HALLESCHE BEITRÄGE ZUR ORIENT-WISSEN-SCHAFT

13/14

HALLESCHE BEITRÄGE ZUR ORIENTWISSENSCHAFT

13/14

MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG
WISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE 1990/9 (I 45)
Halle (Saale) 1990

Herausgegeben von

Burchard Brentjes
Manfred Fleischhammer
Horst Gericke
Peter Nagel

Gedruckt mit Unterstützung der Johann-Fück-Stiftung
bei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft / hrsg. von Burchard Brentjes ... - Halle (Saale). - (Wissenschaftliche Beiträge / Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg ; ...)
NE: Universität (Halle, Saale): GST
13/14. - 1990. - (Wissenschaftliche ... ; 1990,9 = I 45)

Veröffentlicht durch die Abteilung Wissenschaftspublizistik
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,
DDR - August-Bebel-Straße 13, Halle/S. 4010

Gesamtherstellung: VEB Kongreß- und Werbedruck
PG 151/10/90 Oberlungwitz (III-12-12)
9 2 7 3

ISBN 3-86010-185-4 01400

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung

Am 22. Juli 1988 beging Prof. Dr. sc. M. Fleischhammer, Ordinarius für Arabistik und Islamwissenschaft und Direktor der Sektion Orient- und Altertumswissenschaften der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, seinen 60. Geburtstag. Wir nahmen dies zum Anlaß, seine Schüler, soweit wir sie erreichen konnten, und Freunde für den 16. Juni 1988 zu einem wissenschaftlichen Kolloquium über Probleme der Arabistik und Islamwissenschaft einzuladen, um dem Jubilar auf diese Weise Dank und Anerkennung zu sagen. Die Einladung fand ein lebhaftes Echo, die Veranstaltung nahm einen erfolgreichen Verlauf, und 20 der Beiträge, die aus dem genannten Anlaß gehalten bzw. geschrieben wurden, sind im vorliegenden Heft der "Halleschen Beiträge" vereinigt. Der Beitrag von Herrn Dr. G. Strohmaier, Berlin, ist an anderer Stelle publiziert.

Besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Dr. P. Nagel für seine Worte der Würdigung des Jubilars.
Dank ist des weiteren Herrn Dr. K.-E. Pabst für die Unterstützung bei der Vorbereitung des Kolloquiums zu sagen.
Ebenso danken wir Frau H. Krämer und Frau M. Schmidtke, die die Druckvorlagen schrieben, und nicht zuletzt der Abteilung Wissenschaftspublizistik der Martin-Luther-Universität für die Gesamtherstellung des Heftes, das wir dem Jubilar in dankbarer Anerkennung widmen.

Halle/Saale, im März 1989

Dieter Sturm

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Peter Nagel

GRUSSWORT - FÜR MANFRED FLEISCHHAMMER*

Sehr geehrte, liebe Kolleginnen und Kollegen!
Liebe Studenten!

Es ist mir eine große Freude, Sie zu dem Kolloquium "Probleme der Arabistik und Islamkunde" begrüßen zu dürfen. Sie sind der Einladung gefolgt, die der Wissenschaftsbereich Geschichte, Sprachen und Kultur des Vorderen Orients unserer Sektion für den heutigen Tag ausgesprochen hat, um Prof. Dr. sc. phil. Manfred Fleischhammer aus Anlaß seines bevorstehenden 60. Geburtstages zu ehren.

In meinen Gruß beziehe ich diejenigen ein, die ihre Teilnahme zugesagt hatten, inzwischen aber als Dolmetscher oder Betreuer arabischer Gäste anläßlich des Internationalen Treffens in Berlin zur Schaffung kernwaffenfreier Zonen berufen worden sind, unter ihnen auch der spiritus rector unseres Kolloquiums, Dozent Dr. Dieter Sturm. Es schien aber nicht tunlich, unsere Veranstaltung zu verlegen, zumal wir darauf rechnen dürfen, daß wir die Beiträge der heute abwesenden Kollegen für die Drucklegung erhalten.

Fast könnte es scheinen, daß wir den Jubilar (diese Vorwegnahme auf den 22. 7. 1988 sei mir erlaubt) nicht vorzustellen brauchten, denn wir sind ja seinetwegen zusammengekommen. Gleichwohl

---

* Die Form der Salutatio wurde für die Druckfassung beibehalten, vermehrt um Literaturnachweise, auf die mit Ziffern in eckigen Klammern verwiesen wird. Diese Hinweise sind kein Ersatz für eine Bibliographie, sondern reflektieren, gewiß in subjektiver Auswahl, die mir für das Grußwort als wesentlich erscheinenden Veröffentlichungen des Jubilars.

sollen einige Stationen seines Werdens und Wirkens in Erinnerung gerufen werden. Je nach dem Alter der Gratulanten ist Manfred Fleischhammer für die einen jahrzehntelanger Weggefährte, Kollege und Kommilitone - ein Mitstreiter auf dem Felde der Arabistik und Islamwissenschaft -, für die anderen, vornehmlich die Jüngeren (vielleicht von 50 Jahren abwärts), der akademische Lehrer, der milde oder strenge Prüfer, in jedem Falle kritischer und hilfreicher Begleiter auf dem Weg von der Studienaufnahme bis in das Berufsleben, sei es in mancherlei Institutionen und Organisationen gesellschaftlicher, publizistischer und kultureller Art, sei es in der wissenschaftlichen Laufbahn in und außerhalb unserer Universität.

Manfred Fleischhammer ist Angehöriger jener Generation, von der viele in sehr jungen Jahren in die Apokalypse des zweiten Weltkrieges hineingerissen wurden und nach der Wiedereröffnung der Universitäten zu den Quellen des Wissens strebten. Es war eine Zeit, in der es wenig zu beißen und viel zu lernen gab; zu lernen besonders auf einem Gebiet wie der Semitischen Philologie und Islamkunde, das in Halle so glanzvolle Traditionen und klangvolle Namen wie Otto Eißfeldt, Carl Brockelmann und Johann Fück aufzuweisen hatte. Gehört hat Manfred Fleischhammer bei allen, er zählt sie alle dankbar zu seinen Lehrern, aber Schüler in jenem tieferen Sinne, wie er vielleicht nur dem Orient und der Orientalistik eigen ist, war er nur des einen, Johann Fück [11, 18; vgl. auch 12,13].

Johann Fück, der letzte Repräsentant eines verklungenen Zeitalters der Arabistik und Islamkunde, war es, der Manfred Fleischhammers wissenschaftlichen Werdegang und ebenso seinen Stil in eigener Weise geprägt hat und ihn vorzugsweise auf das Gebiet hinlenkte, das ich als außerhalb des Faches stehender Vertreter einer Nachbarwissenschaft in die gleichen Worte fassen würde, die Manfred Fleischhammer als Titel für die von ihm herausgegebenen "Ausgewählten Schriften" seines Lehrers gewählt hat: "Arabische Kultur und Islam im Mittelalter" [18]. Hierunter war es die frühe Abbasidenzeit, die den jungen Gelehrten in besonderer Weise faszinierte. Die Träger und Tradenten der Kultur und Lite-

ratur jenes Zeitalters bilden einen wesentlichen Teil des wissenschaftlichen Lebenswerkes von Manfred Fleischhammer. In drei großen Aufsätzen (1962 [5], 1963 [6] und 1982 [19]) stellte er die gelehrten Familien als ein wesentliches Element der Begründung und Tradierung von Wissenschaft und Literatur der Abbasidenzeit ans Licht. Der Aufsatz über "Die Familie Yazīdī, ihre literarische Wirksamkeit und ihre Stellung am Abbasidenhof" vom Jahre 1962 [5] schloß mit den Worten: "Wenn auch das Bild der Familie Yazīdī infolge der Lückenhaftigkeit der Überlieferung notgedrungen unvollkommen bleiben mußte, so waren doch einige Nachrichten dazu angetan, den Blick auf größere Zusammenhänge freizugeben."

Zwanzig Jahre später kehrte der Autor zu diesem Thema zurück, indem er in dem Aufsatz "Rolle und Bedeutung gelehrter Familien im arabisch-islamischen Mittelalter" [19] die großen Zusammenhänge selbst freilegte. Nach einer eindrucksvollen Schilderung der Bedingungen, des Milieus und der Formen der Wissensvermittlung in abbasidischer Zeit kommt er zu dem Ergebnis, daß "die gelehrten Familien als ein Element betrachtet werden dürfen, das geeignet war, Kontinuität und Stabilität auf einem Gebiet zu gewährleisten, das für die Gesamtentwicklung der Gesellschaft von erheblicher Bedeutung war."

Das ausgeprägte Gespür für Tradition durch Wort und Schrift führte Manfred Fleischhammer frühzeitig auf das Feld der Traditionskritik und Quellenkunde. Einem Werk der Islamischen Traditionskritik oder besser Tradentenkritik [22], dem "Kitāb mašāhīr ᶜulamā' al-amṣār" des Ibn Ḥibbān al-Bustī war bereits seine Dissertation von 1955 gewidmet. 1959 erfolgte die Textausgabe als Band 22 der Bibliotheca Islamica [2], die nach übereinstimmendem Urteil der Rezensenten eine überaus sorgfältige Edition darstellt.

Probleme der Quellenfiliation unter den Bedingungen des tatsächlichen oder fiktiven isnād sind Gegenstand seines opus magnum, der "Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-Aġānī" [7], der Habilitationsschrift vom Jahre 1965. Wenn diese auch ungedruckt geblieben ist, so hat sie doch längst ihren Weg in die internationale wissenschaftliche Diskussion gefunden. In nachfolgenden Aufsätzen

[9; 16] hat Manfred Fleischhammer Probleme und Ergebnisse dieser Quellenuntersuchungen vertiefen können.

Ein zweites großes Quellen- bzw. Sammelwerk der altarabischen Literatur, der "Fihrist al-ᶜulūm" des Ibn an-Nadīm, ist ihm von seinem Lehrer Johann Fück als Erbe überkommen. Aus diesem Erbe hat er mehrere schwer zugängliche Aufsätze Fücks in die erwähnten ausgewählten Schriften [18] aufgenommen und Materialien aus seinem Nachlaß publiziert [12]. Zudem hat er seine und zugleich die Enkelschüler Fücks in die Fihrist-Thematik eingeführt, aus der die Dissertation B von Dieter Sturm über das Historikerkapitel des Fihrist hervorgegangen ist [21].

Wer ein so lebendiges Verhältnis zur Tradition hat wie Manfred Fleischhammer, weiß sich auch der neuzeitlichen Tradition der semitischen Philologie und Islamkunde verbunden, wie aus dem dreißig Jahre alten, aber unveraltet gebliebenen Aufsatz über "Die Orientalistik an der Universität Halle (1694 - 1937)" hervorgeht [1].

In frühen Jahren wurde Manfred Fleischhammer die Herausgabe der Arabischen Grammatik von Carl Brockelmann anvertraut, die er seit der 14. Auflage von 1960 betreut [3] und seit der 20. Auflage von 1979 [4] in überarbeiteter Gestalt herausgibt. Der Charakter des Werkes ist unverändert geblieben, jedoch fanden die behutsamen Eingriffe des Herausgebers die Zustimmung der Fachkritik. Im übrigen spricht die Auflagenzahl für sich selbst.

Den mittlerweile gewandelten Anforderungen des akademischen Unterrichts trug Manfred Fleischhammer gemeinsam mit Wiebke Walther durch die "Chrestomathie der modernen arabischen Prosaliteratur" (1979 [15]) im Rahmen des Lehrwerkes "Modernes Arabisch" von Krahl/Reuschel Rechnung.

Die Sorgfalt und Subtilität, die für Manfred Fleischhammers Textausgaben [2; 14; 15], Übersetzungen älterer [20] und auch moderner Autoren [10], Bearbeitungen [3, 4] und nicht zuletzt die Drucklegung unveröffentlichter Nachlaßmaterialien [12, 13] charakteristisch ist, prägt auch die von ihm herausgegebenen Sammelbände "Studia orientalia in memoriam Caroli Brockelmann"

(1968 [8]) und "Arabische Sprache und Literatur im Wandel"(1979 [17]) sowie die Auswahlsammlung aus den Werken Johann Fücks "Arabische Kultur und Islam im Mittelalter" (1981 [18]), unter denen der letztgenannte Band nach meinem Empfinden in besonderer Weise die sorgende Hand des Herausgebers kenntlich werden läßt. Einen vorläufigen Abschluß fanden Manfred Fleischhammers Arbeiten zur älteren arabischen Kultur- und Literaturgeschichte in dem Auswahlband zur altarabischen Prosa, die er durch Übersetzung und Kommentierung einem weiteren Leserkreis erschließt [20].

Frühzeitig ist Manfred Fleischhammer als akademischer Lehrer in die Pflicht genommen worden. Ab 1956, noch während seiner Assistentenzeit am Orientalischen Seminar, nahm er Lehraufträge für Arabisch und Türkisch wahr. Mit Wirkung vom 1. September 1961 wurde er mit der Wahrnehmung einer Dozentur für Arabistik und Islamkunde betraut. Nach der Habilitation 1966, die unter schwerster körperlicher Belastung erfolgte, fiel das "(W)" hinter dem Dozenten weg. Von 1966 - 69 führte er die Geschäfte des Orientalischen Seminars, das 1969 in die Sektion Orient- und Altertumswissenschaften überführt wurde. Neue Aufgaben warteten auf ihn. Sogleich wurde er - damals ein Novum in der akademischen Ämterlaufbahn - zum stellvertretenden Sektionsdirektor für Forschung berufen, 1970 zum Ordinarius in der Nachfolge Johann Fücks.

All dies war begleitet von Vorträgen im In- und Ausland, darunter Gastvorlesungen in arabischer Sprache in Kairo im Jahre 1969, von der Mitgliedschaft in mannigfachen Gremien, Räten und Beiräten mit den unvermeidlichen Sitzungen und Gutachten, von dem Besuch von Kongressen und der Veranstaltung eigener Konferenzen [17], unter denen des I. Internationale Johann-Fück-Kolloquium zur Arabistik und Islamkunde vom November 1987 vielen von uns noch in lebhafter Erinnerung ist. Der Verpflichtungen wurden nicht weniger, sondern mehr, seit Professor Fleischhammer 1981 zum Direktor unserer Sektion berufen wurde, nachdem er in dieser Funktion bereits seit 1980 während der schweren Erkrankung unseres Gründungsdirektors Horst Gericke amtiert hatte. Die langjährige, mit großer Treue und Verantwortung ausgeübte Tätigkeit

von Manfred Fleischhammer fand im Vorjahr hohe Anerkennung durch die Verleihung der Verdienstmedaille der DDR.

Da wir heute vorzugsweise den Arabisten und Islamwissenschaftler, den akademischen Kollegen, Lehrer, Mentor und Freund ehren, sollen die zuletzt genannten Ämter, die ihn immerhin bald zwanzig Jahre und besonders intensiv die letzten zehn Jahre beanspruchen, an dieser Stelle wohl genannt, aber nicht eigens betrachtet werden. Vielmehr möchte ich Ihnen allen danken, daß Sie gekommen sind, und Dir, lieber Manfred, und ebenso Ihnen, liebe Frau Fleischhammer, aus der Nachbarschaft von Byzanz zurufen:

"πολλὰ τὰ ἔτη"

" Auf viele Jahre! "

Literaturnachweise

Abkürzungen

WZ Halle	Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

[1] Fleischhammer, M.: Die Orientalistik an der Universität Halle (1694 - 1937). - WZ Halle 7 (1958), 877 - 84.

[2] --, Ibn Ḥibbān al-Bustī. Die berühmten Traditionarier der islamischen Länder. Hrsg. von M. Fleischhammer. Bibliotheca Islamica, Bd. 22 (1959).

[3] Brockelmann, C.: Arabische Grammatik. 14. Aufl., besorgt von M. Fleischhammer. Leipzig 1960.

Dasselbe, 15. - 19. Aufl. Leipzig 1962 - 1977.

[4] Dasselbe, 20., durchgesehene Auflage. Leipzig 1979; 21. Aufl.: 1982.

[5] Fleischhammer, M.: Die Familie Yazīdī, ihre literarische Wirksamkeit und ihre Stellung am Abbasidenhof. - ZDMG 112 (1962), 299 - 308.

[6] --, Die Banū 'l-Munağğim, eine Bagdader Gelehrtenfamilie aus dem 2. - 4. Jahrhundert d. H. - WZ Halle 12 (1963), 215 - 20.

[7] --, Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-Aġānī. Habilitationsschrift. Halle (Saale). Martin-Luther-Universität, 1965.

[8] Studia orientalia in memoriam Caroli Brockelmann. Halle (Saale) 1968. Hrsg. im Auftrage der Martin-Luther-Universität von M. Fleischhammer. WZ Halle 17, Heft 2/3, 1968.

[9] Fleischhammer, M.: Reste zweier Dichterbücher im Kitāb al-Aġānī. In: [8], S. 77 - 83.

[10] Badawy, Abdellatif Awad: Die Azhar einst und jetzt. Aus dem Arabischen übersetzt von M. Fleischhammer. Halle 1971 (Wiss. Beitr. Univ. Halle 9/1971).

[11] Fleischhammer, M.: Johann Fück. 8. 7. 1894 - 24. 11. 1974 (mit einer Bibliographie.) - In: Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Jahrbuch 1973 - 74. Berlin 1976, 419 - 38.

[12] --, Johann Fücks Materialien zum Fihrist. - WZ Halle 25 (1976), 75 - 84.

[13] --, Johann Fücks Sammlungen zur altarabischen Dichtung. - WZ Halle 26 (1977), 101 - 08.

[14] --, Ein türkischer Lehnsbrief aus dem 17. Jahrhundert. - WZ Halle 26 (1977), 127 - 34.

[15] Chrestomathie der modernen arabischen Prosaliteratur. Bearb. u. hrsg. von Manfred Fleischhammer und Wiebke Walther. Leipzig 1978 (2., unveränderte Aufl.: 1982).

[16] Fleischhammer, M.: Hinweise auf schriftliche Quellen im Kitāb al-Aġānī. - WZ Halle 28 (1979), 53 - 62.

[17] Arabische Sprache und Literatur im Wandel. Hrsg. von M. Fleischhammer. Wiss. Beitr. Univ. Halle 1979/42 (Reihe I/9).
Materialien des Kolloquiums an der Martin-Luther-Universität vom 5. - 7. Dezember 1978 "Die Widerspiegelung sozialer und kultureller Wandlungen in der arabischen Sprache und Literatur".

[18] Fück, Johann: Arabische Kultur und Islam im Mittelalter. Ausgewählte Schriften. Hrsg. von M. Fleischhammer. Weimar 1981.

[19] Fleischhammer, M.: Rolle und Bedeutung gelehrter Familien im arabisch-islamischen Mittelalter. - In: Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 4 (1982), 5 - 11.

[20] Altarabische Prosa. Aus dem Arabischen übertragen, ausgewählt, kommentiert und mit einer Vorbemerkung versehen von M. Fleischhammer. Leipzig: Reclam 1988.

[21] Sturm, Dieter: Das Historikerkapitel des Kitāb al-Fihrist von Ibn an-Nadīm. Textedition, Übersetzung und Kommentar. Diss. B, Halle (Saale). Martin-Luther-Universität, 1986. 3 Bde.

[22] Ullmann, M.: Rez. zu [2]. - ZDMG 112 (1962), 192.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Holger Preißler

BEZIEHUNGEN HEINRICH LEBERECHT FLEISCHERS (1801 - 1888) ZU HALLENSER ORIENTALISTEN

Am dritten Bußtag des Jahres 1822 - es war Freitag, der 8. November - machte sich Heinrich Leberecht Fleischer, der einundzwanzigjährige Student der Theologie in Leipzig, mit drei - uns unbekannten - Freunden auf den Weg ins benachbarte preußische Halle, um, wie er am 19. 11. seinem Vater schrieb, "da wegen des einfallenden Bußtages in Leipzig nichts zu versäumen war, auf der Nachbar-Universität, wo man nach bekannter Preußischer Einrichtung sich an jenen sächs. Bußtage nicht bindet, die interessantesten Collegien zu besuchen, was wir auch so redlich thaten, daß wir von früh 8 Uhr an, die Mittagsstunde ausgenommen, bis Abends um 8 Uhr beständig auf den Beinen oder in den Auditoriis waren. Ein Empfehlungsbrief, den wir, als sämmtlich Mitglieder der hebr. Gesellschaft von Herrn D. Winer[1)] an den berühmten Theologen und Orientalisten D. Gesenius hatten, führte uns bey diesem ein. Wir waren über eine Viertelstunde bey ihm und fanden in ihm, was wir schon aus seinem Benehmen in den Colegiis geschloßen hatten, einen äußerst humanen, freundlichen und mittheilenden Mann. Auf seine Regierung war er sehr wohl zu sprechen, indem sie ihn und seiner oriental. Gesellschaft auf ein darüber mit Hardenberg gehabtes Gespräch 6 Exemplare von dem jetzt in Paris mit gewohnter typographischer Eleganz und Pracht herauskommenden arab. Dichter Hariri[2)], dem wahren Schatzmeister arab. Sprache und Redeweise geschenkt hat - eine freylich für eine Regierung wie die preußische leich zu übersehende Kleinigkeit von 270 Thalern, indem ein jedes aus 3 Bänden in kl. folio bestehendes Exemplar 45 Rl (Reichstaler) kostet. Zuletzt lud er uns ein, in seine oriental. Gesellschaft, welche eben am Abend dieses Tages (des Freytags) eine Zusammenkunft halten sollte, zu frequentiren. Wir begaben uns daher Abends

um 7 Uhr in das kleine Stübchen im Erdgeschoß seines Hauses, welches er uns als den Versammlungsort seiner oriental. Herde bezeichnet hatte. Wir wurden von den jungen Leuten als Studiengenoßen freundschaftlich aufgenommen und gut placirt. Man fing aber an, den geschenkten Hariri zu übersetzen, wobey ich bemerkte, daß besonders einer von der Gesellschaft, an welchen sich auch der Herr Doctor vorzügl. mit seinen Fragen wandte, schon gute Fortschritte im Arabischen gemacht und die Andern weit überholt hatte. Schade daß wir uns mit dem jungen Mann nicht genauer bekannt machen konnten!"[3] Es war dies die erste dokumentierte Begegnung Fleischers mit der Universität Halle und dem damals sechsunddreißigjähren Heinrich Friedrich Wilhelm Gesenius (1786 - 1842)[4], den Th. Benfey in seiner "Geschichte der Sprachwissenschaft" "den ersten Begründer einer selbständigen semitischen Sprachwissenschaft und einen der bedeutendsten Förderer einer kritischen und vorurtheilslosen semitischen Philologie"[5] nannte. Seine großen Werke zum Hebräischen, das Hebräisch-deutsche Handwörterbuch, die Hebräische Grammatik und das Hebräische Lesebuch, sowie der Versuch über die maltesische Sprache waren damals bereits erschienen. Die Auffassungen zu Problemen der semitischen Sprachen und Quellen mögen Gesenius leicht mit Fleischers verehrtem Lehrer Johann Georg Benedikt Winer (1789 - 1858) zusammengebracht haben. Doch wer kann der anonym gebliebene junge Mann gewesen sein, der sich bei Gesenius hervortat? Es könnte der mit Fleischer gleichaltrige Emil Rödiger (1801 - 1874)[6] gewesen sein, der, aus Sangerhausen stammend, nach dem Verlust seiner Eltern im Hallenser Waisenhaus aufgewachsen war und seit 1821 Theologie studierte.

Neun Jahre vergingen, bis es nachweisbar wieder zu einem Kontakt Fleischers mit Halle kam. Von 1831 datiert der erste von 334 erhaltenen Briefen Rödigers an Fleischer[7]. Bis 1871, drei Jahre vor Rödigers Tod, riß der intensiv geführte Briefwechsel zwischen beiden nicht mehr ab. Solange die erwähnten, in Kopenhagen aufbewahrten Schreiben Rödigers allerdings nicht ausgewertet sind, müssen Beobachtungen zum Verhältnis Fleischers und Rödigers notgedrungen fragmentarisch bleiben.

Wohl Ende 1834 bittet Rödiger Fleischer in Dresden um Rat wegen einiger schwerer arabischer Dichterstellen. Fleischer antwortet mit der ihm stets eigenen Hilfsbereitschaft und sucht dann Rödigers praktische Unterstützung bei der Veröffentlichung seines gegen Hammers Sprachbehandlung gerichteten Werkes "Samachschari's goldene Halsbänder"[8]. Aber diese Mühe wird nicht belohnt. Das Buch erscheint 1835 in Leipzig. Im selben Jahr fragt Gesenius bei Fleischers altem Studienfreund Gustav Flügel (1802 - 1870) an, ob nicht beide an der Allgemeinen Literatur-Zeitung mitarbeiten wollten[9].

Die Beziehungen zu Gesenius und Rödiger brechen nun nicht mehr ab. Nachdem Fleischer 1835 wider aller Erwarten als Professor der morgenländischen Sprachen in Leipzig designiert und 1836 das Amt selbst angetreten hat, werden sie noch enger. Im September 1836 schreibt er an seinen Vater: "Will auch dieser Tage einen Ausflug nach Halle zum Consistorial-Rath Gesenius und zum D. Rödiger hinübermachen"[10]. Sechs Jahre später verstirbt Gesenius. Fleischer nimmt an der Beerdigung teil[11].

Inzwischen ist aus dem wissenschaftlichen Kontakt mit Rödiger eine Freundschaft erwachsen, die bis zu dessen Lebensende zu dauern scheint. Aus dem "Confrater im Orientalischen"[12] wird "Freund Rödiger"[13].

1870 ist Rödiger nach den Briefen zum letzten Mal in Leipzig[14]. Er ist damals schon seit zehn Jahren Professor in Berlin. Fleischer hatte man diese Stelle angeboten, doch er lehnte höflich ab und schlug den Hallenser vor. Er selbst erwirkte sich in diesem Zusammenhang eine Gehaltserhöhung. 1870 feiern die beiden bejahrten Herren die "silberne Hochzeit mit der D.M.G."[15]. Dabei scheint es fröhlich zugegangen zu sein, denn Fleischer schreibt: "Allerweile trägt mir Rödiger, der bei mir einen kleinen Katzenjammer abwartet, einen herzlichen Gruß an Dich auf"[16].

Hier wird angedeutet, was beide neben dem Austausch über wissenschaftliche Fragen im besonderen zusammenführte. An einem Septembertag des Jahres 1843 trifft man sich in Fleischers gastfreundlicher Wohnung in der Nikolaistraße 46, unweit des heuti-

gen Hauptbahnhofs; Justus Olshausen (1800 - 1882) aus Kiel, Hans Conon von der Gabelentz (1807 - 1874) aus Altenburg und Rödiger aus Halle. Der letztere hat die Idee, daß sich die deutschen Orientalisten - auch mit ausländischen Kollegen - jährlich treffen sollten. Zu viert entwickeln sie den Gedanken, eine orientalistische Gesellschaft zu gründen. 1845 entsteht daraus die Deutsche Morgenländische Gesellschaft[17]. Die vier Kollegen treten ihr als erste bei, Fleischer trägt die Nummer 1, Rödiger die Nummer 2.

Auch sonst kümmert man sich gemeinsam um praktische Dinge. Als im Herbst 1844 nestorianische Christen aus dem Nahen Osten hilfesuchend durch Europa reisen, kommen sie auf Empfehlung der Professoren Rödiger und Friedrich August Tholuck (1799 - 1877) von Halle nach Leipzig zu Fleischer und dem Verleger Anton Philipp Reclam (1807 - 1896). Eine Sammlung wird für sie veranstaltet, bevor die fremdartigen Gestalten nach Dresden weiterziehen[18].

Zur gemeinsamen Arbeit gehörte aber auch die kollegiale Unterstützung bei den wissenschaftlichen Veröffentlichungen jüngerer Orientalisten. Mancher Titel aus jener Zeit gibt davon Zeugnis. So findet sich der Name Fleischers mit dem Rödigers in der Übersetzung, die 1850 - 51 der Hallenser Privatdozent Theodor Haarbrücker (gest. 1880)[19] von Šahrastānīs berühmtem religions- und philosophiehistorischen Werk anfertigt. Bereits 1848 weist Fleischer in seiner Rezension auf Curetons Edition dieses Buches auf Haarbrückers Projekt hin[20]. Und dieser dankt dann "den Herren Professoren Fleischer und Rödiger". "Jener hatte die Güte, mir die bei Gelegenheit seiner Anzeige der arabischen Ausgabe gemachten schätzbaren kritischen Bemerkungen zu überlassen. Letzterem habe ich so manche Mittheilung aus dem Schatze seines Wissens zu verdanken...."[21] Gesenius' und Rödigers Schüler Friedrich August Arnold (1812 - 1869) dediziert seine "vielbenutzte kritische Ausgabe" der sieben Muᶜallaqāt sogar Fleischer[22]. Das mag ungewöhnlich sein, und Fleischer fühlt es, wenn er seinem Vater mitteilt: "Ich will wünschen, daß dieser (Rödiger - H.P.) bei seiner habituellen mißtrauischen und mißgünstigen Gemüthsstimmung darin nicht einen neuen Anlaß zu ge-

heimen Groll findet, um so mehr als Arnold in der Vorrede die ihm von mir vielfach geleistete Hilfe preist, von Rödiger aber bloß sagt, daß er ihm Unterstützung versprochen habe."[23] Das Verhältnis zwischen Fleischer und Rödiger scheint aber dadurch nicht getrübt worden zu sein. Bereits 1853 verweist Arnold in seiner Chrestomathia Arabica auf beider Unterstützung und dankt ihnen[24].

Und 1867 - 8 zieht gar ein Sohn Rödigers, Johannes (1845 - 1930), der zuletzt Direktor der Universitätsbibliothek Marburg ist, zum Studium bei Fleischer ein[25].

Die Orientalisten, die nach Rödiger in Halle wirken, haben, wie es damals Sitte war, ein oder mehrere Semester bei Fleischer gehört. Der vielseitige Richard Gosche (1824 - 1889), der seit 1862 in Halle lehrte, studierte 1843 - 4 in Leipzig[26]. Doch enger als zu ihm waren die Beziehungen zu zwei anderen Hallensern. Heinrich Thorbecke (1837 - 1890)[27], der 1865 - 6 in Leipzig weilte, galt offenbar in Fachkreisen auf Grund seiner ganzen Persönlichkeit als "der praedestinirte Nachfolger Fleischer's"[28]. Doch er starb zu früh. Vor ihm weilte Julius Wellhausen (1844 - 1918) kurze Zeit in Halle[29]. Er gehört zu den wenigen bedeutenden Orientalisten des 19. Jahrhunderts, der nicht in Leipzig gewesen ist. Seine Beziehung zu Fleischer scheint nur sehr locker gewesen zu sein[30]. Anders Thorbeckes Nachfolger August Müller (1848 - 1892)[31]. In Leipzig studierte er 1867 - 8 und fand sich hier mit einigen später wohlbekannten Kommilitonen zusammen, unter denen die Orientalisten Franz Praetorius (1847 - 1927), der Müller später in Halle nachfolgen sollte, Eduard Sachau (1845 - 1930) und Albert Socin (1844 - 1899), der nach Fleischers Tod den Leipziger Lehrstuhl einnahm, sowie die Religionshistoriker Wolf Wilhelm Graf von Baudissin (1847 - 1926) und Conrad von Orelli (1845 - 1912) zu nennen sind. Otto Loth (1844 - 1881) blieb bis zu seinem frühen Tod Müllers guter Freund[32]. Auch der Briefwechsel zwischen Fleischer und Müller ist bisher nicht untersucht. In der Kopenhagener Sammlung befinden sich aus den Jahren 1868 bis 1887 129 Briefe Müllers an Fleischer, die Bibliothek der DMG in Halle besitzt 34 Briefe und 8 Karten von Fleischer an Müller aus der Zeit von

1878 bis 1885[33]. Daß Müller Bibliothekar der DMG war, dürfte in diesen doch engeren Beziehungen eine Rolle gespielt haben. Öffentliche Äußerungen zu Müllers Publikationen aus Fleischers Feder fehlen. Aber sein großes Geschichtswerk[34] dürfte der greise Gelehrte noch zur Kenntnis genommen haben.

Es ist noch viel zu tun, um die mannigfachen Verbindungen zwischen der Leipziger und der Hallenser Orientalistik wirklich darstellen zu können. Sie gehören auf jeden Fall zu den Traditionen, die gepflegt zu werden verdienen.

Anmerkungen

1) Johann Georg Benedikt Winer (1789 - 1858), 1819 außerordentlicher Professor der Theologie und Kustos der Universitätsbibliothek Leipzig, 1823 - 1832 ordentlicher Professor in Erlangen, 1832 ordentlicher Professor in Leipzig. Er gehörte zu den Universitätslehrern, die den größten Einfluß auf den jungen Fleischer ausübten und ihn auch später förderten. Zu Winer vgl. G. Lechler in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., 21. Bd., Leipzig 1908, S. 368ff.

2) Es handelt sich um: Les séances de Hariri publiées en arabe, avec un commentaire choisi, par M. le baron Silvestre de Sacy. Paris 1822.

3) Brief an den Vater vom 19. 11. 1822 im Nachlaß Fleischers in der Universitätsbibliothek Leipzig.

4) Vgl. zu ihm und anderen Hallenser Orientalisten Fleischhammer, M.: Die Orientalistik an der Universität Halle (1694 - 1937). In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Ges.-Sprachw. VII/4, Halle 1958, S. 877ff., besonders 879f. Nach dem Leipziger Tageblatt No. 84

vom 22. 9. 1822, 371, traf Gesenius von Dresden kommend am 26. 9. 1822 zur Messezeit in Leipzig ein und nächtigte im Hotel de Bavarie. Doch läßt sich ein Kontakt zu Winers Schüler zu dieser Zeit nicht nachweisen.

5) Benfey, Th.: Geschichte der Sprachwissenschaft. München 1869, S. 685.

6) Vgl. M. Fleischhammer: a. a. O., S. 880f. Ein Nachlaß von ihm scheint nicht erhalten zu sein.

7) Nach Alfabetisk Fortegnelse over Prof. H. L. Fleischers Korrespondenter Ny kgl. Saml. 4° 2969, 21. Es handelt sich um ein handschriftliches Verzeichnis dieser einmaligen Sammlung von Briefen einer großen Zahl von Orientalisten des 19. Jh., das dem Vf. freundlicherweise von E. Petersen von der Handschriftenabteilung der Königlichen Bibliothek Kopenhagen als Kopie zur Verfügung gestellt wurde.

8) Fleischer, H. L.: Samachschari's goldene Halsbänder. Leipzig 1835. Vgl. den Brief Fleischers an seinen Vater vom 18. 1. 1835 im erwähnten Nachlaß in Leipzig.

9) Vgl. den Brief Flügels an Fleischer vom 30. 6. 1835 im Leipziger Fleischer-Nachlaß.

10) Brief an den Vater vom 13. 9. 1836.

11) Nach tagebuchähnlichen Notizen im Fleischer-Nachlaß.

12) Brief an den Vater vom 26. 5. 1839.

13) Brief an den Vater vom 22. 6. 1839, vgl. auch die Briefe vom 21. 10. 1840 und 25. 4. 1843.

14) Nach Seybold, C. F.: Fleischers Briefe an Hassler aus den Jahren 1823 bis 1870. Tübingen 1914, S. 76f. (Brief vom 4. 10. 1870).

15) Ebda., S. 76.

16) Ebda., S. 77.

17) Vgl. ZDMG 25, 1871, S. VIIIf.

18) Vgl. die Briefe an den Vater vom 3. 11. und 15. 11. 1844.

19) Vgl. M. Fleischhammer: a. a. O., S. 881.

20) In: Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Literatur. Hrsg. von E. G. Gersdorf. Bd. 24, Leipzig 1848, S. 45ff.

21) Haarbrücker, T.: Abu-'l-Fath' Muh'ammad asch-Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophen-Schulen. 1. Theil, Halle 1850, S. XIV.

22) Vgl. M. Fleischhammer: a. a. O., S. 881. Es handelt sich um Septem Mo^{c}allakât carmina antiquissima Arabum, textum ect. rec. F. A. Arnold. Lipsiae 1850.

23) Brief an den Vater vom 8. 2. 1850.

24) Vgl. Arnold, F. A.: Chrestomathia Arabica, Pars 1, Halis 1853, S. XXX.

25) Nach dem Schülerverzeichnis in dem Leipziger Fleischer-Nachlaß, das von L. Bellmann: Der Orientalist H. L. Fleischer (1801 - 1888) als Leipziger Hochschullehrer von internationalem Rang. Diplomarbeit, Leipzig 1986, bearbeitet wurde.

26) Vgl. M. Fleischhammer: a. a. O., S. 881; Schülerverzeichnis.

27) Vgl. M. Fleischhammer: a. a. O., S. 228.

28) A. Socin, Heinrich Thorbecke. In: ZDMG 43, 1889, S. 708.

29) Vgl. M. Fleischhammer, a. a. O., S. 882.

30) Es sind im Kopenhagener Fleischer-Nachlaß nur 2 Briefe von ihm an Fleischer aus den Jahren 1883-4 erhalten. s. Alfabetisk Fortegnelse 27.

31) Vgl. M. Fleischhammer: a. a. O., S. 882f.

32) Vgl. Preißler, H.: Arabistik in Leipzig (vom 18. Jahrhundert bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts). In: Wissenschaftliche Zeitschrift Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. 28. Jg. (1979), Heft 1, Leipzig 1979, S. 97. A. Müller gab heraus: Otto Loth. Ein Gedenkblatt für seine Freunde. Halle 1881.

33) Nach Alfabetisk Fortegnelse 17 und einem maschineschriftlichen Manuskript von G. Goeseke über die Nachlässe in der Bibliothek der DMG.

34) Der Islam im Morgen- und Abendland, 2 Bde., Berlin 1885-87.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Wolfgang Reuschel

HEINRICH LEBERECHT FLEISCHER (1801 - 1888) UND DAS VULGÄRARABISCHE

1. Seit Beginn des vorigen Jahrhunderts findet man den Ausdruck Vulgärarabisch sehr häufig in Titeln von Publikationen, die den Charakter von Sprachführern haben. "Neueste Literatur des Vulgärarabischen diesseits des Rheins" lautet die Überschrift einer ausführlichen Anzeige in Band 1 der ZDMG vom Jahre 1847 (S. 212 - 214), in der mehrere solcher Veröffentlichungen vorgestellt werden. Ihre z. T. ausführliche Titelfassung verdeutlicht, was hier mit Vulgärarabisch gemeint ist. "Handbuch der arabischen Volkssprache mit deutscher und italienischer Erklärung samt beigesetzter Aussprache eines jeden arabischen Wortes. Nach einer leicht faßlichen Methode. Verfaßt für Reisende, Pilger, Kaufleute und Seefahrer. Von Joh. Hofstetter und Georg Hudaj aus Aleppo. Wien 1846. 174 S. 4 Thaler[1)].

Zeitlich vor solchen Sprachführern sind eine Anzahl seriöserer Publikationen über das Vulgärarabische erschienen, so z. B. das den Wortschatz der ägyptischen Vulgärsprache erfassende "Dictionnaire française-arabe" (Paris 1828 - 1829, 2 Bde.) von Caussin A. P. de Perceval (Sohn) und dessen vielbenutzte "Grammaire arabe vulgaire" (Paris 1824)[2)]. Ein den ägyptischen Dialekt behandelnder "Traité du langue arabe vulgaire" (Leipzig 1848) stammte aus der Feder des an der Orientalischen Fakultät (Fakultet vostočnych jazykov) in St. Petersburg lehrenden Ägypters Muḥammad ʿAiyād aṭ-Ṭanṭāwī (1810 - 1861)[3)].

Der Name Vulgärarabisch erscheint etwa zur gleichen Zeit auch als Bezeichnung des ersten selbständigen Lehrstuhls für dieses Fach, der 1820 an der École spécial des langues orientales vivantes (gegr. 1795) in Paris eingerichtet und mit dem

bereits genannten Caussin de Perceval (1795 - 1871) besetzt wurde[4].

2. Nach neuem Material aus dem in jüngster Zeit in vollem Umfang bekannt gewordenen Fleischer-Nachlaß[5] läßt sich jetzt Genaueres sagen über Fleischers Studien bei Caussin, der wie bekannt neben de Sacy sein zweiter Lehrer während seines Pariser Aufenthalts (1824 - 1828) war. Es sind namentlich zwei, wie bei Fleischer üblich, lange Briefe an Flügel, die das aus den Briefen an Haßler und seinen Vater bereits Bekannte in schöner Weise ergänzen[6].

Die folgende Miszelle stützt sich hauptsächlich auf diese beiden Briefe. Häufige wörtliche Zitierungen sollen den lebendigen Briefstil Fleischers veranschaulichen.

"Uebrigens habe ich mich jetzt auch noch stark auf das Vulgär-Arabische geworfen[7] ... Caussin liest wöchentlich dreymal, Montags, Mittwochs und Freytags. Am letzten Tage wird aus dem Französischen ins Arabische übersetzt und arabisch erzählt ... Es wird bei ihm in der Regel Alles arabisch abgemacht. Das gesprochene Arabisch verstehen zu lernen, hat mir wenig Mühe gekostet, nach dem ich mich aus seiner, Savary's und Herbin's vulgär-arabischen Sprachlehren[8] mit den neueren Sprachformen vertraut gemacht hatte."[9]

Von Caussin kam auch die Anregung zum Sprechen des VA.
"Ich radebreche frisch mit zwey Franzosen Arabisch, da Caussin es so haben will."[10]

Eine Bibliotheksführung für einen Saiyid aus Ägypten gab ihm Gelegenheit zu einer Probe seines diesbezüglichen Könnens.

"Mein Vulgär-Arabisch half mir in einer Unterhaltung mit ihm über das Copernikanische Weltsystem tam bene quam male durch, aber überzeugen konnte ich ihn ebensowenig wie Vincent."[11]

Von den in Paris bei de Sacy studierenden Deutschen war Fleischer der einzige, der Caussin's Vorlesungen besuchte.

"Die übrigen haben bloß mit ihrem Koran und Hariri zu thun, machen sich aus dem Vulgär-Arabischen nichts, oder sind zu stolz dazu, bey Caußin wieder von vorne, mit dem Lesenlernen, anzufangen. Die fleißigsten Vulgär-Araber außer mir sind zwey junge Franzosen, deren beyder Sinn nach dem Orient steht. Der meine auch! Doch jetzt noch nicht."[12)]

Es bestand damals durchaus die Möglichkeit, daß Fleischer Paris in Richtung Orient verlassen hätte, denn sein Lehrer de Sacy hatte ihn für die Stelle eines Arabisch-Dolmetschers beim General-Gouverneur der französischen Besitzungen am Senegal in Vorschlag gebracht. Doch er sagte aus familiären Gründen ab[13)]. Die Sehnsucht nach seiner sächsischen Heimat war wohl doch zu stark. Auch aus dem festen Vorsatz, nach einer kurzen Zeit wieder nach Paris zurückzukehren, ist, wie wir wissen, nichts geworden[14)].

Caussin's Vorlesungen waren aber nicht die einzige Quelle des Vulgärarabischen für Fleischer. Die Begegnung mit den von Muḥammad ᶜAlī (1805 - 1849) nach Paris zum Studium geschickten jungen Ägyptern bot immer wieder Gelegenheit zum Hören und Sprechen des (Vulgär-)Arabischen. Wie aus seinen Briefen hervorgeht, haben ihn die, von ihm in Paris vermutlich zum ersten Mal gehörte, "echte" arabische Lautung und die vielen in keinem Wörterbuch auffindbaren Provinzialismen besonders "gereizt".[15)]

An genauen Interpretationen und Begriffsbestimmungen der letzteren war Fleischer vor allen Dingen interessiert, da er damals intensiv an der Habicht'schen Ausgabe des arabischen Textes[16)] der Märchen aus Tausend und einer Nacht arbeitete. Zu seinen Informanten gehörten kein Geringerer als der mit ihm gleichaltrige Imam der ägyptischen Delegation und nachmalige Direktor (1837) der Madrasat al-alsun in Kairo, Rifāᶜa aṯ-Ṭaḥṭāwī (1801 - 1873)[17)], und sein Lehrer im Vulgärarabischen Caussin de Perceval (Sohn). Von einzelnen Ergebnissen der Arbeit mit Caussin über Habicht's Edition berichtet Fleischer ausführlich an Flügel (Brief 19. 3. 1826) und beschließt diese Mitteilungen mit den folgenden Bemerkungen:

"Doch ich breche ab, da ich nicht aufhören könnte, wenn ich so fortführe, Dir auch nur das Wichtigste von dem Vielen herzusetzen, was uns Caußin zurBerichtigung des Habichtschen Textes und seiner Worterklärungen mittheilt. Und auf Caussin kann man sich in solchen Sachen einlaßen. Er hat sich durch zehnjährigen Aufenthalt in Haleb, Damask und anderen Gegenden Syriens mit dem Orient innig vertraut gemacht, spricht Arabisch wie Französisch, und ist - die Hauptsache - allemal gut vorbereitet. Ich habe bey ihm die Überzeugung gewonnen, daß für ein Buch wie die 1001 Nacht, so ganz aus dem Leben und Weben des Orients herausgegriffen, durchaus ein Interpret gehört, der selbst in Turban und Kaftan gesteckt hat. Es giebt hunderttausend Realien, oft auch Redensarten, Sprüchwörter, Volkswitze, die nur ein solcher gehörig versteht und genügend erklärt. Sacy bei aller seiner Gelehrsamkeit würde hier nicht das leisten, was Autopsie und unmittelbare Sprachkenntniß unserm doctor vulgaris ohne Mühe suggeriren. Dabey lernt man auch ordentlich arabisch aussprechen und - so weit dieß möglich ist - sprechen."[18)]

3. Aus dem bisher Gesagten und Zitierten wird deutlich, daß der Einfluß Caussin's auf den jungen Fleischer doch höher zu bewerten ist, als man bisher anzunehmen geneigt war. Fleischer hat eben nicht nur Grammatik bei de Sacy studiert[19)] und nicht nur nebenbei aus beiläufigem Interesse einen Kurs Vulgärarabisch bei Caussin belegt. Gerade die auf diesem Gebiet empfangenen Eindrücke[20)] haben den Fleischer'schen Standpunkt darüber, was das Studium einer Sprache ausmacht, geprägt und auch wissenschaftlich ihren Niederschlag gefunden. So ist es bisher weitgehend unbekannt geblieben, daß er das Vulgärarabische und die 1001 Nacht als Thema seiner Antrittsvorlesungen gewählt hat.

In der Ausgabe No. 106, Freitags, 15. April 1836, S. 881 teilte das "Leipziger Tageblatt und Anzeiger" dem geneigten Leser mit: "Am 23. März hielt M. H. O. Fleischer zum Antritte der ihm übertragenen ordentlichen Professur der orientalischen Sprachen eine Rede: de lingua arabica vulgari, wozu er durch eine Abhandlung, unter dem Titel: de glossis Habichtianis in quatuor

priores tomos MI noctium dissertatio critica. Particula II., eingeladen hatte."

Das Thema der Antrittsvorlesung war, wie man weiß, im engeren Sinne für seine spätere Forschungstätigkeit nicht programmatisch, doch in der Lehre hat Fleischer dem Vulgärarabischen über Jahre hinweg die Treue gehalten[21]. Die letzten Lehrveranstaltungen mit dieser Thematik hielt Fleischer im Sommersemester 1871 über "Vulgärarabische Grammatik", und im Wintersemester 1872/3 gab er "Anweisungen zum Verständnis heutiger arabischer Zeitungen".

Seine in der Pariser Studienzeit gewonnene Überzeugung, daß es notwendig sei, das Arabische umfassend, in allen seinen Sprachstufen und möglichst eine Zeitlang auch an Ort und Stelle, da wo Arabisch als Muttersprache gesprochen wird, zu studieren, dürfte Fleischer auch in diesen oder gerade in diesen Lehrveranstaltungen seinen Studenten vermittelt haben. Wie eindringlich und überzeugend er das vermocht hat, zeigen die folgenden, treffenden Formulierungen aus seiner Feder:

"Die Fülle und Schönheit der nach der Naturseite hin üppig entwickelten und durch den Koran auf das Übersinnliche gerichteten Wüsten- und Steppensprache mag immerhin jene Pietät verdienen, mit welcher man ein verlorenes Paradies hütet, aber das kann für uns kein Bestimmungsgrund sein in der nämlichen Einseitigkeit befangen zu bleiben. Die Frage ist für uns nicht: was ist das reinste, correcteste und schönste, sondern was ist überhaupt Arabisch? Berechtigt uns etwa die Geschichte das spätere Arabisch von diesem Gesamtbegriffe auszuschliessen? ..."[22]

"Wie es schon für das Griechisch und Latein unserer Humanisten eine recht heilsame Frühlingscur seyn möchte, wenn sie alle an Ort und Stelle Neugriechisch und Italiänisch lernen müßten, wär' es auch nur um die eckigen nordischen Organe an dem klangvollen "runden Munde" des Südens etwas abzuschleifen und die nicht immer sonderlich empfindlichen Ohren bis zu einem gewissen Grade zu verfeinern: so und noch mehr würde unser Kathe-der-Orientalismus eine neue Creatur werden, wenn wir mit einem

durch die Theorie geweckten und auf die wichtigsten Gegenstände hingelenkten Beobachtungsgeist ohne Ausnahme einen morgenländischen Cursus im eigentlichen Sinne des Wortes durchzumachen hätten. Den rechten frischen Lebenshauch gewinnt das Studium einer Sprache doch erst durch unmittelbaren Verkehr mit dem Volke, welches sie in älterer oder neuerer Gestalt unmittelbar spricht."[23)]

4. So wird man bei künftigen Gelegenheiten der Würdigung von Fleischers wissenschaftlicher Leistung, sein Wirken für das Vulgärarabische, für das gesprochene Arabisch, stärker berücksichtigen müssen. Er hatte erkannt, daß die orientalische Philologie zu seiner Zeit hauptsächlich auf das geschriebene Wort ausgerichtet war.

"Dass wir morgenländische Sprachen gewöhnlich mehr mit dem Auge für das Auge als mit dem Ohre für die Zunge lernen, ist nicht zu ändern, hat aber manche Nachtheile. Die daraus hervorgehende mangelhafte Kenntniss und geringe Beachtung des wirklichen Lautes der Wörter, wie er, vollkommner oder unvollkommner, durch die Schrift dargestellt wird, führt unter Anderem leicht zur Aufstellung schlechthin unmöglicher oder zur Anwendung beziehungsweise unzulässiger Formen."[24)]

Für seinen Teil hat er versucht, an diesem Zustand etwas zu ändern und vor allem dem gesprochenen Wort sein Interesse zugewandt. Sein Bemühen um eine korrekte Aussprache und eine genaue Notierung der arabischen Laute war unverkennbar. Viele seiner Schüler haben seine Ermutigungen und Belehrungen, künftig in dieser Richtung etwas zu tun, beherzigt.

Immerhin gelten seine Schüler W. Spitta (1853 - 1883) und M. Hartman (1851 - 1918), sein Nachfolger im Amt A. Socin (1844 - 1899) und dessen Schüler H. Stumme (1864 - 1936) noch heute als die Pioniere der wissenschaftlich exakten Beschreibung der arabischen Dialekte[25)].

Anmerkungen

1) Summa: Reinstes Naturgewächs aus dem Kindesalter der Linguistik, in seiner Unbehülflichkeit, Verworrenheit und Fehlerhaftigkeit kaum eines gewöhnlichen Dragomans würdig, in Folge schriftstellerischer und buchhändlerischer Spekulation durch unendliche Wiederholungen und raumverschwenderischen Satz zu einem dünnen Quartanten aufgebläht, der Masse des Inhalts nach etwa einen Thaler wert, kostet aber deren vier. (Autor Fleischer?).

2) Johann Fück: Die arabischen Studien in Europa. Leipzig 1955. S. 151.

3) Fück: a. a. O. S. 196. Traité de la langue vulgaire par la Sheikh Mouhammad Ayyad El-Tantawy. Prof. de la langue arabe à l'Institut des langues orientales et à l'Université impériale de St. Petersbourg etc. Leipsic à l'imprimerie de Guil. Vogel fils 1848. XXV, 238 S.

4) Fück: a. a. O. S. 151.

5) D. Döring: Die Quellen zur Geschichte der Leipziger Orientalistik von den Anfängen bis zur Mitte des 19. Jh. im Bestand der Universitätsbibliothek Leipzig. Vortrag, gehalten auf der Tagung "Orientalische Philologie und arabische Linguistik. In memoriam H. L. Fleischer (1801 - 1888), Leipzig 12. - 14. April 1988. (Manuskript).

6) Flügel: Fleischer an Flügel, Briefe vom 29. 3. 1826 und 7. 5. 1827 (?). Im handschriftlichen Nachlaß der Universitätsbibliothek Leipzig.
Haßler: Fleischers Briefe an Haßler aus den Jahren 1823 - 1870. Nach Ulmer Originalen hrsg. u. m. Anm. versehen von C. F. Seybold. Tübigen 1914.
Vater: Fleischers Briefe an den Vater. Im handschriftlichen Nachlaß der Universitätsbibliothek Leipzig.

7) Haßler: 6. 3. 1826.

8) A. P. Caussin de Perceval (Sohn): Grammaire arabe vulgaire. Paris 1824. [5]1858.
C. E. Savary: Grammatica linguae Arabicae vulgari necnon Litteratis, Dialogos Complectens. Auctore D. Savary. Opus Posthumum Aliquot narraticinculis arabicis auxit editore. Parisiis: E. Typographia Imperiali 1813. 536pp. (Grammaire de la langue arabe). Zitiert nach: M. H. Bakalla, Arabic Linguistics. An Introduction and Bibliography. London: Mansell 1983:
"Die Grammatik selbst hat zwar einen höchst untergeordneten Werth, aber das Werk wirkt anziehend und belehrend durch eine große Menge angehängter Gespräche, Erzählungen und Lieder." (Flügel, 7. 5. 1827)
A. F. J. Herbin: Développemens des principes de la langue arabe moderne, suivis d'un Recueil de phrases, de Traductiones interlinéaires, de Proverbes arabes, et d'un Essai de Calligraphie oriental. Paris: Bandouin Imprimerie de l'Institut national. Floréal an XI (Mai 1803).

9) Flügel: 29. 3. 1826.

10) Haßler: 6. 3. 1826.

11) Haßler: 13. 4. 1827. "Wir kamen auf den Gegenstand durch die Dir wohlbekannte Maschine, welche die Stellung und den Lauf der Planeten und der Sonne vorstellt und in der hintern Hälfte des Bibliothekssaales steht." - Herr Vincent war Mitschüler Fleischers im Vulgärarabischen bei Caussin und unterrichtete die von Muhammad ᶜAlī nach Paris zum Studium dortselbst entsandten jungen Ägypter im Französischen.

12) Flügel: 29. 3. 1826.

13) Vater: 19. 11. 1827. "... ich dachte an Dein Vaterherz, und sagte Nein, ob mich gleich die Perspective freundlich anlachte. Ein junger Franzose, der mit mir das Vulgär-Arabische getrieben hat, Namens Vincent (Anm. 11) wird nun vermuthlich die Stelle bekommen. Ich habe ihn dazu vorgeschlagen und de Sacy hat schon mit ihm darüber vorläufig gesprochen."

15) Äußerungen Fleischers dazu findet man u. a. in Flügel 29. 3. 1826, Flügel: 7. 5. 1827, Allgemeine Literatur-Zeitung 69 (April 1844) Sü. 545 - 549 (Fleischers Rezension von J. Humbert: Guide de la conversation arabe. Paris, Genf 1838.

16) Remarques critiques sur le premier tome de l'éditiom des Mille et Une Nuits de M. Habicht, par M. Fleischer. In: Journal Asiatique 11 (1827), 217 - 238. - Über seinen Vergleich mit den von Galland verwendeten Manuskripten schreibt Fleischer in Flügel: 7. 5. 1827.

17) Vgl. dazu auch I. J. Kračkovski: Izbrannye sočinenija. T. 3. Moskva 1956. S. 367 - 374. Hier auch weitere Literaturangaben zu aṭ-Ṭaḥṭāwī.

18) Flügel: 19. 3. 1826.

19) Flügel: 7. 5. 1827. Fleischer, der Flügel in Paris erwartete, gab ihm den Rat: "Studiere nur tüchtig Grammatik und wieder Grammatik, - Sacy will von seinen Schülern nur daß, über dieß ordentlich, - alles Uebrige wird sich hier finden."

20) Flügel: 7. 5. 1827. "Was Du in deinem Briefe als Dein subjectives Glaubensbekenntnis aussprichst, daß es zur 'Gründlichkeit (?) und Vervollkommnung unserer Studien geradezu nothwendig ist, Deutschland auf einige Zeit zu verlaßen' - das ist auch das meinige und wird es immer mehr ... So lange wir noch einen Sacy haben, und so lange nirgends anders als in Paris öffentlich angestellte Leute zu finden sind, welche das Neu-Arabische auf Ort und Stelle gelernt haben, - so lange gibt es außer Paris kein Heil für unsre Studien ...".

21) Nach dem Vorlesungsverzeichnis in Fleischers Nachlaß hielt er zum Vulgärarbischen folgende Vorlesungen:
WS 42/43 Vulgär-Arab. publice, 4 Hörer incl. Fam(ulus) 2 stdg.
WS 47/48 Vulgärarab. Gramm. 2 Hörer, excl. Fam. (M. Wolff)

SS 57 Vulgär-Arab. publice 6 Hörer, excl. Fam. (Liebmann)
WS 65/66 Gramm. d. Vulgär-Arab. m. Leseübungen
10 Hörer, excl. Fam. (Ethé)
WS 66 Neuarabische Schriftsteller. 2 Hörer, incl. Fam.
(Sachau)
WS 67 Uebungen z. Vulgär-Arab. 8 Hörer, incl. Fam.
(Sachau)
SS 71 Vulgärarab. Gramm. 6 Hörer, incl. Fam. (Stade)
WS 72/73 Anweisungen z. Verständnis heutiger arab. Zeitungen, 7 Hörer excl. Fam. (M. Hartmann).

24) ZDMG 15 (1860 - 61), S. 381. Notizen, Correspondenzen und Vermischtes. Die phonetische Behandlung des Arabischen muß während seiner Leipziger Studentenzeit in der Tat im Argen gelegen haben, denn er bemängelte im Brief an Flügel (7. 5. 1827) die Rosenmüllersche Aussprache von tschaub anstelle von taub "Kleid, Kleidung".

25) W. Spitta: Grammatik des arabischen Vulgärdialektes von Ägypten. Leipzig 1880.
M. Hartmann: Arabischer Sprachführer. Konversations-Wörterbuch für Reise und Haus. Leipzig, Wien 1881.
Fück: a. a. O. 269.
Vgl. auch Handbuch der arabischen Dialekte. Bearbeitet und herausgegeben von W. Fischer und O. Jastrow. Wiesbaden 1980. S. 7.

Das aus dem Nachlaß Fleischers verwendete Material hat mir zum größten Teil mein Kollege Professor Dr. H. Preißler zur Verfügung gestellt, dem ich dafür herzlich danke. W. R.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Martin Grzeskowiak

EIN KORAN FÜR DEUTSCHE MUSLIME - BEMERKUNGEN ZUR KORAN-ÜBERSETZUNG VON KHOURY UND ABDULLAH

Der Abschnitt über die Übersetzung des Korans beim Stichwort "Koran" in der Enzyklopädie des Islams beginnt mit dem Satz "Es ist sicher, daß zur Zeit Muḥammads niemand die Möglichkeit in Betracht gezogen hat, der Koran könnte - ganz oder teilweise - in fremde Sprachen übersetzt werden"[1]. Die Muslime waren gleichwohl gezwungen, sich mit dem Problem auseinanderzusetzen, als zunehmend Menschen sich zum Islam bekannten, die keine Araber waren, und es hat wohl gar nicht lange gedauert, bis die Araber unter allen Muslimen zu einer Minderheit wurden. Gegenwärtig dürften nur wenig mehr als 10 Prozent aller Muslime Arabisch zur Muttersprache haben.

Sollte es erlaubt sein - so lautete die wichtigste Frage -, Teile des Korans, die beim Pflichtgebet gesprochen werden, in einer anderen Sprache als Arabisch zu rezitieren? Drei von vier Rechtsschulen lehnten das ab. Nur die Hanafiten ließen es zu. Abū Ḥanīfa hatte zunächst das Sprechen der Fātiḥa in Persisch generell für erlaubt erklärt, schränkte dann jedoch die Erlaubnis ein auf die Muslime, die nicht Arabisch sprechen konnten. Das wurde dann allgemein bei den Hanafiten so gehandhabt, und zwar auch in Bezug auf andere Sprachen.

In unserem Jahrhundert ist über die Übersetzung des Korans viel gestritten worden, besonders in Ägypten. In den dreißiger Jahren kam es unter den Ulama der Azhar zu teilweise heftigen Kontroversen darüber. Dabei hat sicher eine Rolle gespielt, daß zuvor in der Türkei das Arabische weitgehend durch Türkisch ersetzt worden war, auch beim Gebet und in den Koranausgaben. Es wurden Korane herausgegeben, die nur einen türkischen Text enthielten,

ohne daß - wie bislang üblich - der arabische Text beigegeben war. Andere Gründe für die Diskussionen über die Koran-Übersetzung waren apologetischer Natur: Es ging um die Verteidigung des Islams angesichts immer engerer Kontakte zu Nichtmuslimen und die Verbreitung von Koran-Übersetzungen, die von Orientalisten angefertigt worden waren und die nach Meinung der Ulama viele Fehler enthielten[2].

Schon Anfang des 20. Jahrhunderts hatte Muḥammad Rašīd Riḍā auf al-Ġazālī hingewiesen, der geschrieben hatte, daß es für manche arabischen Wörter kein Äquivalent im Persischen oder in anderen Sprachen gebe. Später war dann Scheich Muḥammad Šākir (gest. 1939) der Wortführer der Gegner einer Übersetzung. Die Verbreitung des Islams sei nicht abhängig von Übersetzungen, meinte er. "O Leute, wollt ihr, daß die Muslime sich Gott nähern, indem sie diese Übersetzung rezitieren? Und daß sie im Gebet dieses Erdichtete sagen?"[3]

Die prominentesten Befürworter einer Übersetzung des Korans waren Muḥammad Muṣṭafā al-Marāġī (gest. 1945) und Maḥmūd Šaltūt (gest. 1963). Al-Marāġī hat schon 1932 - drei Jahre vor seiner Ernennung zum Scheich al-Azhar - in einem Entwurf für ein Fatwa (das Scheich al-Azhar az-Zawāhirī nicht unterzeichnet hat) die Übersetzung für erlaubt erklärt. Eines der wichtigsten Argumente der Gegner einer Übersetzung, die "Unnachahmlichkeit" (iʿǧāz) des Korans, ließ er nicht gelten. Nichtaraber, erklärte er, könnten die arabische Diktion nicht verstehen und wüßten also nicht, worin die Unnachahmlichkeit bestehe. Und die Araber verstünden die Unnachahmlichkeit auch nicht, denn die Zeit, in der die Menschen sie verstanden hätten, sei vorüber[4].

Seither sind mehr als fünfzig Jahre vergangen und viele neue Übersetzungen des Korans erschienen. 1966 erschien die erste Auflage der Übersetzung von Rudi Paret, die ab 1979 vor allem als leicht revidierte Taschenbuchausgabe weitere Verbreitung gefunden hat. Paret hat eine wissenschaftliche Übersetzung geliefert, die viele Varianten enthält, wodurch der Text recht unübersichtlich wird. Für jede Art von liturgischem Gebrauch ist er denkbar ungeeignet.

Diesem Mangel will nun die 1987 erschienene Übersetzung von Adel Theodor Khoury abhelfen[5]. Sie ist entstanden, wie es auf dem Titelblatt heißt, "unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah", und ihr ist ein Geleitwort von Inamullah Khan vorangestellt. Inamullah Khan ist Generalsekretär des Islamischen Weltkongresses (mu'tamar al-ᶜālam al-islāmī). Sein Geleitwort beglaubigt gewissermaßen die Übersetzung als authentisch. Khoury und Abdullah sprechen in einem kurzen Vorwort davon, von den christlichen Gesprächspartnern werde an die Muslime "immer dringender die Frage nach einer 'authentischen' deutschsprachigen Version des Korans herangetragen, zumal bekannt ist, daß im englisch- und französichsprachigen Raum derartige, von den islamischen Weltorganisationen anerkannte Übersetzungen seit Jahren angeboten werden"[6]. Die vorliegende Übersetzung wolle diesem Anliegen Rechnung tragen.

Die Verflechtung der, wie Khoury und Abdullah sie nennen, "islamischen Weltorganisationen" untereinander und bestimmte Abhängigkeiten zwischen ihnen lassen es als gerechtfertigt erscheinen, die Übersetzung "authentisch" zu nennen. Der Islamische Weltkongreß, dem Abdullah angehört, ist nach einer Abstimmung mit der Liga der Islamischen Welt (Rābiṭat al-ᶜālam al-islāmī) in Mekka eine Art Kulturorganisation der Liga und berät die Organisation der Islamischen Konferenz (Munaẓẓamat al-mu'tamar al-islāmī) in kulturpolitischen Fragen. Der Weltkongreß befaßt sich vor allem mit der Situation islamischer Minderheiten und mit dem interkonfessionellen Dialog[7].

Die Übersetzung wendet sich an die deutschsprachigen Muslime und die Christen, bei denen Khoury und Abdullah "ein verstärktes Interesse für den Islam und die Probleme der muslimischen Minderheit" feststellen. Den Muslimen wollen sie "ein höchstmögliches Maß an Textsicherheit" geben. Die Übersetzung halte sich so eng wie möglich an das arabische Original und räume der islamischen Tradition den Vorzug ein, wo mehrere Deutungen möglich sind. Khoury und Abdullah konstatieren, man müsse "in Zukunft im Umfeld der gesellschaftlichen Integration und des religiösen Dialogs mit einer größer werdenden Zahl deutschsprachiger Muslime rechnen"[8]. Auch Inamullah Khan nennt die "heranwachsenden

Muslime in Deutschland", die mit dieser Übersetzung die Lehren des Korans besser verstehen, und alle deutschsprachigen Menschen in Europa und darüber hinaus, denen das Buch zur "Rechtleitung" dienen soll[9].

Der Text ist gut lesbar und erfüllt damit eine wesentliche Voraussetzung für seine Verwendung im liturgischen Bereich. Auch die Einteilung in Leseabschnitte ist angegeben. Es gibt kaum Unterbrechungen im Text durch Klammern oder andere Zeichen, die den Paretschen Koran so schwer lesbar machen.

Ein stichprobenhafter Vergleich zwischen den Übersetzungen von Paret und Khoury/Abdullah zeigt kaum auffällige Differenzen. Einer der selteneren Fälle, wo Khoury/Abdullah einen Tatbestand umschreiben, liegt bei 4, 34 vor:

Khoury/Abdullah: Die Männer haben Vollmacht und Verantwortung gegenüber den Frauen, weil Gott die einen vor den anderen bevorzugt hat und weil sie (von ihrem Vermögen) für die Frauen ausgeben.

Paret: Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben.

Die Tendenz wird auch deutlich bei der Übersetzung von 4,3:

Khoury/Abdullah: Und wenn ihr fürchtet, gegenüber den Waisen nicht gerecht zu sein, dann heiratet, was euch an Frauen beliebt, zwei, drei oder vier. Wenn ihr aber fürchtet, (sie) nicht gleich zu behandeln, dann nur eine, oder was eure rechte Hand (an Sklavinnen) besitzt.

Paret: Und wenn ihr fürchtet, in Sachen der (eurer Obhut anvertrauten weiblichen) Waisen nicht recht zu tun, dann heiratet, was euch an Frauen gut ansteht (?) (oder: beliebt ?), (ein jeder) zwei, drei oder vier. Wenn ihr aber fürchtet, (so viele) nicht gerecht zu (be)handeln, dann (nur) eine, oder was ihr (an Sklavinnen)

besitzt!

Khoury/Abdullah 4, 129: Und ihr werdet es nicht schaffen, die Frauen gleich zu behandeln, ihr mögt euch noch so sehr bemühen. - Dabei steht die Anmerkung der Übersetzer: Dies ergänzt die Bestimmung in Vers 4, 3, bezüglich der Frauen, die ein Muslim heiraten darf.

Khoury/Abdullah schreiben "Polytheisten", wo Paret "Heiden" übersetzt (für arab. mušrikūn), etwa 2, 96:

Khoury/Abdullah: Gott weiß über die, die Unrecht tun, Bescheid. Und du wirst sicher finden, daß unter den Menschen sie am meisten am Leben hängen - auch mehr als die Polytheisten.

Paret: Und du wirst sicher finden, daß sie mehr als die (anderen) Menschen am Leben hängen - auch (mehr) als die Heiden (w. diejenigen, die [dem einen Gott andere Götter] beigesellen).

So weit die Beispiele. Es ist heute nicht abzusehen, ob man, wie Khoury und Abdullah meinen, mit einer größer werdenden Zahl deutschsprachiger Muslime rechnen muß. Der Koran in Deutsch, den sie vorgelegt haben, ist in jedem Falle nützlich. Man darf auf die wissenschaftliche Studienausgabe gespannt sein, die einen "umfassenden Kommentar" enthalten soll. Khoury und Abdullah kündigen sie im Vorwort an.

Anmerkungen

1) The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 5, Leiden 1986.

2) Lemke, W.-D.: Maḥmūd Šaltūt (1893 - 1963) und die Reform der Azhar. Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem. Frankfurt-Bern-Cirencester 1980, S. 112.

3) Ahmad, ᶜA. M.: Die Auseinandersetzung zwischen al-Azhar und der modernistischen Bewegung in Ägypten von Muḥammad ᶜAbduh bis zur Gegenwart. Phil. Diss. Hamburg 1963, S. 33.

4) Ebenda, S. 39 f.

5) Der Koran. Übersetzung von Adel Theodor Khoury. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah. Mit einem Geleitwort von Inamullah Khan, Generalsekretär des Islamischen Weltkongresses. Gütersloh 1987.

6) Der Koran, a.a.O., S. IX. - Englische Übersetzungen: Holy Qur'an. English Translation by Mohammed Marmaduke Pickthall. 1st printed in 1930; The Holy Qur'an. Text, Translation and Commentary by Abdullah Yusuf Ali. Published by the Islamic Foundation of Europe in 1975. Französische Übersetzung: Le Coran. Übers. von Kasimirski, Chronologie von Mohammed Arkoun. Paris 1970 (die Angaben verdanke ich einer Mitteilung von Herrn M. S. Abdullah).

7) Steinbach, U., Robert, R., (Hrsg.): Der Nahe und Mittlere Osten. Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Geschichte, Kultur. Bd. 2: Länderanalysen. Opladen 1988, S. 475 f. (R. Schulze: Regionale Gruppierungen und Organisationen).

8) Der Koran, a.a.O., S. IX f.

9) Ebenda, S. V f.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Gerhard Höpp

DIE WÜNSDORFER MOSCHEE. 1915 - 1924

Am Ausgang des Jahres 1918 konnte man in einer Berliner Zeitschrift die Worte lesen: "Hinter den märkischen Wäldern leuchteten die weiß und rot gestreiften Wände der kleinen Moschee und der spitze Finger des Minaretts. Die Sonne, trauernde Mutter dieses Jahres, hatte noch einmal ihr gütiges Lächeln über die Landschaft gebreitet, und zwischen den Kieferkronen träumten wir den blauen Himmel Asiens"[1].

Die kleine Moschee, um die es geht, war die Wünsdorfer Moschee, und sie war gewiß nicht die Idylle, die die beiden Sätze vermuten lassen. Armin T. Wegner, der sie unter der Überschrift "Beiram der Verbannten" schrieb, hatte wohl auch kaum die Absicht gehabt, diesen Eindruck entstehen zu lassen. Sie war sicher auch kein Zeichen von Großmut des deutschen Kaisers Wilhelm II., wie es der desertierte algerische Leutnant El Hadj Abdallah in einem Flugblatt glaubte und glauben machen wollte, das 1915 über den französischen Linien abgeworfen wurde[2], noch gar die Einlösung eines Versprechens, das der Monarch 1898 am Grabe Sultan Saladins gegeben haben soll[3].

Die Wünsdorfer Moschee, die bis dahin unseres Wissens einzige islamische Kultstätte auf deutschem Boden, war vielmehr nüchternem politischem Kalkül entsprungen und ein - zweifellos sehr bemerkenswertes - Produkt des ersten Weltkriegs.

Als am 11. November 1914 der Sultan-Kalif die Muslime zum heiligen Krieg gegen die Entente aufrief, hoffte die deutsche Reichsleitung, von dieser Kriegslist ihres osmanischen Verbündeten Nutzen ziehen zu können. Einige Islamkundige bestärkten sie darin, unter ihnen Carl Heinrich Becker, der darum 1915 heftig mit dem Niederländer Snouck Hurgronje stritt[4]. Vor diesem

Hintergrund ließ die Reichsleitung noch im ersten Kriegsjahr muslimische Gefangene aus den Entente-Armeen, vor allem Nordafrikaner, Inder und Tataren, in einem gesonderten Lager, dem "Halbmondlager" Wünsdorf, internieren. Sie hoffte, diese Gefangenen durch geeignete Propaganda, verdolmetscht u. a. von dem Gefreiten Oskar Rescher, dazu bewegen, in die Reihen des osmanischen Heeres einzutreten, um an der Seite ihrer Glaubensbrüder künftig für die Sache der Mittelmächte zu fechten. Von den ca. 4000 Gefangenen des Lagers sollen sich 800 dazu bereit erklärt haben[5)].

Im Kriegsjahr 1914 entstand auch die Idee, die von der "Nachrichtenstelle für den Orient" geführte Propaganda durch die Errichtung einer Moschee wesentlich befördern zu können. Nachdem das Kriegsministerium einem Entwurf des Regierungsbaumeisters Erich Richter und den von A. Schultze vorgenommenen Änderungen zugestimmt hatte, machte sich die Firma Stiebitz und Köpchen aus Charlottenburg an die Bauausführung.

Schultze berichtete darüber: "In der Mitte des Vorhofes", schrieb er, "ist ein Wasserbecken mit fließendem Wasser angeordnet. Das Bethaus besteht im wesentlichen in dem mittleren Kuppelraum von 12 m lichtem Durchmesser mit 3 m breitem Umgang. Der Kuppelbau ist über einem regelmäßigen Sechszehneck errichtet, er erhält seine Beleuchtung in basilikaler Anordnung durch hochgelegte Fenster von verhältnismäßig geringen Abmessungen. Im Kuppelraum haben die Gebetnische und Kanzel ihren Platz gefunden... Das Minarett ist in Anlehnung an mohammedanische Kultbauten möglichst nahe an den Kuppelbau des Bethauses herangerückt worden" und war - das ist hinzuzufügen - etwa 25 m hoch. "Die Gesamtbauanlage", fuhr Schultze fort, "einschließlich des Minaretts ist als reiner Holzbau mit beiderseitiger Bretterschalung auf massiven Grundmauern ausgeführt, der Fußboden des Betraumes aus flachseitig verlegten Rathenower Steinen hergestellt und mit Matten belegt worden." "Die Verglasung der Kuppel - und der Umgangsfenster ist durch einfache Gläser von verschiedener Färbung bewirkt worden. Für den Außenanstrich und den Innenanstrich", den übrigens der Potsdamer Hofmaler André besorgte, "hat Ölfarbe Verwendung gefunden. Die senkrecht aufgehenden

Außenflächen des Kuppelbaues sind elfenbeinfarbig, die zurückliegenden Flächen in roten und grauen Streifen zur Ausführung gekommen. Der Innenanstrich der eigentlichen Kuppelfläche ist elfenbeinfarbig, die aufgelegten Rippen sind gelb, die Felder mit grünen Linien eingefaßt"[6].

Die Bauarbeiten dauerten nur fünf Wochen. Die Kosten betrugen 45 000 Reichsmark, und in den Akten steht, daß der Kaiser persönlich zu ihrer Deckung beigetragen haben soll[7].

Am 13. Juli 1915, zu Beginn des Ramadan, wurde die Wünsdorfer Moschee eingeweiht[8]. Die ḫuṭba hielt der tunesische Religionsgelehrte Muḥammad al-Ḫiḍr Ḥusain. Der Inhalt der Rede, die in der Lagerzeitung "al-Ǧihād" abgedruckt ist[9], war der Zeit und den Umständen gefrommt, unter denen er und seine Freunde der Illusion nachhingen, mit Hilfe des kaiserlichen Deutschland Freiheit für sein Volk und die anderen Völker des Islam erlangen zu können.

Noch achtmal wurden danach Reden dieser Art in der Moschee gehalten - jeweils zum ᶜĪd al-Fiṭr und zum ᶜĪd al-Aḍḥā. Für die muslimischen Gefangenen elementares Bedürfnis und Erlebnis ihrer Religion, waren die Feiern für die Ausstatter willkommene Gelegenheit, ihre Propaganda zu transportieren. So tat es der türkische Journalist Lem'i Nihad, als er über das ᶜĪd al-Aḍḥa vom 8. Oktober 1916 berichtete: "Diese armen Getäuschten", so nannte er die Gefangenen, "fühlten allmählich die Wahrheit heraus und lächelten, noch schwankend zwischen Zweifel und Sicherheit, ein glückliches Lächeln, denn es entsprang der Reue und der Hoffnung auf Freiheit." Sodann zitierte er aus der ḫuṭba des ägyptischen Religionsgelehrten ᶜAbd al-ᶜAzīz Šāwīš, der seinen Glaubensbrüdern vorhielt, von den Feinden des Islam getäuscht und in einen Krieg gezerrt worden zu sein, in dem ihr Blut unnütz geflossen sei, und ihnen verhieß, nun ihr Blut um ihrer eigenen Interessen und Ehre willen an der Seite der Mittelmächte vergießen zu können[10].

Über den letzten, den achten Kriegs-Beiram, das ᶜĪd al-Aḍḥā 1918, schrieb Wegner den eingangs erwähnten Bericht. Er nannte darin

den Lager-Imam Alim Idris, einen Tataren, der in Gegenwart von Talaat Pascha und trotz der nahen Katastrophe den Sieg der deutsch-osmanischen Waffen sowie des ihnen verbundenen Islam beschwor, dann jedoch - das ungleiche "Bündnis" beider allegorisierend - sagte: "Auf einem Pferde könnt Ihr reiten, aber auf einem Löwen nicht, mit einem Ochsen könnt Ihr pflügen, aber einen Tiger werdet Ihr nicht vorspannen können."[11)]

Muslime starben nicht nur im verlorenen Krieg, sondern auch im "Halbmondlager" Wünsdorf - an der Kälte, falscher Ernährung und an verborgenen Krankheiten. Sie wurden - die Moschee war entsprechend eingerichtet - auf muslimische Weise bestattet. Auf dem Friedhof in Zehrensdorf - einen Kilometer östlich Wünsdorfs - fanden sie ihre letzte Ruhe: 1100 Muslime aus Rußland, 600 indische Muslime und 700 Muslime aus französischen Kolonien. Monumentale wie schlichte Grabmäler erinnern daran.

Nach Kriegsende und Auflösung des Lagers schien die Moschee ihren Sinn verloren zu haben. Doch es kam anders. 1922 gründete der Inder Abd al-Jabbar Kheiri die Islamische Gemeinde zu Berlin, und diplomatische Vertreter Afghanistans und der Türkei sowie Freunde des Islam wie Georg Kampffmeyer und vorgebliche wie die im "Bund der Asienkämpfer" mühten sich für sie beim nunmehr zuständigen Auswärtigen Amt um das Nutzungsrecht für die Moschee. Mit Erfolg: Am 29. Mai 1922 wurde dort - vermutlich zum ersten Mal nach dem Krieg - das ʿĪd al-Fiṭr begangen[12)]. Seitdem rief der Imam die Muslime wieder - wie der Journalist Hans Hermann Theobald begeistert schrieb - ins "Deutsche Mekka"[13)].

So geschah es am 17. Mai 1923 zum Fastenbrechen, als die Gemeindemitglieder ein Ergebenheitstelegramm an Mustafa Kemal sowie eine Depesche mit Erfolgswünschen an den türkischen Verhandlungsführer in Lausanne, Ismet (Inönü), sandten, der um eine Revision der Verträge von Sèvres bemüht war. Ganz im Zeichen des Friedens von Lausanne stand dann das ʿĪd al-Aḍḥā, das am 25. Juli in Wünsdorf begangen und von indischen, persischen und ägyptischen Rednern genutzt wurde, um die Erfolge Kemals auch als Siege für ihre Völker zu preisen[14)].

In dem Maße jedoch, wie - nach der Aufhebung des Kalifats - die in Mustafa Kemal gesetzte islamische Hoffnung schwand, schien auch der Stern über Wünsdorf zu verblassen. Das letzte ʿĪd al-Aḍḥā feierten die Muslime dort am 13. Juli 1924. Noch einmal fand der Berichterstatter der "Berliner Morgenpost" stimmungsvolle Worte: "Nach kurzer Wanderung durch Sand und Sonnenbrand hatte die muhammedanische Pilgerschar aus Berlin die Moschee im ehemaligen Gefangenenlager erreicht... Bald erschien auf der Galerie in der Höhe der Muezzin, verneigte sich mit ausgebreiteten Armen nach den vier Himmelsrichtungen und rief laut über den stillen Platz den arabischen Spruch: 'La illahu il allah ua Muhammed rasul illa', d. h. 'Allah ist Allah, und Muhammed ist sein Prophet'"[15].

Ein Vierteljahr später erschien im "Berliner Tageblatt" ein Artikel von Stadtrat Alfred Korach, in dem dieser den Zustand der Wünsdorfer Moschee beklagte. "Namentlich das Dach ist arg beschädigt - es regnet hindurch! Wer die Kosten tragen soll, ob das Reich oder die Berliner muselmanische Kolonie, ist strittig. Wenn aber", mahnte Korach, "nicht sehr schnell die notwendigen Instandsetzungsarbeiten ausgeführt werden sollten, wird die Moschee bald verfallen, was jedoch sehr zu bedauern wäre, einmal aus politischen Gründen, dann aber auch, weil es sich um ein wirklich hübsches Bauwerk handelt..."[16].

Offenbar fand sich niemand, der zuständig oder zahlungswillig gewesen wäre. So wurde die Moschee gegen Ende desselben Jahres wegen Baufälligkeit gesperrt, und Ende der zwanziger Jahre - das bezeugte der einheimische Karlheinz Trox - versorgten sich bedürftige Einwohner Wünsdorfs aus den verfallenen Resten mit Brennholz.

Anmerkungen

1) Wegner, A. T.: Der Beiram der Verbannten. In: Der Neue Orient. Berlin, Bd. 4, H. 1, 1918, S. 41.

2) El Hadj Abdallah: Perspectives sur l'avenir des Musulmans Algériens, o. O. 1915.

3) Vgl. Abdullah, M. S.: ...und gab ihnen sein Königswort. Berlin-Preußen-Bundesrepublik. Abriß der Geschichte der islamischen Minderheit in Deutschland. Altenberge 1987, S. 27.

4) Vgl. Heine, P.: C. Snouck Hurgronje versus C. H. Becker. In: Die Welt des Islams. Leiden, Bd. 23-24, 1984, S. 378 - 87.

5) Vgl. Heine, P.: Al-Ǧihād - eine deutsche Propagandazeitung im 1. Weltkrieg. In: Die Welt des Islams, Bd. 20, 1980, S. 199.

6) Schultze, A.: Ein mohammedanisches Bethaus für Kriegsgefangene in Wünsdorf, Prov. Brandenburg. In: Zentralblatt der Bauverwaltung. Berlin, 36. Jg., Nr. 25, 1916, S. 179f.

7) Vgl. Heine, P.: Al-Ǧihād, a. a. O., S. 197.

8) Vgl. Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes. Bonn, Abt. A, Wk 11s, Bd. 6, Bl. 1 (Bericht des Lagerkommandanten vom 25. 7. 1915).

9) Al-Ǧihād, Berlin, Nr. 12, 2. August 1915, S. 1f.

10) Vgl. Die Islamische Welt, Berlin, 1. Jg., H. 1, 1916, S. 60f.

11) Vgl. Wegner, A. T.: a. a. O., S. 42.

12) Vgl. Islam, Berlin, Bd. 1, H. 1, 1922, S. 17.

13) Vgl. Theobald, H. H.: Orient in Berlin. In: Berliner Morgenpost, Erste Beilage, 27. Juli 1923.

14) Vgl. Der Neue Orient, 7. Jg., 1923, S. 172 und 268f.

15) Theobald, H. H.: Bairam in Wünsdorf. In: Berliner Morgenpost, Erste Beilage, 15. Juli 1924.

16) Korach, A.: Die Zustände im Flüchtlingslager Wünsdorf. In: Berliner Tageblatt, Morgen-Ausgabe, 17. Oktober 1924.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Eberhard Serauky

ZU EINIGEN RELIGIÖS-POLITISCHEN VORSTELLUNGEN ᶜABD AL-QĀDIRS (1808 - 1883)

Am 14. 6. 1830 landeten französische Truppeneinheiten westlich von Algier; damit wurde die Kolonialeroberung des Maġrib eingeleitet[1]. Die Militärverwaltung Frankreichs in Algerien hatte bald das wachsende Interesse Pariser Geschäftskreise am Landerwerb zu registrieren und förderte diesen Prozeß durch weiträumige Konfiskationen und Sequestrationen. Bald bildete sich eine Gesellschaft, die diese Landbesetzungen forcierte[2]. In diesem Zusammenhang kam es zu Übergriffen gegen wesentliche islamische Einrichtungen. Vor allem handelte es sich um die Beschlagnahmung von frommen Stiftungen, die in der Gestalt von "ḥubus"-Ländereien vorhanden waren[3]. Das waren unveräußerliche, seit Generationen bewahrte Landflächen, deren Erträge der Erhaltung von Moscheen und heiligen Schreinen sowie der Unterstützung islamischer Bildungsstätten und sozialer Leistungen dienten. Die Auswirkungen dieser Okkupationsmaßnahmen waren folgenschwer, weil alle Einrichtungen, die von diesen Einnahmen existierten, in ihrem Fortbestand bedroht waren. Besonders der islamischen Bildung wurde dadurch ein schwerer Schlag versetzt. Unter dem seit Dezember 1831 amtierenden General-Gouverneur Savary setzten sich diese brutalen Handlungen fort, die einen wachsenden Unwillen unter der einheimischen Bevölkerung hervorriefen.

In der Amtszeit dieses Militärverwalters erhob sich in Oran der Emir von Mascara, ᶜAbd al-Qādir, gegen die französische Gewaltherrschaft. 1808 war er in einer Familie geboren worden, deren männliche Mitglieder als Marabuts überregionale Bedeutung erlangt hatten. Unter diesen verstand man in Nordafrika vor allem seit dem 16. Jh. heilige Männer, oft als Mystiker auftretend,

die in ländlichen Gebieten teilweise als Lehrer wirkten, aber in ihrer Person in charismatischer Weise göttlichen Segen (baraka) verkörperten[4]. Die Familie hatte sich schon seit mehreren Generationen der Qādirīja angeschlossen. Gegründet wurde dieser Mystikerorden von ᶜAbd al-Qādir al-Ǧīlānī (1078 - 1166), der die wichtigste Phase seiner Tätigkeit in Bagdad verlebte[5]. Diese Glaubensgemeinschaft hatte sich nach dem Tod ihres Gründers von Marokko bis nach Indien ausgedehnt. In der Familie ᶜAbd al-Qādirs hatte sich diese Lehre vererbt. Schon der Vater hatte in dem Ruf gestanden, eine besondere Heiligkeit zu besitzen. Doch hatte er seinem Sohn auch bedeutsame militärische Regeln und Kampftaktiken vermittelt. Unter dem General-Gouverneur Savary hatte sich die zwangsweise Kolonisation umfassend verschärft. Von den Franzosen wurden alle Vorwände wie Widerstand, Deportation oder Flucht genutzt, um nun auch Stammesland (arḫ) oder vererbbares "milk"-Land der Berber zu beschlagnahmen[6]. Auf der Basis der rasch in der Bevölkerung umsichgreifenden Unzufriedenheit wurde ᶜAbd al-Qadir 1832 in einem noch jugendlichen Alter zum Anführer des zielgerichteten Widerstands. Er wählte für sich den Emir-Titel. In der ersten Phase seiner Tätigkeit hatte er darum zu kämpfen, die Reihen der Stämme gegenüber dem eigentlichen Feind zu schließen, die Intrigen zu unterbinden und die Anarchie der Stammesgegensätze zu beseitigen[7]. Das waren schwere Aufgaben und bedeuteten, daß stammesmäßige und feudale Gegensätze überwunden, Zwietracht getilgt und das Volk auf das Hauptziel orientiert werden mußten. Neben militärischen Mitteln halfen ihm bei der Lösung dieser Probleme die Verbindungen, die er durch seinen Mystiker-Orden nutzen konnte. Selbstlos und entschlossen wandte er sich diesen Aufgaben zu und vermochte in relativ kurzer Zeit, aus Stammeskriegern eine reguläre Armee von ca. 10 000 Mann zu bilden[8]. Große Leistungen standen bereits dahinter, die auf seiner integren Haltung, seiner tiefen Gläubigkeit und klaren Konzeption beruhten. Bald schon war es auf Grund seines Einflusses dazu gekommen, daß von den Franzosen in Zuavenkorps zusammengefaßte Eingeborenenverbände zu ihm überliefen, als er den heiligen Krieg gegen die Okkupanten verkündete[9]. Diese hatten mit einer Entscheidung vom 22. 7. 1834 die politischen Verhältnisse absolut verschärft; in einer Ordon-

nance wurde an diesem Tag die Annexion Algeriens verkündet[10]. Mit diesem Beschluß hatte die französische Großbourgeoisie zu erkennen gegeben, daß sie nun fest entschlossen war, die Expansion nicht nur fortzusetzen, sondern nach voller Realisierung zu verewigen. Diese folgenschwere Festlegung stellte einen Bruch der Vereinbarung dar, die ᶜAbd al-Qādir im Januar 1834 mit dem französischen General Desmichel abgeschlossen hatte. Die französische Seite hatte darin die gefestigten Positionen der Widerstandskräfte anerkennen müssen, die sie vor allem in Westalgerien errungen hatten. Doch stellte sich zunehmend heraus, daß Frankreich nur aus taktischen Gründen diese Vereinbarung eingegangen war. Sie wurde in Paris nicht ratifiziert. Insgesamt erwies sich darin die fehlende Ernsthaftigkeit für eine tatsächliche Klärung der Verhältnisse. Als unmittelbare Wirkung der Ordonnance wurden Gerichte erster Instanz in den Städten Algier, Bône und Oran eingesetzt. Angesichts der sich rücksichtslos verschärfenden Haltung der Franzosen mußte ᶜAbd al-Qādir die eigenen Militäraktionen wieder verstärken. Allerdings sah er darin nur ein letztes Mittel. Aus seiner tiefen religiösen Überzeugung als Marabut heraus besaßen Frieden und Verhandlungen einen weitaus höheren Wert als der Krieg, weshalb er die Vereinbarung mit der französischen Seite angeregt hatte. Man muß dabei und auch bei den späteren Bemühungen um eine Regelung mit den Franzosen die komplexe religiös-ethische Seite seines Denkens und Fühlens berücksichtigen. Seine bereits hohes religiöses Ansehen genießende Familie hatte ihm das Wissen, das Streben nach guten Taten, Nächstenliebe und Redlichkeit des Charakters verliehen. Damit verband sich umfassende religiöse Bildung, die zusammen mit dem bei Marabuts erwarteten Segen ein spezifisches religiöses Prestige vermittelte. Dieses gipfelte in einer Neutralität, wodurch eine politische Führungsposition natürlich wurde[11]. Nach seinen eigenen Aussagen entstammte er direkt der Prophetenfamilie über Ḥasan, einen der beiden Enkel Muḥammads; dankbar war er dafür und nannte in einem Gedicht den Propheten "unser Vater"[12], doch war er bereit, dieses angeborene Ansehen zu opfern für Frömmigkeit, Wissen und Hilfsbereitschaft[13]. Ihm lag nichts an einer blinden Verehrung wegen seiner Herkunft, dagegen strebte er Vorbildlichkeit in religiöser Hinsicht an. Nicht nur

wegen seiner verwandtschaftlichen Beziehung erblickte er in Muhammad seine Stütze und Hoffnung, Hilfe und Zuflucht, Schutz und Fürsprecher. Des Propheten Zufriedenheit strebte er an, indem er seinen Mangel, seine Niedrigkeit und die Schwachheit seiner Hand anbot[14]. Diese Aussagen waren nicht durch falsche Bescheidenheit geprägt, vielmehr erwies sich darin seine demütige religiöse Haltung. Diese war teilweise mit seiner mystischen Überzeugungswelt verbunden. Doch war er sich auch bewußt, durch Mangel und Niedrigkeit mit jedem Menschen gleichgestellt zu sein. Für den Zeitgenossen erblickte er die positiven Eigenschaften der religiös-gesellschaftlichen Sphäre in Großmut, kostbarem Wissen und Geduld in den Fällen zunehmenden Unglücks. Er war sich klar darüber, daß diese Qualitäten zum Allgemeingut gehören sollten, aber gerade die Überzeugung, auch durch diese Züge potentiell mit allen Menschen gleichgestellt zu sein, bewog ihn zu der Bemerkung mystischer Gläubigkeit gegenüber Allah: "Danke für die Gnade meines Schöpfers, da in meinem Innern alle Menschen sind."[15] Auch diese religiöse Position war nicht mit Stolz verbunden, vielmehr fühlte er sich als Sklave, der trotzdem seinem Schöpfer gegenüber von mystischer Liebe beherrscht wird. In sich selbst erblickte er die Möglichkeit, die Annäherung an Allah zu realisieren. In diesem Sinn spürte er in sich die Bedingungen für die rein persönlich-intuitive Verschmelzung mit Gott, den er als Geliebten begriff[16]. Seine wohl wichtigste Aussage dazu lautet: "Ich bin Liebling, Geliebter und Liebe insgesamt; ich bin geliebter Liebender, geheim und öffentlich."[17] Dieser innerliche Weg zum Schöpfer stellte in sich eine Absage an die orthodoxe islamische Glaubenslehre dar. Das erwies sich auch ganz unmittelbar darin, daß er den vom Islam verbotenen Wein sogar zu einem Getränkt des Paradieses machte[18]. Das mystische Gotteserlebnis war der Kernpunkt seiner religiösen Überzeugungen. Damit aber war er nicht von einem tatkräftigen Wirken in der Welt abgelenkt, fühlte sich vielmehr in seiner Existenz gesteigert durch diese religiöse Überzeugung. In diesem Sinn befähigte er sich zu seinem politischen Wirken. Sein Eintritt in die Politik ergab sich als ein organischer Vorgang im Dienst des Befreiungskampfes, bei dem aber keineswegs die zutiefst glaubensmäßigen Aspekte seines

Denkens reduziert wurden. Im Gegenteil. Er teilte mit seinen Kämpfern alle schlimmen Bedingungen und Belastungen, sicherte aber seine Führungsposition nach Weise der Marabuts durch die Demut seiner Haltung und einen auf der Unabhängigkeit religiöser Gewißtheit beruhenden Respekt. Dem Streben der Marabuts entsprechend, Wohltäter zu sein, wandte er sich sowohl dem einzelnen in seiner Hilflosigkeit als auch der Frage der Konfliktregelung im großen politischen Rahmen zu. Bei seinen Bemühungen um die Lösung staatlicher und sozialer Probleme nutzte er die Erkenntnisse der Marabuts, daß ihre Klause "einmal ein Tempel ist, das Gebet zu verrichten; ein Friedensgericht, wo sie die Differenzen beilegen; eine Schule, wo man die Anfangsgründe der Koranwissenschaften lehrt; eine Herberge, wo die Armen und Reisenden unterkommen können ohne mehr als das erforderliche Bettgestell, und ein Asyl, das unverletzbar ist für die Unterdrükker"[19]. Bereits in diesem Forderungskatalog flossen Friedenshandlungen und Eintreten für die Armen zusammen. Die komplexen Pflichten der Marabuts erhoben sie in einen wichtigeren Stand als die Richter. Die von den Marabuts geforderte Leistung der Streitvermittlung erhob ᶜAbd al-Qādir auf die politische Verhandlungsebene mit Frankreich. Als 1836 unter dem General-Gouverneur Bugeaud gewisse Schwierigkeiten auftraten, nutzte ᶜAbd al-Qādir diese Gelegenheit, um mit dem General in Verbindung zu treten. Er hatte mit politischem Geschick die Chance erkannt, in der gegebenen Situation zu einem Vertrag zu kommen, der Stabilisierungsmöglichkeiten für die Widerstandskämpfer bot. Entgegen der in dem Annexions-Beschluß vom 22. 7. 1834 enthaltenen Festlegung wurde mit dem neuen Vertrag von Tafna am 30. 5. 1837 die Autorität des Emirs der Gläubigen über den von ihm verwalteten Teil Algeriens anerkannt[20]. Ausgenommen blieb die Region in Ost-Algerien; die von den Franzosen okkupierten Gebiete blieben ebenfalls unberücksichtigt. Zwei Jahre nach dem Tafna-Abkommen wurde es von den Franzosen gebrochen, nachdem sich bereits vorher die Verletzungen gehäuft hatten. ᶜAbd al-Qādir schrieb in einem Brief an König Louis-Philippe die bitteren, erneut durch schmerzliche Erfahrungen geprägten Worte: "Wir Araber sehen die kontinuierliche Verletzung des Vertrags, wir haben weder Vertrauen mehr noch den Willen, mit Ihnen zu ver-

handeln."[21] Die Franzosen intensivierten in brutaler Weise den Krieg. F. Engels charakterisierte dieses Vorgehen mit den Worten: "Die Araber- und Kabylenstämme, denen die Unabhängigkeit kostbar und der Haß auf die Fremdherrschaft teurer ist als das eigene Leben, sind durch die schrecklichen Razzien, in deren Verlauf Behausungen und Eigentum verbrannt und zerstört, die Ernte auf dem Halm vernichtet und die Unglücklichen, die übrigblieben, niedergemetzelt oder allen Schrecken der Lust und Brutalität ausgesetzt wurden, überwältigt und entmutigt worden. An diesem barbarischen System der Kriegsführung haben die Franzosen gegen alle Gebote der Menschlichkeit, der Zivilisation und des Christentums festgehalten."[22] Am 22. 12. 1847 mußte sich ᶜAbd el-Qādir der französischen Armee ergeben. In seinem Exil Damaskus verstarb ᶜAbd al-Qādir, dessen Gerechtigkeit, Zivilisiertheit und Glaubensstärke K. Marx im Jahr 1860 würdigte[23], am 26. 5. 1883. Seine sterblichen Überreste wurden am 5. 7. 1966 nach ihrer Überführung aus Damaskus mit feierlichem Zeremoniell in seiner Heimat beigesetzt. Es war der 4. Jahrestag der Unabhängigkeit Algeriens und der 136. der französischen Okkupation.

Anmerkungen

1) Luckij, V. B.: Novaja istorija arabskich stran. 2. Aufl., Moskau 1966, S. 149.

2) Algeria, a country study. Hrsg. H. D. Neslon. Washington 1979, S. 29.

3) Ebd.

4) Doutté, E.: Les Marabouts. Paris 1900, S. 13.

5) EI[1], Bd. 1, S. 43 f.

6) Algeria, a country study, S. 29.

7) Landa, R. G.: Borba alžirskogo naroda protiv evropejskoj kolonizacii (1830 - 1918). Moskau 1976, S. 67.

8) Autorenkollektiv: Alžir. Moskau 1977, S. 54.

9) Marx, K., Engels, F.: Werke. Bd. 15. Berlin 1961, S. 166.

10) Bedjaoui, M.: La Révolution Algérienne et le Droit. Brüssel 1961, S. 25.

11) Doutté, E.: Les Marabouts S. 102.

12) Dīwān al-Amīr ᶜAbd al-Ǧazā'irī. Hrsg. Mamdūḥ Ḥaqqī. 3. Aufl. Beirut 1964, S. 32.

13) Ebd., S. 33.

14) Ebd.

15) Ebd., S. 194.

16) Ebd., S. 71, 219, 222.

17) Ebd., S. 223.

18) Ebd., S. 207.

19) Doutté, E.: Les Marabouts, S. 105.

20) Bedjaoui, M.: La Révolution Algérienne et le Droit, S. 27.

21) Ebd., S. 28.

22) Marx, K., Engels, F.: Werke. Bd. 14. Berlin 1979, S. 102.

23) Ebd., Bd. 15, S. 114.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Dieter Bellmann

Manfred Fleischhammer zum 60. Geburtstag

DAS ETHOS EINES KULTURVOLLEN, GEBILDETEN MENSCHEN BEI KAMĀL ĞUNBLĀṬ (1917 - 1977) - BEMERKUNGEN ZUR SCHRIFT "ADAB AL-ḤAYĀT", EINEM MODERNEN ARABISCHEN ANSTANDSBUCH

Im Lisān al-ᶜarab wird die Grundbedeutung von "adab" mit seiner Funktion, "Menschen mit gepriesenen Eigenschaften (maḥāmid) zu erziehen und sie von häßlichen Eigenschaften (maqābiḥ) abzuhalten", erklärt und es wird hinzugefügt, daß damit ein "Aufruf" (duᶜā') verbunden sei, der sich - nach dem basrensischen Sprachgelehrten Abū Zaid al-Anṣārī (gest. 830/31) - an den Verstand (ᶜaql) richte und der - nach anderen, nicht namentlich genannten Gewährsmännern - adab an-nafs wa-d-dars, "die Erziehung der Seele", beinhalte[1]. Beides - der "Verstand" sowohl als die "Seele" - sind als Aspekte menschlicher Lebenstätigkeit gemeinsamer Gegenstand idealistischer und materialistischer Kulturtheorie. Sie sind auch zentrale Kategorien der drusischen Theosophie von der "Einheitlichkeit des Seins in seinen geistigen und physisch-natürlichen Formen" (at-tauḥīd), die sich seit dem 11. Jh. entwickelte und die in der Gegenwart von Kamāl Ğunblāṭ (Ğanbulāṭ) als einem ihrer markanten Vertreter repräsentiert wird. Der 1977 in Beirut einem Attentat zum Opfer gefallene Vorsitzende der libanesischen Sozialistischen Fortschrittspartei war bekanntlich nicht nur ein herausragender Politiker, sondern auch ein nicht minder beachteter Kulturphilosoph, Literat und Soziallehrer. In zahlreichen Schriften war er unablässig darum bemüht, das unitaristische gnostizistische Lehrsystem der Drusen als theoretische Grundlage für ein mögliches Gesellschaftsmodell darzustellen und für die praktischen politischen Prinzipien der Sozialistischen Fortschrittspartei nutzbar zu machen. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür ist die in den Jahren 1972/73 ver-

faßte Schrift "Adab al-ḥayāt"[2], in der Ǧunblāṭ seine Gedanken zur "Lebenskultur", zum Ethos eines kulturvollen und gebildeten Menschen, äußert. Die in vieler Hinsicht interessante Abhandlung, die sich in der Form und z. T. im Inhalt an klassische arabische "Anstandsbücher" anlehnt[3], gestattet einen Einblick in die gegenwärtige Entwicklung der drusischen Glaubenslehre. Sie zeigt insbesondere, wie auf der Grundlage islamischer Religionsphilosophie, vor allem der Ismāᶜīliyya und des Sufismus, Elemente griechisch-hellenistischer, altägyptischer, iranisch-indischer und chinesisch-japanischer Philosophie, namentlich gnostizistischer Fundamentallehren, aktiviert und geistig-kulturelle Prozesse der Gegenwart verstärkt reflektiert werden[4].

Im Mittelpunkt der von Ǧunblāṭ postulierten Bildungskultur steht die "Lebensordnung" (niẓām al-ḥayāt), die rationale, vernunftgebundene Regelung des Lebens des Einzelnen in der Gesellschaft. Aus der Achtung vor sich selbst entspringt die Achtung vor dem anderen. Die disziplinierte Erziehung der eigenen Gedanken und Gefühle, des Körpers und der Bewegungen, bildet die Grundlage für die "materielle" Kultur einer Gesellschaft[5]. Materielle Kultur in diesem Sinne äußert sich in einer "beherrschten", vernünftigen Verhaltensweise des Menschen im Alltag, beispielsweise beim "Eintreten" in eine Gesellschaft, beim "Platznehmen", "Grüßen", "Reden", "Essen", "Trinken" und "Krankenbesuch"; dazu gehört auch die Kultur der optischen und akustischen Wahrnehmung, des richtigen Atmens und der bewußten Diät, bis hin zur Kultur des rationalen Denkens und des kontrollierten Gefühls. Alle diese Eigenschaften, die in der modernen Zivilisation beispielsweise durch zielgerichtete Körperpflege und ein verantwortungsbewußtes Verhältnis zur Ökologie der Umwelt ergänzt werden, zeichnen den vernünftigen Menschen (ᶜāqil, pl. ᶜuqqāl) aus und unterscheiden ihn vom ǧāhil (pl. ǧuhhāl). Ihren eigentlichen "inneren" Sinn erhält diese Lebensordnung jedoch erst in Verbindung mit den "geistigen Elementen", von denen Ǧunblāṭ insgesamt fünf aufzählt[6]:

1. die "selbstlose, erleuchtete Freundschaft" (aṣ-ṣadāqa an-nayira al-muǧarrada), die zur einheitlichen Weltsicht unter

allen Menschen, zur "Aufdeckung" der für das menschliche Glück unabdingbaren "Wahrheit", zur Erkennung der jeweils "besseren Eigenschaften des anderen" beiträgt,

2. die "wahre Liebe" (al-ḥubb al-ḥaqīqī), die das gesamte Sein und Werden, alle Beziehungen der beiden Geschlechter bestimmt, die vom Primat des Verstandes über das Herz, der Erkenntnis über die Wahrheit beherrscht wird,

3. die das gesamte Leben durchdringende "Musik" (mūsīqā), die "Harmonie", die als "Lebenskultur", "Lebensordnung" wie ein "roter Faden" alle Teile des menschlichen Seins und des Kosmos durchzieht, und zwar als "ständige Melodie", als "bewegte Harmonie" und als "überall vor sich gehende Vervollkommnung" im Mikrokosmos der kleinsten Zellen und Atome sowie im Makrokosmos der Natur und des einheitlichen Alls,

4. die "theoretische und praktische Lebensweise" (maslakiyya) zur Verwirklichung und zur Erkenntnis der Einheitlichkeit der Lebensordnung; diese Erkenntnis (ma^{c}rifa) umfaßt zwei Arten des Wissens: erstens das "Wissen um das Gesetz der äußeren Erscheinungsformen der Existenz", um die "Dialektik des Widerspruchs auf allen Ebenen der menschlichen aktiven Lebenstätigkeit, des Neuschaffens" (ibdā^{c}), und zweitens das "Wissen um die innere Wahrheit der Existenz", das zur "absoluten Wahrheit", zur Erkenntnis der "feststehenden Elemente des Seins" vordringt und insofern weit über die erste Art des Wissens hinausgeht und die dort vorhandene "Dialektik des Wissens" aufhebt.

5. die "aktive Tätigkeit" (našāṭ): Die vom Menschen in seinen verschiedenen Entwicklungsstadien (Lebensabschnitten) verrichtete Arbeit verkörpert zugleich sein Wesen, in ihr wird die Einheitlichkeit seiner Existenz ersichtlich. Dies schließt ein, daß es der Mensch und nicht das Schicksal ist, der mit seiner Tätigkeit die Formen seiner Existenz bestimmt. Die Einheitlichkeit der menschlichen Tätigkeit erfordert die Vermeidung jeder egoistischen, selbstsüchtigen Aktivität und die Ausschaltung jeglicher individualistischen Begierde (raǧba).

In allen fünf "geistigen Elementen" sind bestimmte Bestandteile des sunnitischen und schiitischen Islam erkennbar; ᶜUmar b. al-Ḫaṭṭāb und Abū 'd-Dardā' werden ebenso zitiert wie der Imam ᶜAlī b. a. Ṭālib. In der "Freundschaft", der "Liebe" und der "Musik" (Harmonie) spiegelt sich der Einfluß des Sufismus besonders deutlich wider, und Ǧunblāṭ stützt sich hier vorwiegend auf Ǧalāl ad-Dīn Rūmī und Ṭaifūr a. Yazīd al-Bisṭāmī. Auch in der "Lebensweise" und der "aktiven Tätigkeit" sind die Einflüsse der monistischen islamischen Philosophie unverkennbar, sie erhalten jedoch ihren besonderen Akzent durch die Art und Weise, wie sie mit Elementen aus anderen Kulturen - etwa der Plotinschen Emanationslehre und der asketischen Theosophie der Hermetischen Schriften - verbunden werden. Bei der "theoretischen und praktischen Lebensweise" sind es besonders Elemente griechisch-hellenistischer und neuerer europäischer Philosophie, insbesondere der materialistischen Lehre von der Einheitlichkeit der Welt und der Dialektik - Ǧunblāṭ zitiert hier Aristoteles, Heraklit und Francis Bacon - und bei der "aktiven Tätigkeit" sind es Elemente persisch-indischer und chinesischer Philosophie, insbesondere der indischen Lehre vom Dharma, der Ausschaltung von Begierden und Emotionen beim Handeln, und vom Ashrama, den vier Stadien des menschlichen Lebens, sowie der sozialen Lehren des Konfuzianismus und Daoismus vom sittlichen Handeln des Menschen in der Gesellschaft. Durchgehend werden jedoch auch Ideen und Strömungen der gegenwärtigen Kulturentwicklung in Europa, Amerika und Asien - vorwiegend Theorien idealistischer Zivilisationsbetrachtung - rezipiert: der Historiker Jaques Pirenne und der Futurologe und Chemiker Harrison Brown, der Politiker Mahatma Gandhi und der Psychologe Carl Gustav Jung, der Biologe Jean Rostand und der Mediziner Mac Carrison sowie der Ökologe Alexis Carrel und der Ernährungswissenschaftler Sakurazawa Ohsawa sollen hier nur stellvertretend für einige Gebiete der Rezeption genannt werden.

Die eigenartige Interaktion von Gedankengut aus unterschiedlichen Kulturen[7)] kommt unter anderem auch darin zum Ausdruck, daß Ǧunblāṭ zur Begründung seiner Ethik sowohl den Koran, den Ḥadīṯ und die Tauḥīd-Schriften der Drusen als auch das Neue

Testament, die Schriften des Hermes Trismegistos und das Gesetz Hamurabis heranzieht; nicht selten werden aus diesen Quellen Grundsätze für das Programm der Sozialistischen Fortschrittspartei abgeleitet; Aristoteles und Platon, Heraklit und Empedokles, Pythagoras und Plutarch werden in direkter Linie mit Leibnitz und Francis Bacon, Montesquieu und J. J. Rousseau, Karl Marx und Friedrich Engels genannt.

Welch aktuelle Bedeutung die "Lebenskultur" Ǧunblāṭ's besitzt, zeigt der ausführliche Abschnitt über die "Kultur der Politik". Darin stellt Ǧunblāṭ mit Blick auf den im libanesischen Bürgerkrieg besonders destruktiv wirkenden Konfessionalismus eine Reihe von Normen politischer Kultur auf, deren oberstes Prinzip darin bestehen müsse, daß politisches Handeln frei von Leidenschaft und selbstsüchtigen Interessen zu sein habe. Die islamische Tradition ṭālib al-wilāya lā yuwallā - wer die politische Macht anstrebt, wird nicht mit dieser beauftragt - dient hier als Leitbild[8] - ein Leitbild, welches auch die damals, zu Lebzeiten Ǧunblāṭ's, wie heute vorhandene ablehnende Haltung der PLO gegenüber der Forderung nach der Bildung einer Exilregierung zumindest zum Teil erklärt.

Die von Kamāl Ǧunblāṭ umrissenen ethischen Anstandsnormen erstrecken sich, ausgehend vom "Appell" an die Vernunft, im wesentlichen auf ethisches Denken und Handeln; sie unterscheiden sich hierin von den eingangs erwähnten klassischen arabischen Anstandsbüchern vor allem dadurch, daß sie Fragen des "äußeren" Anstands, der Etikette, der Umgangsformen usw. - also den Bereich des ẓarf - kaum berühren. Immerhin ist es bemerkenswert, daß der Begriff "adab" trotz seiner speziellen Verwendung im gegenwärtigen Sprachgebrauch seine ursprüngliche Bedeutung einer aktiven, ja schöpferischen Lebenstätigkeit zur Kultivierung des "Verstandes" und der "Seele" nicht eingebüßt hat und daß er durchaus geeignet erscheint, idealistische Prinzipien mit realistischen Verhaltensnormen zu vereinen[9].

Anmerkungen

1) Vgl. Lisān al-ᶜarab. Beirut 1968, Bd. 1, S. 206.

2) Die drei ersten Auflagen erschienen im Verlag Dār Ṣādir, Beirut, ohne Jahresangabe; die 4. Aufl. erschien 1987 im Verlag ad-Dār at-taqaddumiyya in al-Muḫtāra.

3) Vgl. insbesondere K. al-muwaššā des Ibn al-Waššā' und al-ᶜIqd al-farīd des Ibn ᶜAbdrabbihī, 6. Buch (fī 'l-ᶜilm wa-l-adab).

4) Vgl. Kamāl Ǧunblāṭ: Hādihi waṣiyatī, 2. Aufl., al-Muḫtara 1987, S. 66. Hier kennzeichnet Ǧunblāṭ die gnostizistische Glaubenslehre der Drusen als die "Einheitlichkeit des Seins in seinen geistigen und physisch-natürlichen Formen", die die "Einheit aller Religionen" involviert.

5) Kamāl Ǧunblāṭ: Adab al-ḥayāt, a.a.O. S. 9 f.

6) Ebenda S. 89 bis 97.

7) Vgl. dazu auch Bellmann, Dieter: Das arabische Kulturerbe im Blick idealistischer arabischer Kulturtheoretiker. In: Asien in Vergangenheit und Gegenwart, Berlin 1974, S. 279 - 292.

8) Kamāl Ǧunblāṭ: Adab al-ḥayāt, a.a.O. S. 168 f.

9) Die Widersprüchlichkeit zwischen idealistischer Religionsphilosophie und realpolitischen Positionen Kamāl Ǧunblāṭ's ist Gegenstand einer Biographie K. Ǧ. von ᶜAfīf Farrāǧ: Kamāl Ǧunblāṭ - ǧadaliyyat al-miṯālī wa-l-wāqiᶜī. Beirut 1977 (1. Aufl.); 3. (verbess.) Aufl.: al-Muḫtāra 1987.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Dieter Sturm

IBN AN-NADĪM'S HINWEISE AUF DAS VERHÄLTNIS ZUM GEISTIGEN EIGENTUM IM HISTORIKERKAPITEL DES KITĀB AL-FIHRIST

Der vorliegende Beitrag wurde in dem Wunsche geschrieben, Prof. Dr. sc. M. Fleischhammer, dessen Schüler und nunmehr seit vielen Jahren Mitarbeiter der Verfasser ist, wenngleich in bescheidener Weise Dank und Hochachtung auszudrücken. Es bot sich daher an, auf eine Arbeit zurückzugreifen, die durch den Jubilar angeregt und gefördert wurde und nicht zuletzt dank seiner Ermutigung zu einem guten Abschluß gebracht werden konnte, die Bearbeitung der dritten Maqāla, des sog. Historikerkapitels, des Kitāb al-Fihrist von Ibn an-Nadīm. Es ist wiederholt darauf hingewiesen worden, daß sich der Wert des Werkes von Ibn an-Nadīm nicht darin erschöpft, daß es Informationen über in arabischer Sprache geschriebene oder in diese übersetzte Bücher, über deren Autoren und andere mit ihrem Schicksal verknüpfte Personen gibt. Der Informationswert liegt vor allem auch darin, daß wir aus den Angaben Ibn an-Nadīms zahlreiche Rückschlüsse auf die Lebensbedingungen, auf die gesellschaftlichen Verhältnisse, auf die Beziehungen zwischen den Menschen ziehen können, die vor und mit Ibn an-Nadīm lebten. Das trifft unter anderem auch für Wertvorstellungen zu, so für das Verhältnis zu dem, was wir als geistiges Eigentum bezeichnen.

Während wir die bewußte Aneignung der geistigen Leistungen eines anderen und ihre Verbreitung in Werken der schöngeistigen und insbesondere auch der wissenschaftlichen Literatur in einer Weise, daß sie als eigene erscheinen, vom moralischen Standpunkt als verwerflich betrachten und als Verletzung des Urheberrechts auch zum juristischen Tatbestand machen, erwecken die Verhältnisse im arabisch-islamischen Kulturkreis des Mittelalters mitunter den Anschein, als wäre man mit dem geistigen Eigentum sehr

großzügig umgegangen und hätte ein Plagiat nicht eben als ehrenrührig oder gar moralisch verwerflich empfunden. Das wird durch Berichte über Personen gestützt, die sich Ideen, Verse, ja ganze Bücher eines anderen zuschreiben, insbesondere aber auch dadurch, daß die islamische Rechtssprechung den Tatbestand des geistigen Diebstahls nicht kennt.

Demgegenüber machen eine ganze Reihe von Angaben und Bemerkungen Ibn an-Nadīm's in der dritten Maqāla zweifelsfrei deutlich, daß man zu seiner Zeit, also im 10. Jahrhundert, den Begriff des geistigen bzw. literarischen Diebstahls, sariqa, wohl kannte und daß das Recht des Urhebers auf den Schutz seines geistigen Eigentums, wenngleich nicht justiziabel, so doch im moralischen Sinne anerkannt war. Verstöße waren nicht eben selten, aber sie wurden als solche empfunden. Dies wird besonders anschaulich in dem Bericht über Sa^{c}īd b. Ḥumaid, einen Dichter und Staatsbeamten, der in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts wirkte. Ibn an-Nadīm schreibt über ihn:

> "Seine Kunya war Abū ^{c}Uṯmān. Er war Sekretär (kātib), Dichter und Verfasser von Briefen, angenehm in seinen Ausdrücken, bewandert in seinem Beruf und geschickt in der Übernahme von Plagiaten und machte viele Anleihen bei anderen (ǧaiyid at-tanāwul li-s-sariqa kaṯīr al-i^{c}āra). Wenn man zu seinen Formulierungen und Gedichten gesagt hätte: "Geht zurück zu euren Urhebern (ahl)!", so wäre nichts davon bei ihm geblieben."

Letzteres soll, wie Ibn an-Nadīm sagt, ein Ausspruch von Aḥmad b. Abī Ṭāhir gewesen sein[1]. Und Aḥmad b. Abī Ṭāhir (819 - 893), selbst als Dichter, Überlieferer und Verfasser zahlreicher Bücher als sehr beredt gerühmt, kannte sich in der Sache offenbar aus. Ibn an-Nadīm berichtet, was ihm Ǧa^{c}far b. Ḥamdān al-Mauṣilī (854/55 - 934/36) über ihn sagte:

> "... Er gehörte zu denen, die am meisten von anderen die Hälfte oder ein Drittel eines Verses stahlen, und das gleiche sagte mir al-Buḥturī über ihn ...".

Für die Erfahrung Aḥmad b. Abī Ṭāhir's im Umgang mit dem geistigen Eigentum anderer spricht auch die Tatsache, daß er selbst ein Buch über die Plagiate der Dichter und ein weiteres über die

Plagiate des Buḥturī an Abū Tammām schrieb[2], was Wunder also, daß der Buḥturī nicht besonders gut auf ihn zu sprechen war.

Es gab weitere Bücher über das Thema: Der oben erwähnte Ǧaᶜfar b. Ḥamdān al-Mauṣilī schrieb neben anderen Büchern eines mit dem Titel "Das Prächtige der Auswahl aus den Gedichten der Zeitgenossen und einiger der alten Dichter und über Plagiate" sowie ein spezielles Buch über Plagiate, das indessen unvollendet blieb[3], und Abū Ḍiyāʾ an-Naṣībī, das ist Bišr b. Yaḥyā b. ᶜAlī al-Qutbī an-Naṣībī, der in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts gelebt haben soll, schrieb ebenfalls zwei Bücher über Plagiate, und zwar wiederum über die al-Buḥturī's an Abū Tammām und "Das große Buch über Plagiate"[4]. Ein Buch über Plagiate stammte auch von Ibn al-Muᶜtazz (861 - 908)[5]. Die literarische Behandlung dieses Themas belegt deutlich, daß die unberechtigte Aneignung geistigen Eigentums anderer in der Gesellschaft durchaus registriert wurde. Die Existenz der genannten Bücher und die Zitate, die Ibn an-Nadīm anführt, zeigen ferner, daß es sich hier nicht allein um seine persönliche Auffassung handelte. Die Verwendung des Begriffs sariqa, Diebstahl, auf den Tatbestand kennzeichnet diesen zudem eindeutig als negativ.

Neben den Titeln finden sich auch weitere direkte Vorwürfe, Plagiat begangen zu haben, so gegen Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā aṣ-Ṣūlī (gest. verm. 946 oder 947), der sein Buch über Isḥāq b. Ibrāhīm al-Mauṣilī und Sudaif b. Maimūn von Abū Aḥmad b. Bišr al-Marṯadī (gest. 897 oder 899) abgeschrieben und als eigenes Werk ausgegeben haben soll[6], und gegen Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, der sein "Buch über die Länder", durch das er als Geograph bekannt geworden ist, das aber doch wohl eher zu den Adab-Werken zu stellen ist, von anderen, so von al-Ǧaihānī, abgeschrieben haben soll[7].

Auch der entgegengesetzte Fall kam vor, daß nämlich ein Autor ein von ihm verfaßtes Buch einem anderen zuschrieb und unter dessen Namen in Umlauf brachte. Der Beweggrund dafür konnte durchaus ehrenhaft sein: Der Autor wollte auf diese Weise einer von ihm geschätzten Person, etwa einem Lehrer oder Schüler, seine Dankbarkeit bzw. Hochachtung ausdrücken und machte ihm dazu

quasi sein geistiges Eigentum zum Geschenk. Von al-Bīrūnī etwa ist bekannt, daß unter den 138 Werken, die er selbst in einer Liste vom Jahre 1037 aufführt, 25 waren, die von anderen, so von seinen Lehrern, in seinem Namen geschrieben worden waren[8]. Hier könnte das genannte Motiv eine Rolle gespielt haben. Andererseits versahen Autoren, die nicht - oder noch nicht - über das erforderliche Renommé verfügten, ihre Erzeugnisse mit dem Namen einer berühmten Persönlichkeit und erschlichen sich so die Aufmerksamkeit der potentiellen Leserschaft. Selbst al-Ǧāḥiẓ hat nach eigener, bei al-Masᶜūdī wiedergegebener Aussage zeitweise dieses Verfahren geübt[9]. Das bemerkenswerteste Beispiel, das Ibn an-Nadīm in dieser Hinsicht nennt, ist das "Große Buch der Lieder", "Kitāb al-aġānī al-kabīr", von Isḥāq b. Ibrāhīm al-Mausilī (767 - 850). Im Fihrist findet sich dazu folgende auf Isḥāq's Freund Faḍl b. Muḥammad al-Yazīdī (gest. 891/92) zurückgehende Geschichte:

> "Ich war bei Isḥāq b. Ibrāhīm al-Mausilī. Da kam ein Mann zu ihm und sagte: 'Abū Muḥammad, gib mir das Buch der Lieder!'. Da sagte er: 'Welches Buch? Das Buch, das ich verfaßt habe, oder das Buch, das für mich verfaßt worden ist?' Er meinte mit dem Buch, das er verfaßt habe, das Buch mit den Nachrichten über die einzelnen Sänger, mit dem Buch, das für ihn verfaßt worden ist, dagegen das große Buch mit den Liedern, das bei den Leuten im Umlauf ist."

Nach einer anderen, auf Isḥāq's Sohn Ḥammād (gest. nach 849) zurückgehenden Darstellung ist das letztere Buch erst nach Isḥāq's Tode von dessen Buchhändler zusammengestellt und verbreitet worden, wobei die Lizenz dazu allerdings von Isḥāq stammte[10].

Für den Historiker, Überlieferer und Genealogen ᶜUmar b. Bukair (Anfang des 9. Jahrhunderts) schrieb der Korankenner und Grammatiker Yaḥyā b. Ziyād al-Farrā' (gest. 822/23) ein "Kitāb maᶜānī al-qur'ān"[11]. Dem Fatḥ b. Ḫāqān b. Aḥmad (gest. 861/62) wurde ein "Kitāb al-bustān" zugeschrieben, das nach Ibn an-Nadīm's Angabe aus der Feder eines Mannes Namens Muḥammad b. ᶜAbd Rabbihī, genannt "Ra's al-baġl", "Maultierkopf" (gest. verm. 820/21) stammte, der es für ihn verfaßte[12]. Der bereits

oben erwähnte Ahmad b. Abī Ṭāhir schrieb ein "Buch der Nachrichten über Abū 'l-ᶜAinā'", wohl aus Verehrung für diesen bekannten Schriftsteller (gest. 896). Ibn an-Nadīm führt das Buch im Abschnitt über Muhammad b. al-Qāsim, Abū 'l-ᶜAinā', also gleichsam als eines seiner Werke, auf, weist aber auf die Autorschaft Ahmad b. Abī Ṭāhir's hin[13].

Religiöse Verehrung schließlich mag im Spiel gewesen sein, wenn ᶜAlī b. Waṣīf, Huškunānǧah (gest. 980) eine Anzahl von ihm verfaßter Bücher dem ᶜAbdān (gest. 899), "Ṣāḥib al-Ismāᶜīlīya", Schwager und Militärführer des Qarmaten Ḥamdān, zuschrieb. Ibn an-Nadīm nennt ᶜAlī b. Waṣīf seinen Freund - einer der deutlichsten Hinweise auf sein eigenes Bekenntnis[14].

Anmerkungen

(Es bezeichnen: Fl.: Ibn an-Nadīm, Abū 'l-Faraǧ Muḥammad b. Isḥāq an-Nadīm: Kitāb al-Fihrist: Kitâb al-Fihrist. Mit Anmerkungen herausgegeben von Gustav Flügel. Erster Band: Den Text enthaltend, von Dr. Johannes Roediger. Leipzig 1871; P: MS Paris 4457; B: MS Chester Beatty 3315.)

1) Fl.: 123, P: 169, B: 72v.

2) Fl.: 146, P: 198, B: 87r.

3) Fl.: 149, P: 203, B: 89r.

4) Fl.: 149, P: 203, B: 89r.

5) Fl.: 116, P: 161, B: 68r.

6) Fl.: 151, P: 205, B: 90r.

7) Fl.: 154, P: 210, B: 92r.

8) Nach Boilot, D. J.: Al-Bīrūnī. In: The Encyclopaedia of Islam. New edition, Bd. 1, Leiden, London 1960, S. 1236ff., stammen von den 138 in al-Bīrūnī's "Risāla fī Fihrist kutub Muḥammad b. Zakarīya ar-Rāzī" genannten eigenen Werken 12 von seinem Lehrer, dem Mathematiker Abū Naṣr Manṣūr b. ᶜAlī b. ᶜIrāq Ǧīlānī, 12 von dem Arzt Abū Sahl ᶜĪsā b. Yaḥyā al-Masīḥī al-Ǧurǧānī und eines von Abū ᶜAli al-Ḥasan b. ᶜAlī al-Ǧīlī.

9) Al-Masᶜūdī, Abū 'l-Ḥasan ᶜAlī b. al-Ḥusain b. ᶜAlī: Kitāb at-tanbīh wa-l-išrāf: Bibliotheca Geographorum Arabicorum edidit M. J. de Goeje. Pars octava. Kitâb at-tanbīh wa'l-ischrâf auctore al-Masûdî. Lugduni Batavorum 1894, S. 76f. Vgl. Brockelmann, Carl: Geschichte der arabischen Litteratur. Zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage. Bd. 1. Leiden 1943, S. 152.

10) Fl.: 141, P: 191, B: 84r/84v.

11) Fl.: 107, P: 151, B: 63r.

12) Fl.: 116f., P: 161f., B: 68v. Dieser al-Fatḥ b. Ḫāqān b. Aḥmad, Zeitgenosse und Wahlbruder al-Mutawakkil's, ist nicht zu verwechseln mit dem wesentlich späteren al-Fatḥ b. Ḫāqān, Schriftsteller aus al-Andalus in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Ebensowenig ist der hier genannte Muḥammad b. ᶜAbd Rabbihī mit dem bekannten andalusischen Dichter Aḥmad b. Muḥammad b. ᶜAbd Rabbihī (860 - 940) identisch.

13) Fl.: 125, P: 171, B: 73v.

14) Fl.: 139, P: 189, B: 83r.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Regina Karachouli

Ḫayāl aẓ-ẓill und modernes arabisches Theater

Die Rezeption des Schattenspiels im modernen arabischen Theater ist ein Beispiel für jene produktive Tendenz künstlerischen Schaffens, die eine Synthese zwischen zwei entgegengesetzten, ideologisch begründeten Standpunkten anstrebt. Manfred Fleischhammer sprach von "den beiden Extremen einer bedingungslosen Nachahmung und Übernahme alles Europäischen unter Verzicht auf die gesamte eigene Vergangenheit und einer ebenso strikten Ablehnung jeglichen fremden Einflusses"[1].

Ḫayāl aẓ-ẓill, das sich heute in Theorie und Praxis der darstellenden Kunst hohen Ansehens erfreut, schien noch im ersten Viertel dieses Jahrhunderts zum Tode verurteilt zu sein. Mit der Verbreitung des Rundfunks und des Films wurde diesem populären Unterhaltungsmittel allmählich der Wirkungsboden entzogen[2]. Bis in die 40er und 50er Jahre hinein konnte es sich in gelegentlichen Vorführungen für Kinder während des Monats Ramaḍān behaupten; eine letzte Frist war ihm mit der Lebenszeit seiner Vorführer, des Muḫāyil, Muḥarrik oder Muqaddim, gesetzt. Die hohe Zeit seiner Blüte im Mittelalter und unter der Osmanenherrschaft war längst vorüber. Von dem berühmten Ibn Dāniyāl (1248-1311), Augenarzt (kaḥḥāl) bei Tage und Schattenspieler des Abends, sind lediglich drei Fuṣūl, die ältesten ihrer Art im arabischen Raum, überliefert[3]. Zur großen Kunst zählte das Schattenspiel ohnehin nie, wenn es dereinst auch vor Königen gespielt worden war. Sein angestammter Platz waren die Kaffeehäuser, sein Publikum die Männer von der Straße. Den einheimischen Gelehrten galten die Texte als banal und primitiv; sie lagen außerhalb jeder ernsthaften Betrachtung.

Während der letzten zwanzig Jahre hat sich die Einschätzung des

Hayāl az-zill grundsätzlich geändert. "Wissenschaftswürdig" wurde es durch die Aufmerksamkeit, die ihm europäische Orientalisten, von den deutschen zuerst Paul Kahle, Georg Jacob und Enno Littmann, gewidmet hatten[4]. Ein weiteres halbes Jahrhundert sollte vergehen, bis das Schattenspiel "kunstfähig" wurde. Die 60er Jahre, die dem arabischen Theaterschaffen zu einem bisher ungekannten quantitativen und qualitativen Aufschwung verhalfen, sollten auch für die Aufarbeitung nationaler Theatergeschichte bedeutsam werden. Die historisch junge, ursprünglich an Europa geschulte Kunst begann nach authentischen, als "außereuropäisch" interpretierten Formen zu suchen. Vor allem die gesellschaftskritisch engagierte Tendenz des Theaters bediente sich zunehmend überlieferter, volksverbundener Ausdrucksmittel, um ein möglichst breites Publikum zu erreichen.

Das Interesse an bodenständigen Wurzeln führte seither zu einer verstärkten Forschungsarbeit auf diesem speziellen Gebiet. Zu den für "theatral" oder "theaterrelevant" erklärten Formen gehören insbesondere: der Erzähler al-Hakawātī, Unterhaltungsformen mit darstellenden Elementen, wie al-Halaqa oder as-Sāmir, Glaubensrituale der Derwische, wie ad-Dikr oder al-Maulawīya, improvisierende Darstellungen im sog. Teppichtheater al-Bisāt, die schiitische Ta^{c}ziya, der Samāh-Tanz und Sundūq al-^{c}aǧā'ib bzw. Sundūq ad-dunyā, eine Art Stereoskop mit laufenden Bildern. Hayāl az-zill durfte als frühe Theaterform hierbei nicht fehlen; denn "es kündigte das Erscheinen des Theaters im arabischen Osten an"[5]. Die Figurinen und Fusūl gelangten in die Museen, ihre theaterwissenschaftliche Kommentierung schritt voran[6].

In den 70er Jahren wurden Ensembles und Werke in programmatischer Absicht nach diesem nationalen Kunstelement benannt. 1963 war in Algerien die Gruppe "Firqat Kārākōz" unter Leitung des Theaterschaffenden und Bühnenautors Kākī (^{c}Abd al-Qādir Walad ^{c}Abd ar-Rahmān) gegründet worden. In Kairo fand 1965 die Aufführung des Stücks "Hayāl az-zill" von Rašād Rušdī (Regie Kamāl Yāsīn) statt. In Tunis inszenierte Šarīf Haznadār 1971 "Le Montreur", ein Stück der libanesischen Schriftstellerin Andrée Chedid, in dem Schattenspiel- und Realitätsebene kunstvoll verflochten waren.

In Syrien beschäftigte sich als einer der ersten Wissenschaftler ᶜĀdil Abū Šanab mit Ḫayāl aẓ-ẓill als einem "alten arabischen Theater"[7]. Auch die Anregungen Salmān Qaṭāyās zu einem modernen Bühnenschaffen auf der Grundlage des nationalen darstellenden Erbes reichen in die frühen 70er Jahre zurück[8]. Ihm ist es zu verdanken, daß mehrere Fuṣūl aus Aleppo im Original erhalten sind. Er zeichnete sie nach Grammophonaufnahmen der ersten nationalen Plattenfirma im Nahen Osten auf. Sie war 1925 in Aleppo von dem Kaufmann Muḥammad Wattār gegründet worden; die komplette technische Ausrüstung für das Unternehmen hatte er in Hannover gekauft. Als die Firma nach dem Weltkrieg die Produktion einstellte und später die Einrichtung versteigert wurde, erwarb S. Qaṭāyā 13 Platten mit Schattenspieltexten, die er 1977 publizierte[9]. Das Alter der Fuṣūl ist nicht genau zu ermitteln. Figurentypisierungen und türkische Ausdrücke weisen allerdings darauf hin, daß die Motive auf die Osmanenzeit zurückgehen. Zudem entsprechen einige Dialoge, ihrem Titel und Handlungsverlauf nach, weitgehend den von Enno Littmann erfaßten Texten[10].

Im zeitgenössischen arabischen Theaterschaffen wird das Schattenspiel als funktional bedeutsames Element eingesetzt. Eine folkloristisch beschränkte Übertragung auf die moderne Bühne würde beim Publikum kaum mehr als nostalgische Resonanzen hervorrufen. Ein Beispiel dafür war die 1983 in Damaskus gezeigte Aufführung "Layālī zamān Karakōz wa-ᶜIwāẓ", in der überlieferte Darstellungskünste, wie Schattenspiel, Erzähler, Säbelkampf und Improvisationsstücke in der Art einer Revue zusammengestellt waren[11].

Eine inhaltliche Funktion gewann Ḫayāl aẓ-ẓill zuerst im sog. politischen Theater der ausgehenden 60er Jahre. Als Kunstmittel ließ es sich, ebenso wie der Ḥakawātī, leicht in die beiden Haupttendenzen einpassen - die Rezeption europäischen epischen Theaters und das Streben nach nationaler Spezifik. Das Schattenspiel erzeugte epischen Abstand zur Handlung, indem es diese unterbrach und kommentierte. Erklärte der Erzähler die Vorgänge mit Worten, so verdeutlichte das Schattenspiel ihre Hintergründe mit beweglichen Bildern. Eine Affinität zu filmischen Einblendungen, wie sie seit Erwin Piscator zur gesellschaftlich-

politischen Weitung des Bühnenraums verwendet werden, lag nahe. In der Theorie wurde dem Ḫayāl aẓ-ẓill nicht selten eine Vorläuferschaft in bezug auf Film und Fernsehen zugesprochen[12]. In der Praxis entwickelte es sich zu einem modernen, stilisierten Kunstelement mit differenzierten Einsatzmöglichkeiten im Bühnenschaffen.

Das Schattenspiel dient bis zur Gegenwart in symbolhaften Schlüsselszenen der lehrhaften Verdeutlichung von Aussagen. Die Rolle der Lederfigurinen müssen auf der weiträumigen Theaterbühne Schauspieler übernehmen. Ihre Schatten werden mittels einer hinter ihnen befindlichen Lichtquelle auf ein straff gespanntes Tuch geworfen und für das Publikum sichtbar. In der kuweitischen Aufführung des Stücks "Riddū as-salām" (1986) sollte durch dieses Verfahren die Kritik an einer "Entfremdung" arabischer Führer vom Volke sinnfällig dargestellt werden. Über den weißen Vorhang breitete sich der Schatten eines riesigen Spinnennetzes. Hinter ihm lauerten die zu Gipfelkonferenzen versammelten Machthaber, gleichsam ihre politischen Fäden spinnend, unangefochten von den davor demonstrierenden Massen[13].

Über die Funktion anschaulicher Belehrung hinaus kann das Schattenspiel auf indirektere Weise zur intuitiven Erfassung komplizierterer Lebensverhältnisse beitragen. In einer jordanischen Adaption des "König Ödipus" von Sophokles (1986) reckten sich im Bühneninnern mächtige Schattengestalten empor. Als bedrohliche Zeugen menschlichen Handelns deuteten sie in einer Atmosphäre ritueller Zeremonie eine unheilvolle Hintergründigkeit der realen Welt an. In der Auflehnung des Menschen Ödipus gegen sein vorgezeichnetes Schicksal lag der humanistische Appell dieser Inszenierung begründet[14].

Das Schattenspiel vermag überdies Vorgänge darzustellen, die auf offener Bühne nicht gespielt werden können. Mit der Verlegung der Handlung hinter den Vorhang können gleichzeitig verbergende wie enthüllende Wirkungen erzielt werden. In Hinrichtungsszenen erscheinen sozial oder politisch relevante Haltungen der Personen durch das vereinfachende Abstrahieren von Details in der Mimik, Gestik und Kostümierung als besonders aussagekräftig[15].

In einer syrischen Inszenierung des Stücks "Qatl al-ᶜaṣāfīr" (1984) assoziierte der gespannte Stoff durch Bemalung und angebrachte Holzteile ein dörfliches Haus, in dem ein junges Mädchen von alten Frauen gewaltsam auf seine Jungfräulichkeit hin untersucht wurde. Die Darstellung in den vergröbernden Umrissen des Schattenspiels verschärfte die kritische Anklage patriarchalischer Familienverhältnisse[16].

Ḫayāl aẓ-ẓill wirkte nicht nur auf das moderne Bühnenschaffen; in kurzen Filmen für Kinder fand es Eingang in die Fernsehprogramme. Seine beiden Hauptfiguren, Karagōz und ᶜIwāẓ, sind als stereotypes Widersacherpaar auch in den Film- und Fernsehserien der letzten Jahre wiederzuerkennen[17]. In der jahrelang gesendeten syrischen Serie "Ḥammām al-ḥanā'" wurden sie von den populären Komödienschauspielern Duraid Laḥḥām und Nihād Qalᶜī gespielt.

Das Schattenspiel, das in Funktion und Form manchen Wandel durchlebte, konnte sich als künstlerisches Verfahren und als ein nationales Element in der zeitgenössischen darstellenden Kunst arabischer Länder etablieren und die Zeiten überdauern. Der Schluß des Aleppiner Textes "at-Ta'ṣīl", der ein altes Gleichnis für menschliche Vergänglichkeit variiert, mutet aus heutiger Sicht fast prophetisch an, wenn "al-Muḥarrik" als Name des Schattenspielers und Künstlers aufgefaßt wird:

" Šuḫūṣ wa-ašbāḥ tamurru wa-tanqaḍī
al-kullu yufnā wa-l-muḥarrik bāqī."[18]

(Gestalten und Schatten wandeln vorüber und schwinden dahin.
Alles vergehet, es bleibt der Beweger.)

Anmerkungen

1) Arabische Sprache und Literatur im Wandel. Hrsg. von Manfred Fleischhammer. In: Wissenschaftliche Beiträge. Halle, 42 (1979), S. 20.

2) Die Filmproduktion begann in Ansätzen bereits in den 20er und 30er Jahren. Den ersten arabischen Spielfilm drehte 1927 der Ägypter Istifān Rūstī mit dem Titel "Lailā". Der Hörfunk wurde zuerst 1928 in Ägypten, 1936 in Irak und 1937 in Libanon eingeführt. Seit der zweiten Hälfte der 50er Jahre wurde das nationale Fernsehen zunächst in Irak (1956), dann in Syrien, Ägypten, Kuweit und anderen Ländern eingerichtet.

3) 1963 wurden die Texte von Ibrāhīm Ḥamāda mit einer einführenden Studie in Kairo unter dem Titel "Ḫayāl aẓ-ẓill wa-tamṯīliyāt Ibn Dāniyāl" veröffentlicht ("Ṭaif al-ḫayāl", "ᶜAǧīb wa-ġarīb", 'al-Mutayyam wa-ḍ-ḍā'iᶜ al-yatīm"). Bereits 1901 war das Faṣl "Ṭaif al-ḫayāl" in Deutsch erschienen. In: Littmann, Enno: Arabische Schattenspiele. Berlin 1901.

4) Vgl. Littmann, Enno, a.a.O.
Kahle, Paul: Zur Geschichte des arabischen Schattentheaters in Egypten. Leipzig 1909.
Kahle, Paul, mit Beiträgen von Georg Jacob: Der Leuchtturm von Alexandria. Ein arabisches Schattenspiel aus dem mittelalterlichen Ägypten. Stuttgart 1930.
Jacob, Georg: Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland. Hannover 1925.

5) Tārīḫ al-masraḥ as-sūrī. Waṯā'iq. Hrsg. Ministerium für Kultur und nationale Orientierung. Damaskus o. J. (wahrsch. 1976), S. 3.

6) So veröffentlichte die seit 1977 in Damaskus erscheinende Zeitschrift "al-Ḥayāt al-masraḥīya" Beiträge über das Schattenspiel und bisher unbekannte Texte. Vgl. 1 (1977), 4 (1978), 9 (1979), 11-12 (1980), 13 (1980), 19-20 (1982), 1 (1983).

7) Abū Šanab, ᶜĀdil: Masraḥ ᶜarabī qadīm. Damaskus o. J. (wahrsch. 1964).

8) Qaṭāya, Salmān: Al-Masraḥ al-ᶜarabī min aina wa-ilā aina. In: al-Maᶜrifa, Damaskus 104 (1970), S. 42 - 92.
Ders.: Daᶜwa ilā ᶜarḍ masraḥī ǧadīd mustauḥā min at-turāṯ. In: al-Ḥayāt al-masraḥīya, 28 - 29 (1987), S. 4 - 8.

9) Vgl. Qaṭāyā, Salmān: Nuṣūṣ min ḫayāl aẓ-ẓill. Damaskus 1977. Die Firma hieß "Sōdō al-waṭanīya"; Sōdō ist eine Abkürzung der französischen Bezeichnung "Societé orientale du disque Wattar". Die Texte sind von Muḥammad aš-Šaiḫ gesprochen, der mit rasch wechselnder Stimme die verschiedenen Figuren charakterisierte. Ein von Qaṭāyā erwähntes, fehlendes Faṣl, "ᶜUrs Karākōz", wurde später von Ḥusain Ḥiǧāzī gefunden und veröffentlicht. In: al-Ḥayāt al-masraḥīya, 9 (1979), S. 25 - 32.

10) Dies betrifft: "Die Bettler", "Afrenžūn, der fränkische Doktor", "Das Bad", "Die Holzstücke". In: Littmann, Enno: a.a.O.

11) Die Aufführung wurde während des Bairamfestes fünfmal täglich vom Ensemble "Usrat ḫayāl aẓ-ẓill" (Leiter: ᶜAbd ar-Razzāq aḏ-Ḏahabī) im "Masraḥ al-Qabbānī" gezeigt.
Die Funktion eines "Conferenciers" übernahm das Schattenspiel, als Karākōz und ᶜIwāẓ die einzelnen Darbietungen eines Ballettensembles 1986 in Damaskus ankündigten.

12) Vgl. Abū Šanab, ᶜĀdil: a.a.O., S. 234;
vgl. aḏ-Ḏahabī, ᶜAbd ar-Razzāq: Taǧriba ǧadīda fī iḥyā' ḫayāl aẓ-ẓill wa-naṣṣ "Ḥimār wa-Ǧūda". In: al-Ḥayāt al-masraḥīya, 19 - 20 (1982), S. 59.

13) Aufführung des Ensembles "Masraḥ al-Ḥalīǧ" in Damaskus (Theaterfestival). Autor: Mahdī aṣ-Ṣāyiǧ. Regie: ᶜAbd al-ᶜAzīz Manṣūr.

14) "Rāwī marsaḥī yumarsiḥ Ūdīb", Aufführung durch "Rābiṭat al-masraḥiyīn al-urdunniyīn" in Damaskus (Theaterfestival). Textbearbeitung und Regie: Ḫālid aṭ-Ṭarīfī.

15) Z. B. in "Luᶜbat aṣ-ṣulṭān wa-l-wazīr", 1983 von einem syrischen Studentenensemble aufgeführt. Autor: ᶜAbdallāh al-Buṣairī. Regie: Sāmir al-Ḥakīm.

16) Aufführung des "Masraḥ at-tilifizyūn, Damaskus. Autor: Walīd Iḫlāsī. Regie: Ḥasan ᶜAwītī.

17) Vgl. Qaṭāyā, Salmān: Nuṣūṣ..., a.a.O., S. 47.

18) Qaṭāyā, Salmān: Nuṣūṣ...., a.a.O., S. 80;
vgl. auch das Damaszener Schattenspiel "Die Liebenden von Amasia", in dem es heißt: "Gestalten zieh'n vorüber, schwinden hin./ Dann endet alles, übrig bleibt der Lenker." In: Jacob, Georg: Geschichte des Schattentheaters...., a.a.O., S. 102.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Ellinor Schöne

DER GEDANKE DER ISLAMISCHEN SOLIDARITÄT - EINIGE BEMERKUNGEN ZUR ORGANISATION DER ISLAMISCHEN KONFERENZ

"Haltet gemeinsam am Band Gottes fest und spaltet euch nicht"[1] - dieser Koranvers (3: 103) ist Bestandteil des Emblems der Organisation der Islamischen Konferenz (munaẓẓamat al-mu'tamar al-islāmī, Organization of the Islamic Conference - OIC)[2]. Er ist Ausdruck des Willens und der Verpflichtung der Muslime, die Einheit unter den Gläubigen zu wahren und sich allen gegenläufigen Tendenzen entgegenzustellen. Dem Wirken der OIC liegt diese Vorstellung von der Einheit aller Muslime zugrunde - nicht indem sie ein gemeinsames Staatsgebilde anstrebt, sondern indem sie die Kooperation und Solidarität zwischen islamischen Staaten fördert. Es waren vor allem Prozesse der 60er und beginnenden 70er Jahre, die zur Gründung und Institutionalisierung der OIC führten: Sie waren insbesondere verbunden mit Entwicklungen im Nahen Osten, mit gravierenden Veränderungen des dortigen Kräfteverhältnisses im Zusammenhang mit den Kriegen von 1967 und 1973, dem Tod Nassers und der Abkehr Ägyptens von einer progressiven gesellschaftspolitischen Orientierung, dem Scheitern "säkularer" Ideologien und Versagen importierter Entwicklungsmodelle, mit dem Erdölboykott und Anstieg des Ölpreises, dem zunehmenden Einfluß Saudi-Arabiens sowie dem Beginn der politischen Reaktivierung des Islam.

Verglichen mit anderen internationalen und auch regionalen Organisationen, besteht die OIC erst seit relativ kurzer Zeit. Sie entstand nach dem I. Gipfeltreffen der Staats- und Regierungschefs von 25 islamischen Staaten, das im September 1969 in Rabat stattfand - als unmittelbare Reaktion auf die Brandstiftung in der al-Aqsa-Moschee in Jerusalem am 21. August 1969. Mit der Annahme einer Charta und der Einrichtung eines Generalsekreta-

riats in Jidda wurde die OIC zu einer ständigen Institution. Sie entwickelte sich im Laufe der 70er und 80er Jahre zu einer einflußreichen regionalen und internationalen Organisation. Seither fanden jährlich Außenministerkonferenzen und insgesamt fünf Gipfeltreffen statt. Als Ziele ihrer Tätigkeit nennt die OIC in ihrer Charta folgende:

- die islamische Solidarität zwischen den Mitgliedsstaaten zu fördern;
- die Zusammenarbeit der Mitgliedsstaaten auf ökonomischem, sozialem, kulturellem, wissenschaftlichem und anderen Gebieten zu festigen und sich über das Auftreten in internationalen Organisationen zu konsultieren;
- sich um die Beseitigung von Rassentrennung und Rassendiskriminierung zu bemühen sowie um die Ausrottung des Kolonialismus in allen seinen Formen;
- notwendige Maßnahmen zu ergreifen, um den Weltfrieden und die Sicherheit auf der Basis der Gerechtigkeit zu gewährleisten;
- die Bemühungen zum Schutz der heiligen Stätten zu koordinieren und den Kampf des Volkes von Palästina um Wiedererlangung seiner Rechte und die Befreiung seiner Heimat zu unterstützen;
- den Kampf aller islamischen Völker im Hinblick auf die Sicherung ihrer Würde, ihrer Unabhängigkeit und ihrer nationalen Rechte zu stärken;
- eine geeignete Atmosphäre für die Förderung der Zusammenarbeit und des Verständnisses zwischen den Mitgliedsstaaten und anderen Ländern zu schaffen.

Die OIC ist eine Organisation von beträchtlichem Umfang: Sie vereint gegenwärtig 45 Entwicklungsländer Asiens und Afrikas, die insgesamt sowohl ein Fünftel der Erdbevölkerung als auch des Erdterritoriums umfassen, sowie die PLO. Die Mitgliedsstaaten weisen große Unterschiede im sozialökonomischen Entwicklungsniveau und in ihrer gesellschaftspolitischen Orientierung auf, und entsprechend vielfältig sind ihre Interessen und Handlungen. Doch führt die OIC auch Länder zusammen, deren bilaterale Beziehungen eher gespannt sind, wie Afghanistan und Pakistan,

Saudi-Arabien und die VDRJ.

Die Mitgliedsstaaten der OIC gehören bis auf eine Ausnahme alle der Bewegung der Nichtpaktgebundenen an (die Türkei ist Mitglied der NATO). Alle Mitglieder der Arabischen Liga, zwei ASEAN-Staaten und eine Reihe von OAU-Mitgliedern sind Mitgliedsstaaten der OIC.

Die OIC tritt für eine Politik der Gleichberechtigung, der Achtung der Souveränität, der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten und der friedlichen Streitbeilegung ein; gerade hinsichtlich letzterem gibt es zahlreiche Bemühungen und auch Erfolge. Eine Reihe von Unstimmigkeiten konnte auf und am Rande von Konferenzen beigelegt werden; z. B. vermittelte die OIC zwischen Pakistan und Bangladesh, und Pakistan erklärte die Anerkennung Bangladeshs auf dem II. Gipfel der OIC 1974 in Lahore.

Eine zentrale Rolle in der Politik der OIC spielt der Nahostkonflikt. Seine Lösung, die Befreiung aller arabischen Territorien, einschließlich der Altstadt von Jerusalem als dritter heiliger Stätte des Islam, und die Gründung eines unabhängigen palästinensischen Staates unter Führung der PLO wurden gewissermaßen zum Prüfstein für die islamische Solidarität. Die OIC verurteilte das Separatabkommen von Camp David - die Mitgliedschaft Ägyptens in der OIC wurde deshalb zeitweilig suspendiert - und tritt für eine internationale Nahostkonferenz ein. Die Positionen der OIC zur Beilegung des Konflikts entsprechen weitgehend denen der sozialistischen Staaten. Die besondere Rolle der Palästina- und Jerusalem-Problematik wurde durch die Bildung eines Jerusalem-Komitees und eines Jerusalem-Fonds hervorgehoben. Die OIC hat kürzlich, vor allem angesichts des Widerstandes der Palästinenser in den von Israel besetzten Gebieten, 1 Mio Dollar für das palästinensische Volk bereitgestellt[3)].

Betrachtet man die OIC nach knapp 20jährigem Bestehen, so fällt die Vielzahl der Beziehungen auf, die die Organisation zwischen ihren Mitgliedern geschaffen hat. Habib Chatti äußerte während seiner Amtszeit als Generalsekretär der OIC, man könne islamische Solidarität nicht in einem Vakuum verwirklichen[4)]. Die Or-

ganisation schuf deshalb zahlreiche Institutionen, um eine allseitige Zusammenarbeit zu fördern. Auch wenn sie in ihren Aktivitäten gelegentlich hinter ihren Worten und bei der Verwirklichung ihrer Beschlüsse hinter ihren hochgesteckten Zielen zurückbleibt, so ist doch ein dichtes Netz von Beziehungen zwischen den Mitgliedsstaaten entstanden, das die Grundlage für ein friedliches, konstruktives Miteinander bilden kann.

Von besonderer Bedeutung ist dabei die Tatsache, daß die OIC über beträchtliche materielle und finanzielle Potenzen verfügt. So gehören ihr neun der größten Erdölförderländer der Erde an.

Eine führende Position in der OIC besitzt Saudi-Arabien, das durch seine finanzielle Stärke sowie sein Ansehen als Hüter der heiligen Stätten von Mekka und Medina über erheblichen Einfluß verfügt. Die außen- und sicherheitspolitischen Interessen Saudi-Arabiens sind eng mit der Überzeugung verflochten, für das Geschick der islamischen Gemeinschaft besondere Verantwortung zu tragen. So entsteht ein widersprüchliches Bündel aus Führungsansprüchen, aus dem Bemühen um innere Stabilität durch regionale und internationale Sicherheit bis hin zur reichlichen Vergabe von Entwicklungshilfe. Das alles findet seinen Niederschlag in einem deutlichen Engagement in der OIC.

Die OIC wird auf politischem, sozialem, wirtschaftlichem und kulturellem Gebiet tätig. Sie verfügt über 25 Spezialorgane und Unterorganisationen. Vor allem auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet hat sie ihre Aktivitäten erweitert und Institutionen geschaffen, die eine noch effektivere Zusammenarbeit ermöglichen sollen. Stellvertretend seien hier die Islamische Entwicklungsbank, der Islamische Solidaritätsfonds, die Islamische Industrie- und Handelskammer, die Ständigen Komitees für wissenschaftlich-technische Zusammenarbeit sowie Wirtschafts- und Handelskooperation und das Islamische Zentrum für technische und berufliche Ausbildung und Forschung genannt.

Der OIC wurde 1975 ein Beobachterstatus bei der UNO zuerkannt. Seit Beginn der 80er Jahre entwickelt sich auch mit UNO-Organisationen eine Zusammenarbeit[5)].

Die Mitgliedsstaaten der OIC haben sich auf der Grundlage der gemeinsamen Religion zusammengefunden. Begünstigend dafür wirkt die besonders enge Verknüpfung von Religion und Politik im Islam schon seit seinen Anfängen. Gemeinsame Entwicklungsländerinteressen bilden in ihrer religiösen Widerspiegelung den gemeinsamen Nenner. Auffallend ist vor allem der Glaube an die Kraft und Fähigkeit des Islam zur grundlegenden Erneuerung der Gesellschaft. Der Islam wird für die einzig richtige ideologische Grundlage zur Überwindung der wirtschaftlichen Rückständigkeit und der politischen, sozialen, kulturellen und psychologischen Krise angesehen. Die Dokumente der OIC weisen auf das Bestreben der in ihr wirksam werdenden Kräfte hin, zu den wahren Prinzipien des Islam zurückzukehren, an ihnen festzuhalten und gleichzeitig Errungenschaften des wissenschaftlich-technischen Fortschritts in die islamische Gesellschaft einzuführen. Aus dieser Kombination soll eine vollkommene, der glanzvollen Frühzeit gleichkommende islamische Gemeinschaft entstehen. Besondere Betonung finden Gerechtigkeit und Toleranz als Eigenschaften des Islam, vor allem auch gegenüber Nichtmuslimen.

Die OIC ist Teil und Beispiel der Solidarisierung in der "Dritten Welt", der die objektiv gleichartigen Interessen von Entwicklungsländern zugrundeliegen. Diese Solidarisierung äußert sich vorrangig in dem Bekenntnis und dem Bemühen, einen eigenen Weg zu gehen und sich als eigenständige Kraft zu etablieren. Sie ist Ausdruck des Ringens der Mehrzahl der Entwicklungsländer um wirkungsvolle Formen des Zusammenschlusses für ihre gleichberechtigte Teilnahme an der Gestaltung der Weltpolitik und Weltwirtschaft.

Die OIC ist damit über den ursprünglichen Gedanken der islamischen Solidarität hinausgewachsen, und wir sollten ihr auch in Zukunft Beachtung schenken.

Anmerkungen

1) "Und haltet allesamt fest an der Verbindung (?) mit Gott und teilt euch nicht (in verschiedene Gruppen)!" so bei Paret, R.: Der Koran, 4. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz (1985), S. 51.

2) Zur Geschichte der OIC: Robbe, M., Grzeskowiak, M.: Islamische Solidarisierung - Etappen, Möglichkeiten, Grenzen. In: Asien, Afrika, Lateinamerika. - Berlin 12 (1984) 1, S. 57 - 70; Borisov, L. B.: Organizacija Islamskaja Konferencija. In: Narody Azii i Afriki. - Moskva 4. (1983), S. 101 - 108 und 5. (1984), S. 70 - 75; Reissner, J.: Internationale islamische Organisationen. In: Ende, W., Steinbach, U.: Der Islam in der Gegenwart, München 1984, S. 543 - 547; Kern, H. F.: The Organization of the Islamic Conference (OIC). In: American-Arab Affairs. - Washington (1987) Frühjahr, S. 96 - 106; Kizilbash, H. H.: The Islamic Conference: Retrospect and Prospect. In: Arab Studies Quarterly. Belmont/Mass. 4 (1982) 1/2, S. 138 - 156; Organization of the Islamic Conference. Bringing the Muslim world together. In: The Middle East. London August 1983/106, S. 1 - 16.

3) Vgl. Arab News. - Jidda 4. 3. 1988.

4) Vgl. Chatty, H.: The "Islamic Revival". In: The Middle East. London Mai 1983, S. 13.

5) Vgl. Schulze, R.: Eine islamische Alternative zu den Blöcken? Die Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) in den internationalen Beziehungen. In: Vereinte Nationen. Koblenz 32 Juni 1984/3, S. 92 - 96, insbes. S. 95f.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Eckehard Schulz

COMPUTER IN DER ARABISTIK - STAND UND PERSPEKTIVEN

Der folgende Beitrag ist wohl mehr ein Überblick über Stand und Perspektiven des Einsatzes von Computern in der Arabistik als ein wissenschaftlicher Aufsatz. Die rasante Entwicklung in der Computertechnik macht es dringend erforderlich, ihre Potenzen auch für die DDR-Arabistik zu erschließen, um nicht in wichtigen Bereichen der arabistischen Lehre und Forschung den Anschluß an das Weltniveau zu verlieren.

U. E. ist es an dieser Stelle nicht notwendig, Vorteile des Computereinsatzes in der Arabistik ausführlich zu begründen, denn sie liegen für jeden, der auch nur einen geringfügigen Einblick in die Möglichkeiten hat, klar auf der Hand. Vor allem in der empirischen Forschung, beim Sammeln von Belegstellen, der Ermittlung von Distributionen sprachlicher Erscheinungen, der Erarbeitung von Wörterbüchern und Publikationen verschiedenster Art, beim Übersetzen und in Zukunft vielleicht sogar beim Dolmetschen ist es ohne die Hilfe der modernen Informationsverarbeitung nicht mehr möglich, am internationalen Niveau orientiert zu arbeiten.

Nach diesen doch ziemlich allgemeinen Vorbemerkungen möchten wir nun auf das internationale Angebot an Computerprogrammen mit Bedeutung für die Arabistik eingehen und einige wesentliche Charakteristika dieser Programme herausstellen. Dabei ist aber vorauszuschicken, daß der folgende Überblick keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann, da die täglich nachquellende Fülle von unterschiedlichsten Programmen kaum zu überschauen ist[1].

I. Software für die Vermittlung des Arabischen

A) Die kuweitische Firma "Al-ᶜAlamiyya" (Al-Alamiah), die auf

die Arabisierung von Software und die Erarbeitung von Programmen mit bilingualer Ausrichtung (Englisch/Arabisch) spezialisiert ist, bietet eine Programmbibliothek von ca. 70 unterschiedlichen Bildungs- und Spielprogrammen an[2], so z. B. Tārīḫ al-ᶜarab (Geschichte der Araber), al-Waṭan al-ᶜarabī (Die arabische Heimat), Qāmūs ṣaḫr (Sakhr Dictionary). Kalimat as-sirr (Secret Word), Amṯāl wa-aqwāl (Sprichwörter und Redewendungen) sowie Ibn Mālik und Sibawaih (Übungen zur arabischen Grammatik) u.a.m.

Darunter ist auch ein Programm, das für den Arabisten von besonderer Bedeutung ist. Es heißt "al-Qur'ān al-karīm" und bietet eine voll vokalisierte Fassung des Koran mit einer ausführlichen computergestützten Konkordanz, die weit mehr Möglichkeiten bietet als die gewohnten Konkordanzen. Dazu kommen noch ein 275 Themen umfassendes Sachregister mit ausführlichen Erläuterungen zu al-ᶜaqīda (101 Themen), al-aḥkām al-fiqhiyya (79 Themen), al-aḫlāq wa-s-sulūk wa-l-ādāb (30 Themen) und al-qiṣaṣ (65 Themen), eine Erläuterung schwieriger Wörter und Verbindungen, Erklärungen zum Koran (Namen des Koran, Namen der Suren, Geschichte der Abfassung des Buches), ein Programmteil zum Auswendiglernen des Koran (Auslassungsübungen) sowie eine Übersicht über die 100 wichtigsten Bücher zum Koran (zur Exegese, Ursachen der Offenbarung des Koran usw.). Da dieses Programm in Zusammenarbeit mit offiziellen islamischen Gremien u. a. aus Saudiarabien erarbeitet wurde, dürfte an seiner Verläßlichkeit und Präzision kein Zweifel bestehen und ein wichtiges Hilfsmittel auch für linguistische Untersuchungen geschaffen worden sein, das die Aufmerksamkeit des Arabisten verdient.

B) In Frankreich sind im Rahmen des Institut du Monde Arabe eine ganze Reihe von Programmen zum Erlernen des Arabischen entwickelt worden, die meist bilingual (Französisch/Arabisch) aufgebaut sind. Als Beispiele zu nennen[3] sind hier u. a. ARAB 1, De A à Z, SAMIA CONJUG I, ALWAN, AGPRA 2, HISAB, NASAB, INTRUS, LECTURE, MOTEXT, NEPSJUM, TARKIB, DEMO 1 & DEMO 2, INSHA, IQRA, LECT 1 & LECT 2, QCM, UHZUR, Daxiil, Quizz, fii xuutaa Sindabaad, huruuf, Nahw, Tasriif. Da an dieser Stelle kein Raum ist,

diese Programme ausführlich zu beschreiben, geben wir nur eine kurze Zusammenfassung des Inhalts der Übungen. Sie umfassen Hilfen zum Erlernen des Schreibens und Lesens, Erlernen des Alphabets, Erkennen der Buchstaben und deren Kombinationen, Memorieren von Grundvokabular, Leseübungen mit wachsender Geschwindigkeit, Training im Erkennen und Memorieren von Schlüsselelementen von Texten, Antizipation während des Lesens, Übungen zum mündlichen und schriftlichen Ausdruck, strukturierte Übungen zur Grammatik, Generator für alle arabischen Verbformen und deren Konjugation, Übungen zur Syntax, Kongruenz, Nominalsätze, Status constructus, Personalpronomen, schnelles Lesen mit Konzentration auf semantische Felder und grammatikalische Kategorien u.v.a.m.

C) An der Universität von Leeds wurde für das erste Studienjahr der Arabisch-Ausbildung am Department of Modern Arabic Studies ein Programm unter der Bezeichnung CAALL (Computer Assisted Arabic Language Learning) eingeführt[4)], das hauptsächlich aus 3 Typen von Übungen besteht:

1. Referenz-Programme: Wörterbuch, Konjugation u. a., die dem Studenten eine bestimmte Information vermitteln.
2. Lehrprogramme zu spezifischen Problemen der Grammatik und Lexik
3. Wiederholungs- und Festigungsübungen zu einem Hauptthema unter Einbeziehung anderer Aspekte.

Bei den Übungen wird versucht, folgende Prinzipien einzuhalten:

1. Hilfen werden in Form von Hinweisen, Beispielen oder mit der Angabe der allgemeinen Regel gegeben, wobei der Student die notwendigen Schlußfolgerungen selbst ziehen muß.
2. Die Antworten des Computers sind so freundlich und vollständig wie möglich.
3. Kommentare zum erreichten Stand werden am Ende jedes Programms gegeben.

D) In den USA und Kanada - und sicher auch noch anderswo - existieren eine ganze Reihe von Programmen und Software-Paketen zur computergestützten Arabisch-Ausbildung, zu denen aber nur spär-

liche Informationen vorliegen[5].

E) Schließlich noch einige Bemerkungen zu den bisherigen Ergebnissen der Erarbeitung von Computerprogrammen für die Arabisch-Ausbildung am Lehrstuhl Arabistik der Sektion Afrika- und Nahostwissenschaften der Karl-Marx-Universität in Leipzig:

Gegenwärtig wird an dieser Einrichtung ein Computerprogramm für grammatikalische und lexikalische Übungen zum Lehrbuch des modernen Arabisch Teil I von Krahl, G. und W. Reuschel erarbeitet. Das Ziel der Übungen besteht darin, wesentliche Erscheinungen der Morphologie und Syntax des Arabischen im Einklang mit dem Ablauf der Lektionen im Lehrbuch zu trainieren und zu festigen. Die Übungen sind vor allem für das Selbststudium und für jene Studenten gedacht, die Schwierigkeiten haben, das im Unterricht dargebotene Material zu verarbeiten. Spätestens 1989 soll das komplette Programm vorliegen, das in BASIC für den Kleincomputer KC 85/3 geschrieben ist. Allerdings bringt dieser Kleincomputer durch seine technischen Voraussetzungen für einen Einsatz im Studentenalltag manche Probleme mit sich, die vor allem in der Nutzung von Magnetbandkassetten begründet sind.

An dieser Stelle ist aber auch zu vermerken, daß erst eine gründliche Analyse der Ergebnisse des Einsatzes von Computerprogrammen in der Lehre den Nachweis ihrer Nützlichkeit erbringen kann, vor allem Aufschluß über das Verhältnis von Aufwand und Nutzen, denn auch international liegen kaum langfristige Erfahrungen dazu vor. Sicher bedarf auch die methodisch-didaktische Dimension solcher Übungen einer vertieften wissenschaftlichen Auseinandersetzung und der engen Zusammenarbeit von Arabisten, Softwarespezialisten und Vertretern der Lernpsychologie.

II. Software für Textverarbeitung[6]

Nach einigen anfänglichen Schwierigkeiten gibt es ca. seit Beginn der achtziger Jahre eine nunmehr kaum noch zu erfassende Zahl von arabischen (meist bilingualen) Textverarbeitungsprogrammen, die ähnlichen Programmen für das Englische (z. B. Wordstar) nicht nachstehen, sowie Dateiprogramme u.v.a.m. Da

solche Programme nicht nur eine unschätzbare Hilfe für die Abfassung von Publikationen darstellen, sondern durch ihre Anlage gleichzeitig die Möglichkeit bieten, sie für Routinearbeiten, wie das Aufsuchen bestimmter Modellstrukturen, einzelner Lexeme, Konjunktionen, Partikel usw., einzusetzen, können sie für den Arabisten durchaus ein effizientes Mittel für die Analyse bestimmter Erscheinungen der Morphologie und Syntax des Arabischen sein. Ein Vorteil dieser Programme liegt in ihrer Nutzerfreundlichkeit, die es auch relativ ungeübten Computernutzern ermöglicht, schnell und ohne zusätzlichen Programmieraufwand Texte auch unter linguistischen Aspekten zu bearbeiten. Mit der steigenden Zahl von maschinenlesbaren arabischen Texten dürften sich die Möglichkeiten der Nutzung solcher Programme für deskriptive linguistische Untersuchungen weiter erhöhen.

Einige dieser schon weit verbreiteten Programme, die teilweise ganz unterschiedliche Anwendungsmöglichkeiten bieten, auf die wir hier nicht im Detail eingehen können, sind Al-Kaatib (Version 1.2 und 1.3), Arabic Plus 1, Achbar, Acil, Al-Bayan, Al-Kaatib International, Arabgraph, Arabic Interface System (AIS), Arabic Plus 2, ARABKIT, ArabLex, Arabmate, Arabscript, ArabCalc, ArabStar, Arab Word, GRAFEAS, GUTENBERG Sr, Tajnussus, Arabic Display Write 2, MicroTeX (Arabisch/Urdu/Persisch/Hebräisch), Multi-lingual Scholar, Viewpoint (VP) Arabic Text Package (Arabisch/Persisch/Dari) u. a.

III. Computergestützte Forschungsprojekte im Bereich der Arabistik[7)]

A) Universität Nijmegen, Institute for the Languages and Cultures of the Middle East

An dieser Einrichtung werden gegenwärtig zwei Projekte bearbeitet, die die Aufmerksamkeit der Arabisten verdienen, da sie bei erfolgreicher Realisierung völlig neue Dimensionen für die Erforschung des modernen Hocharabisch und für die internationale Wissenschaftskooperation erschließen.

a) International Network

In der zum dritten Mal erscheinenden Zeitschrift "Processing Arabic, Report 3", Nijmegen 1988, wird der Vorschlag unterbreitet, ein internationales Verbindungsnetz für interessierte Arabisten zu schaffen, das im on-line-Betrieb u. a. folgende Serviceleistungen bieten soll:

- Informationsaustausch über computergestützte Lehre und Forschung und Koordinierung der Anstrengungen in diesem Bereich
- Austausch von Daten (Texten) und Materialien in maschinenlesbarer Form für Forschung und/oder Lehre
- Hilfestellungen für die Bearbeitung der erwähnten Bereiche

Für das Verbindungsnetz werden folgende Ziele gesetzt:

- Herbeiführung einer langfristigen Planung wissenschaftlicher Forschungsvorhaben in zuvor bekanntgegebenen Gebieten
- Verteilung der Aufgaben entsprechend der Prioritäten und/oder Spezialisierung der Teilnehmer am Netz

Bisher liegen Teilnahmemeldungen aus Holland, Marokko, Großbritannien, Libanon, USA, Frankreich, BRD, Polen, Ägypten, Jordanien und Belgien vor[8].

U. E. liegt der Vorteil eines solchen Netzes einerseits in der gegenseitigen Information, die es ermöglicht, Doppelungen in der Forschung zu vermeiden, und andererseits werden die Teilnehmer am Netz jeweils über umfangreiche maschinenlesbare arabische Textdatenbanken verfügen, die ihnen die Möglichkeit geben, linguistische Forschungsprojekte verschiedenster Art zu bearbeiten.

Da die Beteiligung am Netz nur an Interesse und Willen gebunden ist und keinerlei Beschränkungen hinsichtlich der Herkunft der Teilnehmer bestehen, sollte ernsthaft geprüft werden, ob sich die DDR-Arabistik an diesem Netz beteiligen kann und wie die technischen Voraussetzungen zu schaffen sind. Sollte es über kurz oder lang nicht gelingen, vergleichbare Arbeitsbedingungen zu erreichen, dann sind wichtige Bereiche der Arabistik für uns nicht mehr mit einem international vertretbaren Aufwand zu bearbeiten.

b) Computergestützte Untersuchung der Syntax des modernen Hocharabisch (MHA)[9)]

Der Leiter dieses Projektes, E. Ditters, votiert aus zwei Gründen für ein rein deskriptives Herangehen an die Untersuchung des MHA:

1. Eine linguistische Theorie über das MHA kann nur auf der Basis der sprachlichen Einheiten formuliert werden, die in der zusammenfassenden Beschreibung dieser sprachlichen Varietät immer wieder auftreten.
2. Für das MHA gibt es keinen "native speaker" in der allgemein akzeptierten Bedeutung des Wortes.

Daraus abgeleitet ist die Nutzung von umfangreichen Textdaten und ihre Bearbeitung mittels Computer für ihn der Weg, um eine objektive, effiziente, kohärente und explizite Analyse mit observativer und deskriptiver Adäquatheit zu erreichen.

Zur Bearbeitung des Projektes, in das auch Englisch, Spanisch, Hebräisch einbezogen sind, wird ein spezieller Typ einer formalen Grammatik (Extended Affix Grammar, EAG) genutzt, deren Vorteile nach Ditters darin bestehen, daß sie

- automatisch in ein Computerprogramm umgesetzt werden kann
- über kontext-sensitive Fähigkeiten verfügt
- eine "two-level grammar" ist, deren zweite Stufe besonders für die Aufstellung von Bedingungen für die Anwendung der Regeln der ersten Stufe geeignet ist, und
- für EAG ein Parser-Generator vorhanden ist.

Nach der Erprobung der EAG, deren Formalismus unabhängig ist von der untersuchten Sprache, für Nominal- und Verbalphrasen des MHA werden zwei weitere Computerprogramme genutzt, die an der Nijmegener Universität entwickelt wurden; es sind "Linguistic Work Bench" (LWB), ein interaktives Analysesystem, und "Linguistic Data Base" (LDB), mit dem die Analyseergebnisse gespeichert und aufgearbeitet werden können.

Zur Erreichung dieses Ziels soll eine möglichst große Textdatenbank des MHA geschaffen werden, die als "non-trivial spin-offs" Angaben zur Häufigkeit bestimmter Wörter sowie quantitative Da-

ten zum Auftreten bestimmter syntaktischer Konstruktionen u. a. erbringen kann.

Als künftige weitere Schritte verweist Ditters auf:

- die Adaption der Ergebnisse für "computer aided instruction of Arabic", um den Studenten die Möglichkeit zu geben, ihr Wissen über syntaktische Strukturen usw. auf einer realen Datenbasis zu üben und auszutesten,
- die Möglichkeit der Nutzung der Textdatenbank durch andere, wobei sie Teil einer gemeinschaftlichen Datenbank werden soll, die gemeinsam erarbeitet und durch die beteiligten wissenschaftlichen Zentren genutzt werden kann. Sie wird über existierende Computernetzwerke wie "European Academic and Research Network" (EARN) und das amerikanische Gegenstück "BITNET" zugänglich.

Es muß an dieser Stelle wohl nicht noch einmal betont werden, welche Bedeutung eine große und ständig verfügbare Textdatenbank des MHA auf Computerbasis für einen mit modernen Mitteln arbeitenden Arabisten hat.

Schlußbemerkungen

Wenn wir bei der Erforschung und Lehre des Arabischen unsere internationale Position verteidigen und ausbauen wollen, dann müssen verstärkt Überlegungen zum Einsatz der modernen Mittel der Informatik in die Planung unserer künftigen Arbeit einbezogen werden. Solche Überlegungen sollten sich - in Übereinstimmung mit den technischen Möglichkeiten der Drucklegung - von der Abfassung von Manuskripten in maschinenlesbarer Form, was z. B. bei Wörterbüchern eine entscheidende Verkürzung des Zeitraumes zwischen Abschluß des Manuskripts und Erscheinen des Buches ermöglicht, bis hin zum Einsatz von Computern in Forschung und Lehre erstrecken. Dabei sind energischere Schritte in Richtung auf die Bereitstellung der erforderlichen Hardware zu gehen.

Zur Realisierung unserer Aufgaben gegenüber den Praxispartnern, vor allem im Bereich der Effektivierung der Übersetzungsleistun-

gen, ist zu prüfen, welche theoretischen und technischen Voraussetzungen bestehen, um automatische Wörterbücher und ein computergestütztes Übersetzungssystem in Zusammenarbeit mit den Anwendern zu erarbeiten.

In der Lehre geht es vor allem darum, Computer sinnvoll in die Ausbildung einzubeziehen und die Studenten entsprechend den Möglichkeiten auf die Nutzung von Computern in der Praxis vorzubereiten.

Zur Erfüllung dieser Aufgaben müssen einerseits interessierte Arabisten, Informatikspezialisten und Vertreter der Praxis in Forschungsgruppen zusammengefaßt und andererseits weitere Felder der internationalen Zusammenarbeit erschlossen werden.

Weiterführende Literatur

Aarts, J./van den Heuvel, I.: Computational Tools for the Syntactic Analysis of Corpora. In: Linguistics 23 (1985), S. 303 ff.

Becker, J.: 'Arabic Word Processing'. In: Communications of the ACM, July 1987, Vol. 30, No. 7, S. 600 ff.

Ditters, E.: Research on Automatic Syntactic Corpus-Analysis of Modern Standard Arabic. In: Processing Arabic, Report 1 (1986) S. 14 ff.

ders.: An Extended Affix Grammar for the Noun Phrase in Modern Standard Arabic. In: Aarts, J./Meijs, W. (eds.): Corpus Linguistics, vol. II. 1986.

Feat, J./Kouloughli, D. E.: The Dynamic Binding Approach to Automatic Text Understanding. In: Processing Arabic, Report 3, (1988) S. 13 ff.

Hlal, Y.: Morpho-syntactic Analysis and Generation. In: Processing Arabic, Report 3, (1988) S. 45 ff.

Knuth, D./MacKay, P.: 'Mixing right-to-left with left-to-right texts'. In: TUGboat, Vol. 8 (1987), No. 1, S. 14 ff.

Mehdi, S.: 'Arabic Language Parser'. In: Int. Journ. Man-Machine Studies, (1986) 25, S. 593 ff.

al-Muallim, H./Shoichiro, Y.: 'A Method of Recognition of Arabic Cursive Handwriting'. In: IEEE Transactions on Pattern Analysis and Machine Intelligence, Vol. PAMI-9, No. 5, September 1987. S. 715 ff.

Anmerkungen

1) Die folgenden Ausführungen stützen sich vor allem auf: Processing Arabic, Report 1 und 3, Nijmegen 1986 und 1988/ Teaching Arabic with the Computer, University of Leeds, Leeds 1986, und die Zeitschrift "al-Kumbyūtar wa-l-iliktrūniyāt" (einzelne Nummern der Jahre 1986-88), die in Beirut als Monatszeitschrift erscheint.

2) Diese Programme sind für den Mikrocomputer Ṣahr MSX ausgelegt und bereiten vielfältige Probleme bei der Implementation für andere Computertypen.

3) Vgl. dazu ausführlich: Processing Arabic, Report 3, S. 1ff.

4) Vgl. dazu ausführlich: Teaching Arabic with the Computer, Leeds 1986, S. 57 ff. und 64 ff.

5) Vgl. Processing Arabic, Report 1 und 3.

6) Vgl. ebenda S. 53 ff.

7) Vgl. ebenda S. 73 ff.

8) "Bisher" bedeutet bei Redaktionsschluß des Processing Arabic, Report 3, also Ende 1987.

9) Vgl. dazu: Teaching Arabic with the Computer, Leeds 1986, S. 32 ff.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Klaus-Eberhard Pabst

METHODEN UND QUELLEN ZUR UNTERSUCHUNG HISTORISCHER FACHSPRACHEN IM ARABISCHEN

In den vergangenen 20 Jahren hat die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Fachsprachen, und darin einbegriffen den Sprachen einzelner Wissenschaftsgebiete, einen kaum noch überschaubaren Umfang angenommen. Dies gilt vor allem für die für die internationale wissenschaftliche Kommunikation in besonderer Weise bedeutsamen internationalen Verkehrssprachen, insbesondere Englisch und Russisch, daneben aber auch für die Sprachen der Staaten, die über ein eigenes leistungsfähiges wissenschaftliches Potential verfügen. In zunehmendem Maße bemühen sich auch Staaten Asiens und Afrikas um diese Problematik, da die Schaffung eigener moderner wissenschaftlich-technischer Potenzen auch den Bereich der sprachlichen Rezeption neuer Erkenntnisse und Dinge und deren Einbeziehung in die Ausbildung auf allen Ebenen betrifft. Die dazu eigens geschaffenen Einrichtungen, d. h. Sprachakademien, Hochschulinstitute und Regierungskommissionen, sind allerdings über den Rahmen rein praktisch orientierter Terminologie- und Nomenklaturarbeit in Form von Wortlisten, Spezialglossaren und Spezialwörterbüchern kaum hinausgekommen.

Im Gegensatz dazu ist die Forschung in den modernen Industriestaaten in den letzten Jahren zunehmend dazu übergegangen, Fachsprachen ganzheitlich zu betrachten und sie in ihrer interdisziplinären Verknüpfung mit anderen linguistischen Teildisziplinen, der Semantik, Stilistik, Textlinguistik, Soziolinguistik, Statistik, Sprachpragmatik und anderer Gebiete zu untersuchen. Dagegen wird die historische Seite des Phänomens Fachsprache meist völlig außer acht gelassen oder lediglich am Rande erwähnt. Zum Teil liegt das an dem nicht sofort erkennbaren praktischen Nutzen, zum anderen aber vor allem in der Tatsache,

daß die für die moderne Fachsprachenforschung entwickelten Methoden nur mit Einschränkung auf historische Verhältnisse angewendet werden können und in jedem Falle einer Modifizierung und Ergänzung bedürfen.

Erschwerend erweist sich auch der Umstand, daß weder in der modernen noch in der historischen Fachsprachenforschung einheitliche Auffassungen über Methode, Gegenstand und Abgrenzung dieser Disziplin bestehen[1]. Für Untersuchungen an historischen Fachsprachen ergeben sich ausgehend von den Verhältnissen des arabischen Sprachraums im Mittelalter (8. - 13. Jahrhundert) die folgenden methodischen Grundsätze:

1. Da der historischen Fachsprachenforschung ein eigener methodischer Ansatz fehlt, ist von den Ergebnissen und Methoden der modernen Fachsprachenforschung auszugehen, jedoch sind diese entsprechend den historischen Sachverhalten zu modifizieren. Dabei ist nicht von der heutigen Klassifikation von Wissenschaft und Technik (einschließlich Berufszweige) auszugehen, sondern von einer in der einheimischen Tradition zu einem bestimmten historischen Abschnitt vorgenommenen Einteilung, die sich in der Regel aus den Quellentexten ergibt. Dabei ist zu beachten, daß in vielen Fällen Texte existieren, die keinem einzelnen Wissenschaftsgebiet allein zugeordnet werden können, sondern, modern ausgedrückt, eher eine Art populärwissenschaftliche oder allgemein unterhaltende Literatur darstellen. In der modernen Fachsprachenforschung scheiden derartige Texte als Untersuchungsgegenstand aus; nicht so in der historischen Forschung, insbesondere dann, wenn es um möglichst genaue Erschließung der Bedeutung von Termini und Nomenklaturbezeichnungen geht.

2. In engem Zusammenhang mit dieser (1.) Problematik steht die Notwendigkeit, die begrifflichen Inhalte der Metasprache entsprechend den tatsächlichen Gegebenheiten zu modifizieren, d. h., die verwendeten Termini und linguistischen Begriffe u. U. neu zu definieren.

3. Die Untersuchung historischer Wissenschaftssprachen hat vor allem die Struktur und Entwicklung der Sonderwortschätze zum Gegenstand, da in der Regel eine weitergehende Differenzierung

vor allem in syntaktischer und stilistischer Hinsicht noch nicht oder nur in einigen Zweigen vollzogen ist. Im arabischen Sprachraum, und sicher auch in anderen Gebieten, wirkt sich dabei auch die Tendenz aus, wissenschaftliche Sachprosa künstlerisch und stilistisch anspruchsvoll zu gestalten. Diese Erscheinung wirkt bis heute hemmend auf die Herausbildung eines nüchternen und weitgehend eindeutigen wissenschaftlichen Funktionalstils.

4. Was unter bestimmten historischen Bedingungen als Sonderwortschatz zu gelten hat, läßt sich nicht ohne weiteres eindeutig beantworten, da die Grenzen zwischen dem auch in der Gegenwart nicht eindeutigen Begriff des Gemeinwortschatzes und den Sonderwortschätzen fließend sind. Sonderwortschätze und Fachwörter sind unter diesen Voraussetzungen lexikalische Einheiten, von denen anzunehmen ist, daß sie in der in Fachtexten gebrauchten Bedeutung nicht Allgemeinbestitz der gesamten Sprechergemeinschaft sind.

5. Zwischen den verschiedenen Gebieten von Wissenschaft und Technik im arabischen Mittelalter treten teilweise erhebliche Unterschiede zutage. So werden auf einigen Gebieten bereits frühzeitig ausgearbeitete wissenschaftliche Systeme bzw. Wissenschaftsgebiete mit ausgeprägter Terminologie, theoretischen Verallgemeinerungen, Hypothesen und Gesetzmäßigkeiten entwickelt, wobei zwischen originären, d. h. im wesentlichen im arabisch-islamischen Bereich selbst entstandenen Wissenschaften und solchen zu unterscheiden ist, die in wesentlichen Teilen und Ansatzpunkten aus anderen geistig-kulturellen Gebieten stammen.

6. Eine Reihe von Wissenschaftsgebieten sind trotz ihrer großen gesellschaftlichen Relevanz erst sehr spät zum Gegenstand wissenschaftlich-theoretischer Untersuchungen geworden. Zu diesen Gebieten gehört u. a. auch die Ökonomie. Zwar finden sich schon frühzeitig in vielen Literaturgattungen des Arabischen Wörter, die Begriffe, Vorgänge und Gegenstände aus der Ökonomie bezeichnen, jedoch treten theoretisch verallgemeinernde und klassifizierende Darstellungen erst relativ spät auf und damit auch terminologisch eindeutigere Begriffsbezeichnungen. Von besonderer Bedeutung für die historische Fachsprachenforschung ist die

Auswahl der auszuwertenden Quellen.

Untersuchungen zur Entwicklung des ökonomischen Denkens in den ersten Jahrhunderten des Islams können auf Dauer ohne eine präzise Erforschung des diesem Denken zugrundeliegenden Begriffsapparats, der sich in einem spezifischen Fachwortschatz sprachlich manifestiert, nicht auskommen.

In den meisten Arbeiten zu diesem Thema wird dem in den Quellen verwendeten spezifischen Wortschatz nur am Rande Aufmerksamkeit gewidmet. Bestenfalls wird im Anhang ein Glossar spezieller Termini mit mehr oder weniger zutreffenden Übersetzungen geboten[2)] oder im Text das betreffende arabische Fachwort ohne sein sprachliches Umfeld oder die im zugrundeliegende Definition aufgeführt[3)]. Gelegentlich anzutreffende nichtarabische Sachindices[4)] scheiden für die Zwecke einer lexikologischen Untersuchung völlig aus oder liefern lediglich Hinweise auf einschlägige arabische Textstellen in den verwendeten Quellen[5)]. Auch die zahlreichen modernen arabischen Darstellungen der Wirtschaftsgeschichte bzw. des Wirtschaftsrechts sind für eine derartige Untersuchung als Quelle nicht geeignet, da sie häufig Fachwörter aus verschiedenen historischen Abschnitten und von verschiedenen Autoren gleichzeitig und unreflektiert verwenden[6)].

Während Arbeiten zu einzelnen Abschnitten und sachlichen Teilgebieten der arabisch-islamischen Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters in den letzten Jahren erfreulich zugenommen haben[7)], fehlen Untersuchungen zum Fachwortschatz der Quellen, die sich moderner linguistischer Methoden bedienen, fast völlig, ganz zu schweigen von Untersuchungen zur Syntax und zum Funktionalstil der betreffenden Texte.

Eine Arbeit, die sich die Aufgabe gestellt hat, beispielsweise den ökonomischen und speziell wirtschaftsrechtlichen Fachwortschatz in seiner Herausbildung und Entwicklung zu untersuchen, hat zunächst die dazu notwendigen und möglichen Quellen zu bestimmen. Anders als die moderne Fachsprachenforschung, die in der Regel mit einem speziellen, einem bestimmten Wissenschaftsgebiet fest zugeordneten Quellencorpus arbeiten kann, muß die

historische Fachsprachenforschung zunächst durch Überprüfung einer relativ großen Textmenge die möglichen Quellen feststellen, ihren Zustand, ihre Glaubwürdigkeit und Ergiebigkeit bestimmen, ehe sie sich ihren eigentlichen Aufgaben zuwenden kann.

a) Dabei ist zunächst der zeitliche, geographische Rahmen und eventuell das ideologische Umfeld (sunnitisch, schiitisch) festzulegen. Da viele der in Frage kommenden älteren Quellentexte Stücke unterschiedlichen Alters enthalten, bzw. wie bei der Ḥadīṯ-Literatur das tatsächliche Alter umstritten ist, empfiehlt es sich, die bekannte endgültige Abfassungszeit als Alter der Texte anzuerkennen[8]. So ist zum Beispiel für den "Ṣaḥīḥ" des al-Buḫārī (810 bis 870) als Alter die Mitte des 9. Jh. anzunehmen.

b) Für eine Untersuchung eignen sich ausschließlich aufbereitete, d. h. edierte Texte. Originalhandschriften oder -papyri eignen sich bei den meist gegebenen Unsicherheiten in der Lesung nicht. Eventuell können fotomechanisch reproduzierte, kommentierte und möglichst übersetzte Texte wie z. B. die in der UdSSR erscheinende Reihe "Pamjatniki pis'mennosti vostoka" verwendet werden.

c) Eine diachrone Beschreibung der o. g. Problematik erfordert eine textmengenmäßig optimale Auswahl. Bei der Bestimmung der Repräsentativität der Texte kann derzeitig nur von Erfahrungswerten ausgegangen werden, die unter Umständen mit Hilfe von Stichprobenuntersuchungen ergänzt werden können. Bei der Bestimmung eines optimalen Corpus muß von inhaltlichen Kriterien ausgegangen werden, d. h. es werden bevorzugt solche Texte ausgewertet, die eigens zum Thema geschrieben wurden.

d) Wissenschaftsliterarische Mischformen und Texte, in denen zwar ökonomische Begriffe vorkommen, die aber eigentlich einem anderen Thema gewidmet sind (wie z. B. Geschichtsschreibung, Geographie, Unterhaltungsliteratur) scheiden in derartigen historischen Fachsprachenuntersuchungen in der Regel aus bzw. dienen nur der Materialergänzung.

e) Bei der Festlegung der zu untersuchenden Begriffe (Termini) müssen Kriterien herangezogen werden, die sich aus der inneren Systematik, falls vorhanden, der Wissenschaft zu einer bestimmten Zeit ergeben. Keinesfalls dürfen gegenwärtige Begriffssysteme und ihre Systematik auf historische Zustände übertragen werden. Allerdings wird es sich nicht vermeiden lassen, bei der Erfassung des ökonomischen und wirtschaftsrechtlichen Wortschatzes zunächst von einem provisorischen Begriffskatalog auszugehen, der dann im Verlaufe der Arbeit modifiziert werden muß[9]. Ein derartiger Katalog sollte nach bisherigen Erfahrungen folgende Komplexe umfassen:

- Eigentumsverhältnisse
- Geld, Geldwesen
- Handel (Kauf, Verkauf)
- Klassenverhältnisse
- Kriegswesen als ökonomischer Faktor (Raub, Beute)
- Steuer- und Finanzorganisation
- Staat als Wirtschaftsfaktor
- Verkehr als ökonomischer Faktor
- Produktivkräfte (Landwirtschaft, Handwerk, Manufakturbetriebe)[10].

Die wichtigsten Quellentexte für linguistisch-lexikologische Erhebungen auf dem Gebiet der Ökonomie und des Wirtschaftsrechts als sich entwickelnde Wissenschaftsdisziplin sind nur zu einem Teil mit Quellentexten zur Wirtschaftsgeschichtsschreibung des arabisch-islamischen Mittelalters identisch. Im ersteren Falle, und das ist in diesem Zusammenhang entscheidend, geht es um die sprachliche Widerspiegelung theoretischer Vorstellungen, gesetzlicher Bestimmungen und im zweiten Falle um die Darstellung historischer Entwicklungen[11]. Dabei ergeben sich folgende Quellenkomplexe:

a) Hauptquellen
b) Ergänzende Quellen
c) Sekundärquellen zur Verifizierung von Lücken in den Hauptquellen.

a) Hauptquellen

Für eine Untersuchung zur Entwicklung des ökonomischen und wirtschaftsrechtlichen Fachwortschatzes vom 7. - 14. Jh. im arabisch-islamischen Raum kommen folgende Texte in Frage:

1. Der Koran

Als frühestes Zeugnis ökonomischer und wirtschaftsrechtlicher Bestimmungen enthält er auch die Grundlagen für spätere Terminologien und funktionalstilistischer Besonderheiten auf diesem Gebiet. Die Korankommentare, besonders die von Ṭabarī (10. Jh.), Zamaḫšarī (12. Jh.) und Baiḍāwī (13. Jh.), können zum Verständnis der Textstellen herangezogen werden. Allerdings ist das dort gebotene sprachliche Material einer anderen Zeit zuzuordnen, auch wenn sie mit hoher Wahrscheinlichkeit ältere Stücke enthalten.

2. Ḥadīṯ

Auch hier gilt der Grundsatz, daß das sprachliche Material in den großen Ḥadīṯsammlungen vorläufig der Zeit ihrer endgültigen schriftlichen Fixierung zugeordnet werden muß. Doch lassen sich mit nötiger Vorsicht u. U. Lücken in der älteren, nicht sicher belegten Entwicklung des betreffenden Fachwortschatzes schließen. In Form der Wensinckschen Konkordanz und den Korankonkordanzen[12)] stehen der lexikologischen Forschung hier Hilfsmittel zur Verfügung, die eine lückenlose Erfassung einschlägiger Textstellen bedeutend erleichtern.

3. Fiqh

a) Hanafiten

Zur Auswertung bieten sich vor allem an:

- Abū Yūsuf (731-798), Kitāb al-Ḫarāǧ[13)]
- Aš-Šaibānī (749-805), al-Mabsūṭ Bd. 1: Kitāb al-buyū^{c} wa-s-salam, al-ǧāmi^{c} aṣ-ṣaġīr[14)], Kitāb al-Kasb[15)]

b) Malikiten

- Mālik b. Anas (um 710-795), al-Muwaṭṭa'[16)]

c) Schafiiten

- aš-Šāfi^{c}ī (767-820)[17)], Kitāb al-umm
- al-Māwardī (972-1058)[18)], Kitāb al-aḥkām as-sulṭānīya

4. Eine eigentliche, ausschließlich ökonomischen Themen gewidmete Literatur ist relativ selten und tritt verhältnismäßig spät auf. Genannt seien hier nur:

- Abū'l-Faḍl Ǧaᶜfar b. ᶜAlī ad-Dimašqī, Kitāb al-išāra ilā maḥāsin at-tiǧāra wa-maᶜrifat ǧayyid al-aᶜrāḍ wa-radī'ihā wa-ġušūš al-mudallisīn fīhā[19)]
- Das Ǧāḥiẓ zugeschriebene at-tabaṣṣur bi-t-tiǧāra[20)], das wahrscheinlich aus dem 9. Jh. stammt.
- Ibn Ḫaldūn bietet in diversen Abschnitten seiner Muqaddima ein reiches Material für die Herausbildung einer Terminologie, die in ihren Eigenschaften bereits modernen Vorstellungen nahe kommt.
- Reiche Informationen zu den ökonomischen Verhältnissen liefern auch die zahlreichen Verwaltungshandbücher.

5. Als Quelle weniger für die Entwicklung der theoretischen Vorstellungen und ihrer sprachlichen Realisierung, sondern vor allem für die praktische Wirtschafts- und Rechtstätigkeit müssen vor allem Papyri, Briefe und andere Urkunden herangezogen werden[21)].

b) Ergänzende Quellen

Es sind dies vor allem ausgewählte Abschnitte der geographischen Literatur und der Geschichtsschreibung. Sie dienen lediglich der Ergänzung des aus den Hauptquellen gewonnenen Materials.

d) Sekundärquellen

Es sind vor allem Werke der sogenannten "schönen Literatur" einschließlich der Poesie, in denen sich recht häufig rechtliche und ökonomische Sachverhalte finden und die einen Eindruck davon vermitteln, wie und in welchem Umfang der in speziellen wissenschaftlichen Werken enthaltene Spezialwortschatz über seinen ursprünglichen Geltungsbereich hinausgeht.

Anmerkungen

1) Vgl. dazu die umfangreichen Bibliographien bei L. Hoffmann: Kommunikationsmittel Fachsprache - Eine Einführung. Berlin 1984.
H.-R. Fluck: Fachsprachen, Einführung und Bibliographie. Tübingen 1985.

2) So bei Udovitch, A. L.: Partnership and Profit in Medival Islam. Princeton 1970.

3) Dies ist in den meisten größeren Gesamtdarstellungen des islamischen Rechts der Fall, wie z. B. Schacht, J.: An Introduction to Islamic Law. Oxford 1966; ders.: The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford 1953; Roberts, R.: The Social Laws of the Qurān. London 1925.

4) Zu diesem Verfahren vgl. Labib, S. Y.: Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter (1171 - 1512). Wiesbaden 1965.

5) Vgl. Barāwī, R.: Ḥālat miṣr al-iqtiṣādīya fī ᶜahd al-Fāṭimīyīn. Kairo 1948.
Ad-Dūrī, ᶜAbd al-ᶜAzīz: Muqaddima fī 't-ta'rīḫ al-iqtiṣādī al-ᶜarabī. Beirut 1969.
Badawī, ᶜAbd al-Laṭīf ᶜAwad: Al-Mīzānīya al-ūlā fī 'l-islām. Kairo 1973
sowie zahlreiche, insbesondere in Pakistan erschienene Arbeiten zur sogenannten "islamischen Wirtschaft".

6) Davon zeugen zahlreiche Untersuchungen im Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO), Leiden 1958 ff. Vgl. dazu auch Duri, A.: Arabische Wirtschaftsgeschichte. Zürich, München 1979, sowie Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day. London 1970. Alle diese Arbeiten haben umfangreiche Literaturverzeichnisse, die den Umfang der bisher geleisteten Arbeit belegen.

7) Einen Ansatzpunkt für derartige Untersuchungen bietet Gräf, E.: Recht und Sprache im Islam. In: Ztschr. für Vergleichende Rechtswissenschaft einschließlich der ethnologischen Rechtsforschung, Bd. 74, Stuttgart 1974, S. 66 - 123. In dem Artikel untersucht der Verfasser die sprachliche Gestaltung der Rechtsbestimmungen zum Diebstahl, allerdings werden hauptsächlich Übersetzungen einschlägiger Quellentexte und einzelne Termini geboten.
Die Arbeit Ch. C. Torraj's: The Commercial-Theological Terms in the Koran, Leyden 1892, ist veraltet, aber aufgrund des dort gebotenen Materials auch heute noch lesenswert.

8) Linguistisch-lexikologische und semantische Untersuchungen an derartigen Texten können u. U. bei der Altersbestimmung einzelner Textteile helfen.
Über einen allerdings negativ ausgegangenen Versuch berichtet Reichel-Baumgartner, B.: Parameter des Ideolekts des Propheten Muḥammad auf Grundlage des Ṣaḥīḥ von al-Buḫārī. In: WZKM 78/1988, S. 121 - 159.

9) Vgl. Hoffmann, J.: Die Welt der Begriffe. Psychologische Untersuchung zur Organisation des menschlichen Wissens. Berlin 1986.

10) Nach: Handbuch Wirtschaftsgeschichte (Autorenkoll.). Berlin 1981, Bd. 2.

11) Vgl. Lewis, B.: Sources for the Economic History of the Middle East - from Rise of Islam to the Present Days. Ed. by M. A. Cook. London 1970.

12) Flügel, G.: Concordantiae corani arabicae. Lipsiae (Leipzig) 1898.
ᶜAbd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād: Al-Muᶜǧam al-mufahras li-alfāẓ al-qur'ān al-karīm. Kairo 1364 (1945).
Wensinck, A. J. (und andere): Concordance et indices de la tradition musulmane. Leiden seit 1933.

13) Abū Yūsuf Yaᶜqūb b. Ibrāhīm: Kitāb al-ḫarāǧ. Bulaq 1302.

14) Am Rande des Kitāb al-ḫarāǧ gedruckt.

15) Der Text ist verloren, findet sich aber bei seinem Schüler Ibn Samāᶜa. Al-Iktisāb fī'r-rizq al-mustaṭab. Kairo 1938.

16) Eine Auswertung ist infolge der zahlreichen überlieferten und in drei Fällen auch gedruckten Rezensionen sehr schwierig und zeitaufwendig.

17) Aš-Šāfiᶜī: Kitāb al-umm. Bulaq 1321.
Vgl. dazu auch Sezgin, F.: GAS, I, S. 485 - 487.

18) Oft gedruckt, u. a. Bonn 1853, Kairo 1956.

19) Über die Lebensdaten des Verfassers ist fast nichts bekannt. Die Abfassungszeit liegt möglicherweise im 11./12. Jh.
Vgl. dazu Ritter, H.: Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft. In: Der Islam VII, 1916.

20) Herausgegeben in der RAAD XII 1932 von Ḥ. Ḥ. ᶜAbd al-Wahhāb.
Vgl. dazu C. Pellat in Arabica 1954, S. 153, 165.

21) Zu den edierten Texten vgl. Grohmann, A.: Einführung und Chrestomathie zur arabischen Papyruskunde. Vol. I. Prag 1954; ders.: Arabische Chronologie, Arabische Papyruskunde. Leiden, Köln 1966.
Dietrich, A.: Arabische Briefe, Hamburg 1955.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Gerhard Wallis

ALLES IST EITEL. EIN BEITRAG ZUM ÜBERSETZUNGSPROBLEM

Herrn Kollegen Professor Dr. Manfred Fleischhammer zu seinem 60. Geburtstag gewidmet

Wer es wie der Jubilar mit Übersetzungen aus einer Fremdsprache in die eigene oder umgekehrt zu tun hat, der kennt die Probleme, die sich hierbei zwangsläufig ergeben müssen. Es findet sich in der Übersetzungssprache kaum ein Wort, das dem Äquivalent in der Ursprache im Bedeutungsfeld völlig deckungsgleich ist, so daß alle Unter- und Nebentöne mitschwingen könnten. Eine jede Übersetzung hat es also mit neuen Akzentsetzungen bzw. Akzentverschiebungen zu tun. Mitunter können Kernworte in der fremdsprachlichen Wiedergabe einem ganzen Komplex einen verfremdeten Sinn beilegen.

Ein Beispiel dafür möchte ich aus der deutschen Wiedergabe eines Buches beibringen, dem des Predigers Salomo, oder Qohelet, im alttestamentlichen Kanon. Den meisten ist dieses Büchlein bekannt durch die Einleitung, die nach M. Luthers Übersetzung folgendermaßen lautet: "Es ist alles ganz eitel, spricht der Prediger, es ist alles ganz eitel." (1,2). Diese Übersetzung ist so klassisch geworden, daß sie noch heute allgemein die Vorstellung von diesem Buch beherrscht. So haben sie die sogenannte Elberfelder Übersetzung ($^{7-8}$1891) und die Kommentare von W. Zimmerli (ATD 16, 1967) und H. W. Hertzberg (KAT 1972) beibehalten. Da diese oder ähnliche Wendungen im Buch Qohelet, verbunden mit anderen Redeweisen, ca. 35 mal vorkommen, prägt gerade dieser Begriff "eitel, Eitelkeit" das Verständnis der gesamten literarischen Einheit des Predigers. Dabei bleibt jedoch zu fragen, was der heutige Leser unter "eitel" in dem gegebenen Zusammenhang versteht. Begriffe machen ja ihre Geschichte durch. So

kann ein Wort, das vor fast 500 Jahren verwendet worden ist, heute einen ganz anderen, zumindest keinen zutreffenden Eindruck mehr vermitteln. Das Adj. "eitel" stammt vom ahd. Ītal, altsächs. Īdal, altniederl. Īdil, altfries.-angels. Īdel her und ist eigentlich nur im Westgermanischen belegt, so auch im heutigen engl. idel. Ausgehend von der Bedeutung "leer" entwickelte sich daraus der Sinn: "für sich, unvermischt, nichts als" (F. Kluge/A. Götze, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 1943, S. 128). Nach H. Paul (Deutsches Wörterbuch, [5]1956, S. 152) ist dieses Wort in der letzteren Bedeutung am Ende des Mittelalters ausgestorben. Lediglich im Zusammenhang "eitel Freude, eitel Sonnenschein" ist es im volkstümlichen Gebrauch erhalten geblieben. Auch der Name Eitelfriedrich ist noch bekannt. Er besagt, daß ein Mann im Gegensatz zu den Doppelnamen Friedrich Wilhelm, August Wilhelm, Karl August n u r Friedrich, Eitelfriedrich heißt. Ansonsten ist im heutigen Sprachgebrauch "eitel" im Sinne von "eingebildet" bekannt. Nach dem Wörterbuch der deutschen Umgangssprache (1984, Bd. I, S. 309) beinhaltet das Adjektivum: "darauf bedacht, wegen seines Äußeren beachtet, bewundert zu werden". Als Parallele dazu wird das Subst. "Geck" aufgeführt. Von beiden Bedeutungen her ergibt sich aber kein echter Zugang zum Inhalt des Buches Qohelet.

M. Luther hat dieses Wort freilich noch in dem Sinne "leer, gehaltlos" gekannt. Bei Übersetzungsschwierigkeiten aus dem Hebräischen hat er sich jedoch gern an die griechische Übersetzung der Septuaginta, mehr noch an die lateinische des Hieronymus gehalten. Im Griechischen steht das Adj. "μάταιος ", bzw. das Subst. " ματαιότης", im Lateinischen meist das Subst. "vanitas" im Sinne von "leer, Schein" (im Gegenüber zur Wirklichkeit). Von daher mag dann auch die Übersetzung des Reformators zu erklären sein. Im heutigen deutschen Sprachgefühl hat sie jedoch keinen Hintergrund.

Alle modernen Übersetzungen sind daher von dieser Wiedergabe abgegangen. Anstelle dessen verwenden die meisten den in die gleiche Richtung weisenden Begriff: "nichtig, Nichtigkeit" (E. Kautzsch, [4]1923; K. Budde, H. Menge, [11]1949, Zürcher Übersetzung,

1951, Jerusalemer Übersetzung, ^{2}1980, ebenso der Kommentar von K. Galling HAT I 18, ^{2}1969, sowie O. Kaiser in einem Aufsatz BZAW 161, 1985, S. 93). Letzterer deutet im Sinne von völlige Nichtigkeit, völlige Vergeblichkeit, völlige Sinnlosigkeit[1]. Dem folgt die Gute Nachricht (1983) mit "völlig sinnlos". Dies überbietet nur D. Michel (Vortrag gehalten am 21. 10. 1986 im Rathaus in Mainz) mit seinem Vorschlag "vollkommen absurd". Dabei mag man fragen, ob eine solche Übersetzung mit einem Fremdwort überhaupt vertretbar ist. Immerhin ist damit eine Schärfe des Ausdrucks erreicht, die nicht mehr überboten werden kann.

Wegen des aus dem hebräischen Sprachgebrauch begründeten späten Entstehungstermins des Buches Qohelet (3. vorchr. Jahrhunder) hat man gefolgert, daß hier Einflüsse griechisch-hellenistischer Philosophie spürbar werden, und eine pessimistische Weltdeutung zu entdecken geglaubt. Es fragt sich jedoch, ob eine so starke Lebensverneinung bis hin zum Nihilismus im alttestamentlichen Kanon überhaupt denkbar ist. Die Einheitsübersetzung (1980) kehrt daher ebenso wie der Kommentar von N. Lohfink (1986), auf Grund der Echter-Übersetzung (1980) zu der wörtlichen Bedeutung zurück, und diese lautet "Windhauch". Was aber ist in diesem Zusammenhang damit gemeint?

Nach der nicht unbeträchtlichen Konfusion, die M. Luthers Übersetzung und vor allem das Festhalten an ihr im Gefolge gehabt hat, sollte man eine erneute Klärung vom Urtext her versuchen. Im Hebräischen steht hier das Wort $h^{e}b^{e}l$, und dieses bedeutet in der Tat entsprechend der Wortwahl von N. Lohfink "Lufthauch, Wind, Odem". Da das Hebräische jedoch nur wenige ausgeprägte Abstraktbegriffe besitzt, die übrigens morphologisch auch noch von Konkreta hergeleitet sind, bedient es sich einer Fülle von Metaphern, bildhaft malerischer Ausdrücke, woraus sich eine recht lebendige, fast blütenreiche Sprache ergibt. Die Worte Lufthauch oder Windhauch können hier als Metaphern in der Übersetzung aber auch nicht stehen bleiben, da sie im Deutschen keine eindeutige Aussagefunktion wahrzunehmen vermögen, weil solche Metaphern allgemein mehrdeutig sind. Welcher Sinn ist hier zu unterlegen? Die hebräische Lexikographie verzeichnet hier folgende deutsche Begriffe: 1) Hauch, 2) (in der Verbindung mit

der Bezeichnung für Götzen als Nichtse insbesondere in der späteren alttestamentlichen Literatur das Abstraktum) Nichtigkeit, 3) kennzeichnet dieses Wort Hauch, in seinem materiell nicht faßbaren Aggregatzustand und in seiner optisch nicht erkennbaren Dichte, etwas zeitlich und sachlich nicht Festzuhaltendes, nicht Beständiges, etwas Vergängliches, Vergänglichkeit. Nur eine Bedeutung unter den anderen! Aber es fragt sich, ob der Gedanke der Vergänglichkeit, der Flüchtigkeit die Lebensschau des Qohelet nicht am ehesten wiedergibt. Immerhin weist die mehrfach im Zusammenhang damit verwendete Metapher "Haschen nach Wind" (eigentlich "Wind weiden", 1,4; 2,11.17.26) in die gleiche Richtung, wie auch die Anfrage nach dem "Gewinn" (im Sinne dessen, was bleibt, weiterhin Bestand hat, 1,3; 2,11.13; 3,9; 5,8.15; 7,12; 10,10.11) auf Hinfälligkeit und Vergänglichkeit schließen läßt. Wir haben also zu übersetzen: Alles ist vergänglich.

Dazu müssen jedoch ein paar Bemerkungen zu diesem Buch Qohelet gemacht werden. Es wird zu der alttestamentlichen Weisheitsliteratur gerechnet. Diese literarische Gattung dient dem Zweck, aus der Vielzahl der Erscheinungsformen in Natur und Gesellschaft die allem zugrunde liegenden Strukturen der Abläufe im Leben herzuleiten und deren sinnvolle Nutzung erkennbar zu machen. Wie hat man bestimmte Situationen einzuschätzen und sich zu verhalten? Die gesamte Bemühung hat dann das pädagogische Ziel der Bildung junger Menschen, die sich im Leben zurechtfinden und es meistern sollen. Die Maxime lautete dann so: Wer sich nach diesem schöpfungsbedingten Normen richtet, ist nach der ursprünglichen Bedeutung des Wortes "fromm" und wird den Gewinn dieser weisen Weltordnung einbringen. Auf Wohlverhalten folgt Wohlergehen, auf Mißachtung der Ordnung Mißlingen.

Nun steht diese so einleuchtende Theorie der "Weisheit" vor dem großen Problem, daß die Empirie diese Grundsätze allzu häufig nicht bestätigt. Was der bedenkenlosen Gewinnsucht gelingt, ist dem ethisch verantwortungsbewußten Menschen nicht selten verschlossen. Wie soll man, ohne seine Erziehungsgrundsätze zu verlassen, mit diesem Umstand fertig werden? Zunächst bietet sich die Lösung an, daß sich Rücksichtslosigkeit am Ende doch nicht

auszahlt, sondern schließlich der Einsichtige Bestand hat. Weiter ist die Redlichkeit als solche eine subjektive Gewissensbestätigung, die einen ruhig und befriedigt sein läßt; Pflichterfüllung allein ist subjektive Befriedigung, auch ohne die Bestätigung durch den äußeren Erfolg. Der Qohelet dagegen sieht eine Lösung darin, daß die jeweilige Einzelerfahrung zeitgebunden bleibt und auch die jeweils gewonnene Erkenntnis und der Erfahrungswert zeitbedingt sind und damit der Vergänglichkeit unterworfen bleiben.

Freude und Schmerz vergehen und machen ganz anderen Empfindungen und Eindrücken Platz. "Vergänglichkeit der Vergänglichkeiten, alles ist vergänglich!" Die Jugend vergeht und das Alter naht, selbst wenn die Welt in ihrem Ablauf unerschüttert bleibt. Das einzige Beständige in der Welt ist der stetige Wandel. Das einzig Sichere ist allein der Tod. Dies muß man in seine Lebensweisheit aufnehmen, um nicht zu resignieren. "Die Folgezeit verändert viel und setzet jeglichem sein Ziel." Starre, absolute Lebensgrundsätze sind nicht hilfreich.

Wer sich auf diese Lebensgrundlage einläßt, der wird weder zum Pessimisten, noch zum Nihilisten; der gerät nicht in Gefahr zu resignieren. Ihm bleibt immer die Hoffnung, daß schwierige Situationen durch günstigere abgelöst werden können; der wird bei Erfolgserlebnissen nicht arrogant, weil diese dem Wandel unterworfen sind. Als Erziehungsmaxime sollte eher gelten, jede günstige Gelegenheit beim Schopfe zu packen und jede Freude zu genießen, aber auch Belastungen zuversichtlich zu ertragen. Schließlich aber muß man sich dessen bewußt sein, daß man für alles von seinem Schöpfer zur Rechenschaft gezogen wird, wenn die Tage kommen, die einem nicht mehr gefallen, die Tage des Alters, so daß dann auch der Tod dankbar als die Bestätigung jeglicher Veränderlichkeit angenommen wird. Alles ist vergänglich, Ruhm und Ehre, Leid und Schmerz. Man sollte allem getrost und zuversichtlich entgegentreten, selbst wenn einem Ziel und Erfolg nicht von vorn herein gewiß sind. Aber auch von Mißerfolgen soll man sich nicht entmutigen lassen. Es ist und bleibt alles vergänglich.

Anmerkungen

1) Herrn Dr. Arafa Mustafa verdanke ich den Hinweis auf die arabische Übersetzung von Qoh 1,2: bāṭilu 'l-abāṭīli kullu šai'in bāṭilun (Nichtigkeit der Nichtigkeiten, alles ist nichtig). Die Bedeutung von arab. habil (= hebr. $h^e b^e l$) ist: verlieren, beraubt werden.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Arafa H. Mustafa

"MORGENANBRUCH" IN DEN NORDWESTSEMITISCHEN SPRACHEN (Resümee)

Das gemeinsemitische Wort für Morgendämmerung ist das Primärsubstantiv *šaḥr. Es ist im Akkadischen in drei Varianten zu belegen: šêru, ši'āru (beide sind maskulin) und šêrtu (feminin).

Im Ugaritischen begegnet uns das Wort šḥr sowohl als Bezeichnung für die Morgendämmerung in Parallelismus zu qdm "Osten, Ostwind" (UT 75:1:7-8) als auch als Eigenname für den Gott der Morgenröte (UT 52: 52,53).

Auch im biblischen Hebräischen ist das Substantiv šaḥar (maskulin) in der selben Bedeutung gebräuchlich. Es kommt einmal in Parallelismus zu bōqer "Morgen" vor. Am häufigsten ist es aber in der Genitivverbindung ^{ca}lōt haš-šaḥar "das Aufsteigen der Morgendämmerung = ar. ṭulū^{c}u 'l-faǧri", verbunden mit einer Präposition als Zeitangabe, anzutreffen.

In der moabitischen Inschrift des Königs Mēša^{c} findet sich einmal (Zeile 15) die Wendung: mbq^{c} hšḥrt, wörtl.: "vom Spalten (d. h. Anbruch) der Morgendämmerung". Diese Konstruktion besteht aus der Präposition min mit assimiliertem Nūn + dem Infinitiv vom Grundstamm bq^{c} mit der Bedeutung "spalten" + dem Femininum šḥrt. Demgegenüber gebraucht das Hebräische in der vorher erwähnten äquivalenten Wendung nur den Infinitiv vom Verb ^{c}ālā "aufsteigen".

Das Arabische kennt auch drei Varianten des Substantivs šaḥr mit dem regelrechten Lautwandel gemeinsem. š > arab. s: ein Maskulinum saḥar- und zwei Feminina suḥrat- und suḥarat- Im Qur'ān ist nur die erste Form saḥar- (54:34) mit dem Plural 'asḥār (3:17; 51:18) belegbar.

Das Substantiv šaḥr ist im Phönizisch-Punischen noch nicht zu belegen.

Im Aramäischen scheint šaḥr frühzeitig verlorengegangen zu sein. Dennoch lebte es im Syrischen in der denominativen Verbalwurzel šḥr weiter. Sie wird in folgenden Formen realisiert:

šḥar (G):	1- schwarz sein oder werden; 2- betrübt, bekümmert sein.
'ešthar	(Reflexiv zu G)
šaḥḥar (D):	1- schwarz machen; 2- ans Licht bringen > bloßstellen.
'ašḥar (K):	1- schwarz sein oder werden; 2- schwärzen.
šḥīrā (Adj.),	das einerseits "schwarz" und andererseits "schwarz-weiß gescheckt" bedeutet.

Die doppelte fast gegensinnige Bedeutung "schwarz machen" und "ans Licht bringen" von šaḥḥar, sowie die Bedeutung "schwarz-weiß gescheckt" und "schwarz" von šḥīrā beruht auf den tatsächlich im Orient zu beobachtenden Lichtverhältnissen beim Morgengrauen, wobei die Dunkelheit nur langsam in diffuses Licht übergeht. In Lisān al-ᶜarab (unter faǧr, Bd. 5/45a, Beirut 1955 - 56) redet Ibn Manẓūr sogar von zwei Morgendämmerungen: wa-humā faǧrāni, 'aḥaduhumā: al-mustaṭīlu, wa-huwa 'l-kāḏibu ... wa-l-'āḫaru: al-mustaṭīru, wa-huwa 's-sādiqu 'l-muntaširu fī 'l-'ufuqi, alladī yuḥarrimu 'l-'akla wa-š-šurba ᶜala 's-sā'imi. Auch im Qur'ān lesen wir in Bezug auf den Beginn der Fastenzeit: wa-kulū wa-šrabū ḥattā yatabayyana lakumu 'l-ḫayṭu 'l-'abyaḍu mina 'l-ḫayṭi 'l-'aswadi mina 'l-faǧri (2:187), d. h. "eßt und trinkt, bis ihr den weißen Faden von dem schwarzen Faden der Morgendämmerung unterscheiden könnt." Mit dem weißen und schwarzen Faden sind das Morgenlicht und die Dunkelheit der Nacht metaphorisch gemeint. Es ist also eine Sache des Blickwinkels, welche Stufe der Morgendämmerung mit ihren charakteristischen Farbtönen dem Farbadjektiv zugrunde liegt. Auf die zweite Bedeutung vom syrischen šḥar "betrübt, bekümmert sein" werde ich später zu sprechen kommen.

Auch im Hebräischen finden wir ein von šaḥar abgeleitetes Farbadjektiv šāḥōr "schwarz".

Eine wohl von šaḥr ganz verkannte Nebenform, die aller Wahrscheinlichkeit nach aus gemeinsemitischer Zeit stammt, ist die denominative Verbalwurzel ṣhr mit Derivaten im Syrischen, Hebräischen und Arabischen. Hier ist anzunehmen, daß der Laut š spontan zu s geworden ist und unter dem Einfluß eines emphatisierten r, was mehrfach belegt ist, zu ṣ gesteigert wurde.

Im Syrischen bedeutet das Verb ṣhar "rötlich-grau sein" und "erröten". Dazugehörig ist das Farbadjektiv ṣaḥrā "rötlich-grau".

Auch im Arabischen haben wir das Farbadjektiv 'aṣhar - "rötlich-grau" mit der regelmäßigen Feminin-Form ṣaḥrā', die als Bezeichnung der "Wüste" gebräuchlich ist. Sicher ist das auf die charakteristische Farbe des Wüstensandes zurückzuführen.

Ein anderes Farbadjektiv der selben Wurzel lautet ṣaḥūr in der belegten Wendung 'atān- ṣaḥūr- "rötlich-weiße Eselin" (Lis. 4/444b). Die gleiche Wortverbindung mit der selben Bedeutung begegnet uns in der Pluralform im Hebräischen 'atōnōt ṣhōrōt (Ri. 5:10).

Für den Begriff "Anbruch der Morgendämmerung" verfügt das Arabische über eine ziemlich große Anzahl von Wortverbindungen, die als äquivalente Ausdrücke für die moabitische Wendung bq hshrt gelten können. Diese Wendungen sind:

inbilāǧu 'l-faǧri, ibtilāǧu 'l-faǧri, insidā^{c}u 'l-faǧri, infitāqu 'ṣ-ṣubḥi, infiǧāru 'l-faǧri, infiǧāru 'ṣ-ṣubḥi, infilāqu 'l-faǧri, falaqu 'ṣ-ṣubḥi.

All diesen Genitivkonstruktionen ist die Verwendung von Infinitiva aus Verben, die "spalten", "durchbrechen" und "platzen" bedeuten, gemeinsam, was uns sowohl an die Infinitivform bq^{c} in dem vorher erwähnten Zitat aus der Mēša^{c}-Inschrift als auch an die im Hebräischen übliche Bezeichnung für den "Morgen" bōqer, ein Derivat der gemeinsemitischen Wurzel bqr "spalten, aufschlitzen" erinnert.

Als Derivate der Wurzeln fǧr, ṣdᶜ, ftq, flǧ, blǧ, flq, blq, die eben "spalten" als Grundbedeutung haben, leitet das Arabische neue Bezeichnungen für die Morgendämmerung ab. So haben wir al-faǧr-, aṣ-ṣadīᶜ, al-fataq-, al-fatīq, al-balǧat-, al-bulǧat-, al-falaq-. Letzteres kommt in dem qur'ānischen Ausdruck rabbi 'l-falaqi (113:1) "Herr der Morgenröte bzw. des Morgenlichts" als Beiname Gottes vor.

Interessanterweise kennt auch das Arabische ein Substantiv balaq- (eine Variante von falaq-) als Farbbezeichnung "das Schwarz-weiße" und noch dazu ein Farbadjektiv 'ablaq- "schwarz-weiß gescheckt", das meistens für Reittiere verwendet wird. Diese Bedeutung geht sicherlich auch auf den Begriff "Morgendämmerung" zurück.

Im Gegensatz zu der entwickelten Bedeutung "betrübt, bekümmert sein" von dem syrischen denominativen Verb šḥar hat das Arabische taballaǧa "froh sein", balaǧ- "Freude" und die Adjektive 'ablaǧ-, balǧ- und balīǧ- "mit fröhlichem, strahlendem Gesicht". Hier ist jeweils der andere semantische Aspekt lexikalisiert worden.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Hartmut Kästner

GIBT ES IM ARABISCHEN DOPPELT TRANSITIVE VERBEN?

Ebenso wie für das Deutsche wird auch für das Arabische eine Gruppe von Verben als doppelt transitiv klassifiziert. Sie verlangen also zwei valenznotwendige Ergänzungen im Akkusativ, die die Satzgliedfunktion von Akkusativobjekten besitzen. In Wörterbüchern, Grammatiken und Lehrbüchern des klassischen und modernen Hocharabisch werden gewöhnlich die folgenden Verben als zu dieser Gruppe gehörig betrachtet:

1. Verben des Gebens: a^{c}ṭā, sallama, manaḥa, ahdā, qallada
   des Mitteilens und Überbringens: ablaġa, ballaġa
   des Lehrens: ^{c}allama, darrasa
2. Verben des Machens zu etwas: ǧa^{c}ala
   des Haltens für etwas: i^{c}tabara, ^{c}adda
   des Nennens: sammā, da^{c}ā
   des Wählens: intaḫaba, iḫtāra
   des Ernennens: ^{c}ayyana
3. Verben des Glaubens, Behauptens: ẓanna, za^{c}ama

Untersuchen wir zunächst die Verben der ersten Gruppe.

a^{c}ṭā 'l-mudarrisīna kitāban.	Er hat den Lehrern ein Buch gegeben.
^{c}allamati 'l-walada 'l-qirā'ata.	Sie hat den Knaben das Schreiben gelehrt.
uballiġu muḥammadan šukranā.	Ich übermittle Muhammad unseren Dank.

Beim Vergleich der Beispielsätze ergeben sich folgende Gemeinsamkeiten:

a) Die beiden im Akkusativ stehenden Prädikatserweiterungen

werden durch Substantive bzw. Substantiv-Gruppen repräsentiert, wobei das erste Substantiv eine Person, das zweite einen Gegenstand bezeichnet.

b) Das durch die Verbalhandlung bezeichnete Geschehen bezieht sich auf die erste und die zweite Erweiterung.

Es bleibt weiterhin zu prüfen, ob die beiden Erweiterungen ihre Positionen vertauschen können und durch suffigierte Personalpronomen substituierbar sind:

a^{c}ṭa 'l-mudarrisa kitāban.	Er hat dem Lehrer ein Buch gegeben.
a^{c}ṭā 'l-kitāba mudarrisan.	Er hat das Buch einem Lehrer gegeben.
a^{c}ṭāhu iyyāhu.	Er hat es ihm gegeben.

Die Beispiele zeigen:

a) Die beiden Erweiterungen sind vertauschbar. Hinsichtlich der Reihenfolgebeziehung beider Erweiterungen gilt, daß die determinierte Erweiterung vor der indeterminierten steht. Weitere Gründe für die Vertauschbarkeit beider Erweiterungen werden hier außer acht gelassen.

b) Beide Erweiterungen sind durch suffigierte Personalpronomen substituierbar.

Die vermittels der Analyse gewonnenen Tatbestände rechtfertigen es, die beiden valenznotwendigen Erweiterungen im Akkusativ als Akkusativobjekte zu klassifizieren. Somit ist es richtig, die Verben der ersten Gruppe als doppelt transitiv zu bezeichnen In diesem Zusammenhang sei noch auf eine andere Beobachtung aufmerksam gemacht. Besonders bei den Verben des Gebens ist die Tendenz zu registrieren, daß das Akkusativobjekt, das die Person bezeichnet, in zunehmendem Maße durch ein präpositionales Objekt mit li ersetzt wird.

Kommen wir nun zu den Verben der zweiten Gruppe. Zunächst wieder einige Beispiele:

ǧa^{c}alahu mudarrisan.	Er hat ihn zum Lehrer gemacht.
ǧa^{c}alahā mudarrisatan.	Er hat sie zur Lehrerin gemacht.
ǧa^{c}alanā mudarrisīna.	Er hat uns zu Lehrern gemacht.

a^{c}tabiru hādihi 'l-mašākila muhimmatan.	Ich halte diese Probleme für wichtig.
nusammī 'r-rağula muhammadan.	Wir nennen den Mann Muhammad.
intahabū 'l-muraššaha ra'īsan.	Sie haben den Kandidaten zum Präsidenten gewählt.
^{c}ayyana 'l-muwazzafīna mudarā'a.	Er hat die Beamten zu Direktoren ernannt.

Im Vergleich zur ersten Gruppe von Verben zeigen sich hier die folgenden Besonderheiten:

a) Die erste Erweiterung im Akkusativ wird wie bei den Verben der ersten Gruppe durch ein Substantiv (Substantiv-Gruppe) bzw. ein suffigiertes Personalpronomen (Substantivpronomen) repräsentiert, die zweite hingegen durch ein Substantiv <u>oder</u> Adjektiv.

b) Die zweite Erweiterung referiert semantisch auf die erste, was syntaktisch durch Kongruenz im Genus und Numerus gekennzeichnet wird. Die zweite Erweiterung identifiziert oder klassifiziert die erste.

c) Die beiden Erweiterungen sind nicht gegenseitig vertauschbar, z. B.: *intahabū ra'īsan al-muraššaha

d) Die erste Ergänzung ist durch ein suffigiertes Personalpronomen substituierbar, die zweite nicht, z. B. *ğa^{c}alahu iyyāhu.

e) Die zweite Erweiterung im Akkusativ ist indterminiert, wenn sie nicht durch einen Eigennamen, der immer als determiniert gilt, repräsentiert wird.

Zwar haben auch die Verben der zweiten Gruppe zwei valenznotwendige Ergänzungen im Akkusativ, doch besitzen sie einen unterschiedlichen Satzgliedwert. Die Verbalhandlung bezieht sich nur auf die erste Erweiterung, die folglich auch durch ein suffigiertes Personalpronomen substituiert werden kann. Sie hat die Satzgliedfunktion eines Akkusativobjekts. Die zweite Ergänzung bezieht sich dagegen auf das Akkusativobjekt, was durch Kongruenz im Genus und Numerus angezeigt wird. Solche Ergänzungen werden als prädikative Ergänzungen oder Prädikativergänzungen bezeichnet. Sie stehen im Arabischen, ebenso wie Akkusativobjekte, im Akkusativ.

Läßt man bei den angeführten Beispielen die jeweiligen Verben weg, dann bleibt ein Nominalsatz übrig, dessen Subjekt das Akkusativobjekt des Verbalsatzes und dessen nominales Prädikat die prädikative Ergänzung des Verbalsatzes ist, z. B.:

ǧa^{c}alahu mudarrisan ⟶ huwa mudarrisun
a^{c}tabiru hādihi 'l-mašākila muhimmatan ⟶ hādihi 'l-mašākilu muhimmatun
nusammī 'r-raǧula muḥammadan ⟶ ar-raǧulu muḥammadun.

Diese Beispiele belegen, daß den beiden Satzgliedern Akkusativobjekt und prädikative Ergänzung ein Nominalsatz zugrunde liegt. Er wird ja im Arabischen bekanntlich durch Polarität der Determination von Subjekt und nominalem Prädikat gebildet, während nominale Wortgruppen durch Kongruenz der Determination gekennzeichnet sind. Einen hier nicht näher zu behandelnden Sonderfall stellt das letzte Beispiel dar, in dem beide Satzglieder determiniert sind. Zwischen Subjekt und Prädikat besteht auch noch Kongruenz im Genus und Numerus. Aufgrund dessen wird erklärbar, warum fast immer Polarität der Determination und Kongruenz im Genus und Numerus zwischen Akkusativobjekt und prädikativer Ergänzung bestehen.

Nach den Verben des Dafürhaltens kann die prädikative Ergänzung im Akkusativ durch eine Präpositionalgruppe mit min substituiert werden, z. B.:

a^{c}tabiruhu fallāḥan ⟶ a^{c}tabiruhu mina 'l-fallāḥīna.

Auch hier lassen sich Akkusativobjekt und prädikative Ergänzung auf einen Nominalsatz zurückführen.

a^{c}tabiruhu mina 'l-fallāḥīna ⟶ huwa mina 'l-fallāḥīna.

Nach dem Verb ǧa^{c}ala kann die prädikative Ergänzung auch in Form eines Nebensatzes auftreten, z. B.:

ǧa^{c}ala 't-talāmīḏa yaḏhabūna ilā 'l-madrasati.	Er ließ die Schüler in die Schule gehen.

Das Subjekt des Prädikativsatzes kongruiert mit dem Akkusativobjekt des Hauptsatzes im Genus und Numerus. Das Prädikat des Prädikativsatzes steht im Imperfekt Indikativ. Der Prädikativsatz bezieht sich also ebenso wie die prädikative Ergänzung auf das Akkusativobjekt.

Dieser Prädikativsatz kann in eine prädikative Ergänzung transformiert werden. Dazu muß das verbale Prädikat mit Hilfe des entsprechenden Partizips Aktiv in ein nominales Prädikat umgewandelt und in den Akkusativ gesetzt werden, z. B.:

ǧa^{c}ala 't-talāmīḏa yaḏhabūna ilā 'l-madrasati ⟶
ǧa^{c}ala 't-talāmīḏa ḏāhibīna ilā 'l-madrasati.

Werden die Verben dieser zweiten Gruppe ins Passiv gesetzt, dann wird das Akkusativobjekt zum Subjekt des Satzes, während die prädikative Ergänzung erhalten bleibt. Sie bezieht sich nun allerdings nicht mehr auf das Objekt, sondern das Subjekt des Satzes, z. B.:

na^{c}tabiru 't-ṭāliba našīṭan ⟶ yu^{c}tabaru 't-ṭālibu našīṭan.

Es läßt sich also feststellen, daß die beiden Gruppen von Verben eine äußerliche Gemeinsamkeit aufweisen: Beide verlangen valenznotwendig zwei Ergänzungen im Akkusativ. Der Unterschied zwischen beiden Gruppen besteht in der Satzgliedfunktion, die die beiden Ergänzungen haben. Sie sind zwei Akkusativobjekte bei der ersten Gruppe und ein Akkusativobjekt sowie eine prädikative Ergänzung bei der zweiten Gruppe.

Schließlich bleibt die zu Beginn aufgeführte dritte Gruppe von Verben übrig. Zunächst wieder einige Beispiele:

aẓunnu annahu marīḍun.	Ich glaube, daß er krank ist.
aẓunnuhu marīḍan.	Ich glaube, er ist krank.
aẓunnuhu yaḏhabu ilā 'l-baiti.	Ich glaube, er geht nach Hause.
aẓunnuhu ḏāhiban ilā 'l-baiti.	Ich glaube, er geht nach Hause.

Wie die Beispiele zeigen, verlangen die Verben dieser Gruppe entweder ein Akkusativobjekt in Form eines Objektsatzes oder ein Akkusativobjekt in Form eines Substantivs (Substantivpronomens) und eine prädikative Ergänzung bzw. einen Prädikativsatz. Durch diese Besonderheit unterscheiden sie sich sowohl von der ersten als auch von der zweiten Gruppe von Verben.

Man könnte geneigt sein, zu den Verben der dritten Gruppe auch noch die Verben der sinnlichen Wahrnehmung, wie zum Beispiel ra'ā, sami^{c}a, hinzuzuzählen:

ra'aituhu.	Ich habe ihn gesehen.
ra'aitu annahu yadhabu ilā 'l-madrasati.	Ich habe gesehen, daß er in die Schule geht.
ra'aituhu yadhabu ilā 'l-madrasati.	Ich habe ihn in die Schule gehen sehen.
ra'aituhu dahiban ilā 'l-madrasati.	Ich habe ihn in die Schule gehen sehen.

Sie weisen allerdings gegenüber den Verben der dritten Gruppe einen deutlichen Unterschied auf, denn sie haben nur eine valenznotwendige Ergänzung im Akkusativ: ein Akkusativobjekt bzw. einen Objektsatz. Wie die Weglaßprobe zeigt, ist eine zweite Ergänzung (prädikative Ergänzung bzw. Prädikativsatz) zwar valenzmöglich, aber nicht valenznotwendig.

Zusammenfassend kann festgestellt werden: Die in der Überschrift gestellte Frage kann mit ja beantwortet werden. Allerdings bedarf es des Zusatzes, daß die Zahl der doppelt transitiven Verben im Arabischen, wie die Analyse gezeigt hat, wesentlich geringer ist als allgemein angenommen.

Literaturverzeichnis:

Beeston, A. F. L.: The Arabic Language Today. London 1970

Blohm, Reuschel, Samarraie: Lehrbuch des modernen Arabisch. Teil II, 1. Leipzig 1981.

Grundzüge einer deutschen Grammatik. Von einem Autorenkollektiv unter Leitung von Karl Erich Heidolph, Walter Fläming, Wolfgang Motsch. Berlin 1981.

Helbig, Gerhard: Zum Begriff der Valenz als Mittel der strukturellen Sprachbeschreibung und des Fremdsprachenunterrichts. In: Deutsch als Fremdsprache, 1965, 1, S. 10 ff.

derselbe und W. Schenkel: Wörterbuch zur Valenz und Distribution deutscher Verben. Leipzig 1969.

Krahl, Günther, Gharieb, Gh. M.: Wörterbuch Arabisch - Deutsch. Leipzig 1984[1].

Reckendorf, H.: Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen. Leiden 1967[2].

Schmidt, Wilhelm: Grundfragen der deutschen Grammatik. Berlin 1966[2].

Wright, W.: A Grammar of the Arabic Language. Teil I - II, Nachdruck der 3. Auflage Beirut 1974.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Günther Krahl

DENOMINALE PARTIZIPIEN IM ARABISCHEN

Wenn von denominalen Nominalderivaten im Arabischen gesprochen wird, seien es explizite oder implizite Bildungen, so sind an erster Stelle das Nomen relativum (an-nisba, al-ism al-mansūb)[1], das Nomen intensivum (ism al-mubālaġa) und das Nomen elativum (ism at-tafḍīl)[2] zu nennen. Aber auch andere Wortbildungsstrukturen gehören hierher, etwa das Nomen unitatis (ism al-waḥda), das Nomen diminutivum (ism at-taṣġīr) oder das Nomen multitudinis (ism al-kaṯra).

Denominale Ableitungen kommen im Arabischen aber auch bei Wortbildungsmustern vor, die gemeinhin als Ableitungen von Verben gelten. Um dies an einigen Beispielen zu belegen:

Wortbildungsmuster	gilt als abgeleitet von:	Denominativa:
maf^{c}al u. a. (nom. loci)	Verb im Grundstamm	maṯḥaf "Museum" maqḥan "Café" maṭǧar "Laden" u. a.
mif^{c}al u. a. (nom. instr.)	trans. Verb im Grundstamm[3]	miẓalla "Schirm" miṭyāf "Spektroskop" miqṭāb "Polarimeter" u. a.

Zu diesen üblicherweise zu den Deverbativa zu stellenden Ableitungen gehört auch eine Reihe von Aktiv- und Passivpartizipien, Bildungen, die formal als infinite Verbformen zu gelten haben, aber als Wortbildungsstrukturen nicht Bestandteil eines Verbparadigmas sind. Bevor wir näher auf diesen Typ zu sprechen

kommen, sollte erwähnt werden, daß er nicht ein Spezifikum des Arabischen oder anderer semitischer Sprachen ist; auch das Deutsche kennt ihn: Geblumt, bejahrt, entmenscht, vertiert, eingefleischt u.v.a.[4]. Im Arabischen lassen sich solche Bildungen schon früh nachweisen:

muwabbar "rauh, gerauht (Stoff)" ← wabar "Flor"
mudalla^{c} "gerippt, gewellt" ← dil^{c} "Rippe"
mudarra^{c} "gepanzert" ← dir^{c} "Panzer".

Zu manchen solcher Partizipien gibt es zwar Verben, aber wir können wohl annehmen, daß diese selbst Denominativa sind und die Partizipien nicht auf sie, sondern auf die entsprechenden Nomina zurückgehen:

āhil, ma'hūl "bewohnt, besiedelt" ← ahl "Einwohner; Leute"
(Verb ahala o. uhila "It was, or became, peopled or inhabited" [Lane])
murabba^{c} "viereckig, quadratisch" ← arba^{c}a "vier"
(Verb rabba^{c}a "vervierfachen; vierteln")
muǧannaḥ "geflügelt, mit Flügeln versehen" ← ǧanāḥ "Flügel"
(Verb ǧannaḥa "mit Flügeln versehen")
muṯallaǧ "geeist, tiefgekühlt" ← ṯalǧ "Schnee; Eis"
(Verb ṯallaǧa "kühlen; frosten")

Ein Teil solcher denominalen Partizipien verfügt - ebenso wie manche deverbalen Partizipien und zahlreiche Adjektive, vor allem Nisbe-Bildungen - nur über das syntaktische Merkmal der Attributfähigkeit, d. h. diese Partizipien treten nur als Bestandteil einer sogenannten attributiven Fügung ("Substantiv-Adjektiv-Gruppe") auf:

qunbula mauqūta "Zeitbombe" ← waqt "Zeit"
sayyāra muǧanzara "Kettenfahrzeut" ← ǧinzīr "Kette"
ṭā'ira muqanbila "Bombenflugzeug" ← qunbula "Bombe".

Prädikatfähig sind diese Partizipien nicht.

In diesem Zusammenhang verdient eine Wortbildungstendenz erwähnt zu werden, die als 'Univerbierung' in die Fachliteratur Eingang gefunden hat. Gemeint ist damit die Reduktion oder Ver-

dichtung einer syntaktischen Wortverbindung zu einem einzigen Wort. Typische Beispiele für das Deutsche sind "Konferenz am runden Tisch" ⟶ "Rundtischkonferenz" (mit Beibehaltung der in der Wortbildungskonstruktion erhaltenen Merkmale) oder "Filter aus Plast zum Herausfiltern von Viren aus einer Flüssigkeit" ⟶ Virusfilter (mit Eliminierung verschiedener Benennungselemente)[5]. Im Arabischen fallen hierunter die Reduktion der Genitivverbindung, d. h. Wegfall von Regens oder Rectum, die Verkürzung der attributiven Fügung mit Eliminierung entweder des Substantivs oder des attributiven Adjektivs sowie die Ersetzung eines Syntagmas durch ein Wortbildungsmuster[6].

Bei der uns hier interessierenden attributiven Fügung wird vor allem die substantivische Konstituente eliminiert. Das bedeutet gleichzeitig die Substantivierung des Partizips. An denominalen Bildungen dieser Art (auf die dieser Typ natürlich nicht beschränkt ist) haben wir notiert:

muǧanzar(āt) "Kettenfahrzeug(e)" ⟵ sayyāra muǧanzara
mudarra^{c}a "Panzerfahrzeug" ⟵ ^{c}araba mudarra^{c}a
muqanbila "Bomber"[7] ⟵ ṭā'ira muqanbila.

Dieser Bildungstyp der denominalen Partizipien, der, wie wir oben erwähnt haben, schon früh belegt ist, hat seine Produktivität bewahrt. Davon zeugen die genannten Beispiele. Obwohl, vor allem im modernen Arabisch, die Bildung von Denominativa bei den Dreiradikaligen üblicherweise mittels des II. Stammes erfolgt, gibt es hier auch Partizipien der Struktur maf^{c}ūl, d. h. die des Passivpartizips des Grundstammes[8].

Anmerkungen

1) Einschließlich der in der arabischen Wortbildung als eigene Kategorie zählenden Femininform, des Nomen abstractum qualitatis (ism al-kaifīya, maṣdar ṣinā^{c}ī).

2) Ma^{c}lūf (al-Munǧid, -w-) stellt das Nomen intensivum ebenso zu den Deverbativa wie Ǧalāyīnī (S. 198) das Nomen elativum.

3) Es sind aber auch einige deverbale Ableitungen von den Stämmen II, IV und VIII bekannt; vgl. Krahl 1967, 54 f.

4) Weiteres Material bei Fleischer 1974, 281 f.

5) Wir lassen hier außer Betracht, daß es sich möglicherweise nicht um einen Univerbierungsprozeß handelt, sondern die Einwortbenennung in eben dieser verdichteten Form, etwa vom Erfinder des betreffenden Geräts, so geprägt worden und die 'Langform' nur die Eintragung in das Patentregister ist. Die Topikalisierung, d. h. die Festlegung, welche Elemente des als Ausgangspunkt für die Benennung gewählten Sachverhalts bzw. der ihm als Abbild entsprechenden logisch-semantischen Struktur im komplexen Wort erscheinen, ist doch nicht allein eine sprachinterne Gegebenheit, sondern auch unter dem Aspekt sprachexterner Einwirkung auf die Sprache, wenn auch mit sprachlichen Mitteln, zu sehen.

6) Besonders häufig fā^{c}il(a), fa^{cc}āl(a) oder mif^{c}al/mif^{c}āl/mif^{c}ala als Nomina instrumenti anstelle der Genitivverbindung mit āla, ǧihāz o. ä.

7) Neben qāḏifa und qāḏifat qanābil.

8) Vgl. die im Text genannten ma'hūl und mauqūt; zu ergänzen ist malǧūm "vermint; mit einer Sprengladung versehen" ← luǧm "Mine".

Literatur

Amīn, A.: Al-Ištiqāq. al-Qāhira 1956.

Barth, I.: Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen. 2. Aufl. Leipzig 1894.

Drozdík, L.: Reduction of Multicomponental Terms in Modern Written Arabic. In: Asian and African Studies II (1966), S. 14 - 23.

Fleischer, W.: Tendenzen der deutschen Wortbildung. In: DaF 1972, S. 273 - 280.

Fleischer, W.: Wortbildung der deutschen Gegenwartssprache. 3. Aufl. Leipzig 1974.

Ġalāyīnī, M.: Ǧāmiᶜ ad-durūs al-ᶜarabīya. Bd. 1 - 3. 8. Aufl. Bairūt 1959.

Krahl, G.: Die wissenschaftlichen und technischen Termini im modernen Arabisch. Eine Untersuchung zur arabischen Wortbildung. Phil. Diss. Leipzig 1967;

ders.: Das arabische Adjektiv und die Substantiv-Adjektiv-Gruppe. Eine Untersuchung zur Wortbildung. Phil. Diss. B Leipzig 1985.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Dieter Blohm

SEMANTISCHE UND SYNTAKTISCHE REFLEXIVITÄT IM ARABISCHEN

1. Im Zusammenhang mit dem Terminus Reflexivität denkt man wohl zunächst meist an reflexive Verben, die im Deutschen mit den Pronomen "sich, dich" usw., im Russischen mit dem Suffix "-sja (s')", im Arabischen mit dem Präfix bzw. Infix t/ n morphologisch einheitlich abgeleistet werden, man vergleiche dt. "sich beschäftigen", russ. "zanimat'sja" und ar. "ištaġala".

Im Arabischen weisen diese Verben - ebenso wie im Deutschen und Russischen - eine beträchtliche Varianzbreite an "reflexiven" Bedeutungen auf, man erinnere sich nur an die umfangreichen Auflistungen von semantischen Gruppen bei Zamaḫšarī, S. 127ff. im Zusammenhang mit den mazīdāt al-af^{c}āl und bei Grande 1963, S. 127ff.

Man könnte hier Beispiele anführen wie

(1) a)	dt. Er wäscht sich.	ar. yaġtasilu.
b)	Er kauft sich Eis.	yaštarī aiskrīm/ būẓa/ ...
c)	Er bereitet sich auf die Prüfung vor.	yasta^{c}iddu li-l-imtiḥān.
d)	Die Beziehungen festigen sich.	tatawaṯṯaqu 'l-^{c}alāqāt.
e)	Die Tür öffnete sich.	infataḥa 'l-bāb.
f)	Der Stoff wäscht sich leicht./... läßt sich leicht waschen.	yuġsalu 'l-qumāš bi-suhūla.

Die Varianzbreite der "reflexiven" Bedeutungen dürfte zum einen mit den semantischen Merkmalen der jeweiligen Wurzeln (Wörter), zum anderen mit dem Verhältnis des Subjekts zur Handlung in Beziehung stehen. In den Beispielen (1 a, b, c) wirkt das Subjekt

aktiv, mit Intention, auf sich oder auf einen Teil(bereich) von sich ein oder handelt im eigenen Interesse. In den Beispielen (1 d, e, f) lassen es dagegen die Merkmale des Subjekts zu, daß eine Handlung an ihm geschieht/sich an ihm vollzieht/auf es einwirkt. Mit dem Beispiel (1 f) ist die Berührungszone zum Passiv erreicht, das deutsche Reflexiv wird ins Arabische mit Passiv übersetzt. Es verwundert nicht, daß nicht nur im Arabischen, sondern auch im Russischen Reflexivverben passivische Äquivalente haben. Bedeutungsbezüge parallel zur Ableitungsgeschichte sind durchaus erkennbar, aber nur teilweise im Sinne grammatischer Kategorien allgemeiner systematisierbar[1].

Übergreifend systematisiert ist bei den t- und n-Stämmen des Arabischen die Mutāwi^{c}-Bedeutung, die von den arabischen Grammatikern für Verben des VII., VIII., V. und VI. Stamms angenommen wird (Zamaḫšarī, a.a.O.), sofern folgende Kontexte vorliegen:

(2) a)	kasara 'l-kaʾs. →	Er zerbrach das Glas, und das
	fa-nkasarat il-kaʾs.	Glas zerbrach.
	kassara 'z-zuǧāǧ. →	Er zertrümmerte das Glas, und
	fa-takassara 'z-zuǧāǧ.	das Glas wurde zertrümmert.

Im Deutschen liegt keine vergleichbare einheitliche Kategorie vor, was sich in der Übersetzung mit intransitiven, reflexiven und passivischen Verben zeigt.

Eine Reihe von Verben des V. Stamms wird anstelle des theoretisch bildbaren Passivs des II. Stamms verwendet, man kann hier von einer passivischen Übersetzungsvariante dieser Verben sprechen.

(2) b)	ḥaqqaqa 'l-mašrū^{c}. →	Er verwirklichte das Projekt.
	taḥaqqaqa 'l-mašrū^{c}.	Das Projekt wurde verwirklicht.
	assasa 'd-daula. →	Er gründete den Staat.
	taʾassasat id-daula.	Der Staat wurde gegründet.

Nur ein Teil der arabischen Reflexivverben läßt sich damit im Sinne grammatischer Kategorien (semantische Merkmale entsprechen morphologischen und/oder syntaktischen Merkmalen systematisch)

zuordnen. Es fällt aber auf, daß in unterschiedlichen Sprachen wie Deutsch, Russisch und Arabisch gerade passivische und passivähnliche Bedeutungen reflexiven Verben relativ systematisch zugeordnet werden können, vgl.

(3) dt. Die Ware verkauft sich gut.
russ. Dom stroitsja.
ar. yatahaqqaqu 'l-mašrū^{c}.

2. Neben den Reflextivstämmen V. - VIII. und X. gibt es noch eine zweite Möglichkeit, die reflexive Beziehung, d. h. den Rückbezug auf das Subjekt oder einen Teil von ihm mit "einfachen", meist nichtreflexiven Verben + nafs + Personalsuffix anzuzeigen:

(4) a) yaġsilu nafsahu (= yaġtasilu) "er wäscht sich"
yu^{c}iddu nafsahu li-l-imtiḥān. (= yasta^{c}iddu li-l-imtiḥān.)
"Er bereitet sich auf die Prüfung vor."

Diese Möglichkeit unterliegt freilich Kontextbeschränkungen, die SAAD 1982, S. 98 aufgezeigt hat. So kann man zwar sagen:

b) tatawaṯṯaqu 'l-^{c}alāqāt. Die Beziehungen festigen sich.
yanfatiḥu 'l-bāb. Die Tür öffnet sich.,

nicht aber

*tuwaṯṯiqu 'l-^{c}alāqatu nafsahā;
*yaftaḥu 'l-bābu nafsahu.

Nicht bedeutungsgleich sind ferner Sätze wie

c) yanḥallu 'l-ḥizb. Die Partei löst sich auf.

und

yaḥullu 'l-ḥizbu nafsahu. Die Partei löst sich auf.

Im ersten Satz erfolgt eine Auflösung "von selbst", es wird keine aktive Einflußnahme des Subjekts impliziert; im zweiten Satz wirkt das Subjekt aktiv auf sich ein. Konstruktionen mit nafs- + Personalsuffix werden wie in (4a - c) nur verwendet, wenn das regierende Verb eine intentionale Handlung bezeichnet, das Subjekt also aktiv tätig ist, selbst ein Lebewesen, häufig

eine Person oder Personengruppe. nafs- + Personalsuffix steht regelmäßig als Referenz auf das Subjekt des gleichen Satzes/ der gleichen Satzebene, es befindet sich selbst in der Position des (präpositionalen) Objekts und entspricht dem deutschen betonten Reflexivpronomen "sich" bzw. dem russischen "sebja, sebe" usw. SAAD 1982, a. a. O. bezeichnet denn auch nafs- + Personalsuffix als "reflexive pronoun" und die entsprechende Konstruktion als "overt reflexive";

(5) yarā nafsahu fī 'l-mir'āt.	Er sieht sich im Spiegel.
tas'alīna nafsaki.	Du (fem.) fragst dich.
yatahaddaṯūna ᶜan anfusihim.	Sie sprechen über sich.

(Präpositionale) Objekte des Typs nafsahu, li-nafsihi usw. können mittels ṯumma, in bestimmten Kontexten auch mittels wa-, mit weiteren Objekten mit kompatiblen semantischen Merkmalen verknüpft werden:

(6) sa'ala nafsahu ṯumma aḫāhu.	Er fragte sich und dann seinen Bruder.
ġasala aḫāhu ṯumma ġasala nafsahu.	Er wusch seinen Bruder, dann wusch er sich.
qāla li-nafsihi wa-li-aḫīhi ...	Er sagte zu sich und zu seinem Bruder ...

Nicht möglich sind dagegen:

(7) *sa'ala nafsahu wa-aḫāhu.	Er fragte sich und seinen Bruder.
*tasā'ala ṯumma aḫāhu.	

Beim ersten Beispiel scheint nafsahu + wa- nicht auszureichen, um als Äquivalent für das betonte deutsche "sich" ("und sein Bruder") zu fungieren, das Minimum dürfte die Wiederholung der Präposition (li-) vor wa- sein (6).

Beim zweiten Beispiel von (7) ist das Präfix ta- ein fester Bestandteil des Verbs, und da mit dem reflexiven Bezug bei diesem Verb ein weiteres direktes Objekt ausgeschlossen wird, ist ein Satz wie in (7) ungrammatisch, ebenso wie übrigens im Russischen

bzw. Deutschen:

(8) *On moetsja i brata. — Er wáscht sich und seinen Brúder. ("sich" unbetont)

2.1. Wir wollen nun untersuchen, bis zu welcher "konstruktionellen Entfernung/Distanz" die Referenzmarker nafsa(hu), Präposition + nafsi(hi) usw. stehen können, und ab wann "einfache" Personalsuffixe verwendet werden. Wir hatten schon festgestellt (Beispiele 5), daß nafsahu/nafsihi als direktes, unmittelbar vom Verb abhängiges Objekt oder als Bestandteil eines Präpositionalobjekts eines solchen Verbs stehen kann. Dies gilt im Prinzip auch für Konstruktionen mit doppeltem Akkusativ z. B. nach aḫawāt ẓanna oder Akkusativ mit Imperfektform:

(9) a) ya^{c}tabiru Aḥmad nafsahu ḏakīyan. — Aḥmad hält sich für klug.
b) sami^{c}tu nafsī ašḫuru. — Ich hörte mich schnarchen.

Bei (9a) tritt bekantlich eine "Hebung" des Subjekts des zugrundeliegenden abhängigen Nominalsatzes zum direkten Objekt der Haupthandlung ein. Sätze wie (9b) stellen insofern einen Grenzfall dar, als das jeweilige Objekt nafsī usw. - ähnlich wie bei (9a) - eigentlich gleichzeitig Subjekt zu ašḫuru ist.

Hat dagegen der Referenzmarker eine größere "konstruktionelle Entfernung" zum Subjekt, wird nicht nafs- verwendet, sondern das "einfache" Personalsuffix:

(10) a) sami^{c}tu 't-ṭullāba yatakallamūna ^{c}annī. — Ich hörte die Studenten über mich sprechen.
b) ra'aituhu yaḍḥaku ^{c}alayya. — Ich sah ihn über mich lachen.
c) sami^{c}tu ṣautī. (sami^{c}tu ṣauta nafsī.) — Ich hörte meine Stimme.
d) i^{c}tabara Aḥmad ṣadīqahu ḏakīyan. (... ṣadīqa nafsihi ...) — Aḥmad hielt seinen Freund für klug.

Nach yatakallamūna bzw. yaḍḥaku (10a, b) kann in diesen Kontexten nur ^{c}an anfusihim bzw. ^{c}alā nafsihi stehen, wenn ein

Bezug auf das Subjekt der gleichen Satzebene, nicht aber auf das übergeordnete Subjekt gegeben ist. Im Russischen müßte im gleichen Kontext wohl "o sebe, nad soboj" stehen, das Deutsche scheint, bedingt durch das auf die 3. P. beschränkte eigenständige Reflexivpronomen "sich", mit dem Arabischen konform zu gehen, wie die Beispiele (9) und (10) vermuten lassen. Die Beispiele (10c, d) weisen ferner aus, daß die Funktion "(präpositionales) Objekt" obligatorisch ist, wenn nafs + Personalsuffix stehen soll, daß es also keine dem russischen reflexiven Possessivpronomen "svoj" entsprechende Verwendung anstelle eines Personalsuffixes im Genitiv gibt.

Von diesem Blickwinkel aus verwundert nicht, daß bei stärker hierarchisierten Satzkonstruktionen mit größerer konstruktioneller Entfernung des referierenden Wortes vom Subjekt der Haupthandlung ebenfalls nur "einfaches" Personalsuffix steht:

(11) a)	arāda Aḥmad an yad^{c}uwahu 't-ṭalaba li-l-ḥafla.	Aḥmad wollte, daß ihn die Studenten zur Feier einladen.
b)	amara Aḥmad bi-an yusağğala 'smuhu fī 'l-qā'ima/ bi-tasğīli 'smihi fī 'l-qā'ima.	Aḥmad befahl, daß sein Name in der Liste registriert wird/ seinen Namen in der Liste zu registrieren.

Im Beispiel (11a) würde im deutschen Satz bei der Verwendung des Reflexivpronomens "sich" eine Bedeutungsänderung eintreten, und in gleicher Weise wäre nafs- → anfusahum ebenfalls auf das Subjekt des Nebensatzes zu beziehen. (11b) wiederum läßt sich wie (10c) erklären.

3. In der linguistischen Literatur wird in diesem Zusammenhang - Reflexivverben mit Derivationsaffixen und "Reflexivpronomen" - unterschieden zwischen semantischer und syntaktischer Reflexivität (RŮŽIČKA/STEUBE/WALTHER 1976: On moetsja vs. On moet sebja), Reflexivpronomen als Derivationselement und grammatischem Reflexiv (LÖTZSCH/KOSTOV/FIEDLER 1976, S. 82), reflexiven und reflexiv gebrauchten Verben (HELBIG/BUSCHA 1974, S. 178 ff.), wobei letztere auch ohne Reflexivpronomen mit anderen, semantisch kompatiblen Objekten vorkommen (für Arabisch z. B.:)

(12) a) iǧtasala, ista^{c}adda: nur auf das belebte Subjekt bzw. einen Teil davon bezogen:
yaǧtasilu → Körper(oberfläche), Körperteile von sich selbst
yasta^{c}iddu → Veränderung der mentalen Einstellung, Schaffung der (geistigen/körperlichen) Voraussetzungen,

dagegen

b) (ǧasala nafsahu →) ǧasala: Das Objekt dieser Handlung kann sowohl eine Person als auch eine Nichtperson sein, muß aber etwas Konkretes, Waschbares darstellen.
(a^{c}adda nafsahu →) a^{c}adda: Das Objekt der Handlung ist ebenfalls nicht auf Personen beschränkt, es kann sich z. B. auch auf Hausaufgaben beziehen.

In einer Reihe von Fällen sind nach Auskunft von Informanten transitive Verben mit nafs- und reflexive Verben, die von der gleichen Wurzel abgeleitet werden, synonym (vgl. Beispiele (4): yaǧtasilu = yaǧsilu nafsahu, yasta^{c}iddu = yu^{c}iddu nafsahu). Hier weicht das Arabische wohl vom Russischen und Deutschen ab, es lassen sich aber keine durchgehenden Entsprechungen feststellen[2)].

Weiteren Untersuchungen bleibt es vorbehalten zu klären, ob es nicht doch kontextuelle Beschränkungen, quantitative oder z. B. mit der Thema-Rhema-Gliederung zusammenhängende Unterschiede im Gebrauch der synonymen Formen gibt, vgl. etwa

(13) a) qumtu fa-ǧtasaltu fa-ḏahabtu. Ich stand auf, wusch mich und ging.,

nicht aber

b) *qumtu fa-ǧasaltu nafsī fa-ḏahabtu.

Wir haben schon an anderer Stelle darauf verwiesen, daß sich die Reflexivverben - in Abhängigkeit von der Bedeutung des Ausgangsverbs und damit im Zusammenhang von der Beziehung Subjekt - Handlung - zu semantischen Gruppen und verallgemeinernd zu intentionalen und nichtintentionalen Verben zusammenfassen lassen.

Im Sinne grammatischer bzw. translatorischer Regularitäten lassen sich im Bereich der reflexiven Verben die Muṭāwi^{c}-Bedeutung und die passivische Übersetzung reflexiver Verben speziell des VII. und V. Stamms anführen.

Für den Referenzmarker (das "Reflexivpronomen") nafsa-/nafsi- + Personalsuffix, der durchweg syntaktische/grammatische Reflexivität anzeigt, gilt, daß seine Verwendung wie des deutschen Äquivalents (betontes "sich") bzw. des russischen "sebja" usw. relativ begrenzt ist, sie beschränkt sich auf direkte Objekte bzw. Präpositionalobjekte, die auf die Subjekte (oder Teilbereiche derselben) referieren. nafs- steht nur nach intentionalen Verben, d. h. es bezieht sich auf das belebte Subjekt (meist Person bzw. Personengruppe) des gleichen Satzes/der gleichen Konstruktionsebene zurück. Es handelt sich um die Markierung einer syntaktischen Erscheinung (Identität oder Teilidentität von Subjekt und Objekt, es erfolgt keine semantische Feinspezifizierung über das angegebene Merkmal "belebt" ("Person") hinaus.

Anmerkungen:

1) BONDARKO 1976, S. 46 spricht für das Russische von einem Komplex äußerst verschiedenartiger Bedeutungen, in dem man aber auch gemeinsames entdecken könne.

2) Nicht möglich ist beispielsweise statt
arā nafsī fī 'l-mir'āt:
arta'ī fī 'l-mir'āt.

Literatur

BONDARKO, A. V.: Das Genus verbi und sein funktional-semantisches Feld. In: Studia grammatica XIII, Berlin 1976, S. 33 - 50.

GRANDE, B. M.: Kurs arabskoj grammatiki v sravnitel'no-istoričeskom osveščenii. Moskva 1963.

HELBIG, G., BUSCHA, J.: Deutsche Grammatik - Ein Handbuch für den Ausländerunterricht. Leipzig 1974.

LÖTZSCH, R., FIEDLER, W., KOSTOV, K.: Die Kategorie des Genus verbi in ihrem Verhältnis zu einigen verwandten morphologischen Kategorien. In: Studia grammatica XIII, Berlin 1976, S. 63 - 94.

RŮŽIČKA, R., STEUBE, A., WALTHER, G.: Syntaktische und semantische Reflexivität (Eine theoretische und - anhand des Russischen und Deutschen - kontrastive Studie), In: Studia grammatica XIII, Berlin 1976, S. 95 - 112.

SAAD, G. N.: Transitivity, Causation and Passivization. A Semantic-syntactic Study of the Verb in Classical Arabic. London 1982.

AZ-ZAMAḪŠARĪ: Al-mufaṣṣal fī 'n-naḥw, ed. J. P. Broch, Christiania 1879.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Michael Langer

SYNTAKTISCHE UND SEMANTISCHE PROBLEME DER KOORDINATION, QUASI-KOORDINATION UND SUBORDINATION AM BEISPIEL DER KAUSALGEFÜGE IM ENGEREN SINNE IM MODERNEN HOCHARABISCH (MHA)

0. In der sprachlichen Kommunikation produziert der Sprecher/Schreiber in der Regel Sätze und Texte, um dem Hörer/Leser eine bestimmte kommunikative Absicht anzuzeigen. Mit Sätzen werden Sachverhalte der objektiven Realität (Propositionen) identifiziert. Diese Propositionen bestehen aus mindestens einem semantischen Prädikat und in Abhängigkeit von diesem aus einem oder mehreren semantischen Argumenten. Er kann aber auch von mehreren Propositionen ausgehen, die durch besondere Verknüpfungsformen miteinander verbunden sind, wobei uns hier nur solche interessieren, bei denen die eine einen Grund und die andere eine Folge (Grund-Folge-Relation) signalisiert. Diese Verknüpfung umfaßt mindestens eine syntaktische, prosodische und morphologische Interpretation. Der Funktion nach handelt es sich um einen grundlegend semantisch-kognitiven Vorgang, sozusagen um eine mentale Technik, die Reflex der Bedeutung der Konjunkte, der Beziehungen zwischen den Konjunktbedeutungen sowie den Bedeutungen der Konjunktionen ist[1]. Dabei muß die Abhängigkeit der beiden Propositionen keine reale sein, sonndern sie wird vom Sprecher als solche interpretiert. Er stellt also zwischen Ereignissen/Zuständen/Prozessen konzeptuell und sprachlich einen kausalen Zusammenhang her. Bei den Kommunikationsverfahren Begründen, Schlußfolgern und Verallgemeinern kommen explizite und implizite kausale Relationen besonders häufig vor.

1. Über die Zuordnung des Kausalgefüges im engeren Sinne zu einer bestimmten Relation und damit seine logisch-semantische Bestimmung existieren unterschiedliche Auffassungen. Thiele ordnet es der Ursache-Wirkung-Relation zu, wobei im Kommunikationsakt

die Asymmetrie von Ursache und Wirkung in der objektiven Realität umgekehrt wird, es wird zuerst die Wirkung und dann die Ursache ausgedrückt[2]. In den Grundzügen gehören Kausalverhältnisse zur Grund-Folge-Relation, die als eine besonders wichtige Unterart der Bedingung-Bedingtes-Relation zu betrachten ist[3]. Pasch legt die Bedeutung von Kausalkonjunktionen einer Bedingung-Folge-Relation zugrunde, wobei der durch das Satzkonjunkt bezeichnete Sachverhalt als Bedingendes und ein durch den Bezugssatz bezeichneter Sachverhalt als Folge (Bedingtes) identifiziert werden[4]. Wir schließen uns Mečkova-Atanassova an und halten fest, daß im Kausalgefüge die Ursache-Wirkung-Relation zu einer Grund-Folge-Relation (da/weil a, so b) wird[5].

2. Auf der Grundlage dieser logisch-semantischen Schematisierung sind die folgenden syntaktischen Strukturen als Kausalgefüge zu betrachten:

a) Kausalität mit nominalen Mitteln
b) Kausalität mit den Konjunktionen 'wa' und 'fa'
c) Kausalität mittels Konjunktionen
d) Kausalität mittels Präpositionen (Kausaladverbialien)
e) Kausalität mittels Kasusmarkierung (Akkusativ des Grundes).

Diese syntaktischen Strukturen sollen unter dem Aspekt der Koordination, Quasi-Koordination und Subordination, im folgenden immer am Beispiel der Kausalgefüge im engeren Sinne, die aber für alle Kausalgefüge relevant sind, eingehender untersucht werden.

3. U. E. ist es bisher in der Arabistik nicht üblich, von Quasi-Koordination und Subordination zu sprechen (Premper sei davon ausdrücklich ausgenommen[6]). Arabische Grammatiken und Lehrbücher erwähnen bei der Behandlung der zusammengesetzten Sätze nur koordinierte Sätze, integrierende Teile von übergeordneten Sätzen, Relativsätze, Zustandssätze als eine besondere Art von Nebensätzen (NSen) sowie Absichtssätze, Temporalsätze, Bedingungssätze und andere Adverbialsätze[7]. Als gesichert sollte indes gelten, daß auch im Arabischen der NS in einer engen semantischen Verbindung zum Hauptsatz (HS) steht, auch wenn sich die Wortstellung in diesen konjunktional eingeleiteten NSen nicht von derjenigen im HS unterscheidet. Ganz offensichtlich ist die

Subordination bereits in der Semantik der entsprechenden Konjunktion oder Präposition angelegt. Darüber hinaus sollte sich auch das Abhängigkeits- und Einbettungsverhältnis der NSe durch bestimmte Koreferenzen zwischen einzelnen Satzgliedern im HS und NS sowie durch die Intonation verdeutlichen lassen.

4. Sprachgeschichtlich war im Deutschen die asyndetische Parataxe von Aussagesätzen "das Grundschema eines syntaktischen Gefüges"[8], was wohl auch im Arabischen kaum anders gewesen sein kann. Die HSe wurden ohne Konjunktionen einfach aneinandergereiht, eine Form, die im MHA, hier zwar ungewöhnlich, aber dennoch möglich, und Deutschen vorkommen kann, wie z. B.

1) inhafaḍat daraǧāt al-ḥarāra taḥt aṣ-ṣifr. infaǧarat iḥdā mawāsīri 'l-mā'i. - Die Temperaturen fielen unter den Gefrierpunkt. Ein Wasserrohr ist geplatzt.

Scheinbar stehen die beiden HSe beziehungslos nebeneinander. In der Oberflächenstruktur sind weder Konjunktionen zur Signalisierung einer kausalen Relation noch Verben oder Substantive mit kausalen Semen /+ caus/ vertreten. Dennoch kann man von einer logisch-semantischen Verknüpfung der beiden Propositionen ausgehen und sie als Kausalkonnex interpretieren. Das wird noch deutlicher, wenn man den ersten HS in einen NS transformiert und ihn mit 'da' oder 'weil' einleitet, wobei Germanisten allerdings nach der aktuellen Gliederung des zusammengesetzten Satzes zwischen thematischen und rhematischen eigentlichen Kausalsätzen unterscheiden, die lexikalisch gekennzeichnet werden. Die thematischen Kausalsätze werden mit 'da', die rhematischen mit 'weil' eingeleitet. Ganz offensichtlich spielt bei der Koordination die Reihenfolge der Sätze als ein gewisses formales Kriterium eine bestimmte Rolle, was durch eine Umkehrung der beiden Sätze deutlich gemacht werden kann. Bereits auf der Grundlage des begrenzten Beispielmaterials zeigt sich jedoch, daß die asyndetische koordinative Verknüpfung zum Ausdruck eines Kausalverhältnisses im Arabischen eine ausgesprochen marginale Rolle spielt.

5. Nach Grammatiken des klassischen Arabisch werden selbständige Sätze oder gleichrangige NSe meist durch die Konjunktionen (dort als Verbindungspartikeln bezeichnet) 'wa' und 'fa' koordiniert,

wobei die am wenigsten spezifizierte Form der Verknüpfung die mittels 'wa' ist[9]. "Die koordinierten Elemente (werden durch 'wa') nur äußerlich zusamengefügt", während 'fa' "eine zeitliche, räumliche oder begriffliche (konsekutive, adversative, konzessive, kausale) Abfolge her(stellt). Man übersetze es daher nie einfach mit "und", sondern mindestens mit "und dann", "und da", "und so", "und doch" und dgl."[10]. Ein Beispiel zur Verdeutlichung:

2) wa-inna ʿīǧāda ʾl-badīl al-wafī li-daur aš-šāh ka-šurṭī sa-yakūnu muškila kabīra. fa-s-saʿūdīya ġair mulāʾima li-l-qiyām bi-hāḏā ad-daur ʿalā ʾr-raġmi min daurihā ḫilāl al-muǧābaha baina ʾl-yamanain aš-šamālī wa-ʾl-ǧanūbī.

- Das Auffinden eines vollständigen Ersatzes für die Rolle des Schahs als Gendarm wird ein großes Problem. Saudiarabien ist nicht geeignet, diese Rolle zu übernehmen, obwohl es seine Rolle bei den Auseinandersetzungen zwischen dem Nord- und Südjemen gespielt hat.

Der zweite HS wird durch die Konjunktion 'fa' eingeleitet (was die Anmerkungen zu Beispiel (1) zu bestätigen scheint). Auch durch die asyndetische Aneinanderreihung der beiden HSe kann das Beispiel im Deutschen kausal interpretiert werden, wofür wieder nur eine semantische Begründung gegeben werden kann. Die in einem Kausalverhältnis stehenden Propositionen 'verursachender Zustand/Ereignis/Prozeß' und 'verursachter Zustand/Ereignis/Prozeß' beinhalten gleichzeitig, daß der verursachte Zustand/ein großes Problem sein/deshalb und nur deshalb eingetreten ist oder eintritt, weil der verursachende Zustand/das Nichtgeeignetsein Saudiarabiens/tatsächlich vorher aufgetreten ist (zumindest aber nach Überzeugung des Sprechers/Schreibers). Gleichzeitig scheidet damit eine konsekutive Interpretation aus, bei der die Propositionen in der syntaktischen Reihenfolge verursachender Zustand/Ereignis/Prozeß - verursachter Zustand/Ereignis/Prozeß stehen.

Obwohl hier noch keine konkreten Ergebnisse vorgelegt werden können, sollte es dennoch möglich sein, für das MHA semantische Kriterien aufzustellen, auf deren Grundlage die Bestimmung von

Finalität, Kausalität und Adversativität sowohl für 'fa', das ganz offensichtlich zur Subordination neigt, als auch für 'wa', dessen Archityp die Koordination sein dürfte, wobei die sogenannten Zustandssätze/Zustandsakkusative eine Art Sonderstellung einnehmen, erleichtert wird. Diese Aufgabe könnte sich allerdings als ausgesprochen kompliziert erweisen, da durchaus mehrere semantische Relationen in einer Konjunktion/Konstruktion gleichzeitig zum Ausdruck kommen können und vom Sprecher/Schreiber u. U. sogar beabsichtigt sind.

6. Anhand des folgenden Textsegments aus einer syrischen Tageszeitung sollen Quasi-Koordination und Subordination für den kausalen Bezeichnungstyp im MHA kurz angedeutet werden:

3) la-qad ǧa'at qarārāt wa-tauṣiyā-tu 'l-mu'tamar aṯ-ṯānī li-duwal ᶜadami 'l-inhiyāz akṯar muᶜādātatan li-l-istiᶜmār wa-l-imbaryālīya, wa-akṯar sumūlan, wa-aqrab ila mutaṭallabati 'š-šuᶜūb, wa-dālik bi-faḍl at-taṭawwuri 'l-mutanāmī li-ḥarakat at-taḥarruri 'l-waṭanīya fī 'l-ᶜālami 't-ṯālit, wa-li-aḥdiḥā maḍmūnan iǧtimāᶜīyan taqaddumīyan. wa-huwa 'l-amr al-ladī inᶜakasa ᶜalā mafhūm ᶜadami 'l-inhiyāz bi-ḥaiṯu lam yaᶜud yaᶜnī bi-ayyi šakl min al-aškāl "al-ḥiyād fī 's-sirāᶜ baina 't-taḥarrur wa-l-istiᶜmār, aū baina 'l-ištirākīya wa-r-ra'smālīya, id lā ḥiyāda baina 'l-ḫair wa-šarr, baina 'l-munādilīn min aǧli 'l-ḥurrīya wa-ḥaqq taqrīr al-maṣīr, wa-baina ǧallādī 'l-ḥurrīya."	- Die Beschlüsse und Empfehlungen der 2. Konferenz der nichtpaktgebundenen Staaten bezogen zu Kolonialismus und Imperialismus eine feindlichere und umfassendere Position und kamen den Forderungen der Völker näher. Das (geschah) infolge der wachsenden Entwicklung der nationalen Befreiungsbewegung in der dritten Welt und deshalb, weil sie einen progressiven sozialen Inhalt angenommen hatte. Das reflektierte sich im Verständnis der Nichtpaktgebundenheit, so daß sie überhaupt nicht mehr "Neutralität im Kampf zwischen Befreiung und Kolonialismus oder zwischen Sozialismus und Kapitalismus bedeutet, da es zwischen Gutem und Bösem, zwischen den

Kämpfern für Freiheit und Selbstbestimmung und den Henkern der Freiheit keine Neutralität geben kann."

Nimmt man die Interpunktion als Anhaltspunkt für die Untersuchung der syntaktischen Struktur, so trennt der Punkt etwa in der Mitte des Textsegments offensichtlich zwei Aussagesätze. Der erste besteht aus einem Matrixsatz (MS) und einem Konstituentensatz (KS), der durch die Konjunktion 'wa' syndetisch angeschlossen wird. Sätze dieses Typs werden traditionell in der Arabistik als weiterführende Relativsätze bezeichnet. Darüber hinaus enthält der KS eine mit 'wa' angeschlossene präpositionale Wortgruppe mit kausaler Bedeutung (Kausaladverbial). Es bleibt zu überlegen, ob der weiterführende Relativsatz wirklich nur "die Handlung des HSes, auf den er sich im ganzen bezieht, weiterführt"[11], oder ob es nicht vielleicht sinnvoller ist, diese spezifische Art der quasi-koordinativen Verknüpfung, besonders in Verbindung mit speziellen Mitteln (hier Präposition mit kausaler Bedeutung), als eine mögliche Form des Ausdrucks von Grund und Folge (kausal oder konsekutiv) zu interpretieren. In dieser Verwendungsweise kommen v. a. kausative/kausale Pronominaladverbien/Konjunktionaladverbien, wie z. B. 'mimmā, al-amr alladī, wa-dālik, li-mādā, li-dālik, li-hādā' vor.

Ebenfalls quasi-koordinativ ist der Anschluß des zweiten Aussagesatzes an den ersten. Auch er untergliedert sich in einen MS und zwei KSe unterschiedlicher Semantik (die Gliedteilsätze (Appositionen) bleiben hier unberücksichtigt), die durch die Konjunktionen 'bi-ḥaitu' zum Ausdruck einer konsekutiven Relation und durch 'id' zum Ausdruck einer kausalen Relation eingebettet werden. Im Rahmen der subordinativen Verknüpfung von MSen und KSen haben Konjunktionen eine zentrale Bedeutung.

7. Zusammenfassend halten wir fest: Mit diesen kurzen Ausführungen wurde versucht, auf einige syntaktische und semantische Aspekte der Koordination, Quasi-Koordination und Subordination am Beispiel der Kausalgefüge im engeren Sinne, die aber auch für andere Kausalgefüge relevant sind, hinzuweisen. Bei einer

weiteren Verallgemeinerung dieser empirischen Befunde und ihrer Eingliederung in neueste sprachwissenschaftliche Theorien (Rest und kognitive Semantik) könnten sowohl Erkenntnisse für die weitere Verbesserung der Ausbildung in der Fremdsprache Arabisch als auch für die immer noch ausstehende Grammatik des MHA gewonnen werden.

Anmerkungen

1) Lang, E.: Semantik der koordinativen Verknüpfung. In: studia grammatica XIV, Berlin 1977, S. 10.

2) Thiele, W.: Die semantisch-syntaktische Beschreibung von Ursache-Wirkung-Beziehungen in englischen Texten. Berlin 1982, S. 46.

3) Heidolph, K. E. et al: Grundzüge einer deutschen Grammatik. Berlin 1981, S. 799.

4) Pasch, R.: Untersuchungen zu den Gebrauchsbedingungen der deutschen Kausaladverbien da, denn und weil. In: LS, Reihe A, Berlin 1983, S. 45.

5) Mečkova-Atanassova, S.: Systemhafte semantische Relationen und Transformationsmöglichkeiten der Kausalgefüge im weiteren Sinne. In: DaF 2/1987, S. 88.

6) Premper, W.: Kausativierung im Arabischen. Köln 1987.

7) Brockelmann, C.: Arabische Grammatik. Leipzig 1965, S. 117, S. 180 - 206.

8) Fleischer, W. et al.: Kleine Enzyklopädie Deutsche Sprache. Leipzig 1983, S. 598.

9) Fischer, W.: Grammatik des klassischen Arabisch. Wiesbaden 1972, S. 183.

10) Reckendorf, H.: Arabische Syntax. Leiden 1921, S. 316.

11) Blohm, D./Reuschel, W./Samarraie, A.: Lehrbuch des modernen Arabisch, Teil II/1, Leipzig 1981, S. 437.

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Albert Waldmann

ZUR APPOSITIONSSTRUKTUR IM ARABISCHEN

Zu den nominalen Attributen gehört im Arabischen neben dem Genitivattribut, dem adjektivischen Attribut, dem relativischen Attributsatz und der Präpositionalgruppe auch die Apposition. Ihre strukturell-grammatische Beschreibung, und dabei insbesondere ihre Abgrenzung von der Genitivverbindung, sowie die Untersuchung ihrer Distribution sind für eine Grammatikdarstellung des modernen Arabisch unverzichtbar.

1. Grammatische Struktur

1.1. Grundstruktur

Als Apposition definieren wir ein einem substantivischen Bezugswort unverbunden nachgestelltes Substantiv bzw. Pronomen, das im gleichen Kasus, in der Regel in der gleichen Determination und meist auch im gleichen Numerus wie sein Bezugswort steht. Syntaktisch sind beide Glieder permutabel, doch ist diese Permutabilität durch den Usus stark eingeschränkt. Auf semantischer Ebene sind Bezugsworte und Apposition referentiell identisch[1].

(1)	ad-duwal al-a^{c}ḍā'	"die Mitgliedsstaaten"
	al-qutrān sūriyā wa-l-^{c}irāq	"die beiden Länder Syrien und Irak"
	al-waṭan al-umm sūriyā	"das Vaterland Syrien"
	mawādd ḫām	"Rohstoffe"

Die grammatische Unabhängigkeit der einzelnen Glieder der Appositionsstruktur zeigt sich insbesondere in der Determination, wo anders als in der Genitivverbindung jedes Glied die Merkmale der Determiniertheit bzw. Indeterminiertheit trägt, so daß so-

wohl das Bezugswort als auch die Apposition den Artikel bzw. die Nunation tragen.

In der Regel ist die Appositionsstruktur zweigliedrig, doch sind auch mehrgliedrige Strukturen nicht selten. Die Pluralbildung wird von der Semantik (Pluralfähigkeit) der einzelnen Glieder bestimmt (Sg. ad-daula al-^{c}uḍw, Pl. ad-duwal al-a^{c}ḍā', aber: Sg. ḥall wasaṭ, Pl. ḥulūl wasaṭ).

1.2. die syntaktisch erweiterte Appositionsstruktur
Da die Glieder der Appositionsstruktur unabhängig voneinander die morphologisch-grammatischen Kategorien bilden, hat das Konsequenzen bei der attributiven Erweiterung des Bezugswortes.

(2)	ad-duwal al-^{c}arabīya al-a^{c}ḍā'	"die arabischen Mitgliedstaaten"
	al-luġa al-^{c}arabīya al-fuṣḥā al-umm	"die hocharabische Muttersprache"
	haḏa 'l-wafd aḍ-ḍaif	"diese Gastdelegation"
	ra'īs al-ǧumhūrīya as-sayyid ...	"der Präsident der Republik, Herr ..."

Das adjektivische Attribut, gegebenenfalls auch mehrere, sowie das Demonstrativpronomen treten anders als in der Genitivverbindung, in der sie bekanntlich dem Genitivattribut nachgestellt werden, direkt zu ihrem Bezugswort. Das Bezugswort kann auch durch ein Genitivattribut erweitert werden, das ebenfalls direkt zu seinem Bezugswort tritt. Die Apposition selbst kann wie jedes Einzelsubstantiv attributiv erweitert werden. Bei lexikalisierten Appositionsstrukturen kann ein dem Bezugswort zugeordnetes adjektivisches Attribut der gesamten Appositionsstruktur nachgestellt werden (mawādd ḫām maḥallīya "einheimische Rohstoffe", ḥall wasaṭ intihāzī "ein opportunistischer Kompromiß").

2. Die Appositionsstruktur bei den arabischen Grammatikern
Die einheimische arabische Grammatik ordnet die Apposition (badal) unter den nachgestellten Satzgliedern (tawābi^{c})[2] ein

und definiert sie wie folgt:

al-badal tābi^{c} maqṣūd bi-l-ḥukm bi-lā wāsiṭa bainahū wa-baina matbū^{c}ihī. ("Die Apposition ist ein nachgestelltes Satzglied mit eigenem Mitteilungswert in der Aussage und ohne Kopula zwischen ihr und ihrem Bezugswort.")

Nach semantischen Kriterien wird sie in vier Arten untergliedert: badal al-kull min al-kull ("Apposition des Ganzen für das Ganze"), badal al-ba^{c}ḍ min al-kull ("Apposition des Teils vom Ganzen"), badal al-ištimāl ("Apposition der Gesamtheit") und al-badal al-mubāyin ("Apposition des Gegensatzes")[3].

Die arabischen Grammatiker ziehen jedoch bei der Einordnung von nachgestellten Substantiven weitere Kriterien wie Eindeutigkeit (wuḍūḥ), Mitteilungswert (maqṣūd) und Wortklassenzugehörigkeit heran, so daß nicht alle nachgestellten Substantive mit Kasusidentität zum Bezugswort als badal interpretiert werden, sondern auch na^{c}t, taukīd oder ^{c}aṭf al-bayān sein können[4]. Die in der einheimischen arabischen Grammatik aufgestellten, vorwiegend semantischen Kriterien für die Apposition sind also enger gefaßt als die an der germanistischen Auffassung orientierten. Das führt folglich zu unterschiedlichen Ergebnissen in der syntaktischen Bewertung dieser Substantive.

3. Distribution der Appositionsstruktur

3.1. substantivische Appostion

Die substantivische Apposition ist die Hauptform der Apposition. Sie kommt hauptsächlich in folgenden Strukturen vor:

3.1.1. in Verbindung mit Eigennamen (Personennamen)

3.1.1.1. Struktur der Eigennamen

(3) ǧamāl muḥammad fahmī arnāwūṭ

ḥusain aḥmad amīn

Alle mehrgliedrigen arabischen Eigennamen bilden eine Appositionsstruktur.

3.1.1.2. Eigennamen nach der Anredeform, nach Berufs- und Tätigkeitsbezeichnungen, nach Titeln u. ä. Bezeichnungen sowie nach Verwandtschaftsbezeichnungen

(4) as-sayyid aḥmad[5]	"Herr A."
al-ānisa haifā'	"Fräulein H."
aḫūhā samīr	"ihr Bruder S."
al-muhandis šukrī	"der Ingenieur S"
al-muqaddam sālim	"Oberstleutnant S."
ad-duktūr fauzī	"Doktor F."
aš-šaiḫ sulaimān	"der Scheich S."
al-umm fātima[6]	"Mutter F."
al-ᶜamm ᶜādil	"Onkel A."

3.1.2. Wiederholung des Bezugswortes

(5) intābahū šuᶜūr	"Es befiel ihn ein Gefühl,
šuᶜūr al-ifāqa	das Gefühl des Erwachens."

3.2. pronominale Apposition

Als Apposition interpretiert werden können auch die arabischen Pronomen, die ihrem Bezugswort nachgestellt sind.

3.2.1. Personalpronomen

(6) ar-rağul huwa 'l-mudarris	"Der Mann ist der Lehrer."
wa-kaifa ḥāluka anta	"Und wie ist d e i n Befinden?"

Das Personalpronomen ist seinem Bezugswort appositionell nachgestellt sowohl als Trennungspronomen im Nominalsatz als auch bei der Hervorhebung einer Person oder eines Gegenstandes nach vorangehendem Personalsuffix.

3.2.2. Demonstrativpronomen

(7) hādān al-baladān	"diese beiden Länder"
miṣr hādihi	"dieses Ägypten"
ar-riğāl hā'ulā'i	"diese Männer"

Das Demonstrativpronomen ist ebenfalls von seinem Bezugswort

grammatisch unabhängig, was insbesondere bei der Determination deutlich wird, dazu mit ihm syntaktisch permutabel und semantisch identisch. Somit kann die arabische Demonstrativgruppe als typische Appositionsstruktur gelten[7].

3.2.3. Relativpronomen allaḏī

(8)	al-walad allaḏī yalᶜab fī 'l-bustān	"der Junge, der im Garten spielt"

Das Relativpronomen steht im gleichen Kasus und in der gleichen Determination wie sein Bezugswort, doch muß hier die Einschränkung gemacht werden, daß allaḏī keine lexikalische, sondern nur eine grammatische Bedeutung hat.

Die folgenden Strukturen ordnen wir ebenfalls, jedoch entgegen der arabischen Auffassung, der Appositionsstruktur zu, handelt es sich doch um nachgestellte Substantive in Kasusidentität mit ihrem Bezugswort. Bei ihnen liegt jedoch eine eingeschränkte semantische Identität vor.

3.3. nachgestellte Stoffnomen

(9)	qalam raṣāṣ	"Bleistift"
	sikka ḥadīd	"Eisenbahn"
	aṯ-ṯaub al-ḥarīr	"das Seidenkleid"

3.4. nachgestellte Kardinalzahlen

(10)	fī 's-sanawāt al-ḫams al-māḍiya	"in den vergangenen fünf Jahren"
	fī 'ttiǧāhāt ṯalāṯa[8]	"in drei Richtungen"

3.5. nachgestellte Totalitäts-, Identitäts- und Partitivitätsnomen mit rückweisendem Personalsuffix

(11)	al-buldān kulluhā	"alle Länder"
	al-aṣdiqā' ǧamīᶜuhum	"die Freunde insgesamt"
	fī 'l-waqt nafsihī[9]	"in der gleichen Zeit"

3.6. freie Bildungen der Appositionsstruktur

Neben festen bzw. lexikalisierten Appositionsstrukturen gibt es eine Reihe von freien Bildungen, von denen hier einige Beispiele genannt werden sollen.

(12)	al-ᶜāṣima tūnis	"die Hauptstadt Tunis"
	al-yaum al-arbiᶜā'	"heute, Mittwoch"
	ġadan al-ḫamīs	"morgen, Donnerstag"
	ᶜazīzī al-qāri'	"mein lieber Leser"
	aṯ-ṯaura an-namūḏaǧ	"die Musterrevolution"
	an-nuqṭa al-miḥakk	"der entscheidende Punkt"
	ar-raǧul aḍ-ḍifdaᶜ[10]	"der Froschmann".

Anmerkungen

1) Zur Apposition im Deutschen vgl. Helbig/Buscha, S. 537 ff.

2) Zu den tawābiᶜ gehören an-naᶜt bzw. aṣ-ṣifa ("attributives Adjektiv bzw. adjektivisch gebrauchtes Nomen"), at-taukīd ("Hervorhebung"), al-badal ("Apposition") und ᶜaṭf al-bayān ("erläuternde Apposition"). Vgl. dazu Ġalāyīnī, III, S. 221 ff.

3) Beispiele dazu ebenda, S. 236 ff.

4) Vgl. dazu ebenda S. 221 ff.

5) Wenn das zweite Glied ein artikelloser Eigenname ist, entscheidet der Kontext darüber, ob eine Appositionsstruktur ("Herr A.") oder ein Nominalsatz ("Der Herr ist A.") vorliegt.

6) Aber: umm fāṭima "Fāṭimas Mutter" (Genitivverbindung).

7) Damit erklärt sich auch die Stellung des Demonstrativpronomens zwischen Leitwort und Genitivattribut in der Genitivverbindung: Demonstrativpronomen und Genitivattribut bilden als Appositionsstruktur gemeinsam das Genitivattribut. Ġalāyīnī betrachtet das nachgestellte Demonstrativpronomen als na^{c}t (S. 222), das vorangestellte jedoch als badal (S. 243).

8) Hier sind auch die nachgestellten ^{c}idda und šattā einzuordnen.

9) Ġalāyīnī betrachtet 3.3. und 3.4. als na^{c}t, 3.5. als taukīd (S. 221 ff.).

10) Die arabischen Grammatiker ordnen die Fälle, bei denen ein Vergleich (tašbīh) vorliegt, bei na^{c}t ein. Vgl. Ġalāyīnī, S. 223.

Literatur

Blohm, D., Reuschel, W., Samaraie, A.: Lehrbuch des modernen Arabisch, Teil II/1, 2, Leipzig 1981

Gabučan, G. M.: Teorija artiklja i problemy arabskovo sintaksisa, Moskva 1972

Ġalāyīnī, M.: Ǧāmi^{c} ad-durūs al-^{c}arabīya, I - III, Bairūt 1980, 14. Auflage

Helbig, B./Buscha, J.: Deutsche Grammatik, Ein Handbuch für den Ausländerunterricht, Leipzig 1974

Waldmann, A.: Die Genitivverbindung im modernen Hocharabisch unter dem Aspekt der Determination, Diss. A, Leipzig 1986

Hallesche Beiträge
zur
Orientwissenschaft
Heft 13, 1988

Sabine Wittig

BEMERKUNGEN ZUM STATUS DES TAMYĪZ - SEINE GRAMMATISCHE, SEMANTISCHE UND PRAGMATISCHE FUNKTION

0. Die arabischen Nationalgrammatiker definieren den tamyīz des Satzes oder der Beziehung (tamyīz al-ǧumla/an-nisba) als grammatische Kategorie, die die Dunkelheit und Unklarheit (ibhām, ġumūḍ) in den Beziehungen zwischen den Satzgliedern aufhebt und analog dem ḥāl als faḍla in der Struktur des Satzes anzusehen ist. Er gilt als funktional modifizierte, deplazierte Konstituente mit der ursprünglichen syntaktischen Funktion eines fāᶜil, mafᶜūl bi-hī oder mubtada'. Nach Zamaḫšarī[1] und Ibn Yaᶜīš[2] dient die - lediglich formal - veränderte Prädikatszuschreibung der mubālaġa, indem das totum pro parte gesetzt wird. Inwieweit und in bezug worauf der tamyīz als taukīd betrachtet werden kann, wird von den Grammatikern nicht einheitlich beantwortet. Von der transformationellen Abteilung des tamyīz werden Sätze wie imtala'a 'l-inā' mā'an und li-llāhi darru-hū fārisan expressis verbis ausgenommen. Sie erfüllen nur den ersten Teil der tamyīz-Definition und verdeutlichen, daß der tamyīz auch in seiner Einschränkung als Satz-tamyīz eine heterogene grammatische Kategorie darstellt, deren semantische Funktion der Spezifizierung auf unterschiedlichen linguistischen Voraussetzunggen beruht: Das betrifft neben der Tatsache, daß die Prädikate von tamyīz-Sätzen entsprechend ihrer Bedeutung eine unterschiedliche Valenz und Kasusrollen-Belegung aufweisen, - was sich auf die semantische und syntaktische Charakterisierung des tamyīz auswirkt - vor allem die differenzierten semantischen Beziehungen, die der tamyīz zu seinem Prädikat eingeht. Sie zeigen sich am klarsten in den Hauptanwendungsbereichen des tamyīz im Kontext von Bewertungsprädikaten, Prädikaten des VOLLSEINS und Graduierungsprädikaten, auf die ich im folgenden etwas näher eingehen will.

1. Der tamyīz im Kontext von Bewertungsprädikaten (BP)

a) BPe sind restriktiv in dem Sinne, daß die von ihnen bezeichnete Eigenschaft durch zusätzliche Bedingungen relativiert wird. Diese Bedingungen ergeben sich aus den notwendigen Qualitätsmerkmalen einer bestimmten Vergleichsklasse, die als Interpretationskontext für BPe erforderlich ist. Sätze wie

ṭibtum. (fa-ḍḫulū ḫālidīn!) (Q 39/73)

(Ihr waret gut. So tretet ein und bleibt ewig hier!)

mit einer Bezugsgröße (antum), die selbst keine Klasseneigenschaften determiniert, sind demzufolge nur dann verständlich, wenn der weitere (oder außerlinguistische) Kontext eine entsprechende semantische Vervollständigung ermöglicht. Ist dies nicht der Fall, so müssen die Bedingungen für die Gültigkeit der entsprechenden Eigenschaft benannt werden: vgl.

mā akrama Abā Bakr aban/ḫalīfatan ...

(Wie edel ist Abū Bakr als Vater/Kalif ...)

wa-ḥasuna ulā'ika rafīqan (Q 4/69)

sā'a maṯalan al-qaum alladīna kaḏḏabu bi-ayati-na (Q 7/177)

ni^{c}ma 'ṯ-ṯawāb wa-ḥasunat murtafaqan (Q 18/31)

Somit ist der tamyīz als diejenige Konstituente des Satzes zu definieren, die für Bewertungsverben und -adjektive wie /ṭāba/, /ḥasuna/, /karuma/, /sā'a/, /afḍal/, /ausam/ usw. einschließlich der Formen zum Ausdruck der Bewunderung sowie des Lobens und Tadelns den obligatorischen Bezug zu einer Vergleichsklasse herstellt und die relevanten Eigenschaften angibt, über die ein Individuum (oder ein Sachverhalt) verfügen muß, um Bezugsgröße eines BPs zu sein. Er besetzt eine obligatorisch zu spezifizierende Leerstelle, deren Spezifizierung jedoch nicht notwendigerweise durch einen tamyīz-Kontext erfolgen muß. Ist die entsprechende Information über bewertbare Klasseneigenschaften bereits in der Bezugsgröße des BPs enthalten, so bedarf es einer solchen zusätzlichen Spezifizierung nicht, vgl. bi'sa 'š-šarāb (welch ein schlechter Trank verglichen mit anderen Getränken). Erfolgt sie dennoch, so weist sie wiederum auf die Bezugsgröße als Referenzklasse hin: bi'sa 'š-šarāb šarāban[3].

b) Im Unterschied zu der genannten spezifizierenden Funktion gibt der tamyīz in Satzstrukturen wie

wa-man yarġabu ᶜan millat Ibrāhīm illā man safiha nafsa-hū. (Q 2/130) fa-in tibna la-kum ᶜan šai' min-hū nafsan fa-kulū-hū hanī'an... (Q 4/4) wa-kānat Fāṭima aṭyab al-fatayāt qalban wa-ausama-hunna waǧhan[4]. (F. war das Mädchen mit dem besten Herz und dem hübschesten Gesicht.) die Bedingung für die Gültigkeit und den Ausprägungsgrad der entsprechenden Eigenschaft durch Beschränkung auf die Größe an, die den eigentlichen Eigenschaftsträger repräsentiert. Diese restriktive Funktion des tamyīz steht in engem Zusammenhang mit der zweiten o. g. Möglichkeit der kontextbezogenen Interpretation der BPe durch die Bezugsgröße selbst und leitet sich aus der ursprünglichen Zuordnung des Prädikats ab: ṭābat anfusu-hunna, safihat nafsu-hū, aṭyab qalb, ausam waǧh. Analog dem o. g. Beispielsatz bi'sa'š-šarāb šarāban spezifizieren auch nafs, qalb und waǧh die geforderten Klasseneigenschaften und stellen einen hinreichenden Interpretationskontext für die Prädikate /ṭāba/, /safiha/ und /wasuma/ dar. Eigenschaftszuschreibungen dieser Art können somit als modifizierte tamyīz-Verwendung im Kontext von BPn angesehen werden und setzen die volle Übertragbarkeit der jeweiligen Eigenschaft vom tamyīz auf das übergeordnete Nomen voraus. Daraus folgt, daß der Genitiv einer uneigentlichen Genitivverbindung nur dann mit dem tamyīz korrespondiert, wenn kein Adjektivkompositum vorliegt und der entsprechende Satz auch ohne den spezifizierenden Genitiv eine sinnvolle Aussage enthält. Für Dimensionsprädikate (DP) tritt anstelle des Bezugs auf Klasseneigenschaften ein obligatorischer Bezug auf die Klassennorm: fa-waǧadtu'z-zarāfa aṭwal al-ḥayawānāt ᶜunuqan wa-l-fīl adhamahā ǧisman. (Ich stellte fest, daß die Giraffe das Tier mit dem längsten Hals und der Elefant jenes mit dem gewaltigsten Körper ist.)[5].

2. Der tamyīz im Kontext von Prädikaten des VOLL- bzw. BEDECKTSEINS

Der bisher diskutierte Status des tamyīz ergibt sich aus dem relationalen Charakter der BPe (DPe) und der Notwendigkeit, eine semantische Leerstelle zu spezifizieren, die sich syntaktisch nicht als Valenz realisiert, da die entsprechende Spezifizierung

durch die Bezugsgröße des Prädikats selbst übernommen werden kann. Der tamyīz ist demzufolge eine semantisch geforderte, aber valenzunabhängige Konstituente des Satzes.

Anders liegen die semantisch-syntaktischen Verhältnisse bei den Zustandsprädikaten des VOLL- resp. BEDECKTSEINS (und deren Inchoaktiva und Kausative): z. B. imtala'a, šabi^{c}a, labisa, mala'a, saqā, zara^{c}a, ġarasa, kasā, sāma, wasaqa, labbasa/albasa u. a. Hier besetzt der tamyīz eine syntaktische Leerstelle des Prädikats, die in der propositionalsemantischen Grundstruktur des Satzes als LOKALISIERTER GEGENSTAND (LG) bzw. PATIENS (PAT) ausgewiesen ist und als (fakultativer) Valenzpartner des betreffenden Prädikats fungiert. Tamyīz-Konstruktionen der Art
wa-amara-hū an yamla' baita-hū ġamhan wa-tamran.
(Er befahl ihm, sein Haus mit Weizen und Datteln zu füllen.)
können deshalb als spezifische Realisierungsvariante der semantischen Struktur von Prädikaten des VOLL/BEDECKTSEINS (und deren Modifikationen) definiert werden, die sich syntaktisch in der Valenznotwendigkeit einer Konstituente mit der Bedeutung Material/Inhalt äußert. Die Klassifizierung dieser Stoffangabe als tamyīz - wie sie auch in Quantitätsbestimmungen der Art /raṭl zaitan/ vorliegt - entspricht den strukturellen Bedingungen der jeweiligen Prädikate, deren Bedeutung ein spezifizierendes Komplement in Form einer Materialbezeichnung erfordert. Da die Prädikate VOLL/LEER im Unterschied zu den BPn (DPn) keine Angaben über einen Gültigkeitsparameter bezüglich des von ihnen benannten Zustandes bedingen, handelt es sich hier um eine Spezifizierung ganz anderer Art. Die durch den Terminus unterstellten gemeinsamen Eigenschaften von tamyīz-Konstituenten beschränken sich auf eben diese spezifizierende Funktion und ergeben sich nicht aus einer identischen Charakteristik in der propositionalsemantischen Struktur.

3. Der tamyīz im Kontext von Graduierungsprädikaten

Neben den beiden genannten Funktionen dient der tamyīz bekanntlich der Wiedergabe von Graduierungsverhältnissen mit syntaktischen und lexikalischen Mitteln. Das betrifft sowohl die Komparationskategorien Äquativ, Komparativ und Superlativ wie auch

andere Formen der Graduierung (Intensiv, Prozeß-Komparativ). Auch hier tritt der tamyīz als Valenzpartner des Prädikats auf und spezifiziert den Aspekt, der von der Graduierung bzw. Komparation betroffen ist (Eigenschaft/Zustand). Damit ist er zugleich als Indikator für den für BPe (DPe) geforderten Klassen-(Norm)bezug gesperrt, der bei synthetischer Komparation strukturell möglich bleibt:

Vgl. al-burtuqāl aladd min at-tuffāḥ taᶜman.
(Die Apfelsine ist köstlicher als der Apfel an Geschmack.)[6]
huwa afdalu-nā tadrīban. (Er ist der beste von uns an Ausbildung.)[7]
vs. at-tuffāḥ aqall laddatan min al-burtuqāl (fī 'ṭ-ṭaᶜm).
(Der Apfel ist weniger köstlich als die Apfelsine (im Geschmack).)
huwa aktaru-nā 'ǧtihādan (fī 'ṭ-tadrīb).
(Er ist der fleißigste von uns (beim Training).)
la yafūqu-hū aḥad iǧtihādan (fī 'ṭ-tadrīb).
(Keiner übertrifft ihn an Fleiß (beim Training).)
bal innī izdadtu riqqatan tuǧāha aulādī (fī muᶜāmalat aulādī).
(Vielmehr wurde ich gegenüber meinen Kindern zärtlicher).
(Vielmehr wurde ich (in der Behandlung) meiner Kinder zärtlicher.)

Abgesehen davon, daß die Konstituente im Bedarfsfall durch die Präposition /fī/ ergänzt werden kann, spiegelt dieser Tatbestand ebenso wie der fakultative Charakter des tamyīz die semantischen Voraussetzungen für die Notwendigkeit eines solchen Klassen-(Norm)bezugs. Wie Bierwisch, 1987, S. 116 ff. nachgewiesen hat, ist sie an die Kontrastivität der entsprechenden Prädikate gebunden und wird durch die Komparation teilweise aufgehoben, so daß dieser Bezug, der für den Positiv obligat ist, nicht in gleicher Weise auch für den Äquativ, Komparativ und Superlativ gilt.

Analog dem Positiv ist er häufig bereits im Bezugsnomen des BPs impliziert:

as-safar fī 's-ṣabāḥ aqall ṣuᶜūbatan min-hū fī-masā'.
(Am Morgen ist die Reise weniger beschwerlich als am Abend.)
wa-dahalnā iḥdā aǧmal al-fīlāt wa-aktari-hā fahāmatan.[4]
(Wir betraten eine der schönsten und prächtigsten Villen.)

Graduierte absolute Qualitätsprädikate gelten als relativ und entsprechen in ihren Verwendungsbedingungen den übrigen relati-

ven BPn:
wa-badat (fī hai'ati-hā) aktar unūtatan wa-nudğan. 4)
(Sie erschien (in ihrer Statur) weiblicher und gereifter.)

Einen spezifischen Intensiv zu den Prädikaten des VOLLSEINS realisieren die Verben /tasabbaba (triefen)/, /fāda (überströmen)/ und /tafaqqa'a (platzen)/, die den Ausprägungsgrad der Fülle als /MEHR ALS VOLL/ definieren und ihrem Bezugswort als Vorgang zuschreiben (vor Schweiß triefen, vor Freude überströmen, vor Fett platzen). Dabei ist der tamyīz der eigentliche Vorgangsträger des Prädikats, referiert aber in erster Instanz auf die Inhaltsangabe in einer präsupponierten Proposition der Art /x ist so voll an y, daß z/, wobei z hier die Proposition /y strömt über/ symbolisiert:
fādat al-bi'r naftan. (Das Erdöl des Bohrlochs lief über).
oder in übertragener Bedeutung:
fāda 'l-qalb surūran. (Das Herz strömte über vor Freude.)
Im Unterschied zu den oben behandelten Strukturen der tamyīz-Graduierung bleibt die für die Prädikate des VOLLSEINS definierte Funktion des tamyīz in diesem Graduierungstyp erhalten.

4. Nach dieser kurzen Darstellung der wichtigsten tamyīz-Verwendungen stellt sich abschließend die Frage, ob sich die Bedeutung des tamyīz auf grammatische und semantische Funktionen beschränkt. Auf die uneinheitlichen Auffassungen der Nationalgrammatiker bezüglich des taukīd wurde bereits hingewiesen. Eine Überprüfung der tamyīz-Sätze unter kommunikativ-pragmatischem Aspekt ergibt den Befund, daß außer dem Komparations-tamyīz, dessen kommunikative Funktion von der grammatischen dominiert wird (ganz abgesehen von den unterschiedlichen Präsuppositionen, die bei der Konstituierung von Graduierungsverhältnissen zugrunde gelegt werden und keine Generalisierung hinsichtlich der Einordnung des tamyīz in den Topik - resp. Fokusbereich des Satzes zulassen), alle Verwendungsweisen des tamyīz mit der Fokussierung dieser Konstituente verbunden sind. Tamyīz-Konstruktionen (und deren Modifikationen: uneigentliche Genitivverbindung, verkürzter Relativsatz) können daher als spezifische Fokus-Variante des arabischen Satzes angesehen werden. Ist diese Annahme richtig, so ließe sich die systematische Umkodierung von fā^{c}il,

maf^{c}ūl und mubtada' in einen tamyīz und dessen Plazierung in eine prominentere Position des Satzes mit eben dieser kommunikativ-pragmatischen Funktion des tamyīz erklären. In diesem Licht erschiene auch der ansonsten semantisch redundante Genitiv der Spezifizierung nach absoluten Qualitätsprädikaten wie /rot/ oder /rund/ (z. B. al-fustān aḥmar al-laun, aṭ-ṭāwila mustadīrat aš-šakl) funktional begründet. Ein solcher Fokus der Spezifizierung stellt häufig einen zweiten Informationsschwerpunkt neben dem eigentlichen Fokus des Satzes dar, der durch ihn weitgehend aufgehoben wird. Die besondere Bedeutung dieses Spezifikationsfokus' besteht darin, daß er auch auf diejenigen Satzglieder angewendet werden kann, die im neutralen Satz topikalisch sind und auf diese Weise hervorgehoben werden.

5. Es hat sich gezeigt, daß der Satz-tamyīz gewichtige linguistische Funktionen erfüllt, die auch im modernen Arabischen realisiert werden müssen. Der tamyiz zur Bezeichnung einer Referenzklasse für BPe ist selbst im Falle der Graduierung durch andere sprachliche Mittel ersetzt (ka, Attribution, u. a.). Für den tamyīz der Beschränkung war bereits im klassischen und vorklassischen Arabisch nach Adjektiven im Positiv der Genitiv üblich[8]. Nach den Verben des Füllens/Bedeckens wird dem tamyīz des Stoffes zunehmend die Präposition bi vorgezogen. Lediglich im Bereich der Graduierung ist der tamyīz - wenn auch nicht in vollem Umfang und gleichermaßen für die gesprochene Sprache - als Mittel für die Komparativ- und Superlativbildung erhalten geblieben. Doch gerade dieser tamyīz hat sich in gewisser Hinsicht als Ausnahme erwiesen, so daß sich am Ende die triviale Feststellung ergibt, daß sowohl der Fokus der Spezifizierung wie auch die semantischen Funktionen des tamyīz im modernen Arabisch weitestgehend von anderen formalen Mitteln übernommen worden sind und seine Hauptbedeutung in der Realisierung einer grammatischen Kategorie besteht, für die infolge der beschränkten Elativbildung kein anderes formales Korrelat zur Verfügung steht. So hat sich der tamyīz von einer semantisch, kommunikativ und grammatisch relevanten Kategorie zu einer Kategorie mit überwiegend grammatischer Funktion entwickelt, und auch diese wird im gesprochenen Arabisch bereits durch Parallelbildungen

aus Partizip mit nachgestelltem aktar (mutaṭawwir aktar) abgelöst.

Anmerkungen

1) Vgl. Zamaḫšarī, S. 67.

2) Vgl. Ibn Yaᶜīš, Bd. 2, S. 74/75.

3) Aǧ. X, 90,10 (zitiert nach Reckendorf, H. (1921), S. 20).

4) Diese Beispiele sind der Dissertation von Langner, M. entnommen und z. T. leicht verändert.

5) Vgl. zu diesem Abschnitt Bierwisch, M., S. 91 - 286).

6) Ich bemühe mich hier absichtlich um die wörtliche Übersetzung der einzelnen Satzbeispiele.

7) Im klassischen Arabischen dient der tamyīz auch der Einführung der Vergleichsklasse in dem unter 1 a) genannten Sinne, vgl.: Zaid aḥsan fārisan min ᶜAmr (Nöldeke, T., 1910, S. 227, FN 1) (Z. ist ein besserer Reiter als A.).

8) Vgl. Kahle, E., S. 15.

Literatur

ᶜAbbās Hasan: An-nahw al-wāfī. Bd. 2, al-Qāhira 1966 - 68.

Bierwisch, M.: Semantik der Graduierung. In: Grammatische und konzeptuelle Aspekte von Dimensionsadjektiven: studia grammatica XXVI u. XXVII, Berlin 1987, S. 91 - 284.

Bravmann, M. M.: Studies in Arabic and General Syntax, Le Caire 1953.

Brockelmann, C.: Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, Bd. 2, Syntax. Hildesheim 1966 (1913);

ders.: Arabische Grammatik, Leipzig 1960.

Cantarino, V.: Syntax of Modern Arabic Prose. Bd. 1, Bloomington/London 1974.

Fischer, W.: Grammatik des Klassischen Arabisch. Wiesbaden 1972.

Fleischer, H. L.: Kleinere Schriften, Bd. 1 u. 2, Leipzig 1886 - 88.

Gätje, H.: Probleme semantischer Identität und Diversität in der arabischen Nationalgrammatik. In: ZAL 3/79, 1979, S. 7 - 28.

Bierwisch, M. u. Lang, E. (Hrsg.): Grammatische und konzeptuelle Aspekte von Dimensionsadjektiven: studia grammatica XXVI u. XXVII, Berlin 1987.

Grundzüge einer deutschen Grammatik. Berlin 1984, Kap. 2.3., 3.3., 4.2.

Ibn ᶜAqīl: Šarḥ ᶜala Alfīyat Ibn Mālik. Bd. 1. al-Qāhira 1965.

Ibn Hišām al-Ansārī: Muġnī 'l-labīb. al-Qāhira o. J.

Ibn Yaᶜīš: Šarḥ al-Mufaṣṣal. Bd. 2, al-Qāhira o. J.

Kahle, E.: Studien zur Syntax des Adjektivs im vorklassischen Arabisch. Erlangen 1975.

Krahl, R.: Das arabische Adjektiv und die Substantiv-Adjektiv-Gruppe - Eine Untersuchung zur Wortbildung -. Diss. B. Leipzig 1985.

Langner, M.: Besondere Nominalkonstruktionen im Arabischen. Untersuchungen zur Attribution. Diss. A, Leipzig 1985.

Mosel, U.: Die syntaktische Terminologie bei Sibawaih. Diss. München 1975.

Al-Mubarrad: Kitāb al-muqtaḍab. Bd. 3. al-Qāhira 1385 - 88H.

Muḥammad M. ad-Dīn ᶜAbd al-Ḥamīd: Šarḥ Šuḏūr aḏ-ḏahab. al-Qāhira 1965.

Nöldeke, T.: Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Strassburg 1910;

ders.: Zur Grammatik des classischen Arabisch. Darmstadt 1963 (1896).

Reckendorf, H.: Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen. Leiden 1967 (1895);

ders.: Arabische Syntax. Heidelberg 1921.

Aṣ-Ṣabbān: Ḥāšiyat aṣ-Ṣabbān ᶜala Šarḥ al-Ušmūnī ᶜalā Alfīyat Ibn Mālik. Bd. 2 u. 3. al-Qāhira o. J.

Sībawaihi: Kitāb Sībawaihi. Bd. 1, Būlāq 1316 H.

Wehr, H.: Der arabische Elativ. In: Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Nr. 7. Wiesbaden 1952.

Wright, W.: A grammar of the Arabic Language. Bd. 2. Cambridge 1962 - 64.

Az-Zamaḫšarī: Kitāb al-mufaṣṣal. al-Qāhira 1323 H.

ISSN 0233–2205