrem Herrn ausstreckte, während ihm Gott bereits die erste Blüte der Jugend verliehen hatte. So übergaben die beiden Engel den Jungen dem Hirten, der sich von nun an seiner annahm. Und als dieser sich in der Höhle umschaute, sah er plötzlich eine Tafel, ein Tintenfaß, ein Schreibrohr und einen Geldbeutel mit tausend Dinaren. Da nahm der Hirte den Jungen, den Geldbeutel, die Tafel, das Tintenfaß und das Schreibrohr, ging zu seinem

¹⁶ Im Gegensatz zur späteren islamischen Auffassung, wonach Ismael der Sohn Abrahams war, den dieser auf Geheiß Gottes willig aufopfern wollte, wird hier noch Isaak als der zum Opfer Ausersiehene aufgefaßt. Das entspricht der allgemeinen Vorstellung im ersten Jahrhundert des Islam, vgl. Goldziher *Koranauslegung* 79-81.

¹⁷ Vgl. zu dieser Örtlichkeit unten Anm. 20.

Vater und teilte ihm die Sache mit. Dann brachte er auch die Schrift, und siehe, er war der Sohn des Königs, mit dem die Übel über das Land von Fāris gekommen waren (*allaḏī ḥaraġat fī-hi l-ḥubūl ilā arḏ Fāris?*). Da sagte sein Vater zu ihm: „Mein Sohn, wenn wir die Sache jemandem mitteilen, so wird es dem König zu Ohren kommen, und er wird uns das Geld wegnehmen. Besser ist es, wir verheimlichen seine Sache und ziehen ihn bei uns auf. Vielleicht hilft uns Gott mit ihm, und er kann dir ein Bruder sein.“ Und sie einigten sich auf diesen Plan. Dann brachte ihn der Mann zu seinen Frauen und trug ihnen auf, ihn aufzuziehen, auf seine Befehle zu achten und seine Wahrheit zu erkennen. So verheimlichten sie die Sache vor den Leuten.

Gott verfügte mit Seiner Gnade und Huld, daß Lūba bt. Fāris das Land von Fāris¹⁸ erreichen sollte. Als sie zu ihrem Vater gelangte, waren schon die Reiter des Rūm bei ihm, die sie erwarteten. Ihr Vater war sehr zornig auf sie. Sie aber teilte ihm die Sache mit, erzählte ihm {5} ihre Geschichte und beklagte sich bei ihm über das, was ihr zugestoßen war.¹⁹ So verzieh er ihr und fragte sie nach dem Knaben. Und sie erzählte ihm seine Angelegenheit, wie es mit ihm gewesen war. Da sagten die Gesandten (sc. von ʿĀmīl) zu Fāris: „Schicke sie mit uns, damit sie uns den Ort mitteilt, an dem sie war und an dem sie ihn zurückgelassen hat.“ Er antwortete ihnen: „Das werde ich nicht tun, weil sie alleine mit dem Reittier unterwegs war, und ich fürchte, daß er (sc. ʿĀmīl) eifersüchtig auf sie ist und sie in seiner Achtung sinkt, wenn sie zurückkehrt.“ Da schrieben die Gesandten von Rūm die Art des Geländes auf, in dem sie den Khidr zurückgelassen hatte. Sie fragten sie: „Kennst du das Gebiet und kannst du uns seinen Namen nennen?“ Sie antwortete: „Nein, ich kenne nicht seinen Namen.“ Dann brachten die Leute den Brief, auf dem das Gebiet, in dem sie den Khidr zurückgelassen hatte, beschrieben war, zu ʿĀmīl und benachrichtigten ihn. Und ʿĀmīl sprach: „Ich hoffe, daß mein Herr für ihn gesorgt hat, denn er gehört zur Nachkommenschaft von Abraham, Seinem Freund, und zu den gehorsamen Kindern des Herrn der Welten.“ Dann sandte ʿĀmīl seine Soldaten in die verschiedenen Gegenden aus, (mit dem Befehl,) daß seine Männer und Soldaten vor ihn treten sollten. Da traten die

¹⁸ Der Begriff ist - wohl mit Absicht - zweideutig. Er kann sowohl als Name von Lūbas Vater wie auch als Bezeichnung für das Land Persien verstanden werden.

¹⁹ Gemeint ist sicherlich eine Begebenheit, die im verlorenen ersten Teil der Erzählung beschrieben wird. Nach einer Parallelüberlieferung, die bei al-Wazīr as-Sarrāġ *al-Ḥulal as-sundusiyya* I 554f. angeführt wird, war Khidrs Mutter, bevor sie ihren Sohn in der Höhle gebar, vor ihrem königlichen Gatten geflohen, der sie mit einer seiner Dienerinnen betrogen hatte.

Romäer aus allen Ländern vor ihn hin, und er befahl ihnen: „Verteilt euch auf alle Wege, die zwischen mir und Fāris liegen, und sucht diesen Jungen.“ Seine Männer und Soldaten warteten noch jene Nacht ab, um am nächsten Morgen in das Gebiet von Fāris zu ziehen. Aber als ʿĀmīl in dieser Nacht schlief, kam im Traum ein (sc. Engel) von seinem Herrn und sprach zu ihm: „Oh ʿĀmīl, der Herr der Welten spricht zu dir: Warum suchst du diesen Knaben, der unter meiner Obhut steht, und für den ich Sorge. Denn wer bei mir ist, den soll man nicht vergeblich suchen und sich dabei erschöpfen. Sieh dieses Geld, das du deinen Soldaten geben willst, verteile es unter den Armen, bleib, wo du bist. Ich werde ihn dir bringen, ohne Mühe und Anstrengung, sobald du {6} ihn brauchst.“ Und als ʿĀmīl am nächsten Morgen aufwachte, entließ er seine Soldaten, nahm das Geld, das er an seine Soldaten und Heereskräfte ausbezahlen wollte, versammelte die Armen und verteilte es unter ihnen. Dann lobte er Gott, dankte Ihm und pries Ihn für die Glücksbotschaft, die er von Ihm erhalten hatte. Und er wußte, daß sein Herr dem, was Er versprochen hatte, nicht zuwiderhandeln würde.

Der Mann gab dem Knaben den Namen, der, wie er gesehen hatte, auf der Tafel stand: „Dies ist der Khidr, Sohn von ʿĀmīl.“ Und er änderte den Namen nicht. Dann ließ ihm der Mann die beste Erziehung zukommen, und er wuchs schnell zu einem Jüngling heran. Und Gott gab ihm die Gesinnung (*ahlāq*) der Propheten.

Es folgt eine Erklärung des Gottesgesandten zur Gesinnung der Propheten.

Und als der Junge den entsprechenden Bildungsstand erreicht hatte, lehrte ihn der Mann das Schreiben, und er schrieb besser als jeder andere und las so schön wie kein anderer von den Leuten seines Landes, so daß die Gelehrten von ihm hörten, und der Mann, der aus *Ṭabariyyat al-Ġūta*²⁰ war, sagte: „Ich habe in seinem Alter nicht seinesgleichen gesehen.“

²⁰ Der Ausdruck ist unklar. Bezeichnet er die Stadt Tiberias am See Genezareth, oder ist damit ein gleichnamiger Ort in der Ġūta von Damaskus gemeint? Gegen die zweite Lösung spricht die Angabe im nächsten Abschnitt, wonach *al-Ġūta* eine Örtlichkeit (*mawḍiʿ*) im Gebiet (*iqḷīm*) von Ṭabariyya war. Die verschiedenen Angaben fügen sich nur dann sinnvoll zusammen, wenn man *al-Ġūta* als Bezeichnung für eine Landschaft in der Umgebung von Tiberias versteht. Nach al-Qazwīnī *Āḡār al-bilād* 141 war Tiberias der Hauptort des westlich und nördlich von *al-Ġūta* liegenden Gebietes *al-Urdunn*. Zum Begriff *al-ḡūta*, der in Syrien allgemein Bewässerungsosanen bezeichnet, vgl. noch N. Elisséeff in *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., s.v. *ḡūta* (II 1104b-1106b).

(2) {S. 7} **Die Geschichte von ʿĀmīl, dem Vater von Khidr, und wie es ihm erging**
Isnād wie oben unter Abschnitt (1). Der Gottesgesandte hat gesagt:

Dann verfügte Gott mit seiner Gnade und Huld, daß ʿĀmīl seine Wesire und Heere zusammenrief und zu ihnen sagte: „Ich bin alt, meine Knochen sind brüchig geworden, und ich stehe am Ende meines Lebens. So will ich an meine Kalligraphen schreiben, und den besten Schreiber, den ich habe, damit beauftragen, daß er mir die neunzig Bücher in seltsamer Schrift, die in meiner Hand sind, abschreibt. Und ich werde ihm befehlen, daß er mir die Namen der Propheten mit ihrem jeweiligen Stammbäumen, ihre Taten, Eigenschaften und Tugenden aufschreibt, damit ich Gott, den Gott meiner ehrenwerten Vorväter Abraham, Ismael und Isaak, verehren kann.“ Man sagte zu ihm: „Oh ʿĀmīl, als König, wie du einer bist, mußt du ihre Namen auf dein Grab schreiben lassen. Jeder, der daran arbeitet..., dessen Lohn wird dir als Verdienst zukommen. Du bist nun in einer Lage, in der dich eine solche Sache ehrt.“ Diese Worte gefielen ihm sehr, und vermehrten seine Freude... Er ließ seine Soldaten ausschwärmen, schickte sie in die (verschiedenen) Gegenden und befahl ihnen, daß man ihm aus jeder Stadt denjenigen Mann schicken sollte, der der intelligenteste war und die schönste Schrift hatte. Seine Männer zählten, wieviele {8} Städte unter seiner Herrschaft standen, und sahen, daß es tausend Städte waren. So sandte er sie zu ihnen aus. Die Bewohner jeder Stadt wählten aus allen Schreibern, die bei ihnen waren, jeweils denjenigen mit der besten Schrift aus und sandten ihn zu ihm. Und die Bewohner von Ṭabariyya suchten unter den Schreibern, die in dieser Stadt und ihrer Umgebung tätig waren, und fanden keinen, der eine schönere Schrift hatte als Khidr, so daß sich die Leute darüber einig waren, daß es im Gebiet von Ṭabariyya keinen besseren Kalligraphen gebe als diesen Knaben aus al-Ġūṭa. So holten sie ihn aus al-Ġūṭa, das zur Stadt Tabariyya gehört, heraus.

Und als am Tor des Königs alle Schreiber der Erdenbewohner aus allen Provinzen seines Landes versammelt waren, befahl er ihnen, Zettel zu beschreiben, damit sie ihm vorgelegt würden. So schrieben alle die tausend Männer aus tausend Städten tausend Zettel. Dann setzte er die Schreiber seiner Kanzlei (zur Beurteilung) über diese Zettel ein und sagte ihnen: „Wählt ihr aus!“ So wählten die Schreiber seiner Kanzlei hundert Zettel daraus aus, woraufhin der König befahl, diejenigen, die diese hundert Zettel geschrieben hatten, abzusondern. Und tatsächlich sonderte man sie von ihren Kollegen ab. Dann befahl der König, die anderen 900 Zettel ihren Verfassern zurückzugeben, und ließ die 900

Männer zu sich hereintreten. Er gab ihnen Ehrengewänder, beschenkte sie reichlich und ließ sie in ihre Heimat zurückkehren. Dann nahm er sich der hundert übrigen an, deren Zettel man aufgehoben hatte, und befahl den Leuten seiner Kanzlei, die besten daraus auszuwählen.

Aus den 100 Schreibern werden zehn {9} und aus diesen nachfolgend drei Schreiber ausgewählt. Schließlich bleibt nur noch ein Zettel übrig, der als der beste eingestuft wird.

Da sagte der König: „Bringt mir den Mann, der den Zettel geschrieben hat!“ Dessen Ziehvater war mitgekommen und wich nicht von seiner Seite. Und als man ihn (sc. Khidr) zum König hereinführte, siehe, da war es ein Jüngling von solcher Schönheit, wie man keinen in seiner Zeit gesehen hatte. Der König war über ihn erstaunt und sagte zu ihm: „Oh Jüngling, aus welchem Land kommst du?“ Er antwortete ihm: „Ich bin aus at-Ṭabariyya.“ Da fragte er ihn: „Aus der Stadt selbst oder aus ihrem Gebiet?“ Er antwortete: „Ich bin aus einem Gebiet, das außerhalb von ihr liegt, aus einer Örtlichkeit (*mawḍiʿ*), die al-Ġūṭa genannt wird.“ Da sagte er: „Oh Jüngling, ist dein Vater am Leben?“ Er antwortete: „Ja, er steht an deinem Tor.“ Der König befahl, das Tor zu öffnen, und gebot ihm einzutreten. Da bat ihn der Mann: „Erlaubt mir, oh König, (frei) zu reden!“ Und der König antwortete ihm: „Ja, ich gebe dir darüber (sc. über deine Sicherheit) das Versprechen bei Gott.“ Da holte der Mann die Tafel aus seinem Ärmel, auf dem Khidrs väterliche und mütterliche Abstammung stand und das, was sie (sc. seine Mutter) über ihn aufgeschrieben hatte, schwor Gehorsam und holte hervor, was ihm noch von dem Geld übriggeblieben war. Und er sagte zu ihm: „Oh König, mein Sohn hat ihn in einer Höhle gefunden. Ich habe dich nur deswegen darüber nicht benachrichtigt, weil ich ein schwacher Mann ohne Kraft in den Händen bin und das Geld brauchte. Einen Teil habe ich ausgegeben, der andere Teil ist noch übriggeblieben. Ich fürchtete aber, daß, wenn ich sterbe, Gott mich {10} am Tag der Auferstehung nach deinem Sohn fragen würde. So habe ich dir nun seine Sache mitgeteilt.“

Da nahm der König die Tafel und las sie. Und siehe, auf ihr stand die Abstammung seines Sohnes al-Ḥiḍr b. ʿĀmīl b. Šālīḥ b. Harbān b. Ibrāhīm al-Ḥajālī und dessen Mutter Lūbā bt. Fāris b. Yūbrān und das, was es mit ihm auf sich hatte. Da erkannte ihn der König, sprang auf, eilte zu ihm, küßte und umarmte ihn. Dann weinte er über ihn, lobte seinetwegen Gott und sprach: „Lob sei Gott! Oh mein Gott, Gott von Abraham, Ismael und Isaak, Du hast mir versprochen, mir meinen Sohn zurückzugeben und bringst ihn mir (tatsächlich nun) hier zu diesem Platz zurück, ohne daß ich dafür Mühe aufwenden muß,

und ohne daß sich einer meiner Soldaten dafür anstrengen muß. Ich habe Vertrauen in Dich, oh Gott, Dein Versprechen ist die Wahrheit, Dein Befehl ist unveränderlich, und Dein Reich vergeht nicht.“ Dann griff er in den Geldbeutel, schenkte ihm (sc. Khidrs Ziehvater) 2000 Dinar, ließ ihm noch 2000 weitere Dinar aus dem Schatzhaus geben und überließ ihm den Rest des Geldes, den er mitgebracht hatte. Und er betraute ihn mit allen ihren Geschäften (*ʿamāl-hā* = den Geschäften von Tiberias?). Ende.

(3) {11} Die Geschichte von Khidr, wie er für seinen Vater die heiligen Bücher abschrieb, wie sein Vater ihn verheiratete, und wie Gott ihn zum Weltverzicht brachte

Isḫād wie oben unter Abschnitt (1), nach Ğubayr jedoch *al-Abraš*. Der Gottesgesandte hat gesagt:

Als Gott König ʿĀmīl mit seinem Sohn Khidr zusammengebracht hatte, versammelten sich seine Untertanen bei ihm und priesen Gott dafür. Dann sagte ʿĀmīl: „Oh Khidr, das erste, was du mir aufschreiben sollst, ist Gottes Kunde und Sein Buch. So schreibe mir mit einem erhabenen Schreibrohr und in kostbarer Schrift ein Exemplar des Heiligen Buches (*mushaf*), das jeder lesen möge, damit es deinem Volke nach dir erhalten bleibt, und niemand von der Religion Gottes und dem Brauch seines Propheten Abraham abirrt.“ So schrieb Khidr in die Bände seines Vaters neunzig Bücher. Zu ihnen gehörten fünfzig Bücher, die Gott auf seinen Freund Abraham herabgesandt hatte, dreißig Bücher, die Gott auf Idrīs herabgesandt hatte, und zehn Bücher, die er auf Seth²¹ herabgesandt hatte, insgesamt also neunzig Bücher. Dann schrieb Khidr das Wissen von den Propheten {12}, ihren mütterlichen und väterlichen Abstammungen und ihren Nachrichten und Geschichten in ein anderes Buch. Und als er mit all diesem fertig war, setzte ihn sein Vater über die Gerichte und Unrechtsfälle (*mazālim*) ein, damit er auf ihn schauen konnte, wie er über die Menschen regierte und mit ihnen umging. Khidr ließ bei seinen Urteilen nur diejenigen nahe kommen, die Gott nahe kommen ließ, und er entfernte nur diejenigen, die Gott entfernte, und es traf ihn bei Gott kein Tadel. Als der König das sah, lobte und pries er Gott und sagte: „Oh Herr, ich war mit den Untertanen beschäftigt. Dank sei Dir, daß Du mir, noch

²¹ Dieser Name (*Šīl*) ist wohl anstelle des im Text stehenden *Ibrāhīm al-Ḥalīl*, das wegen der Wiederholung keinen Sinn ergibt, zu lesen. Die Reihe der drei Propheten Seth, Idrīs und Abraham kommt noch unten in den Abschnitten (4) und (5) mehrfach vor.

bevor ich gestorben bin, einen Sohn geschenkt hast, der Dir gehorcht, und über Deine Knechte gemäß demjenigen herrscht, was Du herabgesandt hast, während ich noch lebe und zuschauen kann. Damit hast du mir Gnade und Gunst erwiesen.“ Dann sagte sein Vater zu ihm: „Oh Khidr, ich möchte dich verheiraten, noch während ich lebe. Vielleicht wird Gott dir einen Sohn schenken, an dem ich mich freuen kann.“ Er war damit einverstanden. Da fragten den König die großen Männer seines Volkes, an wen er ihn verheiraten wollte. Und sie sahen keine bessere Frau für ihn als die Tochter seines Cousins, der der Sohn seines väterlichen Onkels war und Rūm b. Rūm b. Šālīḥ genannt wurde. Dieser Rūm b. Rūm gehörte zu den Vornehmen der Romäer. So hielt er für ihn um die Hand seiner Tochter an, die Lāhā bt. Rūm b. Rūm genannt wurde und zu den schönsten Frauen der Romäer gehörte. Khidr wohnte ihr bei, und sie gebar ihm ein Kind, das sie Lūbā nannte.

Und als es so um Khidr stand, wollte Gott (ihn) geraderichten und sprach zu ihm: „Der Herr der Welten spricht zu dir: Ich habe dich nicht für etwas von den Dingen des Diesseits erschaffen, sondern für das Jenseits. Gehe also nicht der Unterhaltung nach und setze dich nicht {13} diesen Dingen aus, sonst schneidest du dich und deine Seele vom Jenseits ab. Ich habe dich nämlich nur für das Reich des Jenseits erschaffen, und nicht für etwas von diesem hier. Wenn du aber das Diesseits liebst, so wirst du in Meiner Achtung sinken...“ Als Khidr aufwachte, ging er zu seinem Vater und sprach zu ihm: „Oh König, mein Herr hat mir verboten, über das Weltliche zu herrschen, ihm nahezukommen und mich ihm auszusetzen. Ich wünsche mir für deine Untertanen, daß du für sie nach jemandem (anderen) schaust, den du über sie einsetzt und der für ihre Angelegenheit sorgt. Denn ich werde nicht für sie sorgen, sondern alles das erfüllen, was mir befohlen worden ist.“ Da sprach der König zu ihm: „Oh mein Sohn, ich bat meinen Herrn, daß Er mir einen Sohn schenke, dem ich meine Macht anvertrauen und nach mir meinen Untertanen als Nachfolger hinterlassen kann. Und wenn du dies nicht tust, wer wird dann über das Volk herrschen? Vielleicht, mein Sohn, wird dir dein Herr verzeihen und dich deinem Volk schenken, damit du Seinen Befehl ausführst und Seine Religion auf der Erde geheimhältst (*isrār dīni-hī fī l-ard*).“ Darauf sagte Khidr: „Ich werde Ihn nicht um das angehen, was Er für mich vom Diesseits vorgesehen und vorherbestimmt hat.“ Als der König die Entschlossenheit seines Sohnes dazu sah, sagte er: „Preis sei Gott, Der dir den Gehorsam Ihm gegenüber verliehen hat und dich Seinen Befehl hat wissen lassen. So ziehe keinen Befehl Seinem Befehl vor, {14} denn dein Herr führt aus, was Er will.“

Als Khidr zu seiner Frau geht und ihr seinen Entschluß, der Welt zu entsagen, mitteilt, beschließt sie, ihm nachzufolgen.

Da ließen Khidr und seine Frau alle ihre Sklaven frei, Khidr seine Knechte und seine Frau ihre Mägde. Khidr legte seine Kleider ab, verschenkte sie als Almosen und zog ein härenes Gewand an, und Lāhā, seine Frau, legte ebenfalls ihre Kleider ab, verschenkte sie als Almosen und zog ein härenes Gewand und einen {15} härenen Schleier an. Dann nahm sie Kochgeschirr, Gerste und Fett. Einen Tag widmete sich Khidr ohne Unterbrechung der Anbetung Gottes, während seine Frau Brennholz sammelte, Wasser schöpfte und auf ihren Schultern herbeibrachte, wobei sie in ihrer Hand das *lahq* (?) hatte, mit dem Khidr sein Fasten brach. Und wenn der nächste Tag kam, widmete sich seine Frau den ganzen Tag dem Gottesdienst, ohne darin zu ermatten. Dann ging Khidr hinaus, brachte auf seinem Kopf Brennholz und auf seiner Schulter Wasser heran und bereitete etwas vor, mit dem sie das Fasten brechen konnten. Einen Tag also verrichtete er den Dienst, den anderen Tag sie. So machten sie es lange Zeit, bis sie vom Gottesdienst völlig erschöpft waren. König ʿĀmīl kam zu ihnen, und auch sein Vetter Rūm b. Rūm. Sie schauten auf sie, welche Mühen der Anbetung sie sich auferlegt hatten, und welche Erniedrigung vor Gott, um Ihm zu gehorchen. Der König weinte aus Mitleid mit seinem Sohn Khidr, Rūm b. Rūm weinte aus Mitleid mit seiner Tochter Lāhā, und die Vornehmen weinten aus Mitleid mit allen beiden. Dann sprach sein Vater zu ihm: „Mein Sohn, fürchte Gott und quäle dich nicht, denn das Jenseits wird durch weniger als dies erreicht.“ Khidr aber erwiderte ihm: „Nur mit dem, was du bei uns siehst, geht das Jenseits nicht verloren (=kann man das Jenseits gewinnen). Dies ist wenig für einen, der das Jenseits sucht.“ Da fragte ihn sein Vater: „Wer hat dich darüber in Kenntnis gesetzt?“ Er antwortete: „Die heiligen Bücher, Vater, die ich für dich abgeschrieben habe...“ ... <Lücke> sein Vater verzweifelte an ihm. Und als die Leute des Volkes auf sie schauten, weinten sie über ihren Zustand und darüber, daß sie Sufis geworden waren.²² Sein Vater war traurig und weinte ebenfalls, seine Farbe wechselte, und seine Sorge und Traurigkeit nahmen ständig zu. Wie konnte es angesichts des Königtums und der Herrschaft seines Vaters sein, daß er von ihm nichts annahm, indessen aber einen

²² Die Stelle ist etwas unklar: *yabkūna ʿalā hāli-himā wa-ʿalay-himā bi-taṣawwuf*.

Tag Lāhā²³ den Dienst verrichtete und den anderen Tag er? Und die Leute wunderten sich über ihn und seinen Gottesdienst.

(4) {S. 16} Die Geschichte von Khidr, wie Gott ihm befahl, in die Wüsten auszuziehen und sich von den Menschen fernzuhalten

Isnād wie oben unter Abschnitt (3). Der Gottesgesandte hat gesagt:

Gott bestimmte mit seiner Güte und Freundlichkeit, daß (ein Engel) zu Khidr kam und zu ihm sprach: „Oh Khidr, der Herr der Welten sagt dir: Ich habe dich nicht erschaffen, damit du zu den Menschen gehörst und bei denen wohnst, die dich kennen. Ich habe dich erkannt, noch ehe Ich dich erschuf, Ich habe dich geläutert und geheiligt, (noch ehe) Ich dich auf die Welt kommen ließ, als du noch im Leibe deiner Mutter warst.“²⁴ Ich habe dir Ehrenbezeugungen erwiesen, denn eine große Sache ist die deinige (*wa-amru-ka amr ‘azīm*)²⁵. Schon als Ich dich erschuf, habe Ich dich erwählt. Ich habe dich nämlich in Wahrheit nur dafür erschaffen, damit du Mich in den hohen Bergen zusammen mit den Raubtieren anbetest und in den Tälern mit den Kriechtieren (*ḍawābb al-ard*) heiligst, damit du an den Küsten entlangziehst, und in den Tiefen des Wassers und dort, wo Mich außer dir keiner verehrt. Ich habe den Raubtieren, allen Reptilien und den Fischen der Meere (*ṣuyūd al-biḥār?*) befohlen, dich zu lieben und deine Wahrheit zu erkennen. Ich habe ihnen befohlen, Andacht zu halten, wenn du Andacht hältst, zu lobpreisen, wenn du lobpreist, und zu weinen, wenn du weinst, und daß der Himmel und die Erde dir gnädiger sein werden als {17}dein Vater, wegen der Größe deines Gehorsams und der Stärke deiner Furcht und Liebe. Aber wenn auch dein Verlangen nach Mir stark ist, so ist Meine Liebe und Mein Verlangen nach dir noch größer, wenn Ich dich sehe. So tue das, wofür Ich dich erschaffen habe.“ Als Khidr aufwachte, teilte er seiner Frau dieses mit. Und sie fragte: „Was willst du nun tun, oh Gottesfreund (*yā waliyy Allāh*)?“ Er antwortete: „Ich gehe dorthinaus, wo mir mein Herr befohlen hat, hinzugehen.“ Da sagte sie: „Nimm mich mit.“ Doch er antwortete ihr: „Dies ist eine große Sache, zu der Frauen nicht imstande sind.

²³ Im Text steht anstelle von Lāhā *amwāt*, das jedoch meines Erachtens keinen Sinn ergibt.

²⁴ Vgl. dazu Jer I, 5 und die Wortwahl in den oben zitierten Khidr-Jeremia-Erzählungen des Wahb b. Munabbih.

²⁵ Ähnlich die Worte Gottes an Jeremia bei Wahb b. Munabbih: *li-amr ‘azīm iḡtabaytu-ka*, vgl. oben das erste Zitat.

Doch bleib bei deiner Familie, schließe dich deinem Vater an und diene Gott, dem Erhabenen.“ Sie tat, was er ihr befohlen hatte, und gehorchte. Dann ging Khidr zu seinem Vater und verabschiedete sich von ihm. Sein Vater aber fragte ihn: „Wohin willst du gehen, mein Sohn?“ Khidr antwortete: „Du wirst mich nach diesem Tag nicht wiedersehen, und ich werde dich auch nie wiedersehen, solange Gott will.“

Khidrs Vater nimmt den Entschluß seines Sohnes mit Verzweiflung und großer Traurigkeit zur Kenntnis.

Sein Volk versammelte sich bei ihm, und sie weinten über Khidr, während sein Vater immer trauriger wurde. Während das Volk trauerte und {18} ihm weinend das Abschiedsgeleit gab, ging der König auf nackten Füßen hinaus, verabschiedete ihn und weinte ebenfalls. König ʿĀmīl war schon alt, und die Leute standen weinend um ihn herum. Dann verabschiedete sich Khidr von ihnen und ging fort, bis er in die Höhen der Berge gelangte, in denen er mit den wilden Tieren Unterkunft suchte. Und die wilden Tiere versammelten sich bei ihm und weinten, sobald er weinte, sprachen Gottes Lobpreis, sobald er lobpries, und hielten Andacht, sobald er Andacht hielt. Wenn er sich zum Gebet hinstellte, stellten sich die wilden Tiere um ihn herum. Und wenn er am Ende des Tages das Beten beendete und nach etwas suchte, mit dem er das Fasten brechen konnte, von den Früchten und Kräutern der Berge, dann weideten die Tiere um ihn herum, schauten auf ihn und weinten aus Mitleid mit ihm. Einmal ging er in das Innere der Täler, um dort Gott anzubeten, woraufhin sich bei ihm alles Gewürm versammelte, das dort wohnte, die Schlangen und all die anderen Kriechtiere. Und sie weinten um ihn, sprachen Gottes Lobpreis und hielten Andacht, sobald er lobpries und Andacht hielt. Dann begab er sich an die Küsten des Meeres, woraufhin sich die Tiere des Meeres von jedem Ort der Küste bei ihm versammelten, mit ihm Gott anbeteten und zusammen mit ihm weinten. Auch die Fische hörten seine Stimme, seine Trauer und sein Weinen, steckten ihre Köpfe aus dem Wasser und stimmten in seine Heiligpreisung, sein Gotteslob und sein Weinen ein.

Und während es sich so mit Khidr verhielt, holte seinen Vater ʿĀmīl die Krankheit ein, an der er sterben sollte. Da rief er sein Volk zusammen und fragte sie um Rat, wen er als Nachfolger über die Regierungsgeschäfte einsetzen sollte. Die Vornehmen seines Volkes sprachen zu ihm: „Oh König, wir sind der Ansicht, daß es niemanden gibt, der dafür geeigneter ist als dein Vetter Rūm b. Rūm. Denn er ist mit dir verschwägert, seine Tochter ist deine Schwiegertochter, und der einzige Sohn, den du hast, hat sich von der Welt und

seinen Bewohnern abgekehrt.“ Da ließ ʿĀmīl Rūm b. Rūm rufen und sprach zu ihm: „Oh Rūm, Sohn von Rūm, ich setze dich zum Nachfolger über mein Volk ein, unter der Bedingung, daß du nicht vom Glauben an Gott abfällst und nur Denjenigen verehrst, Den deine Vorväter Abraham, Ismael und Isaak verehrt haben.“ Er antwortete ihm: „Ja.“ - {19} Dann sagte ʿĀmīl: „Und diene keinem Menschen, sondern nur Gott alleine, der keinen Teilhaber hat! Gib mir darüber bei Gott das Versprechen und leiste einen Schwur!“ Und er gab ihm darüber das Versprechen Gottes und den Vertrag Seines Gesandten und Geliebten Abraham, daß er nur Gott verehren werde. ʿĀmīl nahm sie von ihm entgegen, ließ die heiligen Bücher herbeiholen und händigte sie ihm aus. Dann erklärte er ihm: „Dies ist der Band, in dem sich das Buch Gottes befindet, das Er auf Seth, den Sohn von Adam, herabgesandt hat. In ihm steht auch, was Gott auf Idrīs und Abraham herabgesandt hat. Und Abraham ist der Gesandte meines Herrn und dein und mein Vorfahre.“ ʿĀmīl betraute ihn mit diesen Schriften, die in diesem Band niedergeschrieben waren. „Und in dem anderen Band sind der Bericht über die erfolgreichen Propheten und Frommen, die Nachrichten über die Himmel und die Erde sowie über das Paradies und die Hölle. Auch der Bericht darüber, wie Gott seinen Freunden (*awliya*) Ehrenbezeugungen erwies, ist darin eingeschlossen. Darin ist von der Geduld derjenigen, denen es glückte, Gott gehorsam zu sein, die Rede, und von ihrer Rettung aus dem Diesseits durch die Geduld, sowie von dem Verderben der Ungehorsamen. So lasse dich ermahnen, oh Vetter, denn in ihrem Verderben liegt eine Mahnung und Warnung, und in der Rettung der Entrinnenden liegt ebenfalls eine Mahnung...“ Rūm b. Rūm willigte in das, was ʿĀmīl ihm aufgetragen hatte, ein und nahm von ihm in Treue zu Gott die heiligen Bücher mit dem, was in ihnen stand, entgegen. Dann ließ Gott ʿĀmīl {20} sterben.

(5) Die Geschichte von der Regierung des Rūm b. Rūm nach ʿĀmīl

Isnād wie oben unter Abschnitt (1), nach ʿĀbayr jedoch Salama b. al-Faḍl. Der Gottesgesandte hat gesagt:

Nachdem Rūm b. Rūm nach ʿĀmīl die Regierung über sein Volk übernommen hatte, lebte er noch sehr lange, heiratete viele Frauen und nahm sich zahlreiche Konkubinen. Vierzig Söhne und noch weitere Töchter wurden ihm geboren. Und man nannte die Söhne von Rūm die Söhne Esaus. Als Rūm b. Rūm die Königsherrschaft übernahm, pflanzten sich seine Söhne fort, und seine Nachkommenschaft wurde zahlreich. Seit jener Zeit nannte man

sie die Romäer, weil er ihr König war und er sie und ihre Menge gezeugt hatte. Denn sie stammten von ihm und seinen vierzig Söhnen ab. Die meisten von ihnen waren Nachkommen von Esau, dem Sohn von Isaak, dem Sohn von Abraham, dem Freund des Barmherzigen.²⁶

Der Prophet hat gesagt: Als der Verfluchte lange lebte, und sich seine Nachkommenschaft vermehrte, wurde er selbstgefällig und fiel vom Glauben an den großen Gott ab. Er war nämlich der erste aus der Nachkommenschaft Esaus, der vom Glauben abfiel. Aus Enttäuschung und aufgrund der Dinge, mit denen ihn Gott heimgesucht hatte, verehrte er sie (sc. die Götzen) neben Gott. Dann ließ Rūm b. Rūm durch Boten in den westlichen und östlichen Ländern der Erde ausrufen, daß man alle heiligen Bücher, die ʿĀmīl zurückgelassen hatte, zu ihm bringen solle. Die Menschen dachten, daß er sie für {21} einen guten Zweck haben wollte, (und sandten sie zu ihm). Und als sie alle bei ihm waren, und sich kein Buch mehr außerhalb seiner Gewalt befand, verbrannte er sie im Feuer, so daß er nichts mehr von ihnen übrigließ.

Der Prophet hat gesagt: Die Bücher waren alle bei Esau, weil Isaak, der Sohn Abrahams, als er wußte, daß Gott Jakob mit dem Prophetentum, dem Huldwunder und der Offenbarung ausgezeichnet hatte,²⁷ die Bücher Esau gegeben hatte, damit seine Nachkommenschaft nicht vom Islam abfalle. Isaak wußte nämlich, daß in Jakobs Nachkommenschaft die Propheten sein würden, und Gott ihnen dadurch die Bücher entbehrlich machen würde.

So verschwanden nun die heiligen Bücher von der Erde, die auf Seth, den Sohn Adams, Idrīs und Abraham herabgesandt worden waren. Und es blieb von ihnen nur das übrig, was nach Rūm b. Rūm herabgesandt wurde, nämlich die Thora, das Evangelium, der Psalter und der mächtige Koran (*Furqān*).

Als Khidr erfuhr, daß Rūm b. Rūm vom Glauben seiner Vorfahren an den mächtigen Gott abgefallen war, die Götzen verehrte und die heiligen Bücher verbrannt hatte, bedrückte ihn das, und er kam von den Höhen der Berge, dem Inneren der Täler und den

²⁶ Wenn hier Rūm und die Romäer mit Esau in Verbindung gebracht werden, so geht dies sicherlich auf die in jüdischen Kreisen verbreitete Vorstellung zurück, wonach Esau mit Rom identisch war, vgl. dazu Moshe David Herr in *Encyclopaedia Judaica (Jerusalem)* s.v. „Esau in the Aggadah“ (VI 858-859).

²⁷ Vgl. dazu Sure 29, 27.

Küsten der Meere heran, trat zu ihm ein und sagte: „Wenn du vom Glauben an Gott abgefallen bist und andere als Ihn verehrst, wenn du das Buch Gottes verbrannt und dich von Demjenigen abgewendet hast, Den deine ehrenwerten Vorväter Abraham, Ismael und Isaak verehrt haben, vom Gott der deutlichen Wahrheit, dann ziehe dich von der Königsherrschaft zurück. Denn du hast den Bund Gottes mit dem Königreich ʿĀmīls gebrochen, du bist vom Glauben an Gott und seinen Gesandten abgefallen. Wisse, daß, wenn du nicht von dieser Herrschaft abstehest, Gott dich bestrafen wird, weil du nur aufgrund des Versprechens, daß du nicht vom Glauben abfällst, diese Königsherrschaft erhalten hast.“ Da sagte zu ihm Rūm b. Rūm: „Mache dich in deiner Sprache nicht zum Herrn über mich, und sei nicht hochmütig aufgrund deiner Verwandtschaft zu mir, denn wenn du mein Herrschaftsgebiet nicht verläßt, so werde ich dich töten, wie man Leute vor dir getötet hat.“ Khidr sprach zu ihm: „Wenn du auf dem Unglauben beharrst, so ist das deine Sache. Ich werde dein Land verlassen, damit meine Verwandtschaft zu dir gelöst wird. Doch will ich mich von deiner Tochter trennen und meine Tochter von ihr nehmen. Denn ich werde meine Tochter nicht in deiner Stadt bei dir lassen, während du einen anderen als Gott anbetest.“ Und er trennte sich von Rūms Tochter Lāhā, während dieser ihm seine Tochter Lūbā übergab.

So ging Khidr mit seiner Tochter hinaus. Dann fragte er seinen Herrn: „Soll ich gegen ihn kämpfen oder nicht?“ Gott aber offenbarte ihm: „Kämpfe nicht gegen ihn, denn Ich werde erst denjenigen, die nach dir kommen, den Kampf auferlegen. Ich habe es nur für diejenigen vorherbestimmt, die einen Propheten haben, der Mose, Sohn von Amram, genannt wird. Er ist der erste, den Ich mit dem Schwert in der Hand sende. Dann folgen ihm Josua, der Sohn Nuns, David und Muḥammad. Geh du, oh Khidr, und laß Mir freie Hand mit ihm, denn Ich bin hinter ihm wie ein Ozean. Ich bin dein Herr, der nicht stirbt und nicht überwunden wird.“ Dann bat Khidr seinen Herrn, daß er ihm die Sorge um seine Tochter nehme. Da sandte Gott den Todesengel zu ihm, der ihren Geist zu sich nahm. Ihr Vater Khidr wickelte sie in ein Leichentuch, sprach das Gebet über sie und begrub sie in einem Gebiet, in dem niemand wohnte.

Dann ging Khidr fort, bis er an die Küste des Meeres kam. Es gab nämlich an der Küste ein Tal zwischen zwei Bergen, das {23} zum Meer hin auslief. Er ging in das Innere des Tals, warf sich vor Gott nieder, betete und begann aus Furcht zu weinen. Und als seine Prostrationen und sein Weinen sich in die Länge zogen, wurde die Furcht vor Gott

immer drückender. Gott sprach zu Gabriel: „Oh Gabriel, steig zu diesem Knecht Khidr hinab, entrichte ihm den Heilsgruß von Mir und sprich zu ihm: ‚Dein Herr fragt dich: Was soll dieses Weinen?‘“ Als Gabriel kam und ihm das ausrichtete, sagte Khidr: „Ich dachte über Rūm b. Rūm nach, seine Frechheit gegenüber Gott, und darüber, daß er anstelle Seiner ein Geschöpf anbetet, obwohl er von seinen edlen Vorvätern her, Abraham, Ismael und Isaak, weiß, daß er keinen Herrn außer Gott hat. Wie kann er es für gut halten, nicht an Gott zu glauben? Oh Gabriel, ich habe keinen Menschen gesehen, der mehr gegen Gott gesündigt hat als Rūm. Es vergeht kein Morgen und kein Abend, an dem ich mir nicht von Gott eine einzige Eigenschaft wünsche. Selig ist der Mensch, der sie besitzt!“ Da offenbarte Gott dem Gabriel: „Oh Gabriel, sprich zu ihm: Der Herr der Welten sagt dir: ‚Bei Meiner Kraft und Meinem Namen schwöre ich: Alles, was du dir vom Diesseits und Jenseits wünschst, werde Ich dir erfüllen. So wünsche etwas, oh Khidr, dann wird es dir gegeben.‘“ Khidr antwortete: „Oh Gott, ich wünsche mir nichts anderes als einen (Gottes)knecht, dessen Leben andauert, damit er sein Bedürfnis nach Deiner Verehrung befriedigen kann. Ich schwöre bei Deiner Kraft und Deinem Namen... keine Nacht- oder Tagesstunde habe ich je mein Bedürfnis nach Deiner Verehrung befriedigt, noch nie habe ich meinen Hunger danach, Dir zu gehorchen, gestillt. Oh Herr, wie soll jemand, der Dich verehrt, einen anderen verehren, wie jemand, der Dich kennt, Dich leugnen?“ Da sagte Gott: „Oh Gabriel, sag Meinem Knecht, dem Khidr: Dein Herr, der Herr der Welten, sagt dir: Bei Meiner Kraft und bei Meinem Namen schwöre Ich, daß Ich deinen Wunsch erfüllen werde. Ich gebe dir ein Leben, in dem du nicht alterst, eine Jugend, die niemals vergeht, und einen Körper, der nicht verfällt oder verschmutzt.“ Und Gabriel strich ihm über den Körper, so daß ihm die Jugend niemals vergeht. Dann sagte er zu ihm: „Dein Herr sagt zu dir: ‚Bewohne die Einöden und Wüsten, die Täler und Meere.‘“ Und er machte ihm aus dem Inneren der Täler und der Meere Wohnstätten und Häuser, und den Sellerie (*karafs*) machte er zu seiner Nahrung.²⁸ Und wo er sich hinsetzt, dort ergrünt es, und in diesem Grün wird der Sellerie sein. Wenn er will, ißt er davon, und wenn er nicht will, läßt er es bleiben. Er ist in den Bergen des Westens, während Elias in den Bergen des Osten ist. Die beiden sind verewigt und sterben erst am Ende der Zeiten.

* * *

²⁸ Sellerie gilt nach verbreiteter Auffassung zusammen mit Erdschwämmen (*kam'a*) als Khidrs Leibspeise, vgl. z.B. al-Yāfi'ī *Rawd ar-rayāhīn* 390f.

In vielen Punkten unterscheidet sich diese Erzählung von der Khidr-Jeremia-Legende des Wahb b. Munabbih. Khidr wird hier in einen völlig anders gearteten historischen Kontext versetzt: er ist kein israelitischer Prophet wie bei Wahb, sondern Sohn eines römischen bzw. römischen Königs, der an der Grenze zum Perserreich aufwächst, später heiratet und für kurze Zeit von seinem Vater die Staatsgeschäfte übernimmt. Neben diesen Unterschieden haben die beiden Erzählungen aber auch bedeutende Gemeinsamkeiten. Dazu gehört zunächst einmal ihr aitiologischer Charakter: beide Erzählungen wollen das Fortleben Khidrs erklären, wobei dem Motiv der Weltflucht eine zentrale Rolle zukommt. In beiden Erzählungen zieht sich Khidr zudem am Ende in die Wüsten und Einöden zurück, mischt sich unter die wilden Tiere und wird von Gott verewigt.

Wichtiger noch ist aber eine andere Gemeinsamkeit. Die Ausstattung Khidrs mit Langlebigkeit und ewiger Jugend erfolgt nach unserer Erzählung aufgrund von Khidrs Sorge um die nachlassende Verehrung Gottes auf Erden und in Erfüllung seines Wunsches nach ewigem Gottesdienst.²⁹ Letztendlich hat sie aber ihre Ursache wiederum in Khidrs vorgeburtlicher Erwählung und Heiligung, die die ganze Erzählung als Motiv durchzieht und sein Verlangen nach Gottesdienst erst bedingt. Dieses Motiv der pränatalen Erwählung verbindet die Legende sowohl mit der arabischen als auch mit der biblischen Jeremia-Erzählung. Die Ähnlichkeit geht soweit, daß der Engel, der Khidr im Traum besucht, um ihn über seine eigentliche Bestimmung aufzuklären, fast dieselben Worte verwendet, die sich schon in dem biblischen Bericht über Jeremias Berufung finden.³⁰

Abū Rifāʿa al-Fārisī ist die einzige Quelle, in der die Legende von Khidrs Höhlengeburt, seiner Meisterschaft in der Kalligraphie, seiner späteren Weltflucht und Verewigung in derartiger Ausführlichkeit erzählt wird. Kurzfassungen der Erzählung, die meist auf die Autorität des andalusischen Hadith-Gelehrten ʿAbd ar-Rahmān b. ʿAbdallāh as-Suhaylī³¹ (st. 581/1185) zurückgeführt werden, finden sich auch in anderen Werken,³² doch hat hier die Lebensquelle die pränatale Erwählung als aitiologisches Motiv

²⁹ Nach einer Legende, die al-Qurtūbī *al-Ġāmiʿ* XV 115f. anführt, hat aus dem gleichen Grund auch Elias von Gott ewige Jugend erhalten.

³⁰ Vgl. dazu oben die Anmerkungen 24 und 25.

³¹ Vgl. zu ihm Brockelmann *GAL* I 525f., S I 733f.

³² Vgl. zum Beispiel al-Qurtūbī *Ġāmiʿ ahkām al-Qurʿān* XI 44.

verdrängt.³³ Dennoch hat diese Erzählung eine sichtbare Spur in der islamischen Tradition hinterlassen. So wird in vielen Quellen die hier genannte Genealogie, wonach Khidr ein Sohn ʿĀmīls ist, angeführt.³⁴ Ein fernes Echo dieser Erzählung ist sicherlich auch die immer wieder zitierte Aussage,³⁵ nach der Khidrs Vater ein Perser, und seine Mutter eine Romäerin war.³⁶ Schließlich erhielt Khidr aufgrund dieser Legende noch in dem osmanisch-türkischen Kalligraphenlexikon *Tuhfat al-ḥattāʾīn* von Saʿd ad-Dīn Müstaqīmzāde (st. 1789) einen eigenen Eintrag (S. 192f.).

Mit der Erzählung des Abū Rifāʿa al-Fārisī ist wiederum eine andere Khidr-Legende verwandt, die in vollständiger Form zum ersten Mal bei aṭ-Ṭaʿlabī (*ʿArāʾis al-maḡālīs* 195) erscheint und später in zum Teil modifizierter Form bei zahlreichen anderen Autoren angeführt wird.³⁷ In dieser Legende tritt Khidr ebenfalls als weltflüchtiger Königssohn auf. Sein Vater verheiratet ihn nacheinander mit zwei Frauen, denen Khidr aus religiösen Gründen jedoch nicht beiwohnt. Als sein Vater ihm wegen des fehlenden Nachwuchses zu zürnen beginnt, flieht Khidr auf eine Insel im Meer, wo er sich ganz dem Gebete hingibt. Es ist bemerkenswert, daß bereits Abū Rifāʿa al-Fārisī diese Legende in ähnlicher Form überliefert (S. 255f.) - mit einem Isnād, der auf al-Ḥasan al-Baṣrī zurückgeht -, sie jedoch nicht auf Khidr, sondern wiederum auf den Propheten Jeremia bezieht.³⁸ Offensichtlich standen die beiden Gestalten in frühislamischer Zeit in einem so engen Verhältnis zueinander, daß ihre Namen ausgetauscht werden konnten.

Einen weiteren, sehr frühen Beleg dafür, daß Khidr mit Jeremia in Zusammenhang gebracht wurde, liefert der bekannte arabische Gelehrte al-Ġāhiz (st. 255/869) in seinem zwischen 842 und 845 verfaßten³⁹ Buch *at-Tarbiʿ wa-t-tadwīr*. Unter den Fragen, die al-

³³ Das gilt auch für die oben (Anm. 19) erwähnte Parallelüberlieferung bei al-Wazīr as-Sarrāg.

³⁴ Vgl. zum Beispiel Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī *Hilyat al-awliyāʾ* VI 7 und Sibṭ Ibn al-Ġawzī *Mirʾāt az-zamān* 456.

³⁵ Sie wird auf den medinensischen Überlieferer Saʿīd b. Musayyab (94/713) zurückgeführt, vgl. Ibn Kaṭīr *al-Bidāya* I 304 und Ibn Ḥaḡar *al-Isāba* I 429f.

³⁶ Die eigentlich richtigere Aussage, nach der Khidrs Vater ein Romäer und seine Mutter eine Perserin ist, findet sich bei Ibn Ḥaḡar *al-Isāba* I 429f. als Variante angegeben.

³⁷ Vgl. z.B. Ibn Kaṭīr *al-Bidāya wa-n-nihāya* I 308 und Mullā ʿAlī al-Qārī *al-Ḥaḡar* 130-134.

³⁸ Könnte die in Jer 16, 1ff. erwähnte göttliche Weisung an Jeremia, ehe- und kinderlos zu bleiben, hier ihren Nachhall gefunden haben?

³⁹ Zur Datierung vgl. die Einführung von Charles Pellat in demselben Werk, Seite XII.

Ġāhiz dort an seinen Widersacher Aḥmad b. ʿAbd al-Wahhāb richtet, befindet sich auch diejenige, ob Urmiyā (Jeremia) der Khidr sei (dort § 40).

In späterer Zeit hingegen scheint die Beziehung zwischen den beiden Gestalten an Bedeutung verloren zu haben. Die eingangs erwähnte Auffassung des Wahb b. Munabbih, wonach Khidr und Jeremia identisch sind, wurde zwar als eine der Lehrmeinungen zu Khidrs Namen über die Jahrhunderte hinweg im theologischen und historiographischen Schrifttum weitertradiert,⁴⁰ fand jedoch unter den muslimischen Gelehrten keine bedeutenden Befürworter mehr.⁴¹

Bibliographie

Abū Ḥātim as-Siġistānī, Sahl b. Muḥammad: *Kitāb al-Muʿammarīn*. Ed. Ignaz Goldziher (*Abh. z. arab. Philologie* II). Leiden 1899 (Reprint Hildesheim 1982).

Abū Nuʿaym al-Isbahānī, Aḥmad b. ʿAbdallāh: *Ilīyat al-awliyāʾ wa-ṭabaqāt al-asfiyāʾ*. 10 Bände. Kairo 1351-1357h.

Abū Rifāʿa al-Fārisī, ʿUmāra b. Waṭīma: *as-Sifr at-tānī min Badʾ al-ḥalq wa-qisās al-anbiyāʾ*. Ed. R. G. Khoury in *Les légendes prophétiques* (siehe unten).

Brockelmann, C.: *Geschichte der arabischen Literatur*. 2., den Supplementbänden angepaßte Aufl. 2 Bde. Nebst 3 Supplementbänden. Leiden 1943-1949; Suppl.: 1937-42.

Curtiss, Samuel Ives Curtiss: *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Forschungen und Funde aus Syrien und Palästina*. Leipzig 1903.

Friedländer, Israel: *Die Chadirlegende und der Alexanderroman. Eine sagengeschichtliche und literarhistorische Untersuchung*. Leipzig-Berlin 1913.

Al-Ġāhiz, Abū ʿUṭmān ʿAmr b. Baḥr: *Kitāb at-Tarbīʾ wa-t-tadwīr*. Ed. Charles Pellat. Damaskus 1955.

Goldziher, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden 1970 (Nachdruck der Erstausgabe von 1920).

Ibn al-Ġawzī, Abū I-Farāġ ʿAbd ar-Raḥmān: *Zād al-masīr fī ʿilm at-tafsīr*. 7 Bde. Beirut 1984⁴.

Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī: *al-Isāba fī tamyiz as-ṣahāba*. 4 Bde. Kairo 1328h.

Ibn Kaṭīr, Abū I-Fidāʾ Ismāʿīl ad-Dimaṣqī: *al-Bidāya wa-n-nihāya*. Ed. A. Abū Mulhim u. a. Beirut 1985.

Jastrow, Otto: „Arabische Textproben aus Mardin und Azāk“ in *ZDMG* 119 (1970) 29-59.

⁴⁰ So z.B. bei at-Ṭaʿlabī *ʿArāʾis al-maġālīs* 198, Ibn al-Ġawzī *Zād al-masīr* V 167, Ibn Ḥaġar *al-Isāba* I 429.

⁴¹ Al-Ṭabarī selbst hielt die Identifikation von Khidr mit Jeremia aus chronologischen Gründen für falsch, vgl. *Tārīḫ* I 376. Spätere Gelehrte verweisen meist auf seine Ablehnung dieser Gleichsetzung, vgl. z.B. Ibn Ḥaġar *al-Isāba* I 429.

- Khoury, Raif Georges: *Les légendes prophétiques dans l'Islam. Depuis le I^{er} jusqu'au III^e siècle de l'Hégire*. Wiesbaden 1978.
- Kriss, Rudolf und Hubert Kriss-Heinrich: *Volksglaube im Bereich des Islam*. 2 Bde. Wiesbaden 1960-1962.
- Müstaqīm-Zāde, Süleymān Sa'd ad-Dīn Efendī: *Tuhfet al-ḥattā'irīn*. Ed. Ibn al-Emin Maḥmūd. Istanbul 1928.
- An-Nawawī, Abū Zakariyā Yahyā b. Šaraf: *Tahdīb al-asmā' wa-l-luḡāt*. Ed. F. Wüstenfeld. Göttingen 1842.
- Al-Qārī, al-Mullā 'Alī b. Sulḡān Muḥammad al-Harawī: *al-Ḥaḡar fī anr al-Ḥiḡr*. Ed. M. Ḥayr Ramadān Yūsuf. Damaskus/Beirut 1991.
- Al-Qurtubī, M. b. Ahmad: *al-Ġāmi' li-ahkām al-Qur'ān*. 24 Bde. Kairo 1360h.
- Schützing, Heinrich: „Die arabische Jeremia-Erzählung und ihre Beziehungen zur jüdischen religiösen Überlieferung“. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 25 (1973) S. 1-19.
- Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 9 Bde. Leiden 1967-1984.
- Sibḡ Ibn al-Ġawzī, Šams ad-Dīn Yūsuf b. Qızıoḡlu: *as-Sifr al-awwal min Mir'āt az-zamān fī tāriḡ al-a'yān*. Ed. Iḡsān 'Abbās. Beirut 1985.
- Aḡ-Ṭabarī, Abū Ġa'far M. Ibn Ġarīr: *Tāriḡ ar-rusul wa-l-mulūk*. Ed. M. Abū l-Faḡl Ibrāhīm. Kairo 1962ff. Engl. Übers.: „The history of al-Ṭabarī“. Hrsg.: Ehsan Yar-Shatir. 40 Bde. Albany 1985ff.
- Aḡ-Ta'labī, Abū Ishāq Ahmad: *Qisaḡ al-Anbiyā' al-musammā 'Arā'is al-maḡālis*. Beirut o.D.
- Trimingham, J. Spencer: *The Sufi orders in Islam*. Oxford 1971.
- Al-Wazīr as-Sarrāḡ, M. b. M.: *al-Ḥulal as-sundusiyya fī l-aḡbār at-Tūnusiyya*. 3 Bde. Beirut 1985.
- Wiener, Aharon: *The Prophet Elijah in the Development of Judaism. A Depth-psychological Study*. London 1978.
- Al-Yāfi'ī, Abū Muḡammad 'Abdallāh b. As'ad: *Rawḡ ar-rayāḡin fī ḡikāyāt aḡ-šāliḡin*. Kairo 1955.

Ich bin nach Ägypten gereist um die Züge zu sehen, welche die Araber
 schon Alexanderzeitungen kommt es immer noch nach der ägyptischen
 Forderung Thebens durch ägyptische Truppen im Jahr 647 v. u. Z.

Zu einem ausführlichen Überblick über die Beziehungen zwischen Arabern und Christen
 siehe im 3. Teil v. u. Z. vgl. W. Hück, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3.
 und 4. Jahrhundert v. Chr., Bd. 3, Wiesbaden 1975, S. 25.

Zu den ägyptisch-assyrischen Beziehungen vor dem Jahr der Eroberung vorderer Zeh-
 nten vgl. Hück, Die Beziehungen Ägyptens v. Chr., II, 1970, Die vorderasiatischen
 Beziehungen von M. Doering, Assirien und Ägypten im 3. u. 4. J. v. u. Z., S. 170.

Siehe im Jahr 647 die Araber im Jahr 647 v. u. Z. wieder für diese Truppen übernahm, S.
 3 Teil Anm. 10.

Die Plünderung Thebens durch assyrische Truppen – Eine Randbemerkung aus ägyptologischer Sicht

Louise Gestermann

Herrn Professor Heinrich Schützinger
mit den besten Wünschen
zum 11. April 1999 zgedacht

§ 1. Auf Grund der Entfernung, die das Niltal und Mesopotamien voneinander trennt, ergaben sich Kontakte zwischen Ägypten und Assyrien, um die es im folgenden gehen soll, nicht zwangsläufig und/oder zufällig. Sie mußten im Gegenteil gezielt herbeigeführt werden, mußten also im Interesse zumindest einer Partei liegen. Zugleich mußten die Möglichkeiten – und dies impliziert vor allem politische und militärische Möglichkeiten – bestehen, um über das eigene Staatsterritorium hinaus Expansionsbestrebungen realisieren und so die Entfernung zwischen beiden Gebieten bewältigen zu können.¹

Einmal mehr waren diese Voraussetzungen zum Ende des 8. Jhd.s v.u.Z. gegeben. Anders als bei früheren Gelegenheiten² sind es nun jedoch die Assyrer, die ihren Machtbereich bis in den palästinischen Raum und schließlich bis nach Ägypten ausdehnen. Im Zuge der damit verbundenen militärischen Auseinandersetzungen kommt es letztendlich auch zur sogenannten Plünderung Thebens durch assyrische Truppen im Jahr 664/3 v.u.Z.³

¹ Zu ersten mittelbaren Kultur- und Handelskontakten zwischen Niltal und Mesopotamien bereits im 3. Jtsd. v.u.Z. vgl. W. Helck, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v.Chr., ÄA 5, Wiesbaden ²1971, S. 6ff.

² Zu den ägyptisch-assyrischen Beziehungen vor dem hier zur Diskussion stehenden Zeitraum vgl. Helck, Die Beziehungen Ägyptens (Anm. 1), passim. Die entsprechenden Stichwörter setzt M. Dietrich, Assyrien und Ägypten, in: LÄ I, Wiesbaden 1975, Sp. 498f.

³ Sowohl das Jahr 664 als auch das Jahr 663 v.u.Z. werden für dieses Ereignis diskutiert, s. § 3 mit Anm. 10.

§ 2. Die Geschehnisse im Vorfeld dieses Ereignisses sind weitestgehend bekannt und geklärt.⁴ Sie datieren bis in die 20er Jahre des 8. Jhd.s (v.u.Z.) zurück, als die assyrischen Truppen infolge der von Salmanassar V. (727-722 v.u.Z.) und Sargon II. (722-705 v.u.Z.) forcierten Ausdehnung des assyrischen Reiches nach Westen immer häufiger bis in den syrisch-palästinischen Raum vordrangen. Hatte sich Ägypten, das meint den über das Ostdelta regierenden Pharao Osorkon IV. der 22. Dynastie (730-715 v.u.Z.), zunächst den Allianzgesuchen Israels gegenüber noch verschlossen gezeigt, unterstützte es 720 v.u.Z. dann doch die Truppen des Philisters Ḫanun von Gaza um ein Kontingent unter Befehlsgewalt des Re'e.⁵ Der Sieg der Assyrer unter Sargon II. bei Raphia südwestlich von Gaza brachte für Ägypten Tributzahlungen mit sich, die Osorkon ganz offensichtlich mit dem Ziel leistete, keinen weiteren assyrischen Angriffen auf das Ostdelta ausgesetzt zu sein.

In das Jahr 714 v.u.Z. fällt das Ereignis, das auf ägyptischer Seite die Folgewirkung der Westausdehnung des assyrischen Reiches verstärkte und quasi zum Katalysator für die weitere Entwicklung wurde: Unter Schabaka (716-702 v.u.Z.), genauer in dessen zweitem Regierungsjahr, konnten die

⁴ Vgl. zur folgenden Zusammenfassung vor allem die detaillierten und weiterführenden Darstellungen von K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt* (1100-650 B.C.), Warminster 1973, Supplement 1986, New Preface 1995, § 324ff., S. 362ff.; A. Spalinger, *Esarhaddon and Egypt: An Analysis of the First Invasion of Egypt*, in: *Or* 43, 1974, S. 295-326; id., *The Foreign Policy of Egypt Preceding the Assyrian Conquest*, in: *CdE* LIII, 1978, S. 22-47 (S. 33ff.); A.K. Grayson, in: *CAH* ?III, 2, Cambridge 1991, S. 71ff.; H.-U. Onasch, *Die assyrischen Eroberungen Ägyptens*, Teil 1: Kommentare und Anmerkungen/Teil 2: Texte in Umschrift, ÄAT 27/1 und 2, Wiesbaden 1994, hier Teil 1, S. 5ff.; R. Lamprichs, *Die Westexpansion des neuassyrischen Reiches. Eine Strukturanalyse*, AOAT 239, Neukirchen/Vluyn 1995, S. 130ff.; D. Picchi, *Il conflitto tra Etiopi ed Assiri nell'Egitto della XXV dinastia*, *Archeologia e storia della civiltà egiziana e del vicino oriente antico*, *Materiali e studi* 2, Imola 1997, S. 9ff.; B.U. Schipper, *Israel und Ägypten in der Königszeit. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems*, Dissertation Bonn 1999 (erscheint in *OBO*), Kap. 2.3.1.2ff. – Es wird im folgenden darauf verzichtet, auf diese Arbeiten im einzelnen zu verweisen.

⁵ Zu der bildlichen Umsetzung dieses Feldzuges durch die Assyrer s. jetzt Chr. Uehlinger, "... und wo sind die Götter von Samarien?" Die Wegführung syrisch-palästinischer Kultstatuen auf einem Relief Sargons II. in Ḫoršābād/Dūr-Šarrukīn, in: M. Dietrich/I. Kottsieper (Hrg.), "Und Mose schrieb dieses Lied auf". *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen*, Münster 1998, S. 739-776.

aus Nubien stammenden Kuschiten ihre nominell bereits seit dem Feldzug des Pije (728 v.u.Z.) bestehende Herrschaft auch de facto über ganz Ägypten ausdehnen und somit das in zahlreiche lokale Fürstentümer zersplitterte Land unter einer Oberherrschaft zusammenführen. Die Residenz wurde von Napata im Stammland nach Memphis verlegt. Wurde auch von den Kuschiten die gegenüber den Assyriern auf Deeskalation ausgerichtete Politik Osorkons (IV.) zunächst fortgesetzt, so kam es schließlich doch in Folge eines Allianzabkommens, und zwar mit König Hiskia von Juda, zu einer militärischen Auseinandersetzung mit den Assyriern. Die bei Eltheke 701 v.u.Z. ausgetragene Schlacht zwischen Assyriern und Ägyptern bzw. Kuschiten – die übrige Koalition hatte sich weitestgehend aufgelöst – endete mit einem Sieg der assyrischen Truppen Sanheribs (705-681 v.u.Z.) über die ägyptisch-kuschitischen Verbände.

Für die folgenden fast 30 Jahre stellt sich das assyrisch-ägyptische Verhältnis zumindest nach außen konfliktfrei dar. Auf assyrischer Seite waren Sanherib und zunächst auch noch sein Nachfolger Asarhaddon (681-669 v.u.Z.) darum bemüht, die Einheit ihres Reiches aufrechtzuerhalten, die in verschiedenen Gebieten durch Unabhängigkeitsbestrebungen in Frage gestellt war. Taharqa wiederum beschäftigten in den ersten 13 Jahren seiner Regierung (690-664 v.u.Z.) vor allem Konsolidierungsmaßnahmen im Inneren des Landes. Allerdings fanden auch in diesen Jahren außenpolitische Aktivitäten statt, indem nämlich Handelsbeziehungen zum syrisch-palästinischen Gebiet aufgenommen wurden, das an sich zum assyrischen Einflußbereich gehörte und von den Assyriern beansprucht wurde. In diesem Vorgehen Ägyptens dürfte der eigentliche Auslöser für die sich anschließenden insgesamt fünf Feldzüge, die Assyrien gegen Ägypten unternahm, und die direkten militärischen Auseinandersetzungen zwischen Ägyptern und Assyriern zu sehen sein.⁶

§ 3. Lediglich beim ersten Feldzug,⁷ der von Asarhaddon 674 v.u.Z. durchgeführt wurde, war das ägyptische Heer (unter Taharqa) erfolgreich. Schon

⁶ Zu diesem Gesichtspunkt s. jetzt ausführlich Schipper, *Israel und Ägypten in der Königszeit* (Anm. 4), Kap. 2.3.1.4.

⁷ Zur Chronologie der Feldzüge und den Ereignissen im einzelnen vgl. Kitchen, *Third Intermediate Period* (Anm. 4), § 352ff, S. 391ff.; Spalinger, in: *Or* 43, 1974 (Anm. 4), S. 298ff.; id., *Assurbanipal and Egypt: A Source Study*, in: *JAOS* 94, 1974, S. 316-328 (S. 320ff.); Onasch, *Die assyrischen Eroberungen Ägyptens 1* (Anm. 4), S. 16ff. und zusammenfassend

beim zweiten Feldzug 671 (v.u.Z.), ebenfalls noch unter Asarhaddon, konnten die assyrischen Truppen das Delta erobern und bis nach Memphis vordringen. Sie nahmen die Stadt ein, plünderten sie und deportierten u.a. auch Mitglieder der Familie des Taharqa. In der Folge dieser Niederlage wurden Ägypten (u.a.) Änderungen in der Verwaltung, Umbenennungen von Städten und Tributzahlungen auferlegt.

Aus nicht bekannten Gründen erfolgte 669 (v.u.Z.) ein weiterer, dritter Feldzug der Assyrer nach Ägypten. Dieser fand jedoch ein vorzeitiges Ende, da der assyrische König Asarhaddon beim Anmarsch auf Ägypten starb.

Als Reaktion auf die neuerliche Unterwerfung von Delta und Memphis durch Taharqa sah sich der Nachfolger Asarhaddons, Assurbanipal (669-631/627 v.u.Z.), schon 667 (v.u.Z.) wieder dazu gezwungen, nach Ägypten zu ziehen. Die Schlacht im Zuge dieses vierten Feldzuges konnten die Assyrer für sich entscheiden, Taharqa floh nach Theben. Nachdem Assurbanipal seine Truppen um weitere Kontingente u.a. auch mit Soldaten aus assyrischen Provinzen verstärkt hatte, ließ er den ägyptisch-kuschitischen Verbänden nachsetzen. Ein erstes Mal drangen die Assyrer bis nach Theben vor, ohne die Stadt allerdings zu plündern und/oder zu zerstören.⁸ Nachdem Taharqa auch aus Theben und südwärts vermutlich bis nach Napata geflohen war, zogen sich die Assyrer wieder zurück. Weitere Aktionen Taharqas unterblieben, einen Aufstand unter den Deltafürsten bekamen die Assyrer mit harten Maßnahmen (Deportationen und Hinrichtungen) in den Griff.

Nach dem Tod Taharqas ist es sein Nachfolger Tanutamun (664-656 v.u.Z.), der kuschitische Expansionsbestrebungen zu realisieren versuchte. Sein Vormarsch bis in das Delta, von dem die sogenannte Traumstele Zeugnis ablegt,⁹ fand bei den dortigen lokalen Fürsten allerdings nicht die gewünschte Unterstützung und forderte zudem die Assyrer zum Handeln

S. 147ff.; Picchi, *Il conflitto tra Etiopi ed Assiri* (Anm. 4), S. 44ff.; Schipper, *Israel und Ägypten in der Königszeit* (Anm. 4), Kap. 2.3.1.4; s.a. – mit anderem Fokus – Lamprichs, *Die Westexpansion des neuassyrischen Reiches* (Anm. 4), S. 162ff.

⁸ Anderslautend wird bisweilen der Bericht von Prisma A angesehen, in dem es heißt (Kol. I, Z. 89, s. Onasch, *Die assyrischen Eroberungen Ägyptens 1* (Anm. 4), S. 119): "Diese Stadt eroberte ich, führte meine Truppen herein und ließ sie darin wohnen". Ob diese Schilderung tatsächlich durch die Ereignisse während des anschließenden fünften Feldzuges beeinflusst ist und eine Interpolation darstellt (s. *op.cit.*, S. 150) oder ob diese Textstelle auch in anderem Sinne interpretiert werden könnte, scheint allerdings offen.

⁹ Zu diesem Text s. Onasch, *Die assyrischen Eroberungen Ägyptens 1* (Anm. 4), S. 129ff.

heraus. Ihr fünfter Feldzug 664/3 v.u.Z.¹⁰ – sehr wahrscheinlich ohne Assurbanipals Beteiligung – besiegelte die ägyptische Niederlage. Tanutamun wird mit seinen Truppen bis nach Kusch zurückgedrängt, seine Festung Theben wird von den Assyriern geplündert.

§ 4. Zeugnis dieser fünf Feldzüge Assyriens gegen Ägypten legen vor allem die Annalen ab, die Asarhaddon und Assurbanipal erstellen ließen. Hinzu kommen die Babylonische Chronik Nr. 1, die als einziger Text über den fehlgeschlagenen ersten assyrischen Feldzug gegen Ägypten berichtet (IV, 16), die Asarhaddon-Chronik (Nr. 14) sowie einige Einzeltexte.¹¹

Einige der Annalen Asarhaddons und Assurbanipals sind es auch, in denen sich Berichte über das Schicksal Thebens erhalten haben. Von ihnen sind die Late Egyptian Tablets (LET) oder Harran Tablets/Texts die früheste Quelle. Sie wurden bereits kurz nach Beendigung des zweiten Feldzugs Assurbanipals 664/3 v.u.Z. angefertigt¹² und berichten folgendermaßen (Zeilenzählung nach London, British Museum K 228+, Rs. 6-10):¹³

(6) "Sie bemächtigten sich dieser Stadt insgesamt und ebneten sie ein [wie] eine Wasserflut.

(7) Gold und Silber, den Staub seines Gebirges sowie Edelsteine und alles Auserlesene seines [P]alas[tes],

(8) buntgesäumte Leinen[gewän]der, große Pferde, Männer und Frauen,

(9) [Fabel]wesen, Paviane und Meerkatzen, die Ziehkinder sei[ner] Berge,

(10) Zahlloses in Mengen holten sie aus seinem Inneren und rechneten es zur Beute."

¹⁰ Der genaue Zeitpunkt dieses Feldzuges ist nach wie vor nicht definitiv geklärt, s. dazu Th. Schneider, Nahum und Theben. Zum topographisch-historischen Hintergrund von Nah 3,8f, in: BN 44, 1988, S. 63-73 (S. 67f.).

¹¹ S. jetzt Onasch, Die assyrischen Eroberungen Ägyptens 1 (Anm. 4), S. 16f., S. 23 und S. 30. Eine Analyse der Quellen und ihrer Redaktion(en) findet sich auch bei Spalinger, in: JAOS 94, 1974 (Anm. 7), S. 316ff.; s.a. id., in: Or 43, 1974 (Anm. 4), S. 296ff.

¹² Spalinger, in: JAOS 43, 1974 (Anm. 7), S. 317; Onasch, Die assyrischen Eroberungen Ägyptens 1 (Anm. 4), S. 79f.

¹³ Onasch, Die assyrischen Eroberungen Ägyptens 1 (Anm. 4), S. 109.

Prisma F, bereits knapp 20 Jahre nach den Ereignissen abgefaßt (646/5 v.u.Z.),¹⁴ gibt folgende Beschreibung (Zeilenzählung nach Paris, Louvre AO 19.939, Kol. I, Z. 48-55):¹⁵

- (48) "Mit der Hilfe Aššurs, ... (49) ...
 (50) eroberten meine Hände Theben und Heliopolis insgesamt.
 (51) Silber, Gold und Edelsteine, den Besitz und das Eigentum besagter Stadt, soviel vorhanden war,
 (52) buntgesäumte Leinengewänder, große Pferde, die männliche und weibliche Bevölkerung,
 (53) zwei erhabene Säulen, die mit reinem Elektron beschlagen waren,
 (54) von 2500 Talenten Gewicht, die am Tempeltor aufgestellt waren,
 (55) riß ich aus ihrem Standort heraus und nahm sie mit nach Ninive."

Prisma A schließlich, 643 (v.u.Z.) redigiert und damit späteste Quelle,¹⁶ steht zeitlich Prisma F sehr nahe und weist auch inhaltlich weitreichende Übereinstimmungen mit dessen Beschreibung auf (Zeilenzählung nach London, British Museum BM 91026/Rassam-Prisma, Kol. II, Z. [37]-44, 47f.):¹⁷

- [37] "... Diese Stadt insgesamt
 (38) eroberten meine Hände mit der Hilfe von Aššur und Istar.
 (39) Silber, Gold und Edelsteine, die Besitztümer seines Palastes, soviel vorhanden war,
 (40) buntgesäumte Leinengewänder, große Pferde, die männliche und weibliche Bevölkerung,
 (41) zwei erhabene Säulen, Gebilde aus reinem Elektron,
 (42) von 2500 Talenten Gewicht, die am Tempeltor aufgestellt waren,
 (43) riß ich aus ihrem Standort heraus und nahm sie mit nach Assyrien.
 (44) Schwere Beute ohne Zahl führte ich aus Theben heraus. ...
 (47) Mit gefüllten Händen kehrte ich wohlbehalten
 (48) nach Ninive, meiner Residenzstadt, zurück."

Von einer Zerstörung Thebens wird demzufolge nur in LET gesprochen, in den Prismen F sowie A finden sich entsprechende Schilderungen nicht.

¹⁴ Spalinger, in: JAOS 43, 1974 (Anm. 7), S. 317; Onasch, Die assyrischen Eroberungen Ägyptens 1 (Anm. 4), S. 81.

¹⁵ Onasch, Die assyrischen Eroberungen Ägyptens 1 (Anm. 4), S. 125.

¹⁶ Spalinger, in: Or 43, 1974 (Anm. 4), S. 317; Onasch, Die assyrischen Eroberungen Ägyptens 1 (Anm. 4), S. 82.

¹⁷ Onasch, Die assyrischen Eroberungen Ägyptens 1 (Anm. 4), S. 123.

Man wird in Erwägung ziehen können, ob die Beschreibung in LET ("Sie ... ebneten sie (d.i. Theben) ein [wie] eine Wasserflut") nicht als eine Metapher für die Überlegenheit der assyrischen Invasoren zu verstehen ist.

Alle drei Quellen listen die Wegführung umfangreicher Beute aus Theben auf. Neben rein Wertvollem (Edelmetalle, Edelsteine und zwei mit Elektron beschlagene Obelisken)¹⁸ ist zusätzlich Nützliches und anscheinend typisch Ägyptisches genannt ("buntgesäumte Leinengewänder", Pferde¹⁹ und Palastausstattung). Es wurden zudem Männer und Frauen als Gefangene genommen und nach Assyrien deportiert.²⁰ Des weiteren sind die *apsasû*-Wesen und verschiedene Affenarten²¹ als nennenswerte, weil offensichtlich exotische Beute ausdrücklich aufgeführt. Entnehmen kann man den Schilderungen außerdem, daß die Stadt und genauer noch Palast und Tempel(tor) von den Plünderungen betroffen waren.

Die drei Quellen sind teilweise gleichlautend formuliert, inhaltlich sind nur geringe Abweichungen zu konstatieren. Wie diese zu verstehen sind

-
- ¹⁸ Die Erwähnung dieser beiden Obelisken hat bereits verschiedene Bearbeitungen erfahren, s. dazu Onasch, *Die assyrischen Eroberungen Ägyptens 1* (Anm. 4), S. 158.
- ¹⁹ Pferde scheinen in dieser Zeit geradezu ein Exportschlager Ägyptens und im Ausland sehr begehrt gewesen zu sein, vgl. z.B. die Schenkung von Pferden an die Assyrer durch Osorkon IV., s. R. Borger, *Historische Texte in akkadischer Sprache aus Babylonien und Assyrien*, in: R. Borger/W. Hinz/W.H.Ph. Römer, *Historisch-chronologische Texte I, TUAT I/4*, Gütersloh 1982, S. 354-410 (S. 382f. aus dem *Assur-Prisma Sargons II.*), s.a. Schipper, *Israel und Ägypten in der Königszeit* (Anm. 4), Kap. 2.2.1.6 und op.cit., Kap. 2.1.2.4; außerdem Onasch, *Die assyrischen Eroberungen Ägyptens 1* (Anm. 4), S. 27; speziell zur Nennung von Streitwagenpersonal unter den Deportierten beim zweiten Feldzug Asarhaddons Spalinger, in: *Or 43, 1974* (Anm. 4), S. 305f.
- ²⁰ Es findet sich in der (ägyptologischen) Literatur immer wieder der Hinweis darauf, daß es sich bei den Deportierten um (Kunst-)Handwerker, Ärzte und Militärbeamte gehandelt habe, also um Spezialisten auf ihrem jeweiligen Gebiet, s. z.B. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens* (Anm. 1), S. 369, Anm. 95; Spalinger, in: *Or 43, 1974* (Anm. 4), S. 325; Onasch, *Die assyrischen Eroberungen Ägyptens 1* (Anm. 4), S. 168. Eine solche Vorgehensweise ist für den zweiten Feldzug Asarhaddons 671 v.u.Z. durch offizielle assyrische Quellen nachgewiesen (s. Spalinger, in: *Or 43, 1974* (Anm. 4), S. 305ff.), allerdings finden sich entsprechende Hinweise in den Quellen zum fünften Feldzug der Assyrer nicht. Außerdem bleibt bei dieser Betrachtungsweise unberücksichtigt, daß offensichtlich auch Teile der weiblichen Bevölkerung deportiert wurden (s. zuvor), die kaum über entsprechende Ausbildungen verfügt haben werden.
- ²¹ Zu der Identifizierung der einzelnen Affenarten s. zuletzt Onasch, *Die assyrischen Eroberungen Ägyptens 1* (Anm. 4), S. 158 und besonders S. 162ff.

und ob es sich in jedem Fall um "Fehler" handelt (wie gemeinhin für die Nennung von Heliopolis in Prisma F (Kol. I, Z. 50, s. zuvor) angenommen), bedarf sicher noch genauerer Klärung.²²

§ 5. Abgesehen von den genannten assyrischen Quellen findet sich auch im Alten Testament ein Passus, der – wie Th. Schneider überzeugend dargelegt hat²³ – auf die Einnahme Thebens durch die Assyrer zu beziehen ist.²⁴ Bei dem Propheten Nahum heißt es im Vorgriff auf das Schicksal Ninives (Nah 3, 8-10):²⁵

(8) "Sollte es dir besser ergehen als [der Stadt] No-Amun, die an den Nilflüssen liegt (, von Wasser umgeben)? [Ihr] Vorwerk ist die Nilüberschwemmung, aus Wasser ihre Mauer.

(9) Kusch war ihre Stärke und Ägypten ohne Ende. Put und Libyer waren ihre Hilfe.

(10) Auch sie [die Stadt] wurde für die Verbannung bestimmt, sie ging in Gefangenschaft, während gleichzeitig ihre Kinder zerschmettert wurden an allen Straßenecken. Und über ihre Hochangesehenen warf man das Los, und all ihre Großen wurden mit Fesseln gebunden."

Erwähnung findet in diesem Abschnitt weder die Zerstörung noch Plünderung Thebens. Es wird vielmehr gezielt auf das Schicksal der (thebanischen) Bevölkerung eingegangen, die bei der assyrischen Invasion entweder ums Leben kam oder in die Gefangenschaft deportiert wurde. Wie der Prophet Nahum zu diesem Wissen und vor allem auch zu den Ortskenntnissen kam, die aus seinen Worten sprechen, stellt allerdings nach wie vor eine nicht zufriedenstellend beantwortete Frage dar.²⁶

²² S.a. Spalinger, in: JAOS 94, 1974 (Anm. 7), S. 316ff.; Lamprichs, Die Westexpansion des neuassyrischen Reiches (Anm. 4), S. 55f.

²³ Schneider, in: BN 44, 1988 (Anm. 10), S. 63ff.

²⁴ Zu einer möglichen Bezugnahme auch in der Ilias vgl. die Angaben bei Schneider, in: BN 44, 1988 (Anm. 10), S. 71.

²⁵ Zur folgenden Übersetzung sowie weiterführenden Anmerkungen dazu, insbesondere auch zu Bezügen innerhalb des Alten Testaments, s. Schipper, Israel und Ägypten in der Königszeit (Anm. 4), Kap. 2.3.1.4.

²⁶ Schneider, in: BN 44, 1988 (Anm. 10), S. 72f.

§ 6. Eine Bewertung der Ereignisse und speziell der sogenannten Plünderung Thebens von ägyptischer Seite aus gestaltet sich ungleich schwerer und erlaubt letztlich auch nicht die Rekonstruktion, wie sie die (schriftlichen) assyrischen Quellen nahelegen.

Bei zwei Gruppen archäologischen Materials, die in Assyrien gefunden wurden, aber (in gewisser Weise) ägyptischer "Herkunft" sind, wird man einen Zusammenhang mit den assyrischen Aktivitäten in Ägypten annehmen können. Allerdings wird es kaum möglich sein, einen Zusammenhang direkt und ausschließlich mit dem fünften Feldzug Assurbanipals und der Plünderung Thebens herzustellen. Gemeint sind zum einen die beiden Bronzestatuen Taharqas, die am Tell Nebi Yunus (Ninive) gefunden wurden und mit einiger Wahrscheinlichkeit als Kriegsbeute aus Ägypten dorthin gelangten.²⁷ Gemeint sind zum anderen die "vielen in den assyrischen Städten gefundenen Privaturkunden von dorthin deportierten Ägyptern".²⁸ Diese sind (leider) unpubliziert, so daß über ihren Aussagewert zu den Ereignissen in Theben nur spekuliert werden kann.

In Ägypten selbst gibt es keine positiven Hinweise darauf, daß Theben geplündert und sogar zerstört wurde. Einziges mögliches Indiz auf unruhige Zeiten in der Thebais könnte eine Inschrift sein, die der Bürgermeister von Theben Monthemhet in einem kleinen Raum im Muttempel von Karnak anbringen ließ. Dieser Raum ist an der Stirnwand mit einer Darstellung geschmückt, in der auch Taharqa abgebildet ist, die erwähnten Texte finden sich auf den Seitenwänden.²⁹ In den Texten werden u.a. Unruhen im südlichen Ägypten und Frevler erwähnt, was durch die vorgegebene Datierung (Ausstattung unter Taharqa/Monthemhet) nur auf die Jahre nach 671 v.u.Z.

²⁷ Schneider, in: BN 44, 1988 (Anm. 10), S. 70 mit Anm. 43; s. a. Onasch, Die assyrischen Eroberungen Ägyptens 1 (Anm. 4), S. 35f.; zu weiteren Funden ägyptischer Herkunft in Assyrien Kitchen, Third Intermediate Period (Anm. 4), Anm. 891.

²⁸ Onasch, Die assyrischen Eroberungen Ägyptens 1 (Anm. 4), S. 3. Einen kleinen Einblick gibt R. Zandok, Egyptians in Babylonia and Elam during the 1st Millenium B.C., in: Ling Aeg 2, 1992, S. 139-146.

²⁹ Vgl. U. Rößler-Köhler, Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum der Spätzeit. Private Quellen und ihre Königswertung im Spannungsfeld zwischen Erwartung und Erfahrung, GOF IV/21, Göttingen 1991, S. 181f. (Quelle 39g/Darstellung) und S. 182f. (Quelle 39h/Texte). Zum hier interessierenden Text E. Otto, Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung, PÄ 2, Leiden 1954, S. 159ff. zu Inschrift 19, Nr. VI.

bezogen werden kann.³⁰ Die in diesem Kontext als unpassend erscheinende Darstellung von Taharqa ist dahingehend zu erklären, daß sie nicht – wie auf Grund des gemeinsamen Anbringungsortes zunächst zu erwarten – zeitgleich ist, sondern deutlich vor den Texten an die Wand gebracht wurde.³¹ Konkrete Angaben zu bestimmten Geschehnissen beinhaltet der Text allerdings nicht.

Auch der Fund assyrischer Waffen und eines assyrischen Helms durch W.M.F. Petrie in einem Ziegelgebäude nördlich des Totentempels der Tausret auf dem Westufer von Theben³² ist hinsichtlich einer Beurteilung nicht unproblematisch. Die Umstände des Fundes sind mit einigen Unsicherheiten behaftet, auf Grund derer die Zuordnung zu den Ereignissen der Jahre 664/3 v.u.Z. keineswegs sicher erscheint.³³

§ 7. Nicht zuletzt von ägyptologischer Seite ist die Invasion der assyrischen Truppen nach Theben sowie die Plünderung (und Zerstörung) der Stadt immer wieder als ein Ereignis von einschneidender Bedeutung für Ägypten angesprochen worden, das nicht nur in Ägypten selbst, sondern in der gesamten antiken Welt einen enormen Nachhall erfahren habe.³⁴ Was die Möglichkeit einer Rekonstruktion der Ereignisse um die Eroberung Thebens durch die assyrischen Truppen 664/3 v.u.Z. anbelangt, so ergibt sich allerdings (s. zuvor § 6) eine deutliche Diskrepanz zwischen den recht detaillierten assyrischen Annalen, in denen von der Plünderung (und in einem

³⁰ Hierzu und zum Folgenden Rößler-Köhler, *Individuelle Haltungen* (Anm. 29), S. 175f.

³¹ S. in diesem Zusammenhang (u.a.) den Titelzuwachs von Nesptah, dem Sohn von Monthemhet, zwischen Darstellung und Texten (dazu ibd.). Eine andere Einschätzung findet sich u.a. bei Schneider, in: BN 44, 1988 (Anm. 10), S. 70 mit Anm. 45, der diesen Text nicht auf den assyrischen Einfall nach Theben beziehen möchte, der allerdings wohl auch von einer Gleichzeitigkeit des Text- und Bildprogramms ausgeht.

³² J. Leclant, *Recherches sur les monuments thébains de la XXV^e dynastie dite éthiopienne*, BdE XXXVI, Le Caire 1965, S. 181 zu E, 1).

³³ S. hierzu H. Amborn, *Die Bedeutung der Kulturen des Niltals für die Eisenproduktion im subsaharischen Afrika*, Studien zur Kulturkunde 39, Wiesbaden 1976, S. 64f., der sich wegen Formgebung und Machart der Werkzeuge für eine spätere Datierung dieses Fundes ausspricht und zudem darauf hinweist, daß der Helm zum einen auch noch später angefertigt sein könnte, was zu den übrigen Funden passen würde, und zum anderen Spuren sekundärer Nutzung zeigt; s.a. Schneider, in: BN 44, 1988 (Anm. 10), S. 70.

³⁴ Vgl. die Zitatensammlung bei Schneider, in: BN 44, 1988 (Anm. 10), S. 68f. und S. 71 mit Anm. 50.

Fall auch Zerstörung) Thebens berichtet wird, und den übrigen, in diesem Kontext zu berücksichtigenden Quellen. Letztere besitzen bei weitem nicht die Aussagekraft, als daß mit ihnen auch nur annähernd eine ähnlich genaue Abfolge der Geschehnisse erarbeitet werden könnte. Im besseren Fall können sie die Berichte der assyrischen Texte bestätigen. Besonders kraß stellt sich die Beleglage auf ägyptischem Boden dar, wo sich Indizien, mit denen die assyrische Eroberung zweifelsfrei nachgewiesen werden könnte, gar nicht finden lassen.

An diese Beobachtung schließen sich zwangsläufig zwei Fragen an, zum einen die Frage nach den Gründen dieser Diskrepanz und zum anderen – von der ersten Frage aber nicht losgelöst – die Überlegung, was die Plünderung Thebens für Ägypter und speziell Thebaner überhaupt bedeutete. Von welcher tiefgreifender Bedeutung war dieses Ereignis für die Thebais und ihre Bewohner, und in welchem Ausmaß waren Stadt und Bevölkerung betroffen?

Es kann nicht darum gehen, die Historizität der assyrischen Invasion und Plünderung Thebens anzuzweifeln. Beides hat ohne jeden Zweifel stattgefunden, wie die assyrischen Texte im ausreichenden Maß belegen. Ist man auf ägyptischer Seite mit Schweigen zu dieser Angelegenheit konfrontiert, so wird man dafür zunächst einmal die Gründe anführen können, die nicht zuletzt auch die Assyrer dazu bewogen haben mögen, ihren mißlungenen ersten Feldzug gegen Ägypten (674 v.u.Z.) in ihre Annalen nicht aufzunehmen. Über ihn berichtet nur die – nicht für die assyrische Seite sprechende – Babylonische Chronik Nr. 1 (s. § 4).³⁵ Man wird in vergleichbarer Weise davon ausgehen können, daß die schriftliche Fixierung eines für Ägypten bzw. speziell für Theben letztlich doch schmachvollen Ereignisses einfach nicht in ägyptischem Interesse lag und daher ebenso wie mögliche Anspielungen und Bezugnahmen unterblieb.

Greift man jedoch etwas weiter aus, beschränkt sich also nicht nur auf die Quellen, die direkt zum Geschehen befragt werden könnten (und die eben – vielleicht mit Ausnahme der Inschrift des Monthemhet im Karnaktempel – fehlen), so lassen sich zudem weitere Informationen zu den Ereignissen von 664/3 v.u.Z. und der nachfolgenden Zeit zusammentragen. Sie vermitteln ein etwas anderes Bild vom Theben in diesen Jahren, das mit

³⁵ Zur Problematik der ideologischen Prägung der assyrischen Königsinschriften s. Lamprichs, *Die Westexpansion des neuassyrischen Reiches* (Anm. 4), S. 56ff.

der ausgeplünderten und zerstört am Boden liegenden Stadt wenig gemeinsam hat.

§ 8. Es ist bereits von anderer Seite darauf hingewiesen worden, daß – trotz der Eroberung – zahlreiche kuschitische Bauten in Theben erhalten geblieben sind, also keine Zerstörung erfahren haben.³⁶ Es kann sich daher bei der in LET (Rs. 6) beschriebenen "Einebnung" von vornherein nur um Teilerstörungen gehandelt haben.

Es scheint darüber hinaus auch nicht möglich, eine unterschiedliche Situation für die auf dem Ostufer angesiedelte Stadt Theben und die auf dem Westufer liegende Nekropole anzunehmen. Diese Trennung könnte gerechtfertigt sein, da die assyrischen Texte lediglich den Namen der Stadt Theben (*n².t*) nennen.³⁷ Für die Verschonung der thebanischen Nekropole auf dem Westufer des Nils dürfte beredtestes Beispiel die Arbeit von D. Eigner zur spätzeitlichen Nekropole von Theben sein.³⁸ Sie kommt – und dies ist kein Versäumnis des Autors – ohne eine einzige Erwähnung des historischen Jahres 664/3 (v.u.Z.) aus! Die Entwicklung innerhalb der Nekropole und innerhalb der Grabarchitektur setzt sich ohne Unterbrechung von der 25. bis in die 26. Dynastie fort. Aber auch auf dem Ostufer von Theben läßt sich keine Zerstörung kuschitischer oder anderer Bauten und lassen sich auch keine Zerstörungsschichten, die von dem assyrischen Überfall herrühren könnten, feststellen. Im Gegenteil finden sich zahlreiche Hinweise auf eine Bautätigkeit z.B. von Taharqa gerade auf dem Ostufer von Theben³⁹ sowie sich auch Statuen des Kuschiten im Tempel von Karnak erhalten haben.⁴⁰

Der geschilderte Befund kann nur dahingehend interpretiert werden, daß die assyrische Invasion zwar bis nach Theben geführt hat, daß diese Gelegenheit von den Assyryern allerdings nicht dazu benutzt wurde, gezielt ge-

³⁶ Schneider, in: BN 44, 1988 (Anm. 10), S. 69 und besonders S. 70 mit weiterer Literatur.

³⁷ Vgl. Schneider, in BN 44, 1988 (Anm. 10), S. 69f.

³⁸ D. Eigner, Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit in der thebanischen Nekropole, ÖAWD VIII, Wien 1984.

³⁹ S. hierzu H. von Zeissl, Äthiopien und Assyrer in Ägypten. Beiträge zur Geschichte der ägyptischen "Spätzeit", ÄF 14, Glückstadt/Hamburg ²1955, S. 32-24; Kitchen, Third Intermediate Period (Anm. 4), § 350, S. 389f.

⁴⁰ Kitchen, Third Intermediate Period (Anm. 4), S. 390, § 350, Anm. 849.

gen kuschitische Architektur vorzugehen. Zumindest die aus Stein errichteten Tempelbauten sollten entsprechende Spuren bewahrt haben. Ob im Zuge der Plünderungen "des Palastes" sowie der Deportation von Teilen der Bevölkerung (s. § 4 und § 5) die vornehmlich als Ziegelbauten errichteten Wohnhäuser verwüstet oder dem Erdboden gleichgemacht wurden, wird sich heute nicht mehr verifizieren lassen.

§ 9. Bemerkenswert ist außerdem, daß lokale (thebanische) Würdenträger ihre hohen Ämter auch über die assyrische Invasion hinaus behalten haben und keineswegs abgesetzt und durch andere ersetzt wurden.⁴¹ Als Beispiel mag Monthemhet dienen, der von den Assyrern sogar ausdrücklich als "Fürst von Theben" tituliert (Prisma A, Kol. I, Z. 109) und von ihnen im Amt bestätigt wurde, dessen hohe Stellung unter den Kuschiten ihnen demzufolge also bekannt war.⁴² Höchster Beamter der Thebais konnte Monthemhet aber nur mit Billigung und Unterstützung Taharqas und später Tanutamuns sein. Von dem guten Auskommen mit der Herrscherfamilie der 25. Dynastie zeugt auch die familiäre Bindung, die Monthemhet mit den Kuschiten einging: In dritter Ehe, die noch vor dem Einfall der Assyrer geschlossen wurde, war er mit einer Äthiopenprinzessin verheiratet.⁴³ Monthemhet muß in höchstem Maß als Repräsentant der kuschitischen Dynastie angesehen werden. Als Vertreter des kuschitischen Systems muß er zugleich auch potentieller Gegner der Assyrer gewesen sein. Dessen ungeachtet behält Monthemhet auch nach dem Einfall der Assyrer sein Amt. Seine Grabanlage auf dem Westufer (§ 8) wie auch seine Statuen, die im Tempel von Karnak aufgestellt waren, überstehen die Zeit ebenfalls, ohne daß sie zerstört worden wären.⁴⁴

§ 10. Des weiteren muß eine ganz elementare Einrichtung der ägyptischen Kultur den assyrischen Überfall unbeschadet überstanden haben, und zwar

⁴¹ Schneider, in: BN 44, 1988 (Anm. 10), S. 70 mit Anm. 48.

⁴² Onasch, Die assyrischen Eroberungen Ägyptens 1 (Anm. 4), S. 119.

⁴³ Zur Person des Monthemhet s. Rößler-Köhler, Individuelle Haltungen (Anm. 29), S. 172ff.

⁴⁴ J. Leclant, Montouemhat, quatrième prophète d'Amon, prince de la Ville, BdÉ XXXV, Le Caire 1961, passim.

die Institutionen, in denen altägyptisches Tradierungsgut aufbewahrt und verwaltet wurde.⁴⁵

Theben ist über Jahrhunderte hinweg, genauer seit dem ausgehenden Mittleren Reich das Tradierungszentrum schlechthin. Das gilt nachweislich für die ägyptische Totenliteratur, die zum Ende der 12. Dynastie oder in der 13. Dynastie im großen Stil nach Theben transferiert worden sein muß.⁴⁶ Dort wurde das zur Verfügung stehende Textmaterial (u.a.) für die Redaktion des ägyptischen Totenbuchs genutzt, und aus den Archiven wurde auch immer wieder und über Jahrhunderte hinweg für die Ausstattung königlicher und privater Totentempel und Grabanlagen geschöpft.

Eine Vielzahl von Texten altägyptischer Totenliteratur ist auch im Grab des Petamenophis (TT 33) belegt, darunter Kapitel des Totenbuchs, Abschnitte z.B. aus dem Amduat, dem Höhlenbuch und auch Sprüche der Pyramidentexte und Sargtexte.⁴⁷ Das Grab belegt also die Verfügbarkeit all dieser Texte. Auch wenn die Datierung des Grabes letztlich nicht geklärt ist, eine Errichtung der Anlage sowohl für die Zeit vor der assyrischen Eroberung Thebens als auch für die Zeit danach in Erwägung gezogen wurde,⁴⁸ kann TT 33 als Beleg dafür gelten, daß die Tradierung alter Texte auch noch nach dem Jahr 664/3 v.u.Z. möglich war. Sollte die Grabanlage vor 664/3 fertiggestellt worden sein, so dokumentieren z.B. die Sargtexte, die sich nicht nur in TT 33, sondern auch in Gräbern der 26. Dynastie im Norden des Landes finden, daß weiterhin alte Vorlagen zur Verfügung standen und benutzt wurden. Im Fall der Sargtexte ist der bruchlose Übergang insofern besonders

⁴⁵ In diesem Kontext könnte vielleicht auch das hoch entwickelte Bibliothekswesen in Assyrien und die Berühmtheit insbesondere der Bibliothek Assurbanipals interessant sein, s. hierzu A.K. Grayson, in: CAH ³III, 2, Cambridge 1991, S. 227f.

⁴⁶ Vgl. hierzu und zum Folgenden L. Gestermann, Die "Textschmiede" Theben – Der thebanische Beitrag zu Konzeption und Tradierung von Sargtexten und Totenbuch, in: SAK 25, 1998, S. 83-99 (S. 85ff.). Im Text des Artikels nicht korrekt wiedergegeben sind die griechischen Buchstaben, mit denen die einzelnen Vorlagen innerhalb der Überlieferung eines Textes gekennzeichnet sind. Zusammen mit den abgebildeten Stemmata dürfte der Zusammenhang allerdings klar sein.

⁴⁷ Zum Textprogramm von TT 33 s. L. Gestermann, Die Überlieferung ausgewählter Texte altägyptischer Totenliteratur ("Sargtexte") in spätzeitlichen Grabanlagen, Habilitationsschrift Bonn 1997 (Druck in Vorbereitung), Kap. 2.2.4.1, 2.

⁴⁸ S. zuletzt Rößler-Köhler, Individuelle Haltungen (Anm. 29), S. 159ff.; des weiteren Gestermann, Die Überlieferung ausgewählter Texte (Anm. 47), Kap. 2.2.4.1, 4.

deutlich, als die beiden im Grab des Petamenophis bezeugten Sprüche in derselben Tradition wie die späteren Belege aus Saqqāra, Heliopolis und al-Gīza stehen.⁴⁹ Geht man von einer Datierung der Grabanlage TT 33 nach 664/3 v.u.Z. aus, so kann dies als Hinweis darauf gewertet werden, daß die entsprechenden Texte auch zu dieser Zeit noch verfügbar waren. Vergleichbar stellt sich die Situation für die Gruppe der Pyramidentexte dar, die ebenfalls über die Ereignisse von 664/3 v.u.Z. hinweg im thebanischen Raum und darüber hinaus tradiert wurden.⁵⁰ Auch die Überlieferung des Totenbuchs setzt sich bruchlos von der 3. Zwischenzeit bis in die 26. Dynastie fort.⁵¹

Gerade die thebanischen Monumentalgräber der Spätzeit sind es darüber hinaus auch, die durch ihre (teilweise) detailgetreue Wiedergabe von Motiven und Szenen auffallen, die bereits aus älteren Gräbern bekannt sind.⁵²

Die neuerliche Nutzung dieser (alten) Text- und Dekorationsprogramme erfolgte über Vorlagen, die entsprechend zugänglich gewesen sein und die assyrische Invasion unbeschadet überstanden haben müssen. Man wird sich allenfalls darüber auseinandersetzen können, ob die Archive nicht (nur) im Osten der Stadt gelegen haben, sondern auch auf dem Westufer, wohin die assyrischen Truppen erst nach Überquerung des Nils gelangt sein könnten (s.a. § 8).

§ 11. Es bleibt unbestritten, daß – ebenso wie die insgesamt fünf Feldzüge der Assyrer unter Asarhaddon und Assurbanipal – auch die Plünderung Thebens in Folge des (fünften und) letzten Feldzuges stattgefunden hat. Es wird eine Relativierung der (ältesten) assyrischen Quelle (LET) insofern vorzu-

⁴⁹ Es handelt sich um CT 151 und CT 625, s. hierzu Gestermann, *Die Überlieferung ausgewählter Texte* (Anm. 47), Kap. 3.3.1 (zu CT 151) und 3.3.13 (zu CT 625).

⁵⁰ J. Kahl, *Steh auf, gib Horus deine Hand. Die Überlieferungsgeschichte von Altenmüllers Pyramidentext-Spruchfolge D, GOF IV/32*, Wiesbaden 1996, S. 14 (mit dem Stemma zur sogenannten Spruchfolge D) sowie S. 59f.

⁵¹ S. vorerst U. Rößler-Köhler, *Bemerkungen zur Totenbuch-Tradierung während des Neuen Reiches und bis Spätzeitbeginn*, in: U. Verhoeven/E. Graefe (Hrg.), *Religion und Philosophie im alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991*, S. 277-291; s. demnächst auch ead., *Zur Tradierungsgeschichte des Totenbuchs zwischen der 17. und 22. Dynastie* (erscheint als SAT 3), S. 225ff.

⁵² Hierzu P. Der Manuelian, *Living in the Past. Studies in Archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty*, *Studies in Egyptology*, London 1994, S. 1ff.

nehmen sein, als die darin angedeutete Zerstörung Thebens nicht tatsächlich stattgefunden haben wird. Nachzuweisen ist eine solche Zerstörung von ägyptischer Seite aus nicht (§ 6), findet zudem auch in den beiden späteren Prismen (F und A) keine Erwähnung mehr (§ 4).

Die Schilderungen der assyrischen Annalen über die Plünderung Thebens und über die mitgeführte Beute ist wiederum zu konkret, als daß ihre Historizität in irgendeiner Weise angezweifelt werden könnte (§ 4). Wenn gleich sich auch für die Plünderungen in Ägypten selbst keinerlei Hinweise (z.B. textlicher Art) finden lassen (s. aber die Inschrift von Monthemhet im Karnaktempel, § 6), so ist zumindest die Deportation von Ägyptern nach Assyrien definitiv bezeugt. Zwar sind die entsprechenden (assyrischen) Quellen bislang nicht zugänglich gemacht und ist somit der direkte Zusammenhang mit der Plünderung Thebens anzunehmen, aber nicht bewiesen, doch wird man ihn mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten dürfen (§ 6).

Es wurde bereits die Diskrepanz dargelegt, die sich zwischen den Schilderungen der assyrischen Quellen und den fehlenden Hinweisen sowie direkten oder mittelbaren Bezugnahmen auf ägyptischer Seite auf tut. Es wurde außerdem die Notwendigkeit angedeutet, die Gründe für diese Diskrepanz zu erörtern, vor allem aber auch die Überlegung angesprochen, von welcher Bedeutung die Plünderung durch assyrische Truppen für die Stadt Theben und ihre Bewohner überhaupt war (§ 7).

Zu dieser Diskussion, wie die assyrischen Aktivitäten gegen Ägypten und insbesondere die Plünderung Thebens nicht nur hinsichtlich ihres Ablaufes, sondern auch politisch zu bewerten sind, wurden bereits verschiedene Beiträge geleistet. Es zeichnet sich dabei immer deutlicher ab, daß die anfängliche (auch) ägyptologische Beurteilung, wonach die Plünderung Thebens durch die Assyrer 664/3 v.u.Z. ein Desaster mit tiefgreifender Störung im System darstellte (§ 7), so nicht länger aufrechterhalten werden kann. Den Assyrern ging es offensichtlich weder darum, einen Eroberungszug nach und in Ägypten durchzuführen, noch wollten sie an Theben ein Exempel statuieren.⁵³ Ihre immer wieder erfolgten Rückzüge deuten zudem an, daß kein dauerhaftes Interesse an Ägypten und an einer Kontrolle über

⁵³ In diesem Sinne auch Schneider, in: BN 44, 1988 (Anm. 10), S. 70.

das Land bestand.⁵⁴ Vorrangiges Ziel der von den Assyrern betriebenen Invasionspolitik kann es nur gewesen sein, die Kuschiten unter Kontrolle zu halten, ihre Schlagkraft gegen den Osten zu verringern oder sogar zu vernichten. Dies war am ehesten durch die Vertreibung der Kuschiten und ihrer Truppen nach Süden gewährleistet.⁵⁵ Letztlich sollte auf diese Weise die assyrische Vormachtstellung auch im syrisch-palästinischen Raum gesichert werden.

Die teilweise brutalen Maßnahmen, von denen die assyrischen Aktionen begleitet waren (z.B. Deportation) und die mit einiger Wahrscheinlichkeit auch bei der Invasion von Theben eingesetzt wurden, mögen für den Einzelnen häufig genug eine persönliche Katastrophe dargestellt haben. Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß dieses Ereignis "keine großen Umwälzungen in der Stadt"⁵⁶ mit sich gebracht hat, daß also dieses Ereignis zu keinen grundlegenden Veränderungen führte. Dies gilt zumindest für die machtbildenden Schichten, bei denen 664/3 v.u.Z. kein Umbruch erkennbar ist, als auch für wichtige Einrichtungen, die personelle und strukturelle Konstanz zeigen. Einmal mehr soll deshalb an dieser Stelle und mit dieser Randbemerkung dafür plädiert werden, den Informationsgehalt der assyrischen Quellen nicht über das zulässige Maß hinweg zu strapazieren.

§ 12. Die Erkenntnis, daß mit der assyrischen Invasion nach Theben kein sichtbarer äußerer Bruch auszumachen ist, ergibt sich nahezu zwangsläufig aus den zur Verfügung stehenden Quellen.⁵⁷ Die Rekonstruktion der tatsächlichen Geschehnisse, auf die das Interesse zumeist gerichtet war und ist, haben andere Fragen, die sich mit der Relevanz der assyrischen Eroberung für Theben beschäftigen, etwas in den Hintergrund gedrängt. Ohne auf

⁵⁴ Dies mag im übrigen auch der Grund dafür sein, warum sich die Assyrer in keinem einzigen Fall als "ägyptische Herrscher" abbilden ließen.

⁵⁵ S.a. Spalinger, in: *Or* 43, 1974 (Anm. 4), S. 324ff. und besonders S. 326; id., in: *JAOS* 94, 1974 (Anm. 7), S. 325; Schneider, in: *BN* 44, 1988 (Anm. 10), S. 70.

⁵⁶ Schneider, in: *BN* 44, 1988 (Anm. 10), S. 70 mit Anm. 48.

⁵⁷ Sichtbare Veränderungen sind erst für die Regierung von Psametik I. zu konstatieren. Zur neuen Personalpolitik unter Psametik I. in der Thebais s. Rößler-Köhler, *Individuelle Haltungen* (Anm. 29), S. 198ff.; G. Vittmann, *Priester und Beamte im Theben der Spätzeit*, Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien 3, Beiträge zur Ägyptologie 1, Wien 1978, S. 198f.

diese Gesichtspunkte, die nicht Gegenstand der Betrachtungen sein sollten, an dieser Stelle näher einzugehen, seien doch einige Stichwörter genannt.

Die Stellung Thebens als traditionell-religiöses Zentrum wurde mit dem Ende des Mittleren bzw. dem Beginn des Neuen Reiches begründet und war seitdem nie angefochten, was die Stadt allerdings nicht vor dem allmählichen Verlust landesweiter Kontrolle und politischer Machtbefugnisse verschonte. Theben war also bei Beginn der ägyptischen Auseinandersetzungen mit den Assyryern schon lange kein Machtfaktor mehr. Die nachfolgenden Ereignisse machten es beinahe schon zum Spielball verschiedener Interessen.

Betrachtet man den Werdegang von Monthemhet, so wird man dem eine weitere Komponente hinzufügen können (s.a. § 9):⁵⁸ Monthemhet war zunächst Gefolgsmann der Kuschiten, denen er letztlich auch seinen Aufstieg bis zum Bürgermeister von Theben verdankte. Bei der assyrischen Invasion stand er – immer noch als Vertreter der kuschitischen Dynastie – an der Spitze der Stadt, konnte seinerseits auf Unterstützung der Kuschiten allerdings nicht mehr hoffen. Von den Assyryern wurde Monthemhet – trotz seiner Vergangenheit und unter heute nicht mehr erkennbaren Vorgaben – in seinem Amt belassen. Ein weiterer Wendepunkt ergab sich mit der Machtausdehnung der 26. saitischen Dynastie bis nach Theben, die für Monthemhet gleichfalls ohne Konsequenzen blieb, denn er amtierte auch noch unter Psametich I., erlebte zusammen mit seiner dritten Frau von königlich-kuschitischer Herkunft die Einsetzung von Nitokris, der Tochter Psametichs, zur Gottesgemahlin.

Man wird sich fragen können, ob diese sich wandelnden Oberhoheiten in der Thebais und die daraus erwachsenen Loyalitätskonflikte und Anpassungsprozesse nicht doch ein erhebliches Problem für Selbstwertgefühl und Selbstbewußtsein dargestellt haben – nicht nur für Monthemhet, trotzdem diese Übergangszeiten für ihn ohne Konsequenzen blieben. Dann würde man die Relevanz der assyrischen Eroberung für Theben bzw. ganz speziell für die Thebaner allerdings in einem Bereich ansiedeln, der mit den bislang bekannten Quellen nur schwer zu greifen ist.

⁵⁸ S.a. Rößler-Köhler, Individuelle Haltungen (Anm. 29), S. 175f. und S. 186.

Amal Dunqul: Dichter zwischen Stadt und Land

M. Ali Hachicho

Die arabisch-ägyptischen Bezeichnungen *ša'īdī*, *ḡanūbī* oder *ibn al-balad* verkörpern Begriffe, wie "Stolz", "Mannestugend", "Ehre" und "soziale Solidarität und Verbundenheit". Ein *ša'īdī* sehnt sich danach, aus verschiedenen Gründen, die große Stadt, ob Kairo oder Alexandria, ein Mal zu erleben, wenn nicht ganz dorthin umzusiedeln. Das reale Erlebnis aber hinterläßt tiefe Enttäuschung. Die Stadt wird als Ort der Gefühlskälte, Anonymität, Wurzellosigkeit und Desorientierung empfunden.

Der Dichter Amal Dunqul (1940-1983) war ein typischer *ša'īdī*, der als Neunzehnjähriger nach Kairo kam, um dort zu studieren. Als Schüler in der südlichsten Ecke Oberägyptens hegte er poetische Neigungen und wurde mit vierzehn Jahren als ein vielversprechender Dichter betrachtet. Sein Freund und Lebensgefährte Ġābir 'Aṣṣūr hofft, daß die früheren Gedichte bald veröffentlicht werden, damit sich das Bild des Dichters bei den Lesern vervollständigt.¹

Angekommen in Kairo, suchte Amal Dunqul die Nähe zu Dichtern aus dem Süden. So war er bald eng verbunden mit Ṣalāḥ 'Abd al-Ṣabūr und Aḥmad 'Abd al-Mu'īḥi Ḥiḡāzī, der Kairo als "Stadt ohne Herz" bezeichnet hatte.

In den Anfängen seines poetischen Schaffens, behielt Dunqul die romantischen Elemente, zu denen das Grüne des Dorfes, die warmen menschlichen Beziehungen und die innige Verbundenheit mit der Natur gehören. Ihm wurde schnell bewußt, daß er ein Fremder war in einer Stadt, die die Fremden verschlingt. Er war verloren in gedrängten, erstickenden Straßen, die in der Mittagshitze das wiederkauten, was sie am Vormittag an Flammen, Schmutz, Verkehrschaos und Lärm verschlungen hatten.²

Seine Frau, 'Abla al-Ruwainī, eine bürgerliche Städterin, die sein Vagabundenleben und seine geistige Welt, gegen die Vorstellungen ihrer Kairoer

¹ 'Aṣṣūr, Ġābir: "Von den Anfängen Amal Dunquls", al-'Arabī, Nr. 480, Nov. 1998, S. 30.

² 'Aṣṣūr, Ġābir: "Drei Gesichter des Mondes", al-'Arabī, Nr. 481, Dez. 1998, S. 78.

Gesellschaft angenommen hatte, schreibt in ihrer Biographie über Dunqul: Er ist "ein konservativer *ṣaʿīdī*, starr, ohne sich von dem, was in seinem Kopf fest steht, wegzubewegen, sein einziges Lebensziel ist die Freiheit ... Er war fest wie Granit, war nicht leicht zu bewegen. Es war schwierig, Freude oder Trauer in seinen Gesichtszügen oder in seinen Augen zu entdecken. Er war immer fähig, seine Gefühle zu verbergen, sogar gegenteiligen Gefühle zu zeigen".³ Seine Frau hat ihn nie so stolz und glücklich erlebt, wie in der Zeit, als sie mit ihm sein Dorf, al-Qalʿah, südlich von Ṣaʿīd, zum ersten Mal besuchte. Vom ersten Augenblick nach ihrer Ankunft, bestand er darauf, die Ṣaʿīdī Gallābiyyah mit den weiten Ärmeln und die ʿAmāma anzuziehen. Er war stolz, dies zu tun, wie einer, der zu seiner eigenen ersehnten Welt zurückkehrt. Da wurde seine Frau daran erinnert, was er in Kairo immer scherzend zu sagen pflegte, wenn er einen *ṣaʿīdī* traf: "Wir müssen vom Norden unabhängig werden, und die Republik von Ṣaʿīd erklären."⁴

Die Polarität Stadt/Land hat die Poesie Dunquls bis zu seinem letzten Gedicht vor seinem Tod, "Das letzte Blatt – der Südländer", begleitet, dessen Übersetzung im folgenden zu lesen ist. Dieses Gedicht schrieb er im Zimmer Nr. 8 im "Krebshospital" in Kairo, wo er unter dem Einfluß der letzten Schmerzmittel, in der Agonie des sich nahenden Todes, sein Krankenlager hatte. Hier werden Erlebnisse aus der Kindheit lebendig, und Streiflichter auf Erfahrungen mit seinen Freunden geworfen. Seine Erinnerungen aus seinem Dorf, aus dem Süden, erwachen wie Lichtstrahlen in seinem dunklen, dahinschwindenden Dasein. Die Straßen Kairos lernten dieses Gedicht auswendig. Die Freunde rezitierten es, und die Kritiker sahen darin die vollkommene Sicht, die unbedingt durch das persönliche Erlebnis zum Tode führen muß. Yūsuf Idrīs sagte einmal: "Er war der einzige, der es mit aller Klarheit gesehen hatte ... Als ich ihn intensiver begleitete, und in den letzten Wochen seines Lebens sein täglicher Begleiter wurde, ... begann ich seine unmögliche Sicht zu befürchten, denn ich begann, auch sie zu erleben ... Diese Sicht fing an, mein ganzes Denken zu erobern. Ich habe kategorisch abgelehnt, das letzte Gedicht, "al-Ġanūbī" zu lesen. Ich war absolut sicher, wenn ich es lesen würde, wäre die Sicht vollständig geworden, und ich würde wie er und mit ihm sterben."⁵

³ al-Ruwainī, ʿAbla: al-Ġanūbī, Kuwait, Kairo, 1992, S. 10-13.

⁴ Dito, S. 102.

⁵ Dito, S. 131.

Typisch für diese Gegenüberstellung von Stadt und Land, Norden und Süden, ist das Gedicht, das er 1961 in Alexandria schrieb, "Ein Brief aus dem Norden", dessen Übersetzung im folgenden als Beispiel dargelegt wird. In diesem Gedicht konstatiert Dunqul, daß er sich in seinem Herzen immer noch in seinem südlichen Dorf befindet, und nicht in der Stadt vom Norden, die die Illusion eines Schatzes ohne Edelsteine darstellt. Während die Stadt des Nordens mit der Fremde, der Einsamkeit und der Kälte assoziiert wird, wird das Dorf im Süden mit dem Engel, zu dem die Phantasie wandert, in Verbindung gebracht. Um diesen emotionalen Kontrast zwischen Stadt und Land bei Amal Dunqul zu illustrieren, habe ich im folgenden ein früheres Gedicht und sein letztes ausgewählt.

Ein Brief aus dem Norden

Mit einem Alter, das durch Dornen grob geworden ist,
mit einem Nerv, der sich durch den Sommer nicht beruhigte,
in einer Liebeshöhle, wo ein Mönch verweilt,
dessen Orgel seit langem schweigt:
lebe ich hier,
und nicht hier, denn
durch mein Sein
kenne ich nicht mein Zuhause.
Mein künftiger Tag: eine Welt, die den Weg zu mir verlor.
Ihre Pfade ebnen sich für die Nichtigkeit,
ihre Züge ... sind wie Reinheitswaschungen
über einen faulen ... unreinen Makel.
Die Lilien streuen einen giftigen Duft
ich verfluche den Duft und die Lilien
ich öffne die Ader meiner Illusion, ... um sie herauszusaugen
da saugt mich die Illusion, saugt mich voll.
Mein Engel, ich bin im nördlichsten Norden,
ich lebe (einsam) wie ein Kelch ohne einen süchtigen Trinker,
wie ein Kelch, der die Fliegen wartend zurückweist,
der die Trägheit seiner trügerischen Tafeln schlürft,
von seltsamen Mätressen.
Die restlichen Abfälle der Erzählungen
ziehen mich langsam heraus von einer Nacht zur anderen.
Ich streue mein Lächeln über jedes Gesicht,

das in seinem zarten Fett ruht.
Das Licht verletzt mich jede Nacht.
Es bewegt sich mit bitteren Schritten, schweigend und beklemmend.
Ich zog mit ihm nachts wie der schwache Strahl
dorthin, wo kein Passant vorübergeht.
Das ist Alexandria nach der abendlichen Dämmerung,
winterlich im Herzen und im Schoß.
Ihre Straßen sind in ihrer Weite leer,
außer einem Wächter, der sich um mein Dasein nicht kümmert,
und zwei Hunden, die ausziehen, um ihre Nachkommen zu zeugen,
und außer dem Geruch der ewigen Lüsternheit.
Oh, mein Engel ... mein Engel, nach dir fragte
die Verfremdung der Einsamkeit in meiner Bude.
Ich sandte dir die Melodie über die weite Entfernung,
als Weg, der mich zu meinem Ursprung zurückbrachte.
Deine Augen: zwei Türkise
die in Gottes Ring leuchten ... wie Augen.
Deine Augen reichen mir beim Sonnenuntergang den Flügel,
über eine Entfernung, die sich über alle Entfernungen hinaus erstreckt.
Ich fragte deine Augen beim Abendgebet
über Liebe, Tod und über das, was möglich ist.
Sie antworteten mir mit nur einer Regung der Lider.
Da sagte ich ihr: Herrsche!
Der Seufzer meiner Liebe ist die Sonne.
Er glaubt bis heute nicht an den Tod.
Wir hatten einen einsamen Ort,
wo sogar die Angst zu Geborgenheit wurde.
Die Sterne pilgern immer noch zur heiligen Stille dieses Platzes.
Ihm haben wir Dinge erzählt, und dort haben wir gelesen,
mit einer Stimme, die den Abwesenden um Erlaubnis bittet.
Näher, näher, denn in meinem Köcher
sind Geschichten über eine erhabene, edle Liebe,
eine Liebe mit der ich die Sonne so lange polierte,
bis sie sich in abendliche Spiegel verwandelte,
damit du dich schmücken kannst.
Dir habe ich die Sterne als Diamantenhalsband beschrieben,
das über deine zauberhafte Brust schien.

Ich wollte, daß du vor aller Existenz
 eine Existenz wirst, die ich nicht müde werde zu verewigen.
 Ich habe mich von dir entfernt, dorthin, wo das Leben
 Traumstollen ist, aber ohne Schätze,
 wo zwei Hunde ihre Runde machen, um ihre Nachkommen zu zeugen,
 wo das Geruch der ewigen Lüsterheit in der Luft schwebt.

Oh, mein Engel: sag, ob der Süden immer noch
 ein unerklärter Aufstiegsort des Sommers ist.
 Ich preßte an meine Brust unsere Bilder,
 Bilder, die über deren Besitzer weinen.
 Ich werde zu dir kommen mühevoll,
 mit schweren, nachgiebigen Schritten.
 Ich werde zu dir kommen wie ein Schwert,
 das in der Hand seines verwundeten Ritters zerbrach.
 Ich werde zu dir kommen schwach und dünn,
 wie ein Faden aus Trauer, der nicht trauern kann.

Ich komme vom nördlichen Norden
 zu den zwei Augen – in meiner Heimat – in meiner Heimat.

Das letzte Blatt Der Südländer

Ein Bild

War ich ein Kind ...
 oder war es ein anderer, der ein Kind war?
 Diese Familienbilder ...
 Mein Vater saß, während ich stand ... mit sinkenden Händen!

Ein Fußtritt von einem Pferd
 hinterließ auf meiner Stirn eine Narbe und lehrte das Herz achtzunehmen.
 Ich erinnere mich ...
 Mein Blut floß.

Ich erinnere mich ...
Mein Vater starb verblutend.⁶

Ich erinnere mich ...
Dieser Weg, der zu seinem Grab führt ...
Ich erinnere mich ...
Meine kleine zweijährige Schwester⁷
Ich erinnere mich nicht einmal an den Weg zu ihrem verwischten Grab.

War der kleine Junge ich?
Oder war er ein anderer?
Ich starre ...

Aber jene weichen Gesichtszüge
gehören nicht mehr zu mir.
Die Augen, die gütig blicken,
gehören nicht mehr zu mir.

Ich bin mir selbst fremd geworden.
Von den seltsamen Jahren ist nichts geblieben
außer dem Echo meines Namens ...

Die Namen derer, an die ich mich – plötzlich – erinnere
in den Spalten der Todesanzeigen,
jene Geheimnisvollen: die Kameraden meiner Jugend
treten auf aus der Stille, ein Gesicht nach dem anderen,
sodaß die Gruppe sich jeden Morgen bei mir versammelt,
damit wir uns unterhalten.⁸

⁶ Dunqul, der das Leben immer begehrte, als würde es ewig bleiben, war von Kindheit an mit dem Tod konfrontiert. Mit zwanzig sagte er, er würde mit dreißig Selbstmord begehen. Als er dreißig wurde, sagte er, sein Leben würde mit vierzig zu Ende gehen. Als Siebenjähriger verlor er seine Schwester. Als Zehnjähriger erfuhr er den Verlust des Vaters. Siehe: al-Ruwaini, op. cit., S. 16.

⁷ Dito.

⁸ Das Zimmer Nr. 8 im "Krebshospital" wurde zum täglichen Treffpunkt für Dunquls Freunde und Verwandten. Siehe: al-Ruwaini, op. cit., S. 128.

Ein Gesicht

Er wohnte in meinem Herzen.
 Ich wohnte in seinem Zimmer.
 Wir teilten das Bett je zur Hälfte.
 Wir teilten das halbe Brot,
 die Hälfte einer Zigarette
 und die geliehenen Bücher.⁹

Seine Geliebte verließ ihn am Morgen.
 Am Abend schnitt er sich die Pulsadern auf.
 Zwei Tage später zerriß er jedoch ihr Foto ...
 Und wunderte sich.

Er nahm teil an zwei Kriegen als Fallschirmjäger ...
 und wurde nicht gekratzt.
 Er atmete auf, daß der Krieg vorbei war ...
 Er kehrte zurück, um in ein neues Haus einzuziehen,
 und einem neuen Lebensunterhalt nachzugehen.
 Er rauchte eine ganze Packung Zigaretten
 und diskutierte mit seinen Freunden im Teedunst ...
 Aber er machte keine langen Besuche.
 Als seine Mandeln sich entzündeten und er einen Arzt konsultierte,
 nahm er in den Operationssaal nur seine Pantoffeln mit ...
 und ein Thermometer,
 und plötzlich starb er!
 Sein Herz konnte das Betäubungsmittel nicht ertragen.
 Aus seinem Gesicht verschwanden alle Jahre des Schmerzes und des
 Leidens.

Er wurde wieder ein Kind, wie er es einst war.
 Er teilte mit mir das Bett,
 das Stück Brot, den Tabak,

⁹ Wahrscheinlich handelt es sich hier um den Dichter Ḥasan Tawfiq, mit dem Amal Dunqul das gleiche ordentliche Hemd teilte, wenn er einen wichtigen Termin oder sonstigen Anlaß hatte. Siehe al-Muqālih, 'Abd al-ʿAzīz, Amal Dunquls Gesammelte Gedichte, Dār al-ʿAwda, Beirut 1985, S. 27-28.

Aber nicht ... die Bitterkeit.

Gesicht

Aus dem südlichsten Süden kam er als Bauarbeiter.

Er pflegte auf das Baugerüst zu klettern und dem Himmel vorzusingen.

Ich pflegte in einem nahen Straßencafé zu sitzen.

Mit umherirrenden Augen las ich die Hälfte der Zeitung,

mit der anderen Hälfte bedeckte ich den schmutzigen Tisch.

Da fand ich nur zwei Augen, die nicht sehen konnten ...

und einen Faden aus Blut.

Ich beugte mich über ihn ... seinen Puls tastend.

Jemand sagte: Es hat keinen Sinn.

Die Hälfte der Zeitung wurde zur ganzen Bedeckung,

und ich blieb ... im Freien.

Gesicht

Oh, wenn "Asmā" wüßte, daß ihr Vater in den Himmel stieg,

Er starb nicht.¹⁰

Stirbt denn wer lebte,

als wäre das Leben eine Ewigkeit?

Als wäre der Wein zur Neige gegangen?

Als gingen die schönen Mädchen über den Schaum?

Er lebte mit erhobenem Kopf,

während das Herz sich verneigte,

auf der Suche nach dem, was es verloren hatte.

Oh, wenn "Asmā" wüßte, daß ihr Vater derjenige war,

dessen Bilder die Liebe und die Freunde aufbewahrt haben ...

während er lachte und dachte

und suchte, nach dem, was man gerade zum Leben brauchte.

Oh, wenn "Asmā" wüßte, daß die schönen Mädchen...

ihn zwischen ihren Blättern versteckten

und ihn lehrten, zu gehen ...

ohne jemanden zu treffen.

¹⁰ Es handelt sich hier um den Romancier Yahyā al-Ṭāhir 'Abdallāh und dessen Tochter "Asmā". Siehe: al-Ruwaini, op. cit., S. 37.

Spiegel

- Möchtest du etwas vom Meer haben?
- Zwei Dingen traut der Südländer nicht, mein Herr:
Dem Meer – und der Frau, die lügt.
- Ich werde dir daraus Sand holen
... Der Schatten verschwand mit ihm nach und nach,
bis ich ihn nicht mehr wahrnahm.

- Möchtest du ein wenig Wein?
- Zwei Dinge fürchtet der Südländer, mein Herr:
Die Weinflasche – und die Rechenmaschine.
- Ich werde dir davon das Eis holen.
Der Schatten verschwand mit ihm nach und nach ...
bis ich ihn nicht mehr wahrnahm.

Danach fand ich meine beiden Freunde nicht mehr wieder.
Keiner von ihnen brachte mir etwas.

- Möchtest du etwas Geduld?
- Nein ...
Denn der Südländer, mein Herr, wünscht das zu sein,
was er nicht war.
Er wünscht zwei Dinge zu treffen:
die Wahrheit – und die Gesichter, die nicht da sind.

¹ BARNES, J. & EYRE, C. 'The poet in Egypt', in *DM* 41 (1943), 45-58, nach 45f.
Beachte in diesem Aufsatz zwei Stellenabkürzungen und den Titel der Ägypti-
קה, Bd. VII (1942) zu erwähnen.

² ONACHE, A. 'Der Aufbau der ägyptischen Bauwirtschaft des Neuen Reiches', in *ZAS*
113 (1986), 23-44. KASBY, A. 'The Social Status and Education of Military Servants in
Egypt during the 19th Dynasty', in *Orientalia* 51 (1982), 125-162.

³ VÉLDE, H. 'Scribes and Literacy in Ancient Egypt', in *Scribes and Literacy: Studies
about Scribes, Literacy and Language in the Near East, presented to J.H.
Hawkins by his pupils, colleagues and friends*, ed. van VANTERHOUT, H.L.J. et al.,
Groningen 1986, 23-34.

⁴ CALLAGHAN, G. 'The education of Egyptian scribes', in *SAVET* 11 (1972), 7-10.

⁵ SCHENKEL, W. 'Scribes', in *Journal of Egyptian Archaeology* 74 (1984), 495-501.

Spiegel

— Möchtest du etwas von Meer haben?

— Zwei Dingen traut der Südländer nicht, mein Herr:

Dem Meer — und der Fremde, die er nach Norden schickt, und die

Ich wegen der weiten Distanz nicht zu befragen weiß, die nicht zu

... Der Seemann verwechselt mit dem Fremden, der nicht zu

bleibt, der nicht gegenwärtig ist, der nicht gegenwärtig ist.

— Nicht gegenwärtig, das ist ein anderes Wort, das ich

— Möchtest du ein wenig Wein haben, mein Herr, soll ich dir

— Zwei Dinge fürchtet der Südländer, mein Herr, soll ich dir

Die Weinflasche — und die Fremde, die er nach Norden

— Ich warte die davon das Sie holen.

Der Seemann verwechselt mit dem Fremden, der nicht zu

bleibt, der nicht gegenwärtig ist, der nicht gegenwärtig ist.

— Möchtest du etwas Gold?

— Nein ...

— Dem der Südländer, mein Herr, wünscht ich nicht zu geben, da

was er nicht hat ...

— Er wünscht zwei Dinge zu haben:

die Wahrheit — und die Gerechtigkeit, die nicht gegeben ist.

— Zwei Dingen traut der Südländer nicht, mein Herr:

Dem Meer — und der Fremde, die er nach Norden schickt, und die

Ich wegen der weiten Distanz nicht zu befragen weiß, die nicht zu

... Der Seemann verwechselt mit dem Fremden, der nicht zu

bleibt, der nicht gegenwärtig ist, der nicht gegenwärtig ist.

— Nicht gegenwärtig, das ist ein anderes Wort, das ich

— Möchtest du ein wenig Wein haben, mein Herr, soll ich dir

— Zwei Dinge fürchtet der Südländer, mein Herr, soll ich dir

Die Weinflasche — und die Fremde, die er nach Norden

— Ich warte die davon das Sie holen.

Der Seemann verwechselt mit dem Fremden, der nicht zu

bleibt, der nicht gegenwärtig ist, der nicht gegenwärtig ist.

— Möchtest du etwas Gold?

— Nein ...

— Dem der Südländer, mein Herr, wünscht ich nicht zu geben, da

was er nicht hat ...

— Er wünscht zwei Dinge zu haben:

die Wahrheit — und die Gerechtigkeit, die nicht gegeben ist.

— Zwei Dingen traut der Südländer nicht, mein Herr:

Dem Meer — und der Fremde, die er nach Norden schickt, und die

Ich wegen der weiten Distanz nicht zu befragen weiß, die nicht zu

... Der Seemann verwechselt mit dem Fremden, der nicht zu

bleibt, der nicht gegenwärtig ist, der nicht gegenwärtig ist.

— Nicht gegenwärtig, das ist ein anderes Wort, das ich

— Möchtest du ein wenig Wein haben, mein Herr, soll ich dir

— Zwei Dinge fürchtet der Südländer, mein Herr, soll ich dir

Die Weinflasche — und die Fremde, die er nach Norden

— Ich warte die davon das Sie holen.

Der Seemann verwechselt mit dem Fremden, der nicht zu

bleibt, der nicht gegenwärtig ist, der nicht gegenwärtig ist.

— Möchtest du etwas Gold?

— Nein ...

— Dem der Südländer, mein Herr, wünscht ich nicht zu geben, da

was er nicht hat ...

— Er wünscht zwei Dinge zu haben:

die Wahrheit — und die Gerechtigkeit, die nicht gegeben ist.

1) In der handschriftlichen Fassung steht an dieser Stelle ein Wort, das nicht zu übersetzen ist.



Das Bildnis des 'Gelehrten Mannes': Beobachtungen zur Schreiberstatue im Alten Ägypten und ihrer Funktion

Verena M. Lepper

Heinrich Schützinger zum 75. Geburtstag

A. Der Schreiber im Alten Ägypten

Während der gesamten Geschichte Altägyptens war es stets nur einem sehr geringen Prozentsatz der Bevölkerung vergönnt, Schreiben wie Lesen zu erlernen.¹ Der große Verwaltungsapparat des ägyptischen Hofes war einer strengen Hierarchie unterworfen. Dem Wesir und den oberen Beamten, die als Organisatoren fungierten, folgte die Basis der Beamtenschaft am Hof und im Land. Sie wurde von einer großen Anzahl der Schreiber gestellt, die in verschiedene Rangstufen unterteilt wurden.² Der Beruf des Schreibers war also entsprechend mit einer besonderen Machtposition verbunden.³

Die Schreiber hatten sich einer besonderen Ausbildung zu unterziehen. Die wichtigsten Elemente des Curriculums bestanden aus Kopieren, Diktat und Merken.⁴ Sie erlernten die Schrift und hatten Kenntnisse in der 'klassischen Literatur' nachzuweisen.⁵ Darüber hinaus waren von ihnen weitere Spezialkenntnisse gefordert, die für die Ausübung ihres Amtes unabdingbar

-
- 1 BAINES, J. & EYRE, C.J. "Four notes on literacy", in: *GM* 61 (1983), 65-96, insb. 65-72. Sämtliche in diesem Aufsatz verwendeten Abkürzungen sind dem Lexikon der Ägyptologie, Bd. VII (1992) zu entnehmen.
 - 2 ONASCH, A. "Der Aufbau der ägyptischen Beamtenschaft des Neuen Reiches I", in: *ZÄS* 113 (1986), 22-44. KADRY, A. "The Social Status and Education of Military Scribes in Egypt during the 18th Dynasty", in: *Oikumene* 5 (1986), 155-162.
 - 3 VELDE, H. te "Scribes and Literacy in Ancient Egypt", in: *Scripta signa vocis. Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East, presented to J.H. Hospers by his pupils, colleagues and friends.* Hrsg. von VANSTIPHOUT, H.L.J. et al., Groningen 1986, 253-264.
 - 4 CALLAGHAN, G. "The education of Egyptian scribes", in: *BACE* 3 (1992), 7-10.
 - 5 SCHENKEL, W. "Schreiber", in: *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. V (1984), 699.

waren, wie z.B. Kenntnisse in der Mathematik. Diese Ausbildung unterschied die Schreiber von fast allen anderen Berufen. Sie gehörten somit zur geistigen Elite des Landes.

Die Schreibutensilien der Schreiber waren Pinsel und Tinte. Der Pinsel wurde aus dem Stengel einer Binse geschaffen, von dem ein Ende schräg zugespitzt und zu einem Pinsel zerkaut wurde. Thot, der Schutzgott der Schreiber, wird sogar diese Tätigkeit ausübend⁶ dargestellt.⁷

Diese Pinsel hatten eine Länge von 16 bis 40 cm, ihr Durchmesser betrug nur 1,5 mm. Sie waren demnach äußerst dünn und leicht. Ein Schreiber hatte stets mehrere Pinsel zur Hand. Vielfach steckte er sich diese hinter das Ohr, wie es mehrfach in Reliefdarstellungen zu finden ist.⁸ Im allgemeinen wurden die Pinsel in einem Röhrchen untergebracht. Die Tinte wurde aus einem trockenen Stück Farbe, das in einem Ledersäckchen aufbewahrt wurde, gewonnen. Man löste das Stück Farbe in zwei runden Vertiefungen einer Palette mit Wasser auf. Die zwei Vertiefungen waren für zwei verschiedene Farben vorgesehen: schwarz und rot. In schwarzer Farbe wurde normalerweise geschrieben, in roter, um etwas hervorzuheben. Zu einem Schreibvorgang wurden zwei oder sogar mehrere Pinsel benutzt, um die Pinsel nicht jedesmal auswaschen zu müssen. Das typische Handwerkszeug des Schreibers des Alten Reiches setzte sich aus Röhrchen, Schreibpalette und Ledersäckchen zusammen, welche durch einen Riemen miteinander verbunden wurden. Wenn er gerade nicht schrieb, hielt der Schreiber dies, stehend oder auf einem Stuhl sitzend in der Hand, oder er hing es sich über die Schulter.⁹ Während seiner Tätigkeit saß der Schreiber meist hockend auf dem Boden, wobei die Schreibpalette um das Handgelenk gebunden war.¹⁰

Ab der 5. Dynastie wurde das Schreibzeug 'moderner'. Das dreiteilige Schreibgerät wurde durch ein langes schmales Kästchen aus Holz oder El-

⁶ Ein Schreiber wird jedoch nie bei einer solchen Tätigkeit dargestellt.

⁷ So auf einem Papyrus des Britischen Museums London, EA 10541, siehe: SCHLOTT, A. Schrift und Schreiber im Alten Ägypten, München 1989, Abb.12, p. 55.

⁸ Siehe das Wandrelief aus dem Grab des Kaninisut, Wien AS 8006: SCHLOTT, A. Schrift und Schreiber im Alten Ägypten, 150, Abb. 80.

⁹ Dies verdeutlicht beispielsweise die Holzpaneele aus dem Grab des Hesire: QUIBELL, J.E. The tomb of Hesy, Fouilles à Sakkara, Kairo 1913, Pl. XXIX u. XXXI, Abb. 3.

¹⁰ Siehe die zitierte Abbildung der Anmerkung 8.

fenbein ersetzt, welches den Pinselbehälter und die Palette umfaßte bzw. enthielt, wobei in den Näpfchen die Farbstücke schon befestigt waren.¹¹

Die Hieroglyphe für "Schreiber" und "Schreiben" ist jedoch das alte dreiteilige Schreibzeug. Auch nach der 'Modernisierung' bleibt dieses Zeichen erhalten. Diese Form ist bis in die Spätzeit auch bei den Schreiberstatuen bestimmend, so z.B. bei der Schreiberstatue des Peschuper aus der 26. Dynastie.¹² Beachtenswert ist ebenso die Statue des Mentuhotep.¹³ Auf den Knien des Schreibers liegt eine Palette, über seiner Schulter hängt eine weitere, verbunden mit einem Riemen, an dessen anderem Ende Säckchen und Röhrchen zu vermuten sind. Es ist gewiß anzunehmen, daß der Schreiber die Palette auf den Knien benutzte und nicht diejenige auf seiner Brust. Daraus kann man schließen, daß dieses zweite Gerät auf seiner Schulter, das dreiteilige Schreibzeug, als eine Art 'Berufszeichen' angesehen wurde, das ebenso wie die Hieroglyphe auch nach der 5. Dynastie noch beibehalten wurde. So demonstrierte derjenige, der dieses 'Berufszeichen' trug, daß er der elitären Schicht der Schreibkundigen angehörte.¹⁴

B. Die 'Schreiberstatue'

Die Haltung des Mannes mit unterschlagenen Beinen wird allgemein als 'Schreibersitz' bezeichnet. Zwei Typen sind bei dieser Haltung zu unterscheiden:¹⁵

- 1) Die Beine kreuzen sich vor dem Gesäß, welches auf dem Boden ruht.
- 2) Die Beine kreuzen sich, und das Gesäß sitzt auf dem Kreuzungspunkt der Beine.

¹¹ Wie etwa die Schreipalette aus Sykomorenholz im Kestner-Museum, Hannover 2886, NR. Für eine Abbildung siehe: HILDESHEIM. Ägyptens Aufstieg zur Weltmacht, 1989, Nr. 38.

¹² BM EA 1514. PARKINSON, R. & QUIRKE, S. Papyrus. Egyptian Bookshelf, London 1995, Fig. 22.

¹³ Luxor J. 36 (Karnak NR 259). LUXOR. The Luxor Museum of Ancient Egyptian Art, Catalogue, Kairo 1979, Nr. 34, Fig. 21, p. 29.

¹⁴ Auch sehr hochstehende Beamte, wie etwa Wesire und Königssöhne, die also nicht zur 'niedrigen' Schreiberschaft gehörten, werden mit diesem Abzeichen dargestellt. Folglich war es das Zeichen der Elite.

¹⁵ JUNKER, H. Giza VII, Wien 1944, 106, Abb. 41.

Während in der Reliefkunst beide genannten Haltungen vertreten sind,¹⁶ ist in der Rundplastik der erste Typus vorherrschend.

Dieser Typus,¹⁷ der für die Darstellung des 'Schreibenden' wie auch des 'Lesenden' gilt, ist durch eine klare dreiteilige Strukturierung des Gesamtaufbaus bestimmt:

- 1) der rund gestaltete Kopf,
- 2) der als aufrechte Fläche wiedergegebene Oberkörper,
- 3) der senkrecht daran anschließende breite Block, der aus ausgebreitetem Papyrus, angespanntem Schurz, gekreuzten Beinen (entweder das rechte vor dem linken oder das linke vor dem rechten), darunterliegenden Füßen und der eng an den Körper angerückten Basis besteht.

Dieser Grundtypus ist jedoch anatomisch nicht korrekt: Der Winkel, den Oberschenkel und Oberkörper bilden, wird entgegen den anatomischen Gegebenheiten, die einen spitzen Winkel fordern, als rechter Winkel wiedergegeben. Die Füße sind so dargestellt, daß die Sohlen nach oben zeigen. Auf den Füßen ruhen die Knie, so daß ein äußerst flaches Dreieck zwischen den Schenkeln und dem Schurzrand entsteht. Darüber hinaus sind häufig auch 'Varianten' belegt, bei denen ein Bein aufgerichtet ist.

Der 'Schreibende' und der 'Lesende' lassen sich durch ein wesentliches Detail voneinander unterscheiden: Während der 'Schreibende' immer die rechte Hand in Schreibstellung hält, wobei diese den Schreibgriffel führt,¹⁸ nimmt die rechte Hand der bekannten Darstellungen des 'Lesenden' unterschiedliche Haltungen ein. Häufig umgreifen Schreibender wie Lesender mit ihrer linken Hand das Ende der Papyrusrolle.¹⁹

¹⁶ Schäfer hat alle in der Reliefkunst möglichen Hockarten zusammengestellt in: SCHÄFER, H. Von Ägyptischer Kunst, Leipzig 1930, 226, Abb. 203.

¹⁷ So bereits 1923: CURTIUS, L. Die Antike Kunst. I. Ägypten und Vorderasien, Berlin, 64.

¹⁸ Dieser Griffel ist meist nur angedeutet, aber nicht erhalten.

¹⁹ SCOTT, G.D. III The history and development of the ancient Egyptian scribe statue (Volumes I-IV), Yale University 1989, Ann Arbor 1995, unterscheidet aufgrund von Details der Sitz- und Handhaltungen 11 verschiedene Typen. Diese zu differenzierte Einteilung ist jedoch in diesem Rahmen nicht von Nutzen und unnötig. Zu den unterschiedlichen Typen siehe auch: LAMBRECHT, B. "La typologie des statues de scribe dans l'Égypte ancienne", in: Revue des archéologues et historiens d'art de Louvain, Louvain-la-Neuve 26 (1993), 215-216.

Neben diesen beiden Hauptformen der Figuren ist m.E. eine weitere Variante unter dem recht allgemein gefaßten Begriff 'Schreiberstatue' zu subsumieren: die Statue des 'Betenden'. Sie ist dadurch charakterisiert, daß sie die gleiche Sitzhaltung wie die Schreiberfiguren einnimmt, im Gegensatz zu ihnen jedoch weder Schreibutensilien wie Papyrus, Palette etc. noch eine entsprechende Schreibhaltung aufweist. Die Hände liegen entweder flach auf dem Schurz oder eventuell an der Brust. Auch die Beine des 'Betenden' können wie bei anderen Schreiberstatuen gegebenenfalls undifferenziert sein und sich als ein kompakter Block präsentieren. Bei diesen Beterfiguren handelt es sich vornehmlich um Tempelstatuen, die vor allem ab dem Mittleren Reich belegt sind.

Höchst interessant ist die Tatsache, daß die genannte Sitzhaltung auch in Mesopotamien belegt ist und somit nicht rein für Ägypten spezifisch erscheint. Die mesopotamischen Parallelen in dieser Hockhaltung stellen allerdings keinen Schreiber dar, sondern u.a. die in Ägypten belegte dritte Variante (neben dem Schreibenden und Lesenden), nämlich den Betenden; auch in Mesopotamien handelt es sich im übrigen um Tempelstatuen.²⁰

Wie selbstverständlich wurde bisher von dem ausschließlich maskulinen Genus des Schreibers ausgegangen. Es muß daher an dieser Stelle die eventuelle Möglichkeit des Schreiberberufes für die Frau in der ägyptischen Gesellschaft diskutiert werden:

Neben dem ägyptischen maskulinen Titel *sš* existiert in der Tat die entsprechende feminine Form *sš.yt* mit der Bedeutung "die Schreiberin".²¹ Im Neuen Reich wird *sš.yt* als Titel für die Göttin Seschat gebraucht, so daß hier

²⁰ Siehe z.B. die Statue des Kurilil im Britischen Museum aus dem Tempel von Ur Al-'Ubaid: HALL, H.R. et al. *Ur Excavations, Volume I, Al-'Ubaid*, Oxford 1927, bes. 19. Siehe ebenso die Statue des Lupad von Umma, aus Tello, oder die Sitzstatue aus Chafadschi, in Bagdad. Für Abbildungen siehe: MOORTGAT, A. *Die Kunst des Alten Mesopotamien. Die klassische Kunst Vorderasiens*, Köln 1967, Nr. 105, 106, 107 und 108. Vgl. ebenso SPYCKET, A. *La statuaire du Proche-Orient Ancien*, Leiden - Köln 1981, Tf. 68, 134.

²¹ Wörterbuch der Aegyptischen Sprache, hrsg. von ERMAN, A. & GRAPOW, H., Bd. III, Berlin 1992 (Nachdruck der 4. Aufl. von 1982), 481, 6-7; mit Frauendeterminativ geschrieben.

die Funktion eines Beamtentitels einer 'Privatperson' nicht gemeint sein kann.²²

Die Rolle der Frau in der ägyptischen Gesellschaft ist ein häufig erörtertes Thema in der jüngeren ägyptologischen Forschung.²³ Die konkrete Frage nach der Frau als Schreiberin (Amt) kann auf Grund des genannten Titels nicht eindeutig beantwortet werden. M.E. gilt es, sich in diesem Punkte der Beurteilung von BAINES und EYRE anzuschließen, die formulieren: "If any women could read or write, they were not significant in the administration..., but the phenomenon may have existed."²⁴ ROBINS geht noch einen Schritt weiter mit ihrem Urteil: "...women were excluded from the official bureaucratic structure."²⁵

Die Wiedergabe einer Frau im 'Schreibersitz' ist in Ägypten nicht belegt.²⁶ So gelten die Darstellungsformen der klassischen Schreiberstatue ebenso wie die 'Berufsabzeichen' nur für Männer.²⁷

-
- 22 Als weitere Bedeutung setzt Hannig etwa "Schminkerin, Visagistin" an. Dies ist zwar ein Titel, deutet aber klar auf eine andere (Berufs-) Sphäre hin: HANNIG, R. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995, 761.
- 23 Zu dieser Gesellschaftsdebatte siehe folgende neuere Arbeiten: LESKO, B. *Women's earliest records from ancient Egypt and Western Asia*, Atlanta 1989. TYLDESLEY, J. *Daughters of Isis: women of ancient Egypt*, London 1994. WATTERSON, B. *Women in Ancient Egypt*, New York 1991.
- 24 BAINES, J. & EYRE, C.J. "Four notes on literacy", in: GM 61 (1983), 81.
- 25 ROBINS, G. *Women in Ancient Egypt*, London 1993, 111. Dennoch gilt es als erwiesen, daß es Frauen gegeben hat, die schreiben konnten, ohne daß sie offizielle Ämter angenommen haben. Zu erwähnen ist ebenso Stela W 1326 des Wellcome Museum des University College, Swansea aus Deir el-Medineh, auf der eine junge Frau den Schreiber Gott Thot in der Form eines Pavians anbetet, siehe dazu: BOSSE-GRIFFITH, K. "Baboon and Maid", in: *Studien zur Sprache und Religion Ägyptens zu Ehren von Wolfhart Westendorf*, Bd.2: Religion, Göttingen, 1984, 743-751.
- 26 Vgl. jedoch die beachtenswerte Gruppenstatue von Memi und Aku, Moskau 5575 (3114), aus der 13. Dynastie, hier ist die Frau in ähnlicher Haltung wiedergegeben, ob es sich hier um einen 'echten' Schreibersitz handelt, kann aufgrund des Photos nicht entschieden werden. MOSKAU. *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Arts*, Moskau 1982, Nr. 42.
- 27 Bemerkenswert ist jedoch ein paralleler Statuentypus in Mesopotamien. Dort gilt die 'Schreiberhaltung' des Ägypters ebenso als Sitzhaltung für eine 'Sängerin', vgl. etwa aus dem Ninni-zaza Tempel eine Frau mit gekreuzten Beinen: siehe STROMMINGER, E. &

C. Die Schreiberstatue und die Entwicklung ihrer Funktion. Ein Abriß

1. Das Alte Reich

Der Typus der Schreiberstatue ist seit dem frühen Alten Reich belegt. Die frühesten Belege sind m.E. nicht die zwei Fragmente des Prinzen K3-w^b in Boston aus der 4. Dynastie²⁸, wie allgemein angenommen wird,²⁹ sondern eine Statue aus dem Oriental Institute der Universität Chicago aus der 3. Dynastie.³⁰

Die Funktion der Schreiberstatue im Alten Reich kann an ihrem jeweiligen Fundort³¹ festgemacht werden. Die Privatstatue³² stammt vor allem aus dem Grabkontext und muß daher als Grabstatue³³ mit einer entsprechenden Interpretation als Ka-Statue des Grabherrn³⁴ verstanden werden. Ihre Größe von meist über 50 cm spricht ebenso dafür.

HIRMER, M. Fünf Jahrtausende Mesopotamien. Die Kunst von den Anfängen um 5000 v.Chr. bis zu Alexander dem Großen, München 1962, Pl. 92-93.

- ²⁸ Boston 27.1127. VANDIER, J. Manuel d'Archéologie Egyptienne III., Les Grandes Epoques, La Statuaire, Paris 1958, PL. XI, 4, 6.
- ²⁹ Siehe etwa: WILDUNG, D. "Bilanz eines Defizits", in: HÄB 29 (1990), 71; SEIPEL, W. in: WIEN. Gott, Mensch, Pharao, Wien 1992, 118, 120; SCOTT, G.D.III The history and development of the ancient Egyptian scribe statue (Volumes I-IV), Yale University 1989, Ann Arbor 1995, 1.
- ³⁰ Inv. Nr. 13648, publiziert von: RANKE, H. "Die archaische Statue eines Schreibenden", in: ZÄS 75 (1939), 89-92, Tf. IX. Nach Auffassung von RANKE ist die Chicagoer Statue der frühen 2. Dynastie zuzuweisen. M.E. ist hier der Auffassung von BISSING's zu folgen, der sie in die Mitte der 3. Dynastie datiert: BISSING, F.W. von "Zu Rankes Aufsatz Ae.Z. 75, S. 89f.", in: ZÄS 79 (1954), 74-5. VANDIER's Zweifel bezüglich der Authentizität des Stückes sind m.E. nicht gegeben, vgl. VANDIER, J. Manuel III, 45-46.
- ³¹ Die Beterfiguren in der gleichen Hockhaltung aus dem Mesopotamien der gleichen Zeit sind jedoch alle Tempelstatuen. Für einzelne Beispiele siehe Anm. 20.
- ³² Die Schreiberstatue kann eindeutig als Privatstatue gegenüber der Königsstatue abgegrenzt werden. Zwar gibt es Königssöhne und Wesire, die sich als Schreiber darstellen ließen, aber keine Könige.
- ³³ Vgl. zum Begriff: SHOUKRY, A. Die Privatgrabstatue im Alten Reich, Supplement aux annales du service des antiquites, Bd. 15, Kairo 1951; siehe ebenso: ASSMANN, J. "Preservation and Presentation of Self in Ancient Egyptian Portraiture", in: DER MANUELIAN, P. (Hrsg.) Studies in Honor of W.K. Simpson, Boston 1996, 55-81. Zur Aufstellung siehe: Bárta, M. "Serdab and Statue Placement in the Private Tombs down to the Fourth Dynasty", in: MDAIK 54 (1998), 65-75.
- ³⁴ Anders: WILDUNG, D. "Bilanz eines Defizits", in: HÄB 29 (1990), 71. Er geht davon aus, daß die Schreiberfiguren ursprünglich Diener-Figuren des Grabherrn waren und nicht die-

Folgende Fundorte sind für Schreiberstatuen des Alten Reiches bekannt: Abu Roasch; Dahschur, Taltempel der Knickpyramide; Giza; Maidum; Naga ed-Der; Saqqara.

2. Das Mittlere Reich

Schreiberstatuen verschiedener Größe sind auch aus dem Mittleren Reich bekannt. Ihre Funktion hat sich in dieser Epoche verändert. Neben Grabstatuen, wie sie im Alten Reich üblich waren, tauchen nun eine Reihe von Tempelstatuen³⁵ auf. Folgende Fundorte sind zu verzeichnen: Abusir; Abydos (Grab); Berscheh (Grab); Deir el-Bahari (Grab/Tempel); Elephantine (Heiligtum/Grab); Esna (Grab); Faiyum; Giza; Harageh (Grab); Hierakonpolis; Kahun; Karnak, Amun Tempel; Karnak, Mut Tempel; Kerma; Lischt (Tempel/Grab); Memphis (Tempel); Saqqara; Tell Basta (Tempel); Tell ed-Daba.

3. Das Neue Reich

Als Fundorte für Schreiberstatuen im Neuen Reich können folgende Gegenden angeführt werden: Amarna; Athribis; Bubastis; Buhen; Deir el-Bahari; Deir-el-Medineh (Grab); Dra Abu el-Naga; Karnak; Karnak, Cachette; Karnak, Ost; Kôm el-Qalâa, nahe Mit Rahineh; Luxor; Memphis; Qurna; Saqqara; Thebanische Nekropole.

Seit Beginn des Neuen Reiches hat sich die Funktion der Schreiberstatue erneut gewandelt. Sie tritt nun in erster Linie als Tempelstatue auf.³⁶ Im

ser selbst; ihre Aufgabe - so WILDUNG - war es, hinzuweisen auf die soziale Stellung des Grabherrn, dem Schriftkundige unterstellt waren. Dagegen spricht m.E. die herausragende Behandlung bei der Aufstellung der Statuen in ihrem jeweiligen Grabkontext sowie ihre Inschriften, und zwar von Anfang an.

³⁵ Zur Tempelstatue siehe: KAYSER, H. Tempelstatuen ägyptischer Privatleute im Mittleren und Neuen Reich, Diss. 1936 und SOROUZIAN, H. "Tempelstatuen", in: Lexikon der Ägyptologie, Bd. VI (1986), 411-414. Zu beachten ist ebenso: SIMPSON, W.K. "Egyptian Sculpture and Two-Dimensional Representation as Propaganda", in: JEA 68 (1982), 266-271, bes. 267; sowie: ZIMMERMANN, U. "Bemerkungen zu den Tempelstatuen von Privatleuten des Mittleren Reiches", in: GM 166 (1998), 95-104.

³⁶ Bisher nur einmal wurde im Neuen Reich eine Statue in einem Grab gefunden; ihre Herkunft kann jedoch auch anders gedeutet werden: Diese Holzstatue aus Deir el-Medineh scheint ursprünglich aus dem nahegelegenen Tempel zu stammen und fand im Grab offenbar nur eine sekundäre Verwendung, zur Diskussion siehe BRUYÈRE, B. Rapport sur les fouilles des Deir el-Médineh (1931-1932), Kairo 1934, 35, fig. 27; KAIRO. IFAO

übrigen ist im frühen Neuen Reich ein genereller Trend bei der Privatplastik zu verzeichnen, denn Grabstatuen werden immer seltener, die Anzahl der Statuen innerhalb eines Grabes nimmt deutlich ab und das Typenrepertoire wird sehr eingeschränkt.³⁷ Auch die unberührt aufgefundenen Privatgräber beweisen dies.³⁸

Als Tempelstatuen werden dagegen gemeinhin die Statuen bezeichnet, die der ägyptische Privatmann zu seinen Lebzeiten in den jeweiligen Tempeln u.a. als Weihgaben für bestimmte Götter aufstellte.³⁹

4. Die Spätzeit

Auch in der Spätzeit ist der Typus der Schreiberstatue vornehmlich als Tempelstatue vertreten. Dies sind die bekannten Fundorte: Athribis; Deir el-Bahari; Karnak; Karnak: Mut Tempel; Karnak: Tempel von Osiris Padianch; Memphis; Mendes; Mit Rahina; Tanis.

Selbst aus römischer Zeit gibt es noch einen Beleg für den genannten Statuentyp. Eine Hockfigur aus weißem Marmor, 83 cm hoch, des 2.Jh. n.Chr. stammt aus Ägypten:⁴⁰

"Über einem hohen Basisblock hockt mit untergeschlagenem linkem und schräg vor den Leib gestelltem rechtem Bein in halber Schreiberhaltung eine mit einem Umhang bekleidete männliche Figur in hellenistisch-römischen Stil. An den beiden vorderen Ecken des Basisblockes stehen in klei-

Centenaire de L'Institute Français d'Archéologie Orientale (exhibition catalogue), Kairo 1981, no. 47, 68-69.

- ³⁷ Dies gilt speziell für das frühe Neue Reich: Siehe hierzu BRYAN, B. "Private Statuary", in: CLEVELAND. Egypt's Dazzling Sun. Amenhotep III and his World, 1992, 237ff. Die Veränderung in der Ramessidenzeit beschreibt: HOFMANN, E. "Typen ramesidischer Plastik in thebanischen Privatgräbern", in Thebanische Beamtennekropolen, SAGA 12 (1995), 271-279.
- ³⁸ SMITH, S.T. "Intact Tombs of the Seventeenth and Eighteenth Dynasties from Thebes and the New Kingdom Burial System", in: MDAIK 48 (1992), 193-232. Statuen als Teil der Grabausstattung schienen wirklich eher 'außer Mode' gekommen zu sein.
- ³⁹ Siehe OTTO, E. "Zur Bedeutung der ägyptischen Tempelstatue seit dem Neuen Reich", in: Orientalia nov.ser. 17 (1948), 448, weitere bibliographische Angaben bietet Fußnote 35 (s. oben).
- ⁴⁰ Turin 688: WILDUNG, D. Imhotep und Amenhotep, MÄS 36 (1977), 134, § 91 und Tf. XX, 2; ADRIANI, A. Repertorio d'arte dell' Egitto greco-romano. Serie A, volume II, 1961, 63, no. 210, pl. 98, fig. 324.

nem Maßstab ein Affe und eine Mantelfigur."⁴¹ Es wird deutlich, daß die Haltung der Figur die altägyptische Schreiberhaltung kopiert, wobei es sich um einen Einzelfall in der hellenistisch-römischen Plastik handelt. Die Figur wurde bisher dahingehend interpretiert, daß es sich hier um ein Ausdrucksmittel in bildlicher Form für den klassischen altägyptischen Weisen *per se* handelt, auch wenn Imhotep sonst in keinem Fall als 'Schreiber' dargestellt wird.

Ob es sich hier wirklich um Imhotep handelt, den Architekten aus der 3. Dynastie, der besonders seit der Spätzeit als Gott der Weisheit verehrt und in der griechisch-römischen Zeit dem Asklepios gleichgesetzt wurde, kann m.E. nicht mit Sicherheit gesagt werden. Sicher ist jedoch, daß hier ein Schrebertypus klassisch-ägyptischer Sitzart vorliegt, der auch in dieser Zeit noch mit Thot (als Pavian) in Verbindung gesetzt wurde.

D. Eine Besonderheit:

Die 'Schreiberstatuette' des Neuen Reiches und ihre Funktion

Innerhalb der Gruppe der Statuen des Neuen Reichs gibt es jedoch eine Besonderheit: Neben den 'großen' Statuen, die fast lebensgroß sein konnten und die - bis auf wenige Ausnahmen - aus dem Tempelbereich stammen, finden sich ebenso auffallend 'kleine' Statuen, die im Schnitt eine Größe von nicht mehr als 10 cm aufweisen und im folgenden als 'Statuetten' bezeichnet werden.

Bedeutsam ist, daß vier dieser erhaltenen Schreiberstatuetten Teile von Statuettengruppen sind: Der Schreiber sitzt dabei einer Pavian-Statuette des Gottes Thot gegenüber. Thot, der durchweg in der ägyptischen Religionsgeschichte hohes Ansehen genoß, ist hier als der Schutzgott der Schreiber dargestellt.

Hinzu kommt, daß diejenigen Schreiberstatuetten, die separat gefunden wurden und von vergleichbar auffällender Kleinheit sind, eine so deutliche Übereinstimmung und Parallelität mit den genannten Statuetten zeigen, daß sie m.E. ursprünglich ebenso Teil einer solchen Statuettengruppe gewesen sein müssen.

Die bisher bekannten Funktionen von Schreiberstatuen als Grab- oder Tempelstatue (siehe C) trifft für diese Statuetten nicht zu. Ihre bisherige

⁴¹ WILDUNG, D. Imhotep, 134.

Interpretation, die in ihnen klassische Tempelstatuen erblickt, kann m.E. nicht aufrecht erhalten werden:

Eine kunsthistorische Analyse aller relevanter Schreiberstatuetten und ihrer Gruppen sowie sonstiger Angaben zu den genannten Personen ergeben,⁴² daß alle Statuetten aus der späten 18. Dynastie stammen, genauer aus der Zeit Amenophis' III. bis in die späte Amarna-Zeit. Diejenigen Objekte, deren genaue Herkunft durch Grabungsangaben gesichert sind, stammen zudem *alle* aus Amarna selbst, genauer gesagt aus Häusern in Amarna-Stadt. Dieser Befund ist nun sehr klar: Ihr 'Sitz im Leben'⁴³ ist demnach eindeutig im Diesseits zu finden. Diese Statuetten sind vielmehr Zeugnis 'Persönlicher Frömmigkeit'⁴⁴, einer Geistesströmung, die vor allem in der

⁴² Siehe dazu: LEPPER, V. Schreiberstatuetten der späten 18. Dynastie. Studien zur Persönlichen Frömmigkeit in Amarna, Magisterarbeit Bonn 1998, Teil I (noch unpubliziert).

⁴³ Der Ausdruck 'Sitz im Leben' wurde einst geprägt von H. GUNKEL. Er wurde ursprünglich nur auf mündliche Gattungen des Alten Testaments bezogen und bezeichnete den Ort der Realisierung solcher 'Gattungen', ihr Amt bzw. ihre Kultfunktion. Siehe hierzu: GUNKEL, H. "Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte" (1906), 29-38, in: Reden und Aufsätze, 1913; sowie GUNKEL, H. "Danklieder im Psalter", in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 34 (1919), 177-185, 211-228. Zur weiteren Diskussion des Ausdrucks siehe: BERGER, K. "Form- und Gattungsgeschichte. Die Problematik des 'Sitzes im Leben'", in: Handbuch der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe, herg. v. CANCIK, H., GLADIGO, B., LAUBSCHER, M., Bd. II, Apokalyptik-Geschichte, Stuttgart-Berlin-Köln 1990, 435ff.; sowie MÜLLER, H.P. "Formgeschichte/Formkritik. I Altes Testament. 3.4. "Sitz im Leben" und Kult", in TRE 11, Berlin - New York 1983.

⁴⁴ Der Begriff der 'Persönlichen Frömmigkeit' wurde für die Ägyptologie 1912 durch den Amerikaner J.H. BREASTED geprägt, der in seinen Vorlesungen über "Development and Thought in Ancient Egypt" ("Lectures delivered on the Morse Foundation at Union Theological Seminary", New York 1912, Lecture X, 348-9) die Ramessidenzeit als "Age of personal piety and inner aspiration to God now dawned among the masses" bezeichnet. In dieser Zeit entwickelte sich nach ihm "a devotional spirit, and a consciousness of personal relation with the god", "an intimate and personal relation between the worshipper and his god". Zum Antonym Persönliche Frömmigkeit - Offizielle Religion im Alten Orient generell siehe ebenso: ALBERTZ, R. Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Mesopotamien, Calwer Theologische Monographien A 9, Stuttgart 1978; und: VORLÄNDER, H. Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament, AOT 23, 1975. Als neuester Versuch einer Begriffsdefinition speziell für Ägypten kann gelten: ASSMANN, J. Ägypten. Eine Sinngeschichte, München - Wien 1996, Kap. IV. 3.

Nachamarnazeit große Verbreitung gefunden hat, aber auch vor und in Amarna selbst sehr wohl existierte.⁴⁵

Der Privatmann des Neuen Reiches, und hier genauer in Amarna, suchte offensichtlich die Nähe eines speziellen Gottes, den er direkt verehren konnte. Die Auswahl der Gottheit war u.a. durch das jeweilige Berufsfeld beeinflusst, und so wählte der Schreiber etwa Thot als seinen individuellen Patron und Schutzherrn. Der Gott sollte ihn bei seiner Arbeit einweisen, betreuen und schützen, und so wurde bei den hier behandelten Schreiber-Thot-Statuettengruppen die aufgezeigte Beziehung rundplastisch umgesetzt bzw. fixiert. Der Wunsch: "Setze den Schreiber vor Thot"⁴⁶ ist hier also konkret realisiert worden. Denn Thot um sich haben, bedeutete: seinen Schutz genießen.

Um diesen Schutz zu garantieren, wurde eine solche Statuettengruppe etwa in dem Haus des Schreibers aufgestellt, damit sie das Haus "glänzen" lasse und sich die "Umgebung" erfreue.⁴⁷ Sie befand sich in der Arbeitsstube/Arbeitsecke, dort wo der Gott am unmittelbarsten den erwünschten Einfluß ausüben konnte. Dies war der Teil des Hauses, in dem der Schreiber seine Arbeit verrichtete und wo er Thot auch um sich bzw. vor sich haben wollte. So wurde Thot also im häuslichen Arbeitsbereich des Schreibers verehrt. Um sein Wohlwollen zu erreichen, wurde vor der Statuettengruppe (für sich genommen schon eine andauernde Verehrung) zu Beginn des Schreibaktes ein kleines Libationsopfer aus dem Schreibnapf präsentiert.⁴⁸ Nun konnte die Arbeit beginnen, die unter der Aufsicht des Thot

⁴⁵ Zu neuen Datierungen der Geistesströmung siehe jetzt: LEPPER, V. *Schreiberstatuetten der späten 18. Dynastie. Studien zur Persönlichen Frömmigkeit in Amarna*, Magisterarbeit Bonn 1998, Teil II.

⁴⁶ So formuliert es ein Hymnus an Amun: pAnastasi IV, 10.5-8: ASSMANN, J. *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich 1975, Nr.180; FECHT, G. *Literarische Zeugnisse zur "Persönlichen Frömmigkeit" in Ägypten, Analyse der Beispiele aus den ramessidischen Schulpapyri, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1965, 1. Abhandlung*, Heidelberg 1965, 62-65.

⁴⁷ So der Thothymnus des pAnastasi III, 4.12-5.5, in dem die Statue des Thot im Haus gepriesen wird: ASSMANN, J. *Ägyptische Hymnen*, Nr. 178; FECHT, G. *Literarische Zeugnisse*, 52-54.

⁴⁸ Vgl. die Inschrift auf dem Wassergefäß Louvre E 5344, die seine diesbezügliche Funktion schildert: SCHÄFER, H. "Eine altägyptische Schreibsitte", in: ZÄS 36 (1898), 147-8.

durchgeführt wurde. Die handhabbare Größe der Statuettengruppen ermöglichte außerdem ein individuelles Aufstellen im Haus, und zwar an der Arbeitsstelle des Schreibers.⁴⁹

Dem hier beschriebenen Kult lag m.E. eine Art 'Volkstheologie' zu Grunde, eine Kultform also, welcher der Privatmann in seinem Hause – und gerade nicht an Tempel oder Grab gebunden (vgl. C) – folgen konnte und in deren Rahmen er ganz individuelle Formen der Verehrung entwickelte, durchaus vergleichbar etwa mit Marienaltären in Privathäusern unserer Zeit.

Die eigentümliche Situation, der größte Teil dieses Gebiets gehörte einst zum Römischen Reich, also zu Byzanz. Nur Nubien, Äthiopien, in Asien, das Gebiet der Perserkirche und die Thomaskristen der südwestindischen Malabarküste standen außerhalb, wenn auch nicht ohne Verbindung zu Byzanz. Der Hellenismus, die griechische Sprache dominierten. Die christliche Bibel war überall die Septuaginta, also das Alte Testament in griechischer Übersetzung, wozu das obere Griechisch griechische Neue Testament trat. Man wollte aber neben der griechischen Bildungswelt auch die Welt erreichen. Das führte zu einem erheblichen Teil noch innerhalb der römisch-byzantinischen Reiches zu eigenständigen christlichen Kulturen im betreffenden Völkern. Man kann sich die Entwicklung am besten klären, wenn man zum Vergleich den Islam heranzieht. Das Heilige Buch dieser Lehre, der Qur'an ist – wie jeder weiß – in arabischer Sprache verfaßt. Eine Übersetzung in eine andere Sprache ist im Grunde nicht erlaubt, da dieses Heilige Buch als solches mit entsprechender Würde bedacht und verehrt wird. Richtige Handhabung und richtiges Lesen wollen gelernt sein. Das hat dazu geführt, daß auch Bekehrte anderer Völker die arabischen Texte mühsam zurechtbringen mußten, wozu auch die Verbreitung des Arabischen gefördert wurde. Allen Völkern hoher Kultur, wie etwa den Persern konnte das nichts anhaben. Kleine Völker in Afrika wurden mit einem oberflächlichen arabischen Firnis bedacht und gingen ihrer eigenen Kultur verlustig.

PIERRIET, P. Recueil d'inscriptions inédites du Musée Égyptien du Louvre I (Paris 1874), 99/100.

⁴⁹ Zu den verschiedenen Realisierungen und Formen der Thotverehrung in Amarna siehe ausführlich: LEPPER, V. Schreiberstatuetten der späten 18. Dynastie. Studien zur Persönlichen Frömmigkeit in Amarna, Magisterarbeit Bonn 1998, Teil II.

Einleitung zur koptischen Kultur

C. Detlef G. Müller

Die koptische Kultur hat einerseits ihre Wurzeln unübersehbar im alten Ägypten. Andererseits gehört sie in den Rahmen der neu entstehenden christlichen Kulturen Nordostafrikas und des Vorderen Orients. Das ist eine eigentümliche Situation. Der größte Teil dieses Gebietes gehörte einst zum Römischen Reich, also zu Byzanz. Nur Nubien, Äthiopien; in Asien, das Gebiet der Perserkirche und die Thomaschristen der südwestindischen Malabarküste standen außerhalb, wenn auch nicht ohne Verbindung zu Byzanz. Der Hellenismus, die griechische Sprache dominierten. Die christliche Bibel war überall die Septuaginta, also das Alte Testament in griechischer Übersetzung, wozu das ohnehin Griechisch geschriebene Neue Testament trat. Man wollte aber neben der graecisierten Bildungsschicht auch das Volk erreichen. Das führte zu einem erheblichen Teil noch innerhalb des römisch-byzantinischen Reiches zu eigenständigen christlichen Kulturen der betreffenden Völker. Man kann sich die Entwicklung am besten klarmachen, wenn man zum Vergleich den Islam heranzieht. Das Heilige Buch dieser Lehre, der Qurʾān ist – jeder weiß – in arabischer Sprache verfaßt. Eine Übersetzung in eine andere Sprache ist im Grunde nicht erlaubt, da dieses Heilige Buch als solches mit entsprechender Würde bedacht und verehrt wird. Richtige Handhabung und richtiges Lesen wollen erlernt sein. Das hat dazu geführt, daß auch Bekehrte anderer Völker die arabischen Texte mühsam auswendig lernen mußten, womit auch die Verbreitung des Arabischen gefördert wurde. Alten Völkern hoher Kultur, wie etwa den Persern konnte das nichts anhaben. Kleine Völker in Afrika wurden mit einem oberflächlichen arabischen Firnis bedeckt und gingen ihrer eigenen Kultur verlustig.

Das Christentum reagierte hier völlig anders. Die Bibel wurde je nach den liturgischen Erfordernissen übersetzt. Volkssprachen wurden so zu Schriftsprachen. Schriften zum Schreiben dieser Sprachen, die nun der griechischen Lingua Franca Konkurrenz machten, wurden zum Teil überhaupt erst erfunden. Das gilt im Norden am Kaukasus für das Armenische und

Georgische. Auch das Syrische als die rein christliche Form des Aramäischen im Vorderen Orient wäre zu nennen. In Afrika gilt das natürlich für das Koptische, davon abhängig für das Nubische und in gewissem Grade auch für das Äthiopische. Einmal mehr erweist sich hier überall die Erhebung der Volkssprache als kulturschöpferisch. Umgekehrt ist nach der Islamisierung das Nubische wieder zur schriftlosen Umgangssprache herabgesunken, womit eine Arabisierung erfolgte. Der oberflächliche Besucher wird heute in Assuan (Aswʿān) in Ägypten, der nördlichsten Stadt Nubiens, gar nicht merken, daß er nubisches Gebiet betritt.

Damit sind wir nun bei den Kopten angelangt. Kopte heißt auf Deutsch einfach Ägypter. Es ist die arabische Verbalhornung des griechischen Ἀἴγυπτιος, des also von uns noch benutzten Wortes Ägypter, das seinerseits auf ein altägyptisches Hwt-k³-Pth, den Namen des Hauptheiligtums von Memphis zurückgeht. Auch hier entsteht eine neue christliche Kultur zusammen mit einer neuen Schriftsprache, dem Koptischen. Wie war die sprachliche Situation in Ägypten? Es handelt sich um ein altes Kulturland mit eigener ägyptischer Schriftsprache. Keine Sprache können wir über einen so langen Zeitraum hin als Schriftsprache verfolgen, wie das Ägyptische. Doch war zu Beginn der christlichen Ära eine eigenartige Situation entstanden. Seit Alexander dem Großen und dem Ptolemäerreiche spielte auch das Griechische in Ägypten als offizielle Sprache eine erhebliche Rolle. Die klassisch-ägyptische Titulatur pflegte man aber weiter. Noch der römische Kaiser Diokletian wird 295 in Hieroglyphen verewigt. Daneben steht eine spätägyptische Sprachform, geschrieben in einer aus den Hieroglyphen entwickelten Kursivschrift mit zahlreichen Ligaturen und Abkürzungen, die sie auch für Ägypter oft schwer lesbar machte. Es handelt sich um das sogenannte Demotische von dem 7. vorchristlichen bis zum 5. nachchristlichen Jahrhundert. Es steht zwischen dem Neuägyptischen und dem Koptischen und bietet klassische Texte, aber auch die Volkssprache der Zeit. Das Koptische setzt nun in der Volkssprache an und zieht die Konsequenz aus der Entwicklung, dem Bestehen der griechischen Verwaltungssprache und der schweren Lesbarkeit der demotischen Schrift. Man geht jetzt zu der griechischen Schrift über und ergänzt sie durch sieben aus dem Demotischen übernommene Kursivhieroglyphen. Das bedeutet eine Revolution. Diese Schrift ist zweifelsfrei lesbar, wird für Namen (Mumientäfelchen), Zaubertexte, deren genauer Wortlaut wichtig ist, und geheime Dinge genutzt. Doch erst die Christen entwickeln sie und schaffen eine koptische Literatur. Das

Koptische ist nie offizielle Staatssprache gewesen. Das ist zunächst das Griechische, später das Arabische. Das Koptische hingegen wird zum eigentlichen Ausdruck der Kultur der ägyptischen Christen und nur ihnen eigen. Es ist hier nicht der Ort, eine koptische Sprachgeschichte zu skizzieren. Doch die Bedeutung dieser Entwicklung muß herausgestellt werden. Es sind auch die Christen, die aus der in zahlreiche Dialekte zerspaltenen Sprache der Anfangszeit schließlich eine leistungsfähige Literatursprache machen, die neben dem für den äußeren Verkehr benutzten Griechischen allen ägyptischen Bedürfnissen gerecht werden konnte. Es ist Schenüte der Große von Atripe († 466), der berühmte Abt des Weißen Klosters, ein gebildeter Mann, der dem Koptischen den letzten Schliff gibt und die von der älteren Generation entwickelte Schriftsprache zur wirklichen Literatursprache macht.

Soeben fiel auch das Stichwort "Kloster". Damit kommen wir zu einem anderen wichtigen Punkt, der Bedeutung des Mönchswesens für die koptische Kultur. Wer heute Ägypten bereist, wird nach wie vor eine ganze Reihe koptischer Klöster finden. Sonntags kommen ganze Familien dorthin, reisen etwa aus Kairo per Automobil zu einem Kloster im Wādī 'n-Naṭrūn oder begeben sich auch zu den Dependancen dieser Klöster am Rande des Großraumes Kairo, wo man durchaus auch Kinderspielplätze vorfindet und wo man den Tag verbringen kann. Hier ist natürlich deutlich, daß man in dem islamisch geprägten Land eine rein koptisch-christliche Atmosphäre nur hier vorfindet. Verständlicherweise sucht man sie.

Kulturell spielen die Klöster schon von Anfang an eine ähnliche Rolle, früher eben in Bezug auf die hellenistische Kultur, die Byzanz vertrat. Wert oder Unwert der mit dem Mönchswesen verbundenen asketischen Bestrebungen sollen hier nicht diskutiert werden. Tatsache ist, daß aus dieser Weltflucht eine Konzentration auf zentrale Anliegen resultierte, die ihrerseits wieder kulturell ausstrahlte, die die Klöster zumindest außerhalb Alexandriens und später Kairos zu den eigentlichen kulturellen Zentren der Kopten machte.

Schon bei den ersten Weltflüchtigen, den Anachoreten, die sich zunächst an die Dorfränder zurückziehen und damit den Rand des Kulturlandes, beginnt diese Entwicklung in gewissem Sinne. Hat man sie zuerst als Tagediebe angesehen und gegebenenfalls auch verdroschen, so hat ihre kontemplative Lebensart, ihre Möglichkeit, nachzudenken und zu experimentieren, sie doch bald häufig zu Helfern der Bauern werden lassen. Man sucht sie in physischen Nöten als Ärzte auf, begehrt aber dann auch den Rat dieser

weisen Männer in allen möglichen Lebensfragen. Später sammeln sich Schüler um die großen Einsiedler, wie Antonios den Großen, und suchen auch hier Wegweisung. Wenn die Mönchsgeschichten auch davon nicht berichten, so darf man getrost annehmen, daß nicht alle diese Schüler wieder große Asketen wurden. Ein ganzer Teil mag später wieder in das weltliche Familienleben zurückgekehrt sein, um Lebenslehren und Belehrungen durch den jeweiligen Mönchsvater reicher. Das ist auch zu sehen angesichts fehlender Schulbildung für den ägyptischen Landmann und als in gewissem Sinne in der Tradition der altägyptischen Weisheitslehrer stehend.

Anders wird es dann mit der Schaffung der Klöster, der durch eine Mauer geschützten Koinobien, die die Kopten Paphōm von Tabennēse im 4. Jahrhundert verdanken. Hier beginnt neben dem üblichen Mönchsleben eine neue Entwicklung, die in dem genannten Schenūte kulminiert. Den Mönchen wird nach Möglichkeit Lesen und Schreiben beigebracht. Das Koptische kann sich als Schriftsprache nur so entwickeln. Wer konnte schon sonst Lesen und Schreiben? Das kann nur eine winzige Minderheit gewesen sein. Hier in den Klöstern wird die Literatur studiert, werden wohl auch manche apokryphen Lehren noch weiter verbreitet. Man sagt nicht zuviel, wenn man hier den Ort der höheren Bildung für die christlichen Ägypter sieht. Ägypten verfügte über keine christliche Hochschule, wie wir sie im syrischen Raum in Nisibis finden, das mit ein Vorläufer unserer modernen Universitäten ist. Die sogenannte Katechetenschule im griechischen Alexandrien hat diese Funktion nie ausgeübt. Das bedeutet, daß die Pfarrer keine studierten Männer waren, wie zu einem erheblichen Teil die ostsyrischen Geistlichen in Mesopotamien. Wer in Ägypten Pfarrer werden wollte, ging bei einem Pfarrer sozusagen in die Lehre und lernte die mit dem Kultus zusammenhängenden Fertigkeiten. Außerdem lernte er ein Bibelbuch auswendig, gerne das Johannesevangelium oder die Psalmen. Honoratioren des Dorfes stellten ihm ein Leumundszeugnis aus auf Ostraka, also Topfscherben. Damit begab er sich zu seinem Bischof zum Examen. Die Bescheinigungen auf den Ostraka nahm dieser dann in sein Archiv. Aus dem Archiv von Hermonthis können wir noch heute derartige Bescheinigungen studieren. Es ist klar, daß hier die Bildung sehr bescheiden bleiben mußte und mit dem Mönchsstand nicht konkurrieren konnte, aus dem ja auch die Bischöfe kamen.

Eine nicht geringe Rolle spielte auch die Magie, die Zauberei. In Ägypten hat diese Kunst eine alte Tradition und steht mit dem Tempelwesen in

Verbindung. Auch die Kopten pflegten diese Kunst weiter, wohl durchaus auch Pfarrer und Mönche. Sieht man von Amuletten und Schutzzeichen ab, so handelt es sich um regelrechte Rituale liturgischen Charakters. Hier werden Dämonen abgewehrt oder zu Dienstleistungen gezwungen, Engel zu Hilfe gerufen. In koptischer Sprache sind uns eine ganze Reihe derartiger Texte überliefert. Man hat sie bisher in erster Linie philologisch studiert, nach der Herkunft einzelner Sprüche gesucht, benutzte Namensformen im alten Ägypten oder im vorderasiatischen Semitisch ihrer Herkunft nach zu finden gesucht. Die praktische Funktion wurde vernachlässigt. Wir haben inzwischen einen ersten praktischen Versuch gemacht und 1989 auf dem Papyrologenkongreß in Kairo davon berichtet. Die Einrichtung des Versuches war gar nicht so einfach, da wir Sprüche und Formeln haben, auch die Ingredienzien für Opferschüssel und Zauberschüssel kennen, aber genaue Anweisungen zur Durchführung des Rituals, das oft der kirchlichen Liturgie nahesteht, fehlen. Es stellte sich heraus, daß keineswegs mit schwer narkotischen Düften gearbeitet wird, um den für die Produzierung von Orakeln notwendigen Trancezustand zu erreichen. Was für Opfer- und Zauberschüssel benutzt wird, sind weithin ausgesprochene Heilpflanzen mit entsprechender Wirkung. Hier ist ein entsprechendes Répertoire vorhanden. Da die Wirkung durchaus unterschiedlich ist, je nachdem man Stengel, Blätter oder Blüten der betreffenden Pflanzen nutzt, wann man sie pflückt, ob die Pflanzen getrocknet sind oder frisch, ergab sich, daß der Zauberer über erhebliche Fachkenntnisse verfügen mußte. Auch zur richtigen Rezitierung der Texte waren entsprechende Fachkenntnisse erforderlich. Hier wird man wieder an die Klöster oder besonders gebildete Kleriker verwiesen. Hier in den Klöstern mag man auch besondere Kräutergärtlein angelegt haben, da ja nicht alles so leicht im Drogenhandel zu haben war. Darüber hinaus zeigt die Benutzung und Auswahl der Pflanzen, die Nähe zur Medizin. Man hat ja im Vergleich zu der altägyptischen Medizin und zu der entwickelten Medizin der Griechen die Kenntnisse der Kopten auf diesem Gebiete als mehr als dürftig bezeichnet. Dieses Urteil kann gemildert werden, gerade im Zug der Untersuchung von Zauberei und Medizin in ihren Wechselwirkungen. Man kann bei den Kopten eine entwickelte homöopathische Medizin postulieren, also eine durchaus ausgefeilte und leistungsfähige Volksmedizin.

Die koptische Architektur ist in erster Linie Kirchenarchitektur. Die Gehöfte der Bauern und die Häuser in den kleinen Städten verbleiben in dem traditionellen Rahmen, ohne daß ein herausragendes Bauwerk bekannt ge-

worden ist. Bei den Kirchen und Klöstern ist das anders. Diesen Bauten hat man seine besondere Fürsorge zugewandt, sie möglichst sorgfältig errichtet und je nach Vermögen mit einer mehr oder weniger prunkvollen Innenausstattung versehen. Allerdings hat man auch in die erhaltenen und unbenutzten ägyptischen Tempel Kirchen eingebaut. Besonders seit dem genannten Schenüte im 4. und 5. Jahrhundert begannen Tempel leerzustehen, zum Teil auch mit Gewalt von den Mönchen den Heiden entrissen. Auf der oberen Terrasse des berühmten Deir El-Bahari-Tempels der Königin Hatschepsut, sowie in den Nordwest- und Südostteilen des unteren Tempelhofes wurde sogar ein ganzes Kloster eingebaut, das Phoibammonkloster. Dabei hat man sich nicht nur etwa notdürftig in den erhaltenen Tempelteilen eingerichtet, sondern die benutzten Teile – seinen Bedürfnissen entsprechend – ausgebaut. Zum Beispiel hat man auch die Westmauer des mittleren Hofes der oberen Terrasse grundlegend erneuert. Man wollte auf diese Weise die Bauten im Hof vor herabfallenden Felsbrocken schützen. Man verwendete Steinblöcke des Tempels, aber auch Ziegel. Der Nordteil dieser Mauer wurde völlig neu rekonstruiert, während der Südteil mehr provisorisch repariert wurde. Das mag als Beispiel genügen. In welcher Zeit fand das nun statt? Wir kommen in die Periode des Niedergangs der alten Kulte und des zunehmenden Sieges des Christentums überall im Lande. Auf Grund von Indizien gelangt man an das Ende des 6. Jahrhunderts. In der Folge bezeugen schriftliche Quellen und Inschriften die Existenz dieses Klosters. Für den Bischof Abraham von Hermonthis (590/600-610/20) war dieses Kloster sogar Residenz und zwar in seinem höchst gelegenen Teil. Zahlreiche dort gefundene Ostraka bezeugen auch, daß wir es dort mit dem Archiv des Bischofs zu tun haben. Auch war ein derartiges Kloster keineswegs arm. Das zeigt schon der sorgfältige Einbau in den altägyptischen Tempel. Ein wichtiges Dokument, das Testament eines späteren Oberen, des Apa Jakob, weist auf den Besitz des Klosters für seinen Nachfolger hin. Genannt werden Gold und Silber, Kleider, Messing, Schriftstücke, Bücher und dann die Liegenschaften. Erst Ende des 8. Jahrhunderts kam es zum Niedergang des Klosters, bedingt durch die politische Lage und die aussaugerische Steuerpolitik der islamischen Obrigkeit gegenüber diesen Klöstern.

Doch war die Lage der Kopten nicht so, daß sie nicht eigene Kirchen und Klöster hätten entwerfen und bauen können. Koptische Monumentalarchitektur ist Kirchenarchitektur. Gewiß waren die Kirchen zum Teil recht klein. Doch an größeren Orten baute man in entsprechend größeren Dimen-

sionen. Die byzantinische Architektur im allgemeinen hatte natürlich ihren Einfluß in Ägypten. Anderes tat man aus Eigenem hinzu. Eine Eigenart dieser Kirchen sind die Kuppeln, die sich über jedem Altar erheben und schon von außen die Altäre erkennen lassen.

Sofern nur immer möglich, haben die koptischen Kirchen eine Ostwestausrichtung, wobei das Allerheiligste im Osten liegt. Es sind also lange Kirchen, wie sie die liturgische Entwicklung erheischt mit dem Allerheiligsten und den dazugehörigen Räumen im Osten. Der Ostteil blieb also aus liturgischen Gründen unveränderbar. Eine Ausdehnung der Kirche und Variationen waren allein Richtung Westen möglich. Die jeweilige Ausgestaltung der Kirchen im Inneren – abgesehen von den Grundelementen – variierte von Gegend zu Gegend und paßte sich vor allem auch den lokalen liturgischen Erfordernissen an. Wirkliche Elemente altägyptischer Tempelarchitektur finden sich nicht. Man hat neben der hellenistischen Welt nur auf die Architektur Syriens verwiesen, die auf die Anlage des Allerheiligsten und der dazugehörigen Räume eingewirkt haben kann. Es muß auch angemerkt werden, daß die Klöster – sofern sie nicht in völlig einsamer Gegend lagen – auch für die Bevölkerung der Umgebung eine Rolle spielten, die Parochialkirche ersetzend oder zu ihr in Konkurrenz tretend. Im Gegensatz zu anderen Ländern erscheinen die koptischen Kirchen außen völlig schmucklos und glatt, ja sie können sogar an andere Gebäude oder Wände angebaut sein. Sie stehen also nicht, oder nicht immer für sich allein. Das ist in der Zeit des Islams verständlich und lebensnotwendig. Doch scheint es auch in älterer Zeit hier nicht viel anders gewesen zu sein. An der Westseite führt normalerweise die Straße vorbei, denn hier liegt der Haupteingang neben zusätzlichen Toren in der Nord- und Südwand. Doch können letztere auch fehlen. Eine Folge der vielen ungeordneten Anbauten, die in gewisser Weise die Kirchen schützen ist, daß auch Kapellen mit entsprechender Altarausstattung eher willkürlich an die Kirche angebaut sind und zumindest in ihrer Anlage keinem festen Plan folgen. Die Westseite der Kirchen weist im allgemeinen eine Art Narthex auf, Platz der Katechumenen und Büsser. Auch das Epiphaniawasserbecken ist hier vielfach versenkt, kann aber auch an anderen Stellen der Kirche sich befinden. Säulen mit oft schönen Kapitellen schmücken die Kirchen. Ideal waren 12 Säulen (12 Apostel), verteilt um die Nord-, Süd- und auch Westseite des Schiffes, was zu der Bildung dieses Westraumes führte, den man mit dem Narthex der griechischen Kirchen vergleichen kann (siehe Abū Sargeh in Alt-Kairo). Im

Weißes Kloster bei Sohağ enthielt der Narthex einst ein schön ausgestattetes Baptisterium. Ein Stockwerk höher fanden sich häufig Gallerien an den Seiten. Da die Kopten die Trennung der Geschlechter beim Gottesdienst praktizierten, waren die Gallerien gegebenenfalls den Frauen vorbehalten, falls nicht unten im Kirchenschiff eine Trennung erfolgte. Die Zahl der Altäre ist immer Drei. Von den Gläubigen und damit dem Schiff sind die Altäre durch eine Wand abgetrennt. Es ist keine Ikonostase im griechischen Sinne, da es sich um kein festes Bilderprogramm handelt. Die Wand kann durch Schnitzereien verziert sein oder auch Bilder haben, aber nicht zwingend. Die Öffnungen zu den drei Altären werden mit Vorhängen verschlossen. Auf die Vorhänge ist der jeweilige Titelheilige aufgesteckt. Auf diese Weise kann mittels eines Blickes auf den mittleren Vorhang des Hauptaltars sofort festgestellt werden, wem die Kirche eigentlich geweiht ist.

Das führt überhaupt zu der Frage der Bilder. Die Kunst der Malerei stand bei den Kopten in Blüte. Wandmalereien schmückten die Kirchen aus. Heiland und Gottesmutter, Engel und Heilige wurden vornehmlich dargestellt. Das Bildprogramm der Kirchen belehrte und unterrichtete die Gläubigen, die nicht Lesen und Schreiben konnten. Von der koptischen Malerei ist viel verloren gegangen. Doch sind einige bedeutende Beispiele erhalten. Auch werden durch moderne koptische Restauratoren alte Wandmalereien freigelegt, die uns nun einen Blick in die Geschichte der koptischen Malerei erlauben.

Auch in den kleinen Einsiedlergehöften, die in der letzten Zeit in der Kellia freigelegt und studiert wurden, finden sich Malereien. Beispiele von koptischen Privathäusern sind nicht erhalten. Doch darf angenommen werden, daß der Schmuck derartiger Häuser – zumindest bei den Begüterteren – in Wandmalereien bestand. Zunächst sind es farbige Muster, zum Teil sicher auch figürliche Darstellungen. Da die Privathäuser über einen Hausaltar verfügten, zumindest aber über eine Ecke mit der Ikone eines Engels oder Heiligen, denen man den Schutz des Hauses anvertraute, kann man von da ausgehend auch an eine weitere Ausschmückung der Wände denken.

Neben der Malerei steht als weiterer koptischer Kunstzweig die Weberei, die in dieser Art vom 4. bis 8. Jahrhundert blühte. Nur die Inkas in Amerika haben eine ähnliche Textilkunst hervorgebracht. Als Kunstzweig dürfte die koptische Textilkunst eng mit der Malerei zusammenhängen. Es handelt sich um kleine Einsätze verschiedenartiger Form mit Ornamenten und

figürlichen Darstellungen. Tuniken, Umhänge, Kissen oder Vorhänge werden auf diese Weise verziert. Diese Kunst dient sowohl dem Privatgebrauch als auch der Ausschmückung der Kirchen. Die Muster wurden zumeist mit Wolle auf Leinen gewirkt. In früherer Zeit wurde das Muster unmittelbar in das zu verzierende Gewebe eingewirkt. Man findet neben Ornamenten Szenen aller Art, Pflanzen, Tiere, Menschen, mythologische Gestalten und mit dem Vordringen des Christentums immer häufiger christliche Themen und Symbole. Ein weiteres Studium dieser Kunst dürfte Rückschlüsse auf die koptische Malerei in Haus und Schule erlauben.

Je nach Stand waren auch andere Hausgeräte mehr oder weniger reich verziert. Das ist die Keramik unterschiedlicher Art: Krüge oder Öllämpchen. Das sind Holzgeräte bis hin zu geschnitzten Betteilen. Vorerst sind wir noch auf einzelne Beispiele angewiesen. Man darf aber sagen, daß die Kopten über eine entwickelte Volkskunst, sorgfältige und gediegene Handwerksarbeit verfügten. Die ganze Kleinkunst, Kalkstein- und Marmorreliefs, Tonfiguren aller Art, Motive der antiken Mythologie und der christlichen Tradition kannten auch die Kopten, wie die Griechen Ägyptens. Außerhalb der Kirchen gab es so auch eine private Kunstnutzung profaner, sowie christlicher Motive. Auch die Kopten verfügten über Schönheitssinn und nutzten die künstlerischen Möglichkeiten.

Zum Schluß sei noch nach der Führungsschicht, den Trägern der koptischen Kultur gefragt. In der Spätzeit der byzantinischen Herrschaft sind Kopten bis in die höchsten Positionen aufgestiegen und Provinzgouverneure geworden. Auch in der Araberzeit stellten sie lange die Verwaltungsbeamten und waren als Schreiber entscheidende Träger der Bildung. Dabei ist der Übergang zur arabischen Sprache von Bedeutung. Die koptische Literatur in der koptischen Sprache brach zwar ab. Die volle Reife blieb der koptischen Hochsprache so versagt. Dafür fand die koptische Literatur in arabischem Gewande ihre Fortsetzung und erreichte im 13. Jahrhundert ihre Höhe. Auch Arabisch spielten die Kopten ihre Rolle. Die eigentlichen Führer des Volkes neben den staatlichen Autoritäten wurden jedoch die Kleriker, eben über ihre strikt religiös-kultischen Aufgaben hinaus. Der Papst und Patriarch wurde zur über allem stehenden Autorität, auch zum Richter in weltlichen Angelegenheiten für die Christen untereinander und somit bis heute zur unumstrittenen Autorität und damit zum Repräsentanten der Kopten, wenn man so will auch zu ihrem König.

U.S. Dreiner, *Lehrbuch der Paläographie*, Freiburg 1924.

Einige Werke, die die oben dargestellten Gedanken weiterführen und als ihr Beleg gelten können:

- Bourguet, S.J., Pierre du: L'art copte, Paris 1968.
- Butler, Alfred J.: The Ancient Churches of Egypt, 2 vols. = Oxford 1884/1970.
- Kosack, Wolfgang: Alltag im alten Ägypten, Städtische Museen Freiburg i. Br.: Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde 1/1974.
- Müller, C. Detlef G.: Benjamin I., 38. Patriarch von Alexandrien, in *Le Muséon*, Vol. 69 (1956), pp. 313-340.
- Müller, C. Detlef G.: Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Vol. 75 (1964), pp. 271-308.
- Müller, C. Detlef G.: Grundzüge des christlich-islamischen Ägypten von der Ptolemäerzeit bis zur Gegenwart, Darmstadt 1969 (Grundzüge 11).
- Müller, C. Detlef G.: Aufbau und Entwicklung der koptischen Kirche nach Chalkedon (451), in *KYRIOS*, Vol. X (1970), pp. 202-210.
- Müller, C. Detlef G.: Die Entwicklung des orientalischen Universitäts- und Schulwesens, in *Mitteilungen des Hochschulverbandes*, Vol. 34 (1986), pp. 203-205.
- Müller, C. Detlef G.: Rezension von W. Godlewski: *Le monastère de Saint Phoibammon* (Warschau 1986), in *Nubica I/II* (1987-1988), pp. 389-393.
- Müller, C. Detlef G.: Severos (Sāwīros) ibn al-Muqaffa' (= Sohn des Eingeschrumpften), in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Vol. 9 (1995), coll. 1515-1523.
- Müller, C. Detlef G.: Wie arbeitete der koptische Zauberer?, in *Proceedings of the XIXth International Congress of Papyrology*, Vol. I (Kairo 1992), pp. 649-665 und Abbildung 1-4.
- Olsen Foundation, *The: Coptic Art, Old Quarry, Leete's Island, Guilford, Conn.* 1955.

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) im syrischen Liber Graduum

Peter Nagel

Neben den beiden herausragenden Gestalten der syrischen Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts, Afrahat und Ephraem Syrus, hat das Werk eines weiteren Repräsentanten der frühen syrischen Theologie weniger Beachtung gefunden: es ist eine Sammlung von dreißig Traktaten, die ein unbekannter Autor im letzten Drittel des 4. Jh. verfaßt und ein ebenfalls unbekannter Redaktor zu Beginn des 5. Jahrhunderts gesammelt und herausgegeben hat. Das Werk des unbekannteren „Seligen“, der seinen Namen nicht preisgeben wollte, wurde erst zu Beginn unseres Jahrhunderts in Handschriften des Britischen Museums und der Bibliothèque Nationale zu Paris wiederentdeckt und im Jahre 1926 von Michael K MOSKO in einem stattlichen Band von mehr als 1150 Kolumnen unter dem Titel „Liber Graduum – Kētābā d-masqātā“ veröffentlicht¹. Im Umfang steht es den dreiundzwanzig *demonstrationes* des Afrahat kaum nach.² Das „Buch der Stufen“ erregte unter den Freunden der syrischen Literatur beträchtliches Aufsehen, fand aber – mit Ausnahme von Hans LIETZMANN³ – kaum Beachtung in der Kirchengeschichtsschreibung und in der Patrologie. In den Lehrbüchern der Patrologie von ALTANER⁴ und auch von DROBNER (1994)⁵ taucht es im Stichwortverzeichnis gar nicht auf und wird nur unter Symeon von Mesopotamien bzw. unter den Messalianern bibliographisch erfaßt, obwohl jene Zu-

¹ Patrologia syriaca I 3, Paris 1926.

² Aphraatis Sapientis Persae demonstrationes I–XXII, ed. J. Parisot (Patrologia syriaca I 1), Paris 1894; Idem, demonstratio XXIII, ed. J. Parisot (Patrologia syriaca I 2, p. 1–489), Paris 1907. Übersetzung: P. Bruns, Aphrahat. Unterweisungen I und II (Fontes Christiani 5,1/2), Freiburg 1991.

³ H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, Bd. 4, Berlin 1944 (2. Aufl. Berlin 1953), S. 180–183 (mit einseitiger Zuweisung an die Messalianer).

⁴ B. Altaner/A. Stuiber, Patrologie, 8. Aufl. Freiburg 1978 (Sonderausgabe Freiburg 1993).

⁵ H.R. Drobner, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg 1994.

ordnung seit A. VÖÖBUS (1958)⁶ und A. GUILLAUMONT (1974)⁷ nicht mehr als sachgemäß gelten kann. Hervorhebenswerte Ausnahmen bilden das „Kleine Wörterbuch des Christlichen Orients“ (1975)⁸, die *Patrologia Syriaca* von ORTIZ DE URBINA (21965) sowie Robert MURRAY, *Church and Kingdom* (1975)⁹. Insbesondere Robert MURRAY hat auf den eigentümlichen und eigenständigen Charakter des *Liber Graduum* hingewiesen und es als „unsolved riddle“ der syrischen Literatur bezeichnet¹⁰.

Sowas „jener Selige“ zu seiner Zeit ein Außenseiter war, ist das „Buch der Stufen“ fast bis zur Gegenwart ein Außenseiter in der kirchengeschichtlichen Forschung und in der Patrologie geblieben. Auch in der Wissenschaft vom christlichen Orient zählt es nicht zu den bevorzugten Forschungsobjekten. Solche Zurückhaltung mag dadurch mitbedingt sein, daß das Opus von 468 Kolumnen syrischen Textes mit lateinischer Übersetzung durch Michael K MOSKO noch nicht in eine moderne Sprache übersetzt worden ist. In jüngster Zeit gibt es jedoch bemerkenswerte Ansätze zu einer „zweiten Wiederentdeckung“ des *Liber Graduum*¹¹.

⁶ A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, vol. I (CSCO 184, subs. 14), Louvain 1958, S. 178–184.

⁷ A. Guillaumont, *Situation et signification du „Liber Graduum“ dans la spiritualité syriaque*, *Orientalia Christiana Analecta* 197, 1974, S. 312–322 (Charakterisierung als „mystique pneumatique“ S. 320, aber ohne konkrete Zuweisung an eine Bewegung oder Gruppe).

⁸ Wiesbaden 1975, S. 218 (P. Bäss).

⁹ R. Murray, *Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975.

¹⁰ Murray, a. a. O., S. 275; vgl. auch S. 34f, 175f und 239.

¹¹ A. Kowalski, *Perfezione e Giustizia di Adamo nel Liber Graduum* (*Orientalia Christiana Analecta* 232), Rom 1989; D. Juhl, *Die Askese im Liber Graduum und bei Afrahat. Eine vergleichende Studie zur frühsyrischen Frömmigkeit* (*Orientalia Biblica et Christiana* 9), Wiesbaden 1996. Auch das in der Nachfolge des Lehrwerkes von Altaner/Stüber (Anm. 4) stehende „Lexikon der antiken christlichen Literatur“, hrsg. von S. Döpp und W. Geerlings, Freiburg 1998 (21999), nimmt sich des *Liber Graduum* in einem Artikel von P. Bruns (S. 397f.) an. – Der Versuch von A. Böhlig, die Form der Darstellung im *Liber Graduum* von der griechisch-römischen Rhetorik her zu erklären („Zur Rhetorik im *Liber Graduum*“, Erstveröffentlichung in: *Literary genres in Syriac literature*, *Orientalia Christiana Analecta* 229, 1987, S. 297–305, danach in: A. Böhlig, *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*, 1. Teil, Tübingen 1989, S. 198–209), bedarf genauerer Prüfung; Böhligs These wurde abgelehnt von D. Juhl, *Die Askese im Liber Graduum*, S. 25–27.

Das „Buch der Stufen“ ist eine *summa* des christlichen Lebens im Zeichen nicht nur der Askese, sondern konsequenter Weltablehnung schlechthin. Jene Weltverneinung könnte, wenn man einige Passagen isoliert liest, im manichäischen Sinne gedeutet werden, wie es den Herausgeber zeitweilig dünkte. Dieser Eindruck wird verstärkt durch die Einteilung der Gläubigen in „Vollkommene“ und „Gerechte“, die an die Gliederung der Manichäer in „Electi“ und „Auditores“ erinnert. Jedoch ist die Konzeption des Liber Graduum (LG) so fest in einer monotheistischen Schöpfungstheologie verankert, daß kein Raum für dualistische Spekulationen bleibt. Für den Autor steht fest, daß Gott seine Schöpfung aus Liebe und in vollendeter Harmonie geschaffen hat und daß Adam in vollkommener Glorie nach Gottes Bild gestaltet und mit allen Eigenschaften der Vollkommenheit ausgestattet war¹². Es war einzig die *superbia* (*rāmūtā*) des Adam, sein Verlangen, über die ihm verliehene Vollkommenheit hinaus seinem Schöpfer gleich zu werden, die ihn die himmlische Glorie verlieren ließ¹³. Alle Entlastungsversuche für Adam haben in des Autors Augen keinen Bestand, da er den von Gott verliehenen freien Willen mißbraucht hat. Dieser Mißbrauch des freien Willens wiederholt sich unter den Nachkommen Adams¹⁴. Daher steht die gesamte Menschheit unter dem Fluch. Wohl gab es einzelne Gestalten der biblischen Heilsgeschichte, die sich des gottfernen Zustandes bewußt wurden und die Rückkehr in das Paradies der Herrlichkeit suchten, aber sie waren aus eigener Kraft nicht fähig – bis Jesus Christus kam¹⁵ und *zeigte*¹⁶, daß es möglich ist, den reinen und vollkommenen Willen Gottes zu erfüllen, den Weg zum himmlischen Paradies zu finden und die verlorene Gottebenbildlichkeit wiederzuerlangen. Der Wille Gottes wird erfüllt durch schrankenlose Liebe zu allen Menschen, den nahen und den fernen, zum Nächsten *und* zum Feind¹⁷. In der unbedingten Angleichung an die Person Jesu, insbesondere an seine Demut, kann dieses Ziel in

¹² LG 23:1 (p. 691/92–693/94).

¹³ LG 21:11–12inc. (p. 613/14–617/18).

¹⁴ LG 21:1.

¹⁵ Vgl. bes. LG 9 „Über die Gerechtigkeit und die Liebe der Gerechten und Propheten“; LG 15:12; 26: 4.

¹⁶ LG 21:2 (p. 591/92); 21:4 (p. 593/94); 26:4 (p. 763/64).

¹⁷ LG 2:2 und bes. LG 17 „Über die Leiden des Herrn, durch die er uns zum Vorbild geworden ist“.

irdischer Zeit erreicht werden. Wer sich noch in irgendeiner irdischen Bindung befindet, sei es persönlich, ideell oder materiell, ist dazu nicht fähig. Wer indes dem „Geist der Welt“ ohne Kompromiß oder Hintertür entsagt, gewährt dem Parakletengeist Einlaß und Wohnung und kann bereits in irdischer Zeit der himmlische Glorie innerwerden¹⁸. Er antizipiert in dieser Welt das Leben im kommenden Äon.

Diesem Angebot Gottes, in der Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi von sich aus die einstige Vollkommenheit Adams wiederzuerlangen, steht die Schwäche der Menschen entgegen. Daher hat Gott sein Angebot gleichsam geteilt und seinen Willen in zwei Arten von Geboten ausgedrückt, den „großen“ und den „kleinen“ Geboten¹⁹. An alle Menschen gemeinsam, die Starken und die Schwachen, richtet sich das Doppelgebot der Liebe, die Liebe zu Gott und zum Nächsten. Wer die Gebote des Dialogs erfüllt, erfüllt den Willen Gottes, auch wenn er in seinen familiären und sozialen Bindungen bleibt – aber nur als ein „Gerechter“²⁰. Für die „Vollkommenen“ hingegen ist die Bergpredigt die Norm, die in der Feindesliebe gipfelt. Diese wird nicht abstrakt, sondern sehr real verstanden und findet ihre Bewährung im Martyrium, in der Liebe zu den Folterern und Mördern an Leib und Leben²¹. Als Boten solcher Liebe ziehen die Vollkommenen durch die Lande. Sie finden ihren Lebensunterhalt nicht durch Arbeit oder gar Besitz, sondern leben von den Almosen der Gerechten²².

In diese Konzeption von der Wiedergewinnung der verlorenen Glorie Adams, die den Vollkommenen in irdischer Zeit zuteil wird, ist eine eigentümliche Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (Lk 11,15–32) eingebettet. Dieses Gleichnis ist bei Lukas das Paradigma von der vergebenden Liebe Gottes an alle Verlorenen, Gestrauchelten und Verzweifelten, die umkehren und in das Vaterhaus zurückkehren. Es wird veranschaulicht an der Geschichte von einem jungen Mann aus reichem Hause, der seinen Vermögensanteil in der Fremde verpraßt hat und sich erst in der ärgsten

¹⁸ LG 5:19 (p. 133/34–135/36); 6:2 (p. 147,7–14); 28:2 (p. 789/90).

¹⁹ Grundlegung in LG 1 „Über die Unterscheidung der Gebote“.

²⁰ LG 7:1; 13:1–6; 14:1–4 und bes. 22:21f und 30:25–27.

²¹ LG 30:1–6, vgl. P. Nagel, Die „Martyrer des Glaubens“ und die „Martyrer der Liebe“ im syrischen Liber Graduum, in: Religion und Wahrheit. FS für Gernot Wießner, hrsg. von B. Köhler, Wiesbaden 1998, S. 127–142.

²² LG 3:2 (p. 47/48) und bes. LG 26:3 (p. 737/38).

Not zur Rückkehr aufmacht. Es bedarf nicht stammelnder Entschuldigung, der Vater fällt ihm von sich aus um den Hals, läßt ihn neu einkleiden, steckt ihm einen kostbaren Ring an den Finger und veranstaltet – zur Verdrossenheit des rechtschaffenen, aber mißgünstigen Bruders – ein Festmahl, mit dem die Rückkehr des verloren geglaubten Sohnes gefeiert wird.

Im Liber Graduum konzentriert sich die Auslegung bzw. die Anwendung auf die Wiederaufnahme des Sohnes durch den Vater. Die dramatischen und psychologischen Vorgänge der Gleichniserzählung bleiben beiseite. Der Sohn wird zum Paradigma eines Menschen, der bisher der Welt verhaftet war und sich nunmehr durch die Predigt der Vollkommenen oder, als Ausnahme, durch einen direkten Anruf Gottes, zum „Haus des Herrn“, zurückwendet²³. Das Gleichnis wird dann wie folgt wiedergegeben und ausgelegt²⁴:

„Und wie der Sohn jenen Ort verließ, an dem er die Schweine hütete (Lk 15,15), und dann, als er das Haus seines Vaters erreichte, sein Vater ihm entgegenkam und ihn umarmte (Lk 15,20): so auch der Mensch, wenn er in seinem Sinn die Erde verlassen hat, den Ort, wo er durch seine Begierden, denen er frönt, das Böse »hütet« und er nach Gerechtigkeit und Reinheit »hungert« (Lk 15,17) »und niemand ihm gibt« (Lk 15,16), wenn sein Sinn sich nicht aufmacht und zum Himmel aufsteigt, dem friedvollen Ort seines Vaterhauses, wo die Tagelöhner Gerechtigkeit und Annehmlichkeiten die Fülle haben (Lk 15,17). Ebenso geht ihm, wenn er sich aufmacht und reumütig dorthin gelangt, das Erbarmen entgegen und spricht zu ihm: »Dieser mein Sohn ist von mir gegangen und hat den Tod geschmeckt, und jetzt kehrt er lebendig zurück« (vgl. Lk 15,24).

Dann sättigt er (*sc.* der Vater) ihn mit der *Reinheit*, nach der ihn gehungert hat, und er *bekleidet ihn mit der Vollkommenheit*, dem »besten Gewand« (Lk 15,22) des himmlischen Ranges, und während er körperlich auf Erden weilt, ist sein Sinn alle Tage geistig im Himmel. Dort redet unser Herr mit ihm wie der Vater mit seinem Sohn, und er teilt (nunmehr selbst) anderen den himmlischen Reichtum aus, die geistige Speise, während er hier vor Hunger schmachtete (Lk 15,17), als er fleischlich geworden war und nach der Erde blickte, da es ihm an Er-

²³ LG 15:17 (p. 377,3–13).

²⁴ LG 15:18 (p. 379/80, 22–383/84,1).

kennntnis und Wahrheit mangelte, weil er hier seinen Leib mit Leben füllen wollte »und niemand ihm gab« (Lk 15,16), das heißt, er strebte nach Erkenntnis, wenn auch (nur) nach Maßgabe dieser Welt, oder auf welche Weise er geschaffen wurde und zu welchem Ziel und warum er zum Knecht der Sünde geworden war, aber niemand enthüllte es ihm; und derselbe, den vormals hungerte und der nichts hatte, das heißt: der nicht erkannte, siehe, er lehrt (jetzt) andere das, dessen sie sich nicht bewußt sind, und bringt sie zurück zum Haus des Lebens“.

Die reale Not, an der der Sohn litt, wird im Liber Graduum ins Geistige transponiert, und als nunmehr selbst Vollkommener teilt er anderen die geistigen Güter mit.

Die Erhebung in den Stand der Vollkommenheit, die über die schlichte neutestamentliche Erzählung der liebe- und ehrenvollen Wiederaufnahme in das Vaterhaus hinausgeht, wird im Liber Graduum gegenüber dem syrischen Bibeltext auch lexikalisch-semantic vertieft. Die Vetus syra übersetzt Lk 15,22:

„Bringt rasch das beste Gewand (*estlā rišaitā*) und kleidet ihn ein (*albešu(h)i*).“

Die Wiedergabe der *στολή πρώτη* durch *estlā rišaitā*, so auch vom Liber Graduum übernommen, bietet bereits einen Ansatz zu vertiefender Deutung, da *rišaitā* sowohl „vorzüglich“ als auch „erster“, „ursprünglich“ bedeutet²⁵. So handelt es sich nicht nur um ein Festgewand oder Ehrenkleid, sondern zugleich um das Gewand, das dem Sohn *ursprünglich* eignete und als Metapher der *Vollkommenheit* dient. Dieser Deutungsansatz wird dadurch verstärkt, daß in der Wiedergabe des Liber Graduum das biblische Verb *albeš* „bekleiden“ durch ein semantisch ambivalentes Verb, nämlich *ʿeʿtaf*, Af. *aʿtef* ersetzt wird. Dieses Verb bedeutet sowohl im Grundstamm als auch im Kausativstamm 1. „bekleiden“, „ausrüsten“; 2. „wiedergeben“, „zurückerstatten“²⁶. Nimmt man die semantische Tiefendimension des Adjektivs *rišaitā* (1. vorzüglich; 2. ursprünglich) und des Verbs *ʿeʿtaf* bzw. *aʿtef* (1. kleiden, 2. zurückerstatten) zusammen, dann liegt der Sinn des Gleichnisses nicht allein in der Wiederaufnahme des bußfertigen Sünders – so die bibli-

²⁵ Hierauf wies bereits Kowalski, *Perfezione e Giustizia* (Anm. 11), S. 90, hin.

²⁶ C. Brockelmann, *Lexicon syriacum*, 2. Aufl. 1928, col. 520b. 521a. Kmosko p. 381,10 hat *ܐܠܒܝܫܘܢܝܗܘܢ* als Partizip Paʿel interpretiert („induit“) und dadurch die dem Afel innewohnende Ambivalenz verschenkt; es ist Partizip Afel *maʿtef* zu vokalisieren.

sche Ebene –, sondern darüber hinaus in der Rückerstattung der Vollkommenheit, eben dem „ursprünglichen Gewand“. Dem Sohn, der die irdische Gebundenheit überwunden hat, wird die Vollkommenheit zuerkannt, mit der Adam ursprünglich ausgestattet war. Der neue Äon ist für ihn Gegenwart.

Mikhael Miksa, Universität Bonn

Konrad Boehmer zum 71. Geburtstag

Die Artikel zur Beschreibung des grammatischen Verhaltens der beiden bei Adversativkonstruktion relevanten Adjektive sind oft auf ein morphologisches Problem gerichtet (Lieber 1991). Dies liegt daran, daß der Konstruktion Aktiva in vielen typologischen Untersuchungen entweder durch zwei verschiedene Partikeln, wie zum Beispiel im deutschen Partikel oder auch *because*, oder nur durch eine Konjunktion wie die deutsche *weil* wiedergegeben wurde. Die Schwierigkeiten bei der typologischen Klassifizierung basieren auch auf zwei Ebenen: morphologisch in deutscher Hinsicht geht es um die Frage, wie die verschiedenen Funktionen von *weil* hinsichtlich der adversativen Konstruktion andere Sprachen einschließen sind. Auf sprachwissenschaftlicher Ebene erörtert die hierer Typologie in *also-*weil** Sprachen Österreich und *also-*because** Sprachen Deutschland (Lieberman & Daniel 1977) eine aufwendige Beschreibung aller Gebrauchswerte von *weil*, um eine argumentative Beschreibung dieses sprachlichen Adversativkonstruktion in einer typologischen Arbeit präsentieren zu können. In der Analyse soll gezeigt werden, daß die Rückgriff auf die in der morphologischen Konstruktion hervorgehobene adversativen Konstruktion nicht zu der typologischen Typologie der aktiven Konstruktion Aktiva führt.

1. Das Problem der morphologischen Einordnung

Die sprachliche Definition koordinativer Konstruktionen besagt, daß diese zwei Satzteile verknüpfen, deren syntaktische Funktionen vergleichbar sind.¹ Die sprachliche Grammatik hingegen unterscheidet traditionell zwischen koordinativer und subordinativer Verknüpfung, je nachdem, ob eine koordinative Konstruktion vorliegt oder nicht. Dieses Kriterium liegt das in der sprachlichen Grammatik koordinativer Konstruktionen zugrunde, welches besagt, daß jede koordinative Konstruktion zwei Koordinaten repräsentiert. Wenn man von dieser Definition von „Koordinativität“ ausgeht, versteht die Zahl „Koordinativer Verknüpfung“ die sprachliche Konstruktion ganz so, wie in Arabischen deutlich geringer als im Deutschen oder im Englischen. Im Arabischen

¹ Dieser Aufsatz stellt ein Teilergebn eines Forschungsprojekts dar, das der Verfasser am Zentrum für Universalienforschung durchführt. Die im vorliegenden Fall verwendeten Verweise basieren auf dem Vortrag, der als in dieser Zeitschrift 1991 in Berlin und 1978 in Bonn gehalten wurde. Abkürzungen für arabische Literatur: CA = *Classical Arabic*; ML = *Modern Literary Arabic*; NGL = *Niger-Kordofan Arabic*; NGL = *Niger-Kordofan Arabic*; NGL = *Niger-Kordofan Arabic*.

² Tiberius & B. die Definition von Lieberman (1969: 37): „Two constituents of a clause which are related to each other by means of a connective or conjunctive particle.“

Der klassisch-arabische Adversativkonnektor *lākinna* in typologischer Perspektive*

Mohammed Nekroumi, Universität Bonn

Heinrich Schütziger zum 75. Geburtstag

Die Ansätze zur Beschreibung des grammatischen Verhaltens des arabischen Adversativkonnektors *lākinna* sind oft auf ein methodologisches Problem gestoßen (Larcher 1991). Dies lag daran, daß der Konnektor *lākinna* in vielen typologischen Untersuchungen entweder durch zwei verschiedene Partikeln, wie etwa durch die deutschen Partikeln *aber* und *sondern*, oder nur durch eine Konjunktion wie das französische *mais* wiedergegeben wurde. Die Schwierigkeiten bei der typologischen Klassifikation lassen sich auf zwei Ebenen zurückführen: In didaktischer Hinsicht geht es um die Frage, wie die verschiedenen Funktionen von *lākinna* hinsichtlich der adversativen Konnektoren anderer Sprachen einzuordnen sind. Auf sprachtheoretischer Ebene erfordert die binäre Typologie in „aber-sondern“-Sprachen einerseits und „aber“-Sprachen andererseits (Anscombe & Ducrot 1977) eine umfassende Bestandsaufnahme aller Gebrauchsweisen von *lākinna*, um eine angemessene Einordnung dieses arabischen Adversativkonnektors in einem typologischen Ansatz gewährleisten zu können. In der Analyse soll gezeigt werden, daß der Rückgriff auf die in der arabischen Grammatik formulierte semantisch-argumentative Kategorie *istidrāk* für die typologische Einordnung des arabischen Konnektors *lākinna* hilfreich ist.

1. Das Problem der morphologischen Einordnung

Die europäische Definition koordinativer Konjunktionen besagt, daß diese zwei Satzteile verknüpfen, deren syntaktische Funktionen vergleichbar sind.¹ Die arabische Grammatik hingegen unterscheidet traditionell zwischen koordinativer und nicht-koordinativer Verknüpfung, je nachdem, ob eine Konjunktion Kasusflexion verlangt oder nicht. Diesem Kriterium liegt das in der arabischen Grammatik formulierte Prinzip zugrunde, welches besagt, daß jede rektionslose Konjunktion eine Koordination repräsentiert. Wenn man von dieser Definition von „Koordination“ ausgeht, erscheint die Zahl „koordinativer Verknüpfen“ (in arabischer Terminologie *ḥurūf al-'atf*) im Arabischen deutlich geringer als im Deutschen oder im Französischen: *wa* ‚und/et‘, *fā*

* Dieser Aufsatz stellt ein Teilergebnis eines Forschungsprojekts dar, das der Verfasser zur Zeit an der Universität Bonn durchführt. Die im vorliegenden Fall vorgestellte Version basiert auf zwei Vorträgen, die ich zu diesem Thema 1995 in Berlin und 1998 in Bonn gehalten habe. Abkürzungen für zitierte Literatur: ĠB: *Ġāmi' al-bayān*; ML: *Muğni l-lābib*; ŠK: *Šarḥ kašfiyyat Ibn al-Ḥāgib*; ŠM: *Šarḥ al-mufaṣṣal*.

¹ Siehe z.B. die Definition von Marouzeau (1969: 57): „[une conjonction de coordination] relie l'un à l'autre deux termes de fonctions comparables.“

,denn/donc', *tumma* ,darauf/alors', 'aw ,oder/ou' (vgl. ŠM I, 1147).² Dies beruht darauf, daß *lākinna* ,aber', 'anna ,daß' und andere sogenannte *ḥurūf an-naṣb wa-t-tawkid* (Korroboration- und Akkusativpartikeln) den Akkusativ regieren, was die arabischen Grammatiker dazu bewegt hat, beide Partikeln nicht als koordinative Verknüpfungen (*ḥurūf al-'atf*) zu betrachten (vgl. Reckendorf 1921: 122). Einige arabische Grammatiker haben solche Partikeln als *al-ḥurūf al-muṣabbaba bi-l-'afāl* "dem Verb ähnliche Partikeln" bezeichnet.³ Die zusammengesetzte Form *wa-lākinna* (wörtlich ,und-aber') belegt außerdem, daß die Konjunktion *lākinna* mit anderen koordinativen Verknüpfern kombiniert werden kann, was im Falle des deutschen *aber*, des französischen *mais* und des englischen *but* ausgeschlossen ist (vgl. ŠK II, 380). Die Tatsache, daß *lākinna* mit anderen Konnektoren kombinierbar ist, zeigt, daß es sich nicht um eine rein koordinative Partikel handelt.

Da Klassifizierungsversuche der Konnektoren anhand morpho-syntaktischer Merkmale bisher zu keiner allgemeinen Definition führten, wollen wir in unserer Untersuchung die semantische Ebene stärker gewichten. In Anlehnung an Ducrot/Anscombe (1977) gehen wir davon aus, daß nur ein Ansatz, der sich auf die semantischen Merkmale der Konnektoren erstreckt, für die linguistische Beschreibung von *lākinna* geeignet ist. Wir schließen uns somit der Meinung von Confais (1980: 551) an, der erklärt: „[...] Konnektoren unterscheiden sich auf der Ebene der kommunikativen Funktion, indem ihre Inhaltsanalyse zum größten Teil von der Textlinguistik abhängig ist.“⁴

Aufgrund unterschiedlicher formaler Besonderheiten der Konnektoren in den einzelnen Sprachen sah man sich oft veranlaßt, eine relativ allgemeine Definition zu formulieren. Man definierte Konnektoren schließlich als all diejenigen sprachlichen Mittel, die „eine Verbindung zwischen zwei (oder mehr) Konjunkten herstellen“, wie Dittmar

² Die traditionelle französische Grammatik kennt nicht mehr als sieben koordinative Verknüpfers (*conjonctions de coordination*) an: *et, ni, ou, mais, or, donc, car*, die ohne Zweifel die Funktion von Konnektoren haben. Andere vergleichbare Verknüpfers, wie zum Beispiel *en effet, aussi, c'est pourquoi, par conséquent, puisque* u.a. werden als Verknüpfersadverbien bezeichnet. Die modernen Linguisten sind in dieser Frage geteilter Meinung. Einige, wie etwa Blanche Benveniste oder Michel Chevalier (1964: 424-425), übernehmen ohne weiteres diese Einteilung, während andere, wie z.B. Maurice Grévisse (1959: 934-935), die sogenannten 'Verknüpfersadverbien' der Gruppe koordinativer Verknüpfers zurechnen. In der älteren deutschen Grammatik wurde die Einordnung der Konjunktionen anhand semantisch-lexikalischer Kriterien begründet. Jakob Grimm (1965: 270) verweist hinsichtlich der Unterscheidungskriterien zwischen subordinativer und koordinativer Verknüpfung auf Zusammenhänge mit formalen und semantischen Phänomenen. Seine Liste ist wesentlich länger als die der koordinativen Verknüpfers bei anderen Grammatikern; sie enthält unter anderem die Partikeln: *und, aber, sondern, oder, denn, weil, also, daß, als, da, wenn, ob, doch, obgleich*, etc.

³ Dieser Vergleich beruht im wesentlichen auf der Ähnlichkeit zwischen der pragmatischen Rolle der sogenannten *ḥurūf an-naṣb wa-t-tawkid* als Bestätigungspartikeln und den entsprechenden verbalen performativen Ausdrücken, die dem Sprechakt der Bestätigung solcher Partikeln zugrunde liegen.

⁴ Das Zitat lautet im Original: „[les conjonctions de coordination se distinguent] au niveau de leurs fonctions communicatives.. en ce qu'elles relèvent d'avantage de ce qu'on appelle la linguistique textuelle et discursive“.

formuliert (1995: 6). Im Sinne dieser Definition darf man *lākinna* zweifellos als Konjektor bezeichnen.⁵

2. Konzessivität und Argumentation

2.1. Theoretische Prämissen

Nach dem Verständnis der arabischen Grammatiker werden die Adversativkonjektive *lākinna* und *bal* zwei verschiedenen Morphemklassen zugeordnet: ebenso wie die rektionslose Form *lākin* vor einer vollständigen Aussage zählt der Konjektor *lākinna* (*lākinna al-muṣaddada*), der den Akkusativ verlangt, zu den *ḥurūf al-ibtidā'*. Zu den *ḥurūf al-'atf* gehören *bal* und die rektionslose Form *lākin* vor einer Satzkonstituente. Die Form *wa-lākin* ist nach 'Astarābādī (ŠK II, 380) davon ausgenommen, da sie an *wa* suffigiert auf keinen Fall koordinativ sein kann (*wa-hiya ma'a l-wāw laysat 'āṭifatan it-tifaqan* „sie [die Partikel] ist mit *wa* zusammen auf keinen Fall koordinierend“). Gemäß dieser Differenzierung gehen die arabischen Grammatiker von einer Korrelation zwischen formalen syntaktischen Eigenschaften aus, zwischen *al-ibtidā'* (‚Voranstellung; Topikalisierung‘) und *al-'atf* (‚Verbindung; Koordination‘) einerseits und zwischen semantischen Inhalten wie *al-istidrāk* (‚Rektifikation‘) und *al-'idrāb* (‚Korrektur‘) andererseits.

Vergleicht man das arabische *wa-lākinna* mit entsprechenden Partikeln anderer Sprachen, so stellt man fest, daß eine Parallelität auf der morphologischen Ebene allein als Parameter auf typologischer Ebene nicht hinreichend ist. Es stellt sich nämlich auf der einen Seite die Frage, wie ein einziges Lexem, beispielsweise das französische *mais*, in einem Fall im Sinne von *aber* und einem anderen Fall im Sinne von *sondern* vorkommen kann. Auf der anderen Seite stellt sich das Problem, ob die Bedeutung des arabischen *wa-lākinna* mit ‚aber‘ oder eher mit ‚sondern‘ übersetzt werden kann.

Es erscheint außerdem merkwürdig, daß Sprachen wie Arabisch und Deutsch, die geographisch und genetisch weit voneinander entfernt sind, zwei verschiedene Wörter kennen, nämlich *aber* bzw. *lākinna* und *sondern* bzw. *bal*, während eine dem Deutschen nähere Sprache wie das Französische nur ein Lexem verwendet, das anscheinend beide Bedeutungen hat.

In einer von Ducrot und Vogt durchgeführten typologischen Studie, die Deutsch, Französisch und Spanisch vergleicht, wurde der Versuch unternommen, auf der Beschreibungsebene im Französischen ein Lexem als zwei Entitäten zu betrachten (vgl. Anscombe & Ducrot 1977). Man geht von zwei *mais* aus. Das „erste“ *mais* entspricht in diesem Ansatz der semantischen Funktion des deutschen *sondern*, des arabischen *bal* und des spanischen *sino*. Es wird als *mais-SN* (*mais*, das ein Nominalsyntagma nach

⁵ In diesem Zusammenhang bezeichnet Lang die Konjektoren im allgemeinen als einen Sammelbegriff „für die Gruppe von Funktionswörtern, die (a) keine Flexion aufweisen, (b) keine Rektion aufweisen, im Unterschied zu Interjektionen, Partikeln und Satzadverbien eine zwei oder mehr Wortgruppen, Teilsätze oder Sätze verknüpfende Funktion haben, die sie meist in einer Stellung zwischen den Konjunkten realisieren.“ (1988: 1). Diese Feststellung, die der Definition der koordinativen Verknüpfers im Deutschen zugrunde liegt, scheint jedoch nicht für das Verhalten des arabischen Konjektors *lākinna* zuzutreffen.

sich zieht; *mais* im Sinne von *sondern*) bezeichnet und bezieht sich semantisch auf die restriktive Funktion von *mais*. Das „zweite“ *mais* wird *mais-PA* (*mais*, dem eine *phrase adversative*, ein Adversativsatz folgt; *mais* in der Bedeutung von *aber*) genannt und erfüllt die semantische Funktion des deutschen *aber*, des arabischen *lākinna* und des spanischen *pero*.

Ducrot und Anscombe formulierten die Hypothese, daß der morphologischen Entität *mais* zwei unterschiedliche semantische und syntaktische Einheiten zugrunde lägen, deren Funktionen sich in anderen Sprachen wie im Arabischen oder Deutschen auf zwei verschiedene Lexeme verteilt. Im folgenden soll nun der Versuch unternommen werden, im Lichte des typologischen Begriffspaars *mais-SN* - *mais-PA* die mit der Kategorie *istidrāk* „Rektifikation“ zusammenhängenden Verwendungsweisen des Konnektors *lākinna* zu erfassen.

2.2. Semantischer Gegensatz und argumentativer Kontrast

In einigen Sprachen scheint es möglich, daß der Kontrast zwischen zwei Propositionen, von denen das durch die Adversativkonnektive *mais-PA* eingeleitete Konjunkt an zweiter Position steht, entweder explizit wie in (I) oder implizit wie in (II) ausgedrückt ist. Betrachten wir die unter (I) und (II) angeführten Sätze:

(I)

- (1) wa-mā ramayta 'id ramayta wa-lākinna llāha ramā. (Koran 8, 17)
„Und nicht du hast jenen Wurf ausgeführt, sondern Gott.“ (Paret 1966: 143)
- (2) Nachts ist es kalt, aber tagsüber ist es warm.
- (3) Il est petit, mais il est fort.

(II)

- (4) law 'arā-ka-hum kaṭīran la-fašiltum [...] wa-lākinna llāha sallama. (Koran 8, 43)
„Wenn er sie dir zahlreich hätte erscheinen lassen, hättet ihr (es) aufgegeben (weiter zu kämpfen) [...] Aber Gott (euch) bewahrt.“ (Paret 1966: 146)
- (5) Ich habe ja nichts gegen Ausländer, aber Hassan von nebenan ist wirklich ein komischer Chaot. (vgl. Dittmar 1995: 3)
- (6) Il est socialiste, mais naïf.

Der in (I) durch *mais-PA*, *lākinna* und *mais* ausgedrückte semantische Kontrast zwischen P und Q bezieht sich auf den Inhalt oder die Wahrheit der Aussage. Die Proposition Q nimmt Bezug auf den in P vorgestellten Sachverhalt. Ganz anders als in (I) ist der semantische Kontrast der Sätze in (II) nur durch eine Implikation erschließbar. Die Kontrastbildung durch *mais-PA* beruht in diesem Fall auf der „gemeinsamen Basis der Sprecher aus ihrem Weltwissen, ihren Wertigkeiten, kulturellen Mustern [...]“, wie Dittmar (1995) formuliert.

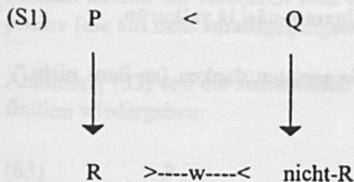
Die Besonderheit der koordinierenden Konjunktionen *lākinna*, *aber* und *mais* liegt gerade darin, daß sie im Sprachgebrauch als „äußerst kontextsensitiv“ gelten (vgl. Eisenberg 1994: 315). Die Beschreibung dieser Kontrastwörter scheint in den drei hier

untersuchten Sprachen vom kontextspezifischen Gebrauch der Konnektoren abhängig zu sein.

Im Rahmen des argumentativen Modells, dem im vorliegenden Zusammenhang der Vorzug gegenüber anderen semantischen Ansätzen gegeben werden soll, gehen wir in Anlehnung an Ducrot (1980), Anscombe (1977) und Moeschler (1985) davon aus, daß Konnektoren wie *lākinna*, *aber* und *mais* und zusammen mit *toutefois*, *cependant*, *pourtant* zur Gruppe der „argumentativen Konjunktionen“ gehören. Innerhalb dieser Kategorie wiederum kann man sie zur Untergruppe der konzessiven Konnektoren (vgl. E. Roulet *et al.* 1985) zählen.

Ducrot hat überzeugend dargestellt, daß der Konjektor *mais* abgesehen von seinem kontextspezifischen Gebrauch und seiner logischen Funktion einen argumentativen Wert auf der Ebene der *langue* besitzt.⁶ Die Verwendung von *mais* läßt sich am besten anhand der argumentativen Ausrichtung dieses Konnektors beschreiben. Dies scheint auch für das deutsche *aber* und das arabische *lākinna* zuzutreffen.

Die argumentative Tendenz, die von *mais* eingeleitet wird, kann durch das folgende Diagramm zur Darstellung der Argumentationsstruktur, ein *carré de concession*, dargestellt werden:



„P“, „Q“, „R“ und „nicht-R“ stehen für Variablen von Propositionen. Der Pfeil „→“ symbolisiert die zwischen den Propositionen „P“ und „R“, „Q“ und „nicht-R“ bestehende argumentative Beziehung zwischen den Propositionen. Die logische Kontradiktion zwischen „R“ und „nicht-R“ wird durch das Zeichen „w“ angegeben; „<“ steht für das Verhältnis, in dem die beiden Propositionen hinsichtlich ihres „argumentativen Gewichts“ zueinander stehen.⁷

Es scheint, als verfügten die Konnektoren *lākinna*, *aber* und *mais* in den hier untersuchten Sprachen über zwei Verwendungsweisen, je nachdem, ob der Kontrast zwischen den koordinierten Konjunkten, den *mais*-PA markiert, im Satz explizit gegeben ist oder implizit ausgedrückt ist.

⁶ Die pragmatische Dimension einiger Partikeln wie *mais* und *toutefois*, *cependant* kann nach der Theorie von Ducrot auf der Ebene der *langue* festgemacht werden. Bereits auf lexikalischer Ebene muß zur Beschreibung von Partikeln wie *mais* die pragmatisch-argumentative Ebene einbezogen werden.

⁷ Die deutsche Übersetzung und Darstellung dieser Termini verdanken wir Thomas Kotschi (1993).

3. Argumentation und *istidrāk*

Der argumentative Wert des Konnektors *mais-PA* besteht darin, daß er den Rezipienten innerhalb des Diskurses zu einer bestimmten Konklusion zwingt.⁸ In diesem Zusammenhang erläutert Ducrot (1972: 191): „Wenn man mit *mais* zwei Propositionen P und Q verbindet, dann werden an P und an Q folgende zwei Ideen angefügt. Zunächst, daß eine bestimmte Konklusion R, die man im Sinn hat, und zu welcher der Rezipient gelangen kann, durch P nahegelegt wird und von Q zurückgewiesen wird. Anders gesagt, P und Q haben im Verhältnis zu R entgegengesetzte argumentative Ausrichtungen.“⁹

Die durch den Konnektor *mais-PA* induzierte Kontrastbeziehung zwischen P und Q kann laut Ducrot nur durch die aus beiden Teilsätzen abgeleiteten Konklusionen festgestellt werden. Die argumentative Funktion liegt darin, daß *mais-PA* die Teilsätze P und Q nicht direkt verbindet, sondern nur durch die aus ihnen abgeleiteten Konklusionen R und nicht-R. Dies gilt auch für diejenigen Fälle, in denen die Adversativkonnektive zwei Konjunkte verbinden, deren semantischer Gehalt ein aus der Satzsemantik erschließbares Kontrastverhältnis zueinander aufweisen. Dies soll durch die Beispielsätze in (III) und die dazugehörenden Abbildungen illustriert werden:

(III)

(7) 'inna llāha la-ḡū faḍlin 'alā n-nāsi wa-lākinna 'aktara n-nāsi lā yaškurūn.

(Koran 2, 43)

“Gott ist huldvoll gegen die Menschen. Aber die meisten danken (es ihm) nicht.“

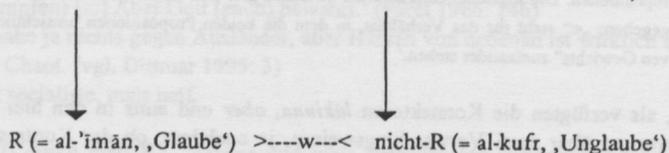
(Paret 1966: 36)

(8) Paul ist klein, aber kräftig.

(9) Il fait beau, mais je ne sors pas.

Die argumentativ Funktionen dieser Gebrauchsweise von *lākinna* soll im folgenden Schema gezeigt werden:

(S2) P (= al-'ifḍāl, ‚Großzügigkeit‘) Q (= 'adam aš-šukr, ‚Undank‘)



In den Beispielen unter (III/7-9) besteht durch den Konnektor *lākinna* (genauso wie bei *aber, mais*) eine direkte Verbindung zwischen P und nicht-R. Die Konklusion R, die

⁸ Der Begriff Argumentation ist von Anscombe und Ducrot folgendermaßen definiert (1981: 6): „Nous dirons par définition que deux énoncés E1 et E2 sont argumentativement coordonnés si le discours présente E1 comme pouvant appuyer ou infirmer E2 ou une conclusion favorisée par E2.“

⁹ Zitat lautet im Original: „Lorsqu'on coordonne par *mais* deux propositions *p* et *q* on ajoute à *p* et à *q* les deux idées suivantes. D'abord, qu'une certaine conclusion *r*, que l'on a précisément dans l'esprit, et que le destinataire peut retrouver, serait suggérée par *p* et infirmée par *q*: autrement dit, *p* et *q* ont, par rapport à *r*, des orientations argumentatives opposées.“

durch kontext- und situationsbedingte Faktoren aus P gezogen werden kann, scheint in dem Fall durch die logische Opposition zu nicht-R erschließbar.

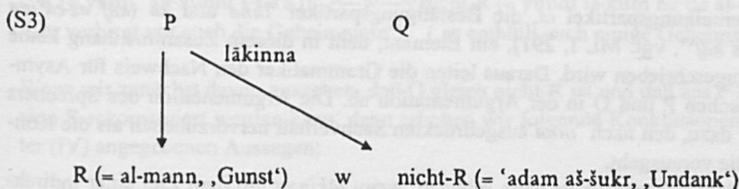
Bei dieser Verwendung verbindet *lākinna* die beiden Textkonstituenten P und nicht-R. Es handelt sich um die Kontrastkategorie, die 'Astarābādi als *tanāfin bi-waḡhin 'āmin* („genereller Gegensatz“) bezeichnet (ŠK II, 360). Daß es sich im vorliegenden Fall um *lākinna* des *istidrāk* handelt, läßt sich aus der Definition dieses Begriffes in der grammatischen Tradition bestätigen. In diesem Zusammenhang erläutert Ibn Hišām: „wa-fassarū al-istidrāka bi-rafi mā yutawahhamu tubūtu-hū.“ „[Die Grammatiker] erklären [den Begriff] *istidrāk* durch: Aufhebung einer Schlußfolgerung, die [ansonsten] als zulässig gelten könnte.“ (ML I, 291). Ibn Ya'īs formuliert die Definition von *istidrāk* bei *lākinna* noch genauer:

„Ma'nā-hā l-istidrāku ka-'anna-ka lammā 'aḥbarta 'ani l-'awwali bi-ḥabarin ḥifta 'an yutawahhama min at-tānī miḥlu ḍālika fa-tadārakta bi-ḥabari-hī salban 'aw 'iḡāban.“

Ibn Ya'īs (ŠM I, 80)

„Es bedeutet Rektifikation, so als ob man befürchtet, daß, wenn von einem ersten [Sachverhalt] die Rede war, man vom zweiten das gleiche wie vom erstgenannten annehmen könnte. So verbessert man durch Aussage [des *istidrāk*] entweder negativ oder positiv [die aus dem vorausgegangenen Konjunkt zu schließende Aussage].“

Abbildung (S3) soll die semantische Struktur von *lākinna* im Sinne der arabischen Definition wiedergeben:



Die Ähnlichkeit der arabischen Beschreibung mit der Definition von *mais-PA*, wie sie Ducrot (1980a: 129) vorschlägt, ist nicht zu übersehen:

„Nachdem der Sprecher die erste Proposition äußert, sieht er vor, daß der Rezipient daraus eine Schlußfolgerung R zieht. [...] Die zweite Proposition Q, der ein *mais* vorausgeht, neigt dann dazu, diese potentielle Schlußfolgerung R zu verhindern.“¹⁰

Man muß bei aller Ähnlichkeit der beiden Definitionen beachten, daß der Übergang von P zu Q in der Definition der arabischen Grammatiker auf der semantischen Ebene ver-

¹⁰ Zitat lautet im Original: „Le locuteur, après avoir prononcé la première proposition p, prévoit que le destinataire en tirera une conclusion „r“. [...] La deuxième proposition q, précédée d'un mais, tend alors à empêcher cette éventuelle conclusion.“

läuft, während Ducrot den Übergang von P zu Q als argumentative Diskursstrategie versteht. Die arabischen Grammatiker bewegen sich bei ihrem Ansatz auf der semantischen Ebene, Ducrot auf der Ebene der Diskursanalyse. Die Bedeutung von adversativen Konnektoren innerhalb des Sprachsystems läßt sich für diese Gebrauchsweise nach Ducrot durch folgende Formel angeben:

(F1) Es gilt P. Daraus könntest Du folgern, daß auch R gilt. Dies darfst Du im vorliegenden Fall nicht tun, da nicht-R gilt.

Jede der beiden Propositionen tritt als Argument für eine bestimmte Schlußfolgerung auf, nämlich P für R und Q für nicht-R. Die Konklusionen R und nicht-R stehen in Widerspruch zueinander. Die durch *mais*-PA verknüpften Teilsätze P und Q unterhalten in diesem Fall keine symmetrischen Beziehungen zu den Konklusionen. Das Argument Q, auf das die Bedeutung des Konnektors *mais*-PA verweist, hat nach Ducrot (1980b: 12) einen stärkeren argumentativen Wert: „[...] *q* a plus de force contre *r* que *p* n'en a en sa faveur: de façon que l'ensemble *p mais q* va dans le sens de *non-r*.“

3.1. Indirekte Zurückweisung und Rolle des Kontexts

Die Folge P *mais* Q vergleicht Ducrot mit einer Waage, die zwei ungleich gewichtete Argumente balanciert und die dem Satzteil, der dem *mais* folgt, argumentativ den Vortritt gibt. Nach einer von kufischen Grammatikern aufgestellten Etymologie ist *lākinna* aus der Zusammensetzung drei verschiedener Partikeln entstanden, die Ibn Hišām folgendermaßen erklärt (ML I, 291):

Die Verneinungspartikel *lā*, die Bestätigungspartikel *'inna* und *ka* (*kāf az-zā'ida* ‚zugefügtes *kāf*‘, vgl. ML I, 291), ein Element, dem in diesem Zusammenhang keine Funktion zugeschrieben wird. Daraus leiten die Grammatiker den Nachweis für Asymmetrie zwischen P und Q in der Argumentation ab. Die Argumentation des Sprechers neigt mehr dazu, den nach *'inna* ausgedrückten Sachverhalt hervorzuheben als die Konstituente, die vorausgeht.

Diese Schlußfolgerung ist dann relevant, wenn *lākinna* mit dem Ziel einer indirekten Zurückweisung verwendet wird, da die Determination der Konklusion R in diesem Fall kontextabhängig ist. Es stellt sich erneut die Frage, wie der Zusammenhang zwischen P und Q dargestellt werden kann, um die Sequenz P *lākinna* Q sinnvoll interpretieren zu können.

Zur indirekten Zurückweisung scheinen eine Anzahl von Gebrauchsweisen von *lākinna*, sowie von *aber* und *mais* zu gehören, wobei das arabische *lākinna* ein breiteres semantisches Feld einzunehmen scheint. In den folgenden Beispielsätzen werden *lākinna*, *aber* und *mais* parallel verwendet:

(IV)

(10) mā kāna llāhu li-yuṭli' a-kum 'alā al-ḡaybi wa-lākinna llāha yaḡtabi min rusuli-hi man yašā'. (Koran 3, 179)

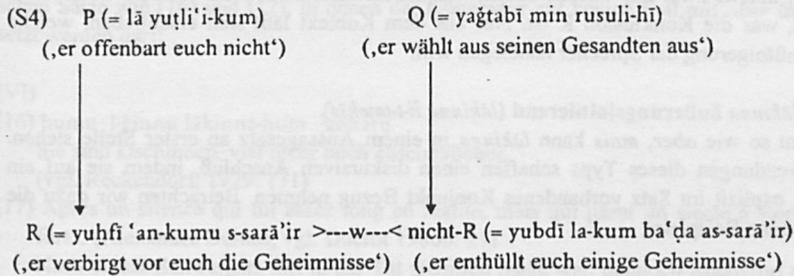
„Gott kann euch unmöglich in das Verborgene Einblick gewähren. Aber er erwählt, wen von seinen Gesandten er will.“

(11) Il est républicain, mais honnête. (vgl. Ducrot 1980a: 129)

(12) Peter ist ein Ossi, aber er ist nett. (vgl. Dittmar 1995)

Syntaktisch gesehen wird diese Verwendungsweise in den drei Sprachen verschieden realisiert. Dittmar weist darauf hin, daß der semantische Inhalt eines Satzes (12) im Deutschen durch eine Ellipse die Unerwartetheit noch stärker zum Ausdruck kommt: *Ist er aber ein netter Ossi!* Dies gilt anscheinend auch für das Französische, aber keineswegs für das Arabische, wo *lākinna* ein Konnektor ist, der zugleich fokalisierende Wirkung hat. Um die Sequenz „P *lākinna* Q“ zu interpretieren, müssen wir noch einmal zur Frage zurückkehren, welcher Zusammenhang zwischen P und Q in den erwähnten Beispielen besteht. Denn in den Beispielen scheint R nicht unmittelbar aus P erschließbar.

Welche Funktionen mit der in (IV-10) erörterten Verwendungsweise von *lākinna* und den entsprechenden deutschen und französischen Partikeln verbunden sind, soll nun in Schema (S4) dargestellt werden:



Wenn wir zunächst davon ausgehen, daß Q gleich nicht-R ist und daß aus P die Konklusion R rekonstruiert werden kann, dann erhalten wir folgende Konklusionen für die unter (IV) angegebenen Aussagen:

R(10) = *yuḡfi 'an-kumu s-sarā'ir*

R(11) = malhonnête

R(12) = unfreundlich

Bei der Verwendungsweise von *lākinna* in der indirekten Zurückweisung läßt sich die Instruktion, die der Sprecher dem Hörer erteilt, in folgender Formel darstellen:

(F2) Es gilt P. Daraus könntest Du folgern, daß auch R gilt. Dies darfst Du im vorliegenden Fall nicht tun, weil:

(1) Q gilt;

(2) aus Q nicht-R gefolgert werden kann;

(3) Q größeres argumentatives Gewicht hat als P.

Denn in diesem Fall ist sowohl die Interpretation „Q (*yaḡtabī min rusuli-hī*) ist gleich

nicht-R (*yubdī la-kum ba'da s-sarā'ir*)“ als auch die Lesart „Q (*yağtabī min rusuli-hī*) ist ungleich nicht-R“ möglich. Letztere Interpretation ist allein vom Kontext abhängig. Die verschiedenen Deutungen für diesen Koranvers, die at-Ṭabarī (ĠB IV, 188-189) erwähnt, belegen die Problematik des Kontextes bei der Interpretation solcher Adversativverknüpfungen im Koran: (1) *mā kāna llāhu li-yuṭli'a muḥammadan 'alā l-ğaybi, walākinna llāha iğtaba-hū fa-ğa'ala-hū rasūlan* „Gott hätte Mohammed unmöglich in das Verborgene Einblick gewährt, aber Gott hat ihn erwählt und aus ihm seinen Gesandten gemacht“; (2) *mā kāna llāhu li-yuṭli'a-kum 'alā l-ğaybi fi-mā yabtalī-kum bi-hī* „Gott kann euch unmöglich in das Verborgene Einblick gewähren, hinsichtlich dessen, durch das er euch prüfen wird“ (3) *wa mā kāna llāhu li-yuṭli'a-kum 'alā ḍamā'iri qulūbi 'ibādi-hī* „Gott kann euch unmöglich Einblick in das Verborgene der Herzen seiner Diener gewähren“¹¹

Im vorliegenden Fall haben wir es mit einer indirekten Zurückweisung zu tun, welche die Absicht des Sprechers ohne Bezug zum Diskurskontext nicht erkennen läßt. Der Hörer könnte zwar das Wissen haben, was die Konklusion R nicht ist, aber noch lange nicht, was die Konklusion R ist. Nur aus dem Kontext läßt sich erschließen, welche Schlußfolgerung der Sprecher nahelegen will.

3.2. *lākinna* Äußerungsinitiierend (*lākinna li-t-tawkiḍ*)

Genau so wie *aber*, *mais* kann *lākinna* in einem Aussagesatz an erster Stelle stehen. Verwendungen dieses Typs schaffen einen diskursiven Anschluß, indem sie auf ein nicht explizit im Satz vorhandenes Konjunkt Bezug nehmen. Betrachten wir dazu die folgenden Beispiele:

(V)

(13) 'anā muštāqun wa 'ind-ī law' atun wa-lākinna mitl-ī lā yudā'u la-hū sirru.

„Ich bin sehnsüchtig und ich leide. Aber jemandem wie mir werden keine Geheimnisse verraten.“ (Dīwān Abū Firās)

(14) „Aber wie sollte ein so rascher Ruhm nicht einen so leeren Kopf beduseln?“

(Stefan Zweig, Novellen, 1966: 196)

(15) „Le Bourg était endormi. Les piliers des Halles allongeaient de grandes ombres. La terre était toute grise, comme par une nuit d'été. Mais, la maison du médecin se trouvant à cinquante pas de l'auberge, il fallut aussitôt se souhaiter le bonsoir.“

(Flaubert, Madame Bovary, vgl. Ducrot 1980b: 18)

Derartige Verwendungsweisen beziehen sich auf den Widerspruch gegenüber einer implizit vorausgesetzten Normalerwartung, die durch das zweite Konjunkt nachdrücklich zurückgewiesen wird. Die Verstärkerrolle des Konnektors *lākinna* wurde von den arabischen Grammatikern häufig hervorgehoben. In diesem Zusammenhang erwähnt Ibn Hišām al-'Anṣārī (gest. 761/1360) zwei grundlegende Verwendungstypen von *lākinna*:

¹¹ Zu den ausführlichen Angaben für die Deutung dieses Koranverses vgl. at-Ṭabarī ĠB IV, 188-189.

„*lākinna* hāt bald rektifikative Funktion, bald korroborative, verstärkende Funktion [...]“ (ML I., 322)

Ducrot (1980b: 19) geht im vorliegenden Fall von der affektiven Funktion des Konnektors *mais* aus, während Dittmar (1995: 13) von einer intensivierenden, adversativen Funktion des Konnektors *aber* spricht. Um solche Sätze im Rahmen des argumentativen Modells zu beschreiben, muß man die Rekonstruktion von P zusammen mit dem Schluß von Q auf nicht-R durchführen (vgl. Kotschi 1993: 297).

3.3. Implizite Restriktion

Die Propositionen P und Q, die durch *lākinna*, *aber* und *mais* miteinander verknüpft werden, stehen sich normalerweise als zwei sich ausschließende Argumente einer Konklusion R gegenüber, wobei Q größeres argumentatives Gewicht auf die Proposition nicht-R setzt als P für R. Im Unterschied zu der deutschen Partikel *aber* können *mais* und *lākinna* zwei Prädikationen verbinden, die scheinbar nicht in argumentativem Widerspruch zueinander stehen. Deshalb findet man im Arabischen wie auch im Französischen Sätze wie (16) und (17), in denen der Konnektor auf keinen Fall mit *aber* übersetzt werden darf:

(VI)

(16) humu l-ğinnu lākinna-hum 'ankaru.

Sie sind Dschinnen, viel mehr noch abscheulicher.

(vgl. Reckendorf, 1929: 131)

(17) Après un silence qui fut assez long en réalité, mais qui parut un siècle à Rochefort... (Alexandre Dumas, vgl. Ducrot 1980b: 21)

Nach einem Schweigen, das in der Tat ziemlich lange war, dennoch Rochefort wie ein Jahrhundert vorkam... (Alexandre Dumas, vgl. Ducrot 1980b: 21)

Man kann feststellen, daß die durch *lākinna* und *mais* verknüpften Teilsätze P („sie sind Dschinnen“) und Q („noch abscheulicher“) im ersten Beispielsatz sowie P („être assez long“) und Q („apparaître un siècle“) im zweiten Satz, argumentativ in die gleiche Richtung laufen („Abscheulichkeit“ in (16) und „längere Zeitdauer“ in (17)). Eine plausible Interpretation bietet sich an, wenn man die Prädikation der ersten Proposition als implizite Restriktion „Einschränkung“ betrachtet, so daß die P-Teilsätze folgendermaßen gelesen werden können:

P(16) laysū faqaṭ ḡinnan

Sie sind nicht nur Dschinnen

P(17) en réalité le silence ne fut qu'assez long

in der Tat war das Schweigen nur ziemlich lang

Da die restriktiven Partikeln *laysa faqaṭ*, franz. *ne [...] que*, normalerweise die Eigenschaft haben, die argumentative Orientierung in die Gegenrichtung zu wenden, wird die rektifikative Funktion von *lākinna* deutlich. Dies verlangt allerdings, daß P und Q im

Deutschen durch einen Konnektor übersetzt werden müssen, der Steigerung impliziert oder zumindest nicht ausschließt (z.B. *vielmehr*).

Solche Verwendungsweisen, die für das deutsche *aber* ausgeschlossen zu sein scheinen, veranlaßten die arabischen Grammatiker, *lākinna* zu den arabischen *ḥurūf at-tawkiḍ* (,Hervorhebungspartikeln, Korroborationspartikeln') zu zählen. Das deutsche *aber* ist ausschließlich adversativ, während *lākinna* sowohl adversative als auch korroborative Bedeutung hat. Es ist deshalb möglich, dem Konnektor *lākinna* zwei verschiedene Funktionen in der arabischen Grammatik zuzuschreiben: erstens die Funktion des *istidrāk* ,Rektifikation', zweitens die des *tawkiḍ* ,Korroboration'. Das heißt die Partikel *lākinna* berichtigt Proposition P und hebt gleichzeitig Aussage Q hervor.

4. Zusammenfassung und Synthese

Auch wenn die vorliegende Analyse des arabischen Konnektors *lākinna* keineswegs vollständig ist, lassen sich verschiedene semantische Dimensionen des Begriffs *istidrāk* unterscheiden. So ergibt sich beispielsweise eine Abstufung des *istidrāk* im Fall von *lākinna*, die sich vom einfachen semantischen Kontrast bis hin zur impliziten Restriktion erstreckt. Das Spektrum der Verwendungsweisen von *lākinna* ist im Vergleich zum französischen *mais* und zum deutschen *aber* umfangreicher.

Eine Kategorie *istidrāk* (als Mischprädikat von argumentativem Kontrast und Restriktion), die den typologischen Besonderheiten des arabischen *lākinna* gerecht wird, scheint insofern angebracht, da sich dieser Adversativkonnektor nicht ohne weiteres in die typologische Dichotomie *mais-SN* - *mais-PA* einordnen läßt. Da *lākinna* stets korroborative Funktion auf der argumentativen Ebene besitzt, kann *lākinna* weder als *mais-SN* noch als *mais-PA* betrachtet werden.

Daß es problematisch ist, *lākinna* in die Dichotomie *mais-SN* - *mais-PA* einzuordnen, zeigt sich auch beim Versuch für *lākinna* eine adäquate Übersetzung im Deutschen zu finden. Im Satz: *wa-mā kafara sulaymānu wa-lākinna š-šayāṭina kafarū* (Koran 2, 102) kann *lākinna* nicht mit *sondern* wiedergegeben werden. Dies führte zur folgenden Fehlübersetzung: *Nicht Salomo war ungläubig, sondern die Satane* (Paret 1966: 16-17). Die deutsche Übersetzung, die der argumentativen Funktion von *lākinna* gerecht wird, müßte folgendermaßen lauten: *Salomo war nicht ungläubig, aber die Satane waren es wohl*.

In der Analyse konnte die doppelte Funktion von *lākinna* als adversativ-argumentativer und korroborativer Konnektor gezeigt werden. Im Deutschen werden beide Funktionen durch *aber* bzw. durch *sondern* ausgedrückt. Die Übersetzung von *lākinna* durch das deutsche *sondern* ist nicht möglich, da der Konnektor *sondern* ausschließlich restriktive, jedoch niemals korroborative Funktion hat. Im Deutschen kann *lākinna* nur durch *aber* übersetzt werden, auch wenn eine Negation vorausgeht. Die Tatsache, daß *lākinna* eine Negation vorausgeht, bedeutet keineswegs, daß es sich um eine korrektive Funktion handelt, die mit deutsch *sondern* wiedergegeben werden könnte. Ibn Hišām bestätigt diese Betrachtung bei seiner Beschreibung des Konnektoren *lākin* nach einer Negation, indem er für einen Satz wie *mā qāma Zaydun wa-lākin 'Amrun* folgende Interpretation voraussetzt: *mā qāma Zaydun wa-lākin qāma 'Amrun* (ML I, 292).

Die Kategorie der „impliziten Restriktion“ kann hingegen als Sonderfall adversativer Verknüpfung aufgefaßt werden, die damit zusammenhängt, daß *lākinna* einen *taʾwkiḍ* markiert. Dies kann den Gebrauch von *lākinna* in Sätzen erklären wie: *law ḡāʿani ʾakramtu-hū lākinna-hū lam yaḡī* „wenn er zu mir gekommen wäre, hätte ich ihn belohnt, aber er ist nicht gekommen“ in denen *lākinna* laut Ibn Hišām korroborative Funktion aufweist (ML I, 291). Die grammatische Eigenschaft von *lākinna*, das einen *ibtidāʾ* ‚hervorhebende Voranstellung‘ nach sich zieht, wird von den arabischen Grammatikern auf einen morphologisch-etymologischen Aspekt zurückgeführt. Ihrem Verständnis nach handelt es sich bei *lākinna* um die Zusammensetzung von drei semantisch unterschiedlichen Partikeln, der Negation *lā*, dem funktionslosen Element *ka* und die Korroborationspartikel *inna*.

Die syntaktische Abhängigkeit zwischen P und Q bei einer Restriktion verlangt, daß beide Konjunkte einem einzigen Aussagesatz angehören, der auf dieselbe Person bezogen ist: *humu l-ḡinnu lākinna-hum ʾankaru* „sie sind Dschinnen, vielmehr noch abscheulicher“ (vgl. Reckendorf 1921). Die Besonderheit von *lākinna* besteht jedoch darin, zwei Konjunkte mit unterschiedlichen Subjekten miteinander zu verknüpfen, wie im Satz *fāraqa-ni Zaydun lākinna ʾAmran ḡādirun* „Zayd hat mich verlassen, aber Amr ist anwesend“.

Schließlich zeichnet sich ab, daß den zwei grundlegenden Funktionen von *lākinna*, der des *istidrāk* und der des *taʾwkiḍ* unterschiedliche semantische Werte entsprechen, die durch die typologische Dichotomie mais-PA - mais-SN nicht erfaßt werden. Aus typologischer Perspektive betrachtet, kann die Kategorie des *istidrāk*, die die Kategorie des *taʾwkiḍ* nicht ausschließt, als Sammelbegriff adversativer Verknüpfung aufgefaßt werden.

Literatur

A. Arabische Quellen

- Al-ʾAnbārī, ʾAbū al-Barakāt *Al-ʾinšāf fi masāʾil al-ḫilāf*, Muḡyī ad-Dīn ʾAbd al-Ḥamīd (Hrsg.), Kairo: Maṭbaʾat as-saʾāda (1380/1961).
- Al-Astarābādi, R.D. *Šarḥ kaḡfyyat Ibn al-Ḥāḡib*, Beirut: Dār al-kutub al-ʾilmiyya.
- Ibn Hišām al-ʾAnšārī, *Muḡni al-labīb*, Muḡyī ad-Dīn ʾAbd al-Ḥamīd (Hrsg.), Beirut: Dār ʾiḡyāʾ at-turāṯ al-ʾarabī, maṭbaʾat al-madani.
- Ibn Yaʾiṣ, Ibn ʾAlī *Šarḥ al-mufaṣṣal*, Jahn (Hrsg.), Leipzig (1882).
- Sibawaihi, *Al-kitāb*, Bd. II, Hartwig Dérenbourg (Hrsg.), Kairo: Imprimerie Nationale (1881).
- As-Sakkāki, *Miftāḥ al-ʾulūm*, Naʾim Zarzūr (Hrsg.), Beyrouth (1983).
- Aṯ-Ṭabarī, *Ġāmiʾ l-bayān*, Muṣṭafā al-Bābili (Hrsg.), Kairo: Maṭbaʾa Muṣṭafā al-Bābili (1968).
- Zamaḡšari, *Al-mufaṣṣal*, J.P. Broch (Hrsg.) 1891.

B. Sekundärliteratur

- Anscombe, J.-C./Ducrot, O. (1977) « Deux mais en français », *Lingua* 43: 23-40.
- Austin, J.L. (1962) *How to do Things with Words*, London, Oxford: University Press.
- Birner, K./Dimroth, C./Dittmar, N. (1995) *Der adversative Konnektor aber in den Lernervarietäten eines italienischen und zweier polnischer Lerner des Deutschen*, FU Berlin (Manuskript).
- Chevalier, J.-C./Arrivé, M./Blanche Benveniste, C./Peytard, J. (1964) *Grammaire Larousse du français contemporain*, Paris: Larousse.
- Confais, J.-P. (1980) *Grammaire explicative*, München: Hueber.
- Ducrot, O. (1980a) *Dire et ne pas dire*, 2. Auflage, Paris: Hermann.
- (1980b) « Analyses pragmatiques », *Communications* 32: 11-60.
- Ducrot, O./Vogt, C. (1979) « De magis à mais: une hypothèse sémantique », *Revue de linguistique romane*, 43-2: 317-341.
- Grévisse, M. (1986) *Le bon usage*, 12. Auflage, Paris: Duculot.
- Grimm, J. (1965) *Deutsches Wörterbuch*, herausg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin/Leipzig: Hirzel.
- Kotschi, T. (1993) « Interpretation und Rekonstruktion. Zur Analyse der Funktion dreier Konnektoren in Diderots Conte «Les Deux amis de Bourbonne» », *Neue Romania* 14: 289-309.
- Lang, E. (1977) *Semantik der koordinativen Verknüpfungen*, Studia Grammatica XIV, Berlin: Akademie-Verlag.
- (1988) « Syntax und Semantik der Adversativkonnektive: Einstieg und Überblick », Humboldt-Universität, Berlin.
- Larcher, P. (1991a) « Du mais français au *lâkin(na)* arabe et retour; fragment d'une histoire comparée «de la linguistique», *Revue québécoise de linguistique* 20-1: 171-193.
- Marouzeau, J. (1969) *Lexique de la terminologie linguistique*, 3. Auflage, Paris: Geuthner.
- Moeschler, J. (1985) *Argumentation et conversation*. Paris: Hatier.
- Nekroumi, M. (1998) « Structure syntaxique, structure informative et typologie de phrases en arabe classique », *Proceeding of the 6th ICEMCO*, Cambridge: 2.10.1-2.10.10.
- (1999) « Zur Syntax und Semantik der Fragepartikeln 'a und bal im Lichte der traditionellen arabischen Grammatik. », in: Edzard, L./Nekroumi, M. (Hrsg.) *Tradition and Innovation/Norm and Deviation in Arabic and Semitic Linguistics*, Wiesbaden: Harrasowitz.
- Paret, R. (1966) *Der Koran*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Reckendorf, H. (1921) *Arabische Syntax*, Heidelberg: Carl Winter.
- Roulet, E. et al. (1985) *L'articulation du discours en français contemporain*. Bern: Lang.
- Roulet, E. (1987) « Complétude interactive et connecteurs reformulatifs », *Cahiers de linguistique française* 8: 111-140.

Die Reise nach Byblos

Ursula Rößler-Köhler

Heinrich Schützinger zum 11. April 1999 gewidmet

Da Arno Egberts nunmehr schon zum zweiten Male¹ für eine sehr lange Dauer der Reise des Wenamun nach Byblos plädiert, indem er vor allem einen achtmonatigen Aufenthalt in Tanis ansetzt, soll im vorliegenden Beitrag eine etwas andere Deutung der im "Bericht des Wenamun" erwähnten Daten vorgestellt werden.² Einbezogen sind dabei die klimatisch-nautischen Verhältnisse des östlichen Mittelmeeres ebenso wie Erfahrungen der Holzwirtschaft,³ weshalb sich das Folgende nur teilweise auf die Vorgaben von A. Egberts stützen kann.

Überzeugend sind zunächst die Bemerkungen von A. Egberts zum Eingangsdatum des Berichtes, das er nun nicht mehr als *wḥm-mswt* – Datum, sondern als nachramessidisch anspricht.⁴ Dieses Datum, der 16. Tag des vierten Schemu-Monats des 5.Regierungsjahres, wird im Text (1,1)⁵ als Tag des Abreisens/Aussendens (*wḏj*) des Wenamun bezeichnet, wobei allerdings weder der Ort der Abreise noch eine aussendende Person genannt sind. Statt dessen erscheint Wenamun in der 3.Ps.Sg. mit Titelangabe,⁶ und es wird al-

¹ Zunächst in: JEA 77, 1991, S.57- 67, jetzt wiederholt in: ZÄS 125, 1998, S.93-108.

² Vorausgesetzt wird, daß der Geschehenshorizont des fiktiven Berichtes von Wenamun den realen Erfahrungen entspricht; vgl. dazu die ausführlichen Überlegungen von A. Egberts im zuvor erwähnten ZÄS-Artikel.

³ Ich danke den Herren Dr. H. Warnecke, Forsbach, und W. Schade, Rheinbach, für ihren freundlichen und kompetenten Rat in diesen speziellen Fragen und für entsprechende Literaturhinweise.

⁴ ZÄS 125, 1998, S.104, allerdings auf Herihor bezogen, wo doch ein Bezug zu Smendes und seiner 'identischen' Jahreszählung naheliegender ist, vgl. dazu auch a.a.O., S.97.

⁵ Bezug: LEST, 61-76.

⁶ *Smsw h3jj n pr-lmn nb-ns.wt-t3.wj*.

lein der Auftrag spezifiziert, nämlich Bauholz für die Amunbarke herbeizuschaffen.

Außerdem beginnt erst *n a c h* dieser offiziell gehaltenen Einleitung, ab 1,3, die Ich-Erzählung des Wenamun, so daß dieses Anfangsdatum keineswegs zwangsläufig mit dem Aufbruch des Wenamun aus Theben verbunden werden muß, eher im Gegenteil: Die Aussendung (*wḏj*) aus Theben wird erst sehr viel später im Bericht thematisiert (ab 1,40), die Aussendung durch Smendes und Tenetamun aus Tanis (*wḏj*) wird dagegen schon bald, in 1,7, von Wenamun mitgeteilt.

Und da zum dritten die Ich-Erzählung des Wenamun überhaupt erst mit seiner Ankunft in Tanis einsetzt, liegt es also durchaus nahe, auch das einleitende offizielle Datum auf Tanis resp. auf Smendes⁷ und nicht auf Theben zu beziehen:

Wenamun wäre demnach am 16. Tag des vierten Schemu-Monats von T a n i s aus abgereist, nach A. Egberts also am 17. April 1065 v.Chr.⁸

Es stellt sich die Frage, ob auch mit diesem zeitlichen Ansatz die anderen im Bericht genannten Daten übereinstimmen bzw. die geschilderten Reisebedingungen mit den jeweiligen Jahreszeiten harmonisieren.

Vorausgesetzt also, Wenamun brach Mitte April bzw. Mitte des vierten Schemu-Monats von Tanis auf. Als thebanischer Tempelbediensteter hätte er dann entsprechend früher von Theben nach Tanis reisen müssen, beispielsweise innerhalb des vorangehenden dritten Schemu-Monats. Eine Nilreise aber war im März, d.h. während der Zeit des Niedrigwassers, schwierig und langsam, sie dürfte von daher bis zu 30 Tage, also wohl fast den gesamten dritten Schemu-Monat gedauert haben.⁹

Die Ich-Erzählung setzt dann mit dem Tag seiner Ankunft in Tanis ein (1,3/4): Noch am selben Tage begibt er sich mit seinen Botschaften zu einer Audienz bei Smendes und Tenetamun und erhält auch sogleich ihre Zustimmung zur prinzipiellen Unterstützung des Unternehmens: Wenamun

⁷ Dazu paßt auch die generell hohe Wertschätzung, die Smendes im Bericht genießt: So wird er beispielsweise direkt nach Amun als erster menschlicher Herrscher in 1,15, genannt, und zwar noch vor Herihor!

⁸ ZÄS 125, 1998, S.104.

⁹ Vgl. dazu die Literatur bei Egberts, in: JEA 77, 1991, S.60, Anm.20.

hatte es offensichtlich eilig! Vermutlich wollte er seinen Auftrag bis zum Winter abgeschlossen haben; dies wäre unter günstigen Bedingungen, insbesondere bei genügendem Holzvorrat in Byblos, durchaus möglich gewesen. – Die Entscheidung des Smendes, ihm kein eigenes Schiff zur Verfügung zu stellen, sondern ihn als Passagier auf einem Kabotagefrachter von Hafen zu Hafen (vgl. das Folgende) fahren zu lassen, dürfte aus Kostengründen erfolgt sein, zumal die Gesamtdauer der Mission des Wenamun aus der Sicht des Smendes ungewiß bleiben mußte, da unklar war, ob in Byblos überhaupt Zedernholz in ausreichender Menge auf Vorrat bereit lag.¹⁰

Nun ist die Küstenschifffahrt in der südöstlichen Levante im Frühjahr kaum gefährlicher als im Sommer¹¹ und sind die Winde zwischen Januar und Anfang Mai für zügige Seefahrten von Ägypten nach Phönizien sogar besonders günstig,¹² deshalb bleibt Wenamun auch nur gut 14 Tage in Tannis:

Er verbringt also die Anfangszeit bzw. erste Hälfte des vierten Schemu-Monats dort (1,6: *ju=j (hr) jrj(.t) š3^c 4. šmw ...*),¹³ bricht am 16. Tag dieses Monats auf (1,1) und fährt dann noch innerhalb des Schemu-Monats aufs Meer hinaus (1,8: *r p3 jjm ... n 3bd šmw*).¹⁴

-
- 10 Wenn dem Wenamun ein eigenes Schiff zur Verfügung gestellt worden wäre, hätte dieser Frachter etwa ein Jahr lang, nämlich bis zum Rücktransport des noch zu schlagenden Holzes, nutzlos im Hafen von Byblos gelegen.
- 11 Gedankt sei hierzu der freundlichen Auskunft von Herrn Dipl.-Ing. W. Stecher, Fredenbeck, der als Nautiker demnächst eine umfangreiche Studie über den Seeschiffbau und die Seeschifffahrt in der Antike veröffentlichen wird.
- 12 Nur in diesen Monaten treten im Meeresraum zwischen Ägypten und Phönizien kräftige Südwestwinde von über 10 m/s auf. Von Mai bis Juli herrschen dagegen nur leichte bis frische Brisen, s. Mittelmeer-Handbuch III, 43-45.
- 13 *jrj*: "verbringen (von Zeit)" wird durchgängig mit Zeitbegriffen verbunden, wie hier š3^c: Anfang/Beginn. In dieser Weise sind auch die beiden Belege von Egberts in: JEA 77, 1991, S.59, Anm.19, zu verstehen: 'Anfangszeit des X. Monats, Tag Y bis Z' (der zweite allerdings verkürzt um den 1.Schemu-Monat, da der Monat zuvor schon zweimal und am Ende nochmals erwähnt ist).
- 14 Ich interpretiere hier die besondere Gruppe $\hat{\uparrow}$ als Schreibung für einfaches *3bd*, da zuvor ja zweimal (1,1, und 1,6) der gemeinte Monat präzisiert wurde, während später (2,39 und 44: $\hat{\uparrow}$ bzw. $\hat{\uparrow}_1$) keine vorangehende Erwähnung des betreffenden Monats erfolgt und deshalb wohl eine ordinale Präzisierung vorliegt.

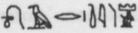
Es folgen als Reiseunterbrechungen übliche Stationen des Küstenhandels, zunächst Dor¹⁵ mit dem Diebstahl an Wenamuns Gold und Silber (1,21: zumindest neun Tage Aufenthalt),¹⁶ dann – auf der Suche nach den Dieben – Tyros (1,28) und wohl auch Sidon (innerhalb der stärker zerstörten Passagen, vgl. dazu 1,59-2,1) und zuletzt Byblos selbst (1,37: zumindest 29 Tage des Wartens im Hafen). Und daß Wenamun letztlich mit einem – allerdings sicher wesentlich kürzeren – Besuch all dieser Küstenstädte für seine Reise gerechnet hat, zeigt seine Auflistung der entsprechenden Fürstennamen bei der Diebstahlsanzeige gegenüber dem Fürsten von Dor in 1,16/7, eine Auflistung, die diesen Städten, der Reiseroute Wenamuns entsprechend von Süd nach Nord angeordnet, zuzurechnen ist und also für seine Fahrt innerhalb des Küstenhandels auf einem Kabotagefrachter spricht:

1. der Fürst von Dor selbst,
2. Wer(ka)te(r) (das ist der Fürst von Tyros),¹⁷
3. Mekmer (das ist der Fürst von Sidon),
4. Sikar-Baal, der Fürst von Byblos.

Wenn Wenamun später dann auf die Frage des Byblos-Fürsten nach seiner Reisedauer ab Theben¹⁸ antwortet: "Etwa fünf Monate bis heute!" (beides 1,50/1), dann erscheint die genannte Zeitspanne durchaus plausibel; allein mit der Fahrt nach Tanis, dem Aufenthalt dort und der Fahrt bis Dor waren ja schon der dritte und der vierte Schemu-Monat vergangen, hinzu kommt noch ein knapper Monat des Wartens im Hafen von Byblos, bevor das Gespräch zwischen Wenamun und dem Fürsten überhaupt stattfinden konnte: Für die Reisestationen Dor, Tyros und Sidon und für die Diebessu-

¹⁵ Zwar lagen zwischen dem Delta und diesem Hafen noch andere Hafenstädte, doch nahm das Schiff wahrscheinlich mit günstigem Südwestwind direkten Kurs von Ägypten nach Dor.

¹⁶ Dies wohl mit der Konsequenz, daß das Schiff des Wenamun unterdessen weiterfährt.

¹⁷ Nach 2,1/2 kann Werkater (hier in 1,16 verkürzt als  auftretend) nur der Fürst von Tyros sein, nicht der von Sidon, da ja Schiffe von Sidon mit ihm in Handelsbeziehung stehen (nach einer Beobachtung von B. Schipper, Bonn). So bleibt als Sidon-Fürst einzig Mekmer übrig. Ähnlich auch Egberts, in: JEA 77, 1991, S.61, Anm.28.

¹⁸ *p3 ntj Imn jm* sicher nur so zu verstehen entgegen Egberts, a.a.O., S.60, der aufgrund anderer Zeitvorgaben daraus "Ägypten" ableiten muß; vgl. auch die – eingrenzenden – Parallelformulierungen in 2,78, mit (*r-*) *š3c* und *r*.

che dort, einschließlich der jeweils neu zu charternden Fahrten zwischen diesen Städten und bis hin nach Byblos verbleiben dann noch gut 60 weitere Tage, nicht zuviel für die genannten Aktivitäten. Insgesamt allerdings dürfte Wenamun deshalb und entgegen seiner ursprünglichen Planung gut zwei Monate zu spät¹⁹ vor dem Fürsten von Byblos erschienen sein.

Das Gespräch zwischen Wenamun und dem Byblos-Fürsten hätte damit zu Ende des dritten Achet-Monats bzw. zu Beginn des vierten Achet-Monats (also gegen Anfang August) stattgefunden.

Die nächste Zeitangabe des Textes findet sich dann für die Rückkehr des Boten, den Wenamun von Byblos aus zu Smendes nach Tanis geschickt hatte (als Ergebnis jenes Gespräches mit dem Fürsten von Byblos zu Augustbeginn), in 2,39: Dieser kehrt nach Byblos heim innerhalb des ersten Peret-Monats (*u 1. pr.t.*), d.h. wohl noch im September, und zwar mit der von Wenamun bei Smendes geordneten Schiffsladung. Im Gegensatz zu Wenamun absolvierte der Bote seine Reise dank des eigenen Schiffes zügig, benötigte also noch nicht einmal zwei Monate für Hin- u n d Rückreise, einschließlich seines Aufenthaltes in Tanis und der Aufnahme der Ladung dort.

Als Ergebnis dieser Aktion wird dann endlich Wenamuns Auftrag, die Lieferung von Zedernholz durch Byblos, begonnen. Die Holzfällermannschaften des Fürsten verbringen die restliche Peret-Zeit (zweiter bis vierter Peret-Monat) von Oktober bis Januar mit dem Fällen der Bäume im Libanon und bleiben dort auch noch bis zum dritten Schemu-Monat, d.h. über Januar und Februar bis März, so berichtet der Text in 2,43/44 (2,43: ... *r-rdj.t š^cd=w n3 ht jw=w (hr) š^cd=w jw=w (hr) jrj(.t) pr.t jm 2,44: h3^c(.w) jr 3. šmw*).²⁰ Zu bedenken ist dabei die Höhe des Libanon²¹ und die herrschende Winterszeit; außerdem warten die Mannschaften bis zum Frühjahrsanfang, bevor

¹⁹ Bedingt durch die zumindest doppelte Fahrzeit bis Byblos und durch den Wartemonat im dortigen Hafen.

²⁰ Entgegen Egberts, a.a.O., S.61, doch wohl eher: " ... damit sie (die zuvor genannten Leute) das Holz fällten; und sie fällten es (das Holz) und verbrachten die Peret-Zeit damit, indem sie (zudem) blieben bis zum dritten Schemu-Monat." Ähnlich auch H. Goedicke, *The Report of Wenamun*, Johns Hopkins Near Eastern Studies 6, 1975, S.98.

²¹ Kammhöhe durchschnittlich knapp 2000 m, mit Einzelbergen bis über 3000 m Höhe.

sie den Abtransport des Holzes in Richtung Küste beginnen. Und all dies entspricht den natürlichen Vorgaben:

Nadelhölzer können mit den traditionellen Fällwerkzeugen überhaupt nur im Winter geschlagen werden, wenn kaum Saft in den Stämmen kreist, und sollten danach noch möglichst längere Zeit lagern, bis sie abtransportiert werden,²² was im Gebirgsbereich zudem bevorzugt mit Hilfe von Schnee bzw. Schmelzwasser geschieht.

Deshalb wird das Zedernholz erst im März, im dritten Schemu-Monat, zur Küste von Byblos gebracht (2,44). Und die später in 2,65/6 noch folgende Episode mit jenen Zugvögeln,²³ die Wenamun – an der Meeresküste neben seinem Holz sitzend – beobachtet, spricht ebenfalls für die Zeit März bis April, da während dieser Zeit die Route bestimmter Zugvögel von Afrika aus über das östliche Mittelmeer und seine Küsten nordwärts führt.

Auch der unfreiwillige Abstecher des Wenamun nach Zypern mit dem endlich vom Byblos-Fürsten gestellten Schiff gegen Ende des erhaltenen Berichtes (2,74/5) verweist passend auf den April als den ersten Monat der Abreise von Byblos, da zwischen Phönizien und Zypern noch zu Frühlingsbeginn zeitweilig stürmische Südostwinde auftreten.²⁴ Zu dieser Zeit wäre Wenamun insgesamt etwa 13 Monate unterwegs bzw. von Theben abwesend, mit anderen Worten: rund ein Jahr wäre seit seiner Abreise aus Tanis vergangen.

Dergestalt könnte man dem Gesandten Wenamun zumindest die zusätzlichen elf Monate Reisezeit ersparen, die ihm A. Egberts zu all seinen anderen Schwierigkeiten anlastet. Aber auch seine zu Beginn angesprochene Eile ließe sich mit einem entsprechend berechneten Reiseplan zur optimalen Durchführung seines Auftrages erklären: Bestmögliche Abfahrt

²² Diese Hinweise verdanke ich insbesondere W. Schade.

²³ Hier sollte allerdings – entgegen Egberts – die Passage (*n3j gš j jrj jrj(.t) zp sn n h3j(.t) r Km.t* als Generalis betrachtet werden und ist wohl *jrj zp sn* als idiomatische Redewendung für "wiederholen" u.ä. anzusetzen, zumal *gš* nicht per se den Zugvogel bezeichnet, vgl. E. Edel, in: LÄ VI, Sp.1424 mit Anm.1, und eine Formulierung wie "nach Ägypten ziehen zum zweiten Mal" als Feststellung wohl kaum mit *jrj zp sn.nw n h3j* gebildet würde.

²⁴ Vgl. auch dazu die Literatur von Anm. 12.

von Tanis im April mit einer Ankunft in Byblos bis spätestens gegen Ende Mai, alsbaldige Erledigung des Auftrages innerhalb von maximal zwei Monaten zwischen Ende Mai und Ende Juli unter günstigsten Bedingungen, Rückkehr mit dem Holzkontigent nach Tanis bei direkter Fahrt bis September, erfolgreiche Ankunft in Theben noch innerhalb der Zeit des höheren Wasserstandes im Niltal.

*

Daß Wenamun mit diesem Zeitplan scheitert, hat dann durchaus unterschiedliche Gründe: Zunächst die fehlenden Vorbereitungen für das Handelsgeschäft, denn weder Smendes noch der Byblos-Fürst waren offensichtlich rechtzeitig von dem Vorhaben in Kenntnis gesetzt worden, weshalb kein Holzvorrat in Byblos lagert und Smendes den Wenamun aus Kostengründen vorsichtshalber mit einem Kabotagefrachter auf die Reise schickt, sicher mit der Aussicht auf ein später folgendes eigenes (Transport)-Schiff mit entsprechender Warenladung, sobald das Holz bereit liegt und Wenamun dies dem Smendes anzeigen kann.²⁵ Zweitens ist die anrühige Aktion gegen die Sikar und ihr Silber zu nennen, die Wenamun zu einem Dieb werden läßt, ihn zudem viel Zeit kostet und mit Sicherheit kein Glanzstück an Diplomatie darstellt. Drittens das Fehlen entsprechender Legitimationspapiere, die Wenamun vergißt(?) von Smendes einzufordern: Er selbst besitzt deshalb nur die Statuette des 'Amun-vom-Weg' als eine Art Ausweis;²⁶ und viertens erweist sich der Gold- und Silberbetrag, den Wenamun mit sich führt, für den Handel als zu gering, und zwar unabhängig vom Diebstahl, den er ja außerdem zum größten Teil wieder ausgleicht: So muß Smendes später zusätzlich zu den Handelswaren etwa 70 Deben Silber

²⁵ Ähnliches geschieht zumindest nach 2,37/8, indem der Byblos-Fürst selbst einige schon fertig lagernde Schiffsteile aus Zedernholz als eine Art Signal mit dem Boten zu Smendes schickt.

²⁶ Als Verkörperung des Amun verhilft ihm diese Statuette zwar – wenn auch sehr verspätet – zur Audienz beim Byblos-Fürsten (1,39), ihr Einfluß reicht dann allerdings nicht mehr aus, um das Holzgeschäft zu regeln bzw. zu vollenden, trotz der rhetorischen Bemühungen Wenamuns gegenüber dem Fürsten (vgl. dazu 2,26 ff., oder etwa 2,55/6).

(umgerechnet nach 2,40 und 1,11)²⁷ dazugeben, damit der Byblos-Fürst überhaupt aktiv wird.²⁸

Mit all diesen angedeuteten Zügen erweckt der 'Bericht des Wenamun' den Eindruck, als ob hier von thebanischer Seite aus für die Abwicklung eines internationalen Handelsgeschäftes – zwar recht traditionell-religiös, aber wenig realistisch – besonders auf Gotteshilfe (für Durchführung von Reise und Auftrag) und auf Gotteslohn (für entsprechende Leistungen) gesetzt worden sei, was der Intention des Berichtes, die geschilderten thebanischen Protagonisten der 21. Dynastie betreffend, eine besondere und nicht gerade schmeichelhafte Note verleihe.²⁹

²⁷ Umgerechnet anhand des Gold-Silber-Wertverhältnisses von 1 : 2 im NR und aufgrund der Angaben über den Deben-Wert der Gefäße in 1,11.

²⁸ Ausgehend von den Angaben des Byblos-Fürsten in 2,7-9, wurden ja zuvor pro Holzlieferung knapp 167 Deben Silber und eine zusätzliche Schiffsladung mit ägyptischen Waren bezahlt, und zwar inklusive des Holztransportes zu Schiff, den Ägypten selbst zu übernehmen hatte.

Wenamun muß also neben dem später geraubten Betrag von ca. 41 Deben Silber (umgerechnet) noch weitere Mittel besessen haben (sonst wäre er z.B. nicht mehr von Dor aus weitergekommen). Hochgerechnet auf die früher bezahlten Silberdeben an Byblos (rund 167) brach Wenmun demnach mit einem Betrag von insgesamt wohl etwa 120 Deben Silber auf, von denen er letztlich 11 durch den Diebstahl (41 minus 30) verliert. Abzüglich weiterer Ausgaben wird er dann in Byblos noch gerade 100 Deben sein eigen nennen können – und damit in keinem Fall den anzusetzenden Kaufbetrag für das Holz!

²⁹ Auch der Fundort des Wenamun-Papyrus, El-Hibe, spräche nicht dagegen, da der Text eine Kopie darstellt, die nach der Paläographie vielleicht zu Beginn der 22. Dynastie entstand, in einer Zeit also, in der El-Hibe besonders blühte (Bau des Tempels durch Scheschonk I.) und in der eben mit der 22. Dynastie eine neue libysche Königsfamilie auftrat, die auch die neuen Hohenpriester des Amun von Theben stellte.

Muḥammad Abū Hilāl ("ash-Shaykh al-Fāḍil"), ein Drusenheiliger

Werner Schmucker

1

Muḥammad Abū Hilāl oder – so lautet sein Ehrenname – "ash-Shaykh al-Fāḍil" gilt als die größte religiöse Persönlichkeit der Drusen nach "as-Sayyid" al-Amīr Djamal ad-Dīn ʿAbd Allāh at-Tanūkhī (1417-1479).

Anders jedoch als der letztere ging er den Pfad der Anachoreten (*al-ʿubbād as-suyyāh*), schweifte, weltflüchtig und offensichtlich schon seit seiner Jugend ein zurückgezogenes asketisches Wanderleben führend, am Hermon (ar. Djabal ash-Shaykh) und in seinen Tälern, seiner "natürlichen Khalwa", umher.¹ Der Meinung ist teilweise zuzustimmen, die besagt, Muḥammad Abū Hilāl habe einen zukunftsweisenden Trend bei den "Wissenden" ("electi") initiiert bzw. beschleunigt, nämlich die Isolation und den Rückzug von den Menschen, die Khalwa-Einsamkeit in den Bergen, die Weltflüchtigkeit bzw. die totale Entsagung in ihr.² Es ist in der Tat ein sich nun bei den "Wissenden" mehr verfestigender, wenn auch bei weitem nicht ausschließlicher "Maslak" oder "Salk" (Lebensstil, "Daseinsform") sui generis. Eine in ihrer Spiritualität von at-Tanūkhī her gut bekannte, mit strengster Enthaltbarkeit und Selbstzucht verbundene, *taṣawwuf*-artige Frömmigkeit wird hierdurch auch in der Praxis der Lebensgestaltung fester etabliert.³ Vielleicht symbolisiert auch das, wie berichtet wird, damals aufkommende Dunkelblau in der Kleidung der "Wissenden" dieses Moment.⁴ Badawī's Einschätzung hat etwas für sich: die Drusen, speziell die "Wissenden" hätten in moralischen und ethischen Belangen die Schriften at-

¹ S.N. Makarem, "Abū Hilāl", in: *Dāʿirat al-maʿārif/Encyclopedia Arabica*, hrsg. von Fouad E. Boustany, Bd. 5, Beyrouth 1964, S. 186.

² Vgl. ʿAbd ar-Raḥmān Badawī, *Madhāhib al-Islamiyīn*, Beirut 1973, II, S. 655.

³ Vgl. auch Badawī 1973: 655f.

⁴ Badawī 1973: 655f.

Tanūkhīs befolgt, in ihrer Askese, ihrem Taṣawwuf und ihrer Weltflucht das Leben Muḥammad Abū Hilāls nachgeahmt.⁵

Die wichtigste und wohl einzige kontemporäre Quelle für die Biographie ash-Shaykh al-Fāḍils ist offensichtlich der "Adab ash-Shaykh al-Fāḍil" (bzw. "sīrat sayyidina ash-Shaykh al-Fāḍil"), verfaßt von seinem Schüler und Weggefährten, dem frommen Gelehrten und Kalligraphen Shaykh Abū ʿAlī ʿAbd al-Malik ("ash-Shāfiʿī al-madhhab") aus Aleppo⁶ bzw. ash-Shaykh Abū ʿAlī ʿAbd al-Malik ibn al-Ḥādīdj Yūsuf al-Ḥalabī.⁷ Wie die at-Tanūkhī-Biographien dient diese Muḥammad Abū Hilāls unter Drusen der Erbauung, Erziehung, Herzensbildung, Segenserlangung.⁸ Der Verfasser gehörte, wie uns seine Nisbe (al-Ḥalabī) zeigt und wie er in seiner Schrift mehrfach erkennen läßt, zur Aleppiner Drusengemeinde, die anscheinend äußerlich schafiitisch orientiert war.⁹ Abū ʿAlī diente ihm und zog mit ihm über zehn Jahre herum. Er war es auch, der für Muḥammad Abū Hilāls das Testament schrieb, als Bevollmächtigter handelte und die Nachricht vom Ableben des Scheichs zwecks Unterrichtung der betroffenen Öffentlichkeit aufzeichnete.¹⁰ Er war seinem Herrn sehr zugetan und ergeben und setzte ihn über alle Scheichs, die er von den "aleppinischen und syrischen" seines Zeitalters kennen gelernt hatte.¹¹ Die Freundschaft und Wertschätzung beruhten offensichtlich auf Gegenseitigkeit.¹² Abū ʿAlī's kostbares Werkchen ist, zumal in der Einführung (siehe besonders die Eulogien!) *taqīya*-gefärbt, islamisch angehaucht.¹³ Die ash-Shaykh al-Fāḍil-Biographie ist offenbar

⁵ Badawī 1973: 657.

⁶ ʿAdjādj Nuwaihīḍ, *Sīrat al-Amīr Djamāl ad-Dīn ʿAbdallāh at-Tanūkhī wa- ash-Shaykh Muḥammad Abā Hilāl al-maʿrūf bi- "ash-Shaykh al-Fāḍil"*, 2. Auflage, Beirut 1963, S. 12ff. Der vollständig edierte arabische Text befindet sich auf den Seiten 255-296.

⁷ Nuwaihīḍ 1963: 12.

⁸ Nuwaihīḍ 1963: 10.

⁹ Siehe Nuwaihīḍ 1963: 13; zu sonstigen Einschlägen der hanafitischen und malikitischen Rechtsschulen im drusischen Familienrecht siehe etwa: A. Layish, *Marriage, Divorce and Succession in the Druze Family*, Leiden 1982, S. 376 ff.

¹⁰ Nuwaihīḍ 1963: 15.

¹¹ Nuwaihīḍ 1963: 276.

¹² Nuwaihīḍ 1963: 275f., 292.

¹³ Nuwaihīḍ 1963: 256.

eine Art Auftragswerk, wie uns der Autor nebenbei berichtet.¹⁴ Es dürfte Abū 'Alī nicht schwer gefallen sein, dem Wunsch einiger Fāḍil-Verehrer nach Bewahrung seines Gedächtnisses und seiner "Acta" nachzukommen, war er doch, wie gesagt, dem Meister und "Heiligen" – einen solchen erblickte er in der Tat in ihm gerade schon zu dessen Lebzeiten – engstens verbunden und hatte Tag und Nacht Zugang zu ihm.¹⁵

Geboren (um 987/1579) und aufgewachsen war Muḥammad Abū Hilāl wahrscheinlich in ash-Sha'ira (Wādī at-Taim), das übrige Leben verbrachte er nach Überlieferungen im nahe gelegenen Kaukaba und am Fuß des Hermon. Er stammte aus einem gewöhnlichen, eher dürftig-ärmlichen Haus, insgesamt armseligen Verhältnissen.¹⁶ Als Halbwaise lebte er zunächst mit der Mutter, "ein paar ererbte Ziegen hütend", und es stand ihm, wie es heißt, weder ein Murshid ("guide") noch ein Mufid (der jemanden – insbesondere in Glaubensdingen – unterweist) zur Verfügung. Lesen und Schreiben brachte er sich mehr oder weniger selbst bei. Bis hierher reicht nach Nuwaihīd¹⁷ die erste Etappe seines Lebens. Prägend wirkt wohl auf ihn das Zusammengehen mit einem gewissen Shaykh Muḥammad Abū 'Ibāda, vielleicht einem Landsmann oder sogar entfernten Verwandten.¹⁸ Er half, dessen Feld zu bestellen, und besorgte dessen Seidenraupenzucht gegen einen Ertragnisanteil für sich und seine Mutter mit. In arbeitsfreien Phasen des Jahres lernte er und widmete sich Frömmigkeitsübungen. "Unter" bzw. neben dem "Shaykh"-Mentor, der sein Lehrer und religiös-moralischer Er-

¹⁴ Nuwaihīd 1963: 256.

¹⁵ Nuwaihīd 1963: 256. Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin, Orientabteilung, Arabische Handschriften: We II 230, 76a: ob der hier genannte Poet as-Shaykh Abū 'Alī 'Abd al-Malik mit dem gleichnamigen Autor der Muḥammad Abū Hilāl-Biographie identisch ist? Er ist hier der Verfasser einer Art von "Askariya"-Gedicht, das, typisch für diese Oden, "die ankommenden hochedlen Herren begrüßt", ebd., 76a; und er ist noch einmal der Autor eines Lobgedichts (*madih*) auf den "geehrten Propheten", mit Anrufungen und wiederum mit einem eschatologischen Anflug: wenigstens eine "Prä-Askariya", einen Vorläufer dieses Gedichttypus, könnte man es nennen. Ebd., ab 80a. Zur "Askariya" siehe W. Schmucker, Eine drusische 'Askariya. In: Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag, hrsg. von W. Heinrichs und G. Schoeler. Beirut Texte und Studien, Bd. 54. Bd. 2: Studien zur Arabischen Dichtung. Beirut 1994, S. 507-544.

¹⁶ Nuwaihīd 1963: 18.

¹⁷ Nuwaihīd 1963: 19.

¹⁸ Abū 'Ibāda Muḥammad Zākī aus Rāshayyā, nach: Makarem 1964: 186.

zieher gewesen sein könnte,¹⁹ entwickelte sich Muḥammad Abū Hilāl erkenntlich weiter und holte ihn schließlich in Tugendsamkeit, Askese und Gebetsleben ein. Sie sind sich geistig-religiös verbunden, "geistesverwandt", wie es scheint. Der tragische Tod des "väterlichen Freundes" – er erkrankte im Litani – war ein herber Verlust für Abū Hilāl, dem er zeitlebens unvergessen blieb und der ihm nachtrauerte.²⁰ Hier endet die zweite Etappe seines Lebens.²¹ Die nun einsetzende dritte Etappe erstreckt sich bis zum Lebensende Muḥammad Abū Hilāls. Nach Abū 'Ibādas Tod ist bereits eine gewisse (erste?) Rückzugsphase (zur Askese, Meditation, Kontemplation) anzunehmen, wobei ihn fast unzertrennlich die beiden Scheichs und Freunde "Abū Djābir" und "aṣ-Ṣāfi" begleiten. Von diesen beiden Begleitern Muḥammad Abū Hilāls erfuhr – nebenbei bemerkt – der Biograph Abū 'Alī zusätzliche wertvolle Nachrichten über ihren – wie sie sich ausdrückten – "Imām" oder "Ra'īs".²² Wohl nicht so lange danach kam der "Stadt"- Auf-

¹⁹ Makarem 1964: 186. Möglicherweise ist der einmal in unserer Hauptquelle über Abū Hilāl vorkommende "shaykhunā al-marḥūm ash-shaykh Badr ad-Dīn" neben Abū 'Ibāda ein weiterer Lehrmeister Muḥammad Abū Hilāls gewesen. Nicht belanglos ist auch, daß im selben Zusammenhang dieser insgesamt nur zweimal genannte Badr ad-Dīn in den Augen Muḥammad Abū Hilāls eine Schriftauslegungskapazität ersten Ranges zu sein scheint; denn seine Deutung folgt gleich hinter der Interpretation at-Tanūkhīs (Nuwaihīd 1963: 278, 283).

²⁰ Nuwaihīd 1963: 19.

²¹ Nach Nuwaihīd 1963: 19.

²² Nuwaihīd 1963: 259. Der zweite Begleiter Muḥammad Abū Hilāls heißt einmal Abū Ṣāfi (Nuwaihīd 1963: 258); mit ihm sollte aber ein, eine Seite nachher genannter ash-Shaykh aṣ-Ṣāfi bzw. der öfters genannte Scheich Abū Ṣāfi identisch sein (Nuwaihīd 1963: 259). Makarem, der unter Drusen zirkulierende mündliche Abū Hilāl-Traditionen einbezog, hat als Namen der beiden Begleiter Muḥammad Abū Hilāls "ash-Shaykh Abū Djābir" und "ash-Shaykh aṣ-Ṣāfi". Wieder dem letzteren offensichtlich, hier unter dem Namen "ash-Shaykh Abū Ṣāfi", widmet Abū 'Alī einen überlangen "Nachruf" mit detaillierten Auskünften über seine schwierigen, jedoch geduldig ertragenen letzten Krankheitstage vor seinem Hinscheiden. Nuwaihīd 1963: 294f. Beim zuvor erwähnten Tode zweier engster Vertrauter und Jünger Muḥammad Abū Hilāls erscheinen als deren Namen: ein Shaykh Djābir (st. am 20. Shawwāl 1050 / 2. Febr. 1641), der wahrscheinlich die Trauerbotschaft vom Tode Muḥammad Abū Hilāls in die nordsyrische (aleppinische) Drusengemeinde überbrachte, und ein Shaykh Abū Djābir, der ca. 16 Jahre nach Muḥammad Abū Hilāl und Shaykh Djābir gestorben sein soll. Also handelt es sich bei diesen um unterschiedliche, aber nächste Anhänger und Jünger ash-Shaykh al-Fāḍils (siehe Nuwaihīd 1963: 294, 295).

enthalt.²³ Die Parallelität zum Damaszener Studienaufenthalt at-Tanūkhīs fällt auf, wie überhaupt einige biographische Gleichklänge (ob hagiographische Grundmuster wirksam waren?) vorhanden sind. Das wie bei at-Tanūkhī gegebene Motiv des "ṭalab al-ʿilm" könnte dieses Mal aber stimmen: ash-Shaykh al-Fāḍil studiert bei hochrangigen Scheichs islamische Gesetzeswissenschaft (*fiqh*), Koranvortrag (*tadwid*), arabische Grammatik (*naḥw*), Überlieferungswissenschaft (*ḥadith*). Er memoriert den Koran (*ḥifz*), studiert und lernt teilweise auswendig al-Baiḍāwīs (st. 685/1286-7) Tafsīr (*Anwār at-tanzīl wa-asrār at-taʿwīl*, sog. "tafsīr al-Qāḍī"). Beider Rezitationen und Lektüren setzt er zu Hause fort.²⁴ Aus ebendiesem Grunde wollen einige Forscher bemerkenswerte islamische Einschläge bei Muḥammad Abū Hilāl erkennen. Einer bescheinigt ihm (wie ʿAbdallah at-Tanūkhī) eine gewisse ernsthafte "Islamität" und Gebundenheit an das islamische Gebetsritual und die islamische Pflichtenlehre.²⁵ Er fällt ohne Zweifel auf die "islamische" Sprache herein, bemerkt nicht die terminologische Verschleierung.²⁶

In diesem dritten Stadium soll ash-Shaykh al-Fāḍils Ruhm kulminiert haben; es habe mindestens 20 Jahre umspannt.²⁷ Hier erlangte er die höchste Vollkommenheit in seiner stark asketisch gefärbten Spiritualität, aber auch in seiner "pastoralen" Tätigkeit in der engeren "Brüdergemeinde" wie in der weiteren Gemeinschaft.²⁸ Vielleicht deckte sich diese relative "Segenszeit" Abū Hilāls ungefähr mit den Jahren 1618-33, als unter Fakhr ad-Dīn II. im Libanon gute Ordnung, Eintracht, Wohlstand, Zufriedenheit und Sicherheit in seinem relativ stabilen Reich herrschten.²⁹ Der Damaskusaufenthalt hatte, wie es scheint, den Rückzug in die Einsamkeit vorübergehend unterbrochen. Danach verstärkte sich sein Eremitenethos mit Meditation und Kasteiung und es erfolgte die "Erneuerungsinitiative". Mag

²³ Wohl Damaskus. Die mündliche Überlieferung will noch den genauen Platz im Ḥayy Bāb al-Muṣallā, einem Drusenviertel, kennen. Vgl. Makarem 1964: 187.

²⁴ Nuwaihīq 1963: 19f.

²⁵ Badawī 1973: 653.

²⁶ Badawī 1973: 653, 655.

²⁷ Nuwaihīq 1963: 20.

²⁸ Nuwaihīq 1963: 20f.

²⁹ Nejla M. Abu-Izzeddin, *The Druzes. A new study of their history, faith and society*. Leiden 1984, S. 190.



sein. daß Damaskus zu einer intensiveren Vorbereitung des (ob bewußt geplanten, – ist sehr fraglich) Werkes diene. Auf jeden Fall heißt es, er, ash-Shaykh al-Fāḍil, habe den verwischten Weg der Alten erneuert, nicht zuletzt vermittels seiner religiösen Unterweisungen und vermöge seiner Schriftauslegung den früheren guten Zustand wiederhergestellt. Betrüger und freche Irreführer hätten Neuerungen (*bida'*) eingeführt gehabt, bis daraus beinahe ein eigenständiger Weg ("madhhab") geworden sei, dem Feindselige und Schwächlinge alsbald angehangen hätten.³⁰ Er erscheint halb als Arzt, halb als Reformator, jedenfalls ein Wegweiser, der alles ins Lot bringt. Der Originaltext der Biographie, dem wir folgen, enthält keinerlei Hinweis auf die Ursachen und die Art der eingerissenen Mißstände. Wir ziehen jedoch den Schluß, daß die rund 160 Jahre zuvor unternommene vielseitige Erneuerung at-Tanūkhīs nicht allerorts und in allen Aspekten durchschlagenden Erfolg gehabt haben konnte. Wie lange der stabile "erneuerte" Zustand andauerte, ist nicht auszumachen, da unser Grundtext temporal weit hin unbestimmt, wie in der Zeitlosigkeit schwebend, bleibt. Irgendwann setzt nach dem Bericht erneut eine – eher politische – Krise ein, die Zeiten ändern sich, die Dinge überstürzen sich, die Versammlungen (*madjālis*) werden unterbrochen, gewalttätige Machthaber treten auf den Plan, die Gemeinschaft schwächt sich, Ortschaften, in denen Muḥammad Abū Hilāl verkehrte, wurden ein Raub der Flammen. Dem Scheich blieb nichts übrig als ins Dorf zu gehen, in dem er später starb, sich dort einzunisten und zu isolieren, sich mit sich selbst beschäftigend und den Widerwärtigkeiten und Anfechtungen der Zeitläufte im Vertrauen auf Gottes Abhilfe Trotz bietend.³¹ In der Folge stürzte er sich zu Hause in noch strengere Askese, vertiefte sich demutsvoll noch mehr in Gebet und Betrachtung und sann trauernd der Bergeinsamkeit seiner Klause nach, die ihm in jeder Hinsicht fehlte.³² Wie lange er im Dorf verbrachte und ob er überhaupt wieder für längere Zeit in die Berge wanderte, ist ungewiß. Mit der in der Biographie Abū 'Alīs vermerkten Wende zum Schlechteren³³ könnten die mit dem

³⁰ Nuwaihīḍ 1963: 263. Makarem 1964: 188.

³¹ Nuwaihīḍ 1963: 263.

³² Nuwaihīḍ 1963: 264.

³³ Unklar bleibt, ob die sich vermutlich mit der eben geschilderten deckende Notsituation bei Makarem 1964:187, wo die *ṣadaqa* ausnahmsweise akzeptiert werden soll, mit der politischen Krise um Fakhr ad-Dīn II. nachher zusammenhängt.



Jahr 1633 einsetzenden tumultuösen Ereignisse gemeint sein: Bürgerkrieg im Drusengebirge mit interfamiliären Fehden, wobei u.a. Fakhr ad-Dīns II. feste Verbündete, die qaisitischen Buḥtur (Tanūkh), von den 'Alam ad-Dīns vernichtet wurden; der Zusammenbruch der Herrschaft des Ma'ḥniden und – z.B. – das Wüten der Soldaten Aḥmad Küçük Pashas ab Juli 1633 (1043) beim Dorf 'Urna, wo sich Flüchtlinge vom Wādī at-Taim sammelten, Plünderung und Brandschatzung von Ḥāṣbayyā und Umgebung sowie der Dörfer um Mardj 'Uyūn.³⁴ Muḥammad Abū Hilāl wird dies Geschehen aus nächster Nähe miterlebt und sicherlich auch miterlitten haben.³⁵ Er unterbricht also offensichtlich, sagten wir, damals notgedrungen sein ihm über alles gehende Einsiedlerdasein und zieht vielleicht schon jetzt nach 'Ain 'Aṭā. Das etwa zeitgleiche Sterben zahlreicher "Brüder" könnte, wie Makarem andeutet, durchaus auch mit den Drangsalen der obigen Krise zusammenhängen.³⁶

Insgesamt war für die etwa 20 letzten Jahre seines Lebens typisch sein Hin- und Herwechseln zwischen anachoretischer Lebensform mit Bet-, Buß- und Tugendübungen und Gemeinschaftsdienst zu Hause mit "Intervention" durch Richter-, Schlichter-, Beraterfunktion. Er war für viele nahe und ferne Ratsuchende ein geistiger Führer in gleichzeitig ernst-gespannter und heiter-entspannter Dorfatmosphäre, geistige Kameradschaft und Brüderlichkeit mit Gleichgesinnten genießend und Gästen und Pilgern geistigen Proviant auf den Heimweg oder bis zum Wiedersehen mitgebend.³⁷ Wenngleich er es, wenn es darauf ankam, an gesellschaftlichem Engagement nie fehlen ließ, mied er die Öffentlichkeit doch lieber; einmal mußte man ihn regelrecht "beknien", damit er ihnen nicht seine "brüderliche Nähe" völlig entzog. Auf das Drängen der Menschen hin gewährte er ihnen einen Sommertreffpunkt, wo man im Freien, zum Teil im Schatten der Steineichen zu durchaus ernstesten Sitzungen zusammenkam. Nach einer Drusenüberlieferung war das Dorf Chouaya bei Ḥāṣbayyā vor und nach

³⁴ 'Isā Iskandar al-Ma'ḥūf, *Tā'rikh al-Amīr Fakhr ad-Dīn al-Ma'ḥnī ath-thānī*, Beirut 1966, S. 202f.; Aḥmad al-Khālidi aṣ-Ṣafadi, *Lubnān fi 'ahd al-Amīr Fakhr ad-Dīn al-Ma'ḥnī ath-thānī*, ed. Asad Rustum und Fouad E. Boustany, Beyrouth 1969, S. 246.

³⁵ Siehe dazu auch: Makarem 1964: 187.

³⁶ Makarem 1964: 187.

³⁷ Vgl. Abu-Izzeddin 1984: 224f.

dem Damaskusaufenthalt ein solcher Treffpunkt.³⁸ Einmal ist gar die Rede von einem Damaskus(Stadt)-Winteraufenthalt.³⁹ Lange vor seinem Tod war sein Ruf weithin verbreitet. Eher gegen Ende seines Lebens machen ihm noch die fünf (ranghöchsten?) aleppinischen Scheichs ihre Aufwartung. Es war mehr als ein kurzer Höflichkeitsbesuch; sie blieben ungefähr ein halbes Jahr in der Gegend.⁴⁰ Zwei Jahre vor seinem Tod erkrankte er; vielleicht war es schon das schließlich tödliche Leiden, an dem er starb. Obwohl sehr geschwächt, führte er offensichtlich, so gut es ging, seinen strapaziösen Lebensstil weiter. Der nahe Beobachter Abū ʿAli kann nicht umhin, Muḥammad Abū Hilāl's Selbstbeherrschung, Abstinenz und Keuschheit zu bewundern.⁴¹ Die Spuren der Auszehrung und Male der Erschöpfung eines entbehrensreichen Lebens häuften sich offensichtlich ein Jahr vor seinem Tode an ihm: Folgen der Wanderlebenstrapazen, Buß- und Askeseübungen.⁴² Er litt sehr, ertrug aber extrem geduldig seine Schlawheit und Gebrechlichkeit.⁴³ Bis zuletzt sehnt er sich nach dem Wanderleben in den Bergen von Ort zu Ort.⁴⁴ Schließlich, nunmehr auf dem Totenbett, pflegte ihn sein "Bruder" Scheich aṣ-Ṣāfi. Muḥammad Abū Hilāl starb am 22. Shaʿbān 1050 / 7. Dezember 1640. Sein Grab, ein Pilger- und Segensort, wird verehrt in ʿAin ʿAṭā zwischen Ḥāṣbayyā und Rāshayyā.⁴⁵ Laut seinem Testament sollte er nicht betrauert und nicht beklagt werden, und keiner sollte bei der Trauerfeier etwas seinetwillen ausgeben. Auch äußerte er den Wunsch, in einem bestellten Feld begraben zu werden, um nicht mit einem Grabmonument auf sich aufmerksam zu machen.⁴⁶ Mit seinen "Gepflogenheiten" (*adab*) hat er sich allerdings doch ein Denkmal gesetzt und anderen eine hochgeschätzte religiös-sittliche Orientierung geschenkt.

38 Makarem 1964: 187.

39 Nuwaihīd 1963: 287f.

40 Nuwaihīd 1963: 288f.

41 Nuwaihīd 1963: 291.

42 Nuwaihīd 1963: 291.

43 Nuwaihīd 1963: 291.

44 Nuwaihīd 1963: 292.

45 Nuwaihīd 1963: 18.

46 Nuwaihīd 1963: 22.

2

Werfen wir einen kurzen Blick in diesen Spiegel der "ādāb ash-Shaykh al-Fāḍil", in dem sich jeder gläubige Druse gerne wiederfinden möchte. Muḥammad Abū Hilāl, "ash-Shaykh al-Fāḍil", bekundete bei aller Eigenart und Eigenwilligkeit seiner Persönlichkeit große Anhänglichkeit an und Abhängigkeit von 'Abdallah at-Tanūkhī. Dieser war sein Ideal, sein Vorbild. Dessen Schriftauslegungen (*shurūḥāt*), Rechtsgrundsätze und -regulierungen waren seine Richtschnur ("imām!"), nach welcher er sich total zu richten gedachte. Auch seine Mitbrüder rief er zur Nachfolge at-Tanūkhīs auf.⁴⁷

Der "Sayyid", eben at-Tanūkhī, lehrte und lebte ihm bis in Details vor, worauf es einem drusischen Frommen ankam. Die Geringschätzung des Materiellen ist etwa in der Nachfolge von at-Tanūkhīs "Ethos des Leiblichen und Weltlichen"(aus dem Grundsatz des sog. "taslīm al-djism": "Unterjochung und Hingabe des Körpers" abgeleitet) für ihn ein großes Thema. Auf diesem Gebiet zum Beispiel zu beachtende Maximen sind: Geld muß verausgabt, verbraucht werden, ist nicht zu horten, nicht anzuhäufen. Andere bewirten, speisen, gegen sie wohlütig wirken! So lautet Abū Hilāls Devise. Getreu diesem Motto hinterließ er entgegen anderslautenden Meinungen einiger Zeitgenossen, die vielleicht auf sein vermeintliches Vermögen spekulierten, ein paar Groschen, mehr nicht.⁴⁸

Eingeflochtene kleine Erzählungen werfen Schlaglichter: "unedle" oder "zweifelhafte Abkunft" (z.B. Illegitimität) verbot es unter Umständen, jemanden an die Heiligen Schriften heranzuführen. Nicht untypisch ist es jedoch für Muḥammad Abū Hilāl und seinen Lehrerkollegen Abū 'Ibāda, daß sie einen derart "vorbelasteten", jedoch vielversprechenden Jüngling wegen seiner einzigartigen Sittsamkeit und offensichtlichen Geistesverwandtschaft mit ihnen von der Regel auszunehmen gedachten. Wie so oft, handelte zumindest Abū Hilāl auch im vorliegenden Fall nach einer entsprechenden Weisung seines "Sayyidunā" (d.i. "unser Herr und Meister", as-Sayyid 'Abdallah at-Tanūkhī), der ihm im Denken und Tun die idealen Vorgaben liefert.⁴⁹

⁴⁷ Nuwaihīḍ 1963: 22f. Abū 'Alī selbst zur generellen Wertschätzung at-Tanūkhīs: "alle auf at-Tanūkhī folgenden gelehrten und lehrenden Scheichs schöpften aus seinem unversieglischen Wissensquell" (Nuwaihīḍ 1963: 275).

⁴⁸ Nuwaihīḍ 1963: 22.

⁴⁹ Nuwaihīḍ 1963: 258.

Muḥammad Abū Hilāl legte wie at-Tanūkhī, der diesem Gegenstand so manches Kapitel widmete, allergrößten Wert auf religionsrechtliche Erlaubtheit (*ḥalāl*) eines Gebrauchs- oder Genußgegenstands, besonders im Essen, und das auch in der Waldeinöde und Durchwanderung des Gebirges. Bittermandelöl und Öl von wildwachsenden Oliven bevorzugte er zum Essen als "natürlich-erlaubt".⁵⁰ Die den Gefährten gemeinsame Askese, in der sie fast ohne Zweifel den idealtypischen at-Tanūkhī noch weit übertrafen, bedeutete vornehmlich, aber bei weitem nicht nur in Essen, Trinken und Kleidung Zurückhaltung; sie beinhaltete extreme Weltindifferenz und -abkehr sowie übermäßige Entsagung und Schonungslosigkeit wider sich selbst. Die sooft wie möglich mit Freuden unternommene Wanderschaft in der Waldtaleinöde und in der Bergeinsamkeit des Hermon und die geistigen Exerzitien in der zusammen geteilten Höhlenunterkunft waren dem Shaykh al-Fāḍil wie eine "Ideologie" und zugleich ein gewisses Lebenselixier, das er noch häufig in Phasen der freiwilligen oder erzwungenen Seßhaftigkeit schmerzlich vermissen sollte.⁵¹ Ihre wenig aufbereitete "Naturkost" verursacht physische Schäden, was sie zu Umstellungen in der dürftigen Ernährung zwingt, wobei sie die nolens volens gewählte bessere, weil gesündere Qualität wiederum durch die Einnahme einer kleineren Quantität wettzumachen suchten. Insbesondere Muḥammad Abū Hilāl, stets ein äußerst genügsamer Esser und häufig an die Hungergrenze herabgehend⁵² setzt die Hungerei bisweilen bis zum Exzeß fort. Er ahmte dabei – bis zu Art und Quantum der Speise, wenn er etwa die Mehlsorte "khushkār" (zu pers. "khoshk-ār") bevorzugte – die frommen islamischen Asketen nach. Aber der Scheich ist trotz aller unerbitlichen Strenge gegen sich selbst keiner, der mit seinem Körper und Leben um jeden Preis ein achtloses Spiel treibt. Er gesteht indirekt seine anfängliche anachoretische Unvernunft und die drohenden Gefahren für Leib und Leben ein, meint auch, Gott die Rettung zu verdanken, der ihre löbliche Absicht (hinter dem riskanten Spiel, W.S.) erkannt habe.⁵³ Er und die anderen Büsser fühlten sich eindeutig in der Nachfolge der altweltlichen islamischen Asketen.⁵⁴ Willentlich und in der Praxis

50 Nuwaihīḍ 1963: 286.

51 Nuwaihīḍ 1963: 258, 259.

52 Nuwaihīḍ 1963: 277.

53 Nuwaihīḍ 1963: 259.

54 Nuwaihīḍ 1963: 259.

ihres Anachoretentums töteten sie ihre Begierden und bekämpften ihre selbstischen Neigungen. Dabei ist bemerkenswert zu erfahren, daß sie diese physisch-psychische und mentale "Loslösung" (*tadjarrud*) in ihrem subjektiven Fühlen recht eigentlich zu Freien, Edlen, Aristokraten wandelte.⁵⁵ Wir erfahren vom Biographen auch, daß nicht wenige, den Vorbildern ehrgeizig nacheifernde "Brüder" auf dem entbehrungsreichen Pfade über den Verlockungen der Welt kläglich scheiterten oder einfach der ungewohnten Härte eines Büsserdaseins und Einsiedlers nicht gewachsen waren. Dabei hatte sich die Sache gut angelassen: man rang und wetteiferte miteinander geradezu auf dem Kampfplatz der Selbstzucht und seelischen Läuterung und fühlte sich ebenfalls zu geistigen Höchstleistungen befähigt. Der Scheich mit dem ihm eigenen Humor über die übereifrigen Kommilitonen: wo sind eigentlich unsere Gefährten geblieben, die wir unter die Büsser zu zählen pflegten!⁵⁶

Sein unabhängiges Naturell verschmähte es, wie sich leicht denken läßt, Geschenke und Liebesgaben anzunehmen. Der Biograph nennt als die eigentlichen Gründe: grundsätzliche Enthaltensamkeit und Wahrung seiner Unabhängigkeit. In tiefster Not der "Brüder" oder der Gemeinschaft allerdings nahm er milde Gaben entgegen, wenn ihm, zumal begüterte "Mitbrüder", solche antrugen und dafür seinen Segen hatten, die notleidenden Mitbrüder aber Unterstützung erlangten.⁵⁷ Vieles, was man ihm auch in bester Absicht anbot, ward ihm – mit höherem Alter und, vielleicht, mit wachsendem Leiden und mancher sich einstellender und entgegenstellender Frustration noch zunehmend – verleidet oder zuwider. Man mußte ihn überreden, auch zu den bei vielen beliebten offenen und geschlossenen Versammlungen (*madjālis*). Auf ihnen gar regelmäßig den Vorsitz zu führen, als Imam zu fungieren, wie es angeblich die früheren Scheichs ihrer Zeit hielten, behagte ihm sehr wenig. Die Einsamkeit in den Bergen ging ihm über alles; aber unaufhörliches Drängen der Umgebung bestimmten ihn, einen Mittelweg zu beschreiten: in einem abgelegenen Dorf sollte es, wie schon oben kurz angesprochen, sommers zu festen Sitzungen für Schriftle-

⁵⁵ Nuwaihīḍ 1963: 259.

⁵⁶ Nuwaihīḍ 1963: 260.

⁵⁷ Nuwaihīḍ 1963: 260. Die Frommen dürfen nach ash-Shaykh al-Fāḍil für gewöhnlich keine Almosen annehmen. Der Verbrauch von *ṣadaqa*-Vermögen gilt wie der Verzehr von Aas, ist nur in äußersten Notfällen gestattet (Nuwaihīḍ 1963: 290).

sung, Auslegung, Aussprache und Erörterung und Beilegung privater und gesellschaftlicher rechtlicher Belange kommen. Das hatte man ihm offenbar abtrotzen müssen.⁵⁸ Was aber nicht hieß, er habe die geistige Leitung und die Rechtsprechung stets widerwillig auf sich genommen! Im Gegenteil, er widmete sich den Aufgaben mit allergrößtem Ernst, mit Hingabe, Zuneigung, Verständniis und unendlicher Geduld. Im vorgeschlagenen Sommertreffpunkt läuft ein fast festgefügtes Ritual von terminierten Verrichtungen ab. Es ist eine halbe Idylle mit einer Spur Friedens-, Ordnungs- und Sicherheitsstimmung, kurz vor einem Sturmwinter: die soziale Atmosphäre, die kommunale Gestimmtheit, die Psyche aller und sogar die Natur deuten auf Harmonie.⁵⁹ Wie das Tagesprogramm gehorchte anscheinend die abendliche Versammlungsordnung einem ziemlich geregelten Rhythmus. Melodische Rezitation und Schriftauslegung und wieder Schriftenvortrag, jetzt wohl nur unter den (fortgeschritteneren?) "Brüdern" folgten ritualisierten und formalisierten Einstimmungen.⁶⁰ Es waren nach der Schilderung des Zeugen Abū 'Alī erhebende nächtliche Andachtsstunden, von feierlich-erhabener Stimmung, ja von himmlischem Geist überweht.⁶¹

Seine überschwengliche Verehrung des Kreises der Gründerväter des Hākimkults (der sog. "ḥudūd" und "ḥurūf") und sein unerschütterliches Vertrauen in sie sprechen, wenn auch chiffriert, aus vielen Textstellen bei Abū 'Alī.⁶² Es ist im Grunde eine echte Ḥamza- bzw. ḥudūd-Prophetologie, verdeckt hinter "Islamismen". Die Biographie Muḥammad Abū Hilāls bezeugt die auch damals geltenden und immer wieder eingeschärften strengsten Bewahrungsmaßnahmen bezüglich der Drusenschriften gegenüber Nichtbefugten. Auch den Befugten wird, wie es scheint, nur nach Maßgabe ihres intellektuellen Niveaus und ihrer moralischen Unbescholtenheit Zugang zu ihnen gewährt. Diejenigen, die mit den Schriften umgehen, müssen es in geziemender Weise tun, und die Rezitation hat dezent zu erfolgen, ein schöner, feiner, gemessener und würdiger Vortrag wird postuliert. Schriftlesung und Kontemplation wurden, ob mit seinen Gefährten in der

⁵⁸ Nuwaihīq 1963: 260f.

⁵⁹ Nuwaihīq 1963: 261.

⁶⁰ Nuwaihīq 1963: 2 61f.

⁶¹ Nuwaihīq 1963: 261, 262.

⁶² Z.B. Nuwaihīq 1963: 264.

Höhle hausend⁶³ oder im Dorf weilend, ganz groß geschrieben, morgens, vormittags, abends und nachts. Verhalten, besonnen und leise mußte es zugehen, auch wieder wegen der Bewahrung der heiligen Worte vor ungebetenen Zuhörern.⁶⁴ Wie der "Sayyid" (at-Tanūkhī) vor ihm legte ash-Shaykh al-Fāḍil größten Wert auf ein "intelligentes Lesen" der Bücher, d.h. eine Lektüre, die in einem Atemzug mit dem geistigen Durchdringen des Aufgenommenen vor sich geht und auf keinen Fall ein mechanisches Herunterrasseln sein darf.⁶⁵ Abū 'Alī attestiert seinem Scheich tiefe *tauḥīd*-Gläubigkeit, die ihn allein beim Nennen des Gottesnamens nach der Betroffenheit der Mystiker erschauern und erbeben ließ.⁶⁶ Versenkte er sich in ein heiliges Buch, packte ihn das Gelesene, rüttelte ihn auf; jede Nuance eines Wortes pflegte er zu überdenken und jedes Detail auszukosten.⁶⁷ Neben den Schriften selbst war ihm alles um die Schriften, allem voran die Kommentare at-Tanūkhīs, wichtig. Von den letzteren habe er im Hinblick auf die allgemeine Befindlichkeit der Gemeinden zu seiner Zeit geäußert, weil des "Sayyid"s Kommentare vernachlässigt worden seien, hätten – so Abū 'Alī sinngemäß – "unsere Unsicherheiten, Abirrungen und Mangelhaftigkeiten überhandgenommen".⁶⁸

Bei aller Strenge und auch Härte gegen sich selbst verfuhr Muḥammad Abū Hilāl im Umgang mit "Brüdern", auch mit sich fehlerhaltenden Mitbrüdern, mild und , wie es die drusische Säule des "Brüderschutzes" will, eben "brüderlich", aber auch flexibel und realistisch im Urteil und Strafmaß, nicht unbedingt am Buchstaben der religiösen Gebote und Verbote klebend. Er war weder überheblich gegenüber Niedrigeren oder Straffälligen, noch pochte er auf seine persönliche Autorität. Bescheidenheit war ihm Zier.⁶⁹ Zu seinesgleichen verhielt er sich nicht anders, seine Mitscheichs behandelte er mit Würde und Hochachtung; respektvoll mischte er sich nicht in ihre regionalen "Hoheitsbelange" ein. Alle sollten sie autonom schalten, wengleich sie sich in diffizilen oder alle angehenden Dingen untereinander

63 Nuwaihīq 1993: 285.

64 Nuwaihīq 1963: 285.

65 Nuwaihīq 1963: 265.

66 Nuwaihīq 1963: 265.

67 Nuwaihīq 1963: 265.

68 Nuwaihīq 1963: 265.

69 Nuwaihīq 1963: 266.

der zu besprechen bzw. eine von allen gemeinsam zu tragende Vorgehensweise miteinander abzusprechen pflegten. Der Scheich war der herausragende "Pol" (*quṭb*), wollte aber vielleicht nicht einmal ein *primus inter pares* sein. "Beratung" (*shūrā*) war ein Schlagwort in seiner Nähe. Wenn es darauf ankam, griff er – friedentiftend – jeweils selbst ein. Die Beratschlagung (*mushāwara*) jedoch, insbesondere auch mit den intimsten Scheichgefährten (*aṣfiyāʿ*), blieb das Prinzip. Er hatte ein Herz für alle, sprach Recht für alle, war daher auch selbst allgeschätzt.⁷⁰ Er beschied sich, wie gehört, mit ganz wenigem, war überhaupt nicht machtbesessen, erhob keinen Führungsanspruch, war dabei aber nach guter alter drusischer Tradition unerschrocken und kühn im Umgang mit der weltlichen Autorität, die man nach Möglichkeit mied und schnitt.⁷¹ Sein Ausweichen in die bei islamischen wie christlichen Anachoreten beliebte Bergwildnis war zweifelsohne auch eine Flucht vor den ihm angetragenen Führungspositionen – von "riyāsa" (Führerschaft) und "mashyakha" (Scheichamt) ist die Rede –, weil er bei sich fühlte, er könne alles dafür verlieren.⁷² In die Angelegenheiten der Nachbarscheichs pflegte er nicht hineinzuregieren; selbst von auswärts ihm zulaufende "Sünder" urteilte er ungern selbst ab, schickte sie vielmehr zu ihren zuständigen Scheichs, nahm vor allem selbst nicht die charakteristische drusische Bestrafung der "Verbannung" (*ibʿād*) oder eine andere Züchtigung vor.⁷³ Noch einmal hören wir, daß er bei ihm Vorsprechende oder an ihn verwiesene Straftäter interventionslos an ihre Scheichs überstellte oder bei internen "Brüderzwisten" sie untereinander Frieden stiften ließ, wobei er manchmal ihren ergangenen Urteilen nur noch, diesen sozusagen seinen Segen gebend, beipflichtete, und zwar, erstens, aus einer gewissen Scham und Lauterkeit, zweitens, aus gutem Glauben an eine faire Behandlung des Falles und, drittens, aus einem gewissen Ruhebedürfnis her-

⁷⁰ Nuwaihīd 1963: 267. "Aṣfiyāʿ" sind sonst, besonders auch in der religiösen Poesie, die sog. "ḥudūd al-ḥaqq", also die ersten fünf bzw. acht Apostel des Ḥākimkults.

⁷¹ Die Runde machte unter Drusen sein auch von Abū ʿAlī tradiertes, vielbewundertes spöttisches und furchtloses Sprechen von Aḥmad Pasha Küçük, Wāli von Damaskus, der dem Scheich, wenn nicht nach dem Leben trachtete, vielleicht nachspürte, auf sein Lösegeld erpicht und seine Gefangennahme als Pfand nutzen wollend, um den Widerstand der Drusen zu brechen, sie also zu demoralisieren (Nuwaihīd 1963: 287).

⁷² Nuwaihīd 1963: 267.

⁷³ Nuwaihīd 1963: 268.

aus.⁷⁴ Ein Schuß Egoismus spielte wohl mit, wenn nicht gerade eine Spur gelegentlicher Bequemlichkeit; für sich selber, besonders für die geliebte Khalwa frei zu sein, war ihm stets ein Bedürfnis.⁷⁵ Wenn schon selbst Bestrafer in einer Streitsache, war er ein milder, gerechter Richter, stets bedächtig, nie vorschnell urteilend, zumal in "Verbannungssachen" (*ib'ād*) vorsichtig und barmherzig verfahren. Mit dem "Wissen" nicht zu geizen und es wie "sadaqa" (freiwillige Almosenspende) auszuteilen, gilt unter Drusenscheichs seit at-Tanūkhī als Postulat; dennoch wiegt die Sünde der (unerlaubten) Weitergabe des (geheimen) Wissens schwer, und selbst Abū Hilāl kannte hier offensichtlich kein Pardon.⁷⁶ Ansonsten erscheint er als ein geschickter, redlicher Kadi, sich Zeit nehmend, nicht einfach jemanden verdächtigend, diskret sensible Belange, unter Umständen persönlich "unter vier Augen", behandelnd, dabei niemanden beschämend oder in Verlegenheit bringend.⁷⁷ Auf Gerüchte ging er erst gar nicht ein; er fragte nach, ließ beobachten, nachvollziehen und, wie gesagt, Täter, Beschuldigte und auch Zeugen manchmal zu ihm kommen, um streng vertraulich und in einer entspannteren Atmosphäre zu verhandeln.⁷⁸ ash-Saykh al-Fāḍil besaß genauso wie sein großes Vorbild, ʿAbdallāh at-Tanūkhī, einen fast unerschöpflichen Vorrat von islamischen Heiligen- und Asketenerzählungen, die der sittlichen Erbauung und Nachahmung als Muster frommen, gottgefälligen Wandels und Handelns dienen.⁷⁹ Nachrichten von den islamischen Asketen und Büßern (*akhbār az-zuhhād*) hatte er zu Beginn seiner Asketenlaufbahn zuhauf gelesen und sich offenbar mit vielen Frommen identifiziert.⁸⁰ Ein Motto, das auch über die Verwendung der "Salaf" (Altvordern)-Literatur bei Muḥammad Abū Hilāl gelten könnte und die dahinter stehende Mentalität aufzeigt, beschließt so manche Legende und Biographie in Drusenhandschriften: "hiermit endet die Erzählung ... von den Tugenden der Frommen (*manāqib al-abrār*). Hilf uns, Gott, mit ihrem Segen, nimm uns in ihren Kreis auf, befähige uns, ihren Spuren und Posi-

74 Nuwaihīq 1963: 268.

75 Nuwaihīq 1963: 268.

76 Nuwaihīq 1963: 269.

77 Nuwaihīq 1963: 270.

78 Nuwaihīq 1963: 270.

79 Nuwaihīq 1963: 270.

80 Nuwaihīq 1963: 275.

tionen zu folgen und gewähre uns und unseren Brüdern ein Ende, wie Du es jenen bereitet hast ..."⁸¹

Ein eigenes und besonderes Anliegen Muḥammad Abū Hilāls scheint die Reintegration der Reumütigen gewesen zu sein, d.h. die Rückführung der bußfertigen ausgeschlossenen "Sünder". Das vollzogene Interdikt bezüglich der aktiven und passiven Befassung mit den heiligen Büchern bzw. ihrer Berührung war offenbar nur schrittweise und auf einem dornenreichen Wege rückgängig zu machen. Aber es existierten konkrete Vorstellungen des Scheichs, wie man die Ausgeschlossenen wieder langsam und behutsam an die Schriften heranführen sollte. Die Tür war vor den Umkehrwilligen eventuell nicht endgültig zugestoßen; sie hatten ihre Chance und brauchten nicht ewige "Parias" bleiben.⁸² Generell nahm Abū Hilāl jedoch die Buß- und Umkehrbedingungen sehr ernst. Lagen "Todsünden" (als solche galten z.B. Mord und Ehebruch) vor, konnte der Scheich trotz seiner sonstigen Langmut und Milde unerbittlich sein.⁸³ Überhaupt scheint dieses Thema damals die Versammlungen sehr beschäftigt zu haben. Es kam – so lese ich aus einigen Textstellen heraus – darüber zu hitzigen Debatten, in denen Meinung auf Meinung und alte und neuere Schriftinterpretationen aufeinander prallten.⁸⁴

ash-Shaykh al-Fāḍil war trotz seiner Vorliebe, sich abzusondern und "seinen eigenen Weg zu gehen", durchaus ein sozialer, gemeinschaftsdienlicher "Mitbruder". Dringend riet er dazu, der hinzugezogene oder vorübergehend hingezogene Fremde soll im Dorfe an allem aktiv teilnehmen, mit Rat und Tat und Geld, wo immer es not tut, eingreifen, zur kollektiven Begleichung von Schulden und Schäden durch die Gemeinschaft, die ihn ja aufnahm und ihn trägt, mitbeitragen, also sich integrieren, kooperieren, karitativ handeln und Nachbarschaftshilfe üben.⁸⁵

Eine Art "Wandererwisch", der er war, besagte ihm Kleidung wenig. Allerdings bevorzugte er, wie schon erwähnt, das "(dunkle) Blau der Heiligen des Islam"; er hatte offensichtlich, wie Abū 'Alī mitteilt, al-Ghazālīs (st. 505/1111-2) "Iḥyā' 'ulūm ad-dīn" ("Wiederbelebung der Religionswissen-

⁸¹ Staatsbibliothek Berlin, Ms. or. oct. 164, 159b, 160a.

⁸² Vgl. Nuwaihīḍ 1963: 272f.

⁸³ Nuwaihīḍ 1963: 278.

⁸⁴ Nuwaihīḍ 1963: 278.

⁸⁵ Nuwaihīḍ 1963: 273.

schaften") studiert und darin entsprechende Empfehlungen gefunden.⁸⁶ Außer diesem Blau verachtete er Prachtgewänder und jedwede auffällige Aufmachung oder festliche Gewandung bei Besuchen. Neue, noch glänzende Kleidungsstücke zog er unter den gebrauchten an, um nicht zu prunken und aufzufallen. Wichtig ist ihm dagegen, und hier stimmt er wieder mit at-Tanūkhī, al-Ghazālī und vielen anderen überein, höchste Reinlichkeit in der Kleidung. Sittsames Sichkleiden versteht sich von selbst; man war gar so penibel, an die Kleiderordnung bei der rituellen Waschung zu erinnern.⁸⁷

Mitunter führt Abū 'Alī seinen Leser in die Psyche seines Scheichs ein, demonstriert etwa, wie dieser sein eigener geschickter Zuchtmeister ist, so in der Bezwingung des Zorns, einer der negativsten Eigenschaften der menschlichen Seele nach Drusenauffassung. Der Scheich verfügt über gewisse eingeübte Selbstberuhigungs- und Besänftigungsmechanismen, mittels derer er den drohenden Zornausbruch verhindert bzw. neutralisiert.⁸⁸ Insgesamt zeigt ihn sein Biograph als einen unbarmherzigen, mitleidlosen "Zwingherrn" seiner – sufisch gesprochen – "Triebseele".⁸⁹

Derselbe Biograph legt Wert darauf festzuhalten, wie gütig und wahrlich barmherzig dieser Scheich zu den Mitmenschen war, hebt sein Mitgefühl für jegliche Kreatur, ja seine Fürsorglichkeit gegenüber Tieren hervor. So wie er jedes – auch und gerade niedrige – Geschöpf bemitleidet, haßt er Ge-

⁸⁶ Nuwaihīq 1963: 274f. Gerade al-Ghazālī könnte dem Shaykh al-Fāḍil überaus imponiert haben und sein Werk für ihn eine Fundgrube genau des von ihm geschätzten "Wissens der Alten" gewesen sein. Für das vorliegende Thema der "sufischen Gewandung" gibt der Biograph sogar Kapitelangaben der "Iḥyā' 'ulūm ad-dīn", die allerdings nichts ganz korrekt sind ("rub' al-hikāt" neben "al-djuz' al-awwal" ist in "rub' al-muhlikāt" zu korrigieren. Tatsächlich enthält der weitläufige Abschnitt im Werk al-Ghazālīs Aussagen zum Thema, z.B., daß die frommen Gottesknechte auf der Gebetsmatte (*sadjdjāda*) beteten, zerlumpte Kleider trügen und "blaue Gewänder in Nachahmung der Sufis anlegten" (al-Ghazālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Kairo 1352 /1933 nach der Bülāqer Ausgabe von 1289 H, Bd. III, S. 257). Ansonsten ist das Blau außer in einigen Fällen, in denen es die Scheichs ihren Novizen (aus praktischen Gründen wahrscheinlich, weil es weniger schmutzt, wie es auch bei den Drusen zum Teil gedeutet wird!) empfehlen, im Islam angeblich eher negativ "belegt" (siehe: Fritz Meier, *Die Fawā'ih al-Djamāl wa-Fawātiḥ al-Djalāl* des Nadjīm ad-Dīn al-Kubrā. Wiesbaden 1957, S. 124 ff.).

⁸⁷ Nuwaihīq 1963: 275.

⁸⁸ Nuwaihīq 1963: 277.

⁸⁹ Nuwaihīq 1963: 278.

walt und Tyrannei, wo immer sie herkommen mögen. Dieses Mitgefühl gipfelt in dem Satz des Biographen: er ging mit den Geschöpfen um wie "eine liebevolle Mutter" (*al-umm al-ḥanūn*).⁹⁰

Der unter Drusen geläufige Metempsychosegedanke (nominal z.B.: *nuqla*, verbal z.B.: *nuqila*) erhielt stets gerade auch im Zusammenhang mit großen religiösen Persönlichkeiten Auftrieb. Gerüchte, die von einer fernen Wiederkehr wissen wollten, kursierten damals anscheinend auch über Muḥammad Abū Hilāl. Er soll die Inkarnation des Dā'ī 'Ammār (st. um 1035), des Abgesandten des Gemeindeleiters al-Muqtanā Bahā' ad-Dīn von Alexandria ins Wādī at-Taim⁹¹ gewesen sein. ash-Shaykh al-Fāḍil weist, demütig wie er ist und als ob er eine Versuchung darin erblickte, die ihm angetragene grenzenlose Ehre – die überdies nach ihm verhaßter Schmeichelei aussah, zurück.⁹² Die hohe Einschätzung des Scheichs ergibt sich allerdings auch daraus, daß Abū 'Alī von Zeitgenossen hörte und selbst diese Meinung teilt, daß Muḥammad Abū Hilāl, hätte er zu al-Ḥākims Zeit gelebt, auf jeden Fall einer der großen Dā'īs (Werber, Prediger, Missionare) des MAULĀ gewesen wäre.⁹³

Ob Abū 'Alī die Reinkarnation in bezug auf seinen Scheich wirklich ernsthaft erwog oder nicht, er zieht aus dessen offensichtlichem Charisma und seiner für ihn unbestreitbaren Heiligkeit den Schluß, daß er irgendwie in einer Reihe ihnen zugedachter "göttlicher Boten" steht. An einer Stelle dankt er nämlich Gott für die "Vorbildlichkeit der frommen Gottesknechte früherer Zeiten mit ihren Weisungen, bleibenden Spuren und Wegzeichen, wie ja nach seiner Meinung die Welt – dafür Sorge schon Gott – nie von diesen Frommen leer werde, die sich also nach Gottes Willen gleichsam fortpflanzen.⁹⁴ Hiermit steht er nahe an der Reinkarnationsidee⁹⁵ bzw. in

⁹⁰ Nuwaihiq 1963: 290.

⁹¹ Siehe S. M. Makarem, *The Druze Faith*, Delmar, New York 1974, S. 32f.

⁹² Nuwaihiq 1963: 284.

⁹³ Nuwaihiq 1963: 284.

⁹⁴ Siehe Nuwaihiq 1963: 256.

⁹⁵ Übrigens fällt auf, daß manche spätere Drusenscheichs "klassische" (aus der *Da'wa*-Verkündungsperiode) Eigennamen tragen, die entweder ein Wiedererscheinen (Wiedergeburt) andeuten oder zur Verdeckung (*taqiya*) oder aus Bewunderung für die Alten oder aber – besonders im Falle von Dichtern – auch als "takhalluṣ" (*nom de plume*) gewählt sind: z.B. Scheich "Naṣr Abū l-Katā'ib" (Lbg 210, 78 b ff.), Scheich "Abū l-Ma'ālī" (Lbg 210, 80a ff.); aber auch Nichtdrusen: wie der gleichnamige, 165/782 verstorbene Sufi

der Tradition der sufischen "abdāl"-Spekulation mit ihren Ebenbildern und Ersatzleuten. Seine eigene Aufgabe sah er offensichtlich auch in der getreuen Darstellung und Nachzeichnung einer solchen schicksalhaften Leitfigur, deren Imitation ihm, seiner Generation und späteren Geschlechtern – wie er betont – unbedingte religiöse Pflicht" sei.⁹⁶

3

ash-Shaykh al-Fāḍil war nach Abū 'Alīs "Ādāb" auch ein fähiger, geschätzter Schriftkundler und Interpret in den Versammlungen (*madjālis*), nicht nur ein zwar rechtschaffener und frommer, jedoch intellektuell relativ unbedarfter Eremit. Ob er allerdings als Verfasser selbständiger Schriften hervorgetreten ist, wird kontrovers beurteilt. Nach einigen schrieb er selber auch Erklärungen und Auslegungen der religiösen Bücher, wengleich mehr ethischer und verhaltensmoralischer Natur.⁹⁷ Makarem, der ihn als drusischen Heiligen, Gelehrten und Dichter bezeichnet, macht ihn gar zum Autor einer "Sammlung" (*madjmū'a*).⁹⁸ Er spricht auch von zahlreicher Gebetsliteratur, die er hinterließ, beschreibt sie etwa mit den Worten "von Herzen kommend und zu Herzen gehend", zart und glatt im Stil. Sie werde heute noch hoch verehrt und nachgebetet. Daneben spricht er von Spruchweisheiten und von einer mystischen Dichtung.⁹⁹ Makarem fügt seinem Buch einige poetische Gebetsauszüge von Abū Hilāl bei, d.h. von seiner üppigen Gebetsdichtung, die, so meinen wir, sein bevorzugtes "literarisches" Genre gewesen sein mag, wohl mündlich tradiert und von seinen Verehrern gesammelt. Es handelt sich oft, wie beim ersten übersetzten um Preis- und Bittgedichte, in denen der Dichter und Beter leidenschaftlich seinen MAULĀ anfleht, unterwürfig, dankbar, sich total "abhängig" und fürs Heil hilfsbedürftig wissend.¹⁰⁰ Es folgen Editionen schlicht-inniger Morgen-

"Ibrāhīm ibn Adham" (Lbg 210, 81 a ff.). Man vergleiche Kamāl Djumblāṣ "Decknamen" oder Sufipseudonym "Bāyāzid" (S.N. Makarem, Aḍwā' 'alā maslak at-tauḥīd. Beirut 1966, S. 77. Die Einführung ist von K. Djumblāṣ geschrieben).

⁹⁶ Nuwaihīḍ 1963: 295.

⁹⁷ Makarem 1964: 188.

⁹⁸ Makarem 1974: 140.

⁹⁹ Makarem 1964: 188.

¹⁰⁰ Makarem 1974: 124f.

Tisch- oder Nachtgebete, teilweise koranisch (z.B. mit dem Thronvers, *āyat al-kursīy*, Koran 2:255) untermischt.¹⁰¹

Anders urteilt Nuwaihīd, der ihn nicht als schreibenden Autoren betrachtet, obschon er ihm tiefe Gelehrsamkeit zuspricht. Der Biograph, meint er, hätte es sicher erwähnt, falls er Nenneswertes hinterlassen hätte. Er gibt einen plausiblen Grund für das angebliche Fehlen von Schriften: ash-Shaykh al-Fāḍil konzentriert sich völlig auf die *‘Ibāda* ("Gottesdienst"), kümmert sich eindringlich um die Belange der Mitmenschen, übt das Wächteramt über die religiösen Gebote und Verbote. Dies verbindet Nuwaihīd mit dem Hinweis, daß es eigentlich in den letzten Jahrhunderten nur sehr wenige Autoren unter den Drusen gegeben habe.¹⁰² Bei seinem Scheich sieht er im angeblichen Nichtschreiben kein Manko, seine Stärken lägen sozusagen anderswo.

Nuwaihīd hat sicherlich Recht, wenn er betont, Muḥammad Abū Hilāl habe ganz andere "Ambitionen" (nämlich "ibāda", religiös-moralische Unterweisung, erbauliche Gespräche im Brüder- und Gästekreis, Rezitations- und Schriftauslegungsversammlungen, u.a.) gehabt.

Vieles vom Shaykh al-Fāḍil Überlieferte, sollte man meinen, wird nur von anderen nachher aufgezeichnet worden sein, allerdings oft sehr genau, als sei kopiert oder mitgeschrieben worden. So etwa der gewaltige Katalog drusischer Tugenden, Eigenschaften der Drusengläubigen, eine Liste von ca. 65 Stichwörtern: im weitesten Sinne religiöse Vorschriften, Charaktereigenschaften, Gebote und Verbote, individuelle und soziale Pflichten, Verordnungen, religionsrechtliche Bestimmungen in größten Details, bis zu Schicklichkeits- und Anstandsregelungen, Verhaltensmaßregeln.¹⁰³ Nicht gerade wenige moralische Begriffe (positive) gelten auch bei Abū Hilāl nur nach innen, in Richtung der eigenen Gemeinschaft oder sogar ihres Kerns, des "Brüderkreises", etwa die positiven Werte Güte und Barmherzigkeit. Man ist nicht selten versucht, das Fehlen eines generellen humanen Elements zu konstatieren bei gleichzeitig grenzenloser interner Brüderlichkeit. Dieser Sicht widerspricht allerdings, daß in anderen Aussagen Liebe und Mitleid zu jedem Geschöpf anbefohlen werden. Wir haben es im Grunde wohl mit einer ambivalenten Ethik zu tun. Außer der genannten Aufrei-

¹⁰¹ Makarem 1974: 126-129.

¹⁰² Nuwaihīd 1963: 21.

¹⁰³ Lbg 210, 187a-191b.

hung gibt es¹⁰⁴ eine ähnliche Auflistung von Eigenschaften des "Dieners Gottes", diesmal 84 "Qualitäten", extra alle "ādāb" genannt!¹⁰⁵ Es sind zum Teil Gesinnungswerte (*khiṣāl*), für jeden Mysten (*mustadjib*) verbindlich.¹⁰⁶ Es findet sich außerdem noch ein versetztes merkwürdiges Prosastück in der Nähe der Gedichte, welches das Moralisieren Abū Hilāls gerade gegenüber Frauen in extremer Ausprägung belegt. Hier gibt er seine Idealvorstellung von der Drusenfrau preis:¹⁰⁷ ein Musterbild an Keuschheit und Züchtigkeit, Bescheidenheit, Unauffälligkeit, Zurücktreten, ja Aussperrung. Der Dualismus um die drusische Frau ist frappierend: einmal eine gewisse echte "Freiheit" für sie, zum anderen, wie hier zu sehen, ihre totale Gebundenheit und ihr absolutes "Schattendasein".

Einige der folgenden Gedichte könnten Muḥammad Abū Hilāl auch unterschoben worden sein, da die Manuskripte oft ziemlich wirr geordnet und Passagen falsch zusammengestellt sind. Einigermaßen sicher sind folgende Poeme dem Shaykh al-Fāḍil zuzusprechen: ein Lobgedicht auf den drusischen Propheten (*Ḥamza*, die Verkörperung der sog. Universalvernunft), die demiurgische Potenz Gottes in die Schöpfung hinein, den "Kalifen" (*khalīfa*) Gottes, den Erkorenen, Bevollmächtigten und Vermittler.¹⁰⁸ Dann eine litaneartige Anrufung, gereimt, wieder auf den Propheten Ḥamza.¹⁰⁹ Es gibt starke eschatologische Anklänge, Einschläge des Typus des Endzeitpoems der 'Askariya. Unter anderem wird das Kommen der Heerscharen am Ende der Zeiten thematisiert. Dieser ähnelt eine Lobeshymne auf den MAULĀ und seinen Kūnder, eschatologisch eingefärbt und eine gewisse Naherwartung ausdrückend. Der erste Drusenheros erscheint als apokalyptischer Reiter, Rachenehmer und Gerechtigkeitsbringer, in Begleitung der ebenfalls als Recken gezeichneten Gefährten, zur Abhaltung des Gerichts.

¹⁰⁴ Siehe Lbg 210, 191b - 193a.

¹⁰⁵ Lbg 210, fol. 191b.

¹⁰⁶ Lbg 210, 193a.

¹⁰⁷ In Ms. or. oct. 164, 186a-187b. Zum Thema "Drusenfrau" siehe: 'Afifa Ṣa'ib, al-Mar'a ad-Durzīya, in: al-Wāqif ad-Durzi (wa-ḥatmiyat at-taṭawwur), Beirut 1962, S. 111-143. Hāni Bāz Riḍwān, Shu'ūn al-mar'a al-muwahḥida wa-shudjūnuhā, in: al-Āmānī, Teil 130, Februar 1975, S. 5f. Makarem 1974: 111 ff. 'Abdallāh an-Nadjdjār, Madhhab ad-Durūz wa-at-tauḥīd, Kairo 1965, S. 151-157. Abu-Izzeddin 1984: 228-235.

¹⁰⁸ Lbg 210, 208a ff.

¹⁰⁹ Lbg 210, ab 210b.

Das Poem enthält wieder 'Askariya-Züge bzw. -Elemente.¹¹⁰ Gleichsam eine persönliche Thematik Muḥammad Abū Hilāls berührt ein Gedicht, das die "Liebenden", Khalwa-Einsiedler und -ekstatiker beschreibt. Es sind die ihm gleichenden, sich kasteienden, um seelische Vervollkommnung besorgten Frommen, deren Partner und Geliebter der drusische MAULĀ ist.¹¹¹ Das Motiv poetischer "gloria dei", die islamischen und drusischen Gottesnamen mitverwendend,¹¹² oder eine Lobeshymne auf den Schöpfer und auf den Drusentauḥīd, die zugleich göttliche Parousie und totale Abstraktion des Gottesbegriffs¹¹³ gehören zu den häufigsten Themen.

Schon ein Anlesen dieser Gedichte scheint Abū Shaqrā Recht zu geben: ash-Shaykh al-Fāḍil ist kein eigentlicher Dichter; Dichten entströmt seiner Seele, ist nur Ausdruck seiner Gesinnung und Geisteshaltung, seines Frömmigkeitslebens, Frucht seines inneren Erlebnisses der Begegnung mit dem Göttlichen. Er singt seine gottinnigen Gebete nach außen, besingt seinen Schöpfer und dessen Emanationen und prophetische Mittler mit ständig variierenden Begriffen drusischer Theologie.¹¹⁴ Es handelt sich in beträchtlichem Maß um mystische, *taṣawwuf*-artige Dichtung, zugleich um etwas wie (religiöse) Gesinnungslyrik. Es gibt in Wissendenkreisen seit at-Tanūkhī und Muḥammad Abū Hilāl eine krasse Ablehnung weltlicher Dichtung, sei es *madḥ*, *ghazal* oder *hidjā'*, *rithā'* u.a. Sämtliche traditionellen "Zwecke", Motive, Intentionen (*aghrād*) entfallen zugunsten der "rūḥāniyāt" (Geistig-Seelisches) und "ilāhīyāt" (Theologisches).¹¹⁵ Abū Hilāl hatte nichts oder wenig im Sinne mit Vers- und Dichtkunst, "betrieb" keine Kunst oder Fertigkeit. Abū Shaqrā meint auch, sehr viel davon sei nicht auf uns gekommen, falls er überhaupt ein umfänglicheres Œuvre schuf.¹¹⁶ Auch denkt er, der Scheich sei wahrscheinlich erst ziemlich spät ans Dichten gegangen.¹¹⁷

¹¹⁰ Lbg 210, ab 220b.

¹¹¹ Lbg 210, ab 212a.

¹¹² Lbg 210, ab 216a.

¹¹³ Lbg 210, ab 217b.

¹¹⁴ Vgl. 'Ārif Abū Shaqrā, *Thalāthat 'Ulamā' min Shuyūkh Banī Ma'rūf. Shi'ruhum, ādābuhum, taṣawwufuhum*. Beirut 1957, S. 81.

¹¹⁵ Abū Shaqrā 1957: 81, 90.

¹¹⁶ Vgl. Abū Shaqrā 1957: 81.

¹¹⁷ Abū Shaqrā 1957: 82.

Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß ihn auch erst seine Studien in Damaskus, die, wie berichtet, auch eine philologische (inkl. viell. prosodische, W.S.) und generell literarische Vervollkommnung erbrachten, zu seinen dichterischen Ergüssen befähigten, die erst danach, wieder zu Hause, eingesetzt haben sollen.¹¹⁸ Jedenfalls war er so geschult und kenntnisreich, daß er in seine Qasīda "mushawwiqat al-qulūb ilā liqā al-maḥbūb" Teile bzw. Verse der hochberühmten "Mantelode" (*Qasīdat al-burda*) von *al-Būṣīrī* (st. 694/1294-5) leicht abgewandelt integrierte.¹¹⁹

Diese Qasīda (eine "mīmīya") beschreibt in bewegenden, bilderreichen Aussagen den Trennungs- und Liebesschmerz und die Sehnsucht nach Vereinigung mit den geliebten Heroen des Ḥākīmkultes. Die Sprache ist vielfach verschlüsselt, "esoterisch" (*bāḥīnī*), dabei dogmatisch bedeutungsvoll: anspielungsreiche, suggestive Phrasen, die sich dem Kenner spontan eröffnen, mit den fast allen Gedichten eigenen Schlußeulogien auf den drusischen MAULĀ und seine Kūnder.¹²⁰ Die Thematik wiederholt sich in anderen Gedichten und Bruchstücken, bereichert um zahlreiche andere Anliegen. Der sonst verpönte profane Lobgesang wird über Lob- und Preisgedichte – immer auf den "MAULĀ" und seine Apostel –, d.h. durch eine sakrale Panegyrik mehr als ausgeglichen. Die Sehnsucht nach Vereinigung gilt im übrigen auch häufig allen genannten, nicht nur dem "MAULĀ", auf den allein sich allerdings die Sehnsucht nach der inneren Schau der Majestät und des Lichtglanzes des Ewigen bezieht.¹²¹ Ein beliebter poetischer Gegenstand ist ferner die soteriologische Unersetzbarkeit der "Apostel" und Gründerväter des Ḥākīmkultes, desgleichen deren unbedingte prophetische Fürsprecherfunktion.¹²² Den dogmatischen Hintergrund beleuchten sehr häufig die – nicht selten formelhaften – typisch strikten unitarischen (*tauḥīd!*) Definitionen des Gottesbegriffes. Anderswo wird ash-Shaykh al-Fāḍil konkreter und situationsbezogener: es entspricht seiner innersten Überzeugung, die er bekennt und vorlebt, wenn er den absoluten Primat des Geistigen bzw. Immateriellen vor den weltlichen Präferenzen von Geld,

¹¹⁸ Abū Shaqrā 1957: 84.

¹¹⁹ Abū Shaqrā 1957: 90.

¹²⁰ Abū Shaqrā 1957: 91f.

¹²¹ Vgl. Abū Shaqrā 1957: 92.

¹²² Abū Shaqrā 1957: 92.

Abstammung und Nachkommenschaft betont.¹²³ Seine ganz persönliche Religiosität kehrt er in vielen Passagen mit stets neuen oder abgewandelten Gefühlsäußerungen oder, sagen wir besser, Gefühlsausbrüchen hervor: Eingeständnisse der Schwäche und Ohnmacht im Seelischen und Sittlichen, Sündenbewußtsein, Schuldhaftigkeit gepaart mit innigen Bußbekenntnissen und Vergebungsbitten.¹²⁴ Da gibt es sensible intime Nähebekenntnisse, von der Gottesliebe diktiert wie von der eingestanden Hilfslosigkeit und Hilfsbedürftigkeit des "Asylsuchers" beim HERRN, der lautere Güte und einziger Hort der schwächlichen Kreatur ist.¹²⁵ Die "menschliche" Gottesnähe bei den Frommen der Eremitagen (*khalawāt*) erinnert direkt an Muḥammad Abū Hilāls bevorzugten Aufenthaltsort, seine persönlichste Andachtsstätte.¹²⁶ Dort genießt er der vertraulichen Freundschaft seines MAULĀ, der ihn jeder anderen Liebe entraten läßt.¹²⁷ Zwar steht er im Spannungsfeld der drusischen doppelten Gottesvorstellung: höchster Abstraktion und zugleich bildhafter Parousie; aber das lauterste, uneingeschränkte Bekenntnis zu ersteren hindert ihn keineswegs, seine ganze Hoffnung auf jetzt und hier partiellen und dereinst vollkommenen "qurb" ("Nähe") und "djiwār" ("Anwohnung") zu setzen.¹²⁸ Der Entwurf des Bildes eines echten Liebenden gleicht gewissermaßen dem Ebenbild des Scheichs: Gottsucher, sagt er nämlich, finden IHN nur in der Einsiedelei der Khalwas, indem sie sich von den weinenden verständnislosen Angehörigen und Landsleuten in die Einöde isolieren, ohne auf Familie und Kinder Rücksicht zu nehmen. "Gottfinder" sind nur diejenigen, die rastlos und schlaflos sich abmühen,¹²⁹ die natürlichen Bedürfnisse verschmähen, deren Speise und Trank das stete Gedenken Gottes bzw. das kontinuierliche Studium der Schriften (*dhikr*) und Gottestrunkenheit (*wadjd*) sind, lediglich sehnsuchtverzehrtens Herzens auf Gottsuche bedacht, Gottes Verehrungsstätten (*masādjid*) zur einzigen Wohnstätte erküren, in der Zurückgezogenheit trautes Zwiegespräch mit IHM führen, und das welt- und selbstverges-

¹²³ Abū Shaqrā 1957: 92.

¹²⁴ Abū Shaqrā 1957: 93.

¹²⁵ Abū Shaqrā 1957: 94.

¹²⁶ Abū Shaqrā 1957: 94.

¹²⁷ Abū Shaqrā 1957: 94.

¹²⁸ Abū Shaqrā 1957: 95.

¹²⁹ Abū Shaqrā 1957: 95.

sen in der beglückenden Innenschau, nachdem sie, zuvor noch von Sehnsucht bedrängt und von Furcht angetrieben, der Vereinigung (*wiṣāl*) mit dem Ewigen teilhaftig geworden sind und recht eigentlich das Paradies gewonnen haben.¹³⁰ Mit der Schilderung der Erlangung des glückseligen Ziels kontrastiert oftmals diejenige des fast wettkampfmäßigen An sich Arbeitens mit den charakteristischen, hierfür erforderlichen Tugenden des Gläubigen: Ausdauer und Geduld, dem Rüstzeug der Frommen für den mühseligen "Weg" zum Heil. Wie alle Drusenscheichs spätestens seit at-Tanūkhī beschwört er das Tugendpaar "Wissen und Arbeiten" (*ʿilm wa-ʿamal*) in treuem Vollzug der Gebote, die dienende Haltung des Gläubigen, und immer wieder – als einzige Gewähr, die "früheren Herrschaften" (*as-sāda al-uwal*) einzuholen – die Entschlußfreudigkeit und die Anstrengung, buchstäbliches Sichabrackern, Nachtwachen, Bewahrung der begehrliehen Seelen vor falschen Genüssen, Begierden und eitlen Hoffnungen. Allein solche disziplinierende Schwerstarbeit soll das ersehnte Ziel erreichen lassen.¹³¹ Versuchungen in Gestalt oben erwähnter "Ablenkungen" (Besitztum, Nachkommenschaft) müssen rigoros abgewehrt werden; äußerste Selbstdemütigung und Selbsterniedrigung vor dem HERRN gelten dem Shaikh al-Fāḍil als Siegesgewähr. Er meint, SEINE Liebe, SEIN "Blick" entschädige für alles Verpaßte, und die Liebe dränge (einen) unaufhaltsam, ungeduldig zum Ziel, nämlich zur Verewigung im Geliebten.¹³²

So lebte, dachte, dichtete und liebte der "Shaykh al-Fāḍil" in seiner Khalwa.

¹³⁰ Abū Shaqrā 1957: 96.

¹³¹ Abū Shaqrā 1957: 96.

¹³² Abū Shaqrā 1957: 97.

Ebedmelek, gottesfürchtiger Retter Jeremias Bemerkungen zu Jeremia 38:7ff*

Piotr O. Scholz

Das Buch des Propheten Jeremia berichtet über Ereignisse in Jerusalem während der Belagerung durch die Babylonier, die damaligen Weltherren. Jeremia wußte, daß die Glanzzeit der Ägypter vorüber war, deshalb warnte er König Zedekias (Cidqijahu, 597-586) vor einem Bündnis mit den Herren am Nil.¹ Schon vorher war Ägypten in einer der größten Schlachten des Altertums bei Karkemisch (605), in der Nebukadnesar/Nebukadrezzar (605/??/-562) über den ägyptischen Herrscher Necho II. (610-595) gesiegt und ihn bis Ägypten verfolgt hatte, unterlegen gewesen.² Die Zeit des letzten Königs von Juda war die, in der in Ägypten von der 26. Dynastie der Saiten auch nach den Niederlagen weiter eine antibabylonische, oft ausgewogene, aber auch antikuschitische Politik getrieben und nach einer Stabilisierung des von allen Seiten angegriffenen Reiches gesucht worden war, sowohl unter Psammetich II. (595-589) als auch unter seinem Sohn Apriës (589-570), des biblischen Chophra, der den Einmarsch der Babylonier in Ägypten hin-

* Die Herrn Professor Heinrich Schützinger in Verehrung gewidmeten Bemerkungen zu Jer 38:7ff. möchten die große Dankbarkeit für sein unermüdliches Bestreben um die Einheit und Vielfalt der Semitistik, die er in Bonn bis zu seinem 75. Lebensjahr repräsentiert hat, ausdrücken. Das AT-Buch hat seinerzeit auch das Interesse des Jubilars erweckt (Die arabische Jeremia-Erzählung und ihre Beziehung zur jüdischen religiösen Überlieferung, ZRGG 25, 1975, 1-19). Alle Daten beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf die vorchristliche Zeit.

¹ Friedrich Karl KIENITZ, Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende, Berlin 1953, bes. 11-54, 159f.; Nicolas GRIMAL, A history of ancient Egypt (franz. Org. 1988), Oxford/Cambridge, Mass. 1992, 334-366. Zum Problem der Harmonisierung der Ereignisse in der Bibel und in der alten Welt s. John van SETERS, In search of history, New Haven/ London 1983.

² Die Regierungsdaten der ägyptischen Herrscher gehen aus von der Chronologie, die Thomas SCHNEIDER, Lexikon der Pharaonen, Zürich 1994, zusammengestellt hat; dort auch weitere Lit.-Angaben, die mit denen im LÄ verglichen werden können. Siehe auch Jürgen von BECKERATH, Chronologie des pharaonischen Ägypten (MÄS 46), Mainz 1997.

nehmen mußte. Die Atmosphäre dieser Ereignisse schildern eindrucksvoll Reden des Propheten (46:2ff.), in denen auch von ägyptischen Söldnern aus Kusch und Pu(n)t gesprochen wird (46:9).³

Seine Mitteilung fügt sich den historischen Tatsachen, wonach Kuschiten schon seit dem MR, besonders aber seit der Zeit der 25. (sog. äthiopischen/kuschitischen) Dynastie (712-664), als gefürchtete Krieger bekannt waren. Zahlreiche Darstellungen seit den ältesten Perioden ägyptischer Geschichte legen dafür ein beredtes Zeugnis ab, u.a. die bekannte Darstellung der kuschitischen Söldner aus dem Grab des Mesehti in Assiut (Kairo Museum Nr. JE 30969=CG 257, um 2000, 11. Dyn.),⁴ deren Bildnisse sich auch an den Fassaden der Tempel des NR finden. Kuschiten wurden zu Herrschern über die Länder am Nil⁵ und gelangten bis an den Euphrat, wo man sie in den Reliefs von Ninive (heute im British Museum, Nr. 124928) verewigt hat.⁶ In der alten Welt kannte man seit der assyrischen Expansion im 9. Jh. verschiedene Völker, die Söldner, Diener und Sklaven stellten. Daß unter ihnen die dunkelhäutigen Kuschiten als besonders zuverlässig und vertrauenswürdig galten, kann angenommen werden. Noch heute erfreuen

-
- ³ An der Nachricht des Propheten besteht aus historischer Sicht kein Zweifel, die ägyptischen Heere der Saiten bestanden meist nur aus Söldnertruppen (Rüdiger LIWAK, *Der Prophet und die Geschichte. Eine literar-historische Untersuchung zum Jeremiabuch*, BWANT 121, Stuttgart u.a. 1987; beachtenswert, daß das Problem Kusch/Kuschiten nicht behandelt wird). Siehe zu historischen und toponomastischen Gegebenheiten auch Georges POSENER, *Pour une localisation du pays Koush au Moyen Empire*, KUSH VI (1958) 39-65; Piotr O. SCHOLZ, *Fürstin Iti – "Schönheit aus Punt"*, SAK 11 (1984) 529-56; DERS., *Kusch-Meroë-Nubien*, ANTIKE WELT SNr. 1986/1987 (eine verbesserte und erweiterte Ausgabe in der Reihe *Bibliotheca nubica et aethiopica* befindet sich in Vorbereitung); DERS., *Ethiopia and the East*, in Claude LEPAGE (Hg), *Etudes éthiopiennes, Actes de la Xe conférence internationale des études éthiopiennes*, Paris 1988, Paris 1994, I 53-59.
- ⁴ Mohamed SALEH & Hourig SOUROUZIAN, *Die Hauptwerke im Ägyptischen Museum Kairo*, Mainz 1986, Nr. 72 (Abb.); 40 bemalte Holzstatuetten kuschitischer Bogenschützen, ca. 5 cm hoch.
- ⁵ Kenneth A. KITCHEN, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650)*, Warminster 1973/Verbesserungen und Erweiterungen 1986², 148-179; 378-408.
- ⁶ Die Auseinandersetzung mit den Assyrem prägte die Zeit der Kuschitendynastie in Ägypten (dazu schon Helene vZEISSL, *Äthiopien und Assyrer in Ägypten*, ÄgFo 14, Glückstadt 1942). Das macht verständlich, daß ihre Bildnisse als Besiegte an den Wänden des Palastes von Aššurbānīpal (661-631) erscheinen (vgl. R.D. BARNETT, *Assyrische Skulpturen*, Recklinghausen 1975 (Photos: Amleto LORENZINI), Tf. 177.

sich in Ägypten Nubier, die dunkelhäutigen Nachfolger der Kuschiten,⁷ als Hausdiener reicher Kairiner großer Beliebtheit. Zwar könnte man eine kontinuierliche Tradition bezweifeln, die Uhren Afrikas gehen aber anders, als wir allgemein annehmen.

Das Bild der Kuschiten in der alten Welt war durch ihre Funktion geprägt; einerseits waren sie gefürchtete Krieger, die man nur als Besiegte zu sehen wünschte – was u.a. einer Elfenbeinplaquette aus Nimrud (heute im British Museum, 8. Jh.),⁸ die wahrscheinlich als Intarsie eines Kriegswagens oder Pferdegeschirrs apotropäisch wirken sollte, zu entnehmen ist –, andererseits waren sie treuergebene Diener an königlichen Höfen, nicht nur in Jerusalem.

Jeremia erzählt von einem solchen Diener, dem *‘αβαδ-μαλακ*,⁹ *dem Knecht des Königs*, wie man seine Bezeichnung (in der LXX 45:7: Αβδε-μελεχ) übersetzen kann. Er wird m.E. nicht mit seinem eigenen Namen genannt, sondern als *sārīs* und als Kuschite mit einem ihm zustehenden Titel bezeichnet. Lassen wir den Text (MT 38:7ff.) sprechen:

Da hörte Ebedmelek, der Kuschite (=LXX der Äthiopier), ein sārīs,¹⁰ der im Hause des Königs war, daß man den Jeremia in die Zisterne geworfen hatte. Und da der König im Benjamintore weilte, (8) ging Ebedmelek aus dem Palast (wörtlich: vom Hause des Königs) und redete den König an: (9) Mein Herr, o König! diese Männer haben übel

- ⁷ M.E. ist es nicht richtig, Kuschiten einfach als Nubier zu bezeichnen, was heute leider häufig geschieht und wahrscheinlich auf Torgny SÄVE-SÖDERBERGH (Ägypten und Nubien, Lund 1941) zurück geht. Die Bezeichnung Nubier kommt erst im 3.Jh. beim Erathostenes von Kyrene (bei Strabo 17,786) vor. Zu ethnischen Bezeichnungen der Völker südlich Ägyptens siehe Karola ZIBELIUS, *Afrikanische Orts- und Völkernamen in hieroglyphischen und hieratischen Texten* (TAVO B1), Wiesbaden 1972.
- ⁸ Vgl. R.D. BARNETT, *A catalogue of the Nimrud ivories in the British Museum*, London 1975, 190; s. die Abb. 73 in SCHOLZ, *Kusch/A.3/48*.
- ⁹ ThWAT, *‘āḇād* (von mehreren Autoren) V (1986) 982/1012; Roland de VAUX, *Das AT und seine Lebensordnung* (Org. 1961²), Freiburg iBr. 1964, I, 195-200. Angesichts der Tatsache, daß die häufige Bezeichnung *‘āḇād* auch im Zusammenhang mit Götternamen vorkommt, kann es sich sowohl um Priestertitel, als auch um eine temporäre Charakterisierung des jeweiligen kultischen (bzw. wie in unserem Fall, höfischen) Dienstes handeln. In Verbindung mit König *μαλακ* (ThWAT IV (1984) 926/968 von mehreren Autoren) liegt eine Titulatur näher als ein Eigenname, der kuschitisch sowieso anders lauten würde.
- ¹⁰ B. KEDAR-KOPFSTEIN, in ThWAT V (1986) 948/954; siehe auch de VAUX /A.9/, I 116ff.; Udo RÜTERSWORDEN, *Die Beamten der israelitischen Königszeit*, BWANT 117), Stuttgart u.a. 1985, 20-91. Bei der Undifferenziertheit scheint die Luthersche Übersetzung mit *Kämmerer* sehr ausgewogen zu sein (s.u. A. 11 bei STIPP).

gehandelt in alledem, was sie dem Propheten Jeremia angetan haben, indem sie ihn in die Zisterne geworfen haben; dort muß er sterben, weil es kein Brot mehr in der Stadt gibt. (10) Da befahl der König dem Ebedmelek, dem Kuschiten, ...¹¹ ihn zu befreien/.

Die Tradition kuschitischer Diener am königlichen Hof von Jerusalem scheint ebenso alt zu sein wie das israelitische Königreich selbst. Schon David (ca. 1000-961/1004-965)¹² hatte einen Kuschiten in seinem Dienst (2 Sam. 18:21ff.). Man kann fragen, ob ein solches Amt seitdem ständige Einrichtung am israelischen Hof geworden war. Daß man sich dabei an Vorbildern in Nachbarstaaten orientierte, die sich als sakrale Königreiche verstanden, scheint im Lichte des Samuel-Buches (bes. 8:11-18) selbstverständlich, was u.a. auch der Akt der Salbung, der altägyptischen Ursprungs ist, bestätigt.¹³ Schon David, und nicht erst sein Sohn, besaß einen beachtlichen Harem,¹⁴ der möglicherweise dem hohen kuschitischen Würdenträger unterstand; eindeutige Hinweise dafür gibt es jedoch nicht. Aus der Regierungszeit des Königs Salomo (970-931) haben wir bessere Kenntnis über die Struktur des Reiches und seiner Administration, obwohl auch hier vieles noch unklar zu sein scheint,¹⁵ nicht nur in Bezug auf den immer größer werdenden Pa-

¹¹ Es handelt sich um eine modifizierte Übersetzung, die insgesamt keiner der gängigen folgt. Man muß hervorheben, daß Leo SCHNEEDORFER (Das Buch Jeremias, Wien 1903) den Unterschied zwischen MT (Kuschite) und LXX (Äthiopier) beibehält (S. 271). Siehe auch Hermann-Josef STIPP, Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremia-buches, OBO 136, Fribourg/Göttingen 1994, 88.

¹² Die Regierungszeit von David liegt nicht fest, vgl. J. Alberto SOGGIN, Einführung in die Geschichte Israels und Judas, Darmstadt 1991, 272, und A. 1.

¹³ Albrecht ALT, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (1930) = Zur Geschichte des Volkes Israel, München 1969/1979, 258-322; DERS., *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda* (1951), ebenda 348-366, bes. 363ff.; Gerhard von RAD, *Das jüdische Königtum*, ThLZ 72 (1947) 211/16 = DERS., *Gesammelte Studien zum AT*, München 1958/1971, I 205-213; Siegfried HERRMANN, *Die Königsnovelle in Ägypten und Israel* (1953/54) = DERS., *Gesammelte Studien ...*, München 1986, 120-144; Karl-Heinz BERNHARDT, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im AT*, Leiden 1961; Timo VEIJOLA, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktions-geschichtliche Untersuchung*, Helsinki 1977, 60ff.

¹⁴ Zu König David und seiner Zeit siehe Stefan Ark NITSCHKE (König David. Gestalt im Umbruch, Zürich 1994) und dort zit. ältere Lit.

¹⁵ In diesem Zusammenhang s.o. A. 9, 13 und Martin NOTH, *Geschichte Israels*, Göttingen 1963⁵, 165-205; Cyrus H. GORDON, *Geschichtliche Grundlagen des ATs*, Einsiedeln u.a. 1961², 175-182; s. auch James B. PRITCHARD (Hg), *Solomon & Sheba*, London 1974, 17-39.

last, sondern auch auf den Harem (1 Kö 7:1ff.; 11:1ff.), der in der Zeit des Tempelbaus ebenfalls erweitert worden ist und einen immer größeren Beamtenapparat benötigte. Die Kosten seines Unterhalts und seiner Organisation waren sogar für die damalige Zeit enorm (1 Kö 5:1-8). Man kann den Zerfall des Reiches von Salomon verstehen, wenn man die Lasten, die das Volk zu tragen hatte, bedenkt.¹⁶

Das Wort *sārīs*, im Semitischen seit langem bekannt, leitet sich ab von *scha reschi* (= *ša rēši* /jemand/ der sich beim Kopf befindet, es umschreibt damit einen, der sich in der Nähe des Königs aufhält); es ist nicht eindeutig nur auf ein Amt zu beziehen.¹⁷ Diesen Titel findet man in der Bibel häufig (u.a. Gen 39:1; 1 Sam 8:15; 1 Kö 22:9; 2 Kö 8:6, 9:32, 24:12), er wird in der LXX z.T. mit *εὐνοῦχος* übersetzt,¹⁸ z.B. bei Potiphar, dem Herrn von Josef (Gn 37:36; 39:1). Es findet sich aber nicht immer eine solche Wiedergabe von *sārīs*, auch nicht in der LXX-Jer-Stelle 38:7, was kein Zufall sein kann.

Im allgemeinen neigte man dazu, Eunuchen als Entmannte (Hämlinge), als Verschnittene zu verstehen, was sich bei näherer Betrachtung – die ich seinerzeit an anderer Stelle ausführlich, auch im biblischen Kontext, nachvollzogen habe¹⁹ – nicht eindeutig bestätigt.

In der Bibel – sowohl im AT als auch im NT – wird ein hoher Würdenträger, wenn von seiner ethnischen Zugehörigkeit die Rede ist, meist als Kuschite, in der LXX und im NT (Apg 8:27) als *(ἀνὴρ) αἰθίοψ* bezeichnet.²⁰ Man muß deshalb fragen, ob dieser Tatsache nicht eine theologische Bedeutung zukommt. Immerhin spricht Jeremia von dem Kuschiten wie von ei-

¹⁶ Vgl. NOTH, /A.15/, 193ff.; GORDON, /A.15/180ff.; s. auch diverse Kommentare zu den Königsbüchern und zu den Stellen, die die Zeit Salomos betreffen.

¹⁷ RÜTERS WÖRDERN, /A.10/60ff.

¹⁸ LXX übersetzt so 31 mal, vgl. ThWAT V 950; dagegen halte ich die Gleichsetzung mit Verschnittenen nicht für eindeutig, vgl. A.19.

¹⁹ Piotr O. SCHOLZ, *Der entmannte Eros. Eine Kulturgeschichte der Eunuchen und Kastraten*, Düsseldorf/ Zürich 1997 (eine verbesserte und erweiterte amerik. Ausgabe befindet sich in Vorbereitung und soll 2000 in Princeton erscheinen; die dt. Ausgabe wurde vom Verlag eigenwillig gekürzt und verändert) 74ff.

²⁰ Dazu ausführlich in Piotr O. SCHOLZ, *Frühchristliche Spuren im Lande des ANHP ΑΙΘΙΟΨ. Historisch-archäologische Betrachtungen zur Apostelgeschichte 8:26-40* (DissPhil UnivBonn 1985), Bonn 1988 (eine erweiterte und verbesserte Auflage soll bei Brill erscheinen).

nem Gottesfürchtigen,²¹ dem auch Errettung durch Jahwe zugesagt wird (39:16). Gerade die Propheten und ihre Bücher schreiben den verschiedenen Völkern ein unterschiedliches Schicksal zu. Deshalb drängt sich die Frage auf, wie das AT Kusch, das man im Lichte der alten Toponomastik nur sehr ungenau definieren kann, und seine Bewohner bewertet.

Grenzen von Ländern und Völkern in unserem Sinne gab es damals nicht,²² man kann aber annehmen, daß man unter Kuschiten die *Südvölker* verstehen kann, die südlich von Elephantine wohnten. Der griechische Begriff αἰθίοπες scheint dann semantisch die gleiche Bedeutung gehabt zu haben wie im alten Orient der Begriff *Kuschiten*. Zwar wird heute zwischen verschiedenen Ethnien in NO-Afrika unterschieden, historisch ist aber eine Differenzierung zwischen altägyptischen *Nehesju*,²³ biblischen Kuschiten und griechischen *Aithiopen* kaum möglich. Nachdem die Erforschung des kuschitischen Raumes, besonders in unserem Jahrhundert, seine Geschichte offen gelegt hat,²⁴ sollte man bei der semitischen Terminologie bleiben und von Kusch und Kuschiten statt von Äthiopen und Äthiopiern sprechen, was immer noch zu selten geschieht.²⁵

Die Namen *Kusch* und *Kuschiten* kommen schon in den ältesten Teilen des AT vor (Gn 10:6-8; Num 12:1). Edward Ullendorff hat deren Bedeutung

21 Es ist beachtenswert, daß *Kusch/Kuschite* als theologischer Begriff im ThWAT nicht vorkommt. Deshalb scheint mir berechtigt zu sein, den Retter des Propheten Jeremia als *Gottesfürchtigen* zu bezeichnen, womit eine weitreichende theologische Bedeutung zum Ausdruck kommt (vg. ThWNT III, 124-128 von BERTRAM und in RAC XI, 1060/70 von SIMON, s. auch SCHOLZ, *Spuren/A.20/305ff.*).

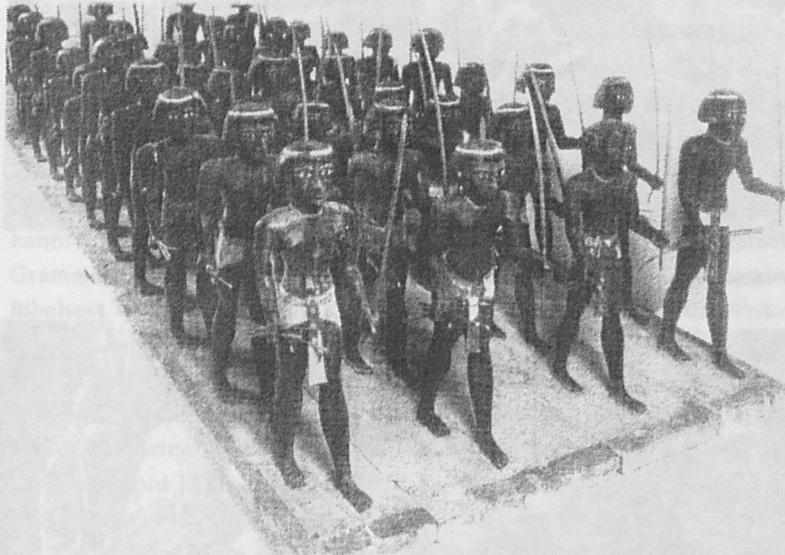
22 Dazu PIOTR O. SCHOLZ, *Aithiopen und der Osten*, NUBICA I/II (1987-88) 295-310, bes. 295f.; DERS., *Nubien*, TRE 24 (1994) 682/98, 683 und dort zit. Lit. (695ff.).

23 ZIBELIUS/A.7/140 und dort entsprechende Belege.

24 Inzwischen liegt eine umfangreiche Lit. vor, vgl. SCHOLZ, *Kusch/A. 3/* und dort zit. Lit.; Laszlo TÖRÖK, *The kingdom of Kush. Handbook of the Napatan-Meroitic civilization*, HdO, Leiden 1997 (mit einer leider unvollständigen Bibliographie, vgl. meine Rez. in NUBICA et ÆTHIOPICA VI-VII, im Druck) und die Reihen: MEROITICA, NUBICA (et ÆTHIOPICA seit Bd. IV-V), BzSuFo, Kongreßakten der Society for Nubian Studies (seit 1969) u.v.m.

25 Immer noch dominiert die Tradition der LXX-Lesung. In einigen neuen Übersetzungen wird man der Terminologie gerecht (z.B. sprechen die neuen polnischen Bibelübersetzungen an der entsprechenden Stelle des Jeremiabuches von einem Kuschiten, so schon in dem poln. Kommentar zum Jeremiabuch von Lech STACHOWIAK (Księga Jeremiasza, Poznan 1967, 411ff.).

bereits untersucht,²⁶ die Diskussion um einige kuschitische Völker und die judaisierten Falascha geht jedoch weiter.²⁷ Das hat, wie sich zeigt, schon Wurzeln im biblisch-theologischen Hintergrund der Sonderstellung des dunkelhäutigen – oder wie es Martin Luther zeitgemäß und politisch neutral übersetzt hat, des *Mohren* – Ebedmelek. Diese Sonderstellung hat sich im Sinne der Harmonie der beiden Testamente fortgesetzt, was die Perikope der Apostelgeschichte 8:26ff. zu belegen scheint,²⁸ wonach der Kuschite, der εὐνοῦχος δυνάστης, zu den ersten gehörte, die durch die Taufe das Christentum annahmen und in ihr Land brachten, wie das die alte Tradition der Kirche wissen möchte.²⁹



Die kuschitischen Söldner
in der Zeit des MR (um 2000)
aus dem Grab des Mesehti in
Assiut (heute MusKairo JE 30969)

Abb.1

- 26 Edward ULLENDORFF, *Ethiopia and the Bible*, The Schweich Lectures 1967, London 1968.
- 27 David KESSLER, *The Falaschas. A short History of the Ethiopian Jews*, London 1996³, 147ff.
- 28 Vgl. o. A.20; siehe auch DERS., *Die Bekehrung des ἀνὴρ αἰθίοψ in der abendländischen Kunst*, NUBICA et ÆTHIOPICA IV-V (1994-95) 1999, 565-613.
- 29 Irenäus, *AdvHaer* IV 23,3; Euseb, *Histeccl* II 1,13 u.a. (vgl. SCHOLZ, *Spuren/A.20/89*), diese Tradition reicht bis in das MA, indem man in der *Legenda aurea*, im Sinne von Rufinus (HE 10,9), den Apostel Matthäus als Gast des Bekehrten *Aithiopen/Meroiten* findet.

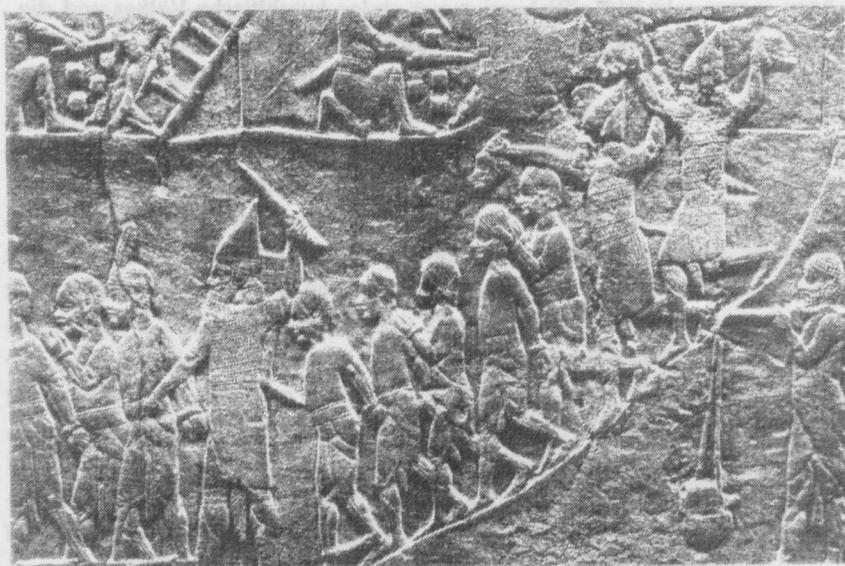


Abb. 2 Kushiten in den assyrischen Reliefs von Ninive (heute BM, 124928)

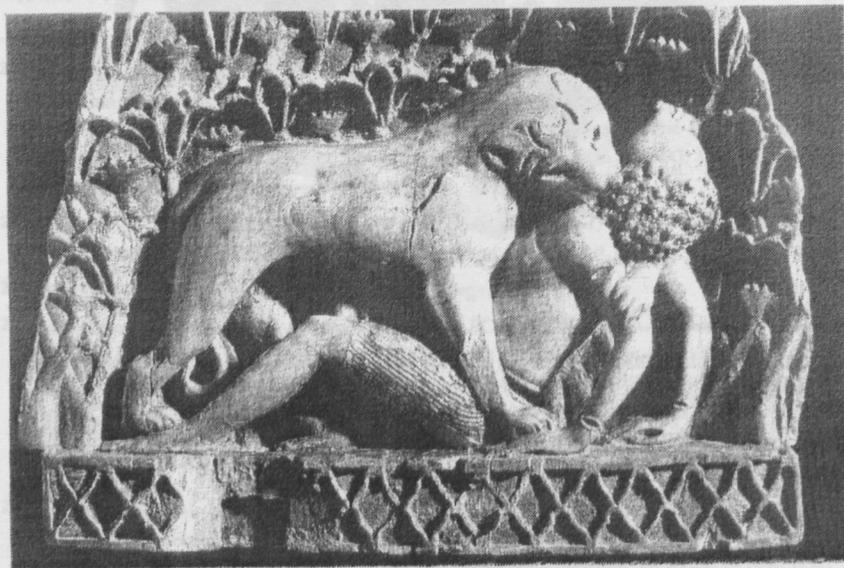
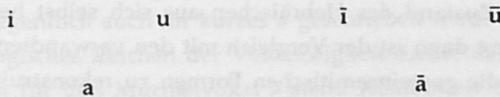


Abb. 3 Der besiegte Kuschite (Elfenbeinplakette aus Nimrud, 8. Jh., BM)

Akzent und Vokalismus im Hebräischen

Reinhard Stempel

Der gemineemītische Vokalismus ist an sich problemlos zu rekonstruieren und läßt sich in zwei Vokaldreiecken darstellen:¹



Während das Klassisch-Arabische diesen Bestand praktisch unverändert fortsetzt,² stellt sich die Tiberiensische Vokalisierung des Hebräischen bekanntlich recht komplex dar. Zu den Schwierigkeiten der hebräischen Grammatik gehört es, daß der zwischen ca. 1200 und 200 v.Chr. entstandene Bibeltext ursprünglich nur Konsonanten verzeichnete und die Vokalisierung erst viel später, im 6. Jhdt.n.Chr., hinzugefügt wurde.³ Lediglich die sog. Pleneschreibung für Langvokale gibt uns gewisse authentische Anhaltspunkte, doch ist sie alles andere als einheitlich und im Laufe der Sprachgeschichte starken Schwankungen unterlegen.⁴

Gleichwohl kann an der Realität des so auf uns gekommenen Vokalismus kein wirklicher Zweifel bestehen. Probleme stellen sich vielmehr vor allem dann ein, wenn es um die Entstehung des hebräischen Vokalsystems und um die lautgesetzlichen Entsprechungen zwischen diesem und denen der verwandten Sprachen geht. Dabei stellt sich ferner die Frage, welche

-
- ¹ Die einzelnen Ansätze folgen unten sub III. Vgl. auch Stempel 1999: 31ff.
 - ² Hier geht es nur um den phonologischen Status; von umgebungsbedingten Schattierungen in der Aussprache, die nicht systemrelevant sind, wird in unserem Zusammenhang abgesehen. Selbstverständlich heißt die Bewahrung des Systems auch nicht, daß jede Vokalisierung des Arabischen automatisch alt sein muß.
 - ³ Eine breit angelegte Untersuchung zum Tiberiensischen Vokalisierungssystem bietet in jüngster Zeit Malone 1993.
 - ⁴ In diesem Zusammenhang sei hier pauschal auf die Studien von Cross/Freedman 1952 sowie Freedman/Forbes/Andersen 1992 verwiesen.

Vokalisierungen als ererbt angesehen werden können und welche erst durch innerhebräische Ausgleichs- und Analogieprozesse zustande gekommen sind.

Die nachfolgenden Ausführungen sollen zweierlei zeigen: zum einen, daß das Hebräische ein typisches Beispiel für eine Sprache mit einem vorhistorischen Pänultimaakzent, d.h. einem Druckakzent auf der vorletzten Silbe, ist; zum anderen, daß speziell die Vokalisierung des Verbuns in erheblichem Umfang nicht alt ist, sondern auf Analogiewirkungen beruht.

Dabei gilt der methodische Grundsatz, daß am Beginn eine innersprachliche Betrachtung stehen muß, damit durch diese sog. interne Rekonstruktion der älteste Zustand des Hebräischen aus sich selbst heraus ermittelt werden kann. Erst dann ist der Vergleich mit den verwandten Sprachen anzuwenden, um die gemeinsemitischen Formen zu rekonstruieren.⁵

Die Untersuchung gliedert sich in vier Teile: I. Die Notation der Vokale; II. Akzentbedingte Verteilung der Vokale; III. Vergleich und Rekonstruktion; IV. Der vorhistorische Pänultimaakzent. Während Teile I bis III im wesentlichen Bekanntes aufbereiten, führt Teil IV die Bemerkungen zum hebräischen Akzent und Vokalismus fort, die in Stempel (1999: 31ff.) nur in groben Zügen dargelegt werden konnten.

I. Die Notation der Vokale

1. *Qāmeš* hat in der Regel den Wert eines *ā*, das in der Aussprache zu *ä* tendierte. Diese Tatsache macht es geeignet, in vortonigen Silben kurzes, offenes *o* sowie als sog. *qāmeš ḥāṭūp* auch den *o*-farbigen Murmelvokal *ō* zu bezeichnen.
2. *Paṭaḥ* bezeichnet kurzes *a*, *paṭaḥ ḥāṭūp* den *a*-farbigen Murmelvokal *ā*. Nach einem geschlossenen Vokal vor Pharyngal bezeichnet es ferner als sog. *paṭaḥ furtivum* eine Art Gleitlaut, den wir hier als *a* umschreiben, z.B. *rū^aḥ* 'Geist'.
3. *Šērē* bezeichnet geschlossenes *e*, das aus etymologischen Gründen (dazu unten) auch als langes *ē* aufgefaßt wird. Der Einfachheit halber umschreiben wir es hier stets als *ē*.

⁵ Die Rekonstruktion der semitischen Grundsprache ist kein Selbstzweck, sondern zum Nachweis der Sprachverwandtschaft logisch notwendig. Im einzelnen dazu Stempel 1999: 3ff.

4. *šəḡōl* steht für kurzes, offenes *e*, das unter bestimmten Umständen auch als langes \bar{e} realisiert wird, wobei es in der Regel durch nachfolgendes *h* markiert ist.⁶ Als *šəḡōl ḥdāṭūp* bezeichnet es den *e*-farbigen Murrelvokal \check{e} .
5. *ḥireq* steht für kurzes *i* und langes \bar{i} , wobei letzteres meist in Pleneschreibung durch nachfolgendes *y* markiert ist.
6. *ḥōlem* steht für kurzes *o* und langes \bar{o} , die beide geschlossen sind. Analog zum *šērē* geben wir es hier stets mit \bar{o} wieder.
7. *Qibbūš* steht für kurzes *u* und langes \bar{u} .
8. Lange \bar{o} und \bar{u} werden meist durch *w* markiert. Während man bei \bar{o} dann einfach von Pleneschreibung spricht, wird diese Notierung des \bar{u} *šūreq* genannt, das gelegentlich auch für kurzes *u* geschrieben wird.
9. Als ursprüngliches Zeichen der Vokallosgigkeit diente das *šwā*, das dann aber vor allem für den Murrelvokal ə steht. Kombiniert mit *qāmeš*, *paṭaḥ* und *šəḡōl* dient es ferner zur Bezeichnung der verkürzten, unter den jeweiligen Vokalzeichen schon erwähnten sog. *ḥdāṭēp*-Vokale, die phonologisch als Allophone von *šwā* zu werten sind und deren Klangfarbe von den umgebenden Konsonanten abhängig ist.

II. Akzentbedingte Verteilung der Vokale

Das Auftreten der Vokale ist wesentlich vom Akzent abhängig. Synchron liegt dieser in der Regel auf der letzten Silbe, in bestimmten Fällen, wie etwa bei den sog. *Nomina segolata*, jedoch auf der vorletzten, und wenn ein Nomen vor einem nachfolgenden Genitiv im Status constructus erscheint, so trägt es gar keinen eigenen Akzent. Daraus ergeben sich die folgenden Vokalalternanzen:⁷

-
- 6 Etwa im Imperfekt der *Verba tertiae h*, z.B. *yiglēh* 'offenbart'.
 - 7 Die Akzentstelle wird, wenn sie nicht die letzte Silbe ist, im folgenden durch ' vor dem betonten Vokal angegeben, ein folgendes, den Ton tragendes Wort durch -x'x. In diesem Zusammenhang sei ausdrücklich auf Rosén 1953 = 1984: 206-210 verwiesen, der die Kombination von Status constructus mit nachfolgendem Determinans völlig zu Recht als Kompositum erklärt. Für unseren Zusammenhang ist entscheidend, daß der Akzent der Gruppe bzw. des Kompositums auf dem zweiten Glied liegt und wir dadurch eine vortonige Form des ersten Gliedes vor uns haben.

- 1.a) *ā* : *a* : *ə*: *gām 'dl* 'Kamel' : Stat.constr. *gāmal-x 'x* : Pl. *gāmāl 'im*
 1.b) *e-e* : *a* : *ə*: *k'eleḅ* 'Hund' : *kalb 'i* 'mein Hund' : Pl. *kālāḅ 'im*
 2.a) *ē* : *i*: *šēn* 'Zahn' : *šinn 'i* 'mein Zahn'
 2.b) *ē-e* : *i* : *ə*: *s'ēḫer* 'Buch' : *sipr 'i* 'mein Buch' : Pl. *səḫār 'im*
 3.a) *ō* : *u*: *kōl* 'Ganzheit; jeder' : *kull 'ō* 'seine Ganzheit'
 3.b) *ō-e* : *o (ā)*: *'ōzen* 'Ohr' : Du. *'āzn 'ayim*
 3.c) *ō* : *ə*: *q'ōdeš* 'Heiligtum' : Pl. *qōdāš 'im*; *b'ōqer* 'Morgen' : Pl. *bəqār 'im*
 4. *'ayi* : *ē*: *b'ayit* 'Haus' : Stat.constr. *bēt-x 'x*
 5. *'āwe* : *ō*: *m'āwet* 'Tod' : Stat.constr. *mōt-x 'x*

In anderen Fällen ist keine akzentbedingte Alternanz festzustellen:

6. *ō*: *šālōš* '3' (bei Fem.): *šālōšāh* '3' (bei Mask.)
 7. *i*: *yāmīn* 'rechte Hand' : *yāmīni* 'meine r.H.'
 8. *ū*: *šūm* 'Knoblauch' : Pl. *šūmīm*

III. Vergleich und Rekonstruktion

Durch den Vergleich mit den übrigen semitischen Sprachen ergeben sich – in der Reihenfolge des vorigen Abschnittes – die folgenden Entsprechungen:⁸

1. Der durch den Wechsel *ā* : *a* : *ə* und durch den Wechsel *e-e* : *a* : *ə* charakterisierte Vokal erscheint außerhalb des Hebräischen als *a* und ist daher als gemeinsemit. **a* anzusetzen:

hebr.	akkad.	arab.
<i>gāmāl</i>	<i>gammalu</i>	<i>ḡamalu</i>
<i>keleḅ</i>	<i>kalbu</i>	<i>kalbu</i>

2. Der durch den Wechsel *ē/ē-e* : *i* : *ə* charakterisierte Vokal erscheint außerhalb des Hebräischen als *i* und ist daher als gemeinsemit. **i* anzusetzen:

hebr.	akkad.	arab.
<i>šēn</i>	<i>šinnu</i>	<i>sinnu</i>
<i>s'ēḫer</i>		<i>sifru</i>

3. Der durch den Wechsel *ō/ō-e* : *u/o* : *ə* charakterisierte Vokal erscheint außerhalb des Hebräischen als *u* und ist daher als gemeinsemit. **u* anzusetzen:

⁸ Hier beschränken wir uns auf Akkadisch und Arabisch als Vergleichssprachen. Ausführlich dazu Stempel 1999: 31ff.

hebr.	akkad.	arab.
<i>kōl</i>	<i>kullatu</i>	<i>kullu</i>
<i>ʔōzen</i>	<i>uznu</i>	<i>ʔuḏnu</i>
<i>qōdeš</i>	<i>quddušu</i>	<i>qudsu</i>

4. Der durch den Wechsel *ʔayi* : *ē* charakterisierte Laut erscheint außerhalb des Hebräischen als akkad. *ī* bzw. arab. *ay*, woraus als Ansatz der Diphthong gemeinsemit. **ai* folgt:

hebr.	akkad.	arab.
<i>bayit</i>	<i>bitu</i>	<i>baytu</i>

5. Der durch den Wechsel *ʔawe* : *ō* charakterisierte Laut erscheint außerhalb des Hebräischen als akkad. *ū* bzw. arab. *aw*, woraus als Ansatz der Diphthong gemeinsemit. **au* folgt:

hebr.	akkad.	arab.
<i>mawet</i>	<i>mūtu</i>	<i>mawtu</i>

6. Der durchgängig als *ō* belegte Vokal erscheint außerhalb des Hebräischen als *ā* und ist daher als gemeinsemit. **ā* anzusetzen:

hebr.	akkad.	arab.
<i>šālōš</i>	<i>šalāšu</i>	<i>ṯalāṯu</i>

7. Der durchgängig als *ī* belegte Vokal erscheint außerhalb des Hebräischen ebenfalls als *ī* und ist daher als gemeinsemit. **ī* anzusetzen:

hebr.	akkad.	arab.
<i>yāmīn</i>	<i>(imnu)</i>	<i>yamīnu</i>

8. Der durchgängig als *ū* belegte Vokal erscheint außerhalb des Hebräischen ebenfalls als *ū* und ist daher als gemeinsemit. **ū* anzusetzen:

hebr.	akkad.	arab.
<i>šūm</i>	<i>šūmu</i>	<i>ṯūmu</i>

IV. Der vorhistorische Pänultimaakzent und analogische Bildungen im Verbalsystem

Die synchrone Betonung gewöhnlicher hebräischer Nomina auf der Ultima zusammen mit den gegenüber dem Akkadischen und Arabischen fehlenden Kasusendungen *-u(m)*, *-a(m)*, *-i(m)* ist ein deutlicher Hinweis auf einen

vorhistorischen Pänultimaakzent, wie wir ihn in einer Vielzahl von Sprachen kennen.⁹ Typisch für diese Betonung ist darüber hinaus die Reduktion vortoniger Silben, was im Hebräischen bei den Kurzvokalen deutlich zu erkennen ist. Die Tatsache, daß in unmittelbar vortoniger Silbe *a nicht gekürzt, sondern als *ā* erscheint,¹⁰ *i und *u dagegen zu *ə* reduziert, erklärt sich wahrscheinlich durch den geringeren Öffnungsgrad der beiden letzteren. Eine Parallele dafür bietet das Armenische: Hier werden vortonige *i* und *u* generell synkopiert, nicht aber die offeneren Vokale *e*, *a*, *o*; als Effekt stellt sich häufig ein morphonematischer Wechsel zwischen vokalhaltigen und vokallosen Formen ein, z.B. *sirt* 'Herz', Gen. *srti* [sərt'i], oder *hur* 'Feuer', Gen. *hroy* [hər'oi], gegenüber *ban* 'Wort', Gen. *bani*, *cer* 'Greis', Gen. *ceroy*, oder *cov* 'Meer', Gen. *covu*. Erst im Neuarmenischen werden auch vortonige *e*, *a*, *o* gänzlich synkopiert.

Kein Gegenbeispiel sind die sog. Nomina segolata (vgl. oben *k'eleb*, *s'ēper*, *'ōzen*), bei denen die unbetonte Endsilbe lediglich durch Vokalepenthese zur Auflösung einer auslautenden Konsonantengruppe entsteht und dann nicht in Erscheinung tritt, wenn eine weitere Silbe folgt, etwa ein enklitische Pronomen wie bei *kalb-ī* 'mein Hund'.

Es bleiben allerdings zahlreiche Verbalformen, die nicht auf der letzten Silbe betont sind, weshalb viele Forscher mit unterschiedlicher Betonung für Nomen und Verbum rechnen.¹¹ Bei näherer Betrachtung müssen wir aber feststellen, daß sie häufig darüber hinaus nicht den Regeln für die Vokalverteilung entsprechen, die wir in Abschnitt II gesehen haben. Ein Vergleich der arabischen und hebräischen Paradigmen des Perfekts kann dies belegen, wobei im Hebräischen ein Blick auch auf die suffigierten Formen sehr aufschlußreich ist:

⁹ Innerhalb des Semitischen ist hier das Aramäische zu nennen, was wiederum zu der Frage führt, inwieweit der hebräische und aramäische Pänultimaakzent eine areale Erscheinung ist. Aus dem Indogermanischen sei hier auf das Armenische sowie auf das Gallische und Britannische verwiesen; zu ersterem vgl. Pedersen 1904 und 1906 sowie Meillet 1936: 19-23, zu letzteren De Bernardo Stempel 1994 mit Diskussion der einschlägigen älteren Literatur.

¹⁰ Es fällt schwer, *ā* unter diesen Umständen als langes *ā* zu werten. Dabei darf nicht vergessen werden, daß *qāmeš* auch für vortoniges kurzes *o* steht.

¹¹ Als Beispiel mag hier Bergsträsser (*Hebr.Gr.* I § 21 f) genügen. Weitere Literatur bei Stempel 1999: 38 mit Anm. 16.

	arabisch	hebräisch	mit Suffix 'ihn'
Sing.	3.m. <i>qatala</i>	<i>qāṭal</i> 'al	<i>qəṭāl 'āhū / qəṭāl 'ū</i>
	3.f. <i>qatalat</i>	<i>qāṭal 'āh</i>	<i>qəṭāl 'āhū / qəṭāl 'attū</i>
	2.m. <i>qatalta</i>	<i>qāṭal 'altā</i>	<i>qəṭalt 'āhū / qəṭalt 'ō</i>
	2.f. <i>qatalti</i>	<i>qāṭal 'alt</i>	<i>qəṭalt 'ihū</i>
	1.c. <i>qataltu</i>	<i>qāṭal 'altī</i>	<i>qəṭalt 'ihū / qəṭalt 'i(w)</i>
Plur.	3.m. <i>qatalū</i>	<i>qāṭal 'ū</i>	<i>qəṭāl 'ūhū</i>
	3.f. <i>qatalna</i>	<i>qāṭal 'ū</i>	<i>qəṭāl 'ūhū</i>
	2.m. <i>qataltum</i>	<i>qəṭalt 'em</i>	<i>qəṭalt 'ūhū</i>
	2.f. <i>qataltumna</i>	<i>qəṭalt 'en</i>	
	1.c. <i>qatalnā</i>	<i>qāṭal 'alnū</i>	<i>qəṭaln 'ūhū</i>

Zu den Formen im einzelnen:

3.Sg.m. *qāṭal* statt erwartetem ****qāṭal**. Hier wird man mit Analogie nach den übrigen Formen des gleichen Paradigmas rechnen dürfen, bei denen wegen eines nachfolgenden Konsonanten altes *a unter dem Ton in geschlossener Silbe regelmäßig als a erscheint (vgl. 2.Sg.m. *qāṭal'tā*). Die Form mit Suffix setzt dagegen lautgesetzlich **qatal 'a-hū* fort und beweist, daß die suffixlose Form ursprünglich die Endung *-a hatte.

3.Sg.f. *qāṭal 'āh*. Die suffigiierte Form *qəṭāl 'āhū* < **qatal 'at-hū* entspricht mit *a > ə zwei Stellen vor dem Ton, *a > ā in vortoniger Silbe und *a > a unter dem Ton vor zwei verschiedenen Konsonanten ganz den Erwartungen; sie belegt, daß hinter dem auslautenden *-t, wie es auch im Arabischen belegt ist, kein Vokal stand. Eine suffixlose Vorform wie **qat 'alat* müßte jedoch ****qāṭal**- mit ungewissem Auslaut ergeben. Die belegte Form entspricht dagegen den femininen Nomina mit ursprünglich auslautendem Vokal, durch dessen Ausfall *-at in den Auslaut geriet und als -āh fortgesetzt wird. Es bleibt das vortonige *šwā* statt zu erwartendem ****ā**, was auch in der 3.Pl. ein Problem darstellt (s.u.).

2.Sg.m. *qāṭal'tā*. Nach Ausweis der Nomina segolata sollte eine ursprüngliche Form wie **qat 'alta* Auslautschwund und Vokalepenthese zwischen den dann auslautenden beiden Konsonanten zeigen, also ****qāṭal'elet**. Wieder weist die suffigiierte Form *qəṭalt 'āhū* < **qatal't 'a-hū* den Weg, denn sie zeigt die lautgesetzliche Entwicklung: *a zwei Stellen vor dem Ton > ə, *a vor dem Ton vor zwei Konsonanten > a, *a unter dem Ton > ā. Für das auslautende -ā der nicht-suffigiierten Form sind zwei Erklärungen möglich: Entweder ist es aus der suffigiierten analogisch übertragen worden oder –

eine bisher noch nicht erwogene Möglichkeit – der Vokal **a* blieb im Auslaut hinter zwei Konsonanten erhalten.¹² Dies ist angesichts der Entwicklung des vortonigen **a* > *ā* zumindest nicht auszuschließen.

2.Sg.f. *qđt'alt*. Hier gilt das gleiche wie für die entsprechende maskuline Form, d.h. zu erwarten wäre ***qđt'elet*. Die nicht-suffigiierte Form weist zwar mit *-alt* die Wurzelgestalt der lautgesetzlichen suffigiierten auf, hat aber nicht die in der suffigiierten Form erhaltene Endung *-i* wiedereingeführt, was in zweierlei Zusammenhang gesehen werden muß: zum einen zeigt die weit häufigere 1.Sg. (s. im folgenden) den Ausgang *-i*, mit der womöglich ein Gleichklang vermieden werden sollte; zum anderen – und dies gilt auch für die 2.Sg.m. – ist auf die Formen des selbständigen Pronomens, *ʔattđh* (m.) und *ʔatt(i)* (f.) < **ʔanta* bzw. **ʔanti*, hinzuweisen, die ebenfalls als Ausgangspunkt einer Analogie in Frage kommen.

1.Sg. *qđt'alti*. Wie in der 2.Sg.m. muß das auslautende *-i* aus der lautgesetzlichen suffigiierten Form übertragen sein. Dieser Vokal ist seinerseits eine Neuerung nach den suffigiierten Pronominalformen der 1. Person, vgl. das schon erwähnte Suffix *-i* 'mein', denn nach Ausweis der verwandten Sprachen ist für die 1.Sg. ursprünglich ein Ausgang **-u* anzusetzen.¹³

3.Pl. *qđtəl'ū*. Wieder zeigt das suffigiierte *qđtəl'ūhū* das erwartete Ergebnis von **qatal'ū-hū*. Bei der suffixlosen Form ist – wie in der 3.Sg.f. – vor allem das *šwā* der Mittelsilbe unerwartet und aus den übrigen Perfektformen heraus nicht analogisch herleitbar. Denkbar ist vielleicht ein Ausgleich mit der entsprechenden Form des Imperfekts, *yiqđəl'ū* < **yī-qtul-ū* (mit Akzent auf der Endung nach der suffigiierten Form und ansonsten regelmäßiger Entwicklung eines vortonigen **u* zu *ə*).¹⁴ Das in der 3.Pl. entstandene Vokalisierungsschema müßte dann auf die 3.Sg.f. (s.o.) übertragen worden sein.

2.Pl.m. *qđtalt'em*, f. *qđtalt'en*. Der Vergleich mit dem Arabischen zeigt, daß die dort und ursprünglich um eine Silbe längere Form des Femininums hier das Maskulinum beeinflußt hat. Beide Sprachen zeigen im übrigen

¹² Hinter einfachem Konsonanten ist es jedoch nach Ausweis der 3.Sg.m. geschwunden (s.o.).

¹³ Einzelheiten bei Stempel 1999: 99ff.

¹⁴ Es ist daran zu erinnern, daß das Imperfekt bei der 3. Person im Plural die Genera unterscheidet, was nach Ausweis des Sprachvergleichs auch für das Perfekt zu erwarten wäre. Die stärkere Differenzierung des Imperfekts spricht für dessen generell höhere Textfrequenz, so daß es eher als Basis für eine analogische Umgestaltung des Perfekts in Frage kommt als umgekehrt.

Ausgleich im Vokalismus, wobei das Hebräische den der Femininform auf **-tiinna*, das Arabische aber den der Maskulinform auf **-tum* verallgemeinert hat.¹⁵ Eine Spur des alten *u*-Vokalismus im Maskulinum könnte noch in der suffigierten 2.Pl.m. *qəṭalt'ūhū* vorliegen, die eine direkte Fortsetzung von **qatal'tum-hū* sein kann, wenn man mit der Vereinfachung der Gruppe **-mh-* und Ersatzdehnung des vorangehenden Vokals rechnet.

1.Pl. *qəṭt'alnū*, suff. *qəṭaln'ūhū*. Hier liegt die Neuerung vor allem in der Endung *-nū*, die aus dem Personalpronomen (*ʔa*)*naḥnū* zu stammen scheint.

Fassen wir zusammen:

1. Die Vokalalternanzen der Nomina folgen einer Regelung, die sich als Ergebnis eines vorhistorischen Pänultimaakzentes erklären läßt.
2. Unter den Verbalformen zeigen gerade die suffigierten vielfach genau die Lautentwicklungen, die der postulierte vorhistorische Pänultimaakzent herbeigeführt haben muß.
- 3.a) Die enklitischen Pronomina in den suffigierten Formen führten dazu, daß die alten Endungen in betonte Pänultimaaposition gerieten und bewahrt blieben.
- 3.b) In den nicht-suffigierten Verbalformen muß dagegen mit Verlust oder Schwächung der Endungen gerechnet werden.
4. Das Nebeneinander suffigierter und suffixloser Verbalformen mußte fast zwangsläufig zu einem systeminternen Ausgleich führen, wobei es in den suffixlosen und häufig mehrdeutigen Formen zur Restitution der Endungen nach den suffigierten kam.
5. Der hier vertretene Ansatz eines generellen vorhistorischen Pänultimaakzentes im Hebräischen (wie auch im Aramäischen) verdient nicht zuletzt deshalb den Vorzug vor früheren Hypothesen, die mit unterschiedlicher Betonung bei Nomen und Verbum rechnen, weil er ökonomischer ist und durch die Sprachtypologie mit zahlreichen Parallelen abgesichert werden kann.

¹⁵ Einzelheiten bei Stempel 1999: 99 bzw. 101.

Bibliographie

- Bergsträsser, G. Hebr.Gr. *Hebräische Grammatik. Mit Benutzung der von E. Kautzsch bearbeiteten 28. Auflage von Wilhelm Gesenius' hebräischer Grammatik. Mit Beiträgen von M. Lidzbarski. I. Teil: Einleitung, Schrift- und Lautlehre.* (6. Nachdruckaufl.d.Ausgabe Leipzig 1918). II. Teil: *Verbum.* (6. Nachdruckaufl.d.Ausgabe Leipzig 1929). Hildesheim u.a. 1985. (Lizenzausgabe Darmstadt 1991).
- Cross, F.M. Jr./ Freedman, D.N. 1952. *Early Hebrew Orthography. A Study of the Epigraphic Evidence.* New Haven. (Amer.Or.Ser. 36).
- De Bernardo Stempel, P. 1994. Zum gallischen Akzent: eine sprachinterne Betrachtung. *ZCP* 46: 14-35.
- Freedman, D.N./ Forbes, A.D./ Andersen, F.I. 1992. *Studies in Hebrew and Aramaic Orthography.* Winona Lake. (Bibl. and Judaic Stud. from the Univ. of Calif. 2).
- Kautzsch, E. 1909. *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von --. Facsimile der Siloah-Inschrift beigelegt von J. Euting, Schrifttafel von M. Lidzbarski.* (6. Nachdruckaufl. der 28. vielfach verbesserten und vermehrten Aufl. Leipzig 1909). Hildesheim 1985. (Lizenzausgabe Darmstadt 1991).
- Malone, J.L. 1993. *Tiberian Hebrew Phonology.* Winona Lake.
- Meillet, A. 1936. *Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique.* Wien.
- Pedersen, H. 1904. Hin hayeren lezui sesta. *HA* 18: 131-133. (Dt.: Der Akzent des Altarmenischen. In: idem, *Kleine Schriften zum Armenischen.* Hrsg. v. R. Schmitt. Hildesheim 1982: 3-7).
- 1906. Zur akzentlehre. *KZ* 39: 235-243. (= idem, 1982: 103-111).
- Rosén, H. B. 1953. Remarques au sujet de la phonologie de l'hébreu biblique. *RB* 60: 30-40. (= idem, *East and West. Selected Writings in Linguistics. Part Two. Hebrew and Semitic Linguistics.* München 1984: 200-210).
- Stempel, R. 1999. *Abriss einer historischen Grammatik der semitischen Sprachen.* Frankfurt a.M. u.a. (Nordostafrikanisch/Westasiatische Studien 3).

12. Hier einfachen Konsonanten zu verhalten nach Ausweis der 2. Pl. im geschriebenen (2. Pl.).

13. Eingeleitet im Beispiel 1989-1991.

14. Es ist daran zu erinnern, daß das Imperfekt bei der 2. Pl. im Plural die Genus unterscheidet, was nach Ausweis der Sprachvorgabe auch für das Perfekt zu erwarten wäre. Die stärkere Differenzierung des Imperfekts spricht für durchgehend höhere Textkomplexität, so daß es eher als Basis für eine analogische Übertragung des Perfekts in Frage kommt als umgekehrt. (Stempel 1999: 103-111).

"Die tote Liebe zum fremden Winkel des Dreiecks"*

Christian Szyska

Arabeskot ist der erste Roman von Anton Schammas, er erzählt die Wanderungen und Historien der Familie Schammas aus dem galiläischen Dorf Fassuta, Ereignisse aus den Leben der Vorfahren während der osmanischen Herrschaft, der britischen Mandatszeit, der Wirren des arabischen Aufstandes von 1936 und dem Leben Anton Schammas' nach der israelischen Staatsgründung bis in die achtziger Jahre. Diese Familiensaga der Schammas', die sich einer linearen Zusammenfassung widersetzt, wird vorwiegend in den mit "Die Erzählung" (*ha-sipur*) betitelten Kapiteln ausgebreitet. Durch assoziative Techniken des Schreibens von Erinnerung wie auch mittels Elementen des magischen Realismus wird die familiäre Vergangenheit aus ihrer oralen Tradition in die Schriftlichkeit überführt (Feldhay Brenner 1993: 438), durchbrochen von den mit "Der Erzähler" (*ha-mesaper*) betitelten Abschnitten, die die Reise des Autors zu einem internationalen Schriftstellertreffen in Iowa City erzählen.

Eine Möglichkeit, sich diesem Text von Anton Schammas zu nähern, der sich eindimensionalen Deutungen entzieht, liegt darin, *Arabeskot* als einen postmodernen Versuch aufzufassen, die lineare und kausale aristotelische Einheit von Texten zu durchbrechen zugunsten eines dehierarchisierten, aus wechselnden Perspektiven immer wieder neu lesbaren, kaleidoskopartigen Textes. Dies geschieht durch die Verflechtung der beiden Erzählebenen "Die Erzählung" und "Der Erzähler", metafiktionale Elemente, die einmal Erzähltes aufheben oder die vermeintliche Faktizität des mit autobiographischem Anspruch Erzählten ebenso in Frage stellen wie offensichtliche Widersprüche und durch den Text selbst geleistete Auflösung der zeitlichen Aufeinanderfolge einzelner Abschnitte und Episoden.

Als ein herausragender Aspekt von *Arabeskot* wurde die Suche nach Identität erkannt. Anton Schammas, bekanntlich ein Autor mit christlich-

* Ich danke Matthias Radschiet für seine wertvollen Hinweise, Reuven Snir für zahlreiche Literaturhinweise und Lutz Edzard für endlose Geduld beim multilingualen Setzen.

palästinensischem Hintergrund, hatte mit dem autobiographischen Roman einige sensible Punkte der hebräischen Literatur getroffen. Zum einen setzte er einen autobiographisch aufgeladenen Text dem israelisch nationalistischen Narrativ entgegen, in dem, wie Yaron Ezrahi meint, das Individuelle häufig hinter das Kollektive zurücktritt (Ezrachi 1997).

Auf der anderen Seite löste *Arabeskot* heftigste Diskussionen unter israelischen Kritikern aus.¹ Neben der Frage nach den "literarischen Meriten" des Werks, dessen Autor bislang als Übersetzer, Dichter, Theaterautor und streitbarer Publizist hervorgetreten war, beherrschte das "Problem" der Sprache des Werkes die Diskussion. Indem Schammas mit *Arabeskot* ein modernes hebräisches Werk vorlegte, welches, von einem nichtjüdischen Autor verfaßt, literarisch und sprachlich als ästhetisch hochwertig anerkannt wurde, stellte sich die Frage nach der mit dem Gebrauch des Hebräischen verknüpften jüdisch-israelischer Identität. So wird beispielsweise Amos Oz zitiert, welcher die Präsenz dieses Romans als "einen Triumph" bezeichnet, "nicht unbedingt für die israelische Gesellschaft, aber für die hebräische Sprache", welche offensichtlich für einen nichtjüdischen Autor attraktiv genug sei, um darin zu schreiben - eine Aussage, in der Hanan Hever eher Distanz und Zurückhaltung denn ein Willkommen angesichts Schammas' literarischer Beiträge sieht (Hever 1990: 264-5). Einer der profiliertesten israelischen Literaturkritiker, Gerschon Schaked, ignoriert in seiner für das deutsche Publikum gedachten *Geschichte der Modernen Hebräischen Literatur* die Werke von Schammas.

Im Mittelpunkt dieser Studie steht das mit "Der Erzähler: Père Lachaise" betitelte Kapitel des Romans (Schammas 1986: 67-100), das erste der "Der-Erzähler"-Ebene und damit deren Exposition. In einundzwanzig Abschnitten wechselt die Erzählperspektive zwischen "dem Erzähler" in der "dritten Person", Nadia, seiner libanesischen Cousine, Jehoschua Bar-On, einem israelischen Schriftsteller, und Amira, einer französischen Schriftstellerin alexandrinisch-jüdischer Abstammung. Bis auf Nadia, die wegen der Behandlung einer Bauchhöhlenschwangerschaft mit ihrem Mann Kamal und

¹ Eine umfangreiche Bibliographie der Veröffentlichungen zu *Arabeskot* zwischen 1986 bis 1990 gibt Kritz (1990: 363-373). Zu den Standpunkten und Themen der Debatte über auf Hebräisch schreibende Araber in Israel, insbesondere Anton Schammas und Naim Araidi, vergleiche Hanan Hever 1990, Reuven Snir, 1992, 1995, 1997, 1998 und die dort angegebene Literatur. In der Zeitschrift *an-Nāqīd* diskutiert das "Sprachproblem" Nūri al-Jarrāh (1989).

ihrem Sohn Ilyas in Paris weilt, werden sich alle Figuren in Iowa City auf dem internationalen Autorentreffen begegnen. Der Ort ist Paris, Mittelpunkt des Geschehens der Friedhof Père Lachaise. Wie sich später herausstellt, entlarvt der Roman das Kapitel "Der Erzähler: Père Lachaise" als eine Fiktion innerhalb der Fiktion.² Eingeleitet wird der Abschnitt mit einem Gedicht von Yehuda Amichai (Schammas 1986: 67):

חלון ראוה מקשט בשמלות ושים
 יפוח בצבעי חלכת ולכן. והכר
 בשלוש עפוח: עברית ערכית ומוח.

Ein Schaufenster, dekoriert mit Kleidern schöner Frauen
 in den Farben von Blau und Weiß, und das alles
 in drei Sprachen: Hebräisch, Arabisch und Tod,³

womit das Beziehungsgeflecht der Charaktere umrissen wird, von verschiedenen Sprachen, Kulturen und Nationalismen geprägt, gruppiert um den heterotopen Raum,⁴ den Friedhof Père Lachaise. Wie Amichai's Schaufenster ist dieser Raum – die Fiktion in der Fiktion – eine Illusion losgelöst von der Realität. Damit gewinnt dieser Raum den liminalen Charakter des "Dazwischenseins", wozu beiträgt, daß die vier Protagonisten sich auf Reisen, also zwischen den Orten befinden. In diesem, in Schammas' Text solcherart metaphorisch verräumlichten Zustand, der auch als ein "Dritter Raum" im Sinne Homi Bhabha (1994: 5) bezeichnet werden könnte, bilden die vier Protagonisten eine Matrix, in deren Koordinaten sich Identitäten bewegen. Die narrative Verflechtung der vier Pole spiegelt ihre reziproken Abhängigkeiten.

In der kritischen Rezeption von *Arabeskot* werden der autobiographische Charakter Anton Schammas' und die Kunstfigur des israelischen

² Kritz (1990: 247) bezeichnet dieses Kapitel als "eine andere Welt".

³ Die Verse stammen aus dem Gedicht "קיווח על המחים במלחמה" ודול מאחורה כל זה מסתחר אושר in "קיווח על המחים במלחמה" ודול מאחורה כל זה מסתחר אושר in "קיווח על המחים במלחמה" ודול מאחורה כל זה מסתחר אושר. Tel Aviv/Jerusalem 1974 S. 92 Vgl. auch Snir (1995: 183, n. 84). Der erste, hier ausgelassene Vers lautet: דגל מאכר אח הקשר עם המציאות ועף "Eine Fahne läßt die Verbindung mit der Wirklichkeit verschwinden und fliegt davon".

⁴ Heterotop wird hier im Sinne Foucaults verwendet, vergl. sein "Andere Räume" in *Stadt – Räume* (1991: 65-72) insb. S. 68ff.

Schriftstellers Jehoschua Bar-On als dyadisch positionierte, dialektisch aufeinander bezogene Charaktere verstanden.⁵ Dies ist auf dem Hintergrund der politischen Implikationen des Romans verständlich, greift aber meines Erachtens zu kurz. Daher soll, auch auf die Gefahr einer simplifizierenden Darstellung hin, im folgenden versucht werden, diesen Verflechtungen nachzuspüren.

Er

Der Erzähler – der Text legt nahe, ihn als Anton Schammas zu erkennen – zeichnet in den Abschnitten 1, 5, 9, 12, 15, 18 und 20 die Begebenheiten während seiner Reise von Jerusalem über Paris nach Iowa City nach, die meist in der Form von Bewußtseinsströmen assoziative Erinnerungen auslösen und sich als Reflektionen über die Identitätsbildung des Charakters erweisen. Die Reise wiederum ruft andere Übergänge ins Bewußtsein.

In den liminalen Zustand des "Dazwischenseins" führt der erste Text des Erzählers ein, den er in Paris schreibt, "weit weg von alledem", aber trotzdem über "ihrem roten Haar", das ihn verfolgt und das sich wie mit seinen Besitztümern mit seiner Geschichte zu verweben droht und ihn "stranguliert". Er versucht, sich von diesem Haar freizuschreiben, während im Bett seines Hotelzimmers "schwarze Frauenhaare" liegen (Schammas 1986: 69). Auch in Abschnitt 5, nach der Ankunft in Paris, fühlt er sich von den Frauenhaaren verfolgt, die er vergeblich von seinen Sachen versucht hat zu entfernen, wie auch von den Verpflichtungen gegenüber seinen libanesischen Verwandten und Bar-On, dem Schriftsteller.

Abschnitt 9 verbindet das Verlassen Jerusalems und die Sicherheitskontrollen vor dem Abflug aus Israel mit einem weiteren Übergang: dem Abtreten der Generation des sterbenden Vaters und dem Aufstieg der des Sohnes (Schammas 1986: 74-75). Das einzelne Haar auf dem Kissen bringt ihm einen Traum ins Bewußtsein zurück, der die unterbewußte Dimension des Übergangs in die israelisch-jüdische Gesellschaft zeigt.⁶ In Jerusalem, in seinem Zimmer, versucht er, auf Hebräisch um Hilfe zu rufen, doch ihm fällt das

⁵ Vgl. z.B. Hever 1990, Feldhay Brenner 1993, Balaban 1989, Gass 89.

⁶ Vgl. hier die Interpretation von Rachel Feldhay Brenner (1993: 440-1), die diesen Übergang zwischen arabischer und jüdisch-hebräischer Gesellschaft als ein "nomadisches Eindringen in das staatliche Zentrum" im Sinne von Gilles Deleuze und Félix Guattari beschreibt.

richtige Wort nicht ein. Als es ihm endlich in den Sinn kommt, schreit er das Wort laut am Fenster nach Mea Shearim, wobei er sehen muß, wie er dadurch zwei Araber erschrickt und vertreibt.⁷ Ein nächtlicher Spaziergang des Erzählers durch Paris nimmt Abschnitt 15 ein (Schammas 1986: 85-88). Die herbstliche Atmosphäre erinnert ihn an das Sterben seines Onkels Jusef – ein weiterer Generationenwechsel –, dann an die Besitzerin des roten Haars, Schlomith. Seine Liebe zu ihr scheint der Grund für die Verbindung und Auseinandersetzung mit der israelisch-jüdischen Gesellschaft zu sein (Schammas 1986: 85):

והוא אהב את שלומית. והיא אהבה אותו. ואיש לא הושיע. והוא עמד בחלון תמיד וביקש לצעוק לעזרה. אבל לעולם אין הוא זוכר את המלה הנכונה. ובאיוז שפה תיאמר.

"Und er liebte Schlomith, sie liebte ihn, niemand brachte Erlösung. Er stand immer am Fenster und wollte um Hilfe rufen, doch nie erinnerte er sich an das richtige Wort, und in welcher Sprache es gesagt werden sollte."

Die Beziehung scheitert wie der Übergang in die israelisch-jüdische Gesellschaft, da der Gatte von Schlomith die Briefe entdeckt, die der Erzähler während des Sterbens seines Vaters an sie geschrieben hat. Auch das Identitätsproblem, verdeutlicht durch die Beziehung von Sprache und Unterbewußtsein, bleibt bestehen. Das Scheitern kommentiert der Text mit bezug auf das einleitende Gedicht von Jehuda Amichai (Schammas 1986: 85):

ושבו הדברים לקוייהם: עברית. ערכית ומות.

Und die Dinge kehrten zurück in ihren vorherigen Zustand von Hebräisch, Arabisch und Tod.

⁷ Rachel Feldhay Brenner (1993: 440) sieht darin, daß der Gebrauch der Hebräischen Sprache beim Erzähler Schuldgefühle gegenüber seinen arabischen Brüdern hervorruft. Die Szene läßt sich als ein Palimpsest lesen, in dessen tiefer liegenden Schicht eine Episode aus Willa Cather's *My Ántonia* (1934: 45-46) liegt. *Arabesque* verweist häufig, auch mittels Textziten, auf diesen berühmten amerikanischen Roman hin. In Cather's Roman warnt Ántonia Jim, ihren Freund, den Erzähler, vor einer gefährlichen Schlange, vergißt aber, daß sie auf Tschechisch, ihrer Muttersprache schreit.

Die Assoziationskette bringt ihn an zwei weitere Orte des Übergangs. Zum einen in eine Situation aus seiner Jugendzeit, als ihn ein Mädchen auf Hebräisch anspricht, zu einer Party einlädt und ihn, der "so glücklich ist bei seinem gemütlichen Spaziergang in seiner kleinen dörflichen Welt, die er in seiner Tasche und seinem Kopf trug", stört, woraufhin er wütend wird (Schammas 1986: 86). Zum anderen seine Bekanntschaft mit Schlomith, durch die er mit "auf die Party eingeladen" wird. Diese beginnt jedoch nicht auf der Straße, sondern in einer Bibliothek, als er die hebräische Übersetzung des Buch *My Ántonia* von Willa Cather sucht (Schammas 1986: 86-7; Balaban 1989: 419).

Abschnitt 18 bringt den Erzähler, nach seiner Trennung von Schlomith, mit seiner Cousine zusammen, die dem mütterlichen Teil seiner im Libanon lebenden Familie entstammt. Diese Begegnung ist von der Frage nach der Kontinuität von Identitäten gekennzeichnet. Nachdem er seinen Weg zu der betreffenden Adresse gesucht und sich durch dunkle Korridore eines Pariser Mietshauses vorgearbeitet hat, steht er vor der Wohnung von Nadia, ihrem Mann Kamal und ihrem Sohn Ilyas. Seine Begegnung gleicht einer Marienerscheinung (Schammas 1986: 92):

והוא דופק שניח והדלת נפתחת וריבוע זוהר מכה אותו בסטורים. והוא קופא על מקומו וממצמץ בעיניו ומאהיל עליהן בידו. ויד נברית מושטת אליו ללחוץ את ידו. ובאמצע ריבוע הסטורים צללית של אשה שהאוד מקיף בהילה את שערותיה והיא מתקרבת אליו. וילד מחזיק באמרת שמלחה.

"Er klopft zum zweiten Mal, die Tür öffnet sich, ein strahlendes Rechteck blendet ihn. Er erstarrt auf der Stelle, blinzelt und bedeckt die Augen mit der Hand. Eine männliche Hand streckt sich ihm entgegen und drückt die seine. In der Mitte des blendenden Vierecks die Silhouette einer Frau, das Licht umgibt ihr Haar mit einem Schein. Sie nähert sich ihm, das Kind hält einen Zipfel ihres Kleides."

Gleichzeitig gestaltet sich die Begegnung wie ein Selbsterkennen: als sie Züge annimmt, sieht er sie "wie aus einem Zauberspiegel, der ihm gegenüber eine feinere Version seines eigenen Gesichtes ausstrahlt" (Schammas 1986: 92). Die Vertrautheit, ausgelöst durch Familienähnlichkeit und den metaphysischen Rahmen der Begegnung, steigert sich zu einer erotischen Anziehung. Sie möchte ihm Paris zeigen, und schlägt vor, zu ihrem Lieb-

lingsort in der Stadt zu gehen, zum Friedhof Père Lachaise (Schammas 1986: 93).

Im letzten Abschnitt, aus der Perspektive des Erzählers geschrieben, zeigt Nadia ihm, nachdem er ihr von seiner "Wunde", von Schlomith, erzählt hat, sozusagen als Trost das Grab der unglücklich Liebenden Petrus Abaelard und Héloïse, deren tragische Beziehung durch die *Epistulae* berühmt wurde.⁸ Sie hingegen läßt ihn ihre Wunde fühlen, die frische Operationsnarbe, was zum Höhepunkt ihrer Annäherung gerät.

Plötzlich ist der kleine Sohn Ilyas verschwunden. Die Suche nach ihm begleiten leitmotivisch die magischen Symbole, welche die Familiensaga durchziehen. Schließlich findet Nadia den Jungen am Grab von Allen Kardec, wo ihn eine ägyptisch sprechende Frau beruhigt. Ihr Begleiter berichtet ihnen, daß er, als er den Jungen durch den Sucher seiner Kamera beobachtete, eine rote Hahnenfeder in seiner Hand bemerkte (Schammas 1986: 98). Auf dem Hintergrund des Grabes des Begründers des Kardecismus, einer spiritistischen Lehre, in deren Zentrum die Reinkarnation steht, erscheint die Wiederkehr des Hahns, der der Dorfsage nach den Schatz der Kreuzfahrer in einer Höhle unter dem Fels im Herkunftsort des Erzählers, Fassuta, bewacht,⁹ als eine Bestätigung der Kraft seiner familiären Identität, die über die Generationsgrenzen und Orte weiterbesteht und den Menschen anhaftet. Der Abschnitt schließt mit der Überlegung des Erzählers, ob er Nadia nicht berichten solle, daß er am Morgen eine Kerze in Notre Dame für seinen Onkel Jusef aufgestellt hat, aus Respekt vor dessen Marienverehrung, womit auch dieser Aspekt der Familienidentität weitergeführt wird, auf deren Hintergrund die Begegnung der beiden Charaktere geschieht (Schammas 1986: 99).

⁸ Der Besuch unterstützt die Interpretation der Dynamik der Beziehung Schlomith/Erzähler von Feldhay Brenner insofern, als auch die Beziehung zu seiner Schülerin des Scholastikers aus dem 11./12. Jahrhundert unglücklich endete und sie zu seiner Entmannung durch einen Onkel Heloises führte. Recht drastisch werden damit die Konsequenzen und das Scheitern des "nomadischen Eindringens" vorgeführt. Die rationalistischen Schriften Abaelards wurden nach einem Streit mit dem Mystiker Bernard von Clairvoux zur Häresie erklärt.

⁹ Auch in Imil Ḥabibis *al-Mutašā'il* symbolisiert ein Schatz die Identität (Ḥabibi 1982: 108-9).

Nadia

Nadia ist mit dem Erzähler, wie gezeigt, durch den mütterlichen Teil seiner Familie verbunden, als seine Cousine, Tochter des Bruders seiner Mutter Elaine, die aus dem Libanon stammt. Abschnitt 2 zeigt sie auf dem Balkon des Pariser Wohnhauses, von wo sie auf die Straße hinunterblickt und nicht uninteressiert einen Mann beobachtet, der Austern in den Auslagen eines Fischgeschäftes begutachtet und sich hinterher die Hände an einem hellblauen Taschentuch abwischt (Schammas 1986: 70). Dieser Moment verbindet Nadia mit Jehoschua Bar-On, dem israelisch-jüdischen Autor. Auch wenn sie sich aus medizinischen Gründen in Paris aufhält, verbindet sich mit ihrem Aufenthalt eine Passage. Aufgrund der durch die Bauchhöhlenschwangerschaft notwendig gewordenen Abtreibung des Fötus scheint sie ihr "zweites Gesicht" zu verlieren, das sie wie Elaine besessen hat. Diesen Verlust erklärt sie ihrem Mann mit "der Stimme einer Babuschka, die ausgehöhlt wurde" (Schammas 1986: 77). Eine Babuschka-Puppe wiederum nutzt Anton Schammas als Metapher, um die sich überlagernden Identitäten zu beschreiben.¹⁰ Die übersinnlichen Fähigkeiten scheinen aber auf Nadias Sohn Ilyas überzugehen, wie Abschnitt 20 aus der Perspektive des Erzählers deutlich macht, aber für Nadia ist dieser Verlust der größte, derjenige, der nicht in den Arztberichten auftaucht (Schammas 1986: 80-81).

Jehoschua Bar-On

Der israelische Schriftsteller ist wohl der am meisten beachtete Charakter des Romans. Generell wird er als eine Parodie auf den realen Schriftsteller Abraham B. Yehoschua betrachtet, mit dem Anton Schammas heftige Auseinandersetzungen geführt hat (1986a, Hever 1990: 274-5) und aus dessen Akronym der Name der Kunstfigur gebildet ist.¹¹ Allgemeine Überein-

¹⁰ Vgl. Anton Schammas "Ashmat ha-Babushka" in *Politika* 5-6 (Februar-März 1986): 44-45 (zit. in Hever 90: 266).

¹¹ Diese Verbindung ist so stark, daß sie die deutsche Übersetzerin von *Arabeskot* dazu verleitet hat, statt "Schriftsteller" mit eindeutigem Bezug auf Jehoshua Bar-On zu übersetzen, den Namen von A.B. Jehoschua einzufügen (Schammas 1989: 114/Schammas 1986: 82). Der Name legt auch eine Deutung als sprechenden Namen nahe, da און בר zusammengesetzt aus aramäisch בר = Sohn und Hebräisch און = Macht > "Besitzer der Macht" heißen kann und auch Assoziationen zu בר מצוה weckt, den jüdischen Knaben, der die religiösen Verpflichtungen auf sich nimmt und damit vollwertiges Mitglied der jüdischen Gemeinde wird.

stimmung herrscht auch darüber, daß er in der Begegnung von Anton Schammas mit dem hegemonialen intellektuellen Diskurs in Israel sein Gegenüber verkörpert.¹² Er ist der einzige Charakter, der in Père Lachaise in der ersten Person Singular erscheint und fast ausschließlich Monologe führt. Bar-On wartet in Paris auf den Anruf des Erzählers, mit dem er sich noch in Israel verabredet hat (Schammas 1986: 72-4). In seinen Monologen nennt Bar-On den Erzähler "meinen Juden". Damit kommt einerseits der Rassismus der Figur gegenüber dem Erzähler zum Ausdruck, zum anderen verdeutlicht er, wie ihm die Figur des Erzählers als Projektionsfläche dient und er Stereotype produziert, die wenig mit dem Erzähler zu tun haben. Der eigentliche Grund für seinen Wunsch, den Erzähler zu treffen, ist sein Vorhaben, einen Roman über einen Araber in Israel zu schreiben, was aber eher dazu dienen soll, seinen Ruhm als Schriftsteller zu mehren als sich wirklich mit der Identität eines Arabers auseinanderzusetzen. Immer noch riechen seine Finger nach dem Fisch, den er im Geschäft berührt hatte, als er sich in ein Café setzt und über den "Araber" nachdenkt, den er schaffen möchte: er trinkt schwarzen Kaffee mit Hel. Leider bevorzugt "sein Jude" Tee mit Milch, doch meint er, könne er ihm dennoch nicht entkommen, denn (Schammas 1986: 73-74)

אין הוא יודע שקשה למשמש ריחות שנאלה, ועמא אי אפשר כלל. לא רק הבנדים ספונים בהם. אלא גם העור.

"er weiß nicht, daß es schwer ist, solche Gerüche zu tilgen, vielleicht sogar unmöglich. Nicht nur an den Kleidern haften sie, sondern auch an der Haut".

Seine Figur soll nicht so erscheinen wie die Araber "in den Geschichten dieses Chawadschas", "der Gefangene aus der Zeit der Staatsgründung" oder der "verlorene verliebte junge Mann"¹³ (Schammas 1986: 82). Er spricht

¹² Zu den durch den Roman ausgelösten Debatten über eine jüdische Identität hebräischer Literatur und Sprache wie auch die Position der Werke arabischer nichtjüdischer Autoren in ihr vergl. die in Fußnote 1 angegebenen Titel und die Literatur dort.

¹³ Hinweise auf die Figur des *Chawadscha Nasar* von Mosche Smilanski, einem Prototyp des "Neuen Hebräers" in der Hebräischen Literatur (vgl. Schaked 1997: 108), die Erzählung *ha-shavui* von S. Yizar von 1948 (vgl. Morahg 1986: 148) und den Roman *ha-mehev* von A. B. Jehoschua.

ihm ausgezeichnete Hebräischkenntnisse zu, doch sollen diese beschränkt bleiben auf die "Grenzen des Erlaubten" (בגבולות המותר). Nicht unbedingt erlaubt ist für ihn das Kaddisch, das jüdische Trauergebet. Den hebräischen, aus dem Buch Hiob entlehnten jüngeren Vers des Gebets (Schammas 1986: 82)

עושה שלום במרומי

"Der den Frieden in seiner Höhe schafft"

mag er sprechen, während die ursprünglichere aramäische Formel (Schammas 1986: 82)

בעולא ובזמן קריב

"Schnell und in baldiger Zeit"

des Gebets ihm verboten bleiben soll, die noch einmal den Wunsch im Gebet betont, daß dem Volk Israel Macht verliehen werden soll.¹⁴ Die Formel "Schnell und in baldiger Zeit" fließt dann in den Monolog von Jehoschua Bar-On ein.

Die partielle Ausgrenzung seines Arabers aus der Sprache berührt den engen Zusammenhang des Hebräischen mit der israelisch-jüdischen Identität. Neuhebräisch wurde von einer kulturellen Elite im Rahmen der Haskalah und später des Zionismus als Nationalsprache erfunden, in Abwehr der wirklichen Umgangssprache der Juden in Europa, des Jiddischen, um sich von den Assimilationsbestrebungen des Judentums insbesondere in Westeuropa, vor allem in Deutschland, abzugrenzen (Hobsbawm 1990: 68; Breslauer 1995).¹⁵ Der traditionelle Charakter des Hebräischen als vorwiegend sakrale Sprache lebt weiter im nationalistisch zionistischen Idiom, wie auch

¹⁴ "Schnell und in baldiger Zeit" war schon Bestandteil des Kaddichs vor der Zerstörung des zweiten Tempels, das im Anschluß an agadische Vorträge gebetet wurde, die mit dem Wunsch nach dem baldigen Eintreffen des messianischen Reiches endeten. Seine heutige Form als Trauergebet erhielt das Kaddisch erst im 14. Jahrhundert während der Pogrome in Europa in Folge der Kreuzzüge.

¹⁵ In diesem Zusammenhang mag es interessant erscheinen, daß das Neuhebräische, was die Vokalisierung angeht, der sephardischen Tradition folgt, aber wie die europäischen Sprachen keine Emphatisierung verlangt und sich vielleicht dadurch von den orientalischen Sprachen und Kulturen abgrenzt.

der nationalistische Diskurs in Israel zwischen religiösen und säkularen Sphären pendelt.

Jehoschua Bar-Ons Araber wird sich in der "Sprache der Gnade" (Schammas 1986: 92) ausdrücken, was seine einzige Lösung sein wird. Im Anschluß an Rachel Feldhay Brenner (1993: 436) läßt sich das Bild des babylonischen "Turms der Verwirrung" in der "Sprache der Gnade", den der Araber auf dem Grund Bar-Ons bauen wird, als vielschichtiges und mehrdeutiges Bild deuten, mit dem die ambivalente Wirkung des auf Hebräisch schreibenden Angehörigen einer arabischen Minderheit gezeigt wird, die damit einerseits in Subversion die Sprachideologie dekonstruiert und ad absurdum führt, andererseits eben durch Gebrauch der Sprache der Mehrheit ihren Wunsch nach Anerkennung ausdrückt. Ob diese Lösung funktioniert, scheint jedoch ungeklärt. Zumindest konstruiert Bar-On für seine Figur eine Liebesgeschichte mit einer rothaarigen Frau, "verheiratet. Mit einem Mann des Militärs" (Schammas 1986: 83), die schließlich scheitert. Die Entscheidung wird "gemäß der erprobten List des Weisesten der Menschen" sein, daß die Frau vor die Wahl gestellt wird: "Entweder die zerteilte Liebe oder das lebende Kind." Das Urteil wird (Schammas 1986: 83-84)

הילד החי ישוב אל אמו. האהבה המתה אל הצלע הנכרית המשולש. והחיים למסלולם התקין.

"das Kind zu seiner Mutter und die tote Liebe zur fremden Spitze des Dreiecks zurückbringen, und das Leben in seine gewohnte Bahn."

Damit zeichnet Bar-On das Schicksal seines Arabers vor, gleichzeitig deutet sich hier auch das spätere Schicksal des Erzählers, dessen Liebe durch den Spruch des Gatten zerteilt, d.h. getötet wird und auf ihm lastet. Doch wesentlich ist für Bar-On die Sprache, in deren "Sperrgebiet" der Araber nicht eindringen darf. Neben "Schnell und in baldiger Zeit" aus dem Kaddisch bemerkt er, als er darüber meditiert, wie der Araber sich über seine "Schlafstunde" (של אף־שמוודה) auslassen würde und daß auch das Jiddische für den Araber ein Tabu sein muß. Könnte er sich dort etablieren, würde er seiner Herrschaft entkommen (Schammas 1986: 90). Offensichtlich funktionieren die Differenzen und Begrenzungen im nationalistischen Idiom des Hebräischen, während das Jiddische, welches schon von Franz Kafka als eine subversive, sich der Klassifizierung und Grammatisierung widersetzen- de Sprache bezeichnet worden ist (Kafka 1951: 187ff), trotz verschiedentlicher Be-

strebungen, nie endgültig den Prozeß einer Normierung als Nationalsprache erlebt hat, da die Sprache, wie andere jüdische Sprachen, in der Konkurrenz zum Hebräischen unterlag (Breslauer 1995: 59ff).

Bar-On's Perspektive nimmt den letzten Abschnitt von "Père Lachaise" ein. Im Grunde möchte er nicht nach Iowa City reisen, denn gerade hat er mit dem Schreiben begonnen. Sein Widerwillen zeigt, daß er eigentlich nicht an "Übergängen" oder liminalen Zuständen interessiert ist. Sein Diskurs ist, benutzt man die Terminologie Bachtins, ein "autoritativ monologischer", der von einer Position der Macht ausgeht und geschlossen ist (Bakhtin 1981: 434). Damit weist hier der Text darauf hin, wie sich Bar-On später in der Tat von "dem Erzähler" abwendet, da seine komplexe Identität nicht in seine Wahrnehmungsmuster paßt. Während seines Parisaufenthaltes, so scheint es, kommt er mit seinem Objekt nur indirekt in Berührung. Als er abends in einem Restaurant sitzt, fällt ihm eine schöne Frau auf, deren Begleiter ihr erzählt, was er durch die Kamera beobachtet habe: wie auf dem Friedhof Père Lachaise ein Junge von einem Hahn mit Purpurschwanz verletzt wurde (Schammas 1986: 99-100). Diese Frau ist ...

... Amira.

Einen Gegensatz zu den Monologen Bar-On's bilden die Episoden aus ihrer Perspektive, in denen Träume und Dialoge vorherrschen, was dem Facettenreichtum ihrer hybriden Identität entspricht. Auch hier widerspricht die Reihenfolge der Episoden im Text der aus ihnen erkenntlichen zeitlichen Abfolge. Amiras Traum (Schammas 1986: 71-72) führt auf der Ebene des Unterbewußtseins in ihre Vergangenheit ein. Anders als in Abschnitt 12 (Schammas 1986: 82), wo ein Traum den Erzähler in der dritten Person verzweifelt nach dem richtigen hebräischen Hilferuf suchen läßt, was als ins Unterbewußte Absinken der Identitätskrise deutbar ist, unterhält sich Amira im Traum auf Arabisch¹⁶ und findet sich danach auf dem jüdischen Friedhof in Alexandria wieder, wo sie gemeinsam mit dem verstorbenen Vater an seinem Grab steht, während jemand sie fotografiert. Das Surreale des Traumbildes steigert sich, als sich die Kamera in eine Eidechse verwandelt, die wiederum ins Auge des vormals blinden Hausverwalters 'Am Sayyid schlüpft (Schammas 1986: 72). So unterstreicht der Traum die zerstörerische Kraft von Wahrnehmung und Zuordnungen, wie aus den folgen-

¹⁶ In der Übersetzung ins Deutsche steht "Hebräisch" (Schammas 1989: 98).

den Dialogen zwischen Amira und ihrem Liebhaber hervorgeht. Dieser fotografiert sie mit Vorliebe auf Friedhöfen, eine Obsession, die Amira für ihre Träume verantwortlich macht. Das Fotografieren, die externalisierte Maschinerie der Wahrnehmung, beherrscht das Objekt, und so protestiert Amira ob seines Wunsches, sie ständig an Orten des Todes posieren zu lassen. Dem Vorwurf entgegnet er, als sie meint, er würde nicht sie sehen (Schammas 1986: 97):

"אבל עכשיו זה מה שמעניין - הפנים שלך"
"... עדיין אני אדם אחר בעיניך. וזה מוציא אותי מדעתי."

"Aber jetzt ist das Interessante – dein Gesicht"

"... Noch immer bin ich in Deinen Augen eine andere, und das macht mich verrückt."

Dann stellt sie fest (Schammas 1986: 80):

אבל אתה לא רוצה להכיר אותי. לאסתו של דבר אתה לא רוצה להכיר שום דבר. כל דבר שאינו
מכון על פי מד-האור שלך לא יעבור לעולם את הצמצם שאתה קובע. אתה מונן שם מאחורי. אני
חשופה. ואת עצם הדבר שאני חשופה אתה רוצה להראות כחמונות שלך

"Aber Du möchtest mich nicht kennen. Um die Wahrheit zu sagen, Du willst überhaupt nichts kennen. Alles, was nicht nach deinem Belichtungsmesser eingeregelt ist, blendest Du aus, so wie du die Kamera einstellst. Du bist geschützt dort, hinter ihr, aber ich bin bloßgestellt. Und genau das, daß ich bloßgestellt bin, das willst Du auf Deinen Bildern zeigen. Ein Grab. Kalt, zu und verschlossen, ihm gegenüber eine Frau, bloß, durchsichtig, geöffnet, hilf- und schutzlos."

Die an Nekrophilie grenzende Obsession des Liebhabers verwandelt sein Objekt in etwas Passives und Lebloses. Mit ihrem voyeuristischen Blick erfassen Fotografien das Objekt zwar vollständig, doch, folgt man Roland Barthes und Peter Brooks, nur zu dem Preis, daß man es tötet (1993: 102),¹⁷

¹⁷ "Still photography may be the one exercise of vision in which the body can be held as a whole, because it is held motionless: which may suggest why photography, almost from the moment of its invention, has been a privileged medium for the pornographic image,

was im Falle von Amira einer Reduktion ihres Selbst auf das von der Kamera Erfassbare gleichkommt.

Das Ineinanderfließen der verschiedenen Identitäten Amiras verdichtet sich in einem weiteren Dialog mit ihrem Geliebten (Schammas 1986: 84):

"אחה יודע. אני ערביה למחצה. זה החצי האלכסנדרוני של המות. הממונה על כוח היצירה. אני אוהבת אותך אהבה יהודית. אבל כותבת על זה בסגנון ערבי. הייתי כותבת לאבי בעברית. והוא היה עושה לי בצדפות. כדבר המובן מאליו. אבל היה אפשר להרגיש שריוח החוף של אלכסנדריה משתרע מאחורי המלים. ריח המטבח של אמי. לא כל מה שכתב הבנתי. אבל אכזב העברית שלו ורם אצלי בערבית. האותיות העבריות שהיו מודבקות על המצבה שלו ענבו. בא סתם ערבי וחקק אותן באבן הקשה. הרי חייו עברו עליו בערבית. ולמה זה רק המות בעברית. ואולי כך אני מסבירה לעצמי ולמה זה העברית שפת המות היא בעיני. אני יכולה לפעמים להרגיש בקפל של נייר-דורשך העובר בחוכי." "זה. כידוע לך. לא עובר במצלמה."

"Du weißt, ich bin zur Hälfte Araberin. Es ist die alexandrinische Hälfte des Gehirns, welche für die Schaffenskraft verantwortlich ist. Ich liebe dich eine jüdische Liebe, aber schreibe darüber im arabischen Stil. Meinem Vater pflegte ich auf Arabisch zu schreiben, er antwortete mir auf Französisch. Als ob das normal wäre. Doch war es möglich zu spüren, wie sich der Duft der Küste von Alexandria hinter den Worten erstreckte. Die Gerüche aus der Küche meiner Mutter. Nicht alles, was er schrieb, verstand ich. Doch das Wadi seines Hebräisch, bei mir strömte es im Arabischen. Die hebräischen Buchstaben sind von seinem Grabstein gestohlen worden. Ein arabischer Steinmetz kam und hat sie in den harten Stein geschlagen. Ich war erstaunt, hebräische Buchstaben auf seinem Grabstein zu sehen. Das meiste seines Lebens verging auf Arabisch. Warum ist nur der Tod Hebräisch? Vielleicht, so erkläre ich es mir, ist darum Hebräisch für mich nur die Sprache des Todes. Manchmal kann ich den Knick des Rorschach-Papiers fühlen, der durch meine Mitte geht."

"Das, wie Du weißt, kann die Kamera nicht erfassen."

Die Antwort ihres Liebhabers ist das Eingeständnis seiner eindimensionalen Wahrnehmung, Amiras Rede dagegen ein Beleg für die Überlegenheit der erzählerischen Vermittlung des Selbst. Wie schon in ihrem Traum und

and also why, as Roland Barthes suggests, it has a peculiar kinship with death. The photographic gaze can see the body whole only by killing it" (Brooks 1993: 102).

dem des Erzählers in der dritten Person sind Identitäten hier an Sprachen geknüpft. Anders als beim Traum des Erzählers ergänzen sich die verschiedenen Identitäten, jüdische Liebe erscheint im arabischen Stil, und die Gefühle von Heimat sind nicht an eine Nationalsprache gebunden. Somit ist ihre "jüdische Liebe" vom Hebräischen befreit, sie kann durchaus in einer anderen Sprache Ausdruck finden, so wie umgekehrt die hebräische Tradition ihres Vaters in ihren Idiomen weiterlebt. Damit unterläuft Amira die monolithischen Vorstellungen Bar-On's, der Sprache, Heimat, Religion und Identität in einem nationalistischen Sinne verbindet. Durch sie wird ein "dialogisch persuasiver Diskurs" vorgeführt, der offen ist und Alteritäten anerkennt (Bakhtin 1981: 345-6). Hebräisch im Sinne von Bar-On erscheint für sie die Sprache auf dem Grabstein des Vaters, welche mit großem Aufwand nachträglich eingraviert wird, als Sprache des Todes. Problematisch dagegen erscheint ihr, daß ein hybrides Selbst Anlaß für verletzende Projektionen sein kann.

Fiktion in der Fiktion

Wie eingangs erwähnt, entlarvt der Text "Der Erzähler: Père Lachaise" als eine Fiktion innerhalb der Fiktion. Es ist die Begegnung mit Nadia, die im weiteren Verlauf des Romans als erstes als Fiktion bezeichnet wird. Wie der Erzähler später berichtet, konnte er sie in Paris nicht treffen. Aufgrund der Bauchhöhlenschwangerschaft mußte sie sich einer Notoperation unterziehen. Auch der Besuch des Friedhofs gilt nicht Allan Kardec oder Petrus Abaelard, sondern den Gräbern von Proust und Mahmud al-Hamschari, einem Palästinenser, die er als "Mann ohne Zeit" und "den Mann ohne Ort" beschreibt (Schammas 1986: 121).

Amira und Jehoschua Bar-On, nehmen beide wie der Erzähler an dem internationalen Schriftstellertreffen in Iowa City teil. Dort wohnen sie in einem Studentenheim mit dem Namen Mayflower – dem berühmten Auswandererschiff nachempfunden. Auf dem Hintergrund der multikulturellen Atmosphäre des Treffen entwickelt sich die Figur des Erzählers. Bar-On, der ihm schon auf dem gemeinsamen Flug nach Chicago von seinem Plan vorschwärmt, einen Roman über einen "gebildeten" Araber zu schreiben, entgegnet er nur, daß er sich als "Intellektueller" bezeichnen würde, nicht als "gebildeten Araber". Damit widersetzt er sich einer Diskursivierung, die ethnische Differenz etabliert und perpetuiert und auf ethnischer Basis das Individuum vom Diskurs ausschließt. Er erzählt Bar-On

dennoch von seiner Beziehung zu Schlomith, doch erfindet er die Entdeckung der Briefe, womit die Entdeckung der Briefe in "Père Lachaise" ebenfalls als fiktional eingestuft wird (Schammas 1986: 122). Bar-On erscheint weiterhin als ein dem israelisch-nationalistischen Diskurs Verhafteter, der sich schließlich mit Paco, einem palästinensischen Autor, anfreundet, der schließlich zu seinem Romanvorbild wird. Ironischerweise ist Paco nach dem Herrenparfum "Paco Rabanne" benannt, das ihn umgibt, und offensichtlich kann an ihm Bar-On, der sich als olfaktorisches Genie darstellt, das riechen, was den Araber ausmacht. Ein Teilnehmer des Seminars wirft ihm vor, daß er sich nicht mit komplexen Identitäten auseinandersetzen kann (Schammas 1986: 151).

Hingegen kann sich der Erzähler während des Schriftstellertreffens Amira nähern. Eine Affaire, eifersüchtig von Jehoschua Bar-On beargwöhnt, verbindet die beiden Figuren, deren hybride Identitäten auffällige Ähnlichkeiten aufweisen. Sie ist eine jüdische Araberin, die das Hebräische zugunsten des Arabischen und Französischen verlassen hat und in deren Arabisch das Hebräische weiterlebt. Der Erzähler erlebt eine Entwicklung in die umgekehrte Richtung, und wenn man ein Zitat des Autors Anton Schammas heranzieht, lebt in seinem Hebräisch sein Arabisch weiter.¹⁸ Beide leiden unter den ähnlichen Dreiecksverhältnissen. Sie jedoch kann ihre multiplen Identitäten leben, da sie nicht den Vorurteilen der israelischen Gesellschaft ausgesetzt ist. Ob dieser Überkreuzungen verwundert es nicht, daß sie gemeinsam das Kapitel "Père Lachaise" schreiben (Schammas 1986: 151):

ובין כוסי'ת לכוסי'ת. ובין אנוחה לאנוחה. ישכנו ושירכבמו יחדיו אח המיוטה הראשונה של "פר לשו".

"Und zwischen den Gläsern und Seufzern, saßen wir und kritzelten gemeinsam die erste Fassung von 'Père Lachaise'".

Durch diesen metafikcionalen Einschub entsteht natürlich die Frage nach dem autobiographischen Aspekt von "Père Lachaise". Wie eingangs angedeutet, hat Anton Schammas mit *Arabesko* einen dehierarchisierten Text geschaffen, der chronologischer und räumlicher Logik zuwiderläuft. Auch

¹⁸ "Manchmal fühle ich, daß dieses Buch in Arabisch geschrieben ist, mit hebräischen Buchstaben" (Schammas 1988).

widersetzt sich der Text einer eindeutigen Fixierung des Fiktionalisierungsgrades. Ohne eine endgültige Wahrheit etablieren zu wollen, bietet sich, neben vielen anderen möglichen Interpretationen, auch folgende Deutung an: Während dieser Zeit des Überganges wird es dem Erzähler möglich, die Diskurse, denen er in seiner Vergangenheit ausgesetzt war, selbst zu bestimmen. Dies korreliert mit der Situation des realen Anton Schammas, der als Autor die Diskurse in seinem Text lenkt, was an der Unterteilung des Textes in die beiden Ebenen *sipur* (Erzählung) und *mesaper* (Erzähler) erkennbar wird – auf der ersten Ebene erzählt die Geschichte das Subjekt und lenkt es, die verschiedenen Narrative formieren es, während im zweiten Teil das schreibende Subjekt die Geschichte lenkt. Nun, da es sie beherrscht, kann es die Diskursuniversen der erzählten Welten durchdringen und gegeneinander ausspielen, die intertextuellen Bezüge orchestrieren und ist nicht mehr den Maschinerien der Veränderung und damit seinem Gegenüber ausgeliefert. Père Lachaise steht am Beginn dieser zweiten Phase des Schreibens, in der das Subjekt autonom wird. In dem doppelt fiktionalisierten, liminalen Raum des Übergangs oder der Passage weichen die bestehenden Strukturen zurück. In ihm wird es möglich, spielerisch verschiedene Formen der Identität auszuprobieren. Dies schafft der Erzähler offensichtlich nur mit Hilfe von Amira, die ähnliche verwirrende Identitäten erlebt, ihm jedoch in ihrer Erfahrung voraus ist. Amira zitiert aus *Justine*, dem ersten Band des *The Alexandria Quartet* von Lawrence Durrell, dessen Hauptfigur *Justine* ebenfalls eine alexandrinische Jüdin ist –, daß erst die Ferne es möglich mache, alles zu verstehen (Schammas 1986: 133, Durrell 1962: 9). "Der Erzähler: Père Lachaise" als doppelt fiktionalisierter Raum und "Zwischenraum" während der Passage nach Iowa City, bildet somit die Schwelle zum utopischen Raum des internationalen Schriftstellertreffens. Im Grunde beginnt diese Passage, als der Erzähler Willa Cather's *My Antonia* in der Jerusalemer Bibliothek sucht und dabei Schlomith trifft. Dies und die vielfältigen intertextuellen Bezüge, die Texte, durch welche *Arabeskot* geschrieben ist oder die die tiefen Schichten dieses Palimpsests ausmachen, legen den Schluß nahe, daß *Arabeskot* ein Versuch ist, mit dem sich der Erzähler aus den Verstrickungen der nationalen Identitäten und Literaturen freischreiben möchte, hinein in eine multikulturelle Welt der Literatur.

Zitierte Werke

- Bakhtin, M.M. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Hrsg.: Michael Holquist, Übers.: Caryl Emerson und Michael Holquist. Austin, AUP 1981.
- Balaban, Avraham "Anton Shammās: Torn between Two Languages" in *World Literature Today*. 63 (1989), S. 418-421.
- Bhabha, Homi *The Location of Culture* London et. al., Routledge 1994.
- Breslauer, S. Daniel "Language as a Human Right: The Ideology of Eastern European Zionists in the Early Twentieth Century" in *Hebrew Studies* 36 (1995), S. 55-71.
- Brooks, Peter *Body Works. Objects of Desire in Modern Narrative*. Cambridge, MA, Harvard University Press 1993.
- Cather, Willa *My Antonia* Boston 1934.
- Durrell, Lawrence *Justine* Übers.: Maria Carlsson. Berlin et. al., Deutsche Buchgemeinschaft 1962. [Lawrence Durrell *Justine* London, Faber and Faber, 1957]
- Ezrahi, Yaron *Gewalt und Gewissen: Israels langer Weg in die Moderne*. Übers. Angelika Schweikhart. Berlin, Alexander Fest Verlag 1998. [Yaron Ezrahi *Rubber Bullets: Power and Conscience in Modern Israel*. New York, Farrar, Straus and Giroux 1997.
- Feldhay Brenner, Rachel "In Search of Identity: The Israeli Arab Artist in Anton Shammās's *Arabesques*" in *PMLA* 108: 3 (May 1993), S. 431-45.
- Foucault, Michel "Andere Räume" in *Stadt-Räume*. Hrsg.: Martin Wentz. Frankfurt, Campus Verlag 1991, S. 65-72.
- Gass, William H. "Family Fable in Galilee: ARABESQUES by Anton Shammās" in *The New York Times*. April, 17, 1988, Sunday, Late City Final Edition Section 7, S. 1.
- Ḥabībī, Imīl *al-waqāʿ fī al-ḡariba fī ḥiṭfāʿ Saʿīd Abī n-Naḥās al-Mutašāʿil*. Tunis, Dār al-Junūd li-n-našr 1982 [1. Aufl. Haifa, 1974].
- Hever, Hannan "Hebrew in an Israeli Arab Hand: Six Miniatures on Anton Shammās's *Arabesques*" in *JanMohamed /Lloyd*, S. 264-293.
- Hobsbawm, Eric J. *Nationen und Nationalismus: Mythos und Realität*. Übers. Udo Rennert. München, dtv 1996.
- JanMohamed, Abdul R. and David Lloyd (Hrsgg.) *The Nature and Context of Minority Discourse*. Oxford et. al., Oxford University Press 1990.
- al-Jarrāḥ, Nūrī "Maʿnā an yaktuba Filasṭīnī adaban bi-l-ʿibriyya" in *an-Nāqid* 16 (1989), S. 34-36.
- Kafka, Franz *Tagebücher*. Hrsg.: Max Brod. Frankfurt, S. Fischer Verlag 1951.
- Kritz, Reuben *על ספרים וספרים וספרים וספרים* Tel Aviv, Hotzaat Pura 1990.
- Morahg, Gilead "New images of Arabs in Israeli fiction" in *Prooftexts* 6 (1986), S. 147-162.
- Schaked, Gerschon *Geschichte der modernen Hebräischen Literatur 1880-1980*. Übers. und überarb.: Anne Birkenbauer. Frankfurt, Jüdischer Verlag 1997.
- Schammās, Anton *Arabesken*. Übers.: Magali Zibaso. München, Piper 1989.
- *עורבסקות*. Tel Aviv, Am Oved Publ. 1986.

- 1986a "הרוח" "מלחמתי בחתונת אנשי הרוח" in *Moznaim* 60, Nr. 3 (September 1986), S. 26-27.
- 1988 Interview mit Dalia Amit in *Prosa* Mai-Juni 1988, S. 73-78.
- Snir, Reuven "בנים חורגים ואהבים" in *Moznayim* Mai (1992), S. 6-9.
- "'Hebrew As The Language of Grace' Arab-Palestinian Writers In Hebrew" in *Prooftexts* 15 (1995) S. 163-183.
- "ואני הוזה בשטח הפקר" יוצרים ערבים-פילסטיניים בלשון העברית" in *Be-Lashon Ivrit* 41-42 (1997), S. 131-153.
- "מענרים וחחכים בין הספרות העברית לבין הספרות הערבית" in *בין עבר לערב* Ed.: Josef Tubi, Tel Aviv (1998), S. 177-210.

Das Martyrium des Azqīr

Jürgen Tubach

Der äthiopische Heiligenkalender, das Senkessār, gedenkt am 24. Tag des Monats Nedār (November/Anfang Dezember) eines Mannes namens Azqīr, der zusammen mit 38 anderen Christen in Südarabien das Martyrium erlitt.¹ Sein Tod fällt in die zweite Hälfte des 5. Jh., etwa ein halbes Jahrhundert vor die Christenverfolgung des himyaritischen Königs Yūsuf ʿAsʿar Yaṭʿar (517-525), der zum Judentum übergetreten war und (aus politischen Gründen) eine Christenverfolgung inszenierte. Dem Morden setzte der aksūmitische Herrscher Kālēb (Thronname: Ellä Aṣbeḥa) ein Ende, indem er ganz Südarabien eroberte.²

Die Märtyrerakte des "Heiligen Azqīr" (Qeddūs Azqīr) ist eine schlichte Erzählung,³ die vermutlich weitgehend authentisch ist,⁴ obwohl sie der Literaturgattung entsprechend auch manche wunderlichen Züge besitzt. Azqīr war ein Priester (*qā[s]sis*) aus Nāgrān (südarab. Nagrān, arab. Naḡrān),⁵ der

¹ Text mit Übersetzung bei Carlo Conti Rossini, Un documento sul Cristianesimo nello Iemen ai tempi del re Šarāḥbīl Yakkuf, in: AALR 19 (1910) 747-749/ 749f.

² François de Blois, The date of the "martyrs of Nagran", in: Arabian archaeology and epigraphy Vol.1 No.2/3 (1990) 110-128; Dimitrios G. Letsios, Die äthiopisch-himyaritischen Kriege des 6. Jahrhunderts und die Christianisierung Äthiopiens, in: JÖB 41 (1991) 25-41.

³ Geʿez-Text bei Conti Rossini, Documento 729-738; Übersetzung: ebd. 739-746; Hugo Winckler, Zur geschichte des judentums in Jemen, in: Ders., Altorientalische Forschungen IV (Leipzig 1896. Repr. Amsterdam 1969/1972) 329-336; Arthur Jeffery, Three Documents on the History of Christianity in South Arabia, in: AThR 27 (1945) 192-195 = Ders., Christianity in South Arabia, in: MW 36 (1946) 200-204.

⁴ A[lfred] F[elix] L[andon] Beeston, The Martyrdom of Azqir, in: Proceedings of the Eighteenth Seminar for Arabian Studies held at Cambridge Vol.15 (London 1985) 5-10.

⁵ Die nach dem gleichnamigen Wādī benannte Oasenstadt hieß eigentlich Ragmat (> hebr. Raʿma/h. Ruinen von al-Andūd)), vgl. Abdallah Hassan Al-S[c]heiba, Die Ortsnamen in den altsüdarabischen Inschriften (Mit dem Versuch ihrer Identifizierung und Lokalisierung), in: Archäologische Berichte aus dem Yemen 4 (Mainz 1987) 30.56f < Ders., dsgl.: Phil.Diss. Marburg 1982, 75.144.

in der gleichnamigen Stadt als erster, wie der Text betont, das Evangelium verkündete, als Šuraḥbiʿil Yakkaf König von Ḥimyar (äth. Ḥamer) war.⁶ Nach dieser kurzen Einleitung, die ganz knapp das Nötigste über die Azqīrs Person und Lebenszeit berichtet, beginnt die Akte sofort von dem Ereignis zu berichten, das schließlich zum Martyrium führt. Offenbar außerhalb der Mauern der Oasenstadt stellt der Heilige ein Zelt (*naymāt*) auf, das als Gebetsstätte dient. Als die führenden Persönlichkeiten der beiden Adelsfamilien Dū-Taʿlabān und Dū-Qayfān (> äth. Zä-Seʿlebān oder Zä-Seʿelbān⁷ und Zä-Qēfān⁸) von Azqīrs missionarischem Wirken hören, lassen sie das Zeltheiligtum samt dem Kreuz zerstören. Azqīr wird verhaftet und in einer Zisterne (*geb*) eingesperrt, die den Namen Qāfnāyt trägt und als Gefängnis benutzt wird. Da die Wächter den Katechumenen, die Azqīr vor seiner Inhaftierung unterwiesen hatte, den Zutritt verweigern, bittet der Heilige Christus, er möge wie einst bei Petrus die eiserne Gefängnistür öffnen (Acta 12.3-11) und nachts nicht eher schließen, "bis daß deine Diener gekommen sind und deine gnädige Gabe (d.h. die Taufe) empfangen haben (Z.19f)". Darauf öffnete sich die Tür, sodaß sie eintreten und getauft werden konnten, während "ihnen ein vollkommenes Licht im Gefängnis erschien" (Z.30f).⁹ "Und dies" - so endet das Kapitel - "war das erste Zeichen,¹⁰ das der heilige Azqīr im Gefängnis tat" (Z.31-33). Als der himyaritische König Šuraḥbiʿil Yakkaf vernimmt, daß in Nagrān jemand eine "neue Lehre (*ḥadis temhert*)" verkündigt, befiehlt er den dortigen Fürsten, diesen Mann sofort gefesselt in die Hauptstadt zu schaffen. Ein gewisser Kīryāq (< Κυρίακος) überbringt Azqīr die frohe Botschaft, daß ihn am Königshof das ersehnte Martyrium erwarte. Mit Kaufleuten, die aus Tōnāḥ kamen, reist Azqīr an Kīryāq gefesselt ab. Un-

⁶ Der König ist in südarabischen Inschriften belegt, einmal in einer datierten Inschrift aus dem Jahr 467 n.Chr. (vgl. dazu A[lbert] Jamme, *La dynastie de Šaraḥbiʿil Yakūf et la documentation épigraphique sud-arabe*, UNHAI 9, Istanbul 1961). – Im Geʿez ist der Königsname leicht verstümmelt, doch über die epigraphische Überlieferung läßt sich aus Sarābhīl Dānkef die ursprüngliche Form wiederherstellen.

⁷ Nach Hs. A, vgl. Conti Rossini, Documento 729 Z.7.

⁸ Walter W[ilhelm] Müller, *Himyar*, in: RAC XV (1991) 311.

⁹ Vgl. Acta 12.7.

¹⁰ Vgl. Joh 2.11.

terwegs tauft er bei Wāḍehō,¹¹ 15 Meilen von der Stadt Nagrān entfernt (Z.49f), zwei Leute mit Wasser, das auf sein Gebet hin bei einem Felsen fließt. Als Kīryāq das Wunder sah, bat er den Heiligen ihn ebenfalls zu taufen. Um seiner Bitte mehr Nachdruck zu verleihen, erinnert er ihn an das im Gefängnis gegebene Versprechen, ihn für die Botschaft, die er vom Königshof brachte, zu belohnen. Statt Gold und Silber wünsche er die Taufe. Dieser Bitte kommt Azqīr sogleich nach. Auf der Weiterreise zieht die Karawane durch eine Wüste die wegen der extremen Trockenheit Gawʿān (= arab. "ausgehungert, hungrig") genannt wird (Z.66).¹² Hier vollbringt Azqīr sein "drittes Zeichen" (Z.88). Auf sein Gebet hin füllt sich ein Trog (*gābātā*)¹³ mit Wasser, so daß die ganze Karawane, Mensch wie Tier, endlich ihren Durst stillen kann. Nach diversen weiteren Stationen, die nicht erwähnt werden, erreichen die Kaufleute schließlich die himyaritische Hauptstadt Zafār (äth. Ṣefār, Z.91),¹⁴ wo Azqīr in der Residenz, dem Burgberg Raydān,¹⁵ ziemlich frostig vom König mit folgenden Worten empfangen wird: "Was ist das für eine neue Lehre, die du in mein Land gebracht hast (Z.93f)?" Azqīr verteidigt sich mit dem Verweis auf "die Propheten und die Thora (*nābiyāt wāʿōrit*)", die genau dasselbe vorhersagt hätten, was er öffentlich gelehrt habe, weshalb von einer neuen Religion nicht die Rede sein könnte. Die Diskussion über die messianischen Weissagungen des Alten Testaments mit den anwesenden "Juden" beendet der König dann abrupt, indem er Azqīr daran erinnert, daß exegetische Haarspalterei ihm jetzt nichts nütze, sondern daß er vielmehr bedenken solle, daß es in seinem Fall um

11 Als Wasaha bzw. Wasana ist die Ortschaft bei al-Hamdānī belegt (Al-Hamdānī's Geographie der arabischen Halbinsel nach den Handschriften von Berlin, Constantinopel, London, Paris und Straßburg zum ersten Male herausgegeben von David Heinrich Müller I, Leiden 1884. Repr. 1968, 69.26.114.21.124.23-26; Ludwig Forrer, Südarabien nach al-Hamdānī's "Beschreibung der arabischen Halbinsel" [AKM 27 No.3] Leipzig 1942. Repr. Nendeln 1966, 76.195.214).

12 Im Text wird ausdrücklich erwähnt, daß der Ortsname auf Arabisch "Hunger" (äth. *rāhāb*) bedeutet (Z.68f).

13 "Und jener Trog ist bis zum heutigen Tag in Tōnāh im Haus eines Sohnes (= Schülers) von Azqīr" (Z.86f). Zur Formulierung vgl. die Ätiologien der Genesis, die als Vorbild dienten (19.37f.26.33.32.32 u.ö).

14 Al-S[c]heiba, Ortsnamen 41f = Diss. 104f.

15 Die königliche Residenz, die auch in der Titulatur der Könige vorkommt, wird im Text namentlich nicht erwähnt.

Leben und Tod gehe. Die unverhohlene Drohung mit "einer großen und harten Strafe" (Z.100f) jagt Azqīr jedoch keinen Schrecken ein. Er antwortet mit dem Paradoxon, daß das Martyrium zwar das irdische Leben kostet, aber letztlich ewiges Leben schenkt. Einer der anwesenden Rabbiner (*rābbānāt*)¹⁶ rät darauf dem König, Azqīr nach Nagrān zurückzusenden und ihn dort zur Abschreckung verurteilen zu lassen, da weitere Diskussionen mit eingefleischten Anhängern Christi völlig zwecklos seien.¹⁷ Diesem Rat folgt der König. In einem Brief schlägt er den verantwortlichen Fürsten von Nagrān vor, Azqīr nicht im geheimen, sondern öffentlich hinrichten zu lassen. An einen Pfahl gebunden, solle er bei lebendigem Leib verbrannt werden. Über den Ausgang der Anhörung bei Hof empfindet Azqīr große Freude, da er nun endlich um Christi willen "die Krone (des Martyriums, Z.157)" erlangen kann. Nach seiner Rückkehr wird er außerhalb der Stadt Nagrān öffentlich hingerichtet, was wie im europäischen Mittelalter eine Art Volksfest ist. Die Exekution verläuft jedoch nicht ganz reibungslos. Infolge einer Panne – das aufgeschichtete Holz und die Stricke, mit denen Azqīr an einen Pfahl gebunden ist, verbrennen – erleidet der Heilige nicht sofort den Tod, sodaß der Ruf nach Steinigung laut wird. Ein Mann, der mit seiner Familie in Festkleidung erschienen war, trifft unglücklicherweise seinen eigenen Sohn mit einem Stein, sodaß er an der Verletzung stirbt. Als die "Juden" einen Stadtbewohner, den Azqīr zum Christentum bekehrt hatte, bitten, ihnen sein Schwert zu leihen, lehnt er ab. Erst auf die eindringliche Bitte Azqīrs, der ein Ende seiner Qualen wünscht, ist er dazu bereit, sein Schwert einem der "Juden" zu geben, der dann dem Heiligen den Kopf abschlägt. In einer Art Anhang wird noch berichtet, daß 38 "Bischöfe, Priester, Diakone, Mönche, Männer und Frauen" (Z.158f.161) das Martyrium "im Land Nagrān" erlitten, deren Namen aber nicht erwähnt werden.

Azqīrs Vergehen, das seinen Tod zufolge hat, besteht darin, daß er öffentlich für das Christentum wirbt, was den anscheinend zum Judentum

16 In der ersten erhaltenen Passage aus dem "Buch der Himyariten" (Kap.VII), das über Yūsufs Verfolgung berichtet, werden "jüdische Priester" erwähnt, "die aus Tiberias (in Palästina) waren" ([Carl] Axel Moberg, *The Book of the Himyarites. Fragments of a hitherto unknown Syriac Work*, SHVL 7, Lund 1924, 7a Z.2f/CV).

17 "Mein Herr, die Christen haben ein Zaubergift (= der Wein des Abendmahls), das sie den Menschen zu trinken geben. Doch sobald sie es ausspucken, verleugnen sie Christus (Krestōs). Wenn es aber in die Muskelnerven gelangt, verleugnen sie Christus nie mehr" (Z.106-109).

konvertierten Magnaten in Nagrān und dem König samt seiner Umgebung ein Dorn im Auge ist. Die Konversion zum Christentum kann an sich keine strafbare Handlung gewesen sein, da keiner der Katechumenen, die Azqir tauft, irgendwelche Repressalien wegen seines Glaubens erleiden muß.¹⁸ Verboten war jedoch anscheinend die öffentliche Verkündigung des Evangeliums oder vielleicht noch etwas eingeschränkter, die offene Propagierung einer bestimmten konfessionellen Richtung. Denn "neu" im Sinne von unbekannt war das Christentum zu Azqirs Zeit eigentlich weder in der Oase Nagrān noch in den südlich gelegenen Landesteilen des himyaritischen Reichs. Mitte des 4.Jh. kam Theophil der Inder als Gesandter von Kaiser Constantius II. (337-361) ins Land. Neben seiner politischen Mission ließ er mit königlicher Unterstützung drei Kirchen bauen.¹⁹ In Nagrān faßte das Christentum zu Beginn des 5. Jh. Fuß, als der Kaufmann Ḥayyān, der selbst aus der Oase stammte, sich in Ḥira, der nahe des Euphrat gelegenen Hauptstadt des Laḥmidenreiches, taufen ließ.²⁰ Mit ihnen kam ein arianisch bzw. ostsyrisch geprägtes Christentum ins Land, dessen scharfe Konturen Ende des 5. Jh.n.Chr. sicherlich verloren gegangen waren. Welcher konfessionellen Richtung Azqir angehörte, – zu seinen Lebzeiten begann sich das Christentum gerade in drei Konfessionen aufzuspalten – ist aus dem Text nicht ersichtlich. Wenn die Verärgerung des Adels, von denen sich viele zur jüdischen Gemeinde hielten, neben rein religiösen Gründen auch politische besaß, ließe sich erwägen, ob Azqir nicht eine monophysitische Position vertrat, was in der Tat damals "eine neue Lehre" war. Zwischen den Jahren 460 und 480²¹ kamen monophysitische Mönche, die "Neun Heiligen", nach Äthiopien, die wegen ihrer Christologie aus ihrer syrisch-kleinasiatischen

¹⁸ Beeston, *Martyrdom* [Anm.3] 6.7.

¹⁹ Vgl. Müller, *Himyar* [Anm.7] 307f; D[aniel] T[homas] Potts, *The Arabian Gulf in Antiquity II* (Oxford 1990) 330-333; Gonzalo Fernandez, *The Evangelizing Mission of Theophilus "The Indian" and the Ecclesiastical Policy of Constantius II*, in: *Klio* 71 (1989) 361-366; Gianfranco Fiaccadori, *Teofilo Indiano I. Le Origini*, in: *SCO* 33 (1983) 295-331 / *Teofilo Indiano II. Il Viaggio*, in: eb. 34 (1984) 271-308 > *Teofilo Indiano. Presentazione di Raffaella Farioli Campanati* (Biblioteca di "Felix Ravenna" 7) Ravenna 1992; Richard Klein, *Constantius II. und die christliche Kirche* (Darmstadt 1977) 217-227 u.ö.

²⁰ Addai Scher [Šēr], *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)*. Première partie (I), in: *PO* 4.3 (Paris 1908) 218 [=8]; Moberg, *Book of the Himyarites* [Anm.15] XLIXf.

²¹ C[aspar] Detlef G[ustav] Müller, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen* (KIG I Lfg. D 2) Göttingen 1981, 346.

Heimat vertrieben worden waren. Da Aksūm kirchlich dem alexandrini-schen Patriarchen unterstand, hatten sie im fernen Äthiopien kei-ne Verfolgung durch die Chalkedonenser zu fürchten. Auf diese Weise könnte auch Azqīr seine Heimat verlassen und in Nagrān Zuflucht gefunden ha-ben.²² Auf einem monophysitischen Hintergrund läßt sich gut verstehen, wenn Azqīrs *temhert* als *ḥadis* bezeichnet wird. Der regierenden Oberschicht war eine zu enge konfessionelle Verflechtung mit Aksūm sicher aus politi-schen Gründen nicht genehm, da sich der Herrscher der ehemaligen sabäi-schen Kolonie leicht als Schutzmacht der monophysitischen Gemeinden aufspielen und daher in die inneren Angelegenheiten Südarabiens eingrei-fen konnte. Daß diese Gefahr nicht von der Hand zu weisen war, zeigt die Situation zu Beginn von Yūsufs Regierung im Jahr 517. In der Hauptstadt gab es damals eine 300 Mann starke äthiopische Garnison.²³ Offenbar war es Aksūm gelungen, wie bereits im 4. Jh. unter Ēzānā, Teile von Südarabien zu okkupieren. Kurzum, der Adel empfand eine monophysitische Propa-ganda als Vorhut einer aksūmitischen Invasion, die es auf alle Fälle zu ver-hindern galt.²⁴ Um die Gefahr einer Intervention möglichst gering zu hal-ten, wurde die öffentliche Aktivität der Monophysiten entweder gänzlich verboten oder stark eingeschränkt. Die ungünstige politische Situation ko-stete Azqīr schließlich das Leben.

²² Nach Conti Rossini (Documento 726) wäre der Name Azqīr von ἰσχυρός abzuleiten (an-ders Beeston, *Martyrdom* [Anm.3] 6).

²³ Moberg, *Book of the Himyarites* [Anm.15] 7/CV; vgl. auch Müller, *Himyar* [Anm.7] 313.

²⁴ Anders Beeston, der annimmt, daß der himyaritische Adel den byzantinischen Einfluß eindämmen wollte (*Martyrdom* [Anm.3] 7f).

Heimat vertrieben worden waren. Da Aksum kirchlich dem alexandrinischen Patriarchen unterstand, hatten sie im fernem Äthiopien keine Verfolgung durch die Chalchedonenser zu fürchten. Auf diese Weise könnten auch Azqr seine Heimat verlassen und in Nagraa Zuflucht gefunden haben.²² Auf einem monophysitischen Hintergrund läßt sich gut verstehen, wenn Azqr meher als *hebis* bezeichnet wird. Der gegenwärtigen Oberstufe war dies zu lange konfessionelle Verflechtung mit Aksum sicher aus politischen Gründen nicht genehm, da sich der Herrscher der ehemaligen schenitischen Kolonie leicht als Schutzmacht der monophysitischen Gemeinden aufspielen und daher in die inneren Angelegenheiten Südarabiens eingreifen konnte. Daß diese Gefahr nicht von der Hand zu weisen war, zeigt die Situation zu Beginn von Yisufs Regierung im Jahr 517. In der Hauptstadt gab es damals eine 300 Mann starke schiologische Garnison.²³ Offenbar war es Aksum gelungen, wie bereits im 4. Jh. unter Ezana, Teile von Südarabien zu okkupieren. Kurzum, der Adel empfand eine monophysitische Propaganda als Vorhut einer aksumitischen Invasion, die er auf alle Fälle zu verhindern galt.²⁴ Um die Gefahr einer Intervention möglichst gering zu halten, wurde die öffentliche Aktivität der Monophysiten entweder gänzlich verboten oder stark eingeschränkt. Die ungünstige politische Situation kostete Azqr schließlich das Leben.

²² Nach Cent Romm (Documents 726) wäre der Name Azqr von ἄζωρος abzuleiten (von dem Bezaire Martyrium [Ann.3] 8).

²³ Mikoy, Book of the Martyrs (Ann.13) 7/CV, vgl. auch Miller, Hanyar [Ann.7] 312.

²⁴ Anders gesehen, der annimmt, daß der hanjaritische Adel sich byzantinischen Einfluss erwidern wolle (Martyrium [Ann.3] 7).

C: z 42 (28/00)

ULB Halle

3/1

000 271 764



Hallesche Beiträge zur Orientalistik
Herausgegeben von Walter Beltz und Markus Møde
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Institut für Orientalistik
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: Walter Beltz
Einbandlayout: Ö-Konzept/Halle
Telefon: +49/345-53 20 00 3
e-mail: info@oe-konzept.de

