

**HALLESCH
BEITRÄGE
ZUR *60*
ORIENT-
WISSEN-
SCHAFT**

Stiefbrücken

7



F







60

HALLESCHE BEITRÄGE

ZUR

ORIENTWISSENSCHAFT

7

MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG
WISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE 1985/27 (I 31)

Halle (Saale) 1985



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. - Halle (Saale). -
(Wissenschaftliche Beiträge / Martin-Luther-Univ. Halle-Witten-
berg ; ...)

NE: Universität <Halle, Saale>: GST

- 1985. - (Wissenschaftliche ... ; 1985, 27 = I 31)

Sektion Orient- u. Arabistik
Byzantinische
Bibliothek
Z 42
Acc. IV Nr. 9/86



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

(C) Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1985

Gesamtherstellung: VEB Kongreß- und Werbedruck
9273 Oberlungwitz (III-12-12)

PG 151/34/85

0780

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Erika Pabst:	
Zur Entwicklung des historischen Romans in der modernen ägyptischen Literatur	5
Klaus-Eberhard Pabst:	
Zu einigen Problemen nichtterminologischer Sonder- wortschätze	13
Ulrich Seidel:	
Methodische Probleme der syrischen (ostaramäischen) Lexikologie	23
Dieter Sturm:	
Zur Haltung des Islams gegenüber Krieg und Frieden	47
Wiebke Walther:	
Traditionsbeziehungen in der modernen arabischen Prosaliteratur	63
Annotationen:	
Sovetskaja Archeologija 1983 (Hans-Joachim Peuke)	91





ZUR ENTWICKLUNG DES HISTORISCHEN ROMANS IN DER MODERNEN
ÄGYPTISCHEN LITERATUR

Der historische Roman als Genre in der modernen arabischen Literatur entstand um die Jahrhundertwende, in einer Zeit des erwachenden arabischen Nationalbewußtseins und erstarkenden nationalen Befreiungskampfes, in einer Zeit, in der die Rückbesinnung auf traditionelle Werte besondere Bedeutung für die Lösung der Gegenwartsprobleme gewann.

Verstärkt wandten sich damals ägyptische Schriftsteller historischen Themen zu, die in der wechselvollen arabisch-islamischen Geschichte eine wichtige Rolle gespielt hatten. Von Beginn an wurden Stoffe bevorzugt, die neben der Entstehung des Islams, den islamischen Eroberungen und dem Kalifat vor allem die Mamlukenherrschaft zum Inhalt hatten. In dem Rückgriff auf diese historischen Stoffe ist gleichzeitig auch der Versuch zu sehen, die Ideen und Prinzipien der muslimischen Reformbewegung des 19. Jahrhunderts, in deren Mittelpunkt die innere Reform des Islams und seine Verteidigung nach außen standen, literarisch zu verarbeiten.

Wie allgemein im historischen Roman lassen sich auch im arabischen historischen Roman zwei Gruppen unterscheiden: Romane, in deren Mittelpunkt eine oder mehrere historische Persönlichkeiten stehen, und Romane, in denen frei erfundene Helden im Rahmen eines bestimmten historischen Ereignisses oder einer historischen Epoche agieren¹⁾.

Dem 1861 in Beirut als Sohn einer christlichen Kaufmannsfamilie geborenen Libanesen Ġirġi Zaidān (gest. 1914)²⁾ gelang es in ganz besonderer Weise, bedeutende Persönlichkeiten und Ereignisse der arabisch-islamischen Vergangenheit lebendig werden zu lassen und dem Leser nahezubringen. Dabei kamen ihm zweifellos die Erfahrungen langjähriger umfangreicher Studien

zur arabisch-islamischen Geschichte und Literatur zugute.

Als einer der ersten arabischen Schriftsteller stellte er das Schicksal erfundener Helden im Rahmen historischer Ereignisse dar, ein Verfahren, das dem Autor eine spannende Erzählweise erlaubt. Seine insgesamt 22 historischen Romane ließen ihn zum Begründer dieses Genres in der modernen arabischen Literatur werden.

Die Romane Zaidāns bilden einen einheitlichen Zyklus, der sich dem russischen Orientalisten Ignaz Kračkovskij zufolge in zwei Serien unterteilen läßt³⁾. In der ersten greift er auf Ereignisse des 18. und 19. Jahrhunderts zurück und behandelt wie in dem 1891 in Kairo erschienenen Roman "Der letzte Mamluk und seine Irrfahrten" (al-Mamlūk aš-šārid)⁴⁾ vorwiegend die Herrschaft der Mamluken in Ägypten, während Persönlichkeiten und Ereignisse der arabisch-islamischen Geschichte des 7. - 13. Jahrhunderts ausschließlich im Mittelpunkt der Romane der zweiten Serie stehen. So erzählt er beispielsweise in dem Roman "Die Ghassanidin" (Fatāt Ġassān, Kairo 1897/98) von Ereignissen, die mit der Entstehung des Islams und den frühen islamischen Eroberungen verbunden sind, in dem Roman "17. Ramadan" (as-Sābi^c aššara Ramadān, Kairo 1900) von der Ermordung des letzten der rechtgeleiteten Kalifen und der Machtergreifung der Omayyaden und in seinem Roman "Abbāsa, die Schwester Raschids" (al-Abbāsa uḥt ar-Rašīd, Kairo 1906)⁵⁾ von der Herrschaft des Kalifen Harun ar-Raschid.

Seine Romane, zweifellos beeinflusst von Alexandre Dumas d. Ä., sind einfach im Stil, handlungsreich, sentimental und spannend zugleich. In der Darstellung der Charaktere und des Sujets folgt er der arabischen Tradition. Charakteristisch für alle seine Romane ist allerdings eine schablonenhafte Zeichnung der Charaktere seiner Figuren. In der Schilderung der historischen Ereignisse gelangt er nicht zu größerer Tiefe. Psychologische Momente, die die Handlungsweise seiner Helden erklären würden, werden nicht aufgezeigt. Die Möglichkeit, vor allem in den sogenannten "Historischen Resümees" (faḍlaka ta'rīḥīya), die er den meisten seiner Romane voranstellt, nicht nur die dem Roman zugrunde liegenden historischen Fakten, son-

dern auch die gesellschaftlichen Triebkräfte und Gesetzmäßigkeiten darzustellen, bleibt von ihm ungenutzt.

Trotz dieser Einschränkungen hatte Zaidāns literarisches Schaffen nachhaltigen Einfluß auf die Entwicklung des ägyptischen bzw. arabischen historischen Romans. Die Mehrzahl seiner Romane wurde ins Persische, Türkische, Französische, Englische, Deutsche und Russische übersetzt. Einige sind sogar in Tamil und Urdu erschienen. Dadurch genoß Zaidān nicht nur in Ägypten große Popularität.

25 Jahre nach seinem Tod, 1949, gab der Verlag al-Hilāl in Kairo Zaidāns gesammelte Werke heraus. Bis heute haben seine Romane ihre Faszination auf den arabischen Leser nicht verloren.

Ebenso wie Zaidān wandte sich der Ägypter Muḥammad Farīd Abū Ḥadīd (1893-1967)⁶⁾ im Verlaufe seines literarischen Schaffens fast ausschließlich historischen Themen zu.

Sein 1926 in Kairo erschienener Roman "Die Tochter des Mamluken" (Ibnat al-mamlūk) ist, obwohl er im Vergleich zu seinen späteren Arbeiten an Bedeutung verliert, für die Entwicklung dieses Genres in der ägyptischen bzw. arabischen Literatur wichtig, da er im Gegensatz zu Zaidān vermeidet, vordergründig Geschichtskennntnisse zu vermitteln.

Er greift in ihm ein Thema aus jener Zeit auf, in der sich Ägypten unter der Herrschaft Muḥammad [°]Alī befand und es zu heftigen Kämpfen zwischen ihm und den Mamluken kam.

Dem Autor gelingt es, die Romanhandlung mit den historischen Ereignissen der Jahre 1804 bis 1807 zu verbinden: Im Mittelpunkt steht der Araber [°]Alī, der auf der Flucht vor Wahhabitens, die seinen Vater getötet haben, auf dem Weg nach Kairo bei dem Mamluken [°]Umar Bey und dessen Tochter Ḥūrīya Zuflucht sucht, ein Heim findet und schließlich [°]Umar Bey in seinem Kampf gegen Muḥammad [°]Alī unterstützt.

Der Roman erscheint realistischer und besser konstruiert, auch nach Ansicht arabischer Literaturwissenschaftler, als Zaidāns historische Romane, obwohl auch ihm nicht immer gelingt, das Ägypten jener Zeit lebendig werden zu lassen⁷⁾.

Ein wesentlicher Grund dafür ist wohl in der starren Zeichnung der Charaktere seiner Helden zu sehen, denen kaum Entwicklungsmöglichkeiten gegeben wurden und deren Handlungen vom Leser fast immer voraussehbar sind.

Erst in seinen späteren Werken "Der umherirrende König" (al-Malik ad-dillīl, Kairo 1940), "Zenobia" (Zinūbiyā, Kairo 1941), Abū'l-Fawāris 'Antara (Kairo 1946) und vor allem in "Das Marmorgefäß" (al-Wi^cā' al-marmarī, Kairo 1951) über den jemenitischen Volkshelden Saif Ibn Dī Yazan, der um 570 erfolgreich gegen die Abessinier in Südarabien kämpfte, gelang es ihm, Menschen mit ihren Fehlern und Schwächen darzustellen, nicht idealisierte Helden.

In den 30er und 40er Jahren erlebte der historische Roman, der zu Beginn dieses Jahrhunderts zu einem führenden Genre in der arabischen Literatur geworden war, in Ägypten erneut eine Blütezeit.

Wie Naǧīb Mahfūz (geb. 1911), der heute wohl bekannteste ägyptische Schriftsteller, in seinen frühen Romanen "Das Spiel des Schicksals" ('Abat al-aqdār, Kairo 1939), "Radopis" (Rādūbīs, Kairo 1943) über das Leben des Pharaos Merenra und "Kampf um Theben" (Kifāh Tība, Kairo 1944) bevorzugten die meisten Schriftsteller in jener Epoche in dem Glauben, daß das Alte Ägypten für die Entwicklung des Landes bedeutsamer gewesen sei als die arabisch-islamische Kulturperiode, Stoffe aus der Pharaonenzeit.

Erst ^cAbd al-Hamīd Ğūda as-Sahhār (1913-1974)⁸⁾ wandte sich wiederum fast ausschließlich islamischen Themen zu. Erreichte er auch nicht das literarische Niveau eines Naǧīb Mahfūz, so war und ist er in Ägypten gerade wegen seiner Romane und Kinderbücher historisch-religiösen Inhalts beliebt. Die meisten seiner historischen Erzählungen und Romane, unter ihnen "Bilāl, der Muezzin des Propheten" (Bilāl, mu'addin ar-rasūl) über den ersten Gebetsrufer Mohammeds, "Sa^cd Ibn Abī Waqqās und die Helden von Qadisiya" (Sa^cd Ibn Abī Waqqās wa abtāl al-Qādisīya) über die siegreiche Schlacht der Muslims gegen das persische Heer unter Rustam bei Qādisīya im Jahre 637 und "Das

Leben Husains" (Hayāt al-Ḥusain) über den Sohn des Kalifen °Alī, der für die Schiiten zum Märtyrer wurde, erfuhren nach seinem Tode eine Wiederauflage in Ägypten.

Der historische Roman "Am Zuwaila-Tor" (°Alā Bāb Zuwaila) von Muḥammad Sa°Id al-°Iryān (1905-1964)⁹⁾, der 1947 in Kairo erschien, bedeutet einen weiteren Fortschritt in der Entwicklung dieses Genres gegenüber Zaidān und Abū Ḥadīd.

Tāhā Ḥusain stellte diesen Roman im April des Erscheinungsjahres in der ägyptischen Literaturzeitschrift "Mağallat al-kātib al-misri" vor und empfahl seine Lektüre, weil - wie er sagt - der Leser in ihm "eine hohe Literatur, wahre Geschichte, exakte Analyse und einen ausgewogenen Stil" findet¹⁰⁾.

Zwar beschreibt auch al-°Iryān eine der unruhigsten Perioden in der arabisch-islamischen Geschichte Ägyptens - Ägypten am Ende mamlukischer Herrschaft und zu Beginn osmanischer Eroberungen an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert - doch ihm gelingt es, die historischen Ereignisse um seinen Romanhelden Tūmānbāy, den letzten mamlukischen Sultan, der schließlich von den Osmanen besiegt und öffentlich am Zuwaila-Tor in Kairo gehängt wird, lebensnah zu schildern, das Leben im Ägypten jener Zeit - die Habgier und Grausamkeit der herrschenden Klasse und die Leiden des unterdrückten ägyptischen Volkes - dem Leser deutlich vor Augen zu führen.

Heute nimmt der historische Roman einen festen Platz in der modernen ägyptischen Literatur ein.

Zahlreiche Nachauflagen und Neuerscheinungen von Romanen und Erzählungen historischen Inhalts bestätigen die Beliebtheit dieses Genres, das Interesse und die Freude des Lesers an spannend geschildertem Geschehen vergangener Zeiten, wobei aber auch die Gefahren, vordergründig zu unterhalten, historische Ereignisse zu verherrlichen bzw. falsch darzustellen, nicht übersehen werden dürfen. Obwohl im historischen Roman in jedem Falle ein subjektives Geschichtsbild vermittelt wird, brachte und bringt er stets die Interessen einer bestimmten Klasse in einer bestimmten historischen Situation zum Ausdruck¹¹⁾.

Wie der historische Roman im allgemeinen so mußte und muß sich auch der arabische mitunter den Vorwurf gefallen lassen, weder den Anforderungen der Dichtung noch denen der Geschichte

gerecht zu werden und nur in der Absicht geschrieben zu sein, die historischen Kenntnisse des Lesers aufzufrischen.

Allerdings birgt die dichterische freie Bearbeitung des historischen Stoffes die Schwierigkeit in sich, das historische Geschehen in seiner objektiven Wirklichkeit und in seiner lebendigen politischen Beziehung zur Gegenwart darzustellen. Selbst wenn es nicht ausdrückliches Ziel des historischen Romans ist, ein Spiegelbild der Gegenwart zu geben, wird er in irgendeiner Weise von ihr bestimmt¹²⁾. Insofern gilt auch für den ägyptischen bzw. arabischen historischen Roman das, was K. A. Horst über den klassischen historischen Roman in einem Artikel für die "Neue literarische Welt" 1952 schrieb: "Der historische Roman versichert sich der Geschichte in einem Augenblick, wo die Zeit zum Aufbruch drängt; er versucht Einfluß zu gewinnen auf das Künftige, indem er das Vergangene aktualisiert und doch als Vergangenes von sich abrückt. Das Pathos des Abschieds und gleichzeitig damit die Befragung der Zukunft geben jedem echten historischen Roman das Gepräge"¹³⁾.

Wenn auch nicht alle arabischen Autoren dem hohen Anspruch gerecht werden, im historischen Roman zeitgenössische Gesellschaftsprobleme darzustellen, so hat er doch seine Rolle im Hinblick auf das historische Selbstverständnis der Araber bis heute nicht verloren.

Anmerkungen

- 1) Janssen, Christian: Der historische Roman. Möglichkeiten und Gefahren des historischen Romans. Rendsburg 1954. S. 11.
- 2) Ġirġī Zaidān (geb. 1861 in Beirut, gest. 1914 in Kairo); Historiker und Schriftsteller. Verfasser zahlreicher historischer Romane, einer fünfbandigen "Geschichte der islamischen Zivilisation" (Ta'rīh at-tamaddun al-islāmī, Kairo 1902-04) und einer vierbandigen "Geschichte der arabischsprachigen Literatur" (Ta'rīh adĀb al-luġa al-^carabīya,

Kairo 1911). Begründer und Herausgeber der populärwissenschaftlich-literarischen Zeitschrift "al-Hilāl".

- 3) Kračkovskij, Ignaz: Der historische Roman in der neueren arabischen Literatur. In: Die Welt des Islams, Bd. 12, Heft 1/2, Berlin 1930.

Zu Zaidān vgl. auch Philipp, Thomas: Ġurgī Zaidān. His Life and Thought. Beirut 1979.

- 4) al-Mamlūk aš-Šarid (1. Aufl., Kairo 1891): Unter dem Titel "Der letzte Mameluck und seine Irrfahrten" von Martin Thilo ins Deutsche übersetzt, Barmen 1917.

- 5) al-^cAbbāsa uht ar-Rašīd wurde unter dem Titel "Sestra Charuna ar-Rašida" von I. Lebedinskij ins Russische übersetzt, Leningrad 1970.

- 6) Muhammad Farīd Abū Hadīd (1893-1967): Ägyptischer Schriftsteller. Beamter im Staatsdienst. Verfasser historischer Romane. Übersetzer des Shakespeareschen Dramas "Macbeth" aus dem Englischen ins Arabische. Mitarbeiter und zeitweiliger Chefredakteur der Literaturzeitschriften "ar-Risāla" und "at-Taqāfa".

- 7) Vgl. Hamdī Sakkūt: The Egyptian Novel and its main trends (1913 bis 1952). Kairo 1971. S. 48.

- 8) ^cAbd al-Hamīd Ġūda as-Sahhār (1913-1974): Ägyptischer Schriftsteller. Beamter im Staatsdienst. Verfasser von zahlreichen Romanen, auch Kinderbüchern historisch-religiösen Inhalts.

- 9) Muhammad Sa^cId al-^cIryān (1905-1964): Ägyptischer Schriftsteller. Beamter im Erziehungsministerium. Verfasser von historischen Romanen und Kinderbüchern. Herausgeber der Literaturzeitschriften "at-Taqāfa", "ar-Risāla" und "al-Kātib al-misrī". Begründer und Herausgeber der Kinderzeitschrift "Sindbād".

- 10) Zitat wurde der 2. Auflage des Romans "Alā Bāb Zuwaila" von Muhammad Sa^cīd al-^cIryān entnommen. Miṣr: Dār al-Ma^cārif (1951), S. 11.
- 11) Renk/Streisand: Der historische Roman auf dem Weg zum sozialistischen Realismus. In: Sinn und Form, 22. Jahrgang, 1970, 5. Heft. S. 1235-1242.
- 12) Lukács, Georg: Der historische Roman (Probleme des Realismus III), Bd. 6, Berlin 1965. S. 409.
- 13) Horst, Karl August: Der klassische historische Roman. In: Neue literarische Welt, Nr. 6, 3/1952, S. 9.

ZU EINIGEN PROBLEMEN NICHTTERMINOLOGISCHER SONDERWORTSCHÄTZE
IM ARABISCHEN

Veränderungen im System einer Sprache sind Teil der geschichtlichen und gesellschaftlichen Veränderungen, die sich innerhalb einer gegebenen Sprachgemeinschaft vollziehen. Diese Wechselbeziehungen zwischen Sprachentwicklung und Entwicklung der Gesellschaft, d. h. hier der Kommunikationsgemeinschaft ist aber keine direkte, unmittelbar wirkende, sondern eine durch bestimmte vermittelnde Faktoren verursachte. Solche Faktoren sind unter anderem: Veränderungen der gesellschaftlichen Verhältnisse im Gefolge von Veränderungen der sozialökonomischen Grundlagen. Diese Wandlung der sozialökonomischen Grundlagen einer Gesellschaft kann sehr unterschiedliche Ursachen haben. Für das Arabische und die es im Verlaufe seiner Geschichte tragenden Gesellschaften (Kommunikationsgemeinschaften) kommen vor allem folgende in Frage:

- Innere Weiterentwicklung der sozialökonomischen Basis innerhalb eines bestimmten Zeitabschnittes
- Eroberung fremder Gebiete und damit verbunden Adaption der dort vorgefundenen höheren bzw. andersartigen Stufen der Gesellschaftsentwicklung
- Eindringen fremder Völker mit überlegener Technik und weiterentwickelter Wissenschaft aufgrund höher entwickelter sozialökonomischer Basis
- Ökonomische, kulturelle und wissenschaftliche Kontakte.

Die mit den hier aufgeführten Prozessen verbundenen Veränderungen in der Sprache vollziehen sich langsam und lassen sich in einigen Bereichen (Phonetik, Morphologie, Syntax) erst über längere Zeiträume erkennen und sind in ihren Ursachen häufig schwer nachweisbar, d. h. ein direkter Zusammenhang zwischen dem Entstehen und Verschwinden bzw. Veränderungen bestimmter phonetischer, morphologischer und syntaktischer Kategorien und nach-

weisbaren Veränderungen gesellschaftlicher Verhältnisse oder ökonomischer, sozialer und kultureller Grundlagen einer bestimmten Gesellschaft ist nicht feststellbar. Falls es derartige Zusammenhänge überhaupt gibt, vollziehen sie sich über sehr lange Zeiträume unter Mitwirkung weiterer, meist innersprachlicher Faktoren.

Bereits Friedrich Engels schrieb: "Es wird schwerlich gelingen, ... den Ursprung der hochdeutschen Lautverschiebung ökonomisch zu erklären, ohne sich lächerlich zu machen."¹⁾

Falsch ist auch die gelegentlich getroffene Feststellung, das Arabische habe sich in dem von uns überschaubaren historischen Zeitraum überhaupt nicht oder kaum verändert, da fast alle im gegenwärtigen Hocharabisch vorhandenen phonetischen, morphologischen und syntaktischen Erscheinungen bereits im klassischen Arabisch vorhanden gewesen wären. Eine genaue Untersuchung der Bedeutung und distributiven Häufigkeit formal gleicher Kategorien würde aber mit ziemlicher Sicherheit das Gegenteil ergeben.

Anders dagegen im Bereich des Wortschatzes, hier laufen Veränderungen schneller ab und sind auch der Beobachtung zugänglicher. Ihre Ursachen liegen häufig auf der Hand. Beispielhaft für derartige Vorgänge sind die mit der Herausbildung einer wissenschaftlich-technischen Terminologie einhergehenden Entwicklungen.

Unter einem Terminus bzw. einer Terminologie sollen hier Wörter bzw. Gruppen von Wörtern verstanden werden, die über folgende Eigenschaften verfügen²⁾:

- Termini sind im Rahmen einer Theorie definierte Fachwörter von hoher begrifflicher Abstraktion.
- Sie sind stilistisch neutral, d. h. sie sind weitgehend frei von Konnotationen.
- Sie sind uneindeutig und sollten keine Synonyme besitzen. Allerdings verändern sie sich infolge neuer Erkenntnisse und tendieren dann gelegentlich zu Polysemie und Homonymie.

Dieser Terminologisierungsprozeß verläuft in mehreren Stufen und ist in seinem Tempo und in seinem Umfang unmittelbar von dem Stand der Wissenschaftsentwicklung auf dem betreffenden Gebiet abhängig.

So werden auf einigen Gebieten im arabisch-islamischen Raum bereits frühzeitig ausgearbeitete wissenschaftliche Systeme bzw. Wissenschaftsgebiete mit ausgeprägter Terminologie, theoretischen Verallgemeinerungen, Hypothesen und erkannten Gesetzmäßigkeiten entwickelt, wobei hier zwischen originären, d. h. im wesentlichen im arabisch-islamischen Bereich selbst entstandenen Wissenschaften wie zum Beispiel Rechtswissenschaft, Qur'an-Wissenschaft und eventuell Sprachwissenschaft und solchen zu unterscheiden ist, die zumindest in ihren wesentlichen Teilen und Ansatzpunkten aus anderen Bereichen übernommen und weiterentwickelt worden sind wie zum Beispiel Naturwissenschaften, Medizin, Mathematik, aber auch Philosophie.

Daneben stehen aber eine Reihe von Gebieten, die trotz ihrer großen gesellschaftlichen Bedeutung kaum oder erst sehr spät Gegenstand wissenschaftlicher theoretischer Untersuchung und Darstellung wurden. Dazu gehören unter anderem solche Bereiche wie die Ökonomie. Zwar finden sich schon frühzeitig in vielen Literaturgattungen des Arabischen Wörter, die Begriffe, Vorgänge und Gegenstände von ökonomischer Relevanz bezeichnen, jedoch treten theoretisch verallgemeinernde Darstellungen und damit auch terminologisch eindeutige Begriffsbestimmungen erst relativ spät auf.

Damit ist uns allerdings auch die Möglichkeit gegeben, den Prozeß der Herausbildung einer bestimmten Terminologie zu beobachten, was auf anderen Gebieten, die uns von Anfang an als weitgehend abgeschlossen und voll ausgearbeitet entgegentreten, nur schwer möglich ist.

Dieser Vorgang stellt sich im Detail wie folgt dar: Bereits im Koran, in der Hadīt-Literatur, aber auch in der Geschichtsschreibung werden gelegentlich ökonomische Vorgänge geschildert. Die dabei verwendeten Wörter entstammen der allgemeinen literarischen Lexik und erfahren nur in dem speziellen Zusammenhang eine aus der Grundbedeutung des betreffenden Wortes abgeleitete Bedeutungseinengung. Sie sind nirgendwo definiert und bilden in ihrer Gesamtheit kein System. Gleiche Sachverhalte können in den verschiedenen Texten (aber auch in gleichen) mit Hilfe unterschiedlicher Wörter und Wendungen wiedergegeben werden.

Vgl. dazu Ibn Hišām "sīra"³⁾ (I/119):
tasta'ǧiru ar-riǧāla fī mālihi wa-tudāribuhum iyyāhu bi-šay'in
taǧ^caluhū lahum - Sie ließ Männer mit ihrem Gut Handel trei-
ben, denen sie Anteil am Gewinn gab.

In derselben Quelle (I/119):
fa-^caradat ^calayhi an yahruǧa fī mālin lahā ilā š-šām taǧiran -
Sie schlug ihm vor, daß er in Syrien mit ihrem Gut Handel trei-
be;

oder (I/119):
tamma bā^ca rasūlu llāhi (sl^cm) sil^catahū allatī haraǧa bihā wa
štarā mā arāda an yaštariya - Darauf verkaufte der Gesandte Got-
tes seine Ware, mit der er ausgezogen war, und kaufte, was er
kaufen wollte.

Aus den wenigen Beispielen, die sich bei intensiver Durch-
sicht alter Quellen beliebig vermehren ließen, wird ersichtlich,
daß es sich bei dem hier gebotenen Wortschatz um Wörter der All-
gemeinlexik handelt, die allerdings in bestimmten Zusammenhängen
bereits bedeutungsspezialisiert sind. Diese Bedeutungsspeziali-
sierung ist noch sehr locker und wenig gefestigt, zumal für ein-
unddenselben Sachverhalt unterschiedliche Wendungen gebraucht
werden können.

In späterer Zeit, d. h. nach Abschluß der großen arabischen
Eroberungen, in deren Gefolge der Handel und damit die gesamte
Ökonomie an Umfang und Bedeutung gewannen, kam es auch zu einer
zunehmenden Spezialisierung des Wortschatzes auf diesem Gebiet.
Frühe Zeugen für diese sprachgeschichtlichen Vorgänge besitzen
wir in einer Reihe von Wirtschaftspapyri, vor allem solche, die
Kauf- und Verkaufsverträge enthalten, aber auch Pacht- und Ehe-
verträge.

Hier tritt uns bereits ein fest umrissener Spezialwortschatz
entgegen, der in festen Wendungen angewendet wird. Ein Bemühen
um Eindeutigkeit durch sprachliche Formalisierung ist deutlich
zu verspüren.

Hier treten bereits Spezialwörter auf, die eine engbegrenzte
Bedeutung besitzen. Sie sind zwar nirgendwo definiert, sondern
ihr Inhalt wird bestenfalls beschrieben, auch sind die sie ent-
haltenden Texte praxisorientiert. Theoretische Betrachtungen zu

Fragen des Wirtschaftslebens treten erst sehr viel später auf.

Zur Verdeutlichung des hier dargelegten Sachverhalts seien einige Beispiele aus arabischen Papyri des 9. und 10. Jahrhunderts angeführt⁴⁾:

Erteilung einer Vollmacht zur Vornahme eines Rechtsgeschäftes	wakāla
Angebot	iğāb
Annahme	qabūl
Auftraggeber	muwakkil
Urkunde, Schriftstück	kitāb
Anerkenntnis	iqrār
Wechsel	safātiğ
Wechselanspruch	haqq as-safātiğ
Geschäftsfähigkeit	ğawāz amrihī
Kopfsteuer	ğizya

Die Beispiele ließen sich mühelos vermehren.

Wir haben es hier mit einem Berufswortschatz der Händler, praktischen Juristen, Verpächter u. a. zu tun, d. h. mit Berufslexik oder Professionalismen. Sie dienen ebenso wie die wissenschaftlichen Termini der sach- und fachbezogenen Kommunikation, allerdings sind sie im Vergleich zu den Termini weniger standardisiert und nicht definiert. Sie stellen aber auch eine notwendige Zwischenstufe zu Bildung echter Termini dar. Zu Termini werden sie in der Regel dann, wenn sie a) definiert werden, b) kraft dieser Definition aus einer Theorie abgeleitet werden und damit Element einer Terminologie werden.

Erst wenn diese Voraussetzungen gegeben sind, kann von einer Terminologie im streng wissenschaftlichen Sinne gesprochen werden. Ansätze dazu finden sich in der arabischen ökonomisch relevanten Literatur relativ spät.

Im folgenden soll auf zwei Textzeugen dazu eingegangen werden:

- 1.) Kitāb iṣāra ilā mahāsin at-tiğāra wa ma^crifat ġayyid al-a^crād wa radī'ihā wa ġuṣūš al-mudallisīn fihā eines ansonsten unbekanntem Verfassers mit Namen Šaiḥ Abu l-Fadl Ğa^cfar b. ^cAlī ad-Dimišqī (etwa 11. oder 12. Jh.), gedruckt Kairo 1318 d. H.
- 2.) Einige ausgewählte Kapitel aus der Muqaddima des Ibn Haldūn

(14. Jh.)⁵⁾.

Im erstgenannten Werk⁶⁾ sind erste Ansätze zu Definitionsversuchen, die teilweise bereits aus einer Theorie abgeleitet sind, zu verzeichnen. So wird versucht, die Begriffe nicht nur zu nennen, sondern sie in ein System einzuordnen und ihren Begriffsinhalt und Umfang zu beschreiben (ev. zu definieren).

Zum Beispiel:

Besitztum *māl* wird als eine große Menge erworbener Güter *muqtanayāt* beschrieben.

Es wird weiter unterschieden zwischen:

- | | |
|---|---------------------------|
| a. stummen Besitz (Gold, Silber) | <i>māl sāmit</i> |
| b. Ware, d. h. was angeboten (zum Verkauf) wird | <i>card</i> |
| Dazu gehören: | |
| Verbrauchsgegenstände | <i>amtī^ca</i> |
| Verkaufsgegenstände (d. h. Edelsteine, Eisen, Kupfer, Holz u. a.) | <i>baḡā'i^c</i> |
| c. Grundbesitz | <i>caqār</i> |
| d. lebende Wesen | <i>hayawān</i> |

An anderer Stelle wird versucht, die Mittel zur Erlangung von Besitz zu systematisieren.

Es wird unterschieden zwischen:

- | | |
|---------------------------|------------------------|
| bewußtem Streben | <i>sa^cy</i> |
| und zwar durch Gewalt | <i>mubālaḡa</i> |
| oder geschicktes Vorgehen | <i>iḡtiyāl.</i> |

Ersteres wird in *sultāniya*, d. h. staatlich und *hāriḡiya*, d. h. verbrecherisch, eingeteilt. Staatlich sind unter anderem:

- | | |
|-------------|--------------|
| Gebühren | <i>rusūm</i> |
| Grundsteuer | <i>harāḡ</i> |
| Armensteuer | <i>zakāt</i> |
| Kopfsteuer | <i>ḡizya</i> |
| Kriegsbeute | <i>fai'</i> |

Beschrieben werden auch Begriffe des Handelsverkehrs wie Vorauszahlungsverkauf mit Termin *salaf mu'aḡḡal*

Kreditkauf mit Ratenzahlung *istislāf munagḡam*
 Kommissionsgeschäft *muqārada*

Während dieses Werk in seinen wesentlichen Teilen über eine Beschreibung nicht hinauskommt und nur in einigen Teilen theoretische Aspekte anführt, ist das zweite hier genannte Werk (Ibn Haldūn) darüber hinausgegangen.

So werden zum Beispiel im Zusammenhang mit dem Steuerwesen erste Versuche einer wissenschaftlichen-ökonomischen Erklärung für ein hohes oder niedriges Steueraufkommen gegeben.

Die hier auftretenden Begriffe werden zwar noch nicht definiert, treten aber bereits innerhalb einer Theorie auf und bilden somit ein System von Halb- oder Fasttermini (Quasitermini).

Besonders in Kapitel V/1 werden bereits theoretische Aussagen getroffen und Fasttermini gebraucht, die im wesentlichen die an eine Terminologie zu stellenden Ansprüche erfüllen:

Lebensunterhalt	<i>ma^cas^v</i>
Gewinn	<i>kasb</i>
Bedürfnis	<i>hāḡa</i>
u. a.	

Definitionsversuche sind zum Beispiel:

al-kasbu huwa qīmatu l-a^cmāli l-baṣariyati

Gewinn ist der Wert der (durch) menschlichen Arbeit (entsteht).

Wissenschaftliche Darstellungen und damit verbunden Verwendung einer wissenschaftlichen Terminologie finden sich auch in einigen Werken islamischer Rechtsgelehrter. Insbesondere handelt es sich hier um wirtschaftsrechtliche Begriffe.

Sache	<i>a^cain</i>
Forderung, Schuld	<i>dain</i>
Leihe	<i>a^cariya</i>
Miete	<i>iḡāra</i>
Kauf	<i>bai^c</i>
Vermächtnis	<i>waḡiya</i>
Eigentum	<i>milk</i>
Schatz	<i>rikāz</i>
Besitz	<i>yad</i>
Eigentümer	<i>mālik</i>

Besitzer	du l-yad
Aufschlag	ribḥ
Kriegsbeute	ḡanīma
Gemeineigentum	ištirāk
Kreditkauf	bai ^c al- ^c īna
Vorkaufsrecht	šuf ^c a
Kapital	ra's al-māl

Allerdings ist der Gebrauch der einzelnen Bezeichnungen in den einzelnen Rechtsschulen nicht einheitlich. Dies wäre aber Voraussetzung, wenn man die hier aufgeführten Benennungen für Dinge, Vorgänge und Handlungen als vollwertige Termini anerkennen wollte.

Es ist aber auch zu bedenken, daß gesellschaftswissenschaftliche Terminologie im Unterschied zur naturwissenschaftlichen sehr viel häufiger divergierende Bezeichnungen aufweist. In Abhängigkeit von unterschiedlichen Auffassungen zu bestimmten Problemen werden gleichen Formativen unterschiedliche Bedeutungen bzw. Definitionen zugeordnet oder unterschiedlichen Formativen gleiche Bedeutungen. Diese Unzulänglichkeit existiert auch in modernen Terminologien, besonders dann, wenn es sich um weltanschaulich und ideologisch gebundene Termini handelt.

Zusammenfassend kann folgendes festgestellt werden:

1. Der Terminologisierungsprozeß vollzieht sich generell in mehreren Etappen und Stufen.
2. Die erste Stufe besteht in der Bedeutungsverengung eines Wortes der allgemein-literarischen Lexik innerhalb eines bestimmten Textzusammenhanges. Diese Wörter sind gegen andere meist austauschbar, haben folglich Synonyme und Homonyme.
3. In der folgenden Stufe entstehen Wörter und Wendungen, die einer bestimmten Berufsllexik angehören und von einer bestimmten Gruppe in einem engbegrenzten Sinn gebraucht werden. Sie sind nicht mehr ohne weiteres austauschbar, haben aber noch eine starke Bindung an die allgemeinliterarische Lexik, in der sie ohne die in der betreffenden Gruppe gemachten konventionellen Einschränkungen und Gebrauchsbeschränkungen

benutzt werden.

4. Werden Wörter einer solchen Berufslexik Bestandteile eines sich entwickelnden wissenschaftlichen Systems, d. h. treten sie als definierte Fachwörter, als Bestandteil wissenschaftlicher Theorien, Hypothesen und Darstellungen auf, werden sie zu Termini.

Dieser Terminologisierungsprozeß ist in Tempo und Umfang von der Entwicklung des betreffenden Fachgebietes in Richtung einer Wissenschaft abhängig. Dabei kann es aber noch später infolge neuer Erkenntnisse, Verifizierung und Falsifizierung bestehender Hypothesen und Theorien zu Veränderungen des terminologischen Systems kommen. Allerdings stellen solche Vorgänge eine andere Qualität dar als der beschriebene Übergang von Berufslexik zu Terminologien.

Anmerkungen

- 1) F. Engels, MEW Bd. 37, S. 464
zitiert nach: K. Marx/F. Engels: Über Sprache, Stil und Übersetzung, Berlin 1975. S. 257.
- 2) In Anlehnung an:
Th. Schippan, Lexikologie der deutschen Gegenwartssprache, Leipzig 1984
V. M. Belkin, Arabskaja leksikologija, Moskau 1975.
- 3) Das Leben Mohammed's nach Mohammed Ibn Ishāk, bearbeitet von Abd al-Malik Ibn Hišām, hrsg. von Dr. F. Wüstenfeld, 1. Band - Text - 1. Teil, Leipzig 1858.
Übersetzung nach: Das Leben Muhammed's, nach Muhammed Ibn Ishak. Aus dem Arabischen von Dr. G. Weil, Stuttgart 1864.

- 4) Dietrich, Albert, Arabische Papyri aus der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek, Leipzig 1937.
- 5) Muqaddimat al-^callāma ibn Haldūn. Hrsg.: Eine Kommission von Gelehrten. Kairo o. J.
Übersetzung nach:
Ibn Khaldun, The Muqaddima. An Introduction to History.
Translated from the Arabic by F. Rosenthal. London 1958.
- 6) Vgl. dazu:
H. Ritter, Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft,
in: Der Islam, Bd. VII, Heft 1/2, Strassburg 1916.

METHODISCHE PROBLEME DER SYRISCHEN (OSTARAMÄISCHEN) LEXIKOLOGIE

Innerhalb der Aramaistik kommt der Erforschung des Syrischen ein besonderer Stellenwert zu. Als Sprache der ostaramäischen Christen fand es weite Verbreitung im Vorderen Orient und darüber hinaus; und es ist zugleich der am besten und vollständigsten erhaltene Dialekt des Aramäischen. Die in der Mitte des vorigen Jahrhunderts begonnene intensive Edierung syrischen Schrifttums hält nach wie vor an, und auch die inhaltliche Bearbeitung des sich ständig vergrößernden Materialfundus hat in den vergangenen drei Jahrzehnten wieder zugenommen.

Indes hat die Erforschung der syrischen Sprache hiermit in keiner Weise Schritt gehalten. Franz Rosenthal schrieb schon vor knapp einem halben Jahrhundert: "Mit dem Erscheinen der zweiten Auflage von Nöldeke's Grammatik (das war 1898 - d. Verf.) hätte hier nun die ausführliche Darstellung der seither geleisteten Arbeit und erzielten Ergebnisse einzusetzen. Doch gerade zu diesem Zeitpunkt ist die fruchtbarste Epoche der syr. Studien abgeschlossen, und trotz der Fülle der zu lösenden Aufgaben ist ein starkes Nachlassen in der produktiven Tätigkeit und auch ein Einschrumpfen des Kreises der Orientalisten, bei denen die syr. Studien verständnisvolle Beachtung fanden, nicht zu verkennen. Besonders deutlich macht sich dies auf dem Gebiet der grammatisch-lexikalischen Studien bemerkbar."¹⁾ Obgleich seither eine große Anzahl von neuen Texten erschlossen und ediert worden und somit auch genügend neues Material hinzugekommen ist, trifft diese Einschätzung Rosenthals zumindest für Grammatik und Lexikologie nach wie vor in voller Gültigkeit zu.

Die eigentlichen Ursachen für ein solches "Einschrumpfen" sind wohl kaum darin zu sehen, "dass nach einer Zeit besonders intensiver Betätigung ein Rückschlag ganz von selbst erfolgt, unter dem Gefühl, dass schon die wichtigste Arbeit geleistet sei und der 'Rest', dessen Bedeutung man in solchen Momenten unter-

schätzt, kein Interesse mehr bietet." ²⁾ Ebensovienig liefert die verstärkte Hinwendung zur Assyriologie und zur Arabistik eine hinreichende Rechtfertigung ³⁾. Das Zurückbleiben des wissenschaftlichen Interesses an der syrischen Sprache liegt vielmehr in einem Mangel an methodischer Durchdringung des Fachgebietes begründet.

Eine den heutigen Ansprüchen gemäÙe Methode setzt eine Selbstverständigung voraus über die Stellung der syrischen Literaturdenkmäler in der Geschichte des Vorderen Orients sowie über die Stellung der syrischen Sprache innerhalb der semitischen Sprachfamilie bzw. zu den sie historisch umgebenden Sprachen - selbstverständlich nicht aus dem Blickwinkel der Blütezeit der syrologischen Studien vor und um die Jahrhundertwende, sondern aus der Sicht der modernen Geschichts- und Sprachwissenschaften. Das heißt, es geht um solche Fragestellungen, wie:

- Was vermögen fundiertere Kenntnisse der syrischen Sprache für die Erforschung der spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichte nicht nur in Beschränkung auf die Kirchengeschichte, sondern in gesamtgesellschaftlicher Hinsicht unter vorrangiger Bezugnahme auf die materiellen Grundlagen der geschichtlichen Entwicklung, zu leisten?
- Was kann das Syrische als nach dem Arabischen reichste und am besten überlieferte semitische Literatursprache zur Bereicherung der Semitistik und der Allgemeinen Sprachwissenschaft beisteuern? Was steuert sie als außersemitisch stark beeinflusste Sprache zur Erforschung nichtsemitischer Sprachen, z.B. des Mittelgriechischen oder Mittelpersischen, bei?

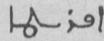
Während die Forschungen zur syrischen Literaturgeschichte, vor allem zur kirchengeschichtlichen und theologischen Literatur, zwar nicht lückenlos, aber doch relativ kontinuierlich und auf hohem Niveau fortgeführt wurden, repräsentiert die Erforschung der syrischen Sprache im Ganzen, von herausragenden Einzelergebnissen abgesehen, noch immer den Stand, den sie bis Brockelmann erreicht hatte. Zweifellos ist eine Ursache dafür zurückzuführen auf die nachhaltige Wirkung und die hervorragenden Leistungen, die - wie der Semitistik im Allgemeinen so der Syrologie im Besonderen - aus den Anschauungen und Methoden der

Junggrammatischen Schule in der Sprachwissenschaft erwachsen. Zu deren exponierten Vertretern in der Semitistik gehörte ja bekanntlich Carl Brockelmann selbst. Mit der Fixierung dieser sprachwissenschaftlichen Entwicklungsstufe weit über ihre vorwärtstreibende Phase hinaus mußten zwangsläufig die nachteiligen Züge der Junggrammatischen Richtung deutlicher hervortreten und eben auch "ein starkes Nachlassen in der produktiven Tätigkeit" auslösen⁴⁾. Neben einer Vernachlässigung der Arbeit auf dem Gebiete der so reichen syrischen Syntax hat sich ein nachteiliger Einfluß der Junggrammatiker vor allem in einer einseitigen Ausrichtung der syrischen Lexikologie bemerkbar gemacht⁵⁾. Diese einseitige Ausrichtung besteht zum einen in einer Überbetonung der diachronischen Betrachtungsweise gegenüber der synchronischen. Während dem Aufzeigen etymologischer Zusammenhänge ein gebührender Raum beigemessen wurde, blieben Kontext- und Strukturanalysen auf der Strecke. Zum anderen aber wurden auch die Etymologien selbst bei weitgehender Vernachlässigung der historischen Semantik vornehmlich unter phonetischem Aspekt erstellt. Eine Beschränkung der vergleichend-historischen Methode auf die Phonetik zeigt sich u. a. im Homonymbegriff. Während der Unterscheidung homonymer Wurzeln als Ergebnis konvergenter Lautentwicklung große Beachtung geschenkt wurde (besonders Schulthess und Brockelmann)⁶⁾, blieben die durch divergente Bedeutungsentwicklung aus Polysemen entstandenen Homonymien außer Betracht⁷⁾.

Die herkömmliche syrische Lexikologie ist also allgemein durch eine ablehnende Haltung gegenüber der Semasiologie, der deskriptiven wie der historischen, gekennzeichnet, wodurch sie den heutigen Ansprüchen in keiner Weise mehr gerecht wird. Besonders augenscheinlich wird dieser methodische Mangel für die Erschließung von Bezeichnungen, deren Bedeutungen Sachverhalte der materiellen Lebensweise ihrer Sprachträger reflektieren.

Für eine große Anzahl von Bezeichnungen für Vorgänge und Erscheinungen in der Gesellschaft haben wir in der syrischen Sprache keine oder nur unzureichende Kenntnisse über die exakten Begriffsinhalte ihrer Bedeutungen, über die Bezeichnungsmotivationen, über die Gefühlswerte etc. Und die Traduktion dieser Wörter blieb bislang der jeweiligen Erfahrung und dem Sprach-

empfinden des Übersetzers freigestellt. Gerade Bezeichnungen mit entscheidender gesellschaftlicher Relevanz werden häufig verschwommen oder unkorrekt übersetzt und verleiten zu Fehlern bei der Auswertung der Quellen.

Im Lex. Syr. beispielsweise werden acht Wörter in der Übersetzung 'servus' ('Sklave') genannt: S. 43a  /182a  (ὕπηρέτης) servus; 134b  2. puer, servus; 185b  1. servus, mancipium; 227b  servus; 419b  3. minister, servus; 504b  servus; 528a  3. puer, servus; 766b  2. servus. Bei keinem dieser Wörter ist bisher der exakte soziale Inhalt des Begriffes untersucht und eine Abgrenzung von seinen Synonymen vorgenommen worden. Ebenso indifferenziert in der Übersetzung 'laboravit' treten uns im selben Corpus  (354a),  (504a),  (530a),  (572a) und  (585a) entgegen. Zweifellos aber lassen sich zwischen diesen Wörtern, insofern sie uns im Text als verbum intransitivum mit dem bedeutungstragenden Begriffselement 'arbeiten' entgegnetreten, oft schon bei erstem Hinsehen Unterschiede feststellen. So enthalten  und  das wertende Element 'sich abplagen' (Lib grad 852₁₈, Sir 31_{3,4}, I Kor 4₁₂);  findet sich im Zusammenhang mit Lohnarbeit (vgl. das Derivat  Ruth 2₂, Aphr I 1028₁₇). Das Verb  in der Vorstellung 'arbeiten' könnte einen übergeordneten Begriff ('wirken') mit einem resultativen Nebensinn ('hervorbringen') beinhalten (Neh 4_{6,21}, Act Mart III 231₁₉).  kommt gleichfalls in der abstrakteren Bedeutung 'handeln, wirken' vor (Ps 119₁₂₆), ist aber weitaus häufiger als 'arbeiten' belegt, wobei es für alle sozialen Bereiche anwendbar ist und im Kontext eine wertende und emotionale Bedeutungsaktualisierung in pejorativer wie meliorativer Richtung erfahren kann (Sir 7₂₀, 10₂₇, Tob 4₁₄, I Kor 4₁₂, Apc 18₁₇, Aphr I 1032₅, S.-R. Rechtsb. 26_{16f.}, Galen ZDMG 39, 244₁₃₋₁₅).

Bei häufig vorkommenden polysemen Wörtern, wie z. B. , fällt aus heutiger Sicht eine weitere Unzulänglichkeit ins Auge, nämlich das Fehlen einer systematischen Gliederung der einzelnen, zueinander in bestimmter Beziehung stehenden Bedeutungen. In den Lexika sind die einzelnen Bedeutungen in ungeordneter Weise

aufgezählt, ohne daß der innere Zusammenhang zwischen ihnen Berücksichtigung findet.

Bevor zur Erörterung diverser Methoden übergegangen werden soll, sei noch auf folgende Problematik verwiesen: Die syrische Lexikologie, wenn sie über herkömmliches Wörterbuchwissen hinausgehen will, kommt nicht umhin, die modernen Erkenntnisse und Methoden der Allgemeinen Sprachwissenschaft auf den Gebieten der Semasiologie und Morphologie zu berücksichtigen und konkretisiert anzuwenden. Zugleich sollte man in umgekehrter Richtung von den konkreten Ergebnissen einer Spezialdisziplin, wie der Syrologie, Anregungen für die eine höhere Abstraktionsstufe erfassende Allgemeine Sprachwissenschaft erwarten müssen. Doch steht die Erforschung des Syrischen als einer "toten"⁸⁾ und unvollständig überlieferten, nichteuropäischen und in vielerlei Hinsicht wissenschaftlich vernachlässigten Sprache bezüglich dieser Aufgabenstellungen gegenwärtig in einer weitaus ungünstigeren Position als beispielsweise die modernen indoeuropäischen Philologien. Für den Vertreter einer Wissenschaft, die im Gesichtskreis der modernen Linguistik bestenfalls an der Peripherie steht, ist es doppelt aufwendig und derzeit praktisch unmöglich, angesichts der mittlerweile erreichten Kompliziertheit des übergreifenden Faches und der Fülle der darin veröffentlichten Arbeiten die zahlreichen Probleme und Differenzen weltanschaulicher, theoretischer, methodischer und terminologischer Natur einigermaßen überblicken zu können. Für die Lexikologie des Syrischen kommt es m. E. darauf an, erstens die Erkenntnisse der Semasiologie und Morphologie auf einer vom Stand der Forschung her überschaubaren Grundlage zur Anwendung zu bringen und zweitens diese Anwendung gemäß den auf dem gegenwärtigen Stand der Syrologie beruhenden Aufgaben sowie der Spezifik einer nicht mehr gesprochenen und unvollständig überlieferten Sprache zu konkretisieren. Eine gewisse Simplifizierung mancher Errungenschaften der Linguistik bei ihrer Reduktion auf die syrische Lexikologie scheint unter diesen Voraussetzungen zunächst unvermeidbar zu sein. Entscheidendes Anwendungskriterium bleibt wie in jeder Disziplin auch hier der zu erwartende wirkliche Erkenntnisfortschritt.

Die ausgangsmäßige Bestimmung und Klassifikation der Lexeme sollte aus onomasiologischer Sicht erfolgen. Wir erfassen zunächst, wie die Dinge, Eigenschaften und Relationen des genannten Bereiches der objektiven Realität in der syrischen Sprache bezeichnet werden. Wir gehen von dem Objekt, dem Primären, d. h. dem das Denken und die Sprache Bestimmenden, aus und setzen es in Beziehung zu dem dieses Objekt bezeichnende Wort. Die Onomasiologie gibt uns die Möglichkeit zu ermitteln, unter welchen konkreten historischen Bedingungen welcher Sprachträger die ihn umgebende Welt wie bezeichnet hat.

Doch würde andererseits eine Beschränkung auf die objektbezogene onomasiologische Betrachtungsrichtung zu einer einseitigen, schemenhaften Vorstellung von den Relationen zwischen Wort, Wortbedeutung und Denotat führen. Die marxistische Erkenntnistheorie geht dabei davon aus, daß ein Wort oder Phraseologismus, also das sprachliche Formativ, nicht unmittelbar für die entsprechende Gegebenheit der objektiven Realität, sondern für deren Abbild im Bewußtsein der Menschen steht⁹⁾. Das Wort befindet sich nicht in direkter Beziehung zur objektiven Realität, sondern nur vermittels der in seiner Bedeutung eingespeicherten Abbildelemente. Die Bedeutung eines Wortes hat also Abbildcharakter. Jedoch ist daraus nicht zu schließen, daß Bedeutung und Abbild identisch seien. Bedeutung und kognitives Abbild sind in ihren Funktionen, ihren Bildungsmerkmalen und ihrer Struktur voneinander unterschieden. Die Bedeutung ist eine spezifische Form der Widerspiegelung, die nicht wie andere Abbildformen ihre Funktion aus der Erkenntnis, sondern aus der Kommunikation ableitet und nicht primär den Objekten zugeordnet ist, sondern den sprachlichen Formativen. Als kommunikative Invariante stellt die Bedeutung ein durchschnittliches Abbild dar, welches sich aus der Vergesellschaftung und Normierung von individuellen Abbildern im Kommunikationsprozeß ergibt. Die Bedeutung ist eine in Beziehung zum Objekt stehende spezifische Abbildform, insofern sie überindividuelle, in der Kommunikation vergesellschaftete und normierte Abbildelemente enthält. Durch ihre kommunikative Funktion existiert sie nur in Zuordnung zum Formativ und bildet in Einheit mit diesem die Lexikalische Einheit¹⁰⁾.

Mit der aus vergesellschafteten Abbildelementen und kommunikativ-sprachlichen Determinanten resultierenden Bedeutung ist uns nicht ohne weiteres die Bedeutungsreferenz zum Denotat der objektiven Realität gegeben. Die Bedeutung als durch die Kommunikation bestimmte, spezifische Abbildform sagt nichts darüber aus, inwieweit die Wirklichkeit im Bewußtsein adäquat widergespiegelt wird, dem Abbild also objektive Wahrheit zukommt. Finden aufgrund unwahrer oder unvollständiger Widerspiegelung im Bewußtsein ideelles Abbild und Denotat keine adäquate Entsprechung, und wird dieses "falsche" Abbild von der Kommunikationsgemeinschaft anerkannt, vergesellschaftet und normiert, dann geht diese unwahre oder unvollständige Widerspiegelung in die Wortbedeutung ein. Die denotativen Abbildelemente in der Wortbedeutung entsprechen in solchem Falle nicht adäquat den wirklichen Merkmalen des Denotats.

Beispielsweise bezeichnen die Syrer mit den Wörtern كِنْدِي , مَلِك , مَرْج und أَرْض sowohl ein 'Grundstück' als Eigentum oder Besitz als auch ein 'Feld' als bestimmte landwirtschaftliche Anbaufläche¹¹⁾. Dabei setzt der Sprachgebrauch keinerlei differenzierende grammatische und nur selten lexikalische oder situative Kontextbedingungen, die eine eindeutige Distinktion dieser beiden unterschiedlichen Sachverhalte erlauben. In der Realität gehören 'Grundstück' und 'Feld' nicht nur qualitativ verschiedenen Ebenen an, sondern können auch in der Fläche unterschiedliche Abmessungen haben. Jedoch die Sprachträger selbst waren sich des referentiellen Unterschiedes zwischen einer sozialökonomischen Aktualisierung 'Grundstück' und einer landwirtschaftlich-funktionalen Aktualisierung 'Feld' kaum bewußt. Die Bedeutung vereint die Abbildelemente von beiden Denotaten in einem Begriff. Einerseits läßt dieser Umstand eine begriffliche Trennung in der modernen Übersetzung generell als fragwürdig erscheinen, und nicht nur in der Mehrzahl der Fälle, wo eine Unterscheidung ohnehin unmöglich ist. Andererseits stellt sich uns aber die Frage nach der Erarbeitung von Kriterien, die dem heutigen Sachwissen gemäß eine Unterscheidung für die wissenschaftliche Interpretation der relevanten Texte erlauben.

Darüber hinaus gehen, aus dem Charakter des Abbildes resul-



tierend, nicht nur denotative, sondern auch konnotative, d. h. wertende, emotionale und voluntative, Elemente in die Wortbedeutung ein.

So weisen Bezeichnungen für bestimmte Berufe oder soziale Gruppen eine pejorative oder meliorative Wertkomponente auf. Z. B.: **مَدِينَة** ('Dörfler'), das den Dorfbewohner typologisch in Opposition zum Begriff 'Städter', **صَدْرِيَّة**, erfaßt, hat einen pejorativen Beiwert (Sachau II 2₁₂, G. V. Basra 193₁₇); das davon abgeleitete Abstraktum **مَدِينِيَّة** gar bedeutet soviel wie 'Rustikalität, bäurisches Wesen' und wird im Text zusammen mit 'Sittenlosigkeit, Habgier und Ungerechtigkeit' genannt (Sachau III 225₁₃). Verschiedene Professionalismen haben einen meliorativen Beiwert. Der Zimmermann findet sich im Text neben dem Machthaber, Würdenträger, Weisen, Berater und Propheten (Ephr S II 3₁₅₇₋₁₅₉). Gleichfalls stehen Architekten und Bauleute in hohem Ansehen. Aphrahat versieht den 'Architekten' stets mit dem Attribut 'weise' (**أَيْدِيَّةٌ سَاطِمَةٌ**) - außer den Zitaten von I Kor 3₁₀ noch Aphr I 465₁₆, 609₂₁, 680₁). Auch die Bezeichnung für 'Hebammen', **نِسَاءٌ سَاطِمَاتٌ** (wörtl. "weise Frauen", *sages-femmes*), zeugt von hoher Wertschätzung für den bezeichneten Berufsstand (Ephr SGen 1₄₀₃). Aus solchen Beobachtungen lassen sich häufig Schlußfolgerungen über die Stellung der Angehörigen der betreffenden Berufe oder Gruppen in der Gesellschaft ziehen. Gleichzeitig aber ist in Rechnung zu stellen, daß die jeweilige Wertung in der Wortbedeutung Abbildcharakter trägt und keineswegs dem wirklichen Stellenwert in der Gesellschaft entsprechen muß.

Nach den vorangegangenen kurzen Ausführungen zur Onomasieologie sei im folgenden darauf hingewiesen, daß die von den Objekten bzw. ihren Abbildern ausgehende Betrachtung des Forschungsgegenstandes nicht hinreicht, die Beziehungen zwischen Wort, Wortbedeutung und Denotat in ihrer Vielschichtigkeit und Komplexität adäquat zu erfassen. Spielen doch die spezifischen Gesetze der Sprache selbst in den Beziehungen zwischen Abbildern und Formativen eine gewichtige Rolle.

Die Bedeutungen wurden nach Lorenz/Wotjak in ihrer Funktion als kommunikative Größen, in ihrer Zuordnung als Bedeutungen

von Formativen, inhaltlich als im Kommunikationsprozeß normierte, vergesellschaftete individuelle Abbilder bestimmt, also "als kommunikative Invarianten auf der Basis erkenntnistheoretischer Abbilder"¹²⁾. Das kommunikationsspezifische Abbild, die Bedeutung, "unterscheidet sich von dem erkenntnistheoretischen Abbild dadurch, daß ihm Elemente, Komponenten zukommen können, die sich aus seinem Charakter als Verständigungsmittel ergeben."¹³⁾ Die Abbildelemente weisen in den Wortbedeutungen eine andere Zusammensetzung und Strukturiertheit auf als in den kognitiven Abbildern. Diese unterschiedliche Zusammensetzung und Strukturordnung der Abbildelemente ergibt sich nicht nur aus den besonderen Bedingungen der Kommunikation, sondern auch aus den spezifischen Gesetzen der Sprache¹⁴⁾. Zu beachten ist weiterhin, daß die Bedeutung keine isolierte Erscheinung ist, sondern ausschließlich im Zusammenhang mit dem Abbild als erkenntnistheoretischer Größe besteht. Veränderungen in der Abbildstruktur, die selbst häufig auf Veränderungen der Sachstruktur zurückgehen, führen notwendig zu Veränderungen in der strukturellen Anordnung der Abbildelemente in der Bedeutung eines Formativs und im Zusammenwirken mehrerer Formative bzw. ihrer Bedeutungen¹⁵⁾.

Die Zuordnung der Bedeutung zum Formativ und die Bestimmung der Struktur der Bedeutung als primär sprachlich-kommunikative Erscheinung bedingen, daß die Analyse der Bedeutungsstruktur und damit auch die umfassendere Herausarbeitung des Sachbezugs der Bedeutung vom sprachlichen Formativ, vom Wort oder Phraseologismus, ausgehen muß. Die der lexikalischen Bedeutung innewohnende Eigendynamik, die komplexen Beziehungen zwischen den einzelnen begrifflichen, wertenden, emotionalen und voluntativen Abbildelementen (Semen), welche in der aktualisierten Bedeutung vermittlels vielfältiger sprachlicher und situativer Kontextbedingungen gleichfalls eine Strukturaktualisierung erfahren, vom Wort ausgehend zu erfassen, ist eine Aufgabe der Semasiologie im engeren Sinne.

Zu einer strukturellen Analyse der Wortbedeutungen und ihrer Bedeutungselemente bedarf es auch einer Untersuchung der Beziehungen der einzelnen Wörter im Wortfeld, des Aufzeigens der ihnen gemeinsamen wesentlichen Bedeutungselemente sowie der sie

einander abgrenzenden distinktiven Merkmale oder auch der unterschiedlichen hierarchischen Anordnung der Seme in den Bedeutungen der Wörter. In diesem Zusammenhang sei auf die Absurdität dessen verwiesen, aus der marxistischen Kritik der strukturalistischen Wortfeldtheorien Triers und Weisgerbers zu folgern, eine marxistische Sprachwissenschaft lehne die Wortfeldforschung überhaupt ab und betrachte "allein die onomasiologische Methode als sachgemäß, da sie dem Postulat der marxistischen Erkenntnistheorie genügt, daß Natur im weitesten Sinne das erste Glied aller Erkenntnistheorie sein müsse", wie dieses Ingrid Riesener unterstellt¹⁶⁾. Der Marxismus hat den Prozeß der Widerspiegelung der materiellen Welt im Bewußtsein zu keiner Zeit mechanistisch interpretiert, sondern stets als komplizierten, vielschichtigen, dialektischen Wechselwirkungsprozeß von objektiver Realität, Denken und Sprache verstanden. Solcherlei "Erkenntnisse" vom "wissenschaftlichen Rückschritt" der marxistischen Sprachtheorie¹⁷⁾, wie hier zitiert, zielen demzufolge völlig an der wirklichen Problematik vorbei und sind bestenfalls als triviale Apologetik der eigenen eiseitigen und subjektiv-idealistisch geprägten Methode zu werten¹⁸⁾.

Unter anderem muß das Aufzeigen der semantischen Struktur eine exakte Abgrenzung der einzelnen Synonyme voneinander ermöglichen¹⁹⁾. Beispielsweise zeigt sich bei einer Analyse der einzelnen Bedeutungen von **أرض**, daß das Element (Elementenbündel) 'Boden' in der Mehrzahl der Bedeutungen eine dominierende Stellung in der Hierarchie der Seme einnimmt. Zwar tritt in der Bedeutung 'Erdboden' bzw. in der rein fachsprachlichen Variante 'Bodentyp' das Element (oder Elementenbündel) 'Boden' (Fläche) zugunsten von 'Erde' (Stoff) zurück, doch wird auch in diesen Fällen stets die Erde im Boden bezeichnet. Dadurch unterscheidet sich **أرض** in diesen Bedeutungen von seinen Synonymen **تربة** und **تربة**, mit denen es möglich ist, als 'Erde' ausschließlich die stofflichen Attribute zum Ausdruck zu bringen²⁰⁾.

Gleichwohl darf man den Begriff des Wortfeldes nicht auf den der Synonymie, also der Bedeutungsgleichheit oder -ähnlichkeit,

beschränken. Er erfaßt darüber hinausreichende begriffliche Gemeinsamkeiten, wie sie sich beispielsweise in antonymischen, hyperonymischen oder hyponymischen Beziehungen darstellen, sowie die verschiedenartigsten emotionalen, intentionalen und stilistischen Differenzierungen. So wird man bei den oben angeführten Wörtern zu 'Sklave' und zu 'arbeiten' feststellen müssen, daß die Beziehungen der einzelnen Wörter zueinander weiter gefaßt werden müssen, als es der Synonymiebegriff zuläßt.

Die Lexika weisen eine ganze Anzahl von Wörtern als Synonyme zu anderen aus, die sich bei näherer Betrachtung als Bezeichnungen für völlig unterschiedliche Denotate herausstellen. Dazu seien kurz zwei Beispiele aus dem landwirtschaftlichen Fachvokabular angeführt:

- Häufig werden in Übersetzungen die verschiedenen quantitativen Erscheinungen der Früchte des Weines miteinander verwechselt oder in volkstümlichem Sprachgebrauch als 'Traube' zusammengefaßt. Die Syrer unterscheiden aber im allgemeinen exakt zwischen den verschiedenen Größenordnungen. **صوفيا** ist immer die 'Traube' (Gen 40₁₀, Num 13₂₃, Phys [ed. Tychem] 720), **نحما** (meistens im Pl. **نقما**) die 'Weinbeere' (Jes 52, Ephr Virg 37₃, Geop 17₂₆) und **هفونجا** das 'Träubchen', d. h. ein Zweig an der Traube oder eine kleine Traube, die unter Blättern versteckt ist (**ἐπιφυλλίς**) und bei der Lese oft übersehen wird (Jes 65₈, Hex. Mi 7₁, Aphr II 8₁₇, J Sar, Thom. I 52)²¹. Ebenso kennt das Syrische ähnlich anderen semitischen Sprachen eine Vielzahl von Bezeichnungen für die verschiedenen Reifestadien der Früchte und für die verschiedenartigsten Teile von Pflanzen, deren genaue Bedeutungen bisher vielfach nicht ermittelt worden sind.
- Die Lexika weisen für die Verben **بوى** und **صا** gleichermaßen die Bedeutung (Übersetzung) 'pflanzen' aus. Doch beziehen sich beide Verben auf völlig unterschiedliche Pflanzvorgänge und sind einander im Kontext nicht austauschbar. **بوى** kann man ganz allgemein mit 'pflanzen' übersetzen (Eccl 2₅, Ps 80₉, Geop 18₂₉), auch kann es '(eine Pflanzung) anlegen' (Jes 17₁₀) oder '(etwas) b e pflanzen' heißen (Ez 36₃₆, Ephr HdF 6₁₄). Jedoch ist **بوى** nicht nachweisbar als Bezeichnung für das Setzen von (wurzellosten) Schößlingen oder für das Schonpflanzen.

Für diese spezifischen Pflanzvorgänge wird indes  verwendet: 'schonpflanzen' (Geop 81₁), '(Schößlinge) setzen' (Geop 72₂₃), '(um)setzen' (Geop 64₅). Die Stellen, welche  als Synonym von , 'pflanzen', belegen könnten, sind nicht beweiskräftig, da als Objekte jeweils solche Pflanzen fungieren, die man gemeinhin zunächst als Schößlinge setzt (Zedern - Sir 39¹³, Dattelpalmen - Sachau III 148₁, Rosen, Lilien - Geop 14₄²²).

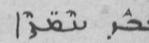
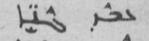
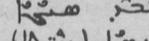
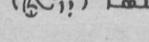
Einer Analyse der Bedeutungselemente und ihrer strukturellen Verbundenheit vorausgehen muß die Beschreibung der Bedeutungsaktualisierungen der Wörter im Kontext. Nur über den aktualisierten Gebrauch eines Wortes im Kontext realisiert sich der unmittelbare Sachverhaltsbezug der Bedeutung und nur die Kontextbedeutungen können folglich in ihrem unmittelbaren Sachverhaltsbezug beschrieben werden²³). Auf sprachlicher Ebene wird zwischen lexikalischem und grammatischem Kontext unterschieden²⁴).

I. Bedeutungsaktualisierung durch unterschiedliche lexisch-semanticische Bedingungen.

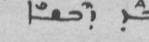
Beispiel:  (transitiv) unter Bezug auf landwirtschaftliche Sachverhalte.

1. '(etwas) hervorbringen, erzeugen'

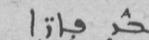
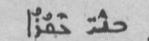
a) S: Hum

-   - 'Kichererbsen erzeugen' (Geop 4₂₉)
-   - 'Gärten anlegen' (Eccl 2₅)
-   - 'Umzäunung anlegen' (Ephr CNis 14₃)
-   - 'eine Art (von Oliven) erzielen' (Geop 83_{21f.})

b) S: Anim (-Hum)

-   - 'Eier legen' (Geop 114₁₄)
-   - 'Honig erzeugen' (S: Biene) (Syr. Fab. 30₃)

c) S: -Anim

-   - 'Früchte hervorbringen' (S: Pflanze; Boden) (Mt 3₁₀, Geop 7₁)
-   - 'Würzlinge ausbilden' (S: Pflanze) (Geop 66₈)

- حَبْرٌ ذَاتًا - 'Samen ausbilden' (S: Pflanze) (Jac
Ed Hex 133a₂₀)

- حَبْرٌ قَقْتًا - 'Risse bilden' (S: Boden) (Geop
89₁₄)

- '(eine Menge) erbringen':

Vgl. Jes 5₁₀ صَمًّا بِحَبْرٍ أَمْثَلًا بِحَبْرٍ سَبْعِينَ سَنَةً

- 'Denn zehn Eškārē (-Feldstücke) vom Weingarten erbringen ein Faß.'

2. '(etwas) bereiten, fertigen'

S: Hum

- حَبْرٌ تَحِيًّا - 'Jungstier zubereiten' (Gen 18₈)

- حَبْرٌ تَعْرًا - 'Grube ausheben' (Geop 57₁₃)

- حَبْرٌ لَهْرًا - 'Zudecke (der Wurzeln) bereiten' (Geop
83₂₈)

3. '(etwas) in Arbeit haben/nutzen'

S: Hum

- حَبْرٌ شَقِيًّا هَفَقًّا - 'Felder und Fluren in Nutzung haben' (Jdt 3₃)

4. '(etwas) durchführen'

S: Hum

- حَبْرٌ حَبْرًا - 'das Jäten durchführen' (Geop 30₁₆)

- حَبْرٌ هَهْرًا - 'Düngung vornehmen' (Geop 37_{14f.}).

II. Bedeutungsaktualisierung durch grammatische Kontextbedingungen.

a) Syntaktisch (z. B. Valenz und Rektion der Verben).

Beispiel: **حَبْرٌ** Variante I ('arbeiten, dienen' etc.).

1. intransitiv 'arbeiten, Dienst verrichten'

1.1. ohne adverbiale Bestimmung

- 'arbeiten' (Sir 10₂₇, Lib grad 252₁₄, Syr. Fab. 32₁₀)

- 'formen' (S: Schmied) (Jes 41₇ [ed. Lee])

1.2. mit adverbialer Bestimmung

a) **حَبْرٌ** + Lokalbestimmung,

z. B. **حَبْرٌ** - 'auf dem Meer arbeiten' (Apc
18₁₇)

- b) **فَلِدَ** + Instrumentalbestimmung (-Anim),
z. B. **فَلِدَ قَاتِبًا** - 'mit den Händen arbeiten' (I Kor 4₁₂)
- c) **فَلِدَ** + Instrumentalbestimmung (Hum) - 'arbeiten durch jmdn.' ≙ kausativisch 'jmdn. arbeiten lassen',
z. B. **فَلِدَ حَتَبًا** - 'den Sklaven arbeiten lassen' (Sir 33₂₇)
- d) **فَلِدَ** + Temporalbestimmung,
z. B. **فَلِدَ نَهَارًا وَلاَّيْلًا** - 'Tag und Nacht arbeiten' (II Thess 3₈)
- e) **فَلِدَ** + Modalbestimmung,
z. B. **فَلِدَ حَتَبًا** - 'mühselig arbeiten' (ebd.)
- f) **فَلِدَ** **حَتَبًا** - 'mit (jmdm.) arbeiten' (Act 18₃);
'bei (jmdm.) arbeiten' (S.-R. Rechtsb. 26₁₇, Gen 29₂₅)
- g) **فَلِدَ** **مَرْمًا** - 'bei/unter (jmdm.) arbeiten' (II Sam 16₁₉); '(Gott) verehren, Opfer darbringen' (Ex 3₁₂, 10₂₆)
- h) **فَلِدَ** **سَلَا** - 'für/um (etwas) arbeiten' (Hos 12₁₃)

2. transitiv

2.1. O: -Anim oder Abstr.; ohne nota accusativi

- a) '(etwas) hervorbringen, erzeugen',
z. B. **فَلِدَ** **عَسَلًا** - 'Honig erzeugen' (Bard. 560₁)
- b) '(etwas) bearbeiten',
z. B. **فَلِدَ** **حَدِيدًا** - 'Eisen bearbeiten, formen' (Ez 27₁₉), **فَلِدَ** **مَقْفَحًا** - 'Häute bearbeiten' (zur Herstellung von Pergament) (Mak.Aeg h 3₅₂)

2.2. O: Hum oder Abstr.; mit nota accusativi

- '(jmdm.) dienen' (Sir 10₂₅), '(Gott) dienen' (Lib grad 700₁₀), '(dem Evangelium) dienen' (Rom 15₁₆) etc.

b) Morphologisch.

Bedeutungsdifferenzierungen können sich durch den Numerus ergeben, z. B. zur Unterscheidung von individuativer und kollektiver

Bedeutung. Der Singular **شعير** bezeichnet individuativ das 'Weizen k o r n' (Mc 4₂₈, Ephr HdF 82₇) oder die 'Weizen p f l a n z e' (Jac Ed Hex 135b₃₄, Phys [ed. Tychem] 9_{20f.}), der Plural **شعير** kollektiv den 'Weizen' (Aphr II 12₉, Ephr HdF 87₁₁, Geop 11₆).

Einen besonderen Plural bildet das Syrische mit den Suffixen **ōn** und **ān** zur Bezeichnung einer Mehrzahl, die durch die individuelle Verschiedenartigkeit ihrer Bestandteile gekennzeichnet ist, oder zur Bezeichnung einander verschiedener Teile eines Kollektivums²⁵). Z. B. **شعير** 'Same; Saat', **شعير** 'Saat; Saatkulturen', **شعير** 'Samenarten, Sämereien' (Mt 13₃₂, I Kor 15₃₈), 'Samenkörner (verschiedener Arten)' (Geop 91_{12,17}, 92₁₂), '(verschiedene) Samenpflanzen' (Jac Ed Hex 130b₃₁, 131a₃₆, 133a₅); **شعير** 'Gemüse', **شعير** (?) 'Gemüsepflanzen' (KwD 57₁₃), **شعير** '(verschiedenes) Gemüse' (Mt 13₃₂, J Styl 72₁₆, Geop 91₂₁, 94₁₆); **شعير** 'Frucht', **شعير** bzw. **شعير** 'Früchte' (II Reg 18₃₂), 'Fruchtbäume' (Geop 68₂₁), **شعير** bzw. **شعير** 'verschiedenerlei Früchte, Obst' (Cant 4₁₃, 7₁₄, Geop 20₆), 'Fruchtbaumarten' (Geop 64₃₀, 75₁₇); **شعير** 'Art, Sorte', **شعير** '(verschiedene) Arten, Sorten' (Aphr I 632₁₉, 721₁₅, Geop 32₆); **شعير** 'Wein', **شعير** '(verschiedene) Weine' (Lib grad 828₂₀, BH Gr 15₉, 31₂₃); **شعير** 'Salbe', **شعير** 'Salben' (Aphr I 273₉, Bard.587₂₂, Bar Ep 1226₁₆, Med 140₁₆, 232₁₁); **شعير** 'Heilmittel', **شعير** bzw. **شعير** 'Heilmittel' (Pl.) (Aphr I 316₆, Ephr S I 71₃₉, Mak, Sin 7₆₄, Med 63_{5ff.}); **شعير** 'Duft', **شعير** 'Düfte' (Bar Apc 1123₅), 'Gewürzpflanzen' (KwD 31₉, Geop 118₆)²⁶).

c) Konstruktiv.

In diese Kategorie grammatischer Kontextbedingungen gehört beispielsweise der elliptische Gebrauch von Wörtern. So zum Beispiel ist **شعير**, 'das Pflügen' (I Sam 8₁₂, Mi 1₆), entstanden aus ***شعير شعير**, (wörtlich: "das Führen des Gespannes")²⁷). Oft werden Bedeutungen in Konstrukt- oder adverbialen Verbindungen aktualisiert. Häufige Zusammensetzungen zum Ausdruck sozialer Beziehungen sind solche mittels **شعير** (- zur Bezeichnung eines Eigentümers, z. B. **شعير شعير** 'Eigentümer eines Sklaven' - Sachau III 194₈, **شعير شعير** 'Eigentümer des Weinberges' - Mt 20₈, Ephr HdF 36₅),

zu bringen. **كاتب** hingegen steht bei Joh. v. Eph. in weiterem Sinne als 'Leibsklave' oder "Bursche" ganz allgemein (eines Söldners - ebd. 76^{8,11,14,24f.}; von Johannes selbst - ebd. 75²⁴, 76²⁻⁴; metaphorisch: Gott gehörend - ebd. 74¹⁸). Das Wort **ὑπηρέτης** gebraucht er noch als '(Kranken)diener' (**سبر مت**) **أقربها كترية** 'einer von den Krankendienern' - ebd. 73¹²)²⁸).

In welchem Verhältnis aber stehen diachronische Betrachtungen, einschließlich Etymologien, zu den hier umrissenen synchronischen Untersuchungsmethoden? Das führt zu den außerordentlich komplizierten Fragen nach Sinn oder Unsinn etymologischer Untersuchungen für das Aufzeigen der Bedeutungen und Bedeutungsrelationen im Wort, nach dem Vorhandensein etymologischer Motiviertheit von Bedeutungen etc. Diese Fragen sind sprachwissenschaftlich noch längst nicht erschöpfend behandelt, und freilich können hier aus begrenzter einzelwissenschaftlicher Sicht und Erfahrung des Verf. nur einige Gedanken als Ansätze, noch längst nicht zu einem System gebracht, formuliert werden. Zunächst leuchtet völlig ein, wenn J. Barr schreibt: "The main point is that the etymology of a word is not a statement about its meaning but about its history; it is only as a historical statement that it can be responsibly asserted, and it is quite wrong to suppose that the etymology of a word is necessarily a guide either to its 'proper' meaning in a later period or to its actual meaning in that period."²⁹) "... it cannot impose a sense authoritatively upon known usage."³⁰) Die in den lexikalischen Bedeutungen enthaltenen potentiellen Möglichkeiten werden aktualisiert auf synchroner Ebene im kommunikativen Gebrauch. Das begründet die Notwendigkeit eingehender Kontextstudien auf der Grundlage der Durchsicht des zur Verfügung stehenden Quellenmaterials. Nur im Kontext wird die Bedeutungspotenz zur Bedeutungswirklichkeit und stellt den Bezug zu den ihr relevanten Sachverhalten her, und nur über das Erfassen der Kontextaktualisierungen wird die Bedeutung für uns faßbar, die dann als Lexikonbedeutung ihre Beschreibung findet. Damit wird zugleich angenommen, daß das Lexikon nicht das gesamte Spektrum der möglichen Kontextaktualisierungen erfaßt, sondern immer nur Abstraktionen von den jeweiligen konkreten, und durch eine Vielzahl von Fakto-

ren bedingten Kontextbedeutungen³¹⁾. Darauf beruht vordergründig auch unsere Ansicht, daß lexikologische Erhebungen, die ihr Material vornehmlich aus Wörterbüchern schöpfen, seien es im Falle des Syrischen nun einheimische syrische oder moderne europäische, und darauf ihre Schlußfolgerungen gründen, einen allzu bequemen und methodisch zweifelhaften Weg darstellen und zu keinen wirklich neuen Erkenntnissen führen können.

Andererseits ist die Bedeutung eine historisch determinierte Erscheinung, die letztlich ihren Ursprung hat und darauf zurückgeführt werden kann bzw. aus ihrem Ursprung erwachsen ist. Mit den Veränderungen in Gesellschaft und Denken und den konkreten Bedingungen des kommunikativen Austausches ändern sich auch die jeweiligen, sich auf die gegebenen Sachverhalte beziehenden Kontextbedeutungen. Diese finden letztlich in entsprechenden Veränderungen der lexikalischen (potentiellen) Bedeutungen ihren Niederschlag, die die Stabilität der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten unter den gegebenen Kommunikationsbedingungen sichern. Die lexikalischen Bedeutungen und ihre paradigmatische Eingliederung in das System der Sprache sind historisch determinierte, einem Entwicklungsprozeß unterliegende Erscheinungen, und die synchronische Betrachtung sollte folglich unter Berücksichtigung der Bedeutung als Resultat einer Entwicklung durch die diachronische Betrachtung ihre Ergänzung finden. Des Weiteren erlaubt das Aufzeigen der Herkunft und des Wandels der Bedeutungen sowie deren Ursachen und Motivationen bei Berücksichtigung der kommunikationsspezifischen Determinanten gegebenenfalls Rückschlüsse auf Veränderungen im Denken und selbst in der objektiven Realität.

Anmerkungen

- 1) F. Rosenthal, Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen, Leiden 1939. (Eine kurze Einschätzung der syrologischen Studien nach dem 2. Weltkrieg gibt Rosenthal in dem Aufsatz "Aramaic Studies during the Past Thirty Years", in: JNES 37/1978, S. 82f.).

- 2) Rosenthal, Die aram. Forsch. ..., S. 190.
- 3) Vgl. ebd.
- 4) Eine Kritik der Junggrammatischen Schule in der Semitistik enthält die aus dem Nachlaß herausgegebene Dissertationschrift von S. S. Majzel', Puti razvitija kornevogo fonda semitskich jazykov, Moskva 1983, S. 72-76.
- 5) Brockelmanns Lexicon Syriacum, Halle (2. Aufl.) 1928, kann als typisches Beispiel dafür stehen. Dabei darf nicht übersehen werden: auf der Durchsicht aller ihm damals zugänglichen Literatur basierend, enthält das Lexikon nahezu den gesamten bis dahin bekannten Lexembestand mit ausführlichen Belegstellenverweisen. Es ist nach wie vor nicht zu ersetzen.
- 6) Vgl. Fr. Schulthess' Einleitung zu seinem Buch Homonyme Wurzeln im Syrischen, Berlin 1900.
- 7) Zu den beiden Haupttypen der Homonymie vgl. St. Ullmann, Grundzüge der Semantik, Berlin/W 1967, S. 121.
- 8) D. h. exklusive die als Neusyrisch oder Neostaramäisch bezeichneten Dialekte.
- 9) Vgl. G. Wotjak, Untersuchungen zur Struktur der Bedeutung, Berlin 1971, S. 26, sowie W. Lorenz/G. Wotjak, Zum Verhältnis von Abbild und Bedeutung, Berlin 1977, S. 73.
- 10) Ein umfassendes und differenziertes Bild der Bedeutung und ihres Verhältnisses zum Abbild zeichnen W. Lorenz und G. Wotjak, ebd., insbes. S. 62-69, 88-95, 120-127, auf deren Konzeption wir uns in der Hauptsache stützen; vgl. ferner Th. Schippan, Einführung in die Semasiologie, Leipzig (2. Aufl.) 1975, S. 50f.
- 11) ܐܚܘܫܐ 'Grundstück' (Sachau I 172₁₇, Sachau II 36₂₄), 'Feld' (Joh 4₃₅, Sachau I 28₁); ܒܘܝܬܐ 'Grundstück' (Lev 27₁₆, Sachau III 132₈), 'Feld' (Lev 19₉, J Styl 33₁₅); ܡܘܬܐܪܐ 'Grundstück' (Lc 15₁₅, Aphr I 248₁₅), 'Feld' (VS Mt 24₁₈, Lc 15₂₅); ܐܚܘܫܐܐܘܪܐ 'Grundstück' (Jos 21₂, Mt 27₇), 'Feld' (Euseb KG X 8₁₈); weitere Belege in U. Seidel, Untersuchungen zum Fachwortschatz der Landwirtschaft im Syrischen (Ostaramäischen), Diss. Halle 1982 (Typescr.), S. 58-63.

- 12) W. Lorenz/G. Wotjak, a.a.O., S. 69.
- 13) Ebd., S. 65.
- 14) Vgl. ebd., S. 192 u. 230-235.
- 15) Vgl. ebd., S. 234f.
- 16) I. Riesener, Der Stamm **ṬY** im Alten Testament, Berlin/W-New York 1979 (= Beih. ZAW 149), S. 62.
- 17) Vgl. ebd.
- 18) Zumal ist eine prononcierte Auseinandersetzung mit der Feldtheorie beileibe kein Verdienst, welches eine auf dem Marxismus sich gründende Sprachwissenschaft für sich allein in Anspruch nehmen könnte; vgl. u. a. St. Ullmann, Grundzüge der Semantik, a.a.O., S. 144ff. u. 286ff.
- 19) Vgl. G. Wotjak, Untersuchungen zur Struktur der Bedeutung, a.a.O., S. 195, und W. Lorenz/G. Wotjak, a.a.O., S. 233.
- 20) Vgl. U. Seidel, Diss., S. 153ff.
- 21) Vgl. S. Krauss, Talmudische Archäologie, Bd. II, Leipzig 1911, S. 232; I. Löw, Aramaeische Pflanzennamen, Leipzig 1881, S. 89.
- 22) Vgl. U. Seidel, Diss., S. 98ff., 187f., 201f., mit weiteren Belegstellen.
- 23) Vgl. Lorenz/Wotjak, a.a.O., S. 89 und 186. Die Aktualisierung der Wortbedeutung im Kontext schließt natürlich die Prämisse ein, daß die Bedeutung im isolierten Wort potentiell vorgegeben ist. "Nur die Bedeutungsmöglichkeiten, die in der Langue gegeben (gespeichert) sind, können in der Parole realisiert werden" (Schippan, Einführung ..., S. 66). Jedes andere Herangehen würde m. E. der Wortbedeutung ihre eigenständige Qualität, Abbildelemente zu speichern, absprechen. Das Wort würde Bedeutung erst durch den Kontext erlangen, und die Bedeutung eines Wortes wäre letztlich ausschließlich als Resultat kontextueller Abbilder zu fassen. Daraus müßte folgen, daß eine Beziehung von Sprache und Denken erst auf der Ebene der Kombination von Wörtern, des Satzes, des Textes etc. bestehe. Einer solchen Auffassung

- entspricht m. E. auch die Spezifik der Auseinandersetzung von James Barr mit dem Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. G. Kittel. - J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961, S. 233: "Theological thought of the type found in the NT has its characteristic linguistic expression not in the word individually but in the word-combination or sentence." Ebd.: "... the attempt to relate the individual word directly to the theological thought leads to the distortion of the semantic contribution made by words in contexts". Vgl. ferner ebd., S. 263-66, 269-71.
- 24) Vgl. dazu Th. Schippan, *Einführung ...*, a.a.O., S. 107-111; ähnlich G. V. Kolšanskij, *Kontekstnaja semantika*, Moskva 1980, S. 39-42.
- 25) Nöldeke, *Syr. Gram.* § 74, Brockelmann, *Syr. Gram.* § 112. Zu Erklärungen dieses sogenannten Plural diversitatis (Köhler/Baumgartner) bzw. - der Verschiedenheit (Löw) im Semitischen vgl. besonders A. Goetze, *The Akkadian Masculine Plural in - ā n ū / Ī and its Semitic Background*, in: *Language* 22/1946, S. 121-130; S. Moscati u. a., *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Wiesbaden 1964, S. 88; M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch*, Berlin/W 1966, S. 50.
- 26) Um einen Pl. diversitatis handelt es sich wohl auch bei גֻּפוֹת 'Gehöfte' (Neh 11₂₅, Lc 9₁₂) von גֻּפָּא - vgl. G. Dalman, *Grammatik des jüd.-paläst. Aram.*, Leipzig 1905, S. 191 - und bei פְּרִיָּה 'Wunder' (Deut 4₃₄, BH Gr 32₁₅) von פְּרִיָּה - vgl. R. Macuch, *Handbook of Classical and Modern Mandaic*, Berlin/W 1965, S. 224; Nöldeke, *Mand. Gram.* § 136.
- 27) Vgl. בְּרִיָּה , eigentlich 'das (Pflug)gespann führen' → 'pflügen' (Deut 22₁₀, Lc 17₇, Apher I 544₂₀).
- 28) Eine kurze, auf Brockelmann fußende Notiz zu ḫrj / ḫrj ; 909 macht M. Maróth, *Der politische Wortschatz altgriechischer Herkunft im Syrischen*, in: *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt* (hrsg. E. Ch. Welskopf), Bd. 7, Berlin 1982, S. 500f.

29) J. Barr, *The Semantics ...*, a.a.O., S. 109.

30) Ebd., S. 158.

31) Eine damit im Zusammenhang stehende Frage ist die nach der Definition der für die lexikalische Beschreibung notwendigen Abstraktionen und mithin auch nach der Definition von lexikalischer und aktualisierter Bedeutung sowie von Semem und Allosem. Eine Bestimmung der lexikalischen Bedeutung als semantischen Komplex aller möglichen Sememe und die Bestimmung der aktualisierten Bedeutungen als Sememe (- so die bisherige Meinung des Verf. fußend auf Th. Schippan, a.a.O., S. 63ff.), welche dann lexikographisch ihre Entsprechung finden würden, müßte letztlich zu einer Reduzierung der vielfältigen Möglichkeiten der Aktualisierungen im Kontext auf wenige (dann auch lexikographisch fixierte) Kontextbedeutungen führen, die nichts anderes wären als Abstraktionen von der wirklichen Mannigfaltigkeit kontextueller Bedeutungsaktualisierungen. Es würde sich also unter diesem Blickwinkel empfehlen, die Sememe der Langue-Ebene zuzuordnen und die Alloseme als die kontextuellen Varianten der Sememe zu betrachten, also z. B. Polysemie auf der Langue-Ebene als das Vorhandensein mehrerer potentieller Bedeutungen zu fassen. Damit blieben andererseits die Beziehungen zwischen den Sememen bei polysemen Wörtern und die Faktoren für die Realisierung dieses oder jenes Semems bzw. dessen Kontextaktualisierungen im Kommunikationsprozeß noch ungeklärt. Vgl. zu diesem Komplex W. Lorenz/G. Wotjak, a.a.O., S. 88-95 und 396. Praktischen Wert haben diese Problemstellungen unter anderem für eine differenziertere Bestimmung von Kontextbedeutungen, die nach unserem Postulat Kontextaktualisierungen eines ganz bestimmten Semems wären, das sich im Falle von Polysemie durch seine Semkonfiguration von anderen Sememen desselben Formativs unterscheiden würde. Mithin geht es um das Auffinden gesicherter Kriterien für feine Übersetzungsnuancierungen.

Siglen der nichtbiblischen Belegstellen

- Act Mart - Acta martyrum et sanctorum I-VII, ed. P. Bedjan, Paris 1890-97.
- Aphr - Aphrahat, ed. I. Parisot, in: Patrologia Syriaca I/II.
- Bar Apc - Liber apocalypseos Baruch filii Neriae, ed. M. Kmosko, in: Patrologia Syriaca II.
- Bar Ep - Epistola Baruch filii Neriae, ed. M. Kmosko, in: Patrologia Syriaca II.
- Bard. - Bardaisan, Buch der Gesetze der Länder, ed. F. Nau, in: Patrologia Syriaca II.
- B H Gr - Le livre des splendeurs. La grande grammaire de Grégoire Barhebraeus, ed. A. Moberg, Lund 1922.
- Ephr - Ephraem, ed. E. Beck.
- CNis - , Carmina Nisibena, CSCO 218 und 240.
- HdF - , Hymnen de Fide, CSCO 154.
- S - , Sermones I-III, CSCO 305, 311, 320.
- SGen - , Sermones de Genitrice Dei, CSCO 363.
- Virg - , Hymnen de Virginitate, CSCO 223.
- Euseb - The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac, ed. W. Wright/N. M^cLean, Cambridge 1898 (Repr. Amsterdam 1975).
- Geop - Geoponikon (syr. Version), ed. P. de Lagarde, Leipzig/London 1860.
- G. v. Basra - Die Rechtssammlung des Gabriel von Basra, ed. H. Kaufhold, Berlin/W 1976.

- Jac Ed Hex - Jacobi Edesseni Hexaameron, ed. I.-B. Chabot, CSCO 92.
- Joh Eph III - The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus, ed. W. Cureton, Oxford 1853.
- J Sar, Thom. - Jakob von Sarug. Drei Gedichte über den Apostel Thomas in Indien, ed. W. Strothmann, Göttinger Orientforschungen I, 12.
- J Styl - The Chronicle of Joshua the Stylite, ed. W. Wright, Cambridge 1882.
- Jul - Julianos der Abtrünnige, ed. G. Hoffmann, Leiden 1880.
- KwD - Kalila und Dimna, I. Syr. Text, ed. Fr. Schulthess, Berlin 1911.
- Lib grad - Liber graduum, ed. M. Kmosko, Patrologia Syriaca III.
- Mak - Die syrische Überlieferung der Schriften des Makorios, ed. W. Strothmann, Göttinger Orientforschungen I, 21.
- Med - Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or "The Book of Medicines", ed. E. A. W. Budge, Oxford 1913.
- Phys [ed. Tychsen] - Physiologus Syrus, ed. O. G. Tychsen, Rostock 1795.
- Sachau - Syrische Rechtsbücher I - III, ed. E. Sachau, Berlin 1907-14.
- S.-R. Rechtsb. - Syrisch-Römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert, ed. G. Bruns/E. Sachau, Leipzig 1880.
- Syr. Fab. - S. Hochfeld, Beiträge zur syrischen Fabel-literatur, Diss., Halle 1893.

ZUR HALTUNG DES ISLAMISCHEN RECHTS GEGENÜBER KRIEG UND FRIEDEN

Die Frage danach, welche Haltung der Islam zu Krieg und Frieden einnimmt, ist nur dann einigermaßen realistisch zu beantworten, wenn man zwei Aspekte berücksichtigt, die in einem engen wechselseitigen Zusammenhang stehen. Es sind dies die theoretischen Auffassungen des islamischen Gesetzes über Krieg und Frieden zum einen und die Motive der praktischen Politik islamischer Staaten, Gruppierungen oder auch führender Persönlichkeiten zum anderen.

Wenden wir uns zunächst der theoretischen Seite zu. Nach Auffassung der Muslims ist das islamische Gesetz, die *Šari'a*, göttliches Gesetz, das im Koran als der Kopie der bei Gott existierenden Urschrift verkörpert ist¹⁾. Infolgedessen ist der Koran als die wichtigste Quelle des islamischen Gesetzes zu betrachten²⁾, er ist jedoch nicht die einzige, und es ist daher auch nicht möglich, die islamische Haltung zu Krieg und Frieden - ebenso wie zu anderen Problemen - allein von koranischen Aussagen abzuleiten. Da sich bekanntlich in der Praxis sehr bald zeigte, daß der Koran nicht für alle Fälle eine Antwort bereit hatte, suchte und fand man weitere Rechtsquellen, darunter die *sunna*, d. h. das gute Vorbild, die Tradition. M. Khaduri hat nun gezeigt, daß darunter nicht nur das Vorbild des Propheten und seiner Gefährten zu verstehen ist, deren Verhalten von den Muslims als vorbildlich betrachtet wird, sondern - zumindest in der frühen Zeit des Islams - die Tradition überhaupt, die herrschende Gewohnheit, so daß auch Regelungen des arabischen Gewohnheitsrechts über die frühe auf diese zurückgreifende Rechtssprechung in das islamische Recht Eingang fanden³⁾. Seine definitive Ausprägung fand das islamische Recht in den Rechtsschulen, von denen sich bei den Sunniten und mithin bei der Mehrheit der Muslims schließlich vier durchsetzten, und die Rechtsbücher dieser Schulen sind auch die geeignete Grundlage,

um die Auffassungen der Muslims zu einem bestimmten Problem, in unserem Falle also zur Haltung gegenüber Krieg und Frieden, zu erfassen. Wir müssen dabei berücksichtigen, daß hier nicht Krieg und Frieden im allgemeinen behandelt werden, sondern gewissermaßen nur ein Sonderfall, nämlich der *ǧihād*, eigentlich *ǧihād fī sabīl Allāh*, "das Bemühen auf dem Wege Gottes", allgemein verstanden als der "heilige Krieg", d. h. also der Sonderfall Krieg der Muslims gegen die Ungläubigen, bzw. im anderen Falle die Möglichkeit eines zumindest zeitweiligen Friedensschlusses zwischen Muslims und Nichtmuslims. Denn nach dem islamischen Gesetz ist Krieg ausschließlich zulässig aus religiösen Motiven, d. h. zur Ausbreitung bzw. zur Verteidigung des Islams oder als Vergeltung für den Bruch der religiösen Gesetze. Alle anderen Arten von Krieg sind verboten; kein Muslim darf das Blut eines anderen Muslims vergießen.

Von der Gesetzestheorie ist der Krieg also nur gegenüber Nichtmuslims möglich und erlaubt, er hat dabei allerdings bestimmten Regeln zu folgen, deren wichtigste sich wie folgt zusammenfassen lassen (auf unterschiedliche Auffassungen der Rechtsschulen in einzelnen, zumeist sekundären Fragen soll hier nicht eingegangen werden)⁴⁾:

- Der Krieg gegen die Ungläubigen gilt - außer bei den *Ḥarīḡiten* - nicht als Säule der Religion, er ist ein "*fard ʿalā 'l-kifāya*", eine kollektive Pflicht der muslimischen Gemeinde, der alle ihre freien und volljährigen männlichen Mitglieder unterliegen, die sich im Vollbesitz ihrer Verstandeskraft befinden und sich körperlich für den Kriegsdienst eignen. Wer sich nicht am *ǧihād* beteiligen kann, soll diesen durch Geldspenden nach Kräften fördern.
- Die Pflicht der muslimischen Gemeinde zum *ǧihād* gilt als erfüllt, wenn eine "ausreichende Anzahl" von Muslims daran teilnimmt, d. h. es müssen nicht ständig alle waffenfähigen Männer im Felde stehen, was ja aus ökonomischen Gründen gar nicht möglich wäre. "Wenn sich eine ausreichende Anzahl Muslime am Kampfe beteiligt, ist es den übrigen im allgemeinen gestattet, sich dem Studium des Gesetzes und den zur Lebensfristung nötigen Berufen zu widmen", schreibt Juynboll⁵⁾.
- Wenn allerdings niemand den *ǧihād* führt, gilt das als Verstoß,

als Sünde für alle, die zum ġihād fähig wären, also alle waffenfähigen Männer.

Diese Bestimmung macht theoretisch den ġihād zur ständigen Aufgabe und schließt einen Frieden auf Dauer zwischen Muslims und Nichtmuslims eigentlich aus. Dies um so mehr, als das Ziel sehr bald nach Muhammads Tode - offenbar unter dem Eindruck des Erfolges der islamischen Eroberung und ausgehend von dem allumfassenden Anspruch des Islams - in der Unterwerfung aller Ungläubigen gesehen wurde.

- Mindestens einmal im Jahr muß der Führer der Gemeinde, der Imām, das gegnerische Gebiet angreifen, vor allem das Gebiet, von dem für den Islam die größte Gefahr ausgeht. Der Imām bestimmt auch den günstigsten Zeitpunkt für den Angriff.
- Die kollektive Pflicht zum ġihād erfordert, wie oben dargelegt, normalerweise nicht die Teilnahme aller Kampffähigen. Das ändert sich jedoch, wenn die Ungläubigen selbst zum Angriff übergehen, wenn also das Gebiet des Islams plötzlich von außen bedroht wird. Dann wird der ġihād zur individuellen Pflicht für alle, einschließlich Frauen, Kinder und Sklaven. Übrigens kann eine solche Situation nicht nur im Verteidigungsfalle eintreten, sondern auch, wenn der Imām ausdrücklich alle zum ġihād auffordert, also auch in der Offensive.
- Wird ein islamisches Land von den Ungläubigen angegriffen, dann sind auch die Muslims, die in unmittelbarer Nähe wohnen, zur Hilfeleistung verpflichtet. Wird ein islamisches Land von den Ungläubigen eingenommen, dann muß es zurückerobert werden.
- Der Krieg muß erklärt werden, die Gläubigen müssen zum ġihād aufgerufen werden. Vor Aufnahme der Kampfhandlungen muß der Gegner aufgefordert werden, den Islam anzunehmen oder zumindest - dies gilt für die Anhänger der Offenbarungsreligionen - die Oberhoheit des Islams anzuerkennen. Erst wenn dies abgelehnt wird, erfolgt der Waffengang.

Bemerkenswert angesichts der offensiven Grundhaltung sind die Bestimmungen, die auf eine humane Kriegführung abzielen:

- Im Krieg sind unnötiges Blutvergießen und die unnötige Zerstörung von Eigentum zu vermeiden.
- Nichtkombattanten, das sind Frauen, Kinder, Greise, Mönche, Blinde, Kranke und allgemein Wehrlose, sind zu schonen, es

sei denn, sie helfen der gegnerischen Partei aktiv.

Weitere Bestimmungen beziehen sich auf den Charakter und die Verteilung der Kriegsbeute, sie sind für unsere Zwecke hier unerheblich. Wichtig ist jedoch:

- Auch Kriegsgefangene gehören zur Beute. Bekehren sich Ungläubige vor ihrer Gefangennahme durch die Muslims zum Islam, dann sind sie wie Muslims zu behandeln und behalten ihren Besitz. Anderenfalls verfallen sie der Sklaverei, auch Frauen und Kinder, und werden unter den Muslims verteilt, die Anspruch auf einen Anteil an der Beute haben. Über das Schicksal der erwachsenen freien männlichen Gefangenen kann der Imām entsprechend dem Wohle der Gemeinde entscheiden:
 - . Sie können gegen muslimische Gefangene ausgetauscht werden.
 - . Sie können gegen Lösegeld, aber auch ohne dessen Zahlung freigelassen werden.
 - . Sie können getötet werden.
- Der Krieg endet durch den Sieg des Islams oder durch die Unterwerfungserklärung der Gegner. (Eine Niederlage des Islams ist offenbar nicht vorgesehen).
- Friedensschluß - und damit kommen wir zu den Bestimmungen über den Frieden - ist für eine begrenzte Periode vorgesehen und möglich, die jedoch nicht länger als zehn Jahre dauern darf.

Khadduri sagt zu Recht, daß das eigentlich Ziel des Islams nicht im ġihād besteht, sondern in einem endgültigen, allgemeinen Frieden. Dieser wird nach islamischer Auffassung dann erreicht, wenn sich alle Welt zum Islam bekennt. Der ġihād ist damit eine vorübergehende Erscheinung, und dies ist einer der Gründe dafür, daß er nicht zu einer der - ewigen - Säulen des Glaubens erhoben werden kann⁶⁾.

Es gibt nun eine ganze Reihe weiterer Bestimmungen, die man unter "das Gesetz des Islams über den Frieden" einordnen kann⁷⁾, dennoch finden wir hier nicht, was wir vielleicht erwarten, nämlich Festlegungen des islamischen Gesetzes für den Frieden zwischen islamischen und nichtislamischen Ländern im Sinne einer dauerhaften friedlichen Koexistenz, und nach dem Wesen der islamischen Auffassung und dem Selbstverständnis des Islams können wir solche Festlegungen auch gar nicht finden: Da der



Islam sich als die einzig wahre und allgemein gültige Lehre versteht, ist eine Gleichstellung von Muslims und Nichtmuslims, von islamischen und nichtislamischen Ländern theoretisch ausgeschlossen. Ein friedliches Nebeneinander kann nur ein vorübergehender Zustand sein. Die Festlegungen des islamischen Gesetzes zu Fragen des Friedens und der Schutzgewährung beziehen sich zudem im allgemeinen nicht auf das Verhältnis von Ländern und Staaten, sondern auf Personen und betreffen etwa das Verhalten von Muslims, die aus unterschiedlichen Gründen in nicht-islamischen Ländern leben, oder Schutzgarantien für Nichtmuslims im Islamebiet.

Die Bestimmungen des islamischen Gesetzes gelten für die Sunniten theoretisch bis heute⁸⁾. Auch für die Schiiten hat dieses im Prinzip Gültigkeit mit einer Einschränkung: Die Bestimmungen über den ġihād sind nur gültig, solange der Imām anwesend und sichtbar ist, d. h. sie gelten eigentlich nicht mehr seit dem Verschwinden des letzten sichtbaren Imāms, Muhammad al-Mahdī, im Jahre 878 u.Z. Es bliebe zu überprüfen, welche Kompetenzen im Selbstverständnis der Bürger gegenwärtiger schiitischer Gemeinwesen in dieser Frage den jeweiligen religiös-politischen Führungspersönlichkeiten zukommen⁹⁾.

Es wäre nun aus verschiedenen Gründen einseitig und ungerchtfertigt, wollte man erwarten, daß sich die Muslims in der Frage von Krieg und Frieden in der Geschichte stets entsprechend diesen gesetzlichen Bestimmungen verhalten hätten und zu versuchen, historische Vorgänge aus diesen Bestimmungen zu erklären. Ebenso wäre es verfehlt, wollte man gar voraussetzen, die Muslims müßten sich heute und in Zukunft ausschließlich an diese Bestimmungen halten, und davon ausgehend Voraussagen für die Politik islamischer Staaten in absehbarer Zukunft treffen.

Ohne Zweifel waren und sind die Bestimmungen des islamischen Gesetzes ein wichtiger Faktor bei der Prägung des Bewußtseins der Menschen in den islamischen Ländern, und dieses Bewußtsein wiederum bestimmt ihr Handeln. Das wird deutlich, wenn man - ohne hier ins Detail zu gehen - die Doktrinen und das Verhalten verschiedener islamischer Gruppen in der Geschichte miteinander vergleicht. So hatte sicher die Auffassung der Sunniten, die

sich als ahl as-sunna wa-'l-ğamā^ca, als Leute der Tradition und der Gemeinschaft, verstanden und im Interesse der Einheit der islamischen Gemeinde bereit sein sollten, das Gebet hinter jedem Imām zu verrichten, oft einen mäßigenden Einfluß. Dagegen führte der Ausschließlichkeitsanspruch der Hārīğiten etwa, in deren Auffassungen der ġihād stark aufgewertet wurde, zu einer offensiven, ja aggressiven Haltung, selbst wenn sie in der Minderzahl waren. Als wesentlich gemäßigter erscheinen demgegenüber die Ibaditen, die in ihrer Selbstdarstellung u. a. großen Wert darauf legten, die humane Kriegführung ihrer Imāma zu betonen¹⁰⁾. Erinnert sei auch an die gebräuchlichen Bezeichnungen für die Gruppen der Schia, die mit Blick sowohl auf die Doktrin als auch auf die dadurch beeinflussten bzw. bestimmten Handlungsweisen als "gemäßigt" bzw. "extrem" bezeichnet werden. Als besonders krasses Beispiel drängt sich in diesem Zusammenhang das der Assassinen auf. Aber die Bestimmungen des religiösen Gesetzes sind nicht der einzige und in den meisten Fällen nicht einmal der entscheidende Faktor für das Bewußtsein und das Handeln der Menschen. Dieses wird vielmehr entscheidend bestimmt durch die objektiven sozialen, ökonomischen und politischen Bedingungen, die in einer konkreten Situation herrschten und die zur Herausbildung bestimmter Interessenlagen führten. Als ganz entscheidender Faktor für das tatsächliche Verhalten erweist sich dabei durch die Geschichte und bis in die Gegenwart das jeweilige Kräfteverhältnis zwischen den Vertretern des Islams bzw. islamischen Gruppen und ihren jeweiligen tatsächlichen oder vermeintlichen Gegnern bzw. die Vorstellung, die die islamischen Gruppen vom Charakter dieses Verhältnisses hatten.

Das islamische Gesetz berücksichtigt diese objektiven Gegebenheiten, wenn überhaupt, dann für die Frühzeit des Islams und sieht die Dinge unter dem religiösen Aspekt. So wurden auch nicht die tatsächlichen Ursachen der Kriege erkannt, die nach unserer Überzeugung im Wesen der Klassengesellschaft liegen, sondern es wird ausschließlich der religiöse Konflikt zwischen Islam und Nichtislam als Kriegsursache betrachtet. Ein solcher, der objektiven Realität nicht entsprechender Ausgangspunkt mußte sehr bald zum Auseinanderklaffen zwischen der Theorie des Gesetzes und den Erfordernissen der Praxis führen. Dieses Auseinander-

klaffen hatte nicht nur zur Folge, daß das tatsächliche Handeln der Muslims weniger durch die Theorie als durch die praktische Notwendigkeit bestimmt wurde, sondern es führte auch dazu, daß die gesetzlichen Bestimmungen nach Bedarf interpretiert wurden, ganz abgesehen von dem Ermessensspielraum, den sie ohnehin ließen und nicht zuletzt in Ausnutzung der durch diesen gegebenen Möglichkeiten.

Das islamische Gesetz basierte auf der Situation in der Periode des Übergangs der arabischen Stämme zu einer höheren Form der Gesellschaft. Dieser Periode entsprechen seine Bestimmungen daher am besten, und sie übten damals eine ganz ohne Zweifel positive Wirkung aus. Die Auffassung des Islams zu Krieg und Frieden stellte gegenüber der Situation im vorislamischen Arabien, in der der Krieg zwischen den Stämmen als eine Form des Kampfes ums Dasein an der Tagesordnung war, einen Fortschritt dar. Dieser Zustand wurde vor allem von den Teilen der Gesellschaft als hinderlich empfunden, die bereits auf dem Wege zu einer höheren gesellschaftlichen Entwicklungsstufe waren, also von der ansässigen Bevölkerung, von den Kaufleuten in den Städten. Diese objektiven Bedingungen waren eine wichtige Triebkraft für die Neuordnung, wie sie durch den Islam geschaffen wurde: Er vereinte die Menschen, zunächst auf der Arabischen Halbinsel, später auch in den eroberten Gebieten, in einer größeren religiös-politischen Gemeinschaft unter einheitlicher Führung. Das Bewußtsein, Mitglied eines Stammes zu sein, sollte durch das alle vereinende Bewußtsein, Muslim zu sein, verdrängt werden, was allerdings geraume Zeit in Anspruch nahm. Der Krieg zwischen den Stämmen wurde als gottlos und brutal verboten, anstelle der früheren zahllosen Konflikte gab es jetzt in der Theorie nur noch den einen, den zwischen den Muslims und den Ungläubigen, zwischen der *dār al-islām*, dem Gebiet des Islams, und der *dār al-ḥarb*, dem "Gebiet des Krieges", also der Ungläubigen.

Die Realität wurde aber eben nicht durch die Theorie des Gesetzes bestimmt, sondern durch objektive Faktoren: Im völligen Widerspruch zum islamischen Gesetz kam es zu Konflikten zwischen den Muslims, und mit dem ersten Bürgerkrieg zwischen ^cAlī und Mu^cāwiya begann eine endlose Folge von Streitigkeiten und kriegerischen Auseinandersetzungen auch

i n n e r h a l b des Islams. Als besonders brüchig erwies sich die Auffassung von der einheitlichen Gemeinde unter der einheitlichen Führung eines allgemein anerkannten Imāms, als sich de facto selbständige islamische Staaten herausbildeten, deren gegenseitige Beziehungen beileibe nicht immer friedlich waren. Und hatte man die Fiktion einer einheitlichen Führung zumindest noch aufrechterhalten können, solange das Kalifat von Bagdad bestand, so war es damit 1258 vollends vorbei.

Eine entscheidende Rolle für das tatsächliche Verhalten und auch für die Behandlung der Theorie spielte, wie bereits angedeutet, neben handfesten politischen Interessen das jeweilige Kräfteverhältnis zwischen dem Islam und seinen Gegnern, aber auch zwischen streitenden islamischen Parteien. Was das Verhältnis zwischen Muslims und Nichtmuslims betrifft, so beruht das Gesetz ganz eindeutig auf der Überlegenheit des Islams, vor allem auch auf militärischem Gebiet, und der Fähigkeit, den Islam offensiv zu verbreiten. Das wird durch den Charakter der oben wiedergegebenen Bestimmungen deutlich. An der Möglichkeit, den Islam schließlich über die ganze Welt zu verbreiten, wurde nicht gezweifelt. Die Möglichkeit einer zeitweiligen Unterlegenheit der islamischen Kräfte wird allerdings einkalkuliert, wenn es heißt, es sei die Pflicht der Muslims standzuhalten, solange der Feind eine nicht mehr als doppelte Überlegenheit hat¹¹⁾. Juynboll veranschaulicht, wie sich das Kräfteverhältnis bereits zu Beginn in der Auffassung der Muslims widerspiegelte¹²⁾:

"In der ersten Zeit des Islām, als die wenigen Anhänger des Propheten in Mekka unterdrückt, misshandelt und verfolgt wurden und dabei von Gegenwehr kaum die Rede sein konnte, hatte Muhammed den Seinen alle Gewalttätigkeiten gegen die Ungläubigen verboten. Dulden war damals ein religiöses Gebot für die Muslime; sie durften nicht Böses mit Bösem vergelten".

Das änderte sich bald nach der Hiğra. Mit der wachsenden Stärke wurde, wie Juynboll sagt, aus der Erlaubnis anzugreifen bald ein Gebot zum Angriff, wie es sich in den Überfällen auf die mekkanischen Karawanen äußerte.

Die offensive, selbstbewußte Auffassung zu Krieg und Frieden konnte im Islamegebiet aufrechterhalten werden, solange der

Islam seinen Gegnern politisch und militärisch tatsächlich überlegen und daher in der Offensive war oder man zumindest die gewonnenen Positionen im wesentlichen behaupten konnte, bzw. solange die Überzeugung von der Überlegenheit selbst entgegen den historischen Tatsachen im Bewußtsein der Muslims bewahrt werden konnte. Die Probleme im Inneren des Islangebietes, die durch die dem Gesetz völlig widersprechenden kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen islamischen Parteien entstanden, konnte man dadurch überbrücken, daß entweder eine Partei der anderen vorwarf, vom rechten Wege abgewichen und dadurch mehr oder weniger in die Nähe des Unglaubens gerückt zu sein, oder daß man zwar anerkannte, daß beide Parteien sich als islamisch betrachteten, den Ausgang des Krieges aber als eine Art Gottesurteil in einem anders nicht zu lösenden Streitfall wertete. Als wesentlich schwerwiegender und von nachhaltigerer Wirkung auf die Interpretation der klassischen Rechtsauffassungen erwiesen sich die Probleme, die scheinbar durch äußere Faktoren hervorgerufen wurden, durch die Konfrontation mit den inzwischen erstarkten europäischen Mächten, deren koloniale Expansion eine tiefgreifende Veränderung im Kräfteverhältnis zwischen der *dār al-islām* und der *dār al-ḥarb* deutlich machte, zu dem, und darüber gibt es für uns keinen Zweifel, natürlich in erheblichem Maße die innere Situation in den islamischen Ländern beigetragen hatte.

Zusammen mit dem politisch-militärischen Vordringen der europäischen Staaten vollzog sich ein solches auf ideologischem Gebiet, und das Eindringen europäischen Gedankengutes zusammen mit der im Islangebiet entstandenen Situation führte bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts zu einem Wandel im Konzept über die *dār al-islām* von einer universellen zu einer mehr nationalen Auffassung, da die islamische Welt im wesentlichen zwischen Osmanen, Safawiden in Persien und Mongolen und Türken in Mittelasien dreigeteilt war¹³⁾.

Die immer spürbarer werdenden Diskrepanzen zwischen der Gesetzesdoktrin und den tatsächlichen Verhältnissen erforderten immer nachdrücklicher eine Anpassung und schließlich Neuinterpretation des islamischen Gesetzes. Die Osmanen griffen, um den praktischen Anforderungen gerecht zu werden, auf die bei ihnen gebräuchliche Methode der Erlasse zurück, die später in *qāmūn-*

nāmehs gesammelt wurden. Diese konnten zwar die Šarī^Ca nicht ersetzen, ergänzten und beeinflussten sie aber. Eine ähnliche Praxis hatten die Mongolen verfolgt¹⁴⁾. Auf die uns interessierende Problematik wirkte sich das so aus, daß z. B. die Osmanen - abgesehen davon, daß sie dem vergleichsweise liberalen hanafitischen Madhab folgten - nichtislamische Staaten in einer Weise behandelten, die streng genommen nicht mehr im Einklang mit den Grundsätzen der Šarī^Ca standen. So wurden nichtmuslimische Partner, etwa der französische König in einem Vertrag von 1535, quasi als gleichrangig behandelt, es war von einem "sicheren und gültigen Frieden" die Rede. Friedensperioden wurden nicht mehr auf zehn Jahre begrenzt, sondern auf die Lebenszeit des türkischen Sultans ausgedehnt. Den Nichtmuslims auf osmanischem Territorium wurden weitgehende Sonderrechte eingeräumt. So wurden Streitfälle, in die Nichtmuslims verwickelt waren, nicht mehr vor islamischen Gerichten, sondern von den Konsulaten behandelt, was vom islamischen Standpunkt als sehr weitgehende Konzessionen zu betrachten ist¹⁵⁾.

Für die islamischen Auffassungen über Krieg und Frieden bis in die Gegenwart hinein von besonderer Bedeutung sind die Folgen der Konfrontation zwischen den bürgerlichen Staaten Europas und der inzwischen auf fast allen Gebieten zurückgebliebenen islamischen Welt im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, die mit ökonomischen Veränderungen und dem verstärkten Eindringen westlicher Vorstellungen einherging und unter den Muslims zu der teilweise fast schockartigen Einsicht führte, daß die traditionellen gesellschaftlichen Strukturen und die auf der Religion basierenden Bestimmungen des Gesetzes den modernen Anforderungen nicht länger gewachsen waren. Im Grunde handelte es sich auch hierbei wieder um die Erkenntnis eines veränderten Kräfteverhältnisses. Aus dem Versuch, dieser "Herausforderung" zu begegnen, entstanden bekanntlich - grob gesehen - zwei Tendenzen, die wir als modernistisch-säkular bzw. fundamentalistisch bezeichnen können.

Die erstere ist gekennzeichnet durch die weitgehende Aufgabe der Idee von der Universalität der dār al-islām und der Hinwendung zu den nationalen Auffassungen, was durch das Ende des Osmanischen Reiches und die Entstehung von Einzelstaaten bzw.

später von Nationalstaaten begünstigt wurde. Damit im Zusammenhang stand die Tendenz zur Säkularisation. Die Šarī'ca hörte auf, einzige Grundlage des Rechts zu sein, vor allem auf den Gebieten des Staatsaufbaus, der Verwaltung und der Außenbeziehungen. Im Inneren der Staaten, die in dem von Muslims bewohnten Gebiet entstanden, setzte sich die Trennung von geistlicher und weltlicher Macht in unterschiedlichem Maße durch, das ging vom fast völligen Abrücken von der Šarī'ca in Ländern wie der Türkei bis zur weitgehenden Beibehaltung und wachsenden Betonung, wie etwa in Saudi-Arabien. In den Außenbeziehungen wird die Säkularisation allerdings von diesen Staaten unabhängig von der Situation im Inneren akzeptiert und praktiziert. Das zeigt sich in ihren auf den Normen des modernen Völkerrechts beruhenden Beziehungen zu nichtislamischen Staaten und in der Mitarbeit in internationalen Organisationen wie der UNO. Es muß in diesem Zusammenhang auch berücksichtigt werden, daß die Politik auf der internationalen Ebene und die weitgehend europäischen Vorbildern angepaßte Situation im Inneren vieler vorwiegend von Muslims bewohnter Staaten nicht so sehr das Ergebnis des Wirkens islamischer Modernisten ist, sondern der Politik von Kreisen, deren Vertreter man eher als pragmatisch bezeichnen kann und die de facto kaum noch an den Islam gebunden sind, wenngleich sie sich mitunter aus naheliegenden Gründen auf diesen berufen, doch ist das Wirken dieser Kreise an sich Ergebnis und Symptom der Entwicklung.

Was die Auffassungen dieser modernistischen Kreise zu Krieg und Frieden, also insbesondere zum ġihād, betrifft, so lassen sich diese etwa wie folgt zusammenfassen:

- Die Beziehungen zwischen dem Islambeit und dem Rest der Welt müssen auf Frieden basieren. Krieg ist ein Mittel zur Sicherung des Frieden, der Gerechtigkeit und der Gleichheit, jedoch kein Mittel, um Ungläubige zum Glauben zu zwingen.
- Der Krieg gegen die Ungläubigen ist nur zulässig
 - . zur Verteidigung gegen einen Angriff auf das Islambeit,
 - . zum Schutze der Freiheit der Religion (wenn z. B. die Freiheit muslimischer Minderheiten im Ausland bedroht ist) und
 - . zur Verteidigung der Verbreitung des Islams¹⁶⁾.

Wie immer man diese Bedingungen auslegen mag, vor allem die

letzte, so zeigt sich doch, daß der Krieg im Unterschied zur klassischen Auffassung auf bestimmte Situationen eingeschränkt und der Frieden zum Vorherrschenden wird. Offenbar ist nur ein defensiver Krieg zulässig. Diese Auffassungen werden durch entsprechend ausgewählte und interpretierte Aussagen des Korans und der islamischen Tradition, des ḥadīṭ, gestützt.

Im Gegensatz dazu orientieren die Fundamentalisten auf das, was sie als die ursprüngliche Lehre des Islams betrachten. Sie wenden sich prinzipiell gegen die Übernahme europäischer Konzepte und Praktiken, die nach ihrer Überzeugung die in ihren Ländern bestehenden Probleme - die im übrigen durch die Vernachlässigung und Mißachtung der Vorschriften des Islams weitgehend durch die Muslims selbst verschuldet und hervorgerufen wurden - niemals lösen können. Da für sie nach wie vor auch die universelle Geltung des Islams außer Frage steht, spielt der missionarische Aspekt in ihrem Denken und Handeln eine wichtige Rolle, nicht zuletzt dabei kommt dem ǧihād eine wesentliche Funktion zu. Er ist der permanente Kampf für die Schaffung einer islamischen Gesellschaft, in der die šarīʿa ausschließliche Gültigkeit hat. Hindernisse auf dem Wege zur Verwirklichung dieser Gesellschaft müssen notfalls mit Gewalt beseitigt werden¹⁷⁾. Die Auffassung vom ǧihād ist hier also spürbar offensiv. Die Haltung der fundamentalistischen Gruppen ist keineswegs einheitlich, sie kann aber militant bis aggressiv sein.

Es liegt die Vermutung nahe, daß das Bewußtsein eines sich - wieder - zugunsten des Islams verändernden Kräfteverhältnisses diese Haltung bestärkt. Als Indizien für eine solche Veränderung können das Erstarken der selbständigen (islamischen) Nationalstaaten, ihr wachsender politischer und ökonomischer Einfluß auf der internationalen Ebene und das Anwachsen der absoluten Zahl und des relativen Anteils der Muslims an der Weltbevölkerung infolge des natürlichen Zuwachses und der Missionserfolge betrachtet werden.

Insgesamt wird deutlich, daß man von einer Haltung des Islams zu Krieg und Frieden heute eigentlich nicht sprechen kann, sondern daß diese Haltung unter unterschiedlichen Bedingungen und entsprechend der in einzelnen Gruppen oder Ländern, und hier zumindest in der Führungsschicht, herrschenden

Auffassungen unterschiedlich sein kann. Es muß daher auch davor gewarnt werden, die Haltung einer Gruppe (etwa der Muslims in der UdSSR) zu verallgemeinern und als beispielhaft für "die Muslims" darzustellen.

Ein grundlegendes Problem im Dialog mit islamischen Kreisen zum Problem von Krieg und Frieden wird darin bestehen, ihnen bewußt zu machen, daß es heute im Weltmaßstab um Dimensionen geht, die die des ġihād - wie immer man diesen interpretieren mag - bei weitem übersteigen, nämlich um die Verhinderung einer thermonuklearen Katastrophe, deren unausbleibliche Folge die Vernichtung der Menschheit wäre, womit natürlich auch der Sonderfall ġihād gegenstandslos würde. Die Schwierigkeit im Dialog besteht darin, daß überzeugte Muslims eben im Sieg des Islams, also letztlich im Erfolg des ġihād, den Weg zur Lösung aller Probleme, auch zur Sicherung des Weltfriedens, sehen.

Anmerkungen

- 1) Vgl. Khadduri, Majid: War and Peace in the Law of Islam. London 1955, S. 22ff.
- 2) Zur Haltung des Islams zum Frieden vor allem auf der Grundlage des Korans und der frühen Geschichte des Islams s. Bernhardt, Karl-Heinz: Islam und Friede. In: Nachfolge und Friedensdienst. Die Religionen in ihrem Engagement für die Rettung des Lebens. Hrsg. von Karl-Wolfgang Tröger (Fakten - Argumente). Berlin (1983), S. 144-162.
- 3) Khadduri, War and Peace, S. 28f.
- 4) Vgl. Juynboll, Th. W.: Handbuch des islāmischen Gesetzes nach der Lehre der schāfi^citischen Schule. Nebst einer allgemeinen Einleitung. Leiden, Leipzig 1910, S. 336ff.
- 5) Juynboll, Handbuch, S. 339.
- 6) Khadduri, War and Peace, S. 141.

- 7) Vgl. Khadduri, War and Peace, S. 141-267.
- 8) Durch die historische Entwicklung überholt und daher heute kaum noch von praktischer Bedeutung sind einige Festlegungen des islamischen Gesetzes, die sich aus der gesellschaftlichen Situation bzw. den geltenden Werten in der Frühzeit des Islams ergaben, so die Bedingung, daß zum Kriegsdienst nur verpflichtet war, wer die Mittel besaß, um sich die nötigen Waffen zu beschaffen, um zum muslimischen Heer zu gelangen und um sich selbst und seine Angehörigen während seiner Abwesenheit zu erhalten. Überholt sind inzwischen auch die auf Sklaven bezogenen Festlegungen.
- 9) Dr. G. Hoffmann, Leipzig, verdanke ich den Hinweis, daß intensive Diskussionen über den ġihād in der Schia im 19. Jahrhundert zu dem Ergebnis führten, daß ein defensiver ġihād möglich ist, der offensive ġihād jedoch bis zum Wiederauftreten des Imāms ausgesetzt werden solle.
- 10) Vgl. Schwartz, Werner: Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika. Der Beitrag einer islamischen Minderheit zur Ausbreitung des Islams. Wiesbaden 1983, S. 72, S. 160, S. 163f., S. 247.
- 11) Juynboll, Handbuch, S. 340.
- 12) Juynboll, Handbuch, S. 337f.
- 13) Khadduri, War and Peace, S. 269.
- 14) Khadduri, War and Peace, S. 269, S. 271f.
- 15) Vgl. Khadduri, War and Peace, S. 272ff.
- 16) Vgl. Peters, Rudolf: Dihad: War of Aggression or Defense? In: Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, 15. bis 22. August 1974. Hrsg. von Albert Dietrich, Göttingen 1976, S. 284ff.
- Bereits Juynboll geht auf solche Neuinterpretation des islamischen Gesetzes angesichts eines veränderten Kräfteverhältnisses ein. So erwähnt er, daß entsprechend den Fatwās späterer Gelehrter in der Gegenwart die Muslims das Land verlassen sollen, wenn es von den Ungläubigen besetzt wird, Handbuch, S. 339, und schreibt an anderer Stelle: "... aber

'in unserer Zeit', sagen die neueren Gelehrten, kann die Djihād-Pflicht gewissermaßen als erfüllt gelten, wenn der Imām das Heer zum Kampfe rüstet, Festungsanlagen baut, die Mannschaften übt und anderweitig V o r b e r e i t u n - g e n zum Djihād trifft", Handbuch, S. 340.

17) Vgl. Peters, Djihad, S. 287f.



Wiebke Walther

TRADITIONSBEZIEHUNGEN IN DER MODERNEN ARABISCHEN PROSALITERATUR

Jahrhundertelang war die arabisch-islamische Welt weitgehend von Traditionen unterschiedlicher Art bestimmt, religiösen vor allem, und vielfach aus diesen, aber nicht nur aus ihnen resultierend, politischen, sozialen, kulturellen, literarischen.

Die plötzliche Konfrontation mit dem westeuropäischen Kolonialismus, beginnend mit der Napoleonischen Expedition 1798-1801, führte bei der kleinen Schicht der einheimischen Intelligenz sehr rasch zu einem Überdenken der eigenen Position und damit auch zu der Frage nach der Gültigkeit von jahrhundertlang normativ gewesenen Traditionen¹⁾.

Die Verständigung über dieses Thema erfolgte vorwiegend in essayistischer, journalistischer Form, die man wie vieles andere aus dem zunächst wegen seiner technisch-zivilisatorischen Überlegenheit bewunderten Europa übernahm. Doch auch in der ebenfalls als Folge der Konfrontation mit Europa sich allmählich konstituierenden modernen arabischen Literatur spielten verschiedenerlei Traditionen, die Auseinandersetzung um sie, ebenso wie ihre Pflege und Anpassung an eine veränderte Zeit, eine erhebliche Rolle. Sie spielen sie bis in die Gegenwart.

Dieser Artikel will einen Überblick darüber geben, welche Traditionen in der Prosaliteratur in dieser oder jener Form weiterlebten, welche Funktion ihnen, abhängig vom jeweiligen historischen Kontext, zukam. Wegen dieser historischen Bedingtheit und weil sich oft unterschiedliche Traditionen durchdringen oder in Beziehung zueinander gesetzt werden, wurde einer chronologischen Darlegung gegenüber einer sachlich gegliederten der Vorzug gegeben. Der Begriff Tradition wird dabei vorrangig bezogen auf literarisch-kulturelle, auch ideologisch-religiöse Elemente, tendiert also zur Bedeutung "Erbe". Erst in zweiter Linie sind tradierte Lebensformen gemeint, die, ambivalent, unter den Begriff "Konvention" fallen, Erstarrung implizieren

können, andererseits auch heimatliche Geborgenheit.

Die Lösung von den formalen Mustern der klassischen und nachklassischen arabischen Literatur, sprachlich-stilistischen wie strukturell-gestalterischen, vollzog sich in einem Zeitraum von mehreren Jahrzehnten. Rifā^c a at-Tahtāwīs (1801-1873) Beschreibung seiner Reise nach Paris 1826-1830 mit dem Ziertitel *Tahlīs al-ibrīz ilā talhīs Bārīz au ad-Dīwān an-nafīs bi-īwān Bārīs* "Die Läuterung des Goldes für den Kurzbericht über Paris oder der kostbare Dīwān über den Palast von Paris" aus dem Jahr 1834²⁾, die am Beginn der Erneuerung steht, folgt nicht nur in der Formulierung des Titels sondern auch in der übrigen formalen Gestaltung klassischen, beziehungsweise nachklassischen Vorbildern. Sie beginnt mit dem traditionellen Lob des Propheten. Dem folgt das Lob des Potentaten, der die Reise ermöglichte, Muhammad^c Alīs, beides, wie auch andere Passagen des Buches in Reimprosa. Im folgenden werden, ebenfalls in traditioneller Form, Deskriptionen von Versen unterbrochen. Der Autor beschreibt seinen Landsleuten kulturelle und wissenschaftliche Institutionen von Paris, die er für nachahmenswert hält. Er übersetzt die französische Verfassung von 1830 mit der Bemerkung, daß nichts darin gegen den Koran und die Sunna des Propheten verstoße. Er lobt den klaren, sprachlichen Stil französischer Sachliteratur im Gegensatz zum Sprachprunk vor allem nachklassischer arabischer Werke, die auch dem Gebildeten ohne Kommentare und Superkommentare kaum verständlich würden. Er kritisiert also im Grunde das Elitedenken vor allem der Niedergangszeit der islamischen Kultur. Doch er preist den Islam als die beste aller Religionen und verweist voll Stolz darauf, wenn Westeuropa heute den islamischen Ländern überlegen sei, so solle man nicht vergessen, daß die islamische Welt bereits Jahrhunderte vorher eine kulturelle Blütezeit durchlebt habe. Der Vorrang gebühre nach einer bekannten islamischen Überlieferung stets dem Zuerstgekommenen.

Noch in das Feld des literarischen Experimentierens gehört zweifellos Ahmad Fāris aš-Šidyāqs Sāq^c alā sāq fī-mā huwa l-Fāryāq³⁾ aus dem Jahr 1855. In höchst origineller, teilweise parodistischer Weise mischt der Autor in die geistvolle Beschreibung seines Aufenthalts und seiner Beobachtungen in Eng-

land und Frankreich Abschnitte in Maqāmenform, Verse und seitenlange Listen mit mehr oder weniger ausgefallener Lexik, meist thematisch geordnet, als Beispiele für mutarādifāt und mutaḡānisāt, Synonyme und verwandte Wörter also. Er gefällt sich, immer wieder sich selbst parodierend, in einem barock anmutenden Sprachprunk, zählt etwa über eine halbe Seite lang schmückende Epitheta für Frauen auf (S. 11f.) mit dem Ausdruck seines Bedauerns darüber, daß diese sie als Analphabetinnen gar nicht lesen könnten, obwohl es ihnen sonst an Ausdrucksformen nicht mangele. Wenn aber wirklich eine all das verstehe, so wolle er nicht nur vor Freude tanzen, sondern bitte sie auch, es sogleich ihrer Nachbarin weiterzusagen, denn dann sei das Buch innerhalb einer Woche in der ganzen Stadt bekannt. Er beginnt nach einer Widmung, die er dem Vorbild europäischer Autoren zuschreibt, an Peter Joseph Hava⁴⁾ in London und einer Fātiḡa in Form eines Gedichts schließlich sein erstes Kapitel mit elf größtenteils synonymen Imperativen vor dem üblichen i^clam "wisse", um zu erklären, warum er dieses "Büchlein" (kutayyib) - es enthält mehr als 700 Seiten - schreibe. Im Stil der arabischen Kunstprosa bauscht aṣ-Ṣidyāq auch seine beschreibenden Passagen immer wieder durch die Aufzählung von Synonymen auf. Er stellt am Schluß seines Buches, wiederum parodistisch und voller Sprachspielereien, eine Qasīda harfiyya fī madḡ Bārīs "Eine übermäßig lobende Preisqasīda auf Paris" einer Qasīda ḡarifiyya fī ḡammihā "Einer beißenden Schmähqasīda" auf Paris im gleichen Metrum und Reim gegenüber (S. 673-678). Weit mehr als Rifā^ca at-Taḡtāwī eine Generation vor ihm beobachtete aṣ-Ṣidyāq auch die negativen Seiten des Lebens in Europa⁵⁾. Am Schluß seines Buches wendet er sich nach der Basmala wiederum voller Spott und Selbstironie im Dialekt an verschiedene geistliche Würdenträger und an Honoratioren mehrerer europäischer Länder mit der Bitte um Nachsicht. Dem Ṣaiḡ Muḡammad etwa sagt er, er wisse ja, daß Bücher über religiöses Recht und über Grammatik wertvoller seien als dieses Buch, weil jemand, der solche Bücher lesen wolle, das Gesicht verziehen und finster dreinschauen müsse, um sie verstehen zu können, und Erhabenheit und Würde lägen eben nur im finsternen Dreinblicken. Doch die Bücher über religiöses Recht sagten nicht, daß Lachen verboten oder abzulehnen sei. Der Ṣaiḡ Muḡammad wisse doch als

guter Kenner der Adab-Literatur, daß jedes Adab-Werk auch ein Muğūn-Kapitel enthalte, so könne also Possenreißerei nicht gegen den Adab - hier in der Bedeutung "Anstand" - verstoßen. Zweifellos ist aš-Šidyāqs Sāq^c alā sāq eine bis in die Gegenwart einzigartige Mischung von Stolz auf eigene Traditionen und ihrer Persiflage oder Ironisierung. Zu verstehen ist das sicher auch aus der Vita aš-Šidyāqs, der, aus maronitischer Familie stammend, 1825 zum Protestantismus übertrat und 1857 zum Islam konvertierte⁶⁾.

Nach zunächst noch recht debütantenhaften Versuchen zu Familienromanen durch Salīm al-Bustānī und philosophischen Romanen durch Farah Antūn⁷⁾ war bezeichnenderweise der historische Roman die erste Prosagattung, die die arabische Literatur aus Europa übernahm und mit eigenem Leben erfüllte. Der libanesische Christ Ġirġī Zaidān (1861-1914), der später nach Ägypten emigrierte und der zwischen 1892 und 1914 mehr als 20 historische Romane schrieb, wollte seinen Landsleuten vor allem die eigene Historie, die große Vergangenheit ihrer Länder vor Augen führen. Er wollte Geschichtsbewußtsein schaffen. Auffällig ist dabei, daß sein historisches Bewußtsein über die islamische Geschichte der arabischen Länder, die dem Wertsystem der Vertreter der klassischen und nachklassischen arabischen Historiographie vorrangig war, hinausgreift. Wie dann auch Autoren der dreißiger und vierziger Jahre in Ägypten stellt er die vorislamische Geschichte dieser Länder der islamischen als mindestens ebenbürtig dar. In seinen populärwissenschaftlichen Werken bezeichnet er sogar die Babylonier und die Assyrer ebenso wie die Hyksos als Araber^{7a)}. Daß seine Charaktere wie die seiner Vorbilder V. Hugo oder der beiden Dumas statisch sind, daß er wie diese häufig in Schwarzweißmalereien schwelgt, störte weder die damaligen, noch recht ungeschulten, noch stört es offenbar seine heutigen arabischen Leser. Es hat schließlich auch Vorbilder in der arabischen Volksliteratur.

Mit dem Rückgriff auf eigene, hier literarische, Traditionen einer drohenden kulturellen Überfremdung entgegentreten wollte sicher auch Muḥammad al-Muwailihī mit seinem Ḥadīṭ^c 'Isā Ibn Hišām (1902). In einer Zeit, da es den realistischen Gesell-

schaftsroman in der arabischen Literatur noch nicht gab, kleidet Muwailihī seine ebenso berechnete wie geistvolle Kritik an gesellschaftlichen Zuständen seiner Zeit in eine, zeitgenössischen Verhältnissen angepaßte, Form der Maqāma. Er übernimmt sogar die Gestalt seines Erzählers, ^CIsā Ibn Hišām, dem Maqāmenwerk des Hamādānī, des Begründers dieser klassischen Gattung der arabischen Kunstprosa. Muwailihīs Beispiel machte auch bei anderen ägyptischen Autoren Schule. Daß der Hadīt ^CIsā Ibn Hišām bei ägyptischen Lesern noch bis in die zwanziger Jahre auf Resonanz stieß, beweisen mehrere Nachauflagen⁸⁾.

Die Berufung auf eine große historische Vergangenheit und auf religiöse Werte war wie die Hinwendung zu autochthonen literarischen Traditionen Mittel und Symptom des sich formenden Nationalbewußtseins der jungen Bourgeoisie.

Am Vorabend des ersten Weltkriegs erschien in Kairo der erste realistische Gesellschaftsroman der arabischen Literatur, Muhammad Husain Haikals "Zainab". Von nun an handhabten zunächst ägyptische, dann syrische und später auch Autoren aus anderen arabischen Ländern mit zunehmendem Geschick literarische Genres, die sie aus Europa übernommen hatten, um sich kritisch mit sozialen Traditionen und Konventionen auseinanderzusetzen, die sie für überholt, ja inhuman hielten. Dazu gehörten die Unterdrückung der Frau in der islamischen Welt, die patriarchalischen Familienstrukturen, die schroffen sozialen Gegensätze vor allem auf dem Lande, die Blutrache. Ein Thema, das bis in die Gegenwart immer wieder aufgegriffen wird, stand schon im Mittelpunkt von Haikals "Zainab": starre gesellschaftliche Konventionen, die die Liebe zu einem Partner nach eigener Wahl unmöglich machen und oft zum Tode eines oder beider Liebender führen⁹⁾. Das erinnert an die unglücklichen Liebespaare der älteren arabischen Literatur, auch wenn hier die sozialen Ursachen kaum deutlich werden.

Hin und wieder erscheinen in solchen sozialkritischen Erzählungen vom Autor bewußt eingesetzte Elemente der klassischen arabischen Literatur. So läßt Mahmūd Ahmad as-Sayyid (1903-1937), der "Vater der irakischen Kurzgeschichte", in einer durch ihre Prägnanz bestechenden Erzählung aus dem Jahr 1929 Worte aus

einem Vers des syrischen Dichters Mutanabbī (gest. 965) anklingen, um einen Beduinenhelden zu charakterisieren¹⁰⁾. Da diese Geschichte aber die gerade bei den Beduinen alteingefleischte Sitte der Blutrache geißelt, ist hier der Rückgriff auf dichterisches Erbe ambivalent: Der traditionell poetische Stil läßt die Grausamkeit der sozialen Konvention nur umso deutlicher hervortreten.

Generell diente aber auch weiterhin in dieser Zeit die Berufung auf historische und religiöse Traditionen als Bestätigung nationaler Werte. Wenn Taufīq al-Hakīm seinen ersten sozialkritischen Roman ^cAudat ar-rūh "Die Rückkehr des Geistes" (1933) nannte, so meinte er damit den Geist der Pharaonenzeit. In ihm den Garanten für eine bessere Zukunft des Landes zu sehen, wurde für einige ägyptische Autoren der dreißiger Jahre so typisch, daß man vom "Pharaonismus" sprach¹¹⁾. Es gab parallel dazu, wenn auch nicht immer gleichzeitig, den Phönizismus im Libanon, den Syrianismus in Syrien und den Assyrianismus im Irak¹²⁾. Vertreter des Panarabismus haben diese Bestrebungen, die fast stärker noch in Sachbüchern zutage traten, kritisiert. Zweifellos boten sie aber, jedenfalls der Pharaonismus in Ägypten und der Assyrianismus im Irak, eine gemeinsame nationale Basis für Angehörige verschiedener Religionsgemeinschaften im jeweiligen Land.

Sicherlich hat das Interesse der europäischen Archäologie und europäischer Touristen an der vorislamischen Vergangenheit arabischer Länder, die den Muslims noch bis ins 19. Jahrhundert undifferenziert die Ġāhiliyya, die "Zeit der Unwissenheit" war, deren Interesse an dieser Vergangenheit stimuliert. Aber die verstärkte Hinwendung zu ihr ebenso wie die zu religiösen Traditionen ist in den einzelnen arabischen Ländern aus der jeweiligen historischen Situation heraus zu verstehen. In Ägypten etwa führten die Entwicklung in Mittel- und Westeuropa, die Folgen der Weltwirtschaftskrise, das Erstarken des Faschismus bei der Mehrheit der bürgerlichen Intelligenz zu einer tiefen Enttäuschung über Europa¹³⁾. Hinzu kam die komplizierte innenpolitische und soziale Situation im Lande selbst. Beides hatte eine Orientierung auf nationale Werte zur Folge.

Typisch dafür sind etwa die Erzählungen ^cAlā hāmiš as-sīra

"Am Rande der Prophetenbiographie", die der große ägyptische Kulturpolitiker und Schriftsteller Ṭāhā Ḥusain in zwei Bänden 1933 und 1937¹⁴⁾ veröffentlichte. Diese Nacherzählungen religiöser Stoffe, bei denen der Autor mit eigener Phantasie nicht geizt, erschienen in einer Zeit, in der mehrere renommierte ägyptische Autoren sich in dieser oder jener Form der Biographie Muhammads zuwandten, um deren Vorbildlichkeit für die Gegenwart zu demonstrieren¹⁵⁾. Wiederum ist Europa Vorbild für den Rückgriff auf das Erbe: J. Giraudoux habe im Jahr 1929 ein Theaterstück "Amphithryon 38" veröffentlicht, sagt Ṭāhā Ḥusain im Vorwort zum ersten Band. Dieses Stück, das einen Stoff aus der Antike verarbeite, sei in Frankreich mit großem Erfolg aufgeführt worden. Daß vor ihm andere wie Plautus oder Molière denselben Stoff verwandt hätten, habe das Interesse der "Koryphäen des Theaters" (fuḥūl at-tamtīl) nur gesteigert. Die arabische Literatur besitze eine eigene Kraft, die zugleich Vergnügen und Inspiration biete. Erzählungen aus der Ḡāhiliyya seien immer wieder aufgegriffen worden und hätten Dichter und Schriftsteller in der gesamten islamischen Welt inspiriert. Er wolle hier vor allem die Jugend motivieren, die alte Literatur zu lesen, wolle in der Jugend die Liebe zum "ursprünglichen arabischen Leben" wecken, dessen Einfachheit und angenehme Schönheit das Herz nicht weniger erfreue und durchdringe als "diese Schönheit, die sie im komplizierten modernen Leben finden." (S. j.) Das Buch solle der Jugend klar machen, daß das Alte nicht einfach aufgegeben werden sollte, weil es alt ist, und das Neue nicht gefordert, weil es neu ist. Wenn das Alt(hergebrachte) nützlich sei, dann brauchten es die Menschen ebenso wie das Neue. Daß der Autor solchermaßen seinen Rückgriff auf das Erbe verteidigt, läßt vermuten, daß er möglicher Kritik vorbeugen wollte, daß sein Schritt damals neu war. Er richte sich mit diesen Geschichten, so sagt er, an Herz und Gefühle der Menschen. Wenn sie nicht immer der Logik entsprächen, so wolle er betonen, der Verstand sei nicht alles (S. k.): Eine Abkehr von der Vernunftbetontheit der arabischen Aufklärung. Diese Geschichten sollten das Gefühl für das Gute wecken, von den Triebkräften des Bösen wegführen, sie sollten helfen, die Lasten des Lebens zu tragen. Zwifach also soll der Nutzen sein: Didaktisches Mittel und

Lebenshilfe in schwieriger Zeit. Als Quellen nennt er die *Sira* des Ibn Hišam, Ibn Sa^cds *Ṭabaqāt* und *Ṭabarīs Ta'riḥ*. Während man dem Vorwort zum ersten Band noch entnehmen könnte, daß *Tāhā Husain* dem Verstand und der Logik die Emotionen und die Phantasie als gleichwertig, nur gelegentlich höherwertig, an die Seite stellen wollte, ist im zweiten Band die Rede von "der Niederlage des Verstandes und seiner Philosophie", der "Verstandes, an den er geglaubt, sich unterworfen, den er für die teuerste Kraft gehalten hatte, die dem Menschen gewährt wurde". (S. 128f) Diese Passage findet sich zwar nicht in grundsätzlichen Darlegungen des Autors, sondern innerhalb des Gangs einer Erzählung, scheint mir aber aufschlußreich für eine Neigung zum Irrationalen, wie sie auch für Weltliteratur westlicher Prägung gegenwärtig typisch wird. In der heutigen Literatur arabischer Länder zeigen sich solche Tendenzen gleichfalls¹⁶⁾.

Etwas andere Intentionen verfolgte *Taufīq al-Ḥakīm*, als er 1938 Geschichten um den altarabischen Schelm *As^cab*¹⁷⁾, wie sie in mehreren Adabwerken enthalten sind, neu faßte und unter dem Titel *Tārīḥ hayāt ma^cida* "Lebensgeschichte eines Magens"¹⁸⁾ veröffentlichte. Er will ganz augenscheinlich beweisen, welches Lesevergnügen die klassische arabische Literatur bieten kann, wenn man sie modernen Vorstellungen leicht adaptiert. Doch er hat auch mehr im Sinn. Im Vorwort zur zweiten, leicht gekürzten Auflage, die der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre entstammen muß¹⁹⁾, bedauert er, daß "der westlichen Welt" von der altarabischen Literatur, die im Zeichnen von Charakteren so originell und reizvoll war, im Unterschied zu Werken der griechisch-römischen Literatur kaum etwas bekannt sei. Er wolle hier die kurze Erzählform der Anekdote, an der die Araber ihre Freude hatten, mit der Analyse, die typisch für die europäische Literatur sei, verbinden. Als Quellen nennt er *Ḡāhiz*, Ibn ^cAbd Rabbihī, al-*Ḥatīb al-Baḡdādī* und *Badī^c az-Zamān al-Hamaḍānī*. Das Vorwort und die ihm vorausgehende Liste seiner Werke, die in europäische Sprachen übersetzt wurden, lassen darauf schließen, daß ihm nicht nur daran lag, seinen Landsleuten einen Teil ihres literarischen Erbes vor Augen zu führen. Eine Übersetzung in eine oder mehrere europäische Sprachen hätte eine zusätzliche Aufwertung und damit eine Steigerung des nationalen Selbstbewußtseins be-

deutet.

In die dreißiger Jahre fällt auch die Hinwendung zu Stoffen aus "Tausendundeiner Nacht", ebenfalls wohl angeregt durch die Wertschätzung, die diese Sammlung in Europa genießt. Im Orient galt sie der gebildeten Elite bis zu dieser Zeit nicht als ernstzunehmende Literatur, war sie doch der Unterhaltung des Volks gewidmet, nicht der geistvoll-ergötzlichen Belehrung höfischer Kreise wie die Adabliteratur. Hier werden Traditionen der Adabliteratur mit solchen der Volksliteratur verbunden. Hinter der spielerisch-heiteren Märchenwelt, in die am meisterhaftesten Ṭāhā Ḥusain seine Leser versetzt, steckt immer ein tieferer Sinn, meist allerdings weniger Belehrung als Mahnung.

Zunächst inspirierte vor allem die Gestalt der Šahrazād. Taufīq al-Ḥakīm veröffentlichte 1934 ein symbolistisches Theaterstück dieses Namens. Hier verschmilzt die Gestalt der berühmten Erzählerin in mancher Weise mit der altägyptischen Liebes- und Himmelsgöttin Isis. Deutlich wird das schon aus dem Motto, das der Autor seinem Stück vorangestellt hat, einem Ausspruch der Isis: "Ich bin alles, was war, alles, was ist, alles, was sein wird. Meinen Schleier hat noch kein Sterblicher gelüftet." In einer Essayserie über die Quellen der ägyptischen Kunst benennt er den Kampf des Menschen mit der Zeit und dem Raum als die typisch ägyptischen Themen. Er habe mit seinen Dramen Ahl al-kahf "Die Siebenschläfer"²⁰⁾ und Šahrazād ägyptische Tragödien schreiben wollen, die auf einer ägyptischen Grundlage beruhten²¹⁾. Der Kampf des Menschen mit dem Raum sei das Thema von Šahrazād. Tatsächlich wird hier Šahrazād zum Sinnbild der Rätselhaftigkeit des Weibes, aber auch zum Symbol der irdischen Bindungen des Menschen, denen Šahriyār, getrieben von Unruhe und Unzufriedenheit, entfliehen will. Doch seine schon faustisch zu nennende Suche nach Erkenntnis und individueller Erfahrung, nach Befreiung vom Gefängnis des Körperlichen, scheitert. Bei seiner Rückkehr stellt er resigniert fest, es existiere nichts als das Bild des Menschen in dem großen Spiegel, der ihn von allen Seiten umgibt (S. 151), es gebe weder eine Vor- noch eine Rückwärtsbewegung, nur einen ewigen, ermüdenden Kreislauf (S. 152f). Šahrazād, die seine Suche für kindisch hielt, hat, um ihn

auf die Probe zu stellen und zu provozieren, das getan, weswegen er in der weltbekannten Sammlung zum Frauenmörder wurde: ihn mit einem schwarzen Sklaven betrogen. Desinteressiert läßt Šahriyār den schwarzen Sklaven davonziehen, indes sein Wesir Qamar, der Šahrazād liebt, sich bei seinem Anblick tötet. Als Šahriyār erneut verschwindet, weiß Šahrazād, daß es ihr nicht gelungen ist, ihn auf die Erde zurückzubringen. Es gebe aber nichts als die Erde. Šahriyār würde als ein anderer wiederkehren, dieser Šahriyār sei nur wie ein weißes Haar, das man ausgerissen. Šahrazād also als das "Ewig-Weibliche", das hier aber entsprechend der bekannten Misogynie von Taufīq al-Hakīm nicht hinanzieht, sondern dem nach Erkenntnis drängenden Mann die Fesseln des Irdischen, des Alltagslebens anlegen will.

Dieses auch nach herkömmlichen islamischen Moralbegriffen nicht gerade schmeichelhafte Bild der Šahrazād rief wohl den Protest zeitgenössischer Leser hervor. Jedenfalls schrieben Taufīq al-Hakīm und Tāhā Husain während eines Sommerurlaubs in Sallanches in den französischen Alpen 1936 gemeinsam ein ebenso für ihren Esprit wie für ihre Phantasie zeugendes Buch al-Qasr al-mashūr "Das Zauberschloß"²²). Hier wird humorvoll despektierlich mit dem damals schon renommierten Taufīq al-Hakīm ins Gericht gegangen, von Tāhā Husain in einem Brief an Šahrazād, die aus ihrem Zauberschloß Kontakt zu ihm aufnahm. Diese selbst, ihre Dienerinnen und der Wachhauptmann ihres Schlosses, die den Frevler entführen, treiben herzhaften Spott mit ihm. Schließlich erklärt er sich, kleinlaut, bereit, sich einem Gericht zu stellen, dessen Richter die Zeit ist. Und wieder wird symbolisiert: Ein Freispruch Taufīq al-Hakīms würde ein Zeichen setzen für den Sieg des Denkens und die Freiheit des Gedankens (S. 121). Nachdem während der Gerichtssitzung auf dem Montblanc einige Gestalten aus Taufīq al-Hakīms Drama als Ankläger aufgetreten sind, erhebt sich Šahrazād zu einer kühnen Rede. Sie sei die Freiheit, die dem Verstand Tatkraft verleihe, dem Herzen Leben spende, das Gefühl mit Leidenschaft und Wärme erfülle, die Freiheit, die keine Grenzen kenne, keinen Raum, die nirgendwo ein Ende habe. Sie sei aber auch eine tyrannische Freiheit, denn jeder, der ihre Herrschaft eingrenzen wolle, würde tyrannisiert. Die Ordnung des Lebens, des Weltalls wolle, daß sie tyrannisch sei,

eigenwillig, sich keiner Macht, keiner Herrschaft beuge. Sie klagt die Zeit an. Die Zeit sei alt geworden, die Freiheit würde unterdrückt, ihre Werke würden beschlagnahmt, der Verstand von der Erde verbannt, Federn und Zungen unterwürfen sich allen Arten des Zwangs, der Zensur, der Beschränkung. Sie erklärt sich bereit, die Zeit, arabisch zaman, also maskulin, zu heilen (S. 203ff). Doch die Zeit läßt sich nicht provozieren. Taufiq al-Hakim wird freigesprochen, denn es sei das Recht des Schriftstellers, seine Gestalten so zu schaffen, wie es ihm beliebe. Šahrazād wird das Recht zugestanden, sich ihrer Natur zu erfreuen, das heißt, der reinen Freiheit, jedoch ohne Übertreibung und Eigenwilligkeit, denn das bedeute den Tod der Freiheit (S. 209). Die phantastisch-reizvoll ausgespinnene Handlung wird also zur Folie für die Forderung, künstlerische Freiheit, Gedankenfreiheit, schöpferische Phantasie zuzulassen.

Beide Schriftsteller kehrten wenige Jahre später noch einmal zur Gestalt der Šahrazād zurück. Taufiq al-Hakim stellte sie in seiner Erzählung Šahrazād wa-Šahriyār al-^casr "Šahrazād und der zeitgenössische Šahriyār" (1943) Hitler gegenüber. Vergeblich versucht sie hier, als Sinnbild orientalischer Klugheit, den modernen Massenmörder von seiner menschenverachtenden Politik abzubringen. Schließlich ist ihr auch die Rede nicht mehr "verstattet"²³⁾.

Tāhā Hussain machte sie zur faszinierenden Hauptgestalt seiner Allegorie Ahlām Šahrazād "Die Träume der Šahrazād" aus demselben Jahr. Auch hier ist Šahrazād - ähnlich ihrer Zeichnung in Taufiq al-Hakims Drama - das Rätsel Frau, das der Mann Šahriyār so vergebens zu ergründen sucht, daß ihn nachts, entfernt von ihr, wieder dunkle Mordgelüste packen. Doch sie ist in Tāhā Husains freundlicherer Sicht der Frau "die Bezaubernde, Erfahrene, Listige", Šahriyār an Klugheit und Gewandtheit Überlegene, und als solche gescheite Mahnerin. In der 1009. Nacht, nachdem ihre Erzählungen offiziell als abgeschlossen gelten, beginnt sie, im Schlaf dem schlaflosen Šahriyār ein Märchen als Parabel dafür zu erzählen, daß Könige nicht ihren Launen leben dürften, sondern die Interessen ihrer Untertanen wahren müßten, daß Könige nicht nur Rechte sondern auch Pflichten gegenüber ihren Untertanen hätten. Wenn sie es versäumten, diesen Pflichten

nachzukommen, verwirkten sie ihre Rechte. Und eine zweite Weisheit und Mahnung enthält das Märchen, aus dem Munde einer Frau, der Königstochter des Märchens, die mit der Gestalt der Šahrazād verschmilzt: Kriege würden nur von denen vom Zaun gebrochen, die aus ihnen Gewinn zögen, die Völker hätten stets nur unter ihnen zu leiden. Es wäre die Pflicht der Könige, Kriege zu verhindern. Ägypten wie ein großer Teil des nordafrikanischen Raums waren ja von den Auswirkungen des zweiten Weltkrieges unmittelbar betroffen. Šahriyār steht hier stellvertretend für den damaligen ägyptischen König Fārūq.

Wenn Nağīb Maḥfūz (geb. 1911) um 1940 im Ausklang des "Pharaonismus" in drei Romanen in die Pharaonenzeit zurückgeht, um - literarisch noch sehr debütantenhaft - Mängel der Gegenwart anzuprangern, dann löst er sich damit von der bis dahin von arabischen Autoren geübten Verwendung des historischen Romans. In einer Zeit, in der vermutlich offene Kritik, etwa an der absolutistischen Herrschaft des ägyptischen Königshauses, zumal in einer immer noch jungen Literatur, zumindest riskant gewesen wäre, verfremdet Maḥfūz seinen Angriff auf unbefriedigende Zeitverhältnisse, indem er sie in ein farbenprächtiges historisches Gewand kleidet, ohne sich immer um historische Detailtreue zu sohern. Er liegt damit von der Intention her etwa auf einer Linie mit den deutschen antifaschistischen Schriftstellern, von denen G. Lukacs in seinem Aufsatz "Aktualität und Flucht" spricht²⁴⁾.

Ebenfalls in den vierziger Jahren werden in Yahyā Haqqīs Qindīl Umm Hāšim "Die Ampel der Umm Hāšim" (1944) zum ersten Mal tradierte Lebensformen, in Jahrhunderten gewachsener Gemeinschaftsgeist, bei deutlicher Sicht der Mängel, die ihnen anhaften, zur letzten Zuflucht²⁵⁾.

In einer Zeit angespanntester innenpolitischer Verhältnisse, hat Tāhā Ḥusain noch einmal einen religiösen Stoff aufgegriffen, wiederöffnenbar, um aus seiner Sicht als bürgerlicher Liberaler vor allem die ethischen Werte des frühen Islams zu betonen. In al-Wa^cd al-ḥaqq "Die wahre Verheißung" (beendet 1949, gedr. 1950) baut er Geschehnisse um historisch bezeugte Personen aus der Frühzeit des Islams, angeführt in Ibn Sa^cds Geschichtswerk

Kitāb at-tabaqāt al-kabīr, ²⁶⁾ phantasievoll zu einem historischen Roman aus und führt so - idealisierend - die islamischen Prinzipien der Gleichheit aller im Glauben und der sozialen Gerechtigkeit vor. Auch im sprachlichen Stil orientiert er sich am klassischen Vorbild. In zahlreichen Anmerkungen erklärt er den obsoleten Wortschatz, den er älteren Quellen entnahm. Wieder einmal tritt Tāhā Husain als Mahner auf. Idealisierte religiöse Vergangenheit soll Vorbild sein in einer immer komplizierter erscheinenden Gegenwart.

Als Mahnung, mehr aber noch zur Untermauerung von Prinzipien der Nāsir-Zeit nutzt ^oAbd ar-Rahmān aš-Šarqāwī (geb. 1918) Stoff aus der frühislamischen Geschichte für seine romanhafte Darstellung des Lebens des Propheten Muḥammad rasūl al-ḥurriyya "Muḥammad, der Prophet der Freiheit". In diesem 1953 begonnenen, erst 1962 gedruckten Werk sucht er die Wurzeln des Sozialismus im frühen Islam. Er wolle "nur das Leben eines Menschen schildern, der sein Herz für die Schmerzen, die Schwierigkeiten und die Träume der Menschen offenhielt und dessen Lehre eine blühende, fruchtbare Kultur formte,, die Generationen von Menschen auf den Weg des Fortschritts führte", so sagt er in der Einleitung (S. 5). Und: "Wir bedürfen ständig einer Neubewertung unseres Erbes, der Wiederbelebung seiner humanistischen Bestandteile, und müssen diese in der Welt verbreiten" (S. 6). Am Schluß des Buches zieht er ein Fazit der Lehre Muḥammads, das sicher seinem persönlichen politisch-ethischen Anliegen entspricht: "Aufruf zur Gerechtigkeit, zum Glaubenskrieg (ǧihād) für die Befreiung des Menschen, zur Wahrhaftigkeit, zum Kampf gegen falsches Zeugnis, zum Widerstand gegen Tyrannei, zum Verbot der Korruption, zur Warnung vor der Heuchelei, zum Streben nach Wissen, zur Freiheit im Leben und zur Arbeit in Freiheit" (S. 397). Es scheint fast, als wolle er eine Verbindung zwischen Muḥammad und Karl Marx ziehen, wenn er zu der Schlußfolgerung kommt: "Der Mensch ist frei, seine Arbeit ist es, die ihn formt. Das war, was er verkündete " (S. 398)²⁷⁾. Naǧīb Maḥfūz hat nach seinen ersten drei historischen Romanen bis in Mitte der siebziger Jahre mit zunehmender künstlerischer Reife die sozialen Verhältnisse und psychologisch begründete Verhaltensweisen von Menschen seiner Zeit ohne jede historisierende

Verfremdung literarisch gestaltet. Doch fällt auch in seinem Roman Tartara fauqa n-Nil "Geschwätz am Nil" (1966)²⁸⁾ auf, daß er Reflexionen über Zeitverhältnisse mit historischen Bezügen versieht. Im Mittelpunkt steht ein Kreis von Künstlern, Journalisten und Beamten, Männern und Frauen, die sich jeweils abends auf einem Hausboot am Nil zusammenfinden, um Haschisch zu rauchen. In ihren Gesprächen, ihrem "Geschwätz", ebenso wie in den inneren Monologen der Hauptgestalt, Anīs Zakī, eines kleinen Beamten, kommt das Unbehagen vieler Vertreter der Mittel- und Oberschicht in Ägypten über die Verhältnisse der Mitte der sechziger Jahre im Lande zum Ausdruck, über die Unvollkommenheiten eines Sozialismus, mit dem sie sich ohnehin nie recht identifizieren konnten. In den Reflexionen des Anīs Zakī, der Geschichte studiert, es aber hier wie in anderen Fächern nie zu einem Abschluß gebracht hat, tauchen öfter scheinbar unvermittelt Gestalten aus der ägyptischen wie der arabischen Geschichte auf. Der Autor will so offenbar der jeweiligen Situation eine historische Vertiefung geben. Etwa wenn Anīs Zakī, als er sich in Haschischträumen verliert, Hārūn ar-Rašīd, den Bagdader Chalifen, mit seinen lautespielenden Sklavinnen vor sich sieht und eine Sklavin einen aus der älteren arabischen Literatur stammenden Vers rezitiert. Dieser Vers verdeutlicht die innere Verzweiflung des Anīs. Oder wenn diesem kurz vor dem Schluß, als der Kreis bei einer nächtlichen Autofahrt mit wahnwitziger Geschwindigkeit einen Menschen überfahren und sich dann durch Flucht seiner Schuld und seiner Verantwortung entzogen hat, der Gedanke an den Fātīmidenchalifen al-Hākīm bi-Amri 'llāh kommt. Der intellektuelle Leser fühlt sich provoziert, nach Ähnlichkeiten oder Unterschieden zwischen diesem, der eigenmächtig tötete, weil er sich göttliche Inspiration zuschrieb, und der Mentalität der dargestellten Gesellschaftsschicht zu fragen.

In Malhamat al-Ḥarāfīs, wohl am besten mit "Die Schlacht der armen Leute" zu übersetzen²⁹⁾, aus dem Jahr 1977, geht Maḥfūz nach 30 Jahren schriftstellerischen Schaffens über Stoffe aus der ägyptischen Gegenwart zum ersten Mal wieder in die Vergangenheit zurück. Dieser Roman ist eine Allegorie auf den

Kampf zwischen Menschlichkeit und Gerechtigkeit, die immer auch moralische Integrität voraussetzt, einerseits und Macht, die Korruption einschließt, andererseits. Das wird verfolgt am Beispiel mehrerer Generationen einer Kairoer Familie aus dem Volk in einer nicht definierten Epoche der islamischen Geschichte, wohl der Mamlukenzeit. Wichtig ist dabei die Rolle der Futuwwa, in den ersten Jahrhunderten des Chalifats von einem arabisch-islamischen Tugendideal getragene soziale Bünde, die dann zunehmend militanten Charakter annahmen und sich schließlich häufig gegen die bestehende Ordnung wandten³⁰⁾. Die Verbindung zur Mystik, die für die späteren Futuwwa-Bünde historisch bezeugt ist, spielt auch hier eine Rolle. Vor den hohen, ständig geschlossenen Mauern eines Sufi-Klosters suchen die Bewohner des Viertels immer wieder Zuflucht. Gesänge, die ihnen unverständlich bleiben, tönen heraus. Es sind Verse des persischen Dichters Hāfīz, die dem arabischen Leser allerdings weder übersetzt noch erklärt werden. Generationen lang gründet der Anführer der Futuwwa-Bünde, der jeweils aus ein und derselben Familie stammt, seine Macht, wie es wohl auch den tatsächlichen Verhältnissen entsprach, vorwiegend auf seine Körperkraft, auf Gewalt, Unterdrückung und Korruption. Schließlich aber verbindet sich der letzte Abkömmling der Familie, der Körperkraft mit Verantwortungsgefühl, Integrität gegenüber dem Korumpierenden der Macht, und mit menschlicher Güte vereint, mit der Masse der Ärmsten der Armen, um einen idealen Urzustand, ein Utopia sozialer Gerechtigkeit, wiederherzustellen. Angesichts des zunehmenden innenpolitischen Drucks in Ägypten hat Maḥfūz seine Träume von sozialer Gerechtigkeit in die Vergangenheit transponiert. Er knüpft an die traditionelle islamische Maḥdī-Erwartung, die Hoffnung auf den Erlöser, der am Ende der Zeiten erscheinen soll, um auf der Welt wieder Recht zu schaffen, und an humanistische Elemente der islamischen Mystik an.

Auch in einigen Werken von Maḥfūz aus den achtziger Jahren spielen literarische Traditionen und historische Gestalten eine Rolle. Layālī Alf laila "Die Nächte der tausend Nächte" (1982) setzt die Rahmenhandlung von "Tausendundeiner Nacht"

fort, auch wenn hier Šahrazād nicht als Erzählerin erscheint. Hinleitung zu einer Reihe von Geschichten mit märchenhaften Elementen und Gestalten aus der bekannten Sammlung ist ein Gespräch zwischen Šahrazād und ihrem Vater, dem Wesir Dandān, über die Heuchelei im Lande. Šahrazād hat bei Mahfūz den Tyrannen Šahriyār nur geheiratet, um seinem Blutvergießen ein Ende zu setzen, um ihn zu wandeln. Als Veränderter, aber immer noch Suchender erscheint er in der letzten Erzählung wieder. Es geht Mahfūz hier nicht um psychologische Prozesse, um die Gestaltung individueller Charaktere in einem bestimmten sozialen Milieu. Sein Anliegen ist augenscheinlich, moralischen Verfall, die Korruptierbarkeit des Menschen mit Mitteln der Volksliteratur kritisch darzustellen. Daß die gesellschaftlichen Verhältnisse, die allerdings nicht näher charakterisiert werden, Ursache der allgemeinen Korruption sind, klingt an. Wie in "Tausendundeiner Nacht" greifen gute und böse Geister ins Leben der Menschen ein. Böse Geister werden zu Verführern, denen die wenigsten widerstehen können. Gute Geister werden zur kritischen Instanz für menschliches Verhalten. Als sich etwa ein Wachhauptmann rechtfertigt, er führe nur Befehle aus, sagt ihm ein guter Geist: "Wenn ihr aufgefordert werdet, Gutes zu tun, entschuldigt ihr euch mit Unfähigkeit. Wenn ihr aufgefordert werdet, Böses zu tun, dann tut ihr es im Namen der Pflicht" (S. 40). Als derselbe Wachhauptmann vorgibt: "Ich stelle meinen Verstand in den Dienst meiner Pflicht, nicht mehr", erwidert ihm dieser gute Geist: "Ein Vorwand, der die Menschlichkeit des Menschen zerstört" (S. 49). Was der Autor im einzelnen unter Korruption oder Laster (fasād) versteht, formuliert er verschiedentlich, etwa: "Das Laster der Gelehrten ist Nachlässigkeit, das Laster der Emire Tyrannei, das Laster der Armen Heuchelei" (S. 190). Das Buch wird vom Autor als riwāya, heute im allgemeinen "Roman", bezeichnet, obwohl es in einzelne Erzählungen zerfällt. Einige Gestalten erscheinen aber, sozusagen als Bindeglied, in allen oder fast allen Erzählungen, vor allem der Scheich ^CAbdallāh al-Balḥī. Seine Mahnungen, sich mit dem zu bescheiden, was das Schicksal zuerteilt, bleiben freilich nicht immer ohne Widerspruch

und werden so vom Autor selbst in Frage gestellt. So heißt es einmal, es gebe nur die Wahl zwischen zwei Alternativen, deren Ausgangspunkt immer der Glaube sei. Zunächst existiere nur ein Weg, der sich dann aber, unausweichlich für den Menschen, teile: in die Richtung, die zu Liebe und Entwerdung in Gott (al-fanā') führe und in die, die zum Glaubenskrieg (ġihād) bringe. Wer sich für das erste entscheide, also die Ziele der Mystik, befreie sich selbst. Die den Weg zum Glaubenskrieg einschlugen, befreiten die Menschen (S. 196). Das wird hier von dem Angesprochenen erwartet, also nicht passiver Rückzug aus einer unbefriedigenden Realität, sondern kämpferischer Glaube. Wie schon in anderen Romanen der letzten Jahre stellt Mahfūz auch hier die Allmacht der menschlichen ratio zur Diskussion. Der Scheich ^CAbdallāh al-Balḥī sagt einem Arzt: "Du hast nur einen Fehler, mein Freund, du überläßt dich zu sehr dem Verstand. Es ist nur vernünftig, die Grenzen der Vernunft zu erkennen." (S. 9). Bezeichnend ist, daß wieder der redliche, unbestechliche Mann aus dem Volk, Ma^Crūf der Schuhflicker, schließlich berufen ist, die Korruption und Korrumptierbarkeit durch Macht zu beenden und, qualifiziert allein durch Güte, Aufrichtigkeit und einen festen Glauben, eine gerechte Verwaltung zu schaffen.

Aufschlußreich für das Geschichtsbild von Mahfūz ist sein 1983 erschienenes Buch Amām al-^Carš "Vor dem Thron". Hier läßt er Persönlichkeiten und Personen der ägyptischen Geschichte vom Pharaonen Soser über einen unbekanntem Wasserträger, den Mamlūken ^CAlī Bey, Ahmad ^CUrābī und andere bis zu ^CAbd an-Nāsir und Sādāt vor einem Tribunal Rechenschaft ablegen, das aus Osiris, Isis und dem altägyptischen Gott der Zeit Horus besteht. Bei der Kürze der einzelnen Abschnitte³¹⁾ können nicht mehr als Pauschalurteile herauskommen. Amām al-^Carš gehört literarisch sicher zu den schwächsten Werken von Mahfūz.

Viele ägyptische Literaturkritiker sprechen von einer eigenen Literatur der Naksa, der Niederlage im Junikrieg 1967. Tatsächlich ist ein großer Teil der Literatur, die in Ägypten und Syrien nach dieser Niederlage geschrieben wurde, in ganz besonderem Maße Ausdruck einer Krisensituation.

Es ist vor allem ein junger ägyptischer Autor, der sich immer wieder literarischer und historischer Traditionen bedient, um diese Krise literarisch zu verdeutlichen, Ġamāl al-Ġītānī (geb. 1945). Ġītānī hat sich mehrfach in Interviews zu den Autoren vor allem der nachklassischen arabischen, mehr aber noch der ägyptischen Literatur bekannt, deren Werk er stilistisch und inhaltlich für sein eigenes Schaffen auf eine ganz charakteristische Weise nutzt: (in dieser Reihenfolge) die Historiker Ibn Iyās (1448-1524) und al-Maqrīzī (1364-1430) aus Ägypten, Ibn ḌAsākir (1105-1176) aus Damaskus, Ibn al-Ġauzī (1185-1256) aus Bagdad und den tunesischen Geschichtsphilosophen Ibn Haldūn (1332-1406). Schon sein Erstlingswerk Aurāq šābb Ḍāša mundu alf Ḍām "Aufzeichnungen eines jungen Mannes, der vor 1000 Jahren lebte" (1969) ist typisch für seine Art, Tradition zu verwenden. Die Erzählungen dieses Bandes zogen durch ihre formale Gestaltung die Aufmerksamkeit der ägyptischen und bald auch anderer arabischer Leser auf sich.

In der Titelgeschichte zum Beispiel gibt der Autor vor, bei Ausgrabungen im Jahre 2067 in der Nähe der heutigen Stadt Asyut würden die Aufzeichnungen eines jungen Mannes aus dem Jahr 1967 gefunden, die "die Gefühle der Söhne dieser Epoche" deutlich werden ließen, "die voller Widersprüche war vor dem Sieg des Sozialismus auf dem gesamten Erdball" (S. 7). In dieser fiktiven Aufzeichnung eines jungen Ägypters über seine Empfindungen während des israelischen Überfalls im Juni 1967 flicht Ġītānī übergangslos einen Abschnitt aus dem Pyramidenkapitel des Maqrīzī, Stücke aus der Literatur der Pharaonenzeit, Sätze aus dem Koran, ein bekanntes patriotisches ägyptisches Lied, auch ein Volkslied und Überschriften aus einer ägyptischen Zeitung vom Juni 1967 ein. Die Montage in ihrer Gesamtheit soll wohl das Bedrückende der Situation ebenso zum Ausdruck bringen wie die verzweifelte Suche der Intellektuellen nach Möglichkeiten, aus der Krise herauszufinden. Die zweite Geschichte weist schon vom Titel her auf das Vorbild der älteren arabischen Literatur hin: Al-Muqtabas min Ḍaudat Ibn Iyās ilā zamānina³²). So wie zu Beginn dieses Jahrhunderts Muḥammad al-Muwailihī in seinem Hadīḏ Ḍīsā Ibn Hišām den 50

Jahre vorher verstorbenen ägyptischen Kriegsminister Ahmad al-Munaikilī in das Kairo der Jahrhundertwende zurückkehren ließ, läßt al-Ġitānī den Historiker Ibn Iyās im Kairo von 1967 erscheinen. Die Qual der Gegenwart wird aus der fiktiven Distanz eines Beobachters aus der Zeit vor mehr als 400 Jahren potenziert. Auch hier wieder flieht er in die Erzählung andere Elemente ein: Aufrufe offensichtlich aus der Zeit der Kreuzzüge an die Einwohner von Kairo, den damaligen Herrscher³³⁾ im Kampf gegen die Ungläubigen zu unterstützen. Appelle, sich zum Ġihād zu einigen, einen längeren Abschnitt aus einer islamischen eschatologischen Darstellung, einen Koranvers. Der Autor läßt Ibn Iyās auch Straßenszenen beobachten, die soziale Mißstände oder einfach Zustände verdeutlichen, die Schwierigkeiten etwa, die einem jungen Mann im Weg stehen, der das Mädchen heiraten möchte, das er seit Jahren liebt, die Oberflächlichkeit von Frauen der Oberschicht, die Zersetzung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Er teilt die Erzählung in mehrere Abschnitte, deren Zwischenüberschriften durch ihre Wortwahl und ihre Länge das Vorbild der klassischen und nachklassischen arabischen Literatur verraten. Andere Erzählungen des Autors haben wie viele Werke der klassischen und nachklassischen arabischen Literatur bis ins 19. Jahrhundert Titel in Reimprosa, etwa aus demselben Band *Hidāyat ahl al-warā li-baḥḍ mā ġarā fī l-Maqṣara* "Hinleitung der Sterblichen zu Dingen, die in al-Maqṣara vor sich gingen". Ġitānī hat dieser Erzählung die sprachliche Form eines Texts aus der Mamlukenzeit in Ägypten gegeben. Er hat an anderer Stelle gesagt, er habe in der Sprache spätmittelalterlicher ägyptischer Texte - die deutlich den Einfluß der Umgangssprache der damaligen Zeit verraten - eine Impulsivität und eine Unmittelbarkeit gefunden wie bei Redewendungen die gleichzeitig hochsprachlich und umgangssprachlich seien³⁴⁾. So leitet er diese Erzählung, alten Vorbildern folgend, mit einem Gebet und einem Lobpreis Allāhs in Reimprosa ein. Er erklärt dem Leser, es handle sich um handschriftliche Aufzeichnungen eines Aufsehers aus al-Maqṣara, einem berüchtigten Gefängnis der Mamlukenzeit, die in einer alten Moschee gefunden wurden. In diesem fiktiven Bericht geht es um die Rechtlosigkeit von Menschen aus dem Volk, die aus

purer Willkür nach al-Maqṣara gebracht wurden. Anstelle von 40 entflohenen Fellachen, die ein Mamlukenemir vermutlich ebenfalls willkürlich dort einsperrte, werden sie gefoltert und hingerichtet. Doch die Rechtlosigkeit ist Allgemeinzu-stand: *lā ya^clū insān fī barr Misr wa-l-^carab wa-l-^caḡam^c alā l-Maqṣara* "Kein Mensch im Lande Ägypten und im Land der Araber und der Nichtaraber steht hoch genug, um nicht nach al-Maqṣara gebracht werden zu können" (S.88). Auch die Frage nach der Verantwortlichkeit des Einzelnen, der Rechtfertigung von Schuld durch Befehlsnotstand wird hier in die Historie zurückverlegt. Zwischen die Abschnitte der Geschichte, die jeweils nach dem Vorbild älterer Texte die Zwischenüberschiftrabbī *yassir wa-a^cin* "Herr, erleichtere und hilf!" tragen, ist ein Zitat aus dem berühmten arabischen Nationallexikon *Lisān al-^carab* aus dem 13. Jahrhundert zur Worterklärung von *siḡn* "Gefängnis" und *habasa* "inhaftieren" gesetzt. Das letztere wird so paraphrasiert: "ihn einsperren heißt: ihn fernhalten von seinem Weg, ihn an der Bewegung hindern, seine Wanderungen und seine Streifzüge abwürgen" (S.92). Der trockene Stil des Nationalwörterbuchs verstärkt die emotionale Wirkung der vorausgehenden und der folgenden Passagen^{34a}.

In späteren Erzählungen und Romanen verfährt *Ġitānī* ähnlich. Im Mittelpunkt seines Romans *az-Zīnī Barakāt* (1974), der fiktiven Reisebeschreibung eines Venetianers über Ägypten zur Zeit der osmanischen Eroberung - der Zeitbezug ist deutlich - steht das "Spitzelsystem mit all seinen teuflischen Mitteln der Unterdrückung, Peinigung und der Zerstörung des Menschen"³⁵). Es existiere heute ebenso wie zur Mamlukenzeit, sagt der Autor. Sein Roman *az-Zuwait* (1975) knüpft an den arabischen Reisenden *Ibn Battūta* (1304-1377) an. In dem Erzählungsband *Hiṣār min talāt ḡihāt* "Umzingelung von drei Seiten" (1975) sind neben in der Gegenwart angesiedelten Geschichten auch solche mit historisierendem Inhalt wieder von der Traditionsverarbeitung her interessant.

Von besonderer Eigenart ist sein jüngstes Buch, *Kitāb at-Taḡalliyāt* "Das Buch der Offenbarungen" (1983), das augenscheinlich an der arabischen Mystik, vor allem an *Ibn^c Arabī*s (1165-1240) *al-Futūḡāt al-makkiyya* orientiert ist. Er teilt

sein Buch, das insgesamt mehr Reflexionen als Handlung enthält, in Strukturelemente, die er solchen Texten entnimmt, taḡalliyāt, mawāqif, asfār, ausāl. Bekannte Gestalten der Schi'a, vor allem Husain, aber auch Fāṭima, Ḥasan, Zainab, ʿAlī, Muslim Ibn ʿAqīl werden in einer seltsamen Verflechtung verschiedener historischer Ebenen und Geschehnisse in Beziehung gesetzt zur Kindheit und Jugend des natürlich sunnitischen Autors, zum Leben seines Vaters als Prototyp des einfachen, aufrechten Ägypters, zur jüngsten ägyptischen Geschichte bis hin zum Friedensvertrag mit Israel und zur Ermordung Sādāts.

ʿAbd an-Nāsir erhält hier schon religiöse Züge. Das wird am deutlichsten am Schluß, wo in teilweise wörtlicher Anlehnung an die Schilderung der Schlacht von Kerbela bei Ṭabarī Nāsir als Kämpfer für Gerechtigkeit an die Stelle Husains tritt. Als Gegner Nāsirs, die ihn mit Pfeilen und Schwertern bedrohen, schließlich töten und seine Kleidung unter sich aufteilen, erscheinen etwa Moshe Dayan, John Foster Dulles, Henry Kissinger, Ariel Sharon, Ronald Reagan, Gerald Ford, Menachem Begin und der Direktor der "Arab Contractors", ʿUṭmān Ahmad ʿUṭmān, also neben israelischen und US-amerikanischen Politikern auch ein ägyptischer Industriemagnat. Vorher schon zeigt sich der Mörder Sādāts als Freude verheißender grüner Lichtpunkt am Horizont.

Die zunächst schockierende Verfremdung ist nur eine scheinbare. Die Gegenwart wird durch ihre Zurückverlegung in eine historische Ebene, die zu den tragischen Höhepunkten der islamischen Geschichte auch in religiöser Hinsicht zählt, nicht nur anders bewertet, sondern auch auf besondere Weise integriert.

Hier wird also die Verwendung von Tradition zur Innovation. Ġitānī verfährt immer wieder ähnlich: Titel und Untertitel in Reimprosa, mit lexikalischen Einheiten klassischer und nachklassischer Titel, Gebete, Koranverse und religiöse Formeln, Elemente der arabischen historiographischen und biographischen Literatur, Personen- und Ortsnamen aus historiographischen Werken geben fiktiven Texten den Anschein historischer Authentizität. Es geht um Probleme, die damals aktuell

waren und es heute noch oder wieder sind: Recht und Gerechtigkeit für die unteren Schichten des Volkes, Heuchelei, Unmoral und Opportunismus bei der Oberschicht. Häufig spielt der Friedensschluß mit Israel eine Rolle, den Ġitānī verabscheut. Die gegenwärtige Krisensituation erhält ihre Relativierung durch den Blick auf die Geschichte, nicht immer nur die eigene, sondern auch die Weltgeschichte. Möglicherweise soll dadurch nicht nur das Sich-Wiederholen, vielmehr auch das Vorübergehen solcher Situationen hervorgehoben werden. Ġitānī selbst sagt, die Einheitlichkeit der menschlichen Erfahrung sei die Grundlage für das, was er schreibt³⁶). Wenn Ġitānī sich von humanistischen Elementen der islamischen Mystik angezogen fühlt, vom Gedanken an das Martyrium für Gerechtigkeit, der sich bei den Muslims an den Tod des Prophetenknells Ḥusain knüpft, von der Mahdī-Erwartung, der Hoffnung auf endgültige Gerechtigkeit am Ende der Zeiten, mit der sich das Volk jahrhundertlang über sein reales Elend tröstete, so steht er damit nicht allein. Mystisches Gedankengut und die Vorstellung von Mahdī findet sich seit einigen Jahren, wie gezeigt wurde, auch bei Nağīb Mahfūz. Für den avantgardistischen irakischen Schriftsteller Ġum^ca al-Lāmī (geb. 1942) sind mystische Elemente ebenso wie solche des schi'itischen Volksglaubens mit seinen Passionsgedanken, aber auch revolutionäre Aspekte der islamischen Geschichte Gegengewicht zu einer bedrückenden Gegenwart, Hoffnung. Bei anderen irakischen Prosaschriftstellern zeigen sich in letzter Zeit Tendenzen, schi'itischen Volksglauben als Geborgenheit gebend darzustellen im Gegensatz zur kritischen Sicht solcher Erscheinungen durch Autoren der fünfziger und sechziger Jahre³⁷). In Werken des Sudanesen at-Tayyib Ṣāliḥ vom Beginn der sechziger Jahre an werden ebenfalls volkstümlicher Islam und überlieferte Lebensweise positiv gewertet. Sie werden zum Rückhalt gegenüber dem Gefährdenden (west-)europäischer Zivilisation und Lebensweise³⁸).

So haben also unterschiedliche Traditionen in der modernen arabischen Prosaliteratur unterschiedliche Funktionen, abhängig vom jeweiligen historischen Kontext: Mittel der Selbstbehauptung, der Bestätigung nationaler Werte für die sich ent-

wickelnde nationale Bourgeoisie, Rückhalt gegenüber möglichen Kritikern aus den eigenen Reihen in der Konstituierungsphase dieser Literatur, kritische Kommentierung politischer und sozialer Mängel, wobei die letzteren Bestandteil traditioneller Lebensformen ebenso sein können, wie Folgen europäischen Einflusses. Mit der wachsenden Desillusionierung über den früher bewunderten "Westen" werden sie zur Zuflucht. Sie dienen aber auch dem Versuch der Relativierung gegenwärtiger Krisen durch die Sicht auf die Geschichte, emotionaler Neubewertung aktueller Ereignisse durch den Vergleich bis hin zur Gleichsetzung mit solchen aus der Geschichte der islamischen Länder.

Anmerkungen

- 1) Besonders diffizil war das Überdenken der eigenen Position gegenüber der islamischen Offenbarung in einer sich radikal ändernden historischen Situation. Vgl. dazu Wielandt, Rotraud: Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime. Wiesbaden 1971. (Ak. d. Wissenschaften und Literatur. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission, Bd. 25).
- 2) Vgl. dazu Herrmann, Wiebke: Rifā^ca Beys Beschreibung seiner Reise nach Paris - ein Werk aus der Frühzeit des islamischen Modernismus, in: Wiss. Zeitschrift der MLU Halle-Wittenberg, Ges.-Sprachw. Reihe 12/1963, S. 221-8, und Stowasser, Karl: at-Taḥṭāwī in Paris. Ein Dokument des islamischen Modernismus übers. u. erläutert. Münster, Phil. Diss. 1966.
- 3) al-Fāryāq ist eine Kontamination aus Fāris und Šidyāq. Sāq^c alā sāq "Unterschenkel auf Unterschenkel" bezeichnet das Sitzen mit überkreuzten Beinen, vgl. auch Wielandt, Rotraud: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur. Beirut 1980 (Beiruter Texte und

- 4) Eigentlich Butrus Yūsuf Ḥawwā, sicher ein Verwandter, möglicherweise der Vater von Joseph-Gabriel Hava, dem Verfasser des Arabic-English Dictionary, vgl. Fück, Johann: Die arabischen Studien in Europa. Leipzig 1955, S. 295. Šidyāq tituliert ihn al-ḡanāb al-mukarram und spricht von ihm mit großem Respekt.
- 5) Vgl. auch die Analysen bei Wielandt, Europäerbild, S. 42-8 und S. 77-98.
- 6) Vgl. Karam, G.: Fāris ash-Shidyāq, in: EI² Bd. II/1965, Sp. 800-802.
- 7) Vgl. zu Salīm al-Bustānī Dolinina, Anna A.: Očerki istorii arabskoj literatury novogo vremeni. Egipet i Siriija. Moskva 1973, S. 38-62, zu Farah Antūn ebenda, S. 158-244.
- 7a) Vgl. Philipp, Thomas: Ğurġī Zaidān, his life and thought. Beirut 1979 (Beiruter Texte und Studien, Bd. 3), S. 105.
- 8) Vgl. zum Inhalt Brockelmann, Carl: Geschichte der arabischen Litteratur (GAL). Suppl.bd. III, S. 194f. und die Analyse bei Ende, Werner: Europabild und kulturelles Selbstbewußtsein bei den Muslimen am Ende des 19. Jahrhunderts, dargestellt an den Schriften der beiden ägyptischen Schriftsteller Ibrāhīm und Muhammad al-Muwallihī. Hamburg, Phil. Diss. 1965.
- 9) Etwa aus der irakischen Literatur der siebziger Jahre: Amġad Taurīq: Ašġār ba^cīda, aus A. T.: al-Ġabal al-abyad, Baġdād 1977, S. 5-16; Aġmad Ḥalaf: Naġm an-nahār, aus: A. H. Manzil al-^carā'is, Baġdād 1978, S. 96-107; Burhān al-Ḥatīb: Daulab al-hawā, aus: al-Aqlām 12/1979, S. 12-22; ^cAbd ar-Raġmān Maġīd ar-Rubai^cī beruft sich in Sirr al-mā' aus seiner Sammlung Dākīrat al-madīna, Baġdād 1975, S. 7-30, sogar in wörtlichen Zitaten auf die Ġamīl-Butaina-Geschichte, doch ist die Erzählung wie auch andere dieses Bandes eine romantisch verklärte Darstellung des Lebens in den Marschen

als vom kommerziellen Geist der Städte unverdorben und ursprünglich.

- 10) In der Erzählung *Hādītātān*, in: °Alī Ğawād at-Ṭāhir, °Abd al-Ilāh Ahmad (Hgb.): *al-Mağmū'a al-kāmila li-qisās M. A. as-Sayyid*. Bağdād 1978, S. 423.
- 11) Vgl. Walther, Wiebke: Der Pharaonismus in der modernen ägyptischen Literatur, in: Gericke, Horst (Hgb): *Rezeption des Altertums in modernen literarischen Werken*. MLU Halle-Wittenberg, *Wiss. Beiträge* 1980/36 (F 23), S. 85-92.
- 12) Vgl. Chejne, Anwar G.: The use of history by modern Arab writers, in: *Middle East Journal* 14/1960, S. 382-96.
- 13) Siehe dazu Johannsen, Baber: *Muhammad Husain Haikal*. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen. Beirut 1967. (*Beiruter Texte und Studien*, Bd. 5), S. 125ff.
- 14) Vgl. zum Inhalt Brockelmann, GAL. Suppl.bd. III, S. 299-301.
- 15) Vgl. Grzeskowiak, Martin: Die Darstellung des arabischen Propheten Muhammad bei Muhammad Husain Haikal, Taufiq al-Hakim und °Abbās Mahmūd al-°Aqqād. Halle, Phil. Diss. 1969, und ders.: Der Islam in der neueren ägyptischen Literatur, in: *Asien in Vergangenheit und Gegenwart*. Berlin 1974, S. 225-32.
- 16) Z. B. in Nağīb Mahfūz Romanen *Qalb al-lail*, Kairo 1975, und *°Asr al-hubb*, Kairo 1980, auch in dem Erzählband des Irakers °Abd al-Ilāh °Abd ar-Razzāq *Li-Ufīliyā Ğasad al-ard*, Bağdād 1976.
- 17) Vgl. Rosenthal, Franz: *Ash°ab*, in: *EI*². Bd. I/1960, Sp. 690f.
- 18) Vgl. dazu Brockelmann, GAL. Suppl.bd. III, S. 249f.
- 19) Jedenfalls erscheinen in der dem Band beigegebenen Liste der Werke von al-Hakim, die in europäische Sprachen übersetzt wurden, Daten bis 1955. Die zweite Auflage des Werks

trägt den Titel Aš'ab - amīr at-Tufailiyyīn.

- 20) Vgl. zum Inhalt Brockelmann, GAL. Suppl.bd. III, S. 243f.
- 21) Taufīq al-Hakīm: Tahta šams al-fikr. Kairo o. J., S. 107f.
- 22) Kurze Inhaltsangabe bei Brockelmann, GAL. Suppl.bd. III, S. 246f.
- 23) Taufīq al-Hakīm: Sultān az-zalām. Kairo o. J. (ca. 1956), S. 91-108.
- 24) In: Lukacs, Georg: Schicksalswende. Berlin 1948, S. 95-114.
- 25) Deutsche Übersetzung von W. Walther, in: Erkundungen. 17 arabische Erzähler. Berlin 1971, S. 13-50. Vgl. auch die Analyse bei Wielandt, Europäerbild, S. 387-98.
- 26) Bd. III, 1, ed. E. Sachau. Leiden 1904, S. 176ff.
- 27) Marx sagte von der Arbeit, sie sei "die erste Grundbedingung des menschlichen Lebens und zwar in einem solchen Grade, daß wir in gewissem Sinne sagen müssen: Sie hat den Menschen selbst geschaffen," Marx/Engels: Werke. Bd. II, S. 71.
- 28) Deutsche Übersetzung unter dem Titel "Das Hausboot am Nil" von N. Naguib. Kairo, Berlin 1982.
- 29) Zum Terminus ḥarāfīš vgl. Brinner, William M.: The significance of the ḥarāfīsh and their Sultān, in: Journal of the Social and Economic History of the Orient 6/1963, 2, S. 190-215; zum Roman Walther, Wiebke: Schicksalsgebundenheit und Realitätsdarstellung in den Romanen von Nağīb Maḥfūz, in: Bürgel, Johann C.; Fähndrich, Hartmut (Hg.): Die Vorstellung vom Schicksal und die Darstellung der Wirklichkeit in der zeitgenössischen Literatur islamischer Länder. Bern, Frankfurt/M, New York 1983, S. 197ff.
- 30) Vgl. Cahen, Claude: Futuwwa, in: EI². Bd. II/1965, Sp. 161-5. Auch in Maḥfūz' Roman Aulād ḥāratnā, Kairo 1959, spielen die Futuwwāt eine zentrale Rolle, vgl. dazu

Steppat, Fritz: Gott, die Futuwwāt und die Wissenschaft in Nagīb Maḥfūz' Aulād Ḥāratnā in: Mélanges d'Islamogie, dād. à la mémoire de A. Abel. Vol: II, Bruxelles 1975, S. 375-90.

- 31) 39 von insgesamt 64 Abschnitten des Buches sind Gestalten der pharaonischen Geschichte gewidmet, in Abschnitt 40 - 53 geht es um Kopten oder einfache Muslims. Im Mittelpunkt von Abschnitt 54 steht der Mamluk ^cAlī Bey, ihm folgen Gestalten der ägyptischen nationalen Geschichte. Der linksstehende ägyptische Literaturkritiker Sabrī Ḥāfiz übt in seinem Artikel Tazyīf al-wa^cy wa-tašwīḥ at-ta'riḥ, al-Aqlām 7/1984, S. 55-62, scharfe Kritik an Maḥfūz wegen dieses Buches und des 1972 erschienenen al-Marāyā. Er mißbilligt sein Urteil z. B. über Nāsir, Sādāt und andere, weist ihm im einzelnen sachliche Fehler nach und wirft ihm vor, er habe seit Beginn der 70er Jahre "heftige literarische Diarrhoe".
- 32) Aurāq, S. 22-43. GAL. Suppl.bd. III, Index, verzeichnet drei Titel aus der klassischen oder nachklassischen arabischen Literatur, die mit al-muqtabas beginnen.
- 33) Genannt wird in dem Aufruf, S. 27, al-malik al-mu^cazzam Saif ad-Dīn, S. 28 al-malik al-^cazīm Saif ad-Dīn, aufgerufen wird zum Kampf gegen die "Tataren". Vermutlich ist der Bahrī-Mamluk al-Mansūr Saif ad-Din Qalāūn gemeint, der fünfte Mamlukensultan, der mehrfach die Mongolen schlug, vgl. Rabie, Hassanein: Kalāūn in EI². Bd. IV/1978, Sp. 484-6.
- 34) In einem Interview in der Zeitschrift al-Kifāḥ al-^carabī. Beirut. Jg. 10, 21.-27.11.1983. Hier lobt er vor allem den lebendigen Stil von Ibn Iyās.
- 34a) Gīṭānī zitiert hier wörtlich aus dem Abschnitt über die Gefängnisse aus Maqrīzī's Ḥiṭat, Būlāq 1270. Bd. II, S. 187. Ebenda, S. 188, nennt Maqrīzī al-Maqṣara als "eins der häßlichsten und beengtesten Gefängnisse, in dem die Gefangenen unbeschreiblichen Gram und Kummer durchmachen".
- 35) So Gīṭānī selbst in einem Interview in at-Tarīq 1981, 3/4, S. 303.

36) Ebenda.

37) Vgl. Walther, Wiebke: Von Sozialkritik bis Mystik. Der Islam im Spiegel irakischer Erzählliteratur, in: Die Welt des Islams N. S. 23/24/1984.

38) Vgl. Nasr, Ahmad A.: Popular Islam in Al-Ṭayyib Ṣāliḥ, in: Journal of Arabic Literature XI/1980, S. 88-104. Zur unterschiedlichen Darstellung des Islams in der modernen Literatur islamischer Länder vgl. Bürgel, Johann Christoph: Der Islam im Spiegel zeitgenössischer Literatur islamischer Länder, in: Ende, Werner; Steinbach, Udo (Hgb.): Der Islam in der Gegenwart. München 1984, S. 590-618, und: Die Welt des Islams, N. S. 23/24/1984.

Sovetskaja Archeologija 1983№ 1

S. 30-46: K. K. Kurbansachatov (Leningrad): Stratigrafija verchnich sloev Severnogo oholma Anau / Die Stratigraphie der oberen Schichten des Nordhügels von Anau / (m. engl. Res.). - Bericht über Ausgrabungen in Anau seit 1977. Material in den Schichten 10-5 (Namzaga I bzw. Anau IB) ist synchron mit allen drei Bauhorizonten von Dašlydži-depe, den Bauhorizonten VIII-X von Geoksjur 1, der oberen Schicht von Jassy-depe, den Schichten XX-XXV des Schurfes Nr. 5 und den Schichten XVIII-XXIV des Schurfes Nr. 1 sowie der Schicht 7 von Kara-depe. Am Übergang von Schicht 5 zu 4 wesentliche Änderungen in der Keramik. Die Schichten 4-1 gehören in Namazga-II-Periode. In oberster Schicht Keramik der späten Namazga-II- und Namazga-III-Perioden. Rundbauten in Schichten 10, 7, 6 und 4. - (8 Abb., 3 Tab.)

S. 130-143: G. F. Korobkova, M. G. Gadžiev (Leningrad, Machaškala): O kul'turnych i chozjajstvennych osobennostjach poselenija Ginči (Dagestan) / Über kulturelle und wirtschaftliche Besonderheiten der Siedlung Ginči (Dagestan) / (m. engl. Res.). - Der untere Horizont mit Material aus der Vor-Kuroarak-Zeit (u. a. steinerne Wohnbauten, dick- und dünnwandige Keramik) datiert ins V.-IV. Jt. v. u. Z.; der obere enthält Hinterlassenschaften der Kuroarak-Kultur. Aus dem unteren Horizont stammende Artefakte aus Feuerstein (158), Obsidian (12) und Knochen bzw. Geweih (8) lassen auf Viehzucht, Bodenbau und Jagd schließen. - (3 Abb., 5 Tab.)

S. 259-270: G. A. Pugačenkova (Taškent): Ištichanskije drevnosti (nekotorye itogi issledovanij 1979 g.) / Ištichan-Altertümer (einige Ergebnisse der Forschungen im Jahr 1979) / (m. engl. Res.). - Von den bisher festgestellten 85 Denkmälern gehören zwei - Alpamyš-tepe und Kurgan-Tepe - in die ersten Jahrhunderte u. Z., die meisten in das 6.-8. Jh. und einige

urbane Siedlungen in das 9.-12. Jh. Am eingehendsten wurde Ištichan-Tepe untersucht, wo Keramik, Ziegel mit eingepreßtem Dekor und Münzen aus dem 6.-12. Jh. sowie Ossuarien aus dem 6.-8. Jh. gefunden wurden. - (7 Abb.)

№ 2

S. 5-12: Dž. L. Sarma, A. Ja. Ščetenko (Nepal, g. Katmandu, Leningrad): Kamennyj vek Nepala / Die Steinzeit Nepals / (m. engl. Res.). - 1978 wurden von sowjetischen und nepalesischen Archäologen an einigen Orten u. a. paläolithische bzw. mesolithische Quarzitarfakte und die Reste einer Siedlung mit Lehmmauerresten, Keramik und polierten Steinbeilen gefunden. Die vorgeschlagene Datierung der Siedlung ins Neolithikum (III.-II. Jt. v. u. Z.) ist nicht eindeutig bewiesen. - (8 Abb.)

S. 92-108: T. V. Skorobogatova (Moskva): Odná iz grupp zolotoordynskoj chudožestvennoj keramiki XIV v. / Eine Gruppe künstlerischer Keramik der Goldenen Horde aus dem 14. Jahrh. / (m. engl. Res.). - Unterscheidet vier Typen (A-B) nach der Ornamentierung bzw. Technik des Dekors. Schmuckelemente glasierter Keramik wurden aus China, Chorezm, Iran usw. eingeführt und von Handwerkern in der Goldenen Horde zu eigenen lokalen Kreationen verschmolzen. - (7 Abb.)

S. 125-143: Ė. V. Rtveladze (Taškent): Mogil'nik kušanskogo vremeni u Jalanguš-tepe / Ein kushanzeitliches Gräberfeld bei Jalanguš-tepe / (m. engl. Res.). - 1975 entdeckte und 300 m nördlich von der Zitadelle gelegene Nekropole (über 10 ha). Zwölf Grabanlagen ('naus' genannt) mit zahlreichen Grabbeigaben (u. a. Münzen von Soter Megas, Kadphises II., Kanishka und Huvishka) bisher ausgegraben. Datierung der Nekropole vom 2. Jh. u. Z. bis erste Hälfte des 3. Jh. - (11 Abb.)

S. 183-195: V. P. Darkevič, T. Ch. Starodub (Moskva): Iranskaja keramika iz raskopok Staroj Rjazani / Iranische Keramik aus den Grabungen in Staraja Rjazan / (m. engl. Res.). - Funde meist in Bauten, die im Dezember 1237 bei der Eroberung von Rjazan durch die Mongolen abbrannten; nur einzelne Scherben aus späterer Zeit. Bezeugen intensiven Handel mit iranischen und

mittelasiatischen Städten in der zweiten Hälfte des 12. bis erste Hälfte des 13. Jh. - (4 Abb., davon 2 in Farbe).

S. 203-212: V. A. Alekseev, È. F. Kuznecova (Alma-Ata): Kenkazgan - drevnij mednyj rudnik v Central'nom Kazachstane / Kenkazgan - ein altes Kupferbergwerk in Zentral-Kazachstan / (m. engl. Res.). - Spätbronzezeitliches Kupferbergwerk (30 km südlich vom Berg Munlu). Das Erz wurde vermutlich zunächst in der Nähe aufbereitet und dann an den Oberlauf des Atasu, 80 km nordöstlich von Kenkazgan, zur Weiterverarbeitung transportiert. - (4 Abb., 1 Tab.)

S. 213-216: P. G. Pavlov (Leningrad): Novye nachodki kamenogo veka v Južnoj Kirgizii / Neue Funde des Steinzeitalters im südlichen Kirgizien /. - Besprechung von 8 Feuersteinartefakten, die 1979 bei der Ausgrabung von Mirzalim-tepe am Rand von Oš gefunden wurden, nach Aussehen, Erhaltungszustand usw. als ein Komplex angesehen und nach ihrer Technik dem Moustérien zugerechnet werden. - (1 Abb.)

Chronik

S. 291-292: T. V. Savel'eva (Alma-Ata): Vsesojuznoe soveščanie "Problemy issledovanija srednevekovoj archeologii Srednej Azii i Kazachstana (XIII-XVIII vv.)" / Allunionskonferenz "Probleme der Erforschung der mittelalterlichen Archäologie Mittelasiens und Kazachstans (13.-18. Jh.)" /. - Bericht über eine Konferenz vom 13. bis 15. Mai 1981 in Alma-Ata.

S. 293-296: K. A. Dneprovskij (Moskva): Vsesojuznaja naučnaja konferencija "Kul'turnye vzaimosvjazi narodov Srednej Azii i Kavkaza s okružajuščim mirom v drevnosti i srednevekov'e" / Wissenschaftliche Allunionskonferenz "Kulturelle Beziehungen der Völker Mittelasiens und des Kaukasus mit angrenzenden Regionen in Antiquität und Mittelalter" /. - Bericht über eine Konferenz vom 7. bis 12. Dezember 1981 anlässlich des 20. Jahrestages des Beginns der Ausgrabungen des buddhistischen Kulturzentrums Kara-Tepe in Alt-Termez.

B 3

S. 23-46: N. G. Gorbunova (Leningrad): Kugajsko-karabulaks-kaja kul'tura Fergany / Die Kugaj-Karabulak-Kultur in Fergana / (m. engl. Res.). - Unterscheidet nach den materiellen Hinterlassenschaften drei Etappen: Frühe Etappe - 2. Jh. v. u. Z. - 1. Jh. u. Z.; mittlere Etappe - 1. - 4. Jh.; späte Etappe - 4. - 7./8. Jh. Die meisten Siedlungen und Gräberfelder stammen aus der mittleren Etappe. Nach Siedlungsstruktur, Grabanlagen und Keramik mehrere regionale Varianten. - (10 Abb.)

S. 47-60: G. L. Semenov (Leningrad): Gorodskie steny Pendžikenta i istorija Sogda V-VIII vv. / Die Stadtmauern von Pendžikent und die Geschichte Sogdiens im 5.-8. Jh. / (m. engl. Res.). - Unterteilt die Entwicklungsgeschichte der Befestigungsanlagen in vier Etappen, die mit Änderungen im politischen und ökonomischen Leben von Pendžikent verbunden waren. - (6 Abb., 1 Tab.)

B 4

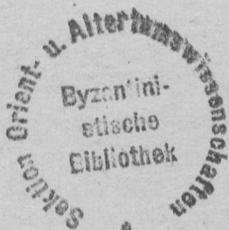
S. 118-131: A. Sulejman (Aleppo, Syrien): Raskopki pamjatnikov rannego i srednego bronzovogo veka v gorode Aleppo, (Sirija) / Ausgrabungen von Denkmälern der frühen und mittleren Bronzezeit in Aleppo (Syrien) / (m. engl. Res.). - Bericht über 1973 begonnene und 1977 fortgesetzte Ausgrabungen eines Gräberfeldes und einer Siedlung in Ansari, am südwestlichen Rand von Aleppo. Die erste Kulturperiode beginnt um 2400 v. u. Z. und gehört zur Becherkultur in Nordsyrien; sie endet durch einen Brand. Die zweite ist mit den Amoritern verknüpft. - (12 Abb.)

S. 209-213: M. K. Tešev (Tuapse): Novyj pamjatnik pozdnej bronzy na Zapadnom Kavkaze / Ein neues Denkmal der späten Bronzezeit im westlichen Kaukasus /. - Bericht über Ausgrabungen auf dem Gräberfeld Psybe im Rayon Tuapse bei Novomichajlovskoe, das nach den Grabbeigaben in das 8.-7. Jh. v. u. Z. datiert und zur Kuban-Kultur gehört. - (2 Abb.)

Rezensionen

S. 252-256: H. P. Francfort: Les fortifications en Asie Centrale de l'âge du bronze à l'époque Kouchane. Paris 1979, 95 S., 18 Abb. (G. A. Pugačenkova). - Ausführliche und kritische Besprechung.

Hans-Joachim Peuke



NOTIZEN







ULB Halle

3/1

000 875 805



C 2 42 (7.1985)



ISSN 0233-2205

