

Sprachen, Völker und Phantome

Münchner Vorlesungen zu Antiken Welten



Herausgegeben vom
Münchner Zentrum für Antike Welten (MZAW)

Band 3

Sprachen, Völker und Phantome



Sprach- und kulturwissenschaftliche Studien
zur Ethnizität

Herausgegeben von
Peter-Arnold Mumm

unter Mitarbeit von
Walther Sallaberger

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-060125-1
e-ISBN (PDF) 978-3-11-060126-8
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-060127-5
ISSN 2198-9664



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Licence. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Mumm, Peter-Arnold, 1959- editor | Mumm, Peter-Arnold, 1959- Sprachgemeinschaft, Ethnizität, Identität.

Title: Sprachen, Völker und Phantome : sprach- und kulturwissenschaftliche Studien zur Ethnizität / herausgegeben von Peter-Arnold Mumm.

Description: Berlin ; Boston : Walter de Gruyter GmbH, [2018] | Series: Münchner Vorlesungen zu antiken Welten ; Band 3 | German and English. | Includes bibliographical references and index.

Identifiers: LCCN 2018031252 (print) | LCCN 2018040188 (ebook) | ISBN 9783110601268 (electronic Portable Document Format (pdf) | ISBN 9783110601251 (print : alk. paper) | ISBN 9783110601275 (e-book epub) | ISBN 9783110601268 (e-book pdf)

Subjects: LCSH: Sociolinguistics. | Ethnicity--Social aspects. | Group identity.

Classification: LCC P40.5.S57 (ebook) | LCC P40.5.S57 S67 2018 (print) | DDC 306.44089--dc23

LC record available at <https://lcn.loc.gov/2018031252>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Satz: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Dieser Band enthält die Akten eines Symposiums zum Thema „Völker und Sprachen“, das im November 2015 gemeinsam vom *Zentrum historische Sprachwissenschaften (ZhS)* und dem *Münchner Zentrum für Antike Welten (MZAW)* an der Ludwig-Maximilians-Universität München ausgerichtet wurde. Teilgenommen haben Fachvertreter aus Ägyptologie, Allgemeiner Sprachwissenschaft, Arabistik, Archäologie, germanisch-romanischer Onomastik, Hethitologie, Indogermanistik, Japanologie, mittel- und neulateinischer Philologie, Turkologie und anderer Fächer. Ziel war, die übergreifenden Fragen und die Vielzahl der im Thema steckenden *facts and fallacies* auszuloten und die je eigenen Probleme und Lösungen vorzustellen.

Der vorliegende Band präsentiert acht Beiträge aus diesem Symposium sowie einen einleitenden Artikel, der einen theoretischen Rahmen entwirft und die Schlüsselbegriffe *Identität*, *Sprachgemeinschaft* und *Ethnizität* untersucht.

Sehr herzlich möchte ich Friedhelm Hartenstein und Martin Hose danken, die unseren Band in die Reihe *Münchner Vorlesungen zu Antiken Welten* aufgenommen haben; Walther Sallaberger, von dem die Idee für das Symposium ausging und ohne dessen Rat und Hilfe der Band nicht zustandegekommen wäre; und schließlich den Autoren der Beiträge, die eine gewaltige Arbeit geleistet und viel Mühe und Geduld bei der langwierigen Herstellung dieses Buchs auf sich genommen haben.

München, im April 2018

Peter-Arnold Mumm

Inhalt

Vorwort — V

Peter-Arnold Mumm

Sprachgemeinschaft, Ethnizität, Identität — 1

Patrizia Cordin

Germanic place names spread throughout Trentino — 97

Christian Göhlert

Einige Anmerkungen zur Rolle der Sprache in der frühen Entwicklung der japanischen Volkskunde — 119

Essam Hammam

Echnaton, seine Leute und die Sprache — 147

Fabian Heil

Zypern in der Spätbronzezeit: Ein „kulturelles Konglomerat“? — 201

Nevra Ünver-Lischewski

Planning the Languages of Turkey — 245

Mechthild Pörnbacher

Latein als „Vatersprache“ — 265

Wolfgang Schulze

Caucasian Albanian and the Question of Language and Ethnicity — 275

Zsolt Simon

Die Griechen und das Phönizische im späthethitischen Staat Hiyawa: die zyprische Verbindung — 313

Autoren — 339

Sachregister — 341

Peter-Arnold Mumm

Sprachgemeinschaft, Ethnizität, Identität

Abstract: The article analyses the key concepts *language community*, *ethnicity*, *identity*. *Language communities* come into being and are upheld by communicative conventionalization processes. These processes are real, multi-layered and constantly evolving. *Ethnicity*, on the other hand, is a construction, however based on practised socio-political distinctions between “us” and “others”. So an essential trait of *ethnicity*, but not of *language community*, is *boundary against others*. In language communities there are boundaries, too, but they are graded, and they are not defining traits. The social mechanisms behind *language community* and *ethnicity* are totally different. *Language community* often is felt to be an essential criterion of *ethnicity*. In this case, the concept of *identity* plays a central role. The article shows that *identity*, originally a purely logical concept, has acquired logically inconsistent, misleading and momentous meanings in social psychology. The article tries to disentangle these elusive and much debated concepts.

1 Das Thema – ein Thema und viele Themen

Von „Völkern“ und „ihren“ Sprachen und Kulturen redet die Wissenschaft längst nicht mehr. Aber immer noch gelten Sprachen und Kulturen als Zeugen quasi-ethnischer Gemeinschaft und „Identität“. Was sind die Grundlagen? Welche Phantome sind im Spiel?

Anmerkung: Großen Dank schulde ich Catharina Busjan, Andreas Hölzl, Hans-Jörg Schmid, Johannes Schneider, Wolfgang Schulze, Anke Werani und Robert Zydenbos für viele wichtige Korrekturen und weiterführende Hinweise. Dankbar bin ich auch Shaghayegh Amidinejad, Johanna Holzer, Erica Miao und Irina Sawelyewa für gründliche Lektüre und weiterführende Anregungen. – Folgende Tagungsbeiträge wurden bzw. werden an anderer Stelle publiziert: Andreas Kaplony, „Arabisch als Reichssprache“, siehe Kaplony (2018). Thomas Krefeld, „Römisch-romanische Kontinuität in den nördlichen Alpen und im Alpenvorland: linguistische und archäologische Befunde in der Synopse“, siehe Krefeld (2016). Marianne Pade, „Neo-Latin and the Formation of Italian National Identity“, siehe Pade (2012) und Pade (2016). Mein eigener Tagungsbeitrag über die Arier im Rigveda hat zur Neuedition einer maßgeblichen Monographie zu diesem Thema geführt (Palihawadana 2017) sowie zu einer Studie über die Bedeutung von *yōga*- im Rigveda (Mumm 2018).

Sprachwissenschaft, Archäologie, Philologie, Ethnologie und Anthropologie erschließen sich unterschiedliche und scheinbar inkommensurable Aspekte menschlicher Gemeinschaft. Archäologische Funde reden nicht, rekonstruierte Wortformen liegen nicht in der Erde, Sprachgemeinschaften sind nicht automatisch politische Gemeinschaften. Politische Gemeinschaften sind oft mehrsprachig, und die Genealogien, die sie sich geben, sind in der Regel fiktiv. Wir – wer immer das ist – sind nicht unbedingt das, was wir zu sein glauben; Identitätsbewusstsein fällt keineswegs mit Identität zusammen.

Die Wissenschaft ist also skeptischer geworden. Sie setzt mit guten Gründen Sprachgemeinschaften schon lange nicht mehr mit „Völkern“ gleich, sprachliche und kulturelle Verschiebungen nicht automatisch mit „Wanderungen“ und ruft auf, das Verhältnis von „Pots and People“ differenzierter zu sehen. Haben Sprachgemeinschaften überhaupt etwas mit „Völkern“ zu tun? Was meint man eigentlich, wenn man von „Völkern“ oder von „Ethnizität“ spricht? Welche soziale Realität steckt in „Sprachgemeinschaften“? Welche Rückschlüsse auf dahinterliegende Lebenswirklichkeiten erlauben kulturelle Hinterlassenschaften?

Die Skepsis gegen kurzschlüssige Gleichsetzungen von *Sprachen*, *Kulturen* und *Völkern* war heilsam. Sie ist die Grundlage dieses Artikels. Aber Skepsis allein genügt nicht. Wenn die allgemeine Dekonstruktion der Begriffe nur dazu führt, dass alles in Anführungszeichen gesetzt wird, ist dem Erkenntnisfortschritt nicht gedient.¹

In diesem Band sollen gängige Begriffe und Ansichten neu durchdacht und auf empirische Füße gestellt werden – auch dort, wo die Empirie nur Fragmente bietet. Das Thema führt in entlegene Zeiten und Räume und hochspezialisierte Detailfragen. Gleichzeitig ist es von brennender Aktualität. Viele Stimmen reden mit- und durcheinander. Aber es gibt übergreifende Argumentationsmuster. Diese in ihrem Zusammenhang herauszuarbeiten ist das Ziel dieses Buchs.

Die Beiträge im Band sind Fallstudien zu bestimmten Aspekten, Epochen und Arealen.

Patrizia Cordin untersucht deutsche Ortsnamen im Trentino, die sich etymologisch auf topographische Eigenschaften beziehen (Geo-Toponyme). Sie zeigt, dass diese nicht ausschließlich direkt aus südbairischer/tirolerischer Besiedlung stammen – sprachlich noch im Zimbrischen und Möcheno greifbar –,

¹ Vgl. Brubaker (2004) 3: „Yet by virtue of its very success, the constructivist idiom has grown »weary, stale, flat, and unprofitable«. Once an insurgent undertaking, a bracing challenge to entrenched ways of seeing, constructivism has become the epitome of academic respectability, even orthodoxy.“

sondern auch indirekt: aus deutschstämmigen Wörtern, die in Trentiner Dialekte und darüber auch in Areale außerhalb deutscher Besiedlungsräume Eingang gefunden haben.

Christian Göhlert widmet sich der in ihrer frühen Zeit international wenig wahrgenommenen japanischen Volkskunde und ihrer Sicht auf die Sprache. Die ländlichen Dialekte wurden hier als Ausdruck eines tieferen ethnischen Kerns angesehen, der von verfremdenden überregionalen und modern-zivilisatorischen Einflüssen bedroht und durch die Volkskunde zu dokumentieren sei. So entwickelten sich eine Dialektologie, aber auch Methoden, die programmatisch auf Einfühlung abzielten und über den wissenschaftlichen Beschreibungsrahmen hinausgingen.

Essam Hammam legt eine detaillierte Untersuchung des Mittelägyptischen zur Zeit Echnatons vor. Lange schon war die Tatsache bemerkt worden, dass hier in einem relativ kurzen Zeitfenster auffällig viele neuägyptische Formen erscheinen, nicht nur in der privaten Korrespondenz, sondern auch in öffentlichen Inschriften. In der Zeit nach Echnaton wurde der neuägyptische Einschlag in den Inschriften wieder stark zurückgedrängt. Gegen frühere geistesgeschichtliche Erklärungen, die diesen Sprachwandel mit einem Wechsel der ägyptischen Weltsicht zu erklären suchten, kann Hammam nachweisen, dass der Hintergrund höchstwahrscheinlich politischer Natur ist und auf Dialektunterschiede zwischen dem Militär und der königstreuen Beamten-schaft einerseits und der konservativen Priesterschaft andererseits zurückgeht.

Fabian Heil stellt aus archäologischer Sicht die Frage, warum das bronzezeitliche Zypern ein „kulturelles Konglomerat“ genannt wird und welche Implikate das Konzept einer „hybriden Kultur“ hat. Angesichts der generellen Assimilations- und Wandlungsfähigkeit von Kultur ist das Prädikat „hybrid“ in der Tat auffällig. Heil kommt zu der Vermutung, dass hier möglicherweise doch noch eine alte ethnizistische Denkweise Pate steht, die auf Zypern ein „Völkergemisch“, aber kein „Volk“ sieht und daher auch keine autochthone Kultur erkennen kann.

Nevra Ünver-Lischewski stellt die Brüche, Fiktionen und Gewaltmaßnahmen dar, die mit der türkischen Sprachreform unter Atatürk verbunden waren. Diese Sprachreform, Teil der umfassenden kemalistischen Staatsreform, war stark an der Idee einer wahren türkischen Ethnizität orientiert und wurde eisen gegen die aus dem Osmanischen Reich überkommene ethnische und sprachliche Vielfalt durchgesetzt und sogar auch gegen die überregionale türkische Verkehrssprache, die sich neben der osmanischen Kanzleisprache bereits weitgehend durchgesetzt hatte.

Mechthild Pörnbacher beleuchtet in ihrem Beitrag den Status des mittelalterlichen Lateins zwischen schriftlicher Bildungs- und mündlicher Verkehrs-

sprache – nicht Mutter-, aber „Vatersprache“ – und führt Berichte und Selbstzeugnisse zu unterschiedlichen Formen von Mehrsprachigkeit an.²

Wolfgang Schulze bietet eine umfassende skeptische Pilotstudie zu der Frage, wie und ob überhaupt eine trümmer- und schattenhaft überlieferte Sprache wie das Kaukasisch-Albanische mit einer dahinterstehenden Ethnie oder Kultur verbunden werden kann. Die diachrone Verbindung mit der soziokulturellen ‚Welt‘ der Uden heute hat eine gewisse Wahrscheinlichkeit, ist aber nicht zu beweisen.

Zsolt Simon zeigt, dass das im späthethitischen Hiyawa neben dem Luwischen geschriebene Phönizische von Griechen aus Zypern mitgebracht und für monumentale und administrative Zwecke genutzt wurde.

Dieser einleitende Artikel untersucht die Phantomspiegelungen und Täuschungen, die in verbreiteten Auffassungsweisen von *Identität*, *Sprachgemeinschaft* und *Ethnizität* stecken. Hauptlinien der Argumentation sind:

- *Identität* und *Ethnizität* sind problematische Begriffe. Ein sozialpsychologischer *Identitätsbegriff*, der *Identität* nicht von *Identitätsbewusstsein* unterscheidet und mit *Identität de facto* nur „Identitätsbewusstsein“ meint, aber keine etische Seite von *Identität* kennt, ist irreführend. Ebenso ist *Ethnizität* zwar eine „imagined community“, hat ihre Grundlage aber in einer etisch fassbaren, lebensweltlich praktizierten Abgrenzung zwischen „Uns“ und „Denen“.
- *Sprachgemeinschaft* stellt sich über den Prozess der Kommunikation her. *Sprachgemeinschaft* bedeutet nicht zwingend tiefere Wesensgemeinschaft der Sprecher.
- *Sprachgemeinschaft*, *Ethnizität* und benachbarte Begriffe wie *Kultur* und *Gesellschaft* bezeichnen unterschiedliche Formen von Vergesellschaftung oder Gemeinschaftsbildung, die nur durch Ausblendung wesentlicher Eigenschaften miteinander identifiziert werden können.

Weil der einleitende Artikel ein großes Thema anpackt, kann er keine detaillierten Beweise führen. Die Argumentation ist gedrängt und oft nur angedeutet. Originalzitate sollen helfen, die Grundlagen der Argumentation präsent zu machen und in ihrem Kontext zu verankern. Trotz seines expositorischen Charakters ist der Artikel aber nicht „argumentativ neutral“, sondern wendet sich gegen verbreitete Irrtümer. Vielleicht lässt sich das Gesamtbild so am besten skizzieren.

2 Vgl. Hellgardt (1996); Bloemendal (2015); Ó Flaithearta (2018).

2 Sprachgemeinschaft, Ethnizität und die Idee einer tiefen Gemeinschaft

Die Idee, dass eine *Sprachgemeinschaft* zugleich eine *Volksgemeinschaft* ist und *Volksgemeinschaften* als *Sprachgemeinschaften* erkennbar sind, ist ein alter Topos. Besondere Konjunktur hatte er in der Romantik. Sprecher einer Sprache „verstehen sich“, so die romantische Idee, und die offensichtliche Tatsache, dass sie unleugbar schon viele Generationen lang miteinander gesprochen und eine gemeinsame geistige Welt entwickelt haben, offenbare eine tiefsitzende Bindung unter ihnen. Streit, Missverständnisse, Harthörigkeiten, Schmähungen, Gewalt untereinander seien nur Oberflächenphänomene. Im Grunde seien die Sprecher einer Sprache eines Sinnes.

Analysiert man diesen Gedanken näher, stößt man auf einen Dreischritt:

1. Menschen, die dieselbe Sprache sprechen,
2. haben ungeachtet ihrer artikulierten Differenzen einen tiefsitzenden Konsens,
3. der in einer noch tiefersitzenden Wesensverwandtschaft wurzelt.

Der Wesensverwandtschaft hat man viele Namen gegeben: *Volksgeist*, *Volksseele*, *Art*, *Rasse*, *Mentalität*, *Kultur*, *Identität*, *Ethnizität* u. a. An jedes dieser Wörter knüpft sich eine Welt von Theorien und Assoziationen, und meist werden sie, mit diesen oder jenen Definitionen, sorgfältig auseinandergehalten. Doch vielfach stehen sie für dasselbe, und oft sind die moderneren Begriffsprägungen ein neues Gewand für eine alte Idee, deren altes Gewand, insbesondere die *Rasse*, hässlich geworden ist.³

³ Barth (1969) 11; Jenkins (2008) 10 f. Wie austauschbar diese Begriffe sein können, zeigt Ruth Römers Gegenüberstellung sukzessiver Auflagen von Adolf Bachs *Geschichte der deutschen Sprache*: Dort heißt es, in Römers Synopse (1989) 144: „1943 [steht] in § 8: »In der Sprache offenbart sich also stets der Geist einer Gemeinschaft in seiner historischen Entfaltung. Da der Geist jedoch auf einer Auseinandersetzung ihrer *blutmäßigen (rassischen)* Grundlagen mit der Umwelt beruht ...« An der entsprechenden Stelle steht in der 9. Auflage von 1970: »Da ihr [der Sprachgemeinschaft] Geist jedoch auf einer Auseinandersetzung ihrer Erbmasse mit der Umwelt beruht ...« [...] 1943 § 10: »Bei dieser Auffassung kommt die unbestrittene Abhängigkeit der Sprache vom Volksgeist und damit von der Rassegeistigkeit keineswegs kurz ...« 1970 § 10: »Hierbei kommt die Abhängigkeit der Sprache vom Volksgeist keineswegs zu kurz.« 1943 § 9: »völkische Wesensart«, 1970 § 9: »gemeinsame Wesensart.«“ Usw. Hier ändern sich eher die Etiketten als die Gedanken. – Zur „*Identität*“ im Sinne völkischer Zusammengehörigkeit vgl. Malešević (2006) 7: »I argue that ‘identity’ has filled the vacuum created by the demise of three other master concepts – ‘race’ (after the collapse of Nazi project), the ‘national character’, and ‘social consciousness’ (with the end of the Cold War).« – Der *Rasse*-Begriff in Bezug auf menschliche Gemeinschaften ist bekanntlich sowohl pseudo-biologisch (Vermischung von

Aus der alltäglichen sprachlichen wie lebenspraktischen Erfahrung stammt die Idee dieser tieferen Wesensverwandtschaft nicht – auch wenn sie immer wieder gefühlt und mit Pathos ausgesprochen wird.

In einer älteren deutschen Tradition hat sich die Überzeugung, in der Sprache liege eine tiefe Identität der Sprecher, etwa so artikuliert:

Sprachvolk ist unausweichlich und notwendigerweise Einheit des gleichen Mittels der Weltanschauung, Einheit gleicher Eingenommenheiten, gleichen Wesenswillens. Es ist selbst wenn sich seine Glieder politisch aufs härteste bekriegen mit Sicherheit und Notwendigkeit Wesensgemeinschaft, Gruppenpersönlichkeit von Sonderprägung.⁴

Fishman (1997) 331 f. zitiert ähnliche, ins Religiöse und Existenzielle reichende Hymnen auf die eigene Sprache für das Weißrussische, Filipino, Hebräische, Japanische, Afrikaans, Irische, Quebecfranzösische, Maya Kaqchikel, Mazedonische, Manyilyjarra und Baskische; mit verwandtschaftlichen Noten – Sprache stammt von den Vätern und Vorvätern, ist Heimat, ist Mutters Wiegenlied etc. – für das Tamil, Uzbekische, Nynorsk, Yaqui, Swahili, Hausa, Navajo, Bengali u. a.

Offensichtlich sind tiefe Gefühle für die eigene Sprache als Sitz der eigenen Identität überall auf der Welt verbreitet. Dass solche Identitätsgefühle verbreitet sind und tief sitzen, schließt allerdings nicht aus, dass sie das Ergebnis von Identitätskonstruktionen sind und Wunschdenken die Triebfeder ist. Albert Debrunner bemerkt zu Schmidt-Rohr:

Ich glaube, man kann die Vergewaltigung der Wirklichkeit durch eine Theorie nicht weiter treiben; mit einem sprachlichen Kniff – der perfid wäre, wenn er nicht nationalistisch-theoretischer Verböhrtheit entspränge – wird menschlicher Gemeinschaftswille abschätzig einer naturphilosophischen Wesensdeterminiertheit gegenübergestellt, die Willensgemeinschaft der Wesensgemeinschaft.⁵

Mit der Gegenüberstellung von Wesens- und Willensgemeinschaft deutet Debrunner einen entscheidenden Zug ethnischen Wunschdenkens an: Die ethnische Identität wird als eine unwillkürliche Gemeinschaft postuliert, die allem gesellschaftlichen und sprachlichen Handeln vorausgeht und dieses berührt

Geno- und Phänotyp; vgl. Yudell et al. (2016)) als auch pseudo-sozial (zum Sozialdarwinismus vgl. Clavien (2015)). Diese doppelte Haltlosigkeit, verbunden mit seiner Anschaulichkeit, hat zu seiner Beliebtheit beigetragen. Vgl. Bös (2005) 299–301.

⁴ Schmidt-Rohr (1932, 258). Ein Klassiker dieses Standpunkts ist Gustave LeBon, s. Keupp (2016, 28). Die von Humboldt, Steinthal, Lazarus und Wundt vertretene Idee der Völkerpsychologie hatte sich, wie Keupp (2016, 26–29) treffend hervorhebt, noch nicht bis zu dieser letzten Konsequenz „ein (Sprach-)Volk – eine Seele“ vorgearbeitet.

⁵ Debrunner (1958) 3.

und prägt, aber ihrerseits davon unberührt bleibt und in ihrer Existenz nicht gefährdet ist.

Welche Sprengkraft dieses ethnische Wunschdenken in all seiner Haltlosigkeit hatte und immer noch hat, offenbart sich, wenn die in der Tiefe gewitterte Wesensverwandtschaft als Forderung an die Oberfläche gerichtet wird und der Einzelne sich an dem, was in *Sprachgeist*, *Volksart* und *Identität* hineinprojiziert wird, messen lassen muss. Dann kommt es vor, dass er mit seiner „*Identität*“ gar nicht identisch ist. Die Konflikte und Scheußlichkeiten, die hier lauern, gehen, wie wir wissen, über das alltägliche *homo homini lupus* weit hinaus.

Ein Beispiel bietet die türkische Sprachreform unter Kemal Atatürk (s. Ünver-Lischewski in diesem Band). Die 1928 kurz nach Einleitung der Reform ausgegebene Parole „*Mitbürger, sprich Türkisch!*“ hatte das Ziel, die Einheit des neugegründeten türkischen Staats durch eine einheitliche türkische Ethnizität und Sprache der Bevölkerung zu befestigen – ja mehr: durch die in die Tat umgesetzte Behauptung zu befestigen, ein Bürger des türkischen Staats habe als solcher automatisch auch eine ethnische, kulturelle und sprachliche türkische Identität. Was nicht gleich war, wurde gleich gemacht – weil es im Grunde, so die Idee, schon gleich war. Wer sich der oktroyierten Identität widersetzte, wurde gewaltsam darüber belehrt, wer er eigentlich war. *Identität* war die Forderung, das zu werden, was man aufgrund der kemalistischen Ideologie im Grunde schon war. Und sie war das Angebot, etwas als sein innerstes Wesen anzuerkennen, das man bis vor kurzem noch gar nicht kannte.

Wörter wie *Rasse* sind heute verpönt. *Identität* gilt vielen als hohes Gut. Wie hat die Rede von der *Identität* den Weg von einem logischen Grundsatz in die öffentliche Welt ethnischer Gefühle und Forderungen genommen? Wie kann aus einem Prinzip, das sagt, dass $A = A$ ist, ein Maßstab werden, der an A angelegt wird und zur Forderung führt, dass $A B$ werden soll?

In unserem Zusammenhang ist *Identität* ein Schlüsselbegriff. Ein Verständnis seiner Struktur und seiner schillernden Anwendungen im Bereich der Sozialpsychologie hilft, auch die Begriffe *Sprachgemeinschaft* und *Ethnizität* und die sich darum rankenden Ideologien besser zu verstehen. Der folgende Punkt soll die dafür nötigen – logischen wie missbräuchlichen – Schritte in idealtypischer Weise nachzeichnen. Dabei werden zwangsläufig Themen mehrerer Fachdisziplinen berührt, mit selektiver Literaturauswahl. Anders lässt sich die Entwicklung der paradoxen Natur von „*Identität*“ nicht verstehen.

3 „*Identität*“ – ein logischer Begriff und sein leidenschaftlicher Missbrauch

Das Wort *Identität* ist ursprünglich eine Kunstschöpfung für philosophisch-theologische Zwecke. Gaius Marius Victorinus Afer – „ein vergessener praeceptor Europae“⁶ – prägte im 4. Jh. lateinisch *identitas* zusammen mit dem Oppositum *alteritas* als *termini technici* im Rahmen des philosophisch-theologischen Streits um die christliche Trinitätslehre.⁷ Die Wörter sind Lehnübersetzungen von gr. ταυτότης ‚Selbigkeit‘ bzw. ἑτερότης ‚Andersheit‘. Das Wort *Identität* verdankt seine Geburt also dem Doppelcharakter der Trinität, die sowohl die Selbigkeit wie die Verschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist umfasst.⁸

Im Folgenden sollen die Verwendungen des Begriffs *Identität* in idealtypischer Abfolge dargestellt werden, aufsteigend vom Einfachen zum Komplexen. Wir beginnen, ähnlich wie John Locke (1975 [1700]) § 27, mit der einfachen logischen Relation und enden bei der Frage der *Identität* des menschlichen Individuums. Dabei wird sich zeigen, dass auch der sozialpsychologische Begriff der *Identität* und der multiplen *Identitäten* des modernen Menschen noch etwas vom ursprünglichen Gedanken der *Identität*, die vollkommene Gleichheit mit sich selbst, in sich trägt, und zwar mit einschneidenden Folgen. Oft ist nämlich gemeint, dass das Individuum nicht nur einfach eine *Rolle* spielt, sondern in seiner *Identität* – oder in seinen *Identitäten* – ganz und gar aufgehen will oder soll.⁹ Diese Idee werden wir herausarbeiten und mit der „tiefsitzenden Wesens-

6 Albrecht (2012) 1396.

7 Hofmann (1934); Bruce (1946); ThLL s. v. *identitas*; Gloy in TRE. – Victorinus nutzt die Darstellungsform des Briefwechsels mit einem – wohl fingierten – Korrespondenten namens Candidus, der dieselbe Sprache und literarische Technik wie Victorinus verwendet, s. Albrecht (2012) 1391. Victorinus ist der Urheber zahlreicher Neologismen: Albrecht (2012) 1392 f.; ausführlich Bruce (1946) 141 f.

8 Deswegen hat das Wort *Identität* sein trinitarisches Erbe aber nicht zeit seines Lebens mit sich herumgetragen. Brandt (2006) 39 weist überzeugend darauf hin, dass John Lockes Konzept der *personal identity* „schlechthin gar nichts“ mit den Problemen der Heiligen Dreieinigkeit zu tun hat: „die drei Personen Gottes (Vater, Sohn und Heiliger Geist), die eine substantielle Einheit bilden, haben keine Bewußtseinsorgen, und umgekehrt ist die menschliche Person weder trinitarisch aufgespalten noch argwöhnt sie, nur ein Drittel einer höheren, heiligen Einheit zu sein. Die Philosophiegeschichte deckt sich hier nicht mit der Wortgeschichte.“

9 Ähnlich wie Locke von manchen Späteren vorgehalten worden ist, er gebrauche den Begriff von *Identität* äquivok – s. Balibar (2013) Glossar s. v. *Identity* –, mag auch mancher Leser dieser Zeilen den sozialpsychologischen Begriff der *Identität* nicht mit den Maßstäben des logischen Begriffs *Identität* messen wollen. Da der sozialpsychologische Begriff aber tatsächlich noch

verwandtschaft“ (s.o. § 2) in Beziehung setzen, die man für Sprachgemeinschaft und Ethnizität postuliert hat.

3.1 Tautologie (*A ist A*)

Die Identitätsrelation in ihrer einfachen logischen Form besteht in einer Aussageform, die das Subjekt an Prädikatstelle wiederholt. *Eine Rose ist eine Rose*. Diese Aussageform ist, funktional gesehen, in sich widersprüchlich. Der Form des Aussagesatzes eröffnet mit der Prädikatstelle einen Ort für neue oder relevante Information, aber an die Stelle des Prädikats tritt nur wieder das Subjekt. Der Form nach wird eine Aussage gemacht, dem Inhalt nach nicht.

Auf der ontologischen Ebene entspricht der tautologischen Aussageform der Grundsatz, dass eine Entität mit sich selbst identisch ist. Für sich genommen ist das ein schwer verständlicher Grundsatz. Denn wenn kein Anlass gegeben ist, daran zu zweifeln, dass etwas es selbst ist, ist die Versicherung, dass es so ist, irritierend zusammenhanglos. Der Grundsatz entfaltet seinen Sinn erst in der Reflexion: Wenn in oder an dieser Entität Veränderungen und Unterschiede auftauchen, wird man sich beim Nachdenken über die Entität genötigt sehen, sie als Ausgangs- und Orientierungspunkt festzuhalten.

Rhetorisch kann die Widersprüchlichkeit der tautologischen Aussageform, eine Aussage zu machen und doch nicht zu machen, unterschiedlich genutzt werden:

- als dichterisches Mittel: *a rose is a rose is a rose*;¹⁰
- als kognitive Emphase: Erkenntnis, dass A ein selbständiger Gegenstand ist;¹¹

Spuren des logischen Begriffs in sich trägt, würde es die Erkenntnis abschneiden, sich mit der Konstatierung von Äquivokation zu begnügen. S.u. §§ 3.6.2, 3.6.3 und 3.10.

10 „Do we suppose that a rose is a rose. Do we suppose that all she knows is that a rose is a rose is a rose is a rose.“ Gertrude Stein, „Objects lie on a table“, in Stein (2002) 321.

11 „Ich war wie vom Donnerschlag gerührt, als mir eines Tages jemand, der nicht in unserer Kultur aufgewachsen war, aufgeregt mitteilte, er habe eine »Entdeckung« gemacht: die Entdeckung »*Ich bin Ich*«. Er hatte den Song »*I am I*« von Bob Marley gehört. Anfangs begriff ich nicht, was er meinte. Schließlich erklärte er mir, dass er bis zum Moment seiner Entdeckung das *Ich* niemals als etwas Losgelöstes aufgefasst hatte, das unabhängig von seiner familiären oder geschichtlichen Umgebung funktionieren könnte. Bisher war für ihn ein *Ich* ohne Kontext undenkbar gewesen.“ Eppink (2013) 1; Übersetzung PAM. (Tatsächlich handelt es sich, wie Eppink mir, die Anekdote kommentierend, mitteilt, um den Song *Positive Vibrations*, in dem die Phrase *I and I* bzw. *I'n'I* vorkommt. Der Gewährsmann hat sich also verhört. Für die Pointe dieser Anekdote ist das aber unerheblich.) – Das bairische *mia san mia* drückt dagegen keine überraschte Selbsterkenntnis aus, vgl. unten Anm. 13.

- als pragmatische Emphase:
 - autoritatives Signal an den Hörer, nicht weiter zu fragen;¹²
 - Appell an den Hörer, von A nichts anderes zu erwarten als das, was zu den als bekannt präsupponierten Eigenschaften von A gehört: *Was liegt, das liegt* (bekanntes Argument beim Kartenspiel), *Kinder sind (eben) Kinder, mia san mia* ‚wir sind wir‘.¹³

In jedem Fall zielt die Tautologie – wenn sie rhetorisch genutzt wird und nicht auf reiner Gedankenlosigkeit beruht – darauf, festzuhalten, dass die in Rede stehende Entität nicht nach Belieben zu beurteilen ist, sondern gemäß ihrer Beschaffenheit; dass, wenn jemand A sagt oder über A redet, er sozusagen immer wieder auf A zurückkommen muss – für die einen ein elementarer logischer Grundsatz, für Anhänger der *différance* (s. u. Anm. 85) ein veraltetes Denkmotiv.

3.2 Identifikation (*A ist B [und B ist A]*)

Informativ ist die Identitätsrelation dann, wenn im Einklang mit der Form des Aussagesatzes an Subjekt- und Prädikatstelle verschiedene Ausdrücke stehen. Diese Ausdrücke müssen natürlich, wenn es eine Identitätsrelation sein soll, denselben Umfang haben / sich auf dieselbe Entität beziehen (weshalb diese Aussageform im Gegensatz zu subsumtiven Aussagen [s. u. § 3.3] auch umkehrbar ist). Aber die Ausdrücke sind verschieden, und in der Regel ist damit eine unterschiedliche kognitive Zugangsweise zum Denotat / eine unterschiedliche Gegebenheitsweise des Denotats verbunden. Darin liegt der Erkenntnisgewinn solcher identifizierender Aussagen.

¹² Falls die theologischen Übersetzungs- und Auslegungsversuche des Gottesnamens *YHWH* als *ich bin der ich bin* / *ich werde sein, der ich sein werde* zutreffen; vgl. TRE s. v. *Jahwe*, van Oorschot (1987), Gertz (2010) 122. Gegen die Zurückführung von *YHWH* auf das Verb für ‚(da)sein, werden‘ argumentiert Tropper (2017). Wie immer die Etymologie letztlich sein mag, die Deutung des Namens im Sinne einer aussagekräftigen Tautologie hat alte Tradition, beginnend vielleicht schon in Ex 3,13, fortgesetzt / umgedeutet in LXX. Hartenstein (2012) beschreibt den Namen *YHWH* mit „Undurchsichtigkeit“ und „beharrliche Markierung des Fürsichseins“. – Weinrich (1979) 642 vergleicht hiermit die spanische Formel *soy quien soy*: „Ehrenmänner und Damen von Ehre sagen »Soy quien soy«, wenn sie sich in einer Situation des dramatischen Wertkonfliktes entschlossen unter das Gesetz der Ehre stellen.“

¹³ Vgl. Hundt (2006) und zum Motto des FC Bayern *mia san mia* den SZ-Artikel „San mia mia?“ von Hans Kratzer, Freitag, 9. August 2013 mit der von Marcus Rosenmüller gegebenen Erläuterung „... dieses Mia-san-mia-Schreien [...] Das ist doch eh klar. I bin i, wer sonst?“.

Auf der ontologischen Ebene entspräche dem die Idee einer Identifikation zweier verschiedener Dinge. Das wäre paradox. Denn die Dinge sind ja, so der Ausgangspunkt, verschieden, und Verschiedenes kann nicht dasselbe sein.¹⁴ Das Paradox löst sich, wenn man die beiden „Dinge“ nicht als für sich bestehende Dinge, sondern als Gegebenheitsweisen/Erscheinungsformen desselben „dahinter stehenden“ Dings, derselben Wesenheit, derselben Substanz erkennt. Z. B.:

- *Der Morgenstern ist der Abendstern.* – Lösung: Die beiden sprechenden Eigennamen bezeichnen verschiedene Erscheinungsformen (A, B) desselben Planeten.¹⁵ Die Identifikation erfolgt auf Grundlage astronomischer Beobachtungen.
- *Pascal Mercier ist Peter Bieri.* – Lösung: Künstlername vs. bürgerlicher Name. Den beiden Namen entsprechen unterschiedliche Gegebenheitsweisen. Wer die eine kennt, muss nicht zwingend auch die andere kennen. Durch die Identifikation werden beide Kenntnishorizonte zusammengeführt.
- *Der Mörder ist der Gärtner.* – Lösung: Die beiden definiten Kennzeichnungen (*definite descriptions*) bezeichnen eine inferierte unbekannte Person (A) (Inferenz: es muss jemanden geben, der den Mord verübt hat) und eine bekannte Person (B). A wird, nachdem entsprechende Ermittlungen stattgefunden haben, mit B identifiziert. Der Mörder stellt sich sozusagen als Erscheinungsform des Gärtners heraus.
- *L'état c'est moi* (geflügeltes Wort, Ludwig XIV. zugeschrieben). *Das kongolesische Volk und ich sind ein und dieselbe Person* (Mobutu).¹⁶ – Lösung: Niemand soll glauben, es gebe im Staat irgendeine Entscheidung bzw. im Volkskollektiv irgendeine Willensregung, die nicht direkter Ausdruck des Herrscherwillens wäre.
- *Der Ort, von dem aus Amerika ursprünglich besiedelt wurde, ist Sibirien.* – Lösung: Eine definite Kennzeichnung, die sich auf einen inferierten, noch

14 „Von zwei Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von Einem zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts.“ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 5.5303. – Wittgenstein knüpft hier, ob absichtlich oder unabsichtlich, an den Ursprung des Identitätsbegriffs an: In der Trinitätslehre ging es tatsächlich darum, auszudrücken, dass zwei – bzw. drei – verschiedene Entitäten dieselbe Entität sind. S. o. Anm. 7.

15 Das Beispiel stammt bekanntlich von Gottlob Frege. Hier geht es nur um dieses Beispiel, nicht um Freges semantische Theorie, derzufolge solche „Arten des Gegebenseins“ einer Sache den sprachlichen Sinn eines Zeichens ausmachen, s. Frege (1892) 27; 32. – Ein appellativisches Gegenstück, in dem Gattungsnamen unterschiedliche Gegebenheitsweisen einer Sache ausdrücken, wäre *Löwenzahn* ~ *Pustebume*: „Von Pustebumensalat hat noch niemand gesprochen, Löwenzahnsalat ist dagegen ein alter Frühlingssalater.“ Kriegel & Opitz (2004) 50.

16 Van Reybrouck (2013) 405.

unbekannten Ort (A) bezieht (Inferenz: es muss einen Ort geben, von dem aus Amerika besiedelt worden ist), wird, nachdem entsprechende Ermittlungen stattgefunden haben, mit einem bekannten Ort (B) identifiziert. Die Ermittlungen laufen hier über genetische Studien, die diese Identifikation nahelegen.¹⁷

- Eine Identifikation kann auch spielerischer Natur sein, wie in *Du bist der Bandit und ich bin der Detektiv*.¹⁸ Die Lösung liegt hier einfach in der Vereinbarung, dass das temporär so sein soll. Über temporäre Identitäten, die mit gesellschaftlichem Ernst betrieben werden, s. u. (§ 3.6.3.b).¹⁹

Die Identität ist zunächst nicht offenkundig. Ist sie einmal festgestellt bzw. festgesetzt, haben die identifizierten Größen nicht mehr den Status verschiedener Dinge, sondern verschiedener Erscheinungsformen oder Teile einer einzigen komplexen Entität. Die Erkenntnis hat sich wie ein Faden durch sie gezogen und hält sie zusammen.

Nicht-tautologische Identitätsaussagen setzen immer einen solchen Erkenntnisprozess voraus. Dieser mag trivial oder nicht-trivial sein, abgeschlossen oder noch unfertig. Wenn noch unfertig, ist die Identitätsaussage problematisch oder fraglich.²⁰ Ist der Erkenntnisprozess abgeschlossen, bezieht sich die Identitätsaussage *A ist B* auf einen in seinem Aspektreichtum erschlossenen, mit und in seinen Erscheinungen kohärenten Gegenstand.

3.3 Subsumtion, auch „Identifikation“ genannt

Auch Subsumtionen enthalten ein Moment der Identifikation, sind aber an sich keine Identifikationen. Ein ausgegrabenes Gebäude *als* Vorratsspeicher, Palast,

¹⁷ „Genetic studies of contemporary native populations from throughout the Americas [...] do consistently *identify* Siberia as the likely source of origin.“ Waguespack (2015) 472; Hervorh. PAM.

¹⁸ Im Spanischen wird spielerische Identität von strikter Identität unterschieden und durch das „ludische Imperfekt“ ausgedrückt: *Tú eras el bandido y yo era el detective*. Cartagena (1984) 79.

¹⁹ Kognitiv-linguistisch gesehen bildet die strikte Identität, um die es hier geht, nur einen Punkt in einem semantischen Feld neben temporärer Identität, Ähnlichkeit, Nähe, annähernder Bewegung u. a. Schulze (2017) stellt eine kleine Typologie entsprechende Metaphorisierungsprozesse auf. Zur Typologie äquativer Vergleiche vgl. weiter Henkelmann (2006).

²⁰ So die lange bezweifelte Identität von heth. *Wilusa* und gr. (*W*)*ilios* (= *Troja*) (vgl. Oettinger (2007), Crespo (2017)) oder die Gleichsetzung von heth. *Aḫḫijawa* und gr. *Akhaioi*. Vgl. Beckman & Bryce & Cline (2011); Beckman (2016); zu *Aḫḫijawa* und *Ḫiyawa* s. Simon in diesem Band.

Wohnhaus, Tempel, *als* einer bestimmten Zeit zugehörig usw. zu *identifizieren*²¹ heißt, es unter diese bekannten Kategorien zu bringen. Was hier mit diesen Kategorien identifiziert wird, ist genaugenommen aber nicht das Gebäude selbst, sondern seine Bauweise, sein Alter oder sonst eine Eigenschaft. Über die Gleichsetzung der am Gebäude vorgefundenen mit bekannten Eigenschaften wird das Gebäude in eine Kategorie eingeordnet. Es wird nicht selber identifiziert, denn eine Subsumtion lässt sich ja nicht rückwärts lesen. (Die Probe macht es anschaulich: Ein Satz der Form *Ein Tempel wird als dieses Gebäude identifiziert* ergibt keinen Sinn). Um Identifikation im eigentlichen Sinn würde es nur dann gehen, wenn z. B. ein Teil des Gebäudes verlorengeht, später wieder auftaucht und dann als dieser Teil wiedererkannt wird.

Wenn der untersuchte Gegenstand allerdings ausschließlich als Vertreter einer Kategorie interessiert, ist seine Einordnung in diese Kategorie tatsächlich eine Art von *Identifikation*: Seine kategorientypischen Eigenschaften werden mit den Eigenschaften gleichgesetzt, über die die Kategorie definiert wird. Wenn es z. B. in der Ökologie um die Existenz und Verbreitung einer Art in einem Habitat²² oder in der Paläontologie um die Zuordnung eines Knochens zu einer Art²³ geht, interessieren die beobachteten Individuen bzw. Knochen nur als Vertreter ihrer Art. Bei ihrer Beobachtung und Klassifizierung wird insofern eine „*species identification*“ vorgenommen.²⁴

In solchen Fällen wird die Subsumtion auch *Identifikation* genannt, weil das Individuum nur als Träger kategorienbestimmender oder sonstwie wichti-

21 „In level 12 most of the buildings appear to be secular rather than ecclesiastical in character, although we may be tempted to *identify* one of them as a temple.“ Mallowan (1970) 382; Hervorh. PAM.

22 Southwood & Henderson (2000) 14. Vgl. den Bericht in der ZEIT, 13.02. 1998, Nr. 8: „Der hielt das Tier für einen herkömmlichen Pazifikwaran, doch die eingehenden Untersuchungen der Bonner Biologen *identifizierten* die Echse als ein der Fachwelt bisher unbekanntes Wesen.“ DWDS-Kernkorpus (1900–1999), Stand 26. 11. 2017; Hervorh. PAM.

23 „Die Form der Zähne lässt Rückschlüsse auf die Ernährungsweise zu. Man kann herbivore, folivore und insektivore Gebisse *identifizieren*.“ Westheide & Rieger (2015) 354; Hervorh. PAM.

24 In einer strengen Terminologie würde man also vielleicht zwischen *Bestimmung* (Subsumtion) und *Identifikation* unterscheiden: „Unter Identifizierung wird in der Biologie die Wiedererkennung eines individuellen Lebewesens verstanden. Sie ist von der Bestimmung zu unterscheiden, der Zuordnung eines bislang unbekannten Individuums zu einer Art oder höheren taxonomischen Einheit. In Anlehnung zum Gebrauch in der englischen Sprache wird „Identifizierung“ (identification) mitunter aber auch gleichbedeutend mit „Bestimmung“ verwendet.“ ([https://de.wikipedia.org/wiki/Identifizierung_\(Biologie\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Identifizierung_(Biologie)), Stand 26. 11. 2017). In der Praxis findet sich, soweit ich sehe, meist die laxere Terminologie. – In unserem Zusammenhang geht es nur um den Sprachgebrauch des Wortes *Identifikation* vor dem Hintergrund seiner ursprünglichen logischen Bedeutung.

ger Eigenschaften interessant ist – Eigenschaften, nach denen gefragt ist und die einen entscheidenden Aufschluss nicht über das Individuum, sondern über weitere Zusammenhänge geben sollen. *Im Labor identifizierte man die Flecke als Blut*²⁵: Hier wird nur die Materie identifiziert, nicht der Fleck selbst. Der Fleck selbst ist nämlich unwichtig, nur die Materie interessiert – so wie das ausgegrabene Gebäude nicht als Ansammlung von Steinen, sondern als kulturelles Denkmal interessiert, der ausgegrabene Knochen als Zeuge einer Spezies und das beobachtete Tier als Vertreter seiner Art.²⁶

Sprachlich mag zur Verwischung der Grenze zwischen Subsumtion und Identifikation eine in vielen Sprachen zu beobachtende Ähnlichkeit der Aussageform beitragen: Sowohl in der Identifikation *Das ist der Waran (den ich gestern gesehen habe)* wie in der Subsumtion *Das ist ein Waran* steht eine singularische Nominalphrase an Prädikatstelle. Der Unterschied liegt natürlich in der definiten vs. indefiniten Nominalphrase. Üblicherweise interpretiert man in der Linguistik eine solche Verwendung einer indefiniten Nominalphrase an Prädikatstelle so, dass diese Phrase sich gar nicht auf einen Gegenstand bezieht, sondern nur eine Ausdrucksform für Subsumtion ist. Das erklärt aber nicht die sprachliche Ausdrucksform. Diese lässt sich eigentlich nur so analysieren, dass die indefinite Nominalphrase hier auf einen *konstruierten Vertreter der Kategorie* ‚Waran‘ referiert. Die Aussage *Das ist ein Waran* setzt das beurteilte Tier mit diesem konstruierten Vertreter gleich. Subsumtionen erfolgen so in Form von Identifikationen mit konstruierten Kategorienvertretern.²⁷

Diese konstruierten Kategorienvertreter sind natürlich nur Pseudo-Entitäten, die in sich keine anderen Eigenschaften oder Merkmale als die der Kategorie tragen. Die Form der Identifikation steht damit nicht in Widerspruch zur tatsächlich vorgenommenen Subsumtion.

Für ein Individuum heißt Subsumtion immer *partielle Identität* oder sogar weniger.²⁸ Identifiziert wird eine prominente Eigenschaft des Individuums mit

²⁵ dwds s. v. *identifizieren* (<https://www.dwds.de/wb/identifizieren>, Stand 26.11. 2017)

²⁶ Für synthetisch gewonnene Stoffe, bei denen nur die Beschaffenheit, nicht aber die Herkunft interessiert, ist der vorsichtige Terminus *naturidentisch* geprägt worden: „Ein naturidentisches Aroma ist eine Komposition aus chemisch definierten Aromastoffen, die die gleiche molekulare Gestalt wie natürlich vorkommende Aromastoffe haben – also chemisch identisch sind –, aber nicht (oder nur teilweise) aus natürlich vorkommenden Stoffen gewonnen werden.“ https://de.wikipedia.org/wiki/Naturidentisches_Aroma, Stand 26. 11. 2017). Das Wort *naturidentisch* will sagen „einerseits, nämlich im Hinblick auf Stoff und Funktion, identisch, andererseits, nämlich im Hinblick auf die Herkunft, nicht“.

²⁷ Näheres s. Mumm (1995a) 461 f. mit Anm. 102.

²⁸ „Um eine Teilidentität im Unterschied zur vollständigen handelt es sich bei der *begrifflichen* (Beispiel: Hund und Pferd sind identisch als Tier), die Aristoteles (Metaphysik 1054a 32ff.; 1018a 5 ff.) neben *numerischer* Identität (Du bist mit dir identisch) [...] nennt und bei der

einem interessierenden Gesichtspunkt. Das Individuum selbst als Träger dieser Eigenschaft ist weder mit dieser Eigenschaft noch mit dem interessierenden Gesichtspunkt identisch, wird aber sozusagen mitverhaftet.

Üblicherweise geht man freilich nicht so weit, allein aufgrund einer solchen subsumierenden Identifikation zu behaupten: „Die Identität des Individuums A *liegt in* seiner Eigenschaft xy.“ Dazu bedarf es weiterer Schritte.

3.4 Identität zeitgebundener Dinge

Bei zeitgebundenen Dingen enthalten nicht-tautologische Identitätsaussagen neben einem Erkenntnis- auch einen Entscheidungsprozess: Ab und bis wann ist eine Entität sie selbst? Was kann unbeschadet ihrer Identität verlorengehen, was nicht? Eine zerbrochene Tasse ist vom Stoff her noch sie selbst, von Form und Funktion her nicht. Das Schiff des Theseus wurde von den Athenern so vollständig durchrestauriert, dass zwar seine Form erhalten blieb, aber von seiner ursprünglichen Substanz nichts mehr da war.²⁹ Nach Heraklit steigen wir nicht zweimal in denselben Fluss: die Form ist dieselbe, aber nicht der Stoff.³⁰ Der Zug Genf-Paris, Abfahrt täglich 20:45, ist heute derselbe wie morgen, auch wenn er materiell nicht derselbe ist: seine Funktion im System ist dieselbe.³¹ Zwischen Apfelblüte, Apfel und Kompott oder Kompost verändern sich Form, Substanz und Funktion kontinuierlich. Immer, wenn sich etwas verändert, steht eine Entscheidung über die zeitlichen Grenzen der Entität an.

Identitätsaussagen über veränderliche Dinge können sich daher vervielfältigen und an Bedingungen geknüpft sein: *A ist B, aber nur mit Hinblick auf die*

die Identitätsbeziehung durch Subsumption oder Subordination zweier Instanzen unter einen gemeinsamen Oberbegriff (Art und Gattung) zustandekommt.“ Gloy (*TRE* 16) 26. – Wenn die Subsumtion eines Individuums unter eine Kategorie nach dem Muster der Familienähnlichkeit erfolgt, liegt noch nicht einmal partielle Identität eines Merkmals oder Oberbegriffs vor, sondern die Zuordnung ist eher ganzheitlich-gestalthaft gerechtfertigt.

29 Plutarch, Theseus XXIII. S. auch Windelband (1910) 19 f. – Abrams & Dorst (2015) widmen sich dem Thema vielgestaltiger flüchtiger Identität auf literarische Weise. Danke an Catharina Busjan für den Hinweis.

30 Heraklit Fragment 12 Diels-Kranz (vgl. Gemelli Marciano (2007) 318 f.): „In dieselben Flüsse steigen sie – andere und andere Wasser fließen daher.“ Vgl. weiter B 49a, B 91 Diels-Kranz. Zur Interpretation – bleibt der Fluss trotz fließenden Wassers derselbe oder ändert er sich? Bleiben die Hineinsteigenden dieselben oder ändern sie sich? – vgl. Barnes (1982) 49–52, Gemelli Marciano (2007) 343, Graham (2013).

31 Saussure (1995 [1916]) 151; 414. Man mag „den Zug Genf-Paris, Abfahrt täglich 20:45“ für eine Klasse von Zügen halten. Aber er hat üblicherweise eine einzige Nummer und wird im Singular bezeichnet.

Substanz, sonst nicht / nur mit Hinblick auf die Form, sonst nicht usw. Apfelsaft ist der Substanz nach *Apfel*, auch wenn er der Form nach kein *Apfel* mehr ist. Ein nur noch in einigen Grundmauern erhaltener Tempel ist noch ein *Tempel*, wenn man von diesem *Tempel* nichts anderes erwartet, als ein historisches Denkmal zu sein. Eine abgebrannte Kirche ist dagegen nicht mehr unbedingt eine *Kirche*, sofern man unter *Kirche* nämlich ein Gebäude versteht, in dem man einen Gottesdienst abhalten kann. Wiederum entscheidet der von außen angelegte Gesichtspunkt: für ein kulturelles Denkmal genügen Grundmauern, für einen zu praktizierenden Kultus nur in Ausnahmefällen.

3.5 Identität individueller Lebewesen

Lebewesen sorgen – im Rahmen ihrer Möglichkeiten – für ihre Identität selbst. Sie organisieren und reproduzieren sich in Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt. Nach Maturana und Varela ist damit bereits die Grundstruktur des Lebens beschrieben, und es sind keine vitalistischen oder teleologischen Zusatzannahmen nötig, um zu verstehen, was Leben ist und wie es funktioniert:

If one says that there is a machine *M*, in which there is a feedback loop through the environment so that the effects of its output affect its input, one is in fact talking about a larger machine *M'* which includes the environment and the feedback loop in its defining organization. Autopoietic machines are homeostatic machines. Their peculiarity, however, does not lie in this but in the fundamental variable which they maintain constant. *An autopoietic machine is a machine organized [...] as a network of processes of production (transformation and destruction) of components that produces the components which: (i) through their interactions and transformations continuously regenerate and realize the network of processes (relations) that produced them; and (ii) constitute it (the machine) as a concrete unity in the space in which they (the components) exist by specifying the topological domain of its realization as such a network.* It follows that an autopoietic machine continuously generates and specifies its own organization through its operation as a system of production of its own components, and does this in an endless turnover of components under conditions of continuous perturbations and compensation of perturbations. Therefore, an autopoietic machine is an homeostatic [...] system which has its own organization (defining network of relations) as the fundamental variable which it maintains constant.³²

32 Maturana & Varela (1980) 78 f. (Hervorh. im Original). – Die metaphorische Bezeichnung des Organismus als *Maschine* hat sich nicht durchgesetzt. Heute redet man meist wieder von *Organismen*. Über die Begriffsgeschichte von *Organismus* und die *Maschinen*-Metapher informiert ausführlich Toepfer (2011) Bd. 2, 777–842. Toepfer trägt dort (788 f.) auch knapp 40 Definitionen von *Organismus* zusammen. Vgl. auch das Kapitel „Autonomie“ in Penzlin (2016) 429–458. Zur Geschichte des Begriffs *Homöostase* s. Toepfer (2011) Bd. 3 s. v. *Regulation*, insbesondere 155, 179 f., sowie Borck (2014).

Wenn dies richtig ist, dann ist damit, wie Sir Stafford Beer im Vorwort zum eben zitierten Werk hochgestimmt ausruft, das „Problem der Identität gelöst“³³ – zumindest das der biologischen Identität höher organisierter individueller Lebewesen. Diese biologische Identität liegt nicht in einem unwandelbaren innersten Kern, nicht in einer vitalen Kraft o. ä., sondern in Struktur und Funktionsweise der „autopoietischen homöostatischen Maschine“, durch die sich diese immer wieder neu regeneriert, Teile von sich absondert, neue Stoffe aufnimmt, umbaut und sich so in ihrer Individualität und Identität erhält.³⁴

Das Prinzip der autopoietischen Identität des lebendigen Individuums hat von zwei Seiten her eine Relativierung erfahren.

- Die Selbstreproduktion der Individuen ist möglicherweise nur ein Epiphänomen der Selbstreproduktion übergeordneter Einheiten – der Art oder der „egoistischen“ Gene (*selfish genes*). Aber auch wenn das so ist, bleibt Autopoiesis die – ggf. anderen selbstreproduktiven Mechanismen untergeordnete – Form des lebendigen Individuums.³⁵

33 Maturana & Varela (1980) 66.

34 Der Begriff *Autopoiesis*, wörtl. ‚Selbstmachen, Selbstschöpfung‘, bezieht sich auf das Individuum, sobald es auf die Welt gekommen ist und bis es stirbt. Er bezieht sich auf den Prozess des Lebens. Geburt und Tod umfasst er nicht. – Ausführlich zum biologischen Begriff des *Individuums* Toepfer (2011) Bd. 2, 159–180.

35 Zum Dualismus bzw. Antagonismus von Selbst- und Arterhaltung vgl. Toepfer (2011) Bd. 1, 132–140. Zum *selfish gene* Dawkins (1996) 357: „[...] Zwiespalt [...], was das fundamentale Agens, die treibende Kraft, des Lebens ist – das Gen oder der individuelle Körper. Auf der einen Seite haben wir das verlockende Bild unabhängiger DNA-Replikatoren: Wie Gemsen springen sie frei und ungehindert durch die Generationen, lediglich zeitweilig zusammen in Wegwerf-Überlebensmaschinen eingeschlossen, unsterbliche Spiralen, die sich von einer endlosen Kette von Sterblichen befreien, während sie vorwärtsdrängen und sich Bahn brechen in Richtung auf ihre separaten Ewigkeiten. Auf der anderen Seite sehen wir die einzelnen Körper, und jeder von ihnen ist offensichtlich eine kohärente, ein Ganzes darstellende, unendlich komplizierte Maschine mit deutlich erkennbarer Einheit der Absicht.“ – Zur Frage, was die eigentlichen Agentien des Lebens sind – Organisms, Natural Kinds as Homeostatic Property Clusters, Genes – vgl. Wilson (2005) 121–164 und *passim*. – Auch die soziobiologische Anwendung der Theorie vom Primat der Arterhaltung oder der Selbstreproduktion der Gene schließt ein und geht davon aus, dass lebendige Individuen selbstreproduzierende Systeme sind, wie auch immer das mit der Weitergabe der Gene und dem Gattungsleben verbunden ist. Vgl. van den Berghe (1981) 7 f.: „organisms are but ephemeral »survival machines« (in Dawkins' phrase) for potentially eternal genes. An organism is but a gene's way of replicating itself – through the organism's reproduction [...] There is now overwhelming evidence, ranging from social insects to vertebrates, that animal societies are held together in good part by nepotism [...] Related animals enhance each others' fitness by cooperating. Animals are social to the extent that they increase their fitness by staying together (e.g. to nurture their young, defend against predators, or forage and hunt more effectively). If, in addition to cooperating, they favor their kin, they

- Die Grenze des Organismus gegen die Umwelt ist nicht so scharf, wie sie scheint. Schon Maturana & Varela (1980), s. o., sprechen von einer „larger machine *M'* which includes the environment and the feedback loop“. Organismen stehen nicht nur durch ihren Stoffwechsel in ständigem Austausch mit der Umwelt, sondern eben deshalb ist auch die Funktionsweise der Organismen nur mit Einbeziehung der Umwelt verständlich. Die so einbezogene Umwelt ist die „ökologische Nische“, in der die Organismen leben. Organismen verändern ihre ökologische Nische auch, sie „konstruieren“ sie. Und umgekehrt wirkt die Umwelt verändernd auf den Phänotyp der Organismen ein.³⁶ Angesichts dieser Wechselwirkungen lässt sich die Autopoiesis lebendiger Organismen nicht mehr „in“ diesen verorten, sondern im ökologischen System, in dem sie leben. Die Lokalisierung der Autopoiesis ist aber ohnehin nur eine Hilfsvorstellung – man möchte gerne wissen, wo der Steuermann sitzt. Sie ist aber nicht konstitutiv für deren Funktionsweise, deren Grundgedanke es ja gerade mit sich bringt, dass es keinen vom Lebensprozess unabhängigen und diesen in Gang haltenden Steuermann gibt.

Das Prinzip der Autopoiesis lebendiger Individuen bleibt also trotz dieser beiden Relativierungen im Wesentlichen unangetastet. Anders als beim Schiff des Theseus ist es bei Lebewesen somit keine Frage des Gesichtspunkts und endlosen sophistischen Streits, ob das komplett durchrestaurierte Schiff noch dasselbe sei wie das ursprüngliche. Lebewesen können ihr Zellmaterial mehrmals während ihres Lebens vollständig austauschen, und doch zweifelt die Biologie nicht daran, dass diese Lebewesen währenddessen dieselben Individuen bleiben. Lebewesen ändern auch ihre Form, in weit auseinanderliegenden Lebensstadien oft bis zur Unkenntlichkeit. Und dennoch lässt ihre autopoietische Existenzweise³⁷ keinen Zweifel darüber aufkommen, dass es sich um ein und dasselbe Individuum handelt, welche Metamorphosen auch immer es durchlaufen mag.³⁸

further enhance their fitness by fostering not only their own direct reproduction, but also the reproduction of relatives who share a proportion of their genes.“

36 Sultan (2015) 31–47 und *passim*.

37 Die Gesichtspunkte, unter denen die Frage der Identität zeitgebundener Dinge und lebendiger Wesen in §§ 3.4 und 3.5 diskutiert werden, sind die vier Aristotelischen Ursachen: Stoff, Form, Ursprung und Zweck. Arist. Met. 5,2,1013a24 ff. Diese Ursachen finden sich u. a. in den biologischen Individualitätsaspekten Abgrenzungseinheit (Holon), Funktionseinheit (Allelon) und Entwicklungs- oder Evolutionseinheit (Metamorphon) wieder, vgl. Toepfer (2011) Bd. 2, 164.

38 Das ist natürlich vereinfacht. Das Leben ist nicht an Individualität gebunden, wie Schleimpilze und andere Lebensformen zeigen. In unserem Zusammenhang genügt es aber, auf individuelles Leben einzugehen.

Dem entsprechen die Instrumentarien für individuelle Wiedererkennung: „Fang-Wiedfang-Methode“ wildlebender Tiere, Identifizierung aufgrund natürlich gegebener oder künstlich angebrachter individueller Wiedererkennungsmerkmale;³⁹ Implantation von Mikrochips bei Haustieren wie Hunden und Katzen.⁴⁰ Die Identifizierung kennt hier keine Ermessensspielräume wie in § 3.4, sondern erfolgt im einfacheren Modus von § 3.2.

3.6 Soziale Subsumtionen, auch „Identitäten“ genannt. Die paradoxe Welt rein emischer Identitäten

3.6.1 Zur Erinnerung: die biologische Identität des Menschen

Als soziale Wesen greifen menschliche Individuen in ihrer Autopoiesis auf eine erweiterte Umwelt aus. Sie werden in natürliche und gesellschaftliche Bedingungen hineingeboren und zugleich in eine von der Gesellschaft umgeformte Natur (bzw., ökologisch gesprochen, in eine vom Menschen konstruierte Nische). All dies zusammen macht die „larger machine *M*“ aus (s.o. § 3.5), in deren Rahmen das menschliche Individuum seine Handlungsmöglichkeiten ausloten und seine Organisation und Reproduktion vornehmen kann bzw. muss.

An der durchgängigen Identität des menschlichen Individuums ändert sich dadurch nichts. Auch als *zoon politikon*, selbst als „*homo sociologicus*“ (Dahrendorf) bleibt der Mensch ein Lebewesen. Lediglich ist die „larger machine *M*“, in deren Rahmen der Mensch seine Reproduktion organisiert, größer als der ökologische Lebensraum anderer Lebewesen. Die biologischen Gründe für seine durchgängige Identität sind aber dieselben wie die unter § 3.5. besprochenen.

So werden auf den Menschen im Prinzip auch dieselben Wiedererkennungsmethoden angewendet wie auf Tiere. Der „Fang-Wiedfangmethode“ entspricht die erkennungsdienstliche Behandlung von Straftätern oder Asylsuchenden. Lückenlos wird die Bevölkerung mit der staatlichen *identity card* / *carte d'identité* erfasst. Nicht von ungefähr bezieht sich diese neben dem Namen auf biologische Merkmale: das Geburtsdatum, ein biometrisches Foto und ggf. einen Fingerabdruck, künftig vielleicht einen genetischen Fingerabdruck

³⁹ Vgl. Jehle (1997); Southwood & Henderson (2000) 74–12.

⁴⁰ Vgl. <http://www.carodog.eu/identification-and-registration/>; <https://www.animaldata.com/x3/service.php?Funktion=CHIPPFLICHT>; https://www.bmgf.gv.at/home/Service/FAQ_Haeufige_Fragen/Chip_Pflicht_Kennzeichnung_und_Registrierung_von_Hunden_u.a. (Stand 29.12. 2017).

und einen implantierten Chip. Natürlich sind das nur Identifikationsmerkmale und nicht das, was ein Individuum gerne als wesentlichen Kern seiner Identität gelten lassen würde.⁴¹ Aber auch wenn es nur äußere Identifikationsmerkmale sind, geben sie doch einen Hinweis auf die biologische Grundlage der menschlichen Identität.

So ist es auch keine taugliche Strategie, einer Verhaftung mit dem Argument entgehen zu wollen, die Verhaftung sei gar nicht möglich, da man seine Identität ja ständig ändere. Verhaften möge man in Gottes Namen eine Zeitscheibe, aber bitte nicht den Rest. Biologische Identität sei ein naives Konstrukt, ob sich der postmoderne Diskurs denn nicht mittlerweile auch bis zur Polizei herumgesprochen hätte.

3.6.2 Der Wechsel auf die emische Perspektive: Identität = Identitätsbewusstsein

Warum ist *Identität* für die gegenwärtige Sozialpsychologie dann so problematisch? Tatsächlich haben wir mit dem Übergang von § 3.5 zu § 3.6 eine neue Welt betreten. *Identität* hat jetzt eine *emische* Bedeutung. Gemeint ist nicht mehr die biologische Autopoiesis des lebendigen Individuums, sondern die Welt der *Bilder*, die das Individuum von sich entwirft. Das Material zu diesen Bildern schöpft das Individuum nicht autark aus sich selbst, sondern aus den reichen gesellschaftlichen Angeboten an Persönlichkeitsmerkmalen. Deren Übernahme und Formung liegt aber beim Individuum. Nur in dieser Bedeutung – ‚self-conception‘ (Goffman), ‚Selbstbild‘, ‚Identitätsbewusstsein‘ u. a. – wird *Identität* in der Sozialpsychologie gebraucht (bzw. nur aufgrund dieser emischen Bedeutung ist der Gebrauch dieses Worts in der Sozialpsychologie halbwegs verständlich).

Fragt man nach den Gründen für diese Bedeutungsverlagerung, werden in heutigen wissenschaftshistorischen Darstellungen philosophie- und sozialhistorische Grundlagen genannt.

⁴¹ Die folgende Reflexion spielt mit der Verschränkung und Verwechslung äußerlicher Identifikations- und wesentlicher Persönlichkeitsmerkmale: „Jeder, der je schon seinen Personalausweis, seine »Identity Card« mit kritisch-nachdenklichen Augen betrachtet hat, wird zugeben, dass dies bei ihm eigentümliche Empfindungen ausgelöst hat. Da werden ein Leben, eine Biografie, eine Individualität, ein lebendiger Körper, Bedürfnisse, Wünsche, Vorstellungen, Erinnerungen, Wertkonstellationen auf wenige Kenndaten wie Größe (gemeint ist die Länge des eigenen Körpers), Farbe der Augen (gemeint ist die Iris), Geburtsort, Name, Staatsangehörigkeit und Wohnort heruntergebrochen. Das also soll ich sein!“ Danzer (2017) 15.

Philosophiehistorisch liegt die entscheidende Weichenstellung in der cartesianischen Trennung von *res extensa* und *res cogitans* und der Verortung des eigentlich menschlichen Wesens in der *res cogitans*, mithin in der Binnenperspektive der Identität.

Ein kurzer Blick auf den Descartes-Antipoden John Locke mag das illustrieren. In Kap. 27 seines *Essay Concerning Human Understanding* handelt Locke zunächst in §§ 3–5 über die Identität der Pflanzen und Tiere und kommt zu dem Schluss, diese liege – nicht in deren Stoff oder in deren Teilen oder in einer (metaphysischen) Substanz, sondern – in deren Lebendigkeit. Dasselbe gilt nach Locke (§ 6) auch vom Menschen:

This also shews wherein the Identity of the same *Man* consists; viz. in nothing but a participation of the same continued Life, by constantly fleeting Particles of Matter, in succession vitally united to the same organized Body.

Diese Identitätsdefinition gilt aber nur für den Menschen als Lebewesen. Die *persönliche Identität* definiert Locke anders (§ 9):

to find wherein *personal Identity* consists, we must consider what *Person* stands for; which, I think, is a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness, which is inseparable from thinking [...]. [...] since consciousness always accompanies thinking, and 'tis that, that makes every one to be, what he calls *self*; and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists *personal Identity*, i.e. the sameness of a rational Being [...].

Wie Locke diese beiden *Identitäten* miteinander zu vermitteln gedachte, ist für den mainstream der Rezeptionsgeschichte nicht wichtig geworden. Das Interesse hat sich zunehmend allein auf die *persönliche Identität* gerichtet – und damit auf die emische Sichtweise der menschlichen Identität.⁴²

Der Hintergrund dieser Interessensverlagerung liegt in der Sozialgeschichte.⁴³ Müller weist treffend darauf hin,

⁴² Die heutige Locke-Exegese kreist hauptsächlich um Fragen des Bewusstseins, der Persistenz der Seele und der Ein- oder Mehrdeutigkeit der von Locke verwendeten Begriffe. Nach Balibar (2013; vgl. auch Sandford 2013) ist nicht Descartes, sondern Locke der „Erfinder“ des *Bewusstseins*. Zu dieser These meint Brandt (2006) 43 Anm. 9: „dass die Antike das Phänomen des Gewissens und des Bewusstseins kannte, ist ein Faktum, das man nur als Narr oder Genie bezweifeln kann.“ Brandt (2006) ist einer der Wenigen, die der Frage nachgehen, wie Locke die biologische Identität mit der persönlichen Identität zusammendenkt. Im Kern arbeitet Brandt als dieses vermittelnde Moment die *Sorge (concern) um sich selbst* heraus, stellt aber (49 f.) zu Recht die Frage, warum Locke diese Sorge nicht auch bei den Tieren erkennt.

⁴³ Vgl. die großen Abhandlungen von Eppink (2013) und Abels (2017).

dass grundsätzlich die Erfolgsgeschichte des Identitätsbegriffs nur vor dem Hintergrund des Individualisierungsprozesses in der Moderne und länger zurückreichender gesellschaftlicher Entwicklungen zu verstehen ist.⁴⁴

Man mag nun sagen, dass der emische sozialpsychologische Identitätsbegriff eben ein anderer als der der Logik und der etische der Biologie sei und dass man beides nicht miteinander vergleichen solle. Es zeigt sich aber, dass der sozialpsychologische Identitätsbegriff folgeschwere Spuren des logischen Identitätsbegriffs in sich trägt.

3.6.3 Aporien sozialpsychologischer Identitätsbegriffe

Betrachten wir die folgenden Überblicksdarstellungen sozialer/personaler Identität:

Identität kann dabei sehr unterschiedlich verstanden werden: als (kognitives) Selbstbild, als habituelle Prägung, als soziale Rolle oder Zuschreibung, als performative Leistung, als konstruierte Erzählung usw. Dabei wird deutlich, dass Identität nicht nur etwas mit den Individuen und ihren Kompetenzen, sondern zentral auch etwas mit sozialen und kulturellen Lebenslagen zu tun hat.⁴⁵

A social identity defines a person or set of persons in terms of the meanings and expectations associated with a socially constructed group or category of people, and locates a person within socially structured sets of relations. Social identities define persons as members of particular groups or sets of people and hence not others (e.g., a Jew may define herself as Jewish and as therefore different than Christians and Muslims) [...] An individual may possess many social identities, but those identities will vary in their importance, centrality, or salience within different contexts, in turn affecting behavior differentially. [...] A *personal identity* is a set of meanings and expectations specific to a given individual. Personal identity is associated with a personal name, a body and appearance (e.g., a clothing style), a biography and personal history (e.g., within a particular family network), a unique constellation of social identities, and a set of personality characteristics and traits [...]. Of the three forms of identity discussed here, personal identity is considered the most enduring and essential representation of a person, although its content may be presented differently to different audiences and may be redefined over time. Whereas social and situational identities focus on people as members of categories of persons – as similar to other members – a personal identity identifies the individual as unique. No two people are likely to share the exact same set of social identities, much less the same personal history and personality. But as with other forms of identity, personal identity functions to situate individuals within socially structured worlds [...]⁴⁶

⁴⁴ Müller (2011) 23.

⁴⁵ Zirfas (2010) 9.

⁴⁶ Vryan (2007) 2016 f.

Die wichtigste Frage ist hier: Warum nennt man diese Relationen „*Identitäten*“?

a. *Soziale Identitäten* sind nichts anderes als Subsumtionen („persons as members of particular groups or sets of people“). Zweifellos sind solche Gruppenzugehörigkeiten besonders wichtige Eigenschaften von Individuen, wichtig für die Gesellschaft und prägend für das Individuum. Aber so wichtig und prägend eine Eigenschaft für ihren Träger auch sein mag – identisch werden beide nicht. Sie könnten nur in zwei Fällen identisch gesetzt werden:

- wenn die Gruppe, zu der das Individuum gehört, genau ein Element besitzt, nämlich eben dieses Individuum (s. die Beispiele oben unter § 3.2). Das ist bei einer sozialen Gruppe aber nicht der Fall. Der Gedanke der „Gruppe“ wäre sinnlos.
- wenn das Individuum ganz auf die Eigenschaft reduziert wird, die es in seiner sozialen Rolle hat. Dann ist ein überaus radikaler Schritt vollzogen. Er impliziert, dass das Individuum jeweils *aus nichts anderem besteht* als aus seiner sozialen Rolle.⁴⁷

b. Da ein Individuum in zahlreichen sozialen Verhältnissen steht, hat es demzufolge eine „*multiple Identität*“.⁴⁸ Das ist zwar eine *contradictio in adiecto*. Das Individuum kann sich nun mit Richard David Precht die paradoxe Frage stellen: „Wer bin ich (– und wenn ja, wie viele)?“ Aber aus Gründen, die wir in §§ 3.8 und 3.9 streifen, scheint die Idee einer multiplen Identität großen Anklang zu finden.

Aus einer solchen multiplen Identität besteht dann die *persönliche Identität* (*personal identity*) – wiederum eine Subsumtion. Das darin versammelte Eigenschaftsbündel ist zwar so spezifisch, dass nur das Individuum selbst darunter fällt:

Zu einem »Individuum« im Sinn einer nicht mit anderen geteilten Einzigkeit wird der Einzelne dadurch, dass er im Schnittpunkt vieler sozialer Kreise steht. Je mehr Kreise sich

⁴⁷ In seiner kurzen Schrift „Wer denkt abstrakt?“ charakterisiert G. W. F. Hegel die Reduktion eines Individuums auf seine soziale Rolle so: „Es wird also ein Mörder zur Richtstätte geführt. Dem gemeinen Volke ist er nichts weiter als ein Mörder. Damen machen vielleicht die Bemerkung, daß er ein kräftiger, schöner, interessanter Mann ist. Jenes Volk findet die Bemerkung entsetzlich: was, ein Mörder schön? [...] Dies heißt abstrakt gedacht, in dem Mörder nichts als dies Abstrakte, daß er ein Mörder ist, zu sehen und durch diese einfache Qualität alles übrige menschliche Wesen an ihm [zu] vertilgen. [...] Ganz anders hörte ich einst eine gemeine alte Frau, ein Spitalweib, die Abstraktion des Mörders töten und ihn zur Ehre lebendig machen. Das abgeschlagene Haupt war aufs Schaffot gelegt, und es war Sonnenschein; wie doch so schön, sagte sie, Gottes Gnadensonne *Binders* Haupt beglänzt! –“ Hegel (1970 [1807]) 577–579.

⁴⁸ Burke (2003); Burke & Stets (2009) 130–151; Rebillard (2012) 3–5.

nämlich in einer Person überschneiden, umso einzigartiger ist diese Konstellation. Simmel schreibt: »Die Gruppen, zu denen der Einzelne gehört, bilden gleichsam ein Koordinatensystem, derart, dass jede neu hinzukommende ihn genauer und unzweideutiger bestimmt. Die Zugehörigkeit zu je einer derselben lässt der Individualität noch einen weiten Spielraum; aber je mehr es werden, desto unwahrscheinlicher ist es, dass noch andere Personen die gleiche Gruppenkombination aufweisen werden, dass diese vielen Kreise sich noch einmal in *einem* Punkt schneiden.« (Simmel 1890, S. 240) So kann man denn auch unter Persönlichkeit die individuelle Kombination der Elemente der Kultur verstehen.⁴⁹

Die Summe der Eigenschaften, die in einer solchen persönlichen Identität versammelt sind, mag sicher genügen, um das betreffende Individuum so ausführlich zu beschreiben – ähnlich wie in einer kombinierten Rasterfahndung –, dass es als eben dieses Individuum identifiziert werden kann. Insofern könnte man versucht sein, zu sagen, dies sei „seine Identität“. Aber das stimmt nicht. Denn was hier völlig verlorenggeht, ist die Identität des Individuums mit sich selbst. Das Individuum besteht hier nur daraus, Schnittpunkt sozialer Kreise zu sein – und diese bewegen sich, so wie es selbst sich fortwährend in ihnen bewegt. Die „kombinierte Rasterfahndung“ trifft daher immer nur für einen begrenzten Zeitraum zu. Danach zielt sie ins Leere oder trifft jemand anderen, denn das Individuum hat sich und seinen Schnittpunkt verlagert.

Es mag sein, dass eben das mit „personaler Identität“ gemeint ist – eine jeweilige Momentaufnahme, eine „Zeitscheibe“ (*time slice*) eines Individuums. Anschauungsmaterial für solche temporären personalen Identitäten bieten Kontaktanzeigen: „Junggebliebener Akademiker, sportlich, schlank, humorvoll, sucht ...“.⁵⁰

c. Um einen bloß schnittmengenartigen Begriff personaler Identität zu überwinden, ist der Begriff der *Ich-Identität* eingeführt worden. *Ich-Identität* bezeichnet den Ausgleich, den das Individuum immer wieder zwischen seinen Rollen und seinen Bedürfnissen stiftet:

Ich-Identität stellt ein Referenz- und Ordnungsschema dar, welches einerseits eine Lösung intrapsychischer Divergenzen und Konflikte zwischen sozialer und personaler Identität anstrebt und andererseits Orientierung bezüglich Einstellungen und Handlungen gibt.⁵¹

Auch dieser vom Individuum immer wieder neu vorzunehmende Ausgleich gibt aber keine Auskunft darüber, „wer“ das Individuum „eigentlich“ ist und

⁴⁹ Abels (2009) 347.

⁵⁰ Ausführlich hierzu Willemsen & Engelke (2015).

⁵¹ Müller (2011) 89.

was seinen über die ganze Lebensspanne hin unwandelbaren Kern ausmacht. *Ich-Identität* gilt typischerweise nicht als fertige Aussage, sondern als Problem, Aufgabe und unabgeschlossener Prozess nach dem Muster „Werde, der du bist!“.⁵²

Solange dieser Imperativ aber seine Grundlage nicht aus der biologischen Identität schöpft, bleibt er eine leere Form, die immer und nie erfüllt werden kann. Dann lässt sich jede Momentaufnahme des Individuums gleichermaßen als Verwirklichung wie als Verfehlung seiner wahren Natur deuten, und die wahre Natur des Individuums lässt sich beliebig aus jeder seiner Momentaufnahmen konstruieren oder in Kontrast gegen sie stellen. Je nachdem ist die Identität dann eine bis zur Verzweiflung unlösbare Aufgabe – und das Individuum ein wesenloses Etwas ohne persönliche Substanz und Geschichte, aber mit vollem Terminkalender, atemlos von einer Identität zur nächsten eilend – oder aber stets bequem bei der Hand und sagt wie der Igel zum Hasen „Ick bün al hier!“ –

Warum also nennt man all diese Relationen „*Identitäten*“, obwohl sie nicht die logische Struktur der Identität haben? Zwei Gründe sind denkbar:

- Das Bewusstsein kann sich in augenblickliche, mittelfristige oder langfristige Rollen, Zustände oder Eigenschaften versenken. Damit ist es flexibel, temporäre Identitäten aller Art herzustellen. Zu den Motiven, die zu dieser Versenkung führen, vgl. unten §§ 3.8 und 3.9.
- Aus welcher Außenperspektive auch immer das Interesse an Gleichsetzung von Individuum und Rolle stammt – es ist darauf aus – oder sieht es so –, dass das Individuum sich mit all seinen Ressourcen und seinem ungeteilten Willen für diese Rolle zur Verfügung stellt und sie ganz und gar ausfüllt; und dass es nichts anderes als diese Rolle „ist“. Grundlage dieser Sichtweise kann eine gesellschaftliche Struktur sein, in der das Individuum „soziozentrisch“ in die Familie oder einen sonstigen Verband eingefügt ist und nicht als Einzelwesen für sich sorgt.⁵³ Grundlage kann aber auch

⁵² Danzer (2017) Kap. 9: „Über die allmähliche Verfertigung unseres Ichs durch das Leben“ (S. 195–213). – Abels (2017) 200: „Identität ist das Bewusstsein, ein unverwechselbares Individuum mit einer eigenen Lebensgeschichte zu sein, in seinem Handeln eine gewisse Konsequenz zu zeigen und in der Auseinandersetzung mit Anderen eine Balance zwischen individuellen Ansprüchen und sozialen Erwartungen gefunden zu haben.“ Vgl. Anselm & Werani (2017) 70–72. – Adornos berühmter Ausspruch „Bei vielen Menschen ist es bereits eine Unverschämtheit, wenn sie Ich sagen“ (1951) 80 lebt von der zugleich aufklärerischen und elitären Idee, dass man sich sein *Ich* erst durch viel Reflexion verdienen müsse und ein vom Standpunkt bloßer Rollen-Identität geäußertes „Ich meine“ oder „Ich will“ genausogut auf die Nennung eines *Ichs* verzichten könnte.

⁵³ Vgl. den anekdotischen Bericht oben in Anm. 11. Ein Beispiel für die soziozentrische Definition einer Verwandtschaftsrelation ist jap. *senzo* in der Bedeutung ‚jemand, dem Verehrung

eine moderne westliche Gesellschaft sein, in der dies der Fall ist. Dann ist die Gleichsetzung von Individuum und Rolle eine Forderung. Es ist, wie wenn dem Individuum gesagt würde „*Du sollst erfüllen*“. Wird diese Forderung in der Realität geltend gemacht, handelt es sich um *oktroiierte Identität* – von der Versklavung über die staatliche Schaffung eines „neuen Menschen“ bis hin zu den „Erwartungen“, die ein moderner Betrieb an seine Mitarbeiter richtet.

An solchen Verhältnissen zeigt sich besonders deutlich, dass *soziale Identitäten* das Individuum theoretisch und praktisch auf einen Teilaspekt reduzieren. Das gilt auch für die *Ich-Identität*, sofern diese nicht biologisch fundiert ist.

3.6.4 Die Notwendigkeit einer sowohl emischen wie etischen Sicht auf die menschliche Identität

Das Konzept der – emischen – sozialen Identitäten setzt wie das der personalen Identität *nolens volens* die – etische – biologische Identität voraus. Nicht dass die sozialen Relationen, die mit den Termini Gruppenzugehörigkeit, Rolle u. a. beschrieben werden, und der mit dem Begriff *Ich-Identität* bezeichnete Prozess des steten Ausgleichs nicht real wären. Aber ohne die Grundlage der biologischen Identität würden sie überhaupt nicht funktionieren. Die proteus-haft sich aus vielfachen sozialen Identitäten und individuellen Triebkräften zusammensetzende persönliche Identität erhält ihren Spannungsreichtum und ihre Problematik überhaupt erst dadurch, dass es ein Individuum mit einer einzigen biologischen Identität ist, das sich mit all dem auseinandersetzt.

Es ist eigenartig, wie wenig das reflektiert wird. Fast scheint es, als ob die biologische Identität einfach einem anderen Fach – der Biologie eben – überlassen worden wäre.⁵⁴ Dabei spielt sie auch gesellschaftlich eine so zentrale Rolle, dass sie eigentlich nicht zu übersehen ist:

- Vom Individuum aus als Grundlage, von der aus es seine gesellschaftliche Rollenvielfalt zu bewältigen hat.

gebührt, Seele einer Person, die ausschließlich innerhalb der eigenen Familie zu verehren ist' (und nicht in der neutralen, blassen Bedeutung ‚Ahn, berühmter Vorfahr, Familiengründer‘). Siehe den Beitrag von Göhlert in diesem Band.

⁵⁴ Das Argumentieren mit biologischen Gegebenheiten in gesellschaftlichen Zusammenhängen erscheint heute a priori anrühlich. Vielleicht spielt die biologische Identität in den Sozialwissenschaften auch deshalb kaum eine Rolle, mit einigen wenigen Ausnahmen wie z. B. Olsén (1999). Ihre Berücksichtigung würde aber nicht automatisch zu inhumanen Theorien führen. Ihre Nichtberücksichtigung führt zu einem Nest von Widersprüchen.

- Von der Gesellschaft und ihren Institutionen aus als Referenzgröße über alle Rollenvielfalt hinweg: Wann immer das Interesse, das sich auf das Individuum richtet, mehr als nur partiell ist und sich auf mehr als nur die Ausfüllung einer Rolle bezieht, rückt das Individuum mit seiner übergreifenden Identität in den Blick.

Es ist notwendig, zwischen subjektiver (*emischer*) und objektiver (*etischer*) Identität zu unterscheiden und beides in die Theorie menschlicher Identität aufzunehmen.

3.7 Menschliche Identität, emisch und etisch

Als Lebewesen mit einem vergleichsweise hochentwickelten Gehirn verwenden menschliche Individuen bei ihrem autopoietischen Zugriff auf die erweiterte Umwelt ihre körperlichen und kognitiven Fähigkeiten. Wie auch immer man das anthropologisch begründen mag, ob mit dem „Mängelwesen“ Arnold Gehlens, mit der Entwicklung des Hirnvolumens oder mit der hominiden Lebensweise in sozialen Verbänden, fest steht, dass Menschen für ihre Autopoiesis alle Mittel einsetzen, die sie haben.

3.7.1 Erweiterte Autopoiesis

Die „larger machine *M*“ der Autopoiesis des menschlichen Individuums, das sich darin als wahrer *homo faber* zeigt, umfasst also die Natur, den menschlichen sozialen Verband, die Kommunikation in diesem Verband, die von diesem Verband geformte menschliche Welt, die Reflexionen und Reaktionen des Individuums auf diesen Zusammenhang und die Nutzung dieses Gefüges als Reproduktionsquelle für das Individuum.

Diese Schlussfolgerung klingt merkwürdig – so als ob damit alle Humanwissenschaften zu Unterdisziplinen der Biologie erklärt würden. Grundlage dieser Schlussfolgerung sind aber lediglich zwei allgemein akzeptierte Voraussetzungen: dass der Mensch ein soziales Wesen und dass er ein Wesen mit Kognition ist. Es ist nicht nötig, deswegen die Einteilung der Wissenschaften neu zu schreiben. Die Schlussfolgerung erinnert lediglich daran, dass es einen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Wissenschaften vom Menschen gibt. Sie impliziert nicht, dass die menschliche Welt nicht ihre eigenen Strukturen entwickelt hätte, die Gegenstand eigener Wissenschaften werden können.

Allerdings gerät oft in Vergessenheit, dass diese Wissenschaften auch gemeinsame Bereiche haben. Dazu gehört, nicht verwunderlich, die menschliche

Identität. Hier geht die biologische Definition der Autopoiesis kontinuierlich in den Begriff der *Kultur* über (s. u. § 6).

In § 3.6 haben wir, ausgehend von der biologischen Definition der Autopoiesis eines lebendigen Individuums, vom menschlichen Individuum in Termini *biologischer Identität* gesprochen. Das war nicht falsch, ist aber ergänzungsbedürftig – ebenso wie auch umgekehrt die *soziale* und die *personale Identität*, so wie in § 3.6 definiert, ergänzungsbedürftig sind: Die menschliche Identität hat, eben weil der Mensch ein soziales Lebewesen und ein Lebewesen mit Kognition ist, zugleich biologische, psychologische und soziologische Dimensionen. In seiner Autopoiesis regeneriert und verändert sich der Mensch in einem fort in seiner biologischen Substanz, in seiner äußeren Erscheinung, in seinen sozialen Relationen und in seiner kognitiven Organisation. Kontinuierlich tauscht die autopoietische Maschine Mensch das Material aus, aus dem sie gebaut ist, und erhält darin sich selbst. Die rätselhafte Eigenart der menschlichen Identität, einerseits zweifellos zu existieren – denn es ist ein und dieselbe autopoietische Maschine, die da am Werk ist –, andererseits aber aus keinem substantiell greifbaren Kern zu bestehen, setzt die paradoxe Struktur der rein biologischen Identität fort, nur in erweitertem Umfang und mit erweiterter Komplexität. Die sozialen Relationen, in denen das Individuum steht, die sozialen Konstruktionen, in denen es sich einhaust (*Punk, Hipster, Individualist, sportlicher Akademiker, Urviech, Opernliebhaberin*), und seine kognitiven Reflexionen und Wissenszustände bleiben ebensowenig wie sein Körper stabil. Nirgends verfügt das Individuum über einen greifbaren Teil oder Aspekt, der lebenslang unwandelbar vorhanden wäre und den es wie einen kostbaren Schatz als seine Identität hüten könnte.

3.7.2 Willkürliche und unwillkürliche Momente der menschlichen Autopoiesis

Das Individuum stellt seine Identität immer neu her, ob es will oder nicht. Aber es „hat“ sie nicht. Es kann nicht über sie verfügen. Es kann nicht anders, als seinen Identitätsprozess zu erleben und darauf, siehe sogleich, im Rahmen seiner Möglichkeiten steuernd zuzugreifen.

Die Veränderungen, die die menschliche autopoietische Maschine an sich und der Umwelt vornimmt, sind nicht beliebig. Ihre eigene Struktur entscheidet im Zusammenspiel mit der Struktur der Umwelt darüber, welche Veränderungen wo und in welchem Grade nötig oder möglich sind. Die Zustände bauen aufeinander auf und lösen einander ab. Die Veränderungen stehen in einem kontinuierlichen Zusammenhang, wie in einer Kette oder in einem Netzwerk, in schnellerem neben langsamerem Tempo.

Sichtbar wird der individuelle Identitätsprozess für das Individuum dort, wo es auf Gesellschaft und Umwelt reagiert. Das ist der Grundgedanke von G. H. Meads „I“. Das Individuum findet sich von der Natur und von seinen Mitmenschen eingeordnet⁵⁵ und reagiert darauf in seiner Weise. In diesen Reaktionen offenbaren sich die unmittelbare, mit der körperlichen Existenz gegebene Identität des Individuums und alles, was sich im Zuge der Autopoiesis als „zweite Natur“ herausgebildet hat.⁵⁶

Die Kognition als Mittel kontrollierter Reproduktion greift auf Vergangenheit und Zukunft aus und verleiht dem Identitätsprozess Elemente zeitlicher Stabilität. Das Individuum speichert Wissen über die Welt, über sich und über seinen Weg durch die Welt. So entsteht das praktische Alltags-Ich. Das Individuum weiß sich einzuordnen oder den Einordnungsversuchen zu widersetzen und meldet sich mit diesem Wissen zu Wort.

Zur menschlichen Autopoiesis – zum menschlichen Identitätsprozess – gehören diese reflexiven und dem Willen unterworfenen Momente ebenso wie die der Willkür entzogenen Momente.

Die unwillkürlichen Momente der Autopoiesis liegen in der Biologie, aber auch in der sozialen Welt mit all ihren Handlungs- und Denkformen, in die das Individuum hineingeboren wird – Husserls *Lebenswelt*.

Die Welt, in der wir leben und in der wir uns erkennend-urteilend betätigen, aus der her alles, was Substrat möglicher Urteile wird, uns affiziert, ist uns ja immer schon vorgegeben als durchsetzt mit dem Niederschlag logischer Leistungen; sie ist uns nie anders gegeben denn als Welt, an der wir oder Andere, deren Erfahrungserwerb wir durch Mitteilung, Lernen, Tradition übernehmen, sich schon logisch urteilend, erkennend betätigt haben.⁵⁷

Das Individuum ist dieser Welt ausgesetzt, noch bevor es ein Ich entwickelt, und es bleibt ihr ausgesetzt, solange sein Ich seine reflexive Tätigkeit ausübt. Das Ich reflektiert die Lebenswelt mehr oder weniger, aber kaum je vollständig. Das, was das Individuum in seinem Denken und Handeln unwillkürlich aus seiner Lebenswelt übernimmt und im Austausch mit ihr unwillkürlich weiterentwickelt, ist u. a. mit den Termini *Doxa* (Husserl) und *Habitus* (Bourdieu)

55 G. H. Meads „me“, das „verallgemeinerte Andere“; Eppinks *zelfbeeld* „Selbstbild“; Lindholms „soziozentrisches Selbst“, Lindholm (2007) 210 ff.

56 Mead fasst allerdings die unmittelbare Grundlage des Selbst nicht in ihrer biologischen autopoietischen Natur, sondern nur als physiologische Grundlage, die Impulse liefert und in der momentanen Aufmerksamkeit präsent ist: Mead (1972 [1934]) 135–226; 347–353. Nichtsdestoweniger denkt Mead das „I“ als Phänomenologie der unmittelbaren, unreflektierten, sich äußernden Natur des Individuums. Vgl. weiter Jenkins (2008) 60; Danzer (2017) 27–30; Anselm & Werani (2017) 72.

57 Husserl (1939) 39.

zusammengefasst und in der wissenschaftlichen Tradition übernommen worden. Die *Doxa*, in vielem dem *impliziten Wissen* (*tacit knowledge*) Polanyis ähnlich, ist kognitiv definiert:

Vor dem Einsatz der Erkenntnisbewegung haben wir „vermeinte Gegenstände“, schlicht in Glaubensgewißheit vermeint; solange bis der weitere Verlauf der Erfahrung oder die kritische Tätigkeit des Erkennens diese Glaubensgewißheit erschüttert, sie in „nicht so, sondern anders“, in „vermutlich so“ usw. modifiziert, oder auch den vermeinten Gegenstand als „wirklich so seiend“ und „wahrhaft seiend“ in seiner Gewißheit bestätigt. [...] Diesen Bereich passiver Vorgegebenheit setzt alle Erkenntnisbetätigung, alle erfassende Zuwendung zu einem einzelnen Gegenstande voraus; er affiziert aus seinem Felde heraus, er ist Gegenstand, Seiendes unter anderem, schon vorgegeben in einer passiven Doxa, in einem Feld, das selbst eine Einheit passiver Doxa darstellt. Wir können auch sagen, aller Erkenntnisbetätigung voran liegt als universaler Boden eine jeweilige Welt; und das besagt zunächst, ein Boden universalen passiven Seinsglaubens, | den jede einzelne Erkenntnishandlung schon voraussetzt. [...] Weltbewußtsein ist Bewußtsein im Modus der Glaubensgewißheit, nicht durch einen im Lebenszusammenhang eigens auftretenden Akt der Seinssetzung, der Erfassung als daseiend oder gar des prädikativen Existenzialurteils erworben.⁵⁸

Der *Habitus* ist zugleich kognitiv und ‚praxeologisch‘⁵⁹ definiert:

The habitus is a set of *dispositions* which incline agents to act and react in certain ways [...] Dispositions are acquired through a gradual process of *inculcation* in which early childhood experiences are particularly important. Through a myriad of mundane processes of training and learning, such as those involved in the inculcation of table manners (‘sit up straight’, ‘don’t eat with your mouth full’, etc.), the individual acquires a set of dispositions which literally mould the body and become second nature. The dispositions produced thereby are also *structured* in the sense that they unavoidably reflect the social conditions within which they were acquired. [...] Structured dispositions are also *durable*: they are ingrained in the body in such a way that they endure through the life history of the individual, operating in a way that is pre-conscious and hence not readily amenable to conscious reflection and modification. Finally, the dispositions are *generative* and *transposable* in the sense that they are capable of generating a multiplicity of practices and perceptions in fields other than those in which they were originally acquired.⁶⁰

Auf der biologischen Ebene ist die menschliche Identität ein weitgehend unwillkürlich ablaufender Identitätsprozess. Auch auf der sozialen und kogniti-

⁵⁸ Husserl (1939) 24 f. (Hervorh. im Original).

⁵⁹ Mit ‚Praxeologie‘ ist der wissenschaftliche Blick auf menschliches Handeln auch unabhängig von dahinterstehenden Intentionen gemeint: „Statt des intendierten Handelns von Individuen rückt sie [die Praxeologie, PAM] mit den Praktiken diejenigen Verhaltensakte in den Vordergrund, die auf routinisiertem, implizitem, nicht reflektiertem und kollektiv geteiltem Wissen beruhen.“ Elias et al. (2014) 4; vgl. Dickmann et al. (2015); Schulze (2016) 190.

⁶⁰ Thompson, „Editor’s Introduction“, in Bourdieu (1991) 12 f.

ven Ebene ist sie zu großen Teilen ein unwillkürlich ablaufender Identitätsprozess: Die *Ich-Identität*, die fortwährende Reaktion des *Ich* auf das *social me* oder die *Lebenswelt* und der Prozess der Aushandlung zwischen persönlicher und sozialer Identität (s. o. § 3.6.3), besteht zu einem großen Teil aus besagtem *Habitus* und nur daneben aus sich davon abhebenden, stärker reflexiven und willkürlichen Momenten.⁶¹

Deswegen sind diese stärker reflexiven und willkürlichen Momente aber keineswegs nur Nebensache. Sie nehmen auf Lebenswelt und Habitus Bezug, produzieren aber eigene Bilder und bilden eine eigene Welt und können in Bereiche vorstoßen, die mit Lebenswelt und Habitus nicht mehr das Geringste zu tun haben.

3.8 Identitätsbewusstsein: Erkenntnisse, Konstruktionen und Phantomschmerzen

Das Bewusstsein hält bekanntlich einerseits mit der Kontinuität der biologischen Identität nicht Schritt und reicht andererseits darüber hinaus. Es setzt erst einige Zeit nach der Geburt ein und kann bröckeln oder verlorengehen, noch bevor das Leben zu Ende ist. Andererseits reicht es über den unmittelbaren Lebensraum des biologischen Organismus zeitlich und räumlich hinaus und erschließt sich die Welt analytisch, kategorisierend und konstruierend. Hier kann es bekanntlich fehlgehen.

Das ist auch beim Selbstbild so. Die Erinnerung an früher und der Ausblick auf die Zukunft ist von Erinnerungs- und Selbstbildern getragen, die nicht unbedingt der Realität entsprechen. Sobald ein Bewusstsein den Lebensfaden seiner biologischen Identität aus der Innenperspektive heraus nachzeichnet, arbeitet es mit Konstruktionen. Die Selbstbilder, die dabei entstehen, können dem in der Autopoiesis ablaufenden Identitätsprozess entsprechen. Sie können aber auch ganz und gar davon abweichen.

Ein eindeutiges – aber nicht das ausschließliche – Kriterium dafür, dass das Selbstbild in die Irre geht, liegt vor, wenn jemand von sich bekennt, er

⁶¹ Eine wissenschaftliche Reaktion auf die weitgehende Unwillkürlichkeit des lebensweltlichen Lebens und der Ausprägung des Habitus kann darin bestehen, auch der wissenschaftlichen Bestandsaufnahme des lebensweltlichen Lebens als Ergänzung der üblichen analytischen Methoden die Anwendung von Gefühl, Einfühlen und Miterleben zu empfehlen, bis hin zu der Überzeugung, dass ein Wissenschaftler, der nicht in dieser Lebenswelt groß geworden ist und sich nicht ihrer Sprache bedient, zu einer adäquaten Bestandsaufnahme gar nicht fähig sei. Vgl. den Beitrag von Göhlert in diesem Band zur Entwicklung der Volkskunde in Japan.

habe „mehrere Identitäten“. Dann liegen „Identifikationen“ mit Kategorien vor, also Subsumtionen (s. o. §§ 3.3 und 3.6).

Die Fragen „»Wie bin ich geworden, was ich bin?«, »Wer will ich sein?«, »Was tue ich?« und »Wie sehen mich die Anderen?«“⁶² richten sich auf den in der Autopoiesis ablaufenden Identitätsprozess und wollen ihn bewusst machen. Die Antworten ergeben das *Identitätsbewusstsein*.⁶³ Dessen Inhalt kann gefühlt oder tief durchdacht sein, einseitig oder vielseitig, wahnhaft oder realistisch, unterwürfig oder trotzig, fixiert oder offen.

Das Identitätsbewusstsein kann selbst wieder, sozusagen als ‚gelebtes Motto‘, Bestandteil der erlebten und praktizierten Identität und damit zur ‚gelebten‘ Identität werden, die ja als menschliche Autopoieses in sich selbst reflexive Momente trägt.⁶⁴ Der Habitus prägt sich zunächst ohne Reflexion aus, ist aber für reflexive Momente wie Lifestyle und Selbststilisierung durchaus empfänglich. Er kennt ohnehin keinen starren Gegensatz zwischen ‚unbewusst‘ und ‚bewusst‘. Hier gibt es viele Abstufungen. Dennoch ist das Identitätsbewusstsein gegenüber der nur erlebten und praktizierten Identität etwas Eigenes, da es im Gegensatz zu dieser frei konstruiert werden kann. Natürlich hat

⁶² Abels (2017) 196.

⁶³ Das Wort *Identitätsbewusstsein* soll, auch wenn das Hinterglied *-bewusstsein* das nahezu-legen scheint, nicht präsupponieren, dass sein Inhalt real existieren muss. In manchen Verwendungen von *Bewusstsein* herrscht eine solche Präsupposition, wie z. B. in *mit dem stolzen Bewusstsein seiner Kraft*, in anderen nicht, wie in *das nationale, geschichtliche Bewusstsein eines Volkes*, <https://www.dwds.de/wb/Bewusstsein> (Stand 28.04. 2018). Ich verwende das Wort *Identitätsbewusstsein* in diesem zweiten Sinn: ‚das, was jemand als seine Identität, als seinen Wesenskern ansieht, wie realitätsnah oder -fern das auch immer sein mag‘.

⁶⁴ s. o. § 3.7 und unten § 5 mit Anm. 134. – Beispiele für den Ausdruck *gelebte Identität* bzw. *Identität leben*: *er als echter deutscher Jüngling fromm und stark kann nicht mit Ideen Spiel und Sport treiben, er muß sie gleich leben*, Götze (1943) s. v. *leben*; – *die Gegenwart weiß keiner recht zu leben*; – *Sie lebten ihr hergebrachtes Dasein regelmäßig fort*, Paul (1919) 228; – *daß in ihm [im Kloster] allein das Christentum ohne Einschränkung gelebt werden kann*, <https://www.dwds.de/wb/leben> (Stand 27.04. 2018); – *damit wir unsere Identität leben und die Erwartungen der Welt verstehen können*; – *In der Wohngemeinschaft haben sie die Möglichkeit, ihre kulturelle Identität zu leben*; – *die gepflegten Häuser im typischen Alpbacher Baustil und die gelebte Identität mit lokaler Kultur und Tradition*; – *Unternehmenskultur ist gelebte Identität*; – *Gelebtes kirchliches Brauchtum und regionale Identität, drei Brauereien, viele bodenständige Gasthöfe*; <https://www.linguee.de/deutsch-englisch/> (Stand 28.04. 2018); – *Deutsche Identität leben*, http://agdm.fuen.org/wanderausstellung/uploads/Folder_Erinnerung-an-Unterdrueckung-Wanderausstellung-AGDM-s.pdf; – *Sexuelle Identität leben*, https://biblische-seelsorge.net/images/Konferenzen/Flyer_IfBS_Konferenz_2017_Web.pdf (Stand 28.04. 2018). – Die transitive Konstruktion mit innerem Akkusativ drückt aus, dass das *Leben* nicht nur stattfindet, sondern bewusst auf ein charakteristisches Ziel hin gestaltet wird. Das *Leben* ist zugleich Prozess wie „effizientes Objekt“, vgl. Blatz (1900), 324 und Winkler (2009).

es seine Grundlagen in der erlebten und praktizierten Identität – und geht in sie auch wieder ein – und ist kein willkürliches Konstrukt. Aber die Psychologie weiß, dass das Identitätsbewusstsein sich, nicht selten mit äußerster Leidenschaft, seine eigenen Welten baut.

Nur um anzudeuten, wovon hier die Rede ist, seien die folgenden Stichpunkte genannt:

- Körperliches, auf die biologische Identität bezogenes und sozial geprägtes Identitätsbewusstsein: Geschlecht, Jugend/Alter, besondere körperliche Merkmale, Ernährungsgewohnheiten, Schönheit ...;
- Identitätsbewusstsein, bezogen auf materielle Ausstattung und Absicherung, Verfügungsgewalt und Reichweite der eigenen Handlungsmöglichkeiten – abhängig von der isolierten oder aber familien- bzw. gruppenintegrierten ökonomischen Stellung des Individuums;⁶⁵ damit eng verbunden
- Identitätsbewusstsein, bezogen auf soziale Stellung, Einfluss, Durchsetzungsfähigkeit, Ansehen („Name“, „Gesicht“, „Ruhm“);
- Gefühl der Freiheit/Gefangenschaft in einer von anderen gestützten/oktrozierten Identität („Rollenidentität“). Im Hinblick auf Rollen lassen sich unterscheiden:
 - Dienstfertigkeit, Verantwortungsbewusstsein, stolze Pflichterfüllung und Machtbewusstsein: jemand „geht ganz in seinen Rollen auf“ (Eppinks „autoritäres Ich“).
 - Zurückweisung von Verantwortung: jemand tut oder sagt etwas „nur in seiner Eigenschaft als xy“.
 - Individualistischer/existenzialistischer Selbstentwurf: tief gefühlte und verantwortungsbewusste Ablehnung aller mit Rollen und Pflichten argumentierenden Ausreden (Eppinks „antiautoritäres Ich“).
 - Ablehnung der Relevanz von Rollenbindung überhaupt; Rückgang auf die Unmittelbarkeit des Menschseins (Eppinks „autonomes Ich“).
- Sprachbezogenes Identitätsbewusstsein;⁶⁶

⁶⁵ Eppink (2013).

⁶⁶ Identitätsbewusstsein in bezug auf Sprache und Ethnie: s. o. § 2 und u. § 7.1. – Prozessuales Identitätsbewusstsein beim Spracherwerb: Ros i Solé (2016) 42: „language learners may approach language learning as living life anew. And they may live it so intensively that the active states of ‘linguaging’ open up unsuspected possibilities of life [...] The subject, the language learner, is not tied to his/her past identities for definition (old passport credentials, historicities and sediments of the past) and does not look to the future for an ideal to aspire to (that is unhinged from the present); rather, he/she has the possibility to firmly live in the present in a flux of successive becomings, constructing new networks, new assemblages and new maps of the self.“

- Weltzugewandtes Identitätsbewusstsein außerhalb sozialer Rollen: Glück; Liebe; Familie, Heimat, Volksgemeinschaft (jeweils als ganzheitlicher Ort der Geborgenheit);
- Weltabgewandtes oder -transzendierendes Identitätsbewusstsein: religiöse und mystische Seelenvorstellungen;⁶⁷
- Momentane Zustände von Identitätsbewusstsein: künstlerische, virtuose, meditative, religiöse Versenkung; politisch-moralische Identifikationen („*Je suis Charlie*“); Heimatgefühle;⁶⁸ Ekstase und Enstase;
- Verirrtes Identitätsbewusstsein: Persönlichkeitsstörungen aller Art.

All das sind Formen individuellen *Identitätsbewusstseins*, nicht Erscheinungsformen individueller *Identität*. Die individuelle Identität liegt unwandelbar im Gesamtprozess der individuellen Autopoiesis. Dort verfügt das Individuum nirgends über einen greifbaren Teil oder Aspekt, der lebenslang unwandelbar vorhanden wäre und den es wie einen kostbaren Schatz als seine Identität hüten könnte (s. o. § 3.7.1).

3.9 Erniedrigung und Erhöhung, Unterwerfung und Ehre, Demut und Stolz

In der Aufzählung in § 3.8 sind Motive angeklungen, die das entsprechende Identitätsbewusstsein attraktiv machen. Diese sind vielfältig und hier nicht Thema. Zwei Punkte sollen aber herausgehoben werden. Identitätsbewusstsein im Sinne von § 3.8

- kann dadurch zustandekommen, dass das Fehlen eines unwandelbaren Wesenskerns nach Art eines „Phantomschmerzes“⁶⁹ vermisst wird und entsprechende Projektionen entwickelt werden;
- es kann aber auch in einer Reduktion des Individuums auf einen der eben aufgezählten Teilaspekte bestehen.

⁶⁷ Vgl. die berühmte Identitätsformel *tat tvam asi* ‚das bist du‘. Zuletzt dazu Pinchard (2014).

⁶⁸ „Und dann reist man im Geiste zurück, kehrt heim, geht wieder die Weg seiner Kindheit, und es offenbart sich etwas Unerklärliches: Vertrautheit, Vertrauen, Frieden, während in der anderen, der realen Welt die Menschen sich zerfetzen, zerstören, vergewaltigen, vernichten. Dieses Gefühl der Zerrissenheit in Herkunft und Dasein, in Nicht-Ort und Ort, bleibt, solange das eigene Leben sich an den Kirchturmglöckenschlag erinnern lässt. Man kann es Geborgenheit nennen. Man könnte dazu Heimat sagen.“ Schüle (2017) 12.

⁶⁹ Schüle (2017).

Die mit dem zweiten Fall einhergehende Verarmung ist automatisch von einer Bereicherung begleitet. Reduziert z. B. ein Individuum sein gesamtes existenzielles Selbstverständnis auf seinen Beruf, sagen wir Metallarbeiter oder Professor, oder auf seine Schönheit oder seinen religiösen Glauben, ist das eine Verarmung.⁷⁰ Als Lohn winkt eine neue Welt: die Welt dieser Kategorie, die das Individuum ja nun mit seiner Identifikation verkörpert. Dann ist das Individuum „ein Metaller“ oder „Herr/Frau Professor“ oder „ein Traumbody“ oder von Gottes Gnade erhöht oder ein heimlicher Werwolf und hat Gelegenheit, stolz darauf zu sein. Jede Kategorie, die sozial oder menschlich wichtig ist, bietet die Chance einer solchen Aufwertung.⁷¹ Und je gründlicher ein Individuum seine Selbstreduktion betreibt, desto heller erstrahlt es in der Wichtigkeit seiner Rolle.

Freilich findet das in erster Linie in der Phantasie statt. Es hat aber seine Konjunktoren in den von außen an das Individuum herangetragenen Identifikationsangeboten.

Die gesellschaftliche Aufwertung, die mit der Reduktion auf einen Teilaspekt verbunden ist, hat sicher dazu beigetragen, dass Individuen sich gerne in dieser Weise „identifizieren“ und dass dies nicht nur als Frage des *Identitätsbewusstseins* gilt, sondern als wirkliche *Identität*.

3.10 Die Gesamtheit der Bedeutungen von „Identität“

Mit Zhao (2014) kann man das Identitätsbewusstsein auch *subjektive (emische) Identität* nennen, im Gegensatz zur *objektiven (etischen) Identität*. Etische und emische Identität, Identität und Identitätsbewusstsein werden, wie in den vergangenen Paragraphen gezeigt, notorisch vermischt. Dann heißen beide „Identität“. Das Wort *Identität* erhält damit eine dritte Bedeutung: neben

- (1) ‚Relation, die eine Entität zu sich selbst hat und die darin besteht, dass sie sie selbst ist und nichts anderes‘ und

70 „Wie wäre eine endlich gefundene Identität beschaffen? Wenn man ganz bei sich und seinesgleichen wäre, könnte man sich dann noch bewegen? Man könnte es nicht. »Identität« heißt ein Wunsch nach Beharrung, und sei es im Illusionären.“ Steinfeld (2018).

71 Max Webers „Ehre“: „In der Tat ist die Ueberzeugung von der Vortrefflichkeit der eigenen und der Minderwertigkeit fremder Sitten, durch welche die »ethnische Ehre« gespeist wird, den »ständischen« Ehrbegriffen durchaus analog. »Ethnische« Ehre ist die spezifische Massenehre, weil sie jedem, der der subjektiv geglaubten Abstammungsgemeinschaft angehört, zugänglich ist. Der »poor white trash«, die besitzlosen und, bei dem Mangel an Arbeitsgelegenheit für freie Arbeit, sehr oft ein elendes Dasein fristenden, Weißen der amerikanischen Südstaaten waren in der Sklavereiepoche die eigentlichen Träger der den Pflanzern selbst ganz

- (2) ‚Subsumtion einer Entität unter eine so wichtige Kategorie, dass die subsumierte Entität virtuell auf die Qualität der Kategorie reduziert wird und alle anderen Qualitäten ausgeblendet werden‘ nun
- (3) ‚Selbstbild eines Individuums (vor dem Hintergrund des Angebots sozial konstruierter Identitätskategorien oder -zuschreibungen, die ihrerseits durch Verhalten und Selbstbilder in ständiger Bewegung sind)‘.

Die dritte Bedeutung bietet, wie gezeigt, Raum für Kreativität. Mit dem Schritt zum subjektiven, emischen Identitätsbewusstsein ist für das Individuum der Weg frei geworden, unabhängig von äußeren Gegebenheiten und Zwängen eine *Identität im Sinne von Bedeutung* (3) zu wählen oder zu finden. Das funktioniert aber nur auf Grundlage der objektiven, etischen Identität. Nennt man alles unterschiedlos „*Identität*“, ohne auf die Polysemie (s. o. Anm. 9) zu achten, ergibt sich die heute übliche Konfusion.⁷²

Jetzt wird auch verständlich, wie die *Identität im Sinne von Bedeutung* (3) in Gegensatz zur in den mannigfachen sozialen Rollen praktizierten *Identität im Sinne von Bedeutung* (2) treten kann.⁷³ Damit ist der Boden bereitet für *Iden-*

fremden Rassenantipathie, weil gerade ihre soziale »Ehre« schlechthin an der sozialen Deklassierung der Schwarzen hing.“ Weber (1947) 221.

72 Auch die häufig zu hörende Ansicht, die innere Kohärenz von *Identität, Personalität, Selbst* usw. sei an sich gar nicht sicher und nur ein westliches Vorurteil, ist Ergebnis dieser Konfusion. Prototypisch in Lindholms Worten (der sich dieser Ansicht im übrigen nicht umstandslos anschließt): „It may even be possible (as many postmodern theorists have claimed) that the whole notion of a coherent self is nothing but an imposition of Western values aimed at preventing the spontaneous expression of the playful, discontinuous, and polyglot identities said to be characteristic of our present age.“ Lindholm (2007) 209. Ähnlich Clifford Geertz: „The Western conception of the person as a bounded, unique, more or less integrated motivational and cognitive universe, a dynamic center of awareness, emotion, judgment, and action organized into a distinctive whole and set contrastively both against other such wholes and against its social and natural background, is, however incorrigible it may seem to us, a rather peculiar idea within the context of the world’s cultures.“ Geertz (1974) 31 [= Geertz (1983) 59]. Dieses pointierte Diktum trifft nur zu – kann dann allerdings in seiner Wichtigkeit auch kaum genug betont werden –, wenn es auf *Identität* („person“) im Sinne von *Identitätsbewusstsein* eingeschränkt wird. – Ein ausführliches Panoptikum postmoderner Dekonstruktionen des „Subjekts“ bietet, in lesenswerter Klarheit geschrieben, Marijana Kresic (2006, 106–136). Um die Einheit des Subjekts dagegen zu retten, hält sich Kresic an Konzepte wie *lebenslange Identitätsarbeit, patchwork identity, Selbstnarration* u. a. Grundlegend auch für diese Konzepte ist aber, dass es da jemanden geben muss, der eine solche autopoietische Identitätsarbeit leistet. Autopoiesis ist ein reflexiver Prozess und besteht als solcher nicht nur aus seinem Ergebnis.

73 „In Ödön von Horvaths *Geschichten aus dem Wienerwald* (1931) beruhigt der als etwas zu roh und grob imponierende Fleischhauer seine Geliebte: »Eigentlich bin ich ganz anders – ich komme nur so selten dazu!«“ Danzer (2017) 8.

titätskonflikte – zwischen widerstreitenden, aber als „Identitäten“ akzeptierten Rollenanforderungen,⁷⁴ zwischen akzeptierter Rolle und gewünschtem oder gespürtem Selbstbild, zwischen widerstreitenden Selbstbildern.

Im Sinne der *Bedeutung* (1) ist das paradoxe Ergebnis also nun: Der Morgenstern steht im Konflikt mit dem Abendstern. Gegebenenfalls muss sich einer nach dem anderen richten.

An den divergierenden Bedeutungen von *Identität* zeigt sich in drastischer Deutlichkeit, wie präsent der cartesianische Dualismus noch heute ist. Körperliche und geistige Identität scheinen inkommensurabel. Selbst die Anwendung des Worts *Identität* auf die biologische Autopoiesis scheint ungewöhnlich. Postmoderne Überzeugungen von der Auflösung des Subjekts lassen sich von polizeilichen Identifizierungsmethoden nicht beeindrucken. Der heute übliche Gebrauch des Begriffs der *Identität* in der Sozialpsychologie ist, bei Lichte betrachtet, grundfalsch.⁷⁵

Wir haben nun die oben unter § 2 gestellte Frage „Wie kann aus einem Prinzip, das sagt, dass $A = A$ ist, ein Maßstab werden, der an A angelegt wird und zur Forderung führt, dass $A = B$ werden soll?“ beantwortet. Diese Entwicklung des Begriffs *Identität* ist nur zu dem Preis möglich, dass an einer entscheidenden Stelle – § 3.6 – ein gründlicher Missbrauch stattfindet.

Diese Analyse hilft uns, die Struktur von *Sprachgemeinschaft* und *ethnischer Identität* besser zu verstehen.

4 Sprachgemeinschaft

Welche Beziehungen gehen die Sprecher einer Sprache zueinander ein? Zwar steht fest, dass sich die Angehörigen einer Sprachgemeinschaft offenkundig auch viel streiten und aneinander vorbeireden. Aber sie haben ein gemeinsames Verständigungsmittel und damit, so die Schlussweise oben unter § 2, einen gemeinsamen Grundkonsens in der Einstellung zur Welt oder der Auffassungsweise der Dinge. Um das zu prüfen, stellen wir die Frage: Wie stellen sich sprachliche Konventionen im Sprechen her?

Die entscheidende Anregung zu § 4 verdanke ich Überlegungen Hans-Jörg Schmidts. Schmidts Modell von *Entrenchment and Conventionalization* sucht das,

⁷⁴ Rollenkonflikte für sich genommen sind noch keine Identitätskonflikte. Das werden sie erst dadurch, dass das Individuum seine Rollen als seine Identitäten akzeptiert hat.

⁷⁵ Der verwandte Begriff der *Persönlichkeit* hat die cartesianische Trennung nicht mitgemacht und umfasst üblicherweise auch biologische/genetische Grundlagen. Vgl. z. B. Canli (2006), Pinel & Pauli (2012) Kap. 2.5.

was wir als „Sprachsystem“ zu kennen meinen, aus dem Sprachgebrauch zu erklären und zu remodellieren. Aus der Perspektive eines fix etablierten Sprachsystems erscheint dessen Verhältnis zur Sprachgemeinschaft rätselhaft. Die Menschen bedienen sich der Sprache wie eines fertigen Werkzeugs und müssen dieses Werkzeug doch irgendwie geschaffen haben. Es ist aber kein Weg ersichtlich, wie. Damit ist die Tür offen für Spekulationen und Phantasien aller Art über einen heimlichen *contrat social* oder sonstige tiefere Wesensverwandtschaften innerhalb der Sprachgemeinschaft. Gelingt es aber, zu zeigen, wie Sprache aus Sprechen entsteht, verschwindet das Phantom.

Für den Prozess der Konventionalisierung unterscheidet Schmid fünf Stufen:

- „die *Ko-Semiose*, d. h. die gemeinsame und gegenseitige Aushandlung der Bedeutung in einer Sprachgebrauchssituation“,
- die *Ko-Adaption* oder *Akkommodation*, in der der Hörer Merkmale der gehörten Äußerung aufgreift und aktiv reproduziert,
- die *Usualisierung*, d. h. die Bereitschaft der Mitglieder einer Sprachgemeinschaft, ein bestimmtes Wort oder eine lexikalische Fügung auch unabhängig von einer konkreten Gebrauchssituation, in der die Innovation entstanden sein mag, „als Mittel zur Lösung einer kommunikativen Aufgabe zu verwenden“,
- die *Diffusion* oder die Frage der Ausbreitung eines Elements auch unabhängig von der kommunikativen Aufgabe, der es in der Usualisierung dient,
- die implizite *Normierung*, die darin besteht, dass eine hinreichend realisierte Diffusion den Sprechern „normal“ vorkommt und damit eine Art Maßstab „richtigen“ Sprechens darstellt; und die explizite Normierung durch staatliche Autoritäten.⁷⁶

Dieses Modell habe ich für § 4 übernommen und dabei den Prozess der *Akkommodation* (*Ko-Adaption*) in den Mittelpunkt gestellt. Die Stufen greifen nach meinem Verständnis ineinander: *Ko-Semiose* findet im unmittelbaren Dialog statt, aber auch in bezug auf fertig normierte Spracheinheiten; und *Normierung* bildet in gewisser Weise den Abschluss der Reifizierung der Sprache aus dem Sprechen, ist aber bereits ein Moment der unmittelbaren Dialogsituation (s. u. §§ 4.3, 4.5 und 4.6).

In § 4 versuche ich zu zeigen, wie sich Sprachgemeinschaft im Sprechen formiert und um was für eine Art Gemeinschaft es sich dabei handelt.

⁷⁶ Schmid (2018) § 4.

4.1 Die Benennung der Sprache

Menschen können miteinander sprechen, ohne ein Bewusstsein davon zu haben, dass sie eine bestimmte Sprache als gemeinsames Kommunikationsmittel verwenden. Dann bilden sie eine *Sprechgemeinschaft*. Bevor von einer *Sprachgemeinschaft* die Rede sein kann, muss die Sprache einen Namen haben. Das ist nicht selbstverständlich. Das Zazaki, eine in der Türkei zwischen Sivas und dem Van-See gesprochene neuiranische Sprache, hat mehrere Namen: Dimli, Gini, Kurmandji, Zazaki. Politische Gründe haben dafür gesorgt, dass das Zazaki lange Zeit weder von außen noch von innen als eine eigenständige Sprache anerkannt wurde. Bei einer Volkszählung 1965 in der mehrheitlich zazasprachigen Provinz Tunceli wurden sieben Zaza-Muttersprachler festgestellt.⁷⁷ Angst vor politischer Verfolgung, aber auch die gefühlte Überzeugung, dass das Zazaki nur eine Art zu reden, keine Sprache sei, und schließlich das damals noch wenig entwickelte ethnische Selbstbewusstsein⁷⁸ dürften zu diesem in einer Hinsicht grotesk falschen, in anderer Hinsicht bezeichnenden Ergebnis geführt haben. Die Benennung einer Sprache ist der erste Schritt auf dem Weg zu ihrer Anerkennung als eigenständiger Wesenheit, der man angehören kann.

Naming a language makes it ready for reification and totemization, that is, it can be made into an object and given iconic status. Reification usually involves some body of doctrine (grammars, lexicon, a literature), totemization the adoption of a language as one of the defining social properties of a group.⁷⁹

4.2 Die Ideologie vom *Muttersprachler/native speaker*, ihre Geburt und Beerdigung

Hat eine Sprache dann einen Namen – und damit einen elementaren Status als Wesenheit eigener Art –, können Sprecher sich zu ihr bekennen.⁸⁰ Die

⁷⁷ Tasci (2006) 93.

⁷⁸ „Nach wie vor fühlen sich [...] viele sunnitische und eine geringere Zahl alevitischer Zaza (letzte v. a. aus der Region Dersim) kulturell wie politisch der »kurdischen Sache« verbunden und erheben keinen Anspruch darauf, ein eigenes Volk oder gar Nation zu sein.“ Paul (1998) xiii. Ähnlich Arakelova (1999–2000).

⁷⁹ Tabouret-Keller (1997) 318. Vgl. Schulze (2016) 190: „It may well be the case that members of a speech community are aware of their linguistic practices even though the underlying collective knowledge system does not represent a ‘language’ of its own [...] an endonymic language name [...] in a community [given] by the community itself is not always present.“

⁸⁰ Zur Entstehung und Zurückdrängung der Ideologie vom Muttersprachler s. Hackert (2012) 2; 31 f.; 63–88 und *passim*. – Über Genese und Karriere des deutschen Pendant *Muttersprachler* bzw. *Muttersprache* informiert umfassend Stukenbrock (2005) *passim*.

Sprachgemeinschaft scheint dann über die Bekenntnisse der Sprecher zu ihrer Sprache fassbar. Ein sicherer Ort, an dem Sprache, Sprachgemeinschaft und Sprecher zusammenlaufen, scheint also der *native speaker* zu sein.

Debrunner stellt mit einem gewissen Recht fest:

Normalerweise weiß jedermann, welches seine Muttersprache ist, also welcher Sprachgemeinschaft er angehört. Wohl gibt es Grenzfälle: wenn der eine Elternteil deutschsprachig, der andere französischsprachig ist und die Kinder mit dem einen deutsch, mit dem andern französisch zu sprechen pflegen [...]. Aber auf das Ganze gesehen, sind solche Fälle von voller Zweisprachigkeit Ausnahmen, wenn sie auch in einzelnen Gegenden, wie etwa in Biel oder Luxemburg, häufig sein mögen. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß »Sprachgemeinschaft« ein eindeutiger Begriff ist.⁸¹

Der Umfang einer Sprachgemeinschaft wäre so durch die Summe aller intuitiven Urteile abgesteckt, *Muttersprachler/native speaker* einer Sprache zu sein.

Allerdings gilt das eben nur für Sprachen, die offizielle Geltung haben oder zumindest durch einen eigenen Namen bekannt und anerkannt sind (s. o. § 4.1).

Doch selbst wenn diese Voraussetzung erfüllt ist, ist durch das Zugehörigkeitsbekenntnis von Muttersprachlern noch nichts über die innere Beschaffenheit und Funktionsweise der Sprachgemeinschaft gesagt. Eine Sprachgemeinschaft besteht ja nicht aus einem bloßen Zugehörigkeitsbekenntnis, sondern aus Interaktion. Nimmt man diese in den Blick, bemerkt man, dass die, die sich da einer Sprache zugehörig fühlen, nicht alle genau dieselbe Sprache sprechen.

Je nach Herkunft sprechen sie verschiedene Dialekte, je nach gesellschaftlicher Gruppenzugehörigkeit unterschiedliche Soziolekte, je nach Situation ziehen sie höfliche, familiäre, formelhafte, vulgäre, archaische, jugendliche, schalkhafte, religiös bedingte⁸² und noch andere Register. Kein *native speaker* kann die „Gesamtsprache“, d. h. alle Varietäten beherrschen.⁸³ Die meisten bewegen sich nur in wenigen.

So ergibt sich ein Widerspruch zwischen der unzweifelhaften Tatsache, dass Sprecher sich, etwa bei einer Volkszählung, zu ein und derselben Muttersprache bekennen, und der ebenso unzweifelhaften Tatsache, dass dieselben Sprecher, näher betrachtet, verschiedenen Varietäten angehören und zwischen diesen Varietäten, wenn überhaupt, nur sehr begrenzt hin und her wechseln

⁸¹ Debrunner (1957) 170 f.

⁸² Vgl. Versteegh (2017).

⁸³ Zum Begriff *Gesamtsprache* vgl. Berruto (2004) 190.

können.⁸⁴ Sie sprechen dieselbe Sprache, aber doch auch nicht dieselbe Sprache.

Daher ist auch der Begriff *native speaker* mit gutem Grund „dekonstruiert“ worden.⁸⁵ Der *native speaker* setzt einen sprachlichen – oder dialektalen – *Standard* voraus, der dem Miteinander-Sprechen nicht automatisch innewohnt, sondern durch eine *normierende Instanz* gesetzt ist. Der *native speaker* repräsentiert diesen Standard und nicht das spontane Sprechen – sofern das überhaupt repräsentierbar ist. Sobald ein Sprecher sich nach einer solchen Norm richtet, entsteht eine „Sprachideologie“, zu der im Kern die Illusion gehört, dass es eine abstrakte, idealisierte, homogene, „richtige“ Sprache gebe.⁸⁶

It should be obvious that the native speaker, the scientific paradigm that employs him and the grammatical descriptions that grow out of his testimony are a product of politics predicated on linguistic nationalism, ‘we–they’ distinctions and the need for drawing

84 Aus diesem Grund, vertieft durch die Suche nach der wahren, nicht durch fremde und modernistische Elemente überformten Sprache, wird immer wieder der ländliche Dialektsprecher als der eigentliche Repräsentant einer Sprache angesehen. „Many of the perceived virtues of the beloved language are associated with rural and traditional verities. Korean [...] recognizes that part of its problem is that »the whole country is changing to an urban industrial society,« just as Norwegian Nynorsk [...] agrees that »to the farmer belongs the honor of being the deliverer of the language,« and just as Swahili [...] admits that »the only sanctuary ... which is still truly African is our mother tongue in its traditional use.« Thus there is a tension between the uniqueness of the pre-modern past out of which the language has evolved and the power potentials of the modern arena to which its adherents aspire [...] the claims of pre-modern ethnocultural authenticity are rarely fully set aside and they return to seek some of their due satisfaction in connection with corpus planning options, precisely because a »traditionally colored« modernity remains a viable and frequent compromise solution between the opposing goals of modernists and traditionalists.“ Fishman (1997) 334 f. – Hackert (2012) 143–151 hebt hervor, dass die Verlagerung des Interesses auf den ländlichen *native speaker* nur eine Verlagerung der „Ideologie der Standardsprache“ ist: „a crucial element of the standard ideology, i.e., the belief that every language must exist in some authoritative, invariant form, may also have underlain the emergent interest in NORM speakers in early dialectology.“ (l. c. 145) – Göhlert (in diesem Band) zeigt, dass diese „tension“ ein Grundmotiv in der Entwicklung der japanischen Volkskunde war. Als eigentlicher *native speaker* des Japanischen wurde nicht der Sprecher der Hochsprache, sondern der Dialektsprecher angesehen – auch und gerade wenn er Repräsentant nicht für den einzelnen Dialekt, sondern für die japanische Sprache (und das japanische „Wesen“) insgesamt sein sollte.

85 Hackert (2012) *passim*; Bonfiglio (2010) 8–20. „Dekonstruktion“ meint hier das Aufdecken einer problematischen Voraussetzung, nicht, wie bei Derrida, das Auflösen einer vermeintlichen Wortbedeutung in ein unendliches Verschieben von Bedeutung („*différance*“); zu letzterem vgl. z. B. Sommer (2011) 173 und Böhl & Reinhard & Walter (2013) 134–136.

86 Vgl. ausführlich Schulze (2016) 191 mit weiteren Literaturhinweisen. Der Begriff *Sprachideologie* umfasst darüber hinaus ein ganzes Bündel von Überzeugungen zum Verhältnis von Sprache und Ethnizität, Nation, Geschlecht, und nicht zuletzt die in diesem Beitrag § 2 geschild-

community boundaries. Equally clear is that a unitary notion of native speaker and the linguistic theory based on it will have problems with stylistic variation, code-switching, code mixing, diglossia, bilingualism, semilingualism, language attrition, language shift, nativized varieties of colonial languages, fluid mother-tongue affiliations and other language-contact phenomena that form the mainstay of sociolinguistic interest. They all have in common that they call for a notion of identity more sophisticated than 'p = p, and for ever so', attesting as they do to the great difficulty of distinguishing in a non-arbitrary fashion native from native-like, non-native and other gradations of competence in a language and the consequent difficulty of defining a speech community in objective terms. If, indeed, language expresses identity, individual and collective, then, given the elusiveness of a language and its native speaker, identity, too, must be a rather murky notion.⁸⁷

Eine treffende Zusammenfassung der historischen Prozesse, die einem solchen muttersprachlichen Bekenntnis vorausgehen, bietet Étienne Balibar:

Die antiken Reiche und die Gesellschaften des Ancien Régime beruhten noch auf dem Nebeneinander von sprachlich getrennten Bevölkerungen, auf der Überlagerung von »Sprachen«, die für die Herrschenden und die Beherrschten, die sakrale und die profane Sphäre unvereinbar waren und zwischen denen es ein ganzes System von Übersetzungen geben mußte. In den modernen nationalen Formationen sprechen die Übersetzer, Schriftsteller, Journalisten, Politiker, Schauspieler die Sprache des »Volkes«; und diese erscheint umso natürlicher, je gewählter sie sich ausdrücken. Die Übersetzung ist vor allem eine innere Übersetzung, eine zwischen »Sprachebenen« geworden. Die sozialen Unterschiede werden relativiert und äußern sich als verschiedene Weisen, mit der nationalen Sprache umzugehen, wobei diese einen gemeinsamen Code und sogar eine gemeinsame Norm voraussetzen. Die Nationalsprache wird den Menschen durch den allgemeinen Schulbesuch eingeübt, dessen primäre Aufgabe gerade darin besteht.⁸⁸

Die *Nationalsprache*, zu der sich der Muttersprachler bekennt, ist historisch als übergeordnete Norm eingeführt worden. Wie das im Fall des Türkkeitürkischen vor sich ging, stellt Ünver-Lischewski in diesem Band dar. Für das Französische beschreiben Koch & Oesterreicher den Prozess der Durchsetzung des Französischen unter dem Stichwort „Reorganisation des Nähebereichs“: Die Französische Revolution war nicht in der Lage gewesen, die „rückständigen Dialekte“ zugunsten des Standard-Französischen zurückzudrängen. Das gelang erst mit der Einführung der allgemeinen Schulpflicht.⁸⁹

derte Idee von der Sprache als einem Zeugnis tiefer Gemeinschaft. Vgl. Schieffelin & Woolard & Kroskrity (1998).

⁸⁷ Coulmas (2013) 191.

⁸⁸ Balibar (2014 [1990]) 120.

⁸⁹ Koch & Oesterreicher (2011) 149–153.

4.3 Die Entstehung der Sprachnorm aus dem Sprachgebrauch

Das spannungsreiche Verhältnis von Norm und Gebrauch kommt aber nicht erst durch die Intervention staatlich gegründeter Akademien zustande. Es herrscht in jedem Sprachgebrauch, innerhalb jeder Varietät und quer durch alle Varietäten.⁹⁰ Normierende Faktoren wohnen, wie in diesem Paragraphen gezeigt werden soll, dem Sprechen selbst inne. In §§ 4.4 und 4.5 werden dann außersprachliche gesellschaftliche Verhältnisse in den Blick genommen, die auf die sprachliche Normierung Einfluss nehmen.

Es ist bekannt, dass die großen staatlichen Institutionen die Normen ihrer Grammatiken und Wörterbücher nicht einfach erfunden, sondern sich am Sprachgebrauch als vorbildlich ausgewählter Autoren, dem Sprachstil herausgehobener Textgattungen und an Diskussionen von Sprachkritikern und Sprachgesellschaften orientiert haben.⁹¹ Normatives Gedankengut gab es längst, bevor nationalsprachliche Normen aufgestellt wurden. Die Umgangssprache kann auch zielbewusst zur Norm gegen die bislang gültige Hochsprache erhoben werden, wie Hammam in diesem Band zeigt (s. dort § 2.1 und *passim*).

Der Ursprung sprachnormierenden Denkens liegt in der Rhetorik – in der aus der Antike tradierten rhetorischen Kunstfertigkeit und Reflexion von Rednern und Rhetoriklehrern (§§ 4.3.1, 4.3.4), aber auch, sich täglich erneuernd, in der Alltagsrhetorik (§§ 4.3.2–4.3.4).

4.3.1 Die Lehre vom richtigen Sprachgebrauch in der antiken Rhetorik und Sprachwissenschaft

Seit es Reflexionen über die Bedingungen ansprechender und überzeugender Rede gibt, gibt es die Unterscheidung von angemessenem und weniger angemessenem, richtigem und weniger richtigem Sprachgebrauch (*aptum, puritas*). Quintilian (I,6,1) führt die folgenden Kriterien für Sprachrichtigkeit an:

- *ratio* ‚grammatisch-morphologische Regelmäßigkeit/Analogie‘.⁹²
- *vetustas* ‚hohes Alter, Althergebrachtheit‘: „Das Alter der Ausdrucksmittel empfiehlt sich durch seine besondere Würde und seine, ich möchte sagen, religiöse Weihe“ (I,6,1);

⁹⁰ Einen prägnanten Überblick zur Vielfalt sprachlicher Variation gibt Christian Lehmann auf seinem Portal <http://www.christianlehmann.eu/ling/elements/varietates.php> (Stand 5. 11. 2017).

⁹¹ Vgl. Hackert (2012) 91–112.

⁹² Z. B. „Der analogische Vergleich erfasst bei den *Nomina* das Genus und die Deklinationsform, das Genus mit der Folge, dass, wenn unsicher ist, ob *funis* (= *Tau*) maskulin oder feminin

- *auctoritas* ‚Sprachgebrauch anerkannter Geschichtsschreiber, Redner und Dichter‘: „selbst ein Fehler [in bezug auf den geläufigen Sprachgebrauch] kann einem Ehre machen, wenn man darin bedeutenden Vorgängern folgt“ (I,6,1);⁹³
- *consuetudo* ‚der gegenwärtige, geläufige Sprachgebrauch‘: Für Quintilian das wichtigste Kriterium, noch wichtiger als die *ratio*. Allerdings schränkt es Quintilian auf den ‚Konsens der Gebildeten‘ (*consensus eruditorum*) ein.

Mit dem Insistieren auf dem Sprachgebrauch als dem obersten Kriterium der Sprachrichtigkeit stellt sich Quintilian auf die Seite der Anomalisten, der antiken Vorläufer einer gebrauchsbasierten Theorie der Sprache, gegen das Lager der Analogisten, der Anhänger einer regelbasierten Sprachtheorie. Quintilian verwirft die Argumente der Analogisten zwar nicht ganz, er widmet sich ihnen auch ausführlich (I,6,4–27). Aber im Zweifelsfall, so Quintilian, ist der Gebrauch ein besserer Leitfaden als die Regel:

Denn die Analogie kam ja nicht sofort, als die Menschen erschaffen wurden, vom Himmel herab, um die Sprachform vorzugeben, sondern man fand sie erst, nachdem man schon sprach, und man beobachtete beim Sprechen, welches Wort auf welche Endung ausging. Daher stützt sich die Analogie nicht auf die Theorie, sondern auf das Beispiel, und sie ist auch kein Sprachgesetz, sondern beruht auf Sprachbeobachtung, so dass nichts anderes als der Sprachgebrauch die Analogie selbst hervorgebracht hat. (I,6,16)⁹⁴

Der Gebrauch ist im Zweifelsfall auch der Althergebrachtheit vorzuziehen: „denn es wäre ja fast lächerlich, die Redeweise, wie die Menschen (früher) gesprochen haben, der Redeweise, wie man jetzt spricht, vorzuziehen“ (I,6,43).⁹⁵

ist, dieses Nomen dem Nomen *panis* (= *Brot*) [m.] ähnlich ist, die Deklinationsform mit der Folge, dass, wenn man in Zweifel gerät, ob man *hac domu* oder *hac domo* (= *durch dieses Haus*) sagen soll und *domuum* oder *domorum* (= *der Häuser*), die Nomina *domus*, *anus* (= *alte Frau*) und *manus* (= *Hand*) ähnlich sind.“ (I,6,5) Übersetzung von Ax (2011) 63. Ausführlich zu Quintilians Beispielen für Analogie Ax (2011) 233–272.

93 Übersetzungen von Ueding & Steinbrink (2011) 226 f.

94 Übersetzung von Ax (2011) 67. Zu dieser Stelle vgl. Jelinek (1913–14) § 78; Colson (1919) 30 f. Allgemein zum Streit der Analogisten und Anomalisten Steinthal (1890) 357–374; (1891) 71–161 und *passim*; Jelinek (1913–14) §§ 128–136; Colson (1919); Stolz & Debrunner & Schmid (1966) 15 f.; Taylor (1987); Formigari (2004) 31 f.; Brandenburg (2005) 36 f.; de Moura Neves (2007). – Taylor (1987) 1–16, Formigari (l. c.) und Brandenburg (l. c.) legen Wert auf die Feststellung, dass der Streit der Analogisten und Anomalisten kein Streit zweier „Lager“ war, sondern dass die meisten Autoren eine Synthese beider Standpunkte vertraten.

95 Übersetzung von Ueding & Steinbrink (2011) 227.

Diese Überlegungen Quintilians zeigen zugleich, dass die rhetorische Suche nach dem richtigen und passenden Ausdruck unmittelbar zu der Frage führt, wo die Maßstäbe der Sprachrichtigkeit liegen: in der Sprache selbst und ihrem Regelsystem oder im Gebrauch? Mit dieser Frage sind zugleich Kernfragen der Sprachwissenschaft gestellt: Wie funktioniert Sprache, wie kommt sie zustande, wodurch ändert sie sich? Die Gebrauchstheorie gibt die paradoxe und scheinbar zirkuläre Antwort: Sprache kommt durch den Gebrauch von Sprache zustande.

Tatsächlich lässt sich durch eine Analyse des Konventionalisierungsprozesses zeigen, dass Sprachrichtigkeitsüberlegungen ein wichtiger Motor in der alltäglichen (Re-)Produktion von Sprache sind. Sie werden nicht nur von professionellen Rednern und Grammatikern angestellt, sondern es sind die Sprecher, die in ihrem täglichen Gebrauch unablässig Normen aufstellen.

4.3.2 Rhetorik in der alltäglichen Rede

Auch alltägliche Sprecher orientieren sich am Sprachgebrauch prominenter Persönlichkeiten oder bekannter Publikationsorgane; an der Sprache von Dichtern oder von Ständen, die für ihren gepflegten Sprachgebrauch bekannt sind; an der „guten alten“ Sprache oder an den neuesten Sprachmoden; an Fach- und Sondersprachen oder am Sprachgebrauch des jedem „Fachchinesisch“ abholden „einfachen Mannes“; an den Sprachregelungen mächtiger Institutionen oder ihrer Kritiker oder am Vorbild einzelner ‚*language sages*‘.

In all diesen Verhältnissen und in allen Größendimensionen der Gesellschaft findet in der alltäglichen Rede dieses Wechselspiel zwischen Norm und Gebrauch statt. Der „ungesteuerte“ Sprachgebrauch wird normalerweise von den Sprechern selber mit Hinblick auf die Angemessenheit ihrer Rede aufmerksam gesteuert. Insofern gibt es im täglichen Sprachgebrauch nicht nur einfache Rede und Wechselrede, sondern stets auch den Gedanken an eine „Richtigkeit“ – oder „Falschheit“ – des Sprechens.

Das hat seine Ursache darin, dass im Sprechen, wie in der Gesellschaft überhaupt, die Grundkräfte *Kooperation*, *Konkurrenz* und *Abgrenzung* am Werk sind. Kooperation führt zur *Anerkennung* des Sprachgebrauchs anderer und zur einvernehmlichen Aushandlung einer gemeinsamen Sprache, Konkurrenz zum Versuch, den eigenen Sprachgebrauch *gegen* andere geltend zu machen, und Abgrenzung zum *interaktiven Stillstand*.

4.3.3 Das normative Moment im Konventionalisierungsprozess

Kooperation, *Konkurrenz* und *Abgrenzung* zeigen sich bereits im kommunikativen Mikrokosmos des Zweiergesprächs. Ständig findet dort *Ko-Semie* statt, lokales Verstehen. Oder die gegenseitige Aushandlung der Bedeutung in einer Sprachgebrauchssituation unterbleibt, weil wenigstens einer der Gesprächspartner keinen Grund zur Kooperation sieht. Ständig findet auch *Akkommodation* (*Ko-Adaption*) zwischen den Gesprächspartnern statt: Aufgreifen der Aussprachegewohnheiten, des Dialekts, der Satzmelodie, der Wortwahl, der Formulierungen des Gegenübers, Übernehmen, Ändern, Weiterspinnen. Oder *Nicht-Akkommodation*: Ablehnen, Ignorieren. Ständig wird eine gemeinsame Sprache ausgehandelt, und ständig entdeckt ein Gesprächspartner auch die Grenzen dessen, was er sprachlich vom anderen übernehmen will.⁹⁶

Die Aushandlung findet nicht nur explizit dialogisch statt (*Was meinst du?*, *Wovon redest du?*, *So würde ich es nicht sagen*, *Prima formuliert und ich würde sogar noch hinzufügen* usw.), sondern auch auf der Ebene der Präsuppositionen: Mit nominaler und verbaler Definitheit, mit Abtönungspartikeln wie dt. *ja*, *eben*, *offenbar* und erläuternden Phrasen machen Sprecher ihre Äußerungen polyphon und artikulieren neben dem, was sie sagen wollen, zugleich ihre Annahmen darüber, was davon dem Hörer wohl zugänglich, geläufig oder selbstverständlich ist (*taken for granted*) und was nicht.⁹⁷ Da es oft nicht nur um neutralen Informationsaustausch geht, sondern um Verschiedenheit der Ansichten, rechnen Sprecher auch mit Widerstand. Auch hierfür gibt es sprachliche Mittel, wie etwa die deutsche Abtönungspartikel *doch*. Detges

⁹⁶ Lewis (1979) stellt das „Sprachspiel“ dem Baseballspiel gegenüber und arbeitet als Unterschied heraus, dass im Sprachspiel die Regeln permanent neu ausgehandelt werden. Die Akkommodation ist dort ständig im Fluss. – Eine klassische Formulierung des Prozesses der (Nicht-)Akkommodation bieten Giles & Coupland & Coupland (1991) 7 f.: „»Convergence« has been defined as a strategy whereby individuals adapt to each other's communicative behaviors in terms of a wide range of linguistic-prosodic-nonverbal features including speech rate, pausal phenomena and utterance length, phonological variants, smiling, gaze, and so on [...] »Divergence« was the term used to refer to the way in which speakers accentuate speech and nonverbal differences between themselves and others.“ – Ros i Solé (2016) 24 arbeitet diesen Gesichtspunkt für den Zweitspracherwerb aus: „Language learners become creative agents in the language learning process not only by reproducing and borrowing intercultural understandings that do not belong to them, but also by engaging in dialogic imagination [...] and by inhabiting and embodying the Other. In such a view, language learners become not only performers and »actors« of languaculture scripts, but they infuse it with new meanings and new voices [...], and so they become »interpreters« and »authors«.“ Über „Common Ground in Intercultural Interactions“ vgl. auch Kecskés (2014) 166–175.

⁹⁷ Zur verbalen Definitheit s. Mumm (1995b), Mumm (2011), Wirsching (2017).

(2013) arbeitet für das Französische heraus, dass *puisque*, annähernd synonym mit *étant donné (que)*, im Unterschied zum nur auf Verständniskohärenz zielenden *étant donné (que)* dann gebraucht wird, wenn der Sprecher damit rechnet, dass der Hörer die Aussage nicht ohne weiteres akzeptiert und eine gewisse Überredung und freundliche Suggestion braucht.

So wird Konsens hergestellt und Dissens, Vertrautheit und Fremdheit. Die Dialoggemeinschaft strebt nach einer gemeinsamen Sprache und zugleich nach Sprachspaltung. Sprachspaltung – zunächst auf der lokalen Ebene der Dialoggemeinschaft – findet in dem Maß statt, wie ein Sprecher den Sprachgebrauch eines anderen Sprechers in einer bestimmten Situation ablehnt und nicht als gemeinsame Sprache akzeptiert.⁹⁸

Ähnlich steht es mit größeren sozialen Gruppen und ihrem jeweiligen Sprachgebrauch. Wo immer einzelne Sprecher oder Autoren oder ganze Gruppen, Stände und Institutionen gesellschaftlich besonders prominent sind, tendiert ihre Sprache dazu, zur „Norm“ für den Rest der Gesellschaft oder aber für eine Teilgruppe im Gegensatz zum Rest der Gesellschaft zu werden. Man eifert dieser Norm dann bewusst oder unbewusst nach oder gibt ihr Contra, oder die, die die Norm befolgen, geben dem Rest der Gesellschaft Contra. Näheres s. u. (§ 4.4).⁹⁹

4.3.4 Das Wort als Münze

Die Konventionalität des Wortgebrauchs ist oft mit der Prägung und Weitergabe einer Münze verglichen worden.¹⁰⁰ Dieser Vergleich ist eigentlich falsch. Denn die Münzprägung ist seit ihrer Entstehung in der griechischen Antike Stadt- oder Staatsmonopol.¹⁰¹ Sie ist damit eine explizite Normierung, keine

98 Die Sprecher halten es damit ein Stück weit mit Karl Kraus: *Ich bin nur einer von den Epigonen, / die in dem alten Haus der Sprache wohnen. / Doch hab' ich drin mein eigenes Erleben, / ich breche aus und ich zerstöre Theben.* („Bekenntnis“. In: Kraus (1920) 40.) Nur wenige gehen jedoch so weit wie Kraus, wenn er sich in die Rolle eines Sprachhüters begibt und fortfährt: *Komm' ich auch nach den alten Meistern, später, / so räch' ich blutig das Geschick der Väter. / Von Rache sprech' ich, will die Sprache rächen / an allen jenen, die die Sprache sprechen.* Da spricht ein Identitätsbewusstsein (s. o. § 3.8) eigener Art. Die Grundlage dieses Heroentums allerdings, die Ehrfurcht vor der eigenen Sprache, ist verbreitet. S. o. § 2.

99 Die tragende Rolle der Akkommodation für den Sprachwandel betonen Auer & Hinskens & Kerswill (2005) 335–357.

100 Weinrich (1976) bietet im Kapitel „Münze und Wort“ eine reiche Sammlung von Belegen.

101 Howgego (1995) 3; den Übergang zu privater Münzprägung sieht Howgego geradezu als definierend für den Übergang von der Antike zum Mittelalter an (l. c. 34). Vgl. weiter Zarlanga

implizite (s. o. § 4). Als Beispiel für eine implizite Normierung würde sich eher die Entstehung des Geldes aus dem Warenhandel eignen, aber eben nicht das gemünzte Geld. Der Vergleich von Wort und Münze würde, wenn explizite Normierung die Vergleichsbasis wäre, suggerieren, das Wort bestehe aus einem Lautkörper und einer von einer staatlichen Autorität verbindlich geprägten Bedeutung, und beides zusammen werde in der Kommunikation einfach weitergegeben. Das ist nun gerade nicht die Art und Weise, wie Wörter entstehen und zirkulieren.

Ebendeswegen ist die beliebte Metapher vom *Prägen* der Wörter aber instruktiv. Sie zielt auf die Frage, wo und wie sprachliche Konventionen entstehen, und gibt die Antwort: Es sind die Sprecher selber, die im Wechselspiel von *Kooperation*, *Konkurrenz* und *Abgrenzung* die sprachlichen Normen und die stets begrenzte Reichweite ihrer Gültigkeit aushandeln.

4.4 Gruppensprachen und Schibboleths

Wo Sprachspaltung stattgefunden hat, kann das andere Idiom zum Symbol der Andersheit werden. Vor knapp hundert Jahren schrieb Karl Vossler:

Vor nicht langer Zeit hat ein Vorkämpfer der katalanischen Autonomie in Barcelona eine Ansprache an die Studentenschaft gehalten, in der er sagte: »Wie oft sind wir unter den heutigen Umständen in Katalonien gezwungen, ein Idiom zu gebrauchen, das nicht das unsere ist! Den schlechten Katalanen erkennt man daran, daß er dabei weder Schmerz noch Scham empfindet. Es gibt aber eine Art das Kastilische zu sprechen, die uns erlösen kann. Sie besteht darin, daß man ihm ein Glöckchen anhängt, das die Professoren hören müssen. Wenn Ihr es so macht, können Euch die Textbücher, die Kolleghefte, die Vorlesungen mit ihrem Spanisch nichts anhaben.« — Was ist dieses Glöckchen? Offenbar ein gewolltes Zeichen dafür, daß das Spanische in jenen Hörsälen eine auferlegte, keine erlebte, eine fremde und gehaßte Sprache ist: daher man es mit absichtlich katalanischem Akzent und mit Katalanismen versieht, wie man der Katze eine Schelle anhängt, wenn man Maus ist. [...] Der spanische Fremdling soll in katalanische Nationaltracht gesteckt und die majestätische Staats- und Fachsprache in der gemütlichen Zipfelhaube einer Mundart verlacht werden.¹⁰²

Berühmt geworden ist William Labovs Untersuchung zum Dialekt der Insel Martha's Vineyard / Massachusetts. Ein lautliches Charakteristikum dieses Dialekts, die Zentralisation der Diphthonge [ay] und [aw], geht auf einen Teildia-

(1999) 29, 41; Rostovtzeff (1957) 181; Pauly & Wissowa (1933) 461 s. v. „Münzwesen (archaisch)“).

102 Vossler (1924) 3; 17.

lekt dieser Insel (um Chilmark herum) zurück, der zum Wahrzeichen der Bewohner von Martha's Vineyard geworden ist:

It is apparent that the immediate meaning of this phonetic feature is 'Vineyarder.' When a man says [rɛɪt] or [hɛʊs], he is unconsciously establishing the fact that he belongs to the island.¹⁰³

Die Zentralisierung dieser Diphthonge ist so zum Schibboleth¹⁰⁴ der Vineyarder geworden. Ein Sommerfrischler auf Martha's Vineyard würde sich, wie Ilona Schulze treffend bemerkt, „vermutlich keine Sympathien bei der einheimischen Bevölkerung erwerben, wenn er deren Sprechweise annehmen würde.“¹⁰⁵ Er würde nach dem Motto handeln „Immer mehr von diesen Minderheiten kommen da herein und behaupten frech, sie wären wir.“¹⁰⁶

So gleicht man sich dialektal an, sondert sich aber auch ab, ist stolz auf den eigenen Dialekt und lächelt oder spottet über den merkwürdigen Dialekt der anderen. Ältere Verkehrsteilnehmer üben sich in Jugendsprache, mit zweifelhaftem Erfolg. Ungeübte versuchen sich an Amtssprache und Fremdwörtern und zeigen, dass sie „keine Koniferen auf diesem Gebiet sind“.¹⁰⁷ Überall, in der gesamten Gesellschaft, in Teilgruppen, in vorübergehenden Sprecherkonstellationen und, wie es die wechselseitige Perspektive der unterschiedlichen Varietäten aufeinander zeigt, auch quer durch alle Gruppengrenzen werden unablässig Normen aufgestellt, mehr oder weniger deutlich, mehr oder weniger verbindlich, und unablässig wird das Übernehmen, Ablehnen, Ignorieren, Ändern, Weiterspinnen dieser Normen ausgehandelt.

4.5 Normbefolgung und -verletzung, Registerwahl und Tabu, Hierarchie und Rederecht

Die soziolinguistischen Grundfragen *Wer spricht aus welcher sozialen Position heraus mit oder zu wem? In welchem Rahmen, unter welchen Umständen? Mit*

¹⁰³ Labov (1963) 304 [= Labov (1972) 36].

¹⁰⁴ „Und die Gileaditer nahmen ein die Furten des Jordans vor Ephraim. Wenn nun die Flüchtigen Ephraims sprachen: Laß mich hinübergehen! so sprachen die Männer von Gilead zu Ihm: Bist du ein Ephraimiter? Wenn er dann antwortete: Nein! hießen sie ihn sprechen: Schiboleth; so sprach er Siboleth und konnte es nicht recht reden; alsdann griffen sie ihn und schlugen ihn an den Furten des Jordans, daß zu der Zeit von Ephraim fielen zweiundvierzigtausend.“ (Ri 12,5–6)

¹⁰⁵ Schulze (2014) 73.

¹⁰⁶ Gerhard Polt, „1705“, 5:43–5:51.

¹⁰⁷ Vgl. z. B. https://www.korrekturen.de/beliebte_fehler/konifere_koryphaee.shtml (Stand 20.04. 2018).

welchem Zweck? In welchem Medium? offenbaren eben nicht nur, dass viele sprachliche Varietäten nach Art von Konfektionsware bereitstehen, um den mannigfachen Kommunikationskanälen, -situationen und -bedürfnissen jeweils als passendes Kommunikationsmittel zu dienen. Sie offenbaren auch, dass es hier sehr viele Möglichkeiten gibt, sich in den Augen des Einen oder Anderen „unpassend zu äußern“. In und zwischen diesen Varietäten herrscht überall ein Verhältnis zwischen Norm und Gebrauch. Man kann viel „falsch“ machen, von kleinen Schnitzern bis hin zu unverzeihlichen Fehlern und Tabubrüchen. Dann ist die Akkommodation entweder misslungen, oder jemand hat sie gezielt verletzt.

Überall werden dabei Hierarchien aufgebaut:

- Zwischen den rechtmäßigen Inhabern einer Sprachnorm und unrechtmäßigen „Eindringlingen“;
- zwischen den beschränkten Inhabern einer Norm und den weitsichtigeren Außenstehenden;
- zwischen denen, die meinen, „die Sprache richtig gebrauchen“ zu können, und denen, die angeblich „die Wörter und die Grammatik nicht kennen“;
- zwischen denjenigen, die wissen, wie man in einer bestimmten Situation redet, und denjenigen, die sich ungeschickt anstellen und ins Fettnäpfchen treten;
- zwischen denen, die sich konformistisch verhalten, und denen, die eine individuelle Note einbringen; usw.

Die Fragen *Wer spricht aus welcher sozialen Position heraus* usw. offenbaren damit drittens, dass es keineswegs selbstverständlich und eher die Ausnahme ist, dass alle das gleiche Rederecht haben.

A performative utterance is destined to fail each time that it is not pronounced by a person who has the ‘power’ to pronounce it, or, more generally, each time that the ‘particular persons and circumstances in a given case’ are not ‘appropriate for the invocation of the particular procedure invoked’ ...¹⁰⁸

108 Bourdieu (1991) 111. Vgl. auch Thompson, „Editor’s Introduction“ in Bourdieu (1991) 7 f.: „actual speakers have a *practical competence*, a ‘practical sense’ [...] by virtue of which they are able to produce utterances that are appropriate in the circumstances; and this practical competence cannot be derived from or reduced to the competence of Chomsky’s ideal speaker. Thus actual speakers are able to embed sentences or expressions in practical strategies which have numerous functions and which are tacitly adjusted to the relations of power between speakers and hearers. Their practical competence involves not only the capacity to produce grammatical utterances, but *also* the capacity to make oneself heard, believed, obeyed, and so on. Those who speak must ensure that they are entitled to speak in the circumstances, and those who listen must reckon that those who speak are worthy of attention. The recognition

Wenn das Rederecht ungleich verteilt ist, ähnelt die „gemeinsame Sprache“ besonders wenig einer spontanen Empfindungsgemeinschaft – es sei denn, Untergebene fühlen sich in einem solchen Machtgefälle heimisch.

Das sei im folgenden Paragraphen im Bereich von Wortwahl und Bedeutungsprägung näher betrachtet.

4.6 Faktoren der Akkommodation

4.6.1 Rederechte und ihr Einfluss auf Wortwahl und Bedeutungsprägung

Einer der Beteiligten mag sich selbst – z. B. weil er ein berühmter Politiker oder Professor ist – als mächtig und hochstehend und sein Gegenüber als unwichtig einstufen. Dann kommt es vor, dass er vom anderen beflissenes Zuhören erwartet und sich selber das Zuhören abgewöhnt. Bei ihm zumindest findet dann kaum Akkommodation statt. Oder die Autoritäten und Rederechte sind in einer Situation ungleich verteilt, etwa in einem betrieblichen Meeting. Dann findet das Kommunizieren überwiegend in einer Richtung statt und wird transitiv. Der unterlegenen Seite bleibt das Recht, zu schweigen, allerdings selbst das nicht immer. Wird sie aufgefordert, „Rede und Antwort zu stehen“, muss sie sorgfältig formulieren.

Mit den gesellschaftlichen Machtverhältnissen ist auch das Rederecht ungleich verteilt. Und mit dem Rederecht die Gelegenheit, Sprache zu prägen. Wer ein privilegiertes Recht hat, das Wort zu führen, hat auch eine privilegierte Gelegenheit, einen sprachlichen Formulierungsvorschlag für seinen Standpunkt in Umlauf zu bringen.

4.6.2 Das Ringen um die Artikulationshoheit. Die Verallgemeinerung partikularer Sichtweisen in der politischen Sprache und anderswo

Für die politische Sprache ist das schon lange festgestellt worden. Die Sprache der Politik ist voll von Regeln, wie man Benennungen anwendet und zu verstehen hat. Und sie ist voll von Kämpfen um diese Regeln.

of the right to speak, and the associated forms of power and authority which are implicit in all communicative situations, are generally ignored by the linguist, who treats the linguistic exchange as an intellectual operation consisting of the encoding and decoding of grammatically well formed messages.“

Wir kommunizieren nie unschuldig. Die politische Sprache ist ein Kampf mit Wörtern um Wörter. So lässt sich Deutungshoheit über Sachverhalte gewinnen, um die öffentliche Meinung zu beeinflussen. Die drei bekanntesten und gängigsten Methoden sind dabei: benennen, besetzen und beschönigen.¹⁰⁹

Beispiele aus der politischen Sprache sind Legion.¹¹⁰ Sie zeigen, dass Inhaber politischer und medialer Macht ihr prominentes Rederecht nicht nur nutzen, um für ihren Standpunkt zu werben, sondern auch, um Sprache in ihrem Sinne zu prägen, in Umlauf zu bringen, idealerweise zur tatsächlich von allen geteilten gemeinsamen Sprache zu machen und damit ihren Standpunkt gleichsam subkutan zu verabreichen.

Da es nun viele gegensätzliche Parteien gibt, die ihr Rederecht und die Gelegenheit nutzen, prägend auf den Sprachgebrauch zu wirken, ist die Sprache in steter Bewegung. Und es gibt immer Gewinner und Verlierer. Vollständig gewonnen hat ein Formulierungsvorschlag dann, wenn die Sprachgemeinschaft ihn als alternativlose und damit neutral erscheinende Bezeichnung annimmt und verwendet. In den 90er Jahren wurde das Wort *Globalisierung* geprägt, um die Idee eines irgendwie von selbst ablaufenden Sachzwangs zu benennen. Die Maßnahmen der Politik konnten so als bloße Reaktionen auf diesen Sachzwang erscheinen.¹¹¹ Heute hat sich das Wort *Globalisierung* etabliert, und mit seinem selbstverständlichen Gebrauch erscheint auch der Gedanke selbstverständlich, dass es den suggerierten selbsttätigen Sachzwang tatsächlich gibt. Auf dieser weithin geteilten Grundannahme baut der Streit um Bewertung und Beeinflussbarkeit der als Tatsache akzeptierten *Globalisierung* auf.

Dieser Mechanismus ist nicht auf die politische Sprache und nicht auf bewusste Sprachregelungen beschränkt. Oft handelt es sich einfach um die gemeinsamen Sichtweisen und Wertungen dominanter Gruppen, die sich in sprachlichen, dann für selbstverständlich genommenen Wertungen niederschlagen. Das kann quer über die Sprachgrenzen ähnlich verlaufen.

- In vielen Sprachen hat z. B. die Bezeichnung des Bauern eine abwertende Karriere erfahren: gr. ἄγροϊκος / ἄγροικος (ἄγρός, οἰκέω) ‚auf dem Lande lebend, ländlich‘ > ‚bäurisch, grob, plump, ungesittet, unschicklich, roh, ungebildet, unwissend‘;¹¹² frz. *vilain* ‚gemeiner verächtlicher Mensch; hässlich‘; aus lat. *villānus* ‚Bauer‘; dt. *Tölpel* umgebildet aus mhd. *dörpel*,

¹⁰⁹ Bazil (2010) 3.

¹¹⁰ Vgl. z. B. Bazil (2010), Biermann & Haase (2013), Klein (2010), Panagl (1998), Zimmer (1986).

¹¹¹ Klein (2010) 8.

¹¹² Passow (1841) s. v.

dörper, entlehnt aus mnl. *dorpere*, Lehnübersetzung zu *vilain*; russ. *mužik* ‚Bauer‘ (eigtl. ‚kleiner Mann‘, Diminutiv zu *muž* ‚Ehegatte, Mann‘)¹¹³ > ‚grober, plumper, unmanierlicher Mensch‘; das *Bäuerchen* schließlich setzt den Pejorisationen eine niedliche Krone auf. Debrunner schließt daraus: „diese Bedeutungsverschlechterung stammt aus dem städtischen Überlegenheitsgefühl, und der Einfluß der Stadtkultur hat die abwertende Bedeutung im allgemeinen Sprachgebrauch durchsetzen können. Natürlich sind diese ursprünglichen Bedeutungen längst aus dem Bewußtsein der Sprachgemeinschaften verschwunden.“¹¹⁴

- Ähnlich steht es mit der in vielen Sprachen beobachtbaren Tendenz, dass Bezeichnungen für Frauen eine pejorative Bedeutungskarriere erfahren. Mhd. *junc-herre* ‚junger Herr, Edelknabe‘ und *junc-vrouwe* ‚junge Herrin, Edelfräulein‘ haben sich gegensätzlich entwickelt: *Junker* bezeichnet heute einen Adligen, allenfalls einen selbstherrlichen Adligen, *Jungfer* dagegen bezieht sich abwertend auf die sexuelle Unberührtheit einer Frau.¹¹⁵ Ähnliche Pejorisationen haben *Weib*, *Magd*, *Dirne* durchgemacht. Der Grund ist, wie Nübling (l. c.) überzeugend zeigt, nicht die überbordende Höflichkeit der Männer, die in ihrer Wortwahl stets ein Register zu hoch gegriffen und damit zur allmählichen Inflationierung und Absenkung des Wortprestiges beigetragen hätten. Der Grund ist viel einfacher: Die Männer haben nicht etwa, wenn sie mit niedrig angesehenen Frauen oder über sie geredet haben, dabei so oft höfliche Bezeichnungen verwendet, dass sich durch diesen speziellen Sprachgebrauch – rätselhafterweise – die allgemeine Bedeutung dieser höflichen Bezeichnungen pejorisiert hätte. Sondern sie waren in der Regel gar nicht höflich und haben Frauen, in welchem Zusammenhang auch immer, oft und gerne sexualisierend und pejorierend bezeichnet. Da die deutsche Sprache über viele Jahrhunderte im Wesentlichen von Männern geprägt wurde, hat ihr dominanter Sprachgebrauch den Sprachgebrauch insgesamt verändert.
- Käufer und Verkäufer werden sich zwar immer wieder einig, sind es aber grundsätzlich nicht. Dornseiff überlegt, warum *billig*, ursprünglich ‚angemessen, gerecht, richtig‘, die Bedeutung ‚preisgünstig‘ angenommen hat und kommt zu dem Ergebnis: „Bei jedem Kaufhandel wurden die höchsten Grundsätze der »Billigkeit« angerufen; den Erfolg, daß der »gerechte« Preis der niedrige wurde, hat sichtlich der Käufer davongetragen.“¹¹⁶

¹¹³ „Die Bedeutung erklärt sich daraus, daß rechtlich Unmündige als Knaben bezeichnet wurden“ Vasmer (1953–1958) s. v.

¹¹⁴ Debrunner (1958) 6.

¹¹⁵ Nübling (2011).

¹¹⁶ Dornseiff (1959) 44.

Eine wichtige Grundlage solcher Umdeutungen und -wertungen haben Perelman & Olbrechts-Tyteca herausgearbeitet: Es sind *rhetorische Strategien*, die die Sprecher, wie bewusst auch immer, einsetzen, wenn sie davon ausgehen, dass sie einen Meinungsgegensatz überwinden und für sich entscheiden müssen. Sie beschönigen und präzisieren das Wort, das sie für ihre Sache einsetzen wollen, und beladen Worte, die sie dem gegnerischen Lager zuschreiben, mit unklarem und unlauterem Beigeschmack. Als z. B. die Assoziationspsychologie außer Mode kam, wurde es unter Psychologen Mode, sich gegenseitig als „Assoziationisten“ zu kritisieren, auch wenn das sachlich vielleicht gar nicht zutraf.¹¹⁷ Der abwertende Beigeschmack hat, wie das Wort selbst, nicht lange überdauert. Die Technik ist omnipräsent.

Zu dieser Technik gehört das ganze Arsenal der Rhetorik. Es wird ja um die in Wortbedeutungen geronnene selbstverständliche Sichtweise der Dinge gerungen. Kämpfe um die selbstverständlich richtige Sichtweise sind von ganz anderer Natur als Kämpfe um die richtige Sichtweise. Wo man um die richtige Sichtweise streitet, führt man Argumente ins Feld. Den Kampf um die selbstverständlich richtige Sichtweise führt man als Feldzug zur Eroberung der Artikulationshoheit, mit dem kompletten Arsenal rhetorischer Waffen, offen und subkutan, mit Machtposition und Rederecht und mit allen Hebeln sprachlicher Richtigkeit und Angemessenheit.¹¹⁸

Die wenigen angeführten Beispiele mögen genügen, um zu illustrieren, was gezeigt werden sollte: In einer Welt von sozialen und von Meinungsgegensätzen ringen die Sprecher um die Artikulationshoheit und damit um Verbindlichkeit und Abgrenzung in ihrem Sinne. Alle haben das Ziel, ihre Deutung oder Wertung einer Sache dem Kommunikationsmittel Sprache einzupflanzen und damit idealerweise ihren Gegnern wie auch allen Unbeteiligten als die natürliche Ausdrucksweise der Sache unterzuschieben – und andere Ausdrucksweisen zu stigmatisieren. Das Ringen um Artikulationshoheit ist das Ringen um Deutungshoheit.

117 Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958/1969/2004) §§ 35; 38.

118 Diejenigen, die den Kampf um die selbstverständliche Sichtweise einer Sache führen, stehen ihrerseits auf einem Boden von – für sie – selbstverständlichen Sichtweisen. Deren Gesamtstruktur und -dynamik suchen Jäger & Jäger (2007) 7–11 und 103 f. mit Foucault unter dem Begriff *Dispositiv* zu fassen: sozusagen die „Ursuppe“ des Meinens, Empfindens, Wahrnehmens und Handelns. In unserem Zusammenhang geht es nur um das Moment der strategischen Herstellung von Selbstverständlichkeiten in und aus einem argumentativen Diskurs. Dieses Moment lässt sich in der politischen Sprache gut verfolgen, s. z. B. Jäger & Jäger (2007) 73–93 über Strategien der BILD-Zeitung. Unter anderem auf solche Weise werden sprachliche Münzen geprägt (s. o. § 4.3.4). Über die grundlegende Rolle rhetorischer Strategien bei der Herstellung von Sprache vgl. Schulze (2016) 188 f.

Dies ist das Moment der *Konkurrenz* im Konventionalisierungsprozess. Ich habe ihn hier hervorgehoben, weil er weniger beachtet wird als der grundlegendere Prozess der *Kooperation*, dessen elementare Bedeutung für die Kommunikation Grice herausgearbeitet hat. Nur erwähnt sei drittens der in seiner realen Bedeutung ebenfalls unterschätzte Prozess der *Abgrenzung* und einfachen *Nicht-Kooperation*, der den sprachlichen Konventionalisierungsprozess mit einer bedeutenden Unwucht anreichert.¹¹⁹

4.6.3 Anführungszeichen – die distanzierte (Nicht-)Akkommodation

Eine Reaktion auf sprachliche Konkurrenz sind Anführungszeichen.¹²⁰ Geschriebene Worte werden in Anführungszeichen gesetzt, gesprochene mit erhobenen Händen und gebogenen Zeige- und Mittelfingern markiert. So gebraucht man ein Wort und distanziert sich gleichzeitig von ihm, genauer: von der Idee, dass es einen präsupponierten Konsens um dieses Wort gebe. Man signalisiert, man sei nicht einverstanden mit dem, was normale Sprecher bei diesem Wort denken, und hält ausdrücklich in der Schwebe, wie man es denn nun anders denken soll. Wird dieses Signal akzeptiert, stellt sich ein Konsens her – darüber, dass man keinen Konsens hat, aber sich auch so ganz gut verständigen kann.

4.7 Vertraute Töne, polyphone Resonanzen

Selbst in einer Welt von Anführungszeichen kann man sich also heimisch fühlen. Werfen wir einen Blick zurück auf die in den vorangehenden Paragraphen erwähnten Momente der Akkommodation: in Dialog, Gruppensprache, Muttersprache; im Klangbild des Dialekts, in der Wortwahl, in der Bedeutungsprägnanz. Auf all diesen Ebenen wird Akkommodation ausgehandelt. Aber die

¹¹⁹ „Zweckfrei pure Kommunikationslust, nicht enden wollender Redefluss, Redundanzen, Abundanzen, kommunikativer Überfluss, Schwatzhafteigkeit, Geschwätzigkeit, Dummheit, Bescheuertheit, versehentlich, absichtlich oder systematisch verunglückende Gespräche, Verweigerung und Unterminierung von Kooperation bis hin zu aggressivem Schweigen – alles kommt vor, und zwar nicht als seltene, besonders markierte Ausnahmen vom alltäglichen Normalfall gelingender Verständigung, sondern als durchaus gewöhnlicher Alltag. In vielen Fällen geschehen derlei kommunikative Turbulenzen sogar, ohne dass ihre Urheber geächtet würden.“ Schmitz (2008) § 6. Schmitz zeigt in seiner Diskussion des Grice'schen Modells insgesamt, dass Kooperation nur partiell Grundlage der Konversation ist.

¹²⁰ Dusini & Edlinger (2012) widmen diesen Anführungszeichen ein ganzes Buch.

Kommunikation besteht nicht allein im Aushandeln der Akkommodation. Ein Großteil der gemeinsam verwendeten Sprache ist – wenigstens vorläufig – als ausgehandelt präsupponiert. Dieser präsupponierte Teil geht in die Kommunikation als – einstweilige – Grundlage ihrer Verständlichkeit ein. „Verständlichkeit“ ist dabei nicht nur im Sinne der Absicherung des Informationsaustauschs gemeint. Man „versteht sich“ auch in dem Sinne, dass in jedem Kommunikationsfragment gemeinsame Hintergründe anklingen. Die Laute des geteilten Dialekts sind vertraut, die Wortwahl der geteilten Gruppensprache, geflügelte Worte und Wortwitze, Kollokationen und Bedeutungsprägungen des geteilten Diskursuniversums. Mit jedem Akt von Kommunikation werden diese Ebenen, wenn vorhanden, aktiviert. Dann ist es, wie wenn ein ganzes Orchester die vergleichsweise dünne Stimme der ins Rampenlicht gestellten Aussage polyphon begleitet.¹²¹

In der konventionalisierten Kommunikation wird so das *Entrenchment* angesprochen und gibt der Kognition Resonanz. Dies ist die Grundlage des Selbstzeugnisses bi- oder multilingualer Sprecher, in jeder Sprache eine andere Identität oder ein anderes Herz zu haben.¹²²

Dieses Zusammentreffen eines gemeinsamen sprachlichen Habitus ist die Grundlage für die doppelte Bedeutung von *einander verstehen*. Mit der Phrase *sich gut verstehen* kann eine gute akustische Verbindung oder ein gelungener Informationsaustausch gemeint sein. In einem tieferen Sinne meint man damit die Resonanz geteilter Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten – eine Art Heimat.

4.8 Sprache und Identität; sprachliche Heimat und sprachliches Weltbild

Mit Rückbezug auf § 3.7 lässt sich also sagen: Individuen nehmen die sprachliche Lebenswelt in ihren Habitus auf. Je größer die Menge der von zwei Indivi-

121 Bachtins Idee literarischer Polyphonie wird in der Linguistik im Interesse besserer Fassbarkeit vorzugsweise auf Syntax und Grammatik beschränkt und bezeichnet dann wiedergegebene, indirekte und präsupponierte Rede sowie Formen von Modalität; vgl. Gévaudan (2008), Atayan & Detges & Gévaudan (2013), Detges (2013). Die musikalische Metapher bietet sich aber auch in genereller Hinsicht an: Akkommodation heißt Einbeziehung anderer Stimmen in die eigene Rede, Usualisierung das Zusammenführen vieler Stimmen in einem sprachlichen Ausdruck. Ausführlich zur Polyphonie-Metaphorik Previšić (2014).

122 Ennius hatte als Sprecher des Griechischen, Oskischen und Lateinischen „drei Herzen“. Scopacasa (2017) 114.

duen geteilten Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten ist, desto größer ist die Resonanz, die bei jedem Kommunikationsakt entsteht, desto mehr „verstehen sich“ die Individuen.

Ungeachtet dessen und auf dieser Grundlage findet immer auch aktuelle Akkommodation, Aushandlung des gemeinsamen Sprachguts statt. Kommunikation besteht aus beiden Momenten: aus der aktuellen Akkommodation und dem inkorporierten Universum vergangener Akkommodationen.

Das Sprechen einer gemeinsamen Sprache ist kein passives und friedliches Eintauchen in ein für alle von irgendeiner außergesellschaftlichen Instanz passend vorgeformtes geistiges Medium, sondern ein aktiver Prozess der (Nicht-)Akkommodation auf Basis vergangener (Nicht-)Akkommodationen. Die Sprecher einer Sprachgemeinschaft arbeiten unaufhörlich an ihrem Verständigungsmittel Sprache, um es zu einem Gemeinschaftswerk zu machen, aber auch, um sich individuell oder in Gruppen von anderen Individuen oder Gruppen abzugrenzen.

4.8.1 „Sprachliche Heimat“

Die bleibenderen sprachlichen Ausprägungen, in Form von Lebenswelt vorgefunden, in den eigenen sprachlichen Habitus aufgenommen und in der Kommunikation mit ähnlich geprägten Individuen mitschwingend, können als „*sprachliche Heimat*“ empfunden werden. An sich sind sie das schon automatisch – das kognitive und kommunikative Universum, in dem das Individuum „zu Hause“ ist. Die Empfindung als „sprachliche Heimat“ entsteht dann, wenn das Individuum sein Bewusstsein darauf richtet und zu einem Identitätsbewusstsein ausbaut.

In sich kohärent, wie etwa ein Mythos oder ein theologisches Gebäude, ist diese Heimat/Identität zwar nicht. Sie besteht ja aus einer zufälligen und heterogenen, nur eben in dieser (Gruppen-)Sprache so zusammentreffenden Mischung aus phonetischen, phonologischen, lexikalischen, syntaktischen, semantischen und pragmatischen Elementen. Dennoch hat sie etwas vom Charakter einer gemeinsamen Grundstimmung. Phonetik und Lexikon sind dabei besonders empfänglich für gruppenspezifische Prägungen und entsprechende Gruppengefühle. Hier scheint der Prozess der Akkommodation leichtgängig zu sein. Ist er dann durchlaufen, erscheint die gewandelte Sprache als nicht mehr befragte, gleichsam neutrale, selbstverständliche Ausdrucksweise.¹²³

123 Vgl. Bourdieu (1991) 131; 167.

Die Frage, ob eine Sprachgemeinschaft tiefer miteinander verbunden ist als nur durch die „Benutzung“ eines gemeinsamen Kommunikationsmittels, ist grundsätzlich also mit „Ja“ zu beantworten. Sprachliches Kommunizieren schließt immer auch das Anzitiern und Teilen vergangener, mittlerweile fraglos akzeptierter Akkommodationen mit ein.

Das ist aber in zwei Hinsichten zu relativieren.

- Je nach sprachlicher Nähe oder Entfernung ist das geteilte Sprachgut umfassender oder weniger umfassend. Die Gemeinsamkeiten innerhalb eines Familienslangs oder einer Gruppensprache sind wahrscheinlich intensiver als die Gemeinsamkeiten innerhalb eines Dialekts oder der alles übergreifenden Muttersprache.
- Alles ist in Bewegung. Auch das fix präsupponierte Sprachgut kann wieder Gegenstand der Aushandlung werden.

Man darf auch nicht vergessen, worin das gemeinsame Sprachgut besteht: in einer heterogenen Konstellation aus allen Ebenen der Sprache, von der Phonetik bis zur Semantik. Das kann zu einer gemeinsamen Grundstimmung führen – in schwäbelndem Ambiente mag der Schwabe sich schwäbisch fühlen –, aber kaum zu einer gemeinsamen „Weltsicht“ oder einem gemeinsamen „Weltbild“.

4.8.2 „Sprachliches Weltbild“

Worin könnte ein „sprachliches Weltbild“ bestehen? Wenn mit „Weltbild“ eine Grundeinstellung gemeint ist, die sich, mit Douglas Adams zu reden, auf „das Leben, das Universum und den ganzen Rest“ bezieht – nach Art etwa von weltanschaulichen Einstellungen wie Pessimismus, Kreationismus, Materialismus, Prinzip Hoffnung, oder nach Art von besonderen Begabungen/Defiziten wie hervorstechende (Un-)Musikalität, besonders (un-)präzises Farbgedächtnis o. ä. –, müsste ein „sprachliches Weltbild“ eine durch die Sprache hervorgerufene derartige Grundeinstellung bzw. erlernte (Nicht-)Begabung sein, die sich wie eine Brille oder ein optischer Filter – um das naheliegende Bild von Deutscher (2011) zu übernehmen – in die Wahrnehmung und ihre Verarbeitung schiebt. Ursächlich käme dafür wohl allenfalls der semantische Teil der Sprache in Frage.

Sprache ist nun gerade auf dem Gebiet der Semantik kein – von wem geschaffenes? – neutrales Gefäß zum Gedankenaustausch, sondern, wie in §§ 4.3 und 4.6 beschrieben, Resultat vergangener Aushandlungen und wird von den Sprechern fortwährend per Anerkennung und Ablehnung weiter geformt. Von

allen Seiten angestoßen – von mächtigeren mit mächtigerem Impuls, insgesamt in unterschiedlichen Richtungen –, erfahren die Wortbedeutungen und die grammatischen Kategorien flüchtigere wie bleibendere Ausprägungen.

Die Dimensionen, in denen diese Ausprägungen erfolgen, sind nun heterogen. Räumliche Verhältnisse und Orientierung im Raum, Zeitvorstellungen, Farbwörter, Genussysteme sind typische Kandidaten in der Grammatik.¹²⁴ Im Wortschatz gibt es eine Vielzahl je für sich gelagerter Kandidaten.

Es scheint also tatsächlich so etwas wie eine „sprachliche Weltsicht“ zu geben – nicht als feststehende gemeinsame Überzeugung, die ihre Wurzeln in einer noch tiefersitzenden Identität hätte, sondern als jeweilige Momentaufnahme eines vergangenen und aktuellen steten innergesellschaftlichen Ringens um Artikulationshöhe und Sprachprägung sowie einer fortgesetzten Verständigung darauf, was man grundsätzlich ausdrücken muss, was man vernachlässigen kann und was man gerne in einer handlich abgekürzten Form ausdrücken möchte.

Die Intuition, die Humboldt mit seinem Begriff der „inneren Form einer Sprache“ hatte und die Steinthal, Lazarus und Wundt zur Konzeption einer „Völkerpsychologie“ führte, war also nicht ganz ohne sachliche Grundlage. Nur hat der Wunsch, eine in sich einheitliche und kohärente Volksseele zu finden, zu oft grotesken Kurzschlüssen geführt.¹²⁵ Kritiker der Völkerpsychologie wie Hermann Paul haben zu Recht darauf beharrt, dass man den Sprachwandel nicht aus einer „Volksseele“ erklären kann, von der man sonst nichts weiß,

¹²⁴ Vgl. Everett (2013).

¹²⁵ So will Wundt (1922) 445 etwa im agglutinativen Sprachbau ein „synthetisches Denken“ erkennen, bei dem „ganz die Einheit der Gesamtvorstellung“ überwiege, im isolierenden Sprachbau dagegen „analytisches Denken“, in dem „die einzelnen Vorstellungsinhalte schärfer voneinander“ geschieden seien, was aber auch Ausdruck „fragmentarischen Denkens“ sein könne usw. – Über vergleichbare Kurzschlüsse im lexikalischen Bereich findet Dornseiff (1959) 59 launige Worte: Zur Idee, dass die große Anzahl von Redensarten und Bildern zum Gebiet des *Trinkens* im Deutschen bezeuge, wie sehr diese Neigung den Deutschen in Fleisch und Blut übergegangen sei, bemerkt er: „Die Tatsache selbst mag stimmen oder nicht. Aber die Begründung ist unmöglich. Denn mit derselben Methode muß man den Schluß ziehen, daß die Deutschen gern sterben oder gern arm sind. Betrunken sein ist ein mit Affekten beladener Begriff, einerseits der Inbegriff des Wohlbefindens, andererseits gesellschaftlich etwas verhänglich. Das führt dazu, daß dieser Begriff sowohl von unten wie von oben bezeichnet wird: man greift zu einer Menge teils feuchtfroh verständnisinniger, teils euphemistisch zurückhaltender Umschreibungen. Die letzteren beweisen, daß man sich vom Betrunkenen distanziert.“ – Auf diese Weise kann man den gesamten Wortschatz durchgehen. Aus der Tatsache, dass es kein englisches Äquivalent für deutsch *Kabelsalat* gibt, lassen sich allenfalls krause Ideen über die englische und die deutsche Volksseele entwickeln. Usw.

sondern im Prinzip auf die „Wechselwirkung der Individuen“ angewiesen ist.¹²⁶

4.9 Die Sprachgemeinschaft. Fazit

Was also ist eine *Sprachgemeinschaft*, und was ist sie nicht? Sehen wir zu, was vom oben unter § 2 skizzierten Dreischritt übriggeblieben ist.

1. „Menschen, die dieselbe Sprache sprechen“:
Dieselbe Sprache zu sprechen heißt mehr, als einfach dieselbe Sprache zu sprechen. Man bewegt sich in unterschiedlichen Varietäten und handelt, auf Basis vergangener Konventionalisierungen und unterschiedlicher Rederechte entsprechend den gesellschaftlichen Machtverhältnissen, die gemeinsame Sprache immer wieder neu aus. Dabei wird auch immer wieder neu bestimmt, wer sich sprachprägend durchsetzt und wer wo welche Grenzen setzt. Dieselbe Sprache zu sprechen heißt also fortwährende Eini-gung auf eine gemeinsame Sprache, aber auch fortwährende Sprachspaltung.
2. „haben ungeachtet ihrer artikulierten Differenzen einen tiefsitzenden Konsens“:
Aktuell wird ein solcher Konsens immer ausgehandelt. Soweit Sprachspaltung entsteht, handelt es sich um Dissens. Grundlage aller Aushandlungen ist eine jeweils vorgefundene gemeinsame sprachliche Lebenswelt, die zu einer Art gemeinsamer Grundstimmung – „man versteht sich“ – führen kann, nicht jedoch zu einer irgendwie in sich kohärenten Weltsicht und auch nicht zu einer Einmütigkeit, in der die zugrundeliegenden gesellschaftlichen und auch im Konventionalisierungsprozess wirksamen Gegensätze neutralisiert wären.
3. „der in einer noch tiefersitzenden Wesensverwandtschaft wurzelt.“
Das bleibt soweit ein Glaubenssatz.

Werfen wir, um den Glaubenssatz von einer anderen Seite zu beleuchten, einen Blick auf Diskussionen um die Begriffe *Ethnizität* (§ 5) und *Kultur* (§ 6).

¹²⁶ Paul (1920) vf. und 13f. Anm. 1.

5 Ethnizität

»Ich bin kein Araber, Momo, ich bin Moslem.« – »Warum sagt man dann, dass Sie der Araber in der Straße sind, wenn Sie gar kein Araber sind?« – »Araber, Momo, das bedeutet in unserer Branche: Von acht bis vierundzwanzig Uhr geöffnet, auch am Sonntag.«¹²⁷

Mit §§ 3 und 4 sind die wesentlichen Grundlagen gelegt, um zu verstehen, in welches Verhältnis *reale Sprachgemeinschaft* und *imaginierte Identität* gesetzt werden können. An sich hat beides wenig miteinander zu tun. „Identität“, beliebter terminologischer Kristallisationspunkt für alle Formen von Selbstimagination, ist potentiell auf alle menschliche Existenzbereiche anwendbar (s. o. § 3.8). *Sprachgemeinschaft* vollzieht und konventionalisiert sich im realen Kommunikationsprozess (s. o. § 4). Dies bringt Momente geteilter Gewohnheit mit sich, die Anknüpfungspunkte für imaginierte Identifikationen werden können, aber nicht müssen.

Verstärkend und aktivierend können dabei Ideen gemeinsamer *Ethnizität* wirken.

5.1 Imaginierte Gemeinschaft

Ethnizität bezeichnet im heutigen Sprachgebrauch üblicherweise nicht eine reale Form menschlicher Gemeinschaft, sondern ein Konstrukt. Der *locus classicus* findet sich bei Max Weber:

Wir wollen solche Menschengruppen, welche auf Grund von Aehnlichkeiten des äußeren Habitus oder der Sitten oder beider oder von Erinnerungen an Kolonisation und Wanderung einen subjektiven Glauben an eine Abstammungsgemeinsamkeit hegen, derart, daß dieser für die Propagierung von Vergemeinschaftungen wichtig wird, dann, wenn sie nicht »Sippen« darstellen, »ethnische« Gruppen nennen, ganz einerlei, ob eine Bluts-gemeinsamkeit objektiv vorliegt oder nicht. Von der »Sippengemeinschaft« scheidet sich die »ethnische« Gemeinsamkeit dadurch, daß sie eben an sich nur (geglaubte) »Gemeinsamkeit«, nicht aber »Gemeinschaft« ist, wie die Sippe, zu deren Wesen ein reales Gemeinschaftshandeln gehört. [...] Andererseits pflegt überall in erster Linie die politische Gemeinschaft, auch in ihren noch so künstlichen Gliederungen, ethnischen Gemeinsamkeitsglauben zu wecken und auch nach ihrem Zerfall zu hinterlassen, es sei denn, daß dem drastische Unterschiede der Sitte und des Habitus oder, und namentlich, der Sprache im Wege stehen. Diese „künstliche“ Art der Entstehung eines ethnischen Gemeinsamkeitsglaubens entspricht ganz dem uns bekannten Schema der Umdeutung von rationalen Vergesellschaftungen in persönliche Gemeinschaftsbeziehungen. [...] Noch dem Hellenen

127 Schmitt (2005) 17.

wurde jede noch so willkürlich vollzogene Gliederung der Polis zu einem persönlichen Verband mindestens mit Kultgemeinschaft, oft mit künstlichem Ahn.¹²⁸

Und Max Weber wird nicht müde, zu betonen, dass Ethnizität eine nachträgliche Selbstdeutung und ihr Identitätsprinzip *Abstammungsgemeinschaft* nicht real ist.¹²⁹

In diesem Sinn grenzt sich auch Fredrik Barth explizit von essentialistischen Auffassungen von Ethnizität ab:

The term ethnic group is generally understood in anthropological literature [...] to designate a population which:

1. is largely biologically self-perpetuating
2. shares fundamental cultural values, realized in overt unity in cultural forms
3. makes up a field of communication and interaction
4. has a membership which identifies itself, and is identified by others, as constituting a category distinguishable from other categories of the same order.¹³⁰

Mit dieser Paraphrase löst Barth einen Begriff von *Volk* oder *Ethnie* auf, der bis in die Mitte des 20. Jh. in den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften in Ansehen stand und etwa so zu paraphrasieren ist:

Menschenverband, der sich als erweiterte Familie in biologischer Autopoiesis reproduziert und seine eigene Kultur und Sprache und ein deutliches „Wir“-Bewusstsein entwickelt hat.

Barths heute allgemein akzeptierte Dekonstruktion besteht darin, gezeigt zu haben, dass die Voraussetzung, von der dieser Begriff lebt, falsch ist: Ethnien, die in dieser Weise voneinander abgegrenzt wären und dauerhaft blieben, gibt es in Wirklichkeit nicht (oder allenfalls als seltene Ausnahme). Der Regelfall zeigt soziale Kontinuen und eine unaufhörliche Dynamik von ethnischen Neu- und Umformungsprozessen.

Dazu kommt, dass sich die Wissenschaft nie hat darauf einigen können, auf welchen realen Grundlagen Ethnizität letztlich beruhen soll. Keine der von Max Weber und Fredrik Barth genannten Grundlagen ist zwingend notwendig, keine ist hinreichend. Eher handelt es sich um prototypische, selber nicht scharf definierte Kristallisationskerne. *Gemeinsame Abstammung* kann mit *Rasse* ineins gesetzt oder von ihr getrennt werden, kann sich von mythischen Ureltern herleiten oder etwas verschwommener von einer mythischen Urheimat.

¹²⁸ Weber (1947 [= 1925]) 219.

¹²⁹ Weber (1947 [= 1925]) 216–226.

¹³⁰ Barth (1969) 10 f.

Gemeinsame Religion kann allgemeiner oder spezieller verstanden werden (*katholisch* vs. *protestantisch* in Irland, *christlich* vs. *islamisch* in globalisiertem Maßstab). *Gemeinsame Kultur* lässt beliebige Grenzziehungen zu (s. u. § 6). *Sprachgemeinschaft* scheint bis weit ins Mittelalter hinein überhaupt kein oder nur ein gelegentliches Ethnizitätskriterium gewesen zu sein und ist es auch heute noch nicht ausnahmslos (s. u. § 7.1). *Gemeinsames Territorium* passt nicht auf Diaspora-Situationen. *Einheitliche Kleidung, Haartracht, Bewaffnung* passt allenfalls auf kleine ethnische Gruppen.¹³¹ *Einheitliche Wirtschaftsweise*, ggf. arbeitsteilig innerhalb einer größeren Gesellschaft, kann unter besonderen historischen Bedingungen ein Ethnizitätsmerkmal sein, gehört aber sonst eher nicht zu den Kriterien von Ethnizität.¹³² Die Liste ist offen.¹³³

Das ethnische Bewusstsein kann zwar selbst wieder, nach dem oben (§ 3.8) angedeuteten Muster ‚gelebter Identität‘, real werden und in die ‚gelebte Ethnizität‘ eingehen.¹³⁴ Dennoch hat es immer den Charakter einer *Konstruktion*. Es

131 Pohl (1998b) 64.

132 Eriksen (2010) 99.

133 Zu den Hauptkristallisationspunkten bzw. -merkmalen ethnischen Bewusstseins vgl. Smith (1988) 12, 15; Rahman (1997); Jenkins (2008) 10 f.; Anson (2010) 5; Schulze (in diesem Band). – Die indische *jāti*, üblicherweise mit ‚Kaste‘ übersetzt, ist hinsichtlich ihrer realen Grundlagen ähnlich wandelbar wie *Stamm* oder *Volk*. Ursprünglich ‚Geburt‘ – darin parallel zu *natio* –, bezeichnete *jāti* zunächst ‚Abstammung, Familie‘, später „an endogamous kinship group, ranked in a list of specialized occupations and service relationships reflecting an increase in social stratification“, Thapar (1978) 43. Durch die Kombination aus realer, nicht nur mythischer Abstammungsgemeinschaft einerseits und Berufs-, Sitten- und Kulturgemeinschaft andererseits „erinnert [*jāti*] an eine funktional und hierarchisch hoch verdichtete multiethnische Gesellschaft [...], in der ethnische Siedlungsgrenzen keine, aber die Grenzen der Berufs-, Heirats- und Rechtsgruppen eine umfassende Bedeutung haben.“ Jürgenmeyer & Rösel (1998) 26. Reich (2018) 144 bestätigt die hohe genetische Diversität in Indien: „Around a third of Indian groups experienced population bottlenecks as strong or stronger than the ones that occurred among Finns or Ashkenazi Jews.“ Allerdings wird auch in Indien die Abstammungsgemeinschaft nicht immer wörtlich genommen. Wie Zydenbos (1997) 529 berichtet, wird auch die Religionsgemeinschaft der Virāṣaivas als *jāti* bezeichnet, obwohl die Virāṣaivas sich gerade in Opposition zum traditionellen Kastenwesen mit der Idee der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen formiert hatten. Ebenso gelten auch Christen, Muslime, Ausländer mitunter als *jāti*. Definierend scheint für *jāti* einzig die „gemeinsame (Sub-)Kultur“ zu sein (Zydenbos l. c.), kombiniert mit fiktiver Abstammungsgemeinschaft und wechselseitigen Berührungssängsten.

134 „One of my Peruvian informants [...] generally dressed in Western clothes in his village, but whenever he was coming to the mestizo-dominated city of Cuzco (usually to deal with some government official, lawyer or other high-status mestizo) he always dressed in full, traditional, homespun clothing [...] when I asked him why he always dressed as an Indian when he came to town, he responded by saying that he got more respectful attention in government offices that way. He was thus deliberately playing »noble savage« to a reformist mestizo government that extolled the merits of Indian culture.“ Van den Berghe (1981) 254 f. – Ähnlich

gibt keine „reale“ Ethnizität im Sinne einer realen Abstammungsgemeinschaft, die zugleich als kulturelle, sprachliche und – um Barths Liste zu ergänzen – politische Gemeinschaft aufträte. In dieser Hinsicht spielt die Biologie bei der ethnischen Identität, anders als bei der Identität des menschlichen Individuums, keine direkte Rolle.¹³⁵

5.2 Reale Gemeinschaft

Andererseits kann es nicht sein, dass Ethnizität nur *Ethnizitätsbewusstsein*, *gedachte* und *konstruierte* Ethnizität und damit nur eine *emische* Größe ist.¹³⁶ Ethnizität ist eine wirkmächtige Größe. In ihrem Namen finden gewaltige gesellschaftliche Veränderungen statt. Auch wird das Etikett der Ethnizität nicht beliebig vergeben.¹³⁷ Es müssen reale Bedingungen für die Ausbildung von Ethnizitätsbewusstsein vorhanden sein.

Eriksen (2010) 77 f. – Nicht nur solche Selbstinszenierungen nach dem Motto *Kleider machen Leute* gehören zur ‚bewusst gelebten Ethnizität‘. Auch wer nur den üblichen äußeren Habitus mitmacht – Kleidung, Haartracht, Schmuck usw. – und damit vielleicht nur ‚normal‘ sein will, kann darin zugleich, auch wenn das nicht sein Motiv ist, seine Ethnizität unterstreichen und nach außen hin ein klares Ethnizitätsmerkmal zeigen. „The importance of clothes, appearance, and language as ethnic markers has recently been highlighted during the ethnic violence in Karachi, Pakistan. A recent article in the *Economist* (August 27–September 2, 2011), describing struggles between Mohajirs, Pushtuns, and Balochs, notes that, in Karachi: »Language, clothes and even haircuts betray a person’s ethnicity to the killing squads.«“ Wonder (2014) 525 Anm. 2.

135 Es wird zwar vermutet, dass die letzte Wurzel sozialen Zusammenhalts in genetischer Affinität liegt (s. u. Anm. 138). Auch wenn das so ist – sie ist nicht die einzige Wurzel. Paläogenetische Untersuchungen stellen bemerkenswerte Kongruenzen zwischen sprachlicher, ethnischer und genetischer Zusammengehörigkeit fest, s. z. B. Gat & Jakobson (2013) 37 f. Weil diese Kongruenzen aber nicht hundertprozentig sind, zeigen sie, dass Sprachgemeinschaften und Gesellschaften sich von der Abstammungsgemeinschaft trennen und ihre eigene Dynamik entfalten können. Über die Gründe, warum Gemeinschaftsbildung oder Abgrenzung erfolgt, offenbaren sie nichts. Zur alten Idee von Sprachen und Völkern als Naturorganismen (s. o. § 2 und u. Anm. 143) führt kein Weg zurück.

136 Zur Anwendung der *emisch-etisch*-Unterscheidung auf *Ethnizität* vgl. Woudhuizen (2006) 15; Eriksen (2010) 16; Scopacasa (2017) 106. – Das Wort *Ethnizitätsbewusstsein* ist analog zu *Identitätsbewusstsein* zu verstehen: es soll nicht präsupponieren, dass seinem Inhalt reale ethnische Strukturen entsprechen; s. o. Anm. 63.

137 Nicht jede beliebige Zusammenfassung und Etikettierung von Menschengruppen resultiert in *Ethnizität*. *Maurer*, *Behinderte*, *Urlauber*, *Radfahrer* bilden, zumindest in westlichen Gesellschaften, normalerweise keine *Ethnie*, ebensowenig die *Einwohner von Somerset* oder die *Mitglieder in einem Science-Fiction-Club*, vgl. Eriksen (2010) 40. Dass die *American Deaf Community* als ethnische Minderheit beschrieben worden ist, s. Deumert (2004) 356, scheint daher

Die Suche nach Grundlagen im gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Leben oder gar in der biologischen Verfasstheit des Menschen läuft andererseits Gefahr, gegen die zweifelsfrei feststehende Konstruiertheit des Ethnizitätsbewusstseins doch wieder objektive Gründe für Ethnizität zu postulieren.¹³⁸ Hier liegt einer der Hauptunruheherde in der Diskussion um Ethnizität. Dennoch: Ethnizität kann nicht allein eine Frage der Imagination sein. Denn Imagination ist für sich genommen beliebig. Woher kommen die Anstöße?

5.3 Eine Frage der Wahrnehmung?

Im Hin und Her zwischen unwahrer Beliebtheit und unwahrer Objektivität von Ethnizität hat man einen Zwischenweg versucht: Ethnizität sei letztlich eine Frage der *Wahrnehmung* (*perception*) und insofern nicht ganz subjektiv, aber auch nicht ganz objektiv.

So sei für das Ethnizitätsbewusstsein der alten Griechen schon früh, spätestens im 5. Jh. v. Chr., die Wahrnehmung der gemeinsamen Sprache, gefördert durch wandernde Aöden und Rhapsoden, ungeachtet aller altgriechischen Dialektvielfalt ein so hervorstechendes Merkmal gewesen, dass sich hierauf

ein Sonderfall. In solchen Fällen spielt wohl auch die Berechnung auf einen Minderheitenstatus eine Rolle. Vgl. Eriksen (2010) 98 über das Aufkommen abstrakter „indianischer“ Identität in Kanada, sobald damit Sonderrechte beansprucht werden konnten.

138 Vgl. oben Anm. 54. Van den Berghe (1981) 18 f. fasst seine soziobiologische Theorie knapp wie folgt zusammen: „My basic argument is quite simple: ethnic and racial sentiments are extension of kinship sentiments. Ethnocentrism and racism are thus extended forms of nepotism – the propensity to favor kin over nonkin. There exists a general behavioral predisposition, in our species as in many others, to react favorably toward other organisms to the extent that these organisms are biologically related to the actor. The closer the relationship is, the stronger the preferential behavior.“ Dies wird gelegentlich als verkappter Rassismus missverstanden. Van den Berghe geht es aber nicht darum, den ethnischen Gedanken der Abstammungsgemeinschaft zu rechtfertigen, sondern zu erklären, warum dieser Gedanke in allen Gesellschaftsformen beliebt ist und auch in modernen Gesellschaften nicht ausstirbt, ja sogar aufblüht: (1981) xif. In dieselbe Richtung argumentieren, sehr bedenkenswert, Gat & Jakobson (2013). Van den Berghe selbst sieht seine „primordialistische“ Theorie nicht im Gegensatz zu Barths „instrumentalistischer“ Theorie und meint im übrigen, dass der terminologische Gegensatz *primordialistisch* vs. *instrumentalistisch* höchstens als Vorlage für studentische Examensarbeiten geeignet ist, (1981) 18. – Wie weit man gehen muss, wenn man jede biologische Grundlage aus dem Gedanken der Abstammungsgemeinschaft verbannen will, zeigt Sahlins (2013) ix: „kinship takes its place in the same ontological regime as magic, gift exchange, sorcery, and witchcraft [...] kinship categories are not representations or metaphorical extensions of birth relations; if anything, birth is a metaphor of kinship relations.“

das hellenische Gemeinsamkeitsbewusstsein gegründet habe.¹³⁹ Aber welchen kausalen Stellenwert soll die Wahrnehmung dabei gehabt haben? Wenn gesagt sein soll, dass die durch Aöden und Rhapsoden beförderte Unübersehbarkeit der allgegenwärtigen gemeinsamen Sprache, ihre zwangsläufige Wahrnehmbarkeit auch über dialektale Unterschiede hinweg das Bewusstsein gemeinsamer Ethnizität erzeugt habe, finden sich sofort Gegenbeispiele (s. u. § 7.1). Wenn gesagt sein soll, dass die Wahrnehmung der Gemeinsprache *als* Gemeinsamkeit stiftendes Merkmal die Ursache gemeinhellenischen Selbstbewusstseins gewesen sei, ist die Frage nur verschoben: Warum wurde denn die Gemeinsprache als dieses entscheidende Gemeinsamkeitsmerkmal wahrgenommen? Warum gab in der Wahrnehmung der Griechen die Tätigkeit der Aöden und Rhapsoden den Ausschlag gegen alle partikularisierenden Kräfte? Folgt man Ansons (2010) lehrreicher Zusammenstellung, waren die altgriechischen Dialekte im Großen und Ganzen, aber nicht ausnahmslos wechselseitig verständlich; politisch gab es die einheitsstiftenden Mythen des Trojanischen und des Persischen Kriegs, dennoch viel innergriechische Konkurrenz; Abstammungsmythen führten mit Pelops, Kadmos und Agyptos auf Nichtgriechen zurück, und griechische Kolonisten nahmen sich Frauen aus den kolonisierten Ländern; es gab gemeingriechische, aber auch exklusiv ionische und exklusiv dorische Tempel und Rituale.¹⁴⁰ All das war in seiner Widersprüchlichkeit wahrnehmbar und wurde auch gelebt: Neben der gemeinhellenischen wurden eine athenische und eine spartanische, eine ionische und eine dorische usw. Identität/Ethnizität gepflegt. Warum hat aber die Wahrnehmung den dominanten Akzent letztlich auf die hellenische Einheit gesetzt? Wenn die Wahrnehmung der letzte Grund der Ethnizität sein soll, bleibt als Antwort nur die Tautologie, dass die Wahrnehmung eben so war, wie sie war.

Zweifellos spielt die Wahrnehmung eine Rolle. Ethnisches Denken ist nicht mathematisch-abstrakt, sondern operiert mit Wahrnehmungen. Definitionen wie die von Jones gegebene sind sicher vertretbar:

Ethnic identity: that aspect of a person's self-conceptualization which results from identification with a broader group in opposition to others on the basis of perceived cultural differentiation and/or common descent.

Ethnic group: any group of people who set themselves apart and/or are set apart by others with whom they interact or co-exist on the basis of their perceptions of cultural differentiation and/or common descent.¹⁴¹

¹³⁹ Anson (2010) 5; 8; *passim*. Vgl. aber auch Hall (1997) 180 f. und *passim*.

¹⁴⁰ Anson (2010) 6–22.

¹⁴¹ Jones (1997) xiii.

Entscheidend ist aber der kausale Stellenwert der Wahrnehmung. Die Wahrnehmung bildet Grundlage und Material ethnischer Differenzierung, löst diese aber nicht aus. Der Versuch, Ethnizitätsbewusstsein über die Wahrnehmung identitätsstiftender Merkmale zu erklären, funktioniert nicht. Die Frage stellt sich also neu: Wie passen die offensichtliche Konstruiertheit von Ethnizität und ihre offensichtliche Nicht-Beliebigkeit zusammen?

5.4 „Wir“ gegenüber „Denen“

Ethnizität wird üblicherweise – und zu Recht – nicht als Eigenschaft einer Gruppe, sondern als Relation zwischen einer „in-group“ und einer „out-group“ definiert.¹⁴² Die Zusammenfassung von Menschengruppen zu ethnischen Gruppen hat so nicht die Beobachtung oder Wahrnehmung bestimmter Eigenschaften der kontrastierten Gruppen zum Ausgangspunkt, sondern die Feststellung eines Kontrasts unabhängig von allen Eigenschaften. Was wird kontrastiert, wenn keine Eigenschaften?

5.4.1 Vertrauens- und Misstrauensvorschuss zwischen imaginierten Reproduktionsgemeinschaften

Es handelt sich um den Kontrast zweier von einem Ich ausgehender *Perspektiven*. In der „Wir-Perspektive“ sieht sich das Ich als Teil einer Gruppe, in der „Die-Perspektive“ nicht. In der „Die-Perspektive“ begegnet das Ich fremden Menschengruppen mit einer gewissen Reserve und dem *Anfangsverdacht einer mit ihm nicht im Einklang stehenden Willensgestimmtheit*. In der „Wir-Perspektive“ bringt es der eigenen, gewohnten und vertrauten Gruppe ein ebenso unbegründetes *Grundvertrauen* entgegen.

Die Wir-Die-Logik kann sich im kleinen wie im großen Maßstab abspielen, in Nachbarschaftsstreitigkeiten, unter Fanclubs oder zwischen Nationen. „Ethnisch“ ist sie dort, wo sie mit der Idee einer als Lebensgemeinschaft funktionierenden und sich selbst reproduzierenden Gesellschaft verknüpft ist. Dann wer-

142 „Ethnicity is an aspect of social relationship between persons who consider themselves as essentially distinctive from members of other groups of whom they are aware and with whom they enter into relationships.“ Eriksen (2010) 16 f. – „The first fact of ethnicity is the application of systematic distinctions between insiders and outsiders; between Us and Them.“ Eriksen (2010) 23. – „Ethnicity – the production, reproduction and transformation of the ‘group-ness’ of culturally differentiated collectivities – is a two-way process that takes place across the boundary between ‘us’ and ‘them’.“ Jenkins (2008) 55.

den „Wir“ und „Die“ als *potentiell andersartige Lebens-, Reproduktions- und Willensgemeinschaften* kontrastiert, die jeweils nach Art eines für sich selbst sorgenden Gesamt-Individuums funktionieren.¹⁴³ Der andersartige Wille muss noch nicht wahrnehmbar oder manifest geworden sein. Es genügt die Potentialität. Mit der ethnischen Kontrastierung zwischen „Uns“ und „Denen“ ist jedenfalls die Sichtweise eröffnet, dass eine eigene, verlässliche, und eine fremde, nicht völlig berechenbare Lebens- und Reproduktionsgemeinschaft einander gegenüberstehen.

Die Wir-Die-Kontrastierung kann sich auf etablierte politische Gemeinwesen beziehen, aber auch auf nur vom Hörensagen bekannte oder flüchtig wahrgenommene Teile der Menschheit. Diese müssen dann erst im Sinne der Ethnizität aufbereitet werden.¹⁴⁴ Ein erster Schritt der Reifizierung ist, wie im Fall

143 Im 19. Jahrhundert war es üblich, Völker und Nationen in dieser Weise als Individuen anzusehen. Meinecke (1922) 9 nannte die Nation in Anlehnung an Novalis „Makroanthropos und potenziertes Individuum“. Dann war automatisch mitgedacht, dass (a) solche Makro-Individuen auf ihre eigene Reproduktion aus sind und (b) die Menschen darin gut aufgehoben sind. Natürlich wurde gesehen, dass jeder ernsthafte Versuch, die Identität eines Volks oder einer Nation über die Zeit festzuhalten, vor unüberwindlichen Schwierigkeiten steht. Ethnizität ist proteushaft (s. u. Anm. 149). Aber das ist der Organismus ja auch (s. o. § 3.5). Windelband (1910) 20 zieht die Analogie ausdrücklich: Beim Organismus „ist die Identität, den Eindrücken nach, die uns zu ihrer Annahme veranlassen, von der Gleichheit völlig abgelöst und scheint ganz auf die kontinuierliche Allmählichkeit der Wandlungen angewiesen zu sein. Und ist es denn anders mit der Identität eines Volks? Nach etwa 100 Jahren ist jedesmal die Masse der Individuen, aus denen es besteht, völlig ausgetauscht, im Laufe seiner Geschichte schnürt es Stämme von sich ab und assimiliert sich neue; im Wandel der Generationen wechselt es vielleicht sein Land, jedenfalls seine äußeren Lebensformen, seine staatliche, verfassungshafte Gestaltung, seine Interessen und Tätigkeiten; ja selbst sein Eigenstes, seine Sprache, ist vermöge ihrer inneren Lebendigkeit und ebenso ihrer äußeren Geschicke in stetiger Umbildung begriffen: wo ist das Identische in seiner historischen Erscheinung, um dessen willen es durch die Jahrtausende hin »dasselbe Volk« genannt werden darf?“ – Tatsächlich fehlt bei der „Identität eines Volks“ aber die biologische Grundlage. Soweit Völker Reproduktionsgemeinschaften sind – in verwandtschaftlicher, ökonomischer, sozialer, sprachlicher und kultureller Hinsicht –, beziehen sie dafür in aller Regel andere Völker mit ein, definieren sich darüber also gerade nicht als wechselseitig exklusive Individuen. Das tun sie nur als politische Einheiten. Sozial-ökonomisch scharf gegeneinander abgegrenzt haben sich allenfalls archaische Jäger- und Sammlergemeinschaften, s. Gat & Jakobson (2013) 27–37.

144 So beruht die europäische Etikettierung der Romvölker als „Zigeuner“ auf „Grunderfahrungen einer ständischen und bodenständigen Bevölkerung [...], die aus der Auseinandersetzung mit den als fremd und bedrohlich empfundenen Lebensweisen herrührt. Mit diesen Erfahrungen befinden wir uns allerdings in einem Raum der Unaufmerksamkeit, der ungenauen Beobachtung und der nachlässigen Beschreibung, in dem die Fremden »erzeugt« werden, statt dass von ihnen Zeugnis abgelegt wird.“ Bogdal (2011) 13. In seiner Studie dokumentiert Bogdal umfassend die ethnischen Stereotypisierungen, die die Romvölker, anfangs „Pilger aus Ägypten“, später „Magier“, „Waldmenschen“, „Lumpengesindel“, „Triebmenschen“, „Diebe“, „ver-

der Sprache (s. o. § 4.1), die Benennung. Wenn Laien, Reisende, externe Beobachter und Historiker Eigennamen für Stämme/Völker/Gentes/Ethnien verwenden, unterstreichen sie, dass sie die fremde Ethnie nach Art einer individuellen Reproduktionsgemeinschaft einordnen.¹⁴⁵

Das mag von der Realität nicht getragen sein. Es mag auf Missverständnissen, Gutgläubigkeit, bösem Willen, Gerüchten und blühender Phantasie (Fabelwesen) oder Ehrerbietung beruhen. Für die Etablierung der ethnischen Sichtweise ist das aber unerheblich. Denn diese hebt, ganz im Sinne der „Praxeologie“ (s. o. Anm. 59), vorthoretisch an, noch bevor eine genauere Wahrnehmung und eine Analyse einsetzen.

Grob und unreflektiert, wie sie ist, hat die aus der Außenperspektive vorgenommene Subsumtion von Menschen unter einen Volksnamen in der Wissenschaft einen schlechten Ruf. Zu Recht wird eingewendet, dass äußerliche ethnische Etikettierung (a) nichts über die innere Beschaffenheit dieser Menschengruppe sagt, aber (b) von vornherein und ohne jeden Blick auf die Realität eine Struktur nach Art des von Barth kritisierten Idealtypus (s. o. § 5.1) suggeriert. Zu Recht ist die selbstverständliche Übernahme ethnischer Etikettierungen heute in der Wissenschaft verpönt.

Dennoch ist die grob subsumierende Außenperspektive von entscheidender Wichtigkeit für den Begriff *Ethnizität*. Denn sie weist darauf hin, dass *Ethnizität* eine praxeologische Kategorienbildung ist.

Ethnizität hat reale Grundlagen. Diese liegen aber nicht in einer objektiv feststellbaren Abstammungs- oder Traditionsgemeinschaft, sondern vielmehr in einer vorausliegenden praktizierten *Othering*-Perspektive. Max Weber selbst erinnert an politische Grundlagen. Er vertritt gar nicht die rein emische Auffassungsweise der Ethnizität. Er hebt sie nur hervor.

5.4.2 Zwischen realer und imaginierter Gemeinschaft: der unaufhörliche Prozess des „Othering“

Diese *praktizierten realen Grundlagen* der Ethnizität sind von den *nachträglichen Begründungen* für Ethnizität (gemeinsame Abstammung, Kultur, Religion,

wilderte Nation“ usw. in Europa erfahren haben. Da es wenig historische Selbstzeugnisse der Romvölker gibt (Bogdal 16), kann man diese Stereotypisierungen nicht einfach damit konfrontieren, „wie es eigentlich gewesen“. Die erzeugten Fremdbilder geben aber deutliche Auskunft – nicht über die Menschen, auf die sie angewendet wurden, sondern über die, die sie erfunden haben.

¹⁴⁵ Smith (1988) 22–24; Pohl (1998a) 2–4; 38 f.; Woudhuizen (2006) 17 f.; Díaz-Andreu (2015) 104; Scopacasa (2017) 107 f.

Rasse, Sprache) ebenso strikt zu unterscheiden wie von den *sozialen, ökonomischen und politischen Gründen der Herausbildung von Gemeinschaften und Gesellschaften aller Art*. Wie diese zustandekommen, ist eine eigene Frage. Der Zusammenhalt innerhalb einer Ethnie und ihr potentieller oder aktueller gemeinsamer Wille nach außen mag freiwillig oder von einer Elite erzwungen, in demokratischer oder tyrannischer Form zustandegekommen sein; auf Traditionen des Gemeinwesens beruhen oder durch An- oder Übergriffe von außen erst ausgelöst werden; ökonomisch bedingt oder gegen ökonomische Bedingungen durchgesetzt sein; auf individuell geteilte Intentionen oder auf ausgestreute und geglaubte Ideologien gestützt sein; schließlich mag er ganz und gar inexistent sein und nur im Auge des Betrachters vorhanden scheinen. Für die ethnische Kategorisierung entscheidend ist nur, dass überhaupt die *Otherring*-Perspektive eingenommen wird.

Diese liegt wie ein abstrakter Flaschenhals zwischen der Welt der sozialen, ökonomischen und politischen Gründe für die Herausbildung von Gemeinschaften und Gesellschaften einerseits und der Welt der nachträglichen Begründungen für Ethnizität andererseits. Beide Welten sind vollkommen unabhängig voneinander. Sie sind nur zusammengehalten durch die eine abstrakte Vorannahme eines ethnischen Willens zur Selbstreproduktion. Die Welt der Konstruktionen ethnischen Bewusstseins kann Anleihen aus der sozialen, ökonomischen und politischen Natur des Gemeinwesens enthalten, folgt aber einer eigenen Logik. Die von Debrunner zu Recht kritisierte Verfabelung einer Willensgemeinschaft in eine Wesensgemeinschaft (s. o. § 2) ist der Leitfaden der Entwicklung ethnischen Bewusstseins.

In § 5.3 wurde die Frage gestellt: Wie passen die offensichtliche Konstruiertheit von Ethnizität und ihre offensichtliche Nicht-Beliebtheit zusammen? Wir haben jetzt eine Antwort. Ethnizitätsbewusstsein kann sich mit seinen vertiefenden Begründungen der gemeinsamen Abstammung, Kultur usw. nur dort entfalten, wo im praktischen Leben bereits vorthoretisch, mit entsprechendem Vertrauens- bzw. Misstrauensvorschuss, eine Unterscheidung zwischen „Uns“ und „Denen“ getroffen worden ist.

5.4.3 Ungreifbarkeit und Resilienz ethnischen Denkens

Diese Unterscheidung steht nie still. Barth schlägt zu Recht vor, nicht nach idealtypischen „Völkern“ und ihren Kontakten zu suchen, sondern „that we rather ask ourselves what is needed to make ethnic distinctions *emerge* in an area.“¹⁴⁶ Daran hat man oft angeknüpft und gefordert, Ethnizität nicht als defi-

¹⁴⁶ Barth (1969) 17.

nierbaren Zustand, sondern als fließend und veränderlich, als steten Prozess zu verstehen.¹⁴⁷ Historische Untersuchungen, die sich der Herausbildung von Ethnizität widmen, haben einen Reichtum von Formen und Wegen dieser Herausbildung offengelegt.¹⁴⁸

Weil ständig im Fluss, scheint Ethnizität schwer greifbar, volatil und prekär.¹⁴⁹ Aber undefinierbar ist sie deswegen nicht. Man muss nur das Konstante im Veränderlichen finden. § 5.4.2. bietet eine Antwort: Ethnizität ist im Kern die stets lebendige Neueinteilung der Lebenswelt in „Uns“ und „Die“, mit entsprechender Verteilung von Vertrauen und Vorbehalt. Diese Unterscheidung wird lebensweltlich vorgenommen. Sie beruht nicht auf Überlegung, sondern auf Gefühl (*sentiment*). Dieses Gefühl reagiert auf das, was in den realen Dimensionen menschlicher Gemeinschaft geschieht und sich in den sozialen Identitäten der Individuen niederschlägt, kulturell, sozial, ökonomisch, politisch. Die sozialen Identitäten sind aber vielfältig. Welche Wege sich das abstrakteste aller Gruppenzugehörigkeitsgefühle, das ethnische Gefühl von „Uns“ und „den Anderen“, in dieser Vielfalt bahnt, ist von den Konjunkturen der Realität und von kurrenten ethnischen Ideen abhängig. Oft folgt es der Eingebung des Augenblicks. Widersprüchliche Zugehörigkeitsbekenntnisse mögen nebeneinander stehen. Keineswegs immer führt es zu echter Ethnizität. Es kann in Fanclubs oder Nachbarschaftsstreitigkeiten münden. Echte Ethnizität enthält die Idee einer als Lebensgemeinschaft funktionierenden und sich selbst reproduzierenden Gesellschaft. Im übrigen ist das Ethnizitätsbewusstsein inhaltlich ganz und gar variabel. Sein Motor aber, das abstrakte *Othering*, ist stabil und resilient.¹⁵⁰

In der modernen Großform von Ethnizität, dem Nationalismus, sind der politische Ausgangspunkt und die Konstruiertheit der das Nationalbewusstsein

147 Pohl (1998a) 8; Brubaker (2004) 11 und *passim*; Jenkins (2008) 15; Cooperson (2015) 367; Díaz-Andreu (2015) 102.

148 Z. B. Wenskus (1961); Ureland (1985); Pohl & Reimitz (1998); Pohl & Gantner & Payne (2012). – Mitthoff (2012) zeigt, wie die römischen Provinzen im 3. und 4. Jh. allmählich als Ethnien angesehen wurden und auch durch das Wort *ethnos* bezeichnet werden konnten.

149 Stellvertretend für viele sei Haugen (1988) 667 zitiert: „Ethnicity is indeed a protean thing, compounded out of various loyalties, traditions of a common religion, a language, a nation, or just a genealogy. It may even be the result of a personal decision, a desire to belong or not to belong, and it may reflect rejection by the dominant group.“ – Ein anderes Bild für Ethnizität ist das Quecksilber, vgl. Sommer (2011) 171 („mercurial“).

150 Smith (1988) 2 nennt dies die „curiously simultaneous solidity and insubstantiality of ethnic communities and nations“.

füllenden Begründungen besonders deutlich.¹⁵¹ Eine Vorform stellt das ethnische *Othering* dar.¹⁵²

Damit zeichnet sich auch für den Nationalismus, ähnlich wie im Fall der Ethnizität, eine Erklärung zwischen Konstruktivismus und naivem Realismus ab. Gegen den unumstößlichen Nachweis, dass kulturelle, ethnische und sprachliche Begründungen der Nationalität konstruiert sind, haben Historiker, Soziologen und Anthropologen, wiederum zu Recht, eingewandt, dass diese Konstruktionen ja nicht aus dem Nichts kommen können, und auf weit zurückliegende historische Ursprünge der Nationalitätsidee verwiesen.¹⁵³ Diese Ursprünge liegen erstens in früheren Staatsformen. Auch vormodernen Staaten war Ethnizität nicht fremd; das Etikett „Territorialstaaten“ blendet diese nur oberflächlich aus.¹⁵⁴ Zweitens aber, und das ist hier entscheidend, sind Nationalitätsideen nicht zwingend von der Existenz zugrundeliegender Staaten abhängig. Sie erhalten durch sie zwar Konjunktur. Aber sie können auch ohne sie entstehen. Nationalitätsideen sind im Kern und in ihrer Herkunft ethnische Ideen. In ihrer Begründung und Ausgestaltung sind sie, wie für die Ethnizität gezeigt, frei. Konstant ist nur die Idee der Lebens- und Reproduktionsgemeinschaft, kombiniert mit dem *Othering*-Prinzip.¹⁵⁵

6 Kultur

Ungeachtet der 164 oder über 300 gezählten Definitionen des Begriffs *Kultur*¹⁵⁶ seien hier zur Abrundung der Argumentation einige Züge dieses Begriffs aus-

151 „Our national identity or »national character« may be easier to perceive than our ethnicity. Nationalism and the construction of national identity are, after all, explicit projects of the state. If nothing else, we have passports.“ Jenkins (2008) 15.

152 „Ethnic identities are always constructed in close association with political systems. It is politics that define ethnicity, not vice versa.“ Derks & Roymans (2009) 1. – „nationalism and ethnicity are closely associated; by and large, nationalism is one particular form of a broader phenomenon, that of political ethnicity; and ethnicity has always been highly political, ever.“ Gat & Jakobson (2013) 3. – Vgl. Fishman (1985) 4 f.; Pohl (1985); Scopacasa (2017).

153 Hirschi (2002) 355–362 sieht Ursprünge nationalen Denkens in der frühen Neuzeit. Rexheuser (1995) und Ehlers (1995) gehen dafür aufs Mittelalter zurück. Für Gat & Jakobson (2013) 85–89 ist das Alte Ägypten der erste Nationalstaat.

154 Gat & Jakobson (2013) 4, 83 u.ö.

155 Zu Anfängen nationalen Denkens bei Petrarca s.u. §§ 6.2 und 7.3.1. – *natio* ‚Geburt‘ bezeichnet nach Kahl (1978) in Spätantike und Mittelalter die Abstammung, aber auch die räumliche Herkunft oder die rechtliche Situation, in die man hineingeboren wurde. Über die vielfältigen Wege der semantischen Entwicklung von *natio* vgl. Kahl (1978), Ehlers (1995), Hirschi (2002) 368.

156 Vgl. Vester (2009) 38 und den Beitrag von Heil in diesem Band.

schnitthaft herausgearbeitet, die in der Einleitung verwendet wurden und den Begriff in unseren Zusammenhang einordnen.

Wenn das Wort *Kultur* nicht ganz pauschal mit *Ethnizität*, *Mentalität*, *Gesellschaft* u. a. gleichgesetzt wird, sind damit meist – und waren in §§ 1–4 dieser Einleitung – die folgenden Besonderheiten gemeint:

6.1 Kultur und Gesellschaft

Gegenüber dem Begriff *Gesellschaft*, der ausschließlich die Beziehungen der Individuen untereinander umfasst, ist der Begriff *Kultur* weiter: Er umfasst nicht nur die Beziehungen der Individuen untereinander, sondern auch ihre Beziehungen zu den „Dingen“. Dazu gehören alle umformenden Aneignungen der Natur, die dabei angewendeten Verfahrensweisen, die damit verbundenen sozialen Beziehungen, die entstehenden Bereiche von Artefakten, die gesamte selbstgeschaffene menschliche Welt, die symbolischen Systeme dieser selbstgeschaffenen Welt. *Kultur* ist so einerseits nichts anderes als die menschliche Autopoiesis selbst, aufgefächert in ihre unwillkürlich lebensweltlichen, bewusst gestalteten, prozessualen, relationalen und dinglichen Momente.¹⁵⁷ Dazu kommt aber ein normatives Element:

Kultur ist nämlich auch enger als *Gesellschaft*. *Kultur* umfasst nur die Beziehungen der Individuen untereinander, insofern sie von den autopoietischen Beziehungen zu den „Dingen“ hervorgerufen und getragen sind. *Kultur* enthält gegenüber der *Gesellschaft* immer das Moment der *gemeinsamen* „Pflege“ der gesellschaftlichen und praktischen Beziehungen und ist daher auch „Bindeglied der sozialen Einheiten oder Kitt der Sozialorganisation“ genannt worden.¹⁵⁸ Und da Pflege etwas ist, das man richtig oder falsch, besser oder schlechter machen kann, enthält *Kultur* auch ein normatives Moment, überhöht gesprochen: ein Moment der geistig-moralischen Vervollkommenung des Menschen.

Deswegen ist *Kultur* auch in einem zweiten Sinn enger als *Gesellschaft*. Noch im 18. Jh. hatten Adel und Klerus *Kultur*, das ‚Volk‘ dagegen – zu dem Adel und Klerus nicht gehörten – nicht.¹⁵⁹ Erst die Romantik hat auch dem

157 „Man, as a mere animal, [...] employs his bodily organs in life-sustaining behavior. But as a human being man employs the extrasomatic tradition that we call culture in order to sustain and perpetuate his existence and give it full expression. We may think of culture, then, as an extrasomatic mechanism employed by a particular animal species in order to make its life secure and continuous.“ White (2007 [1959]) 8.

158 Vester (2009) 38.

159 Sökefeld (2007) 39.

Volk *Kultur* zuerkannt. *Kultur* ist insofern auch ein elitärer Ausgrenzungsbegriff und „unmittelbar mit Macht verknüpft“.¹⁶⁰

6.2 Kultur und Ethnie

Die Ausgrenzung kann, wie eben beschrieben, innerhalb einer Gesellschaft erfolgen, aber auch zwischen Gesellschaften, die sich ethnisch definieren und sich entweder in kulturellem Gegensatz sehen oder der anderen Gesellschaft vorwerfen, sie hätte gar keine Kultur und sei zu so etwas wie Kultur entweder gar nicht oder bestenfalls in einem mühevollen Entwicklungsprozess fähig. Dann kann *Kultur* sogar zu einem Synonym für *Rasse* werden.¹⁶¹

Kultur als aufgefücherte Welt menschlicher Autopoiesis ist an sich aber nicht an eine bestimmte *Gesellschaft* oder *Ethnie* gebunden.¹⁶² Mit der Ausdifferenzierung von Gesellschaften nach übergreifenden Mustern (z. B. Stadt vs. Land) können übergreifend ähnliche Kulturen entstehen.

In roheren Zeiten sind die Individuen eines Stammes so einheitlich und einander so gleich als möglich; dagegen stehen die Stämme als Ganze einander fremd und feindlich gegenüber: je enger die Synthese innerhalb des eigenen Stammes, desto strenger die Antithese gegenüber dem fremden; mit fortschreitender Kultur wächst die Differenzierung unter den Individuen und steigt die Annäherung an den fremden Stamm. Dem entspricht es durchaus, daß die breiten ungebildeten Massen eines Kulturvolkes unter sich homogener, dagegen von denen eines andern Volkes durch schärfere Charakteristiken geschieden sind, als Beides unter den Gebildeten beider Völker statthat.¹⁶³

Kultur ist daher auch nicht gleichumfänglich mit *Ethnizität*. Dies ist sie, folgt man Simmel, nur dann, wenn die Ethnie in sich wenig differenziert und nach außen weitgehend isoliert ist. Sobald, „mit fortschreitender Kultur“, innere Differenzierung und äußerer Kontakt eintritt, überschreitet die Kultur die Grenzen des „Stamms“ und kann, wie in modernen Gesellschaften, sogar völlig „vaterlandslos“ werden oder trägt, an sich schon in vielen Gesellschaften beheimat-

¹⁶⁰ Sökefeld (2007) 40.

¹⁶¹ Sökefeld (2007) 45. – In Kolonialverwaltungen gab es das Argument, die einheimische Bevölkerung müsse sich erst kulturell entwickeln, bevor man sie an der politischen Macht beteiligen könne. Vgl. Van Reybrouck (2013) 246. Auch heute dient „Kultur“ als Argument für privilegierte Machtansprüche, etwa in dem Topos, Deutschland sei eine *Kulturnation* – mit der stillschweigenden Implikatur, andere Nationen seien das erstens nicht und zweitens deshalb nicht ganz so wertvoll.

¹⁶² Vgl. Scopacasa (2017) 111 f.

¹⁶³ Simmel (1890) 48.

tet, nur noch folkloristische – und ggf. stark instrumentalisierte – Spuren von Ethnizität.

Insofern Kultur nicht nur praktizierte gemeinsame Autopoiesis ist, sondern auch Ideen einer gemeinschaftlichen Pflege der menschlichen Welt entwickelt, kann sie wiederum aus sich heraus Träume, Visionen, Idealbilder eines Gemeinwesens erzeugen, die nur von ferne an die real gelebte Welt erinnern und sich frei aus Elementen von Ethnizität, Kultur, Religion und Geschichte zusammensetzen können: Gelehrtenrepublik, „Alle Menschen werden Brüder“, Vervollkommnung der Menschheit oder einer bestimmten dazu ausersehenen Ethnie, Wiederherstellung eines Goldenen Zeitalters usw.

Als Beispiel mag Petrarca dienen. Italien war im 14. Jahrhundert von einer politischen, kulturellen oder sprachlichen Einheit denkbar weit entfernt. Die Missstände liefen für Petrarca darin zusammen, dass Rom seine alte Macht und Strahlkraft in dreierlei Hinsicht verloren hatte: Das römische Reich war nach Norden verlagert (*translatio imperii*), das Bildungszentrum nach Paris (*translatio studii*), die Kurie nach Avignon (*translatio ecclesiae*). Diesen Zustand fasste Petrarca als das zu seinem Leidwesen noch andauernde „finstere Mittelalter“ zusammen, das durch eine Rückführung von Macht, Wissenschaft und Kirche nach Rom (*renovatio*) überwunden werden müsse.¹⁶⁴ Zweifellos trifft Regn den Kern, wenn er schreibt:

Petrarcas Konzept des finsternen Zeitalters, das Resultat der dreifachen *translatio* ist, erweist sich somit als ein zutiefst politisches Konzept, das der Kritik und Korrektur der zeitgenössischen Verhältnisse dienstbar sein soll.¹⁶⁵

Petrarca knüpfte an die politische Lage an und hatte eine politische Vision – allerdings nur eine „zutiefst“ politische. Im Kern war sie kulturell. Es dürfte schwer zu entwirren sein, ob Petrarca seine diplomatischen, rhetorischen und poetischen Fähigkeiten für ein politisch und kulturell neu zu errichtendes Rom oder für eine in einem erstarkten Rom neu anzustoßende Kultur einsetzen wollte. Sicher ist nur, dass Petrarca seine speziellen politischen Ambitionen und Solidaritäten leichter revidieren konnte als seine kulturellen.¹⁶⁶ Seine generelle politische Vision aber ist von seiner kulturellen Vision kaum zu unterscheiden, denn unwandelbar ist es einzig Rom, oder größer gedacht Italien, wo die kulturelle *renovatio/Renaissance* für Petrarca stattfinden konnte.

Insofern ist Petrarca ein Vorbote der neuzeitlichen Ethnisierung und Nationalisierung von Kultur – aber nur ein Vorbote. Die Grenzen Italiens sind noch

¹⁶⁴ Mommsen (1942) 237.

¹⁶⁵ Regn (2004) 34.

¹⁶⁶ Vgl. Regn (2004) 42–44 und 59 f.

unscharf, und die Ethnisierung der Kultur¹⁶⁷ ist nicht Petrarcas Anliegen; sie ist nur ein Nebenprodukt einer Festlegung auf Rom. – Über die Rolle der Sprache in Petrarcas Vision s. u. § 7.3.

6.3 Materielle Kultur

Kulturelle Phänomene, Prozesse oder Fragmente können zu einer oder mehreren Ethnien oder einer oder mehreren Sprachgemeinschaften gehören, können aber auch ganz ohne Zusammenhang damit sein. Das gilt auch für die Kulturfragmente, die in der *Archäologie* gefunden werden. Der Beitrag von Heil in diesem Band wirft anhand der Deutung bronzezeitlicher Funde auf Zypern Licht auf Aspekte des Kulturbegriffs in der Archäologie.

Zu Kossinnas Zeiten und noch bis in die Mitte der 20. Jh. war es üblich, archäologische Kulturen auf Rassen zu beziehen. Vor- und Frühgeschichtler wie Gordon Childe haben das energisch bekämpft und an die Stelle der Rassen sozial definierte „Völker“ („peoples“) gesetzt. Auch das hat sich als grundsätzlich fiktiv herausgestellt, und statt von „peoples“ hat Childe später lieber von „archeological social units“ gesprochen.¹⁶⁸

Heutige *material culture studies* bewegen sich zwischen verschiedenen Polen. Erwähnt seien: die äußerste Skepsis hinsichtlich der Zuordnung archäologischer Kulturen zu sozialen Einheiten; die Erkenntnis, dass archäologische Fundstücke, soweit ihr Verwendungskontext rekonstruierbar ist, Aufschlüsse über ihre Funktionen geben können und damit über die Zwecke, die die Menschen mit ihnen verfolgt haben; die Neubesinnung auf den Herstellungsprozess von Artefakten und die dabei auftretenden Erfahrungs- und Selbsterfahrungsmomente.¹⁶⁹ Ein Schlüsselargument sucht die nicht-sprachliche Natur archäologischer Funde in eine Stärke zu verwandeln: Ohne Vorformung durch sprachliche Traditionen ließen sich aus der Perspektive der materiellen Kultur heraus vielleicht Begriffe wie *Kultur* oder *Ethnizität* neu fassen.¹⁷⁰ Wie weit dies

¹⁶⁷ Vgl. Pade (2016) 38–41.

¹⁶⁸ Brosius (2008) 30; Tringham (1983) 97.

¹⁶⁹ Curta (2014); Ingold (2013); Samida & Eggert & Hahn (2014). Sommer (2011) 174–176 bietet eine Übersicht über die Schwierigkeiten, Ethnizität aus archäologischen Daten zu erschließen, kommt 176–189 in einer umsichtigen Fallstudie zur sogenannten Hinkelsteinkultur der Linearbandkeramik aber dennoch zu dem Ergebnis, dass sich hier eine neue ethnische Gruppe aus den Populationen der Linearbandkeramik abgespalten habe. – Grundsätzlich skeptisch zur Erschließbarkeit von Ethnizität aus archäologische Daten MacSweeney (2009).

¹⁷⁰ Antonaccio (2009) und (2010).

zur Begriffsklärung beiträgt und welche Phänomene der materiellen Kultur wie in die revidierte Begrifflichkeit eingehen sollen, bleibt abzuwarten.

Welche Schlüsse auf die soziale Realität sind möglich, wenn nur Fragmente erhalten sind? Folgt man der älteren ethnizistischen Denkweise der Archäologie, enttäuschend wenig. Denn die als entscheidend angesehene Frage, welches Volk denn nun hinter den ausgegrabenen Kulturfragmenten stehe, bleibt meist im Dunkeln. Entwertet man aber die ethnizistische Frage, treten Aspekte in den Vordergrund, die näher mit den Eigenschaften der Fundstücke in Verbindung stehen. Man kann kleinteiliger, wirklichkeitsnäher und freier schließen. Siehe den Beitrag von Heil in diesem Band.

7 Ethnizität, Kultur und Sprachgemeinschaft

7.1 Ethnizität und Sprachgemeinschaft

Ethnizität hat, wie wir gesehen haben, einen anderen Ursprung und folgt einer anderen Logik als *Sprachgemeinschaft*. Nach außen gerichtete Willenskonkurrenz, und sei es nur vermutete oder imaginierte, spielt in der Sprachgemeinschaft keine Rolle. Und die Kommunikations- und Konventionalisierungsprozesse, die die Sprachgemeinschaft ausmachen, führen nicht von sich aus zu einer – und sei es nur imaginierten – Willenseinheit, die sich nach außen hin absetzt.

Sprachgemeinschaft kann eine wichtige Grundlage für die Entfaltung der Idee der Ethnizität sein; nämlich dann, wenn im Zuge der Konstruktion ethnischen Bewusstseins nach Formen der Gemeinsamkeit gesucht wird (s. o. § 2).

Sprachgemeinschaft führt aber nicht zwingend zu ethnischem Bewusstsein und wird von diesem auch nicht zwingend vorausgesetzt. Sprachgemeinschaft ist weder eine hinreichende noch eine notwendige Bedingung für ethnisches Bewusstsein.

Nicht hinreichend: An Sprachen sind nicht automatisch ethnische Ideen geknüpft. Der gemeinsame kognitive und kommunikative Habitus, der die Sprecher einer Sprachgemeinschaft eint, beruht auf gemeinsamer kommunikativer Herkunft und hat mit dem Mythos gemeinsamer historischer oder verwandtschaftlicher Herkunft nichts zu tun.

Die sprachliche Gemeinschaft [...] bewirkt die unmittelbare Naturalisierung des Erworbenen. [...] Der Einwanderer der »zweiten Generation« [...] geht mit der Nationalsprache (und durch sie mit der Nation selbst) ebenso spontan, ebenso »ererbte«, ebenso zwingend

für das Gefühlsleben und die Phantasie um wie der Sohn der »Alteingesessenen« (von denen die meisten die Nationalsprache noch vor kurzem nicht täglich gesprochen haben). [...] Die sprachliche Gemeinschaft ist eine *aktuelle* Gemeinschaft, die das Gefühl vermittelt, daß sie *immer* existiert hat, die für die aufeinanderfolgenden Generationen jedoch nicht schicksalsbestimmend ist. Ideell assimiliert sie »jeden«, hält sie niemanden zurück.¹⁷¹

Sprachgemeinschaft ist an sich vaterlandslos, auch wenn es Kräfte gibt, sie ans Vaterland zu binden. Und ethnischer Wille kann Grenzen innerhalb einer Sprachgemeinschaft ziehen.¹⁷² Überhaupt scheint Sprachgemeinschaft als Ethnizitätskriterium eine relativ moderne Kreation zu sein.¹⁷³

Nicht notwendig: Von Seiten der Ethnizität spielen noch andere Faktoren eine Rolle. Und Ethnizitätsbewusstsein kommt auch ganz ohne Rekurs auf Sprache aus (vgl. wiederum Schulze in diesem Band).

Eine exemplarische Studie zur Nichtkongruenz sprachlicher und ethnischer Identität bietet Tandaschwili: Sprecher des in Georgien gesprochenen Batsbi (Nachisch, Nordostkaukasisch) sehen sich ethnisch als Georgier; sie würden es sogar als Beleidigung ansehen, als Nachen angesehen zu werden. Sprecher des Lakischen, Bezhtinischen und Avarischen identifizieren sich als Dagestaner („Bergvolk“), nicht über ihre Sprache.¹⁷⁴

7.2 Kultur und Sprachgemeinschaft

Sprache schließlich ist ein wesentlicher Teil der menschlichen Autopoiesis, mithin gilt:

171 Balibar & Wallerstein (2014 [1990]) 121 f. Die Nichtkongruenz von Sprachgemeinschaft und Ethnizität wird auch so formuliert, dass Sprachen sich in ihrer „ethnolinguistischen Vitalität“ unterscheiden: Deumert (2004) 356 f. Der Ausdruck „ethnolinguistische Vitalität“ ist allerdings mehr als unglücklich. Er suggeriert, dass Sprachen in „gesundem Zustand“ („Vitalität“) Quelle ethnischer Ideen seien und nur unter nicht-normalen Verhältnissen nicht. Es gibt aber gar keinen intrinsischen Kausalnexus zwischen Sprachgemeinschaft und Ethnizität, s. o. § 4 – insbesondere § 4.8 – und § 5. Empirische Untersuchungen zu Spracheinstellungen bestimmter multilingualer Gruppen zeigen denn auch eine große Bandbreite. Die zweite Generation deutscher Aussiedler aus der ehemaligen Sowjetunion zeigt nach Dück (2014) teils entschiedenes, teils unentschiedenes Ethnizitätsbewusstsein und teils eine Verbindung von Sprach- und Ethnizitätsbewusstsein, teils nicht. Etwa die Hälfte der Befragten war des Deutschen kaum oder gar nicht mächtig und fühlte sich dennoch deutsch. Dück (2014) 265.

172 Engländer vs. Amerikaner, Deutsche vs. Österreicher, Serben vs. Kroaten, protestantische vs. katholische Iren. – Woodhuizen (2006) 16; Jenkins (2008) 94–110; Eriksen (2010) 16.

173 Vgl. etwa Pohl (1985) sowie den Beitrag von Schulze in diesem Band.

174 Tandaschwili (2018); Tandaschwili (briefl.).

1. Sprache ist *Teil der Kultur*.
2. Sprache bildet zweitens kulturelle und gesellschaftliche Gewohnheiten ab (s. o. §§ 4.4–4.9) und ist insofern, in Fishmans Terminologie, auch *Index* von Kultur und Gesellschaft.¹⁷⁵
3. Drittens schließlich, wiederum nach Fishmans Gliederung (l.c.), kann Sprache *Symbol* von Kultur sein, ein „Markenzeichen“ des Habitus der Sprechergemeinschaft.

Der Symbolcharakter kann noch weitergehen, und Sprache kann zum *Symbol von Ethnizität* werden (s. o. §§ 3.8, 4.4, 5.2 und 5.3). Das ist aber nicht zwingend, denn Sprache als Teil der Kultur, die ihrerseits gern „vaterlandslos“ wird, ist selbst eines der gewaltigsten und beweglichsten Mittel, die Grenzen von Ethnizität zu übersteigen und kann auch dafür ein „Markenzeichen“ sein.

7.3 Über Versuche, Kultur, Ethnizität und Sprachgemeinschaft zusammenzuzwingen

Wenn Kultur, Ethnizität und Sprachgemeinschaft auf eine Linie gebracht werden, dann typischerweise in Richtung auf Ethnizität. *Sprachgemeinschaft* und *Kultur* dienen dann der Füllung und Ausgestaltung des *Ethnizitätsbewusstseins*.

7.3.1 Vorboten

Vorboten dieser Entwicklung treten in Renaissance und Humanismus auf. Die „Völker“ sind noch nicht nationalstaatlich auf Linie gebracht, und „Nationen“ sind eher unscharfe Ideen. Sie zeichnen sich aber ab. Pade (2012 und 2016) zeigt überzeugend, dass Petrarcas zunehmende Hinwendung zu einem an Cicero orientierten Latein nicht dem Ziel diene, im Sinne Jakob Burckhardts ein nationenübergreifendes neues Zeitalter der Renaissance gegen das „finstere Mittelalter“ einzuführen, sondern einem, so weit man das in dieser Zeit schon sagen kann, „national“ gebundenen Ziel:

[Petrarca] turns the Latin literature of Antiquity, and the appropriation of the language it was expressed in, into a national, Italian concern, using it to construct an Italian cultural identity, based on Italy's Roman heritage.¹⁷⁶

¹⁷⁵ „Languages reveal the ways of thinking or of organizing experience that are common in the ethnocultures“ Fishman (1985) xi.

¹⁷⁶ Pade (2012) 6.

Dieses Ziel hat Petrarca vor allem in Abhebung von Frankreich verfolgt.¹⁷⁷ Italien sei der wahre Ort antiker römischer Größe und Kultur, und diese könne nur in Italien wiederbelebt werden. Theorien über eine speziell lateinisch-italienische Sprachkontinuität, im Gegensatz zu einer lateinisch-französischen, entwickelt Petrarca aber nicht.

7.3.2 Neuzeit

Moderne Beispiele sind Legion. Mit der Gründung von Nationalstaaten wird Ethnizität zum politischen und kulturellen Programm. Erinnert sei nur an den französischen Gallier- und den deutschen Germanenkult des 19. und 20. Jahrhundert. Die sprachliche Kontinuität zwischen „*nos ancêtres les gaulois*“ und dem modernen Frankreich war zwar weniger gut zu zeigen als die zwischen Germanen und Deutschen. Ethnizität, wenn einmal auf den Plan gesetzt, macht sich aber von ihren typischen Merkmalen bei Bedarf auch unabhängig, s. o. § 5.¹⁷⁸

Erinnert sei weiter an die flächendeckende Einführung des Ethnizitätsprinzips durch die Ethnographie des 19. Jh. und weit in das 20. Jh. hinein. „Stämme“ mit den dazugehörigen Dialekten, Trachten, Gebräuchen und Territorialgrenzen wurden auch in Gegenden festgeschrieben, wo Stämme, wenn auch existent, keineswegs das alles beherrschende soziale Gliederungsprinzip waren. Hier standen ganz offensichtlich die Denkweise und das administrative Interesse der Kolonialmächte Pate. Dabei wurden nicht nur neuartige Grenzen auf Landkarten gezeichnet, sondern neuartige ethnische Grenzen geschaffen.¹⁷⁹

177 Pade (2016) 38–41; Ramming (2016) 2. – Im 15./16. Jh. wurde der humanistische Nationalismus dann auch für die deutsche Perspektive umgeprägt: Hirschi (2002).

178 So hat sich zwar die Behauptung, dass auch die einheimischen Schulkinder in den französischen Kolonien Afrikas „*nos ancêtres les gaulois*“ zu lernen hatten, als Legende herausgestellt, s. Bouche (1968). Dennoch gab es Stimmen, dass das nicht einmal ganz unangebracht gewesen wäre, bräuchten Kinder doch, um Heimatliebe entwickeln zu können, einen gewissen Stolz auf ihre Ahnen, und seien es mythische; s. Binet (1967). – Danke an Dzidula Samla für diesen Hinweis.

179 Anderson (2006) 164–178 berichtet über das zunehmend ethnisch orientierte Klassifikationsprinzip des kolonialen Zensus und der zugehörigen Landkartenerstellung. – Van Reybrouck (2013) 137–144, 170, 277, 299 f., 416 f. schildert die von der europäischen Ethnographie Anfang des 20. Jh. angestoßene Durchsetzung des Tribalismus im Kongo und dessen spätere Verschiebung auf den Gesamtstaat Zaire unter Mobutu. – Gat & Jakobson (2013) 22 geben zwar zu bedenken, dass die Kolonialherren einheimische Stammesidentitäten nicht einfach „erfinden“ hätten können, sondern sie nur „bewusst gemacht“ hätten („did not »invent« these

Auch im größeren nationalen Maßstab, im Selbstfindungsprozess von Nationen, spielt ethnisches Denken eine zentrale Rolle.

Über das Programm Atatürks, eine neue türkische Ethnizität auch per Sprachreform staatlich zwangszuverordnen, handelt Ünver-Lischewski im vorliegenden Band. Eine sanftere Variante der Identifikation von Volk und Sprachgemeinschaft, in gewissem Sinn gegenläufig zur Denkweise Atatürks, schildert Göhlert im vorliegenden Band: In der japanischen Volkskunde vom Anfang des 20. Jh. galt nicht die überdialektale japanische Standardsprache, sondern die Vielfalt der Dialekte und der nicht-sprachlichen Traditionen als Grundlage des Nationalgefühls. So wurde die Standardsprache dann auch nicht mit einer so starken ethnizitätsbildenden Funktion befrachtet wie in der Türkei.

7.4 Identität und Ethnizität

Ein Passepartout, der auf alles passt und alles verunklärt, ist der Begriff der *Identität* bzw. des *Identitätsbewusstseins* (s. o. §§ 3.6–3.10). Ein Mensch kann sein Identitätsbewusstsein in beliebige Aspekte der Kultur, der Sprache oder der Ethnizität legen. Und da es sich um das Bewusstsein von *Identität* handelt, können diese Aspekte ohne weiteres vermischt und ineins gesetzt werden.

Identität ist ursprünglich ein logisches Kunstwort mit klarer Definition (s. o. § 3 mit Anm. 7). *Identität* bezieht sich auf vorhandene oder gesetzte Entitäten und ist im Ausgangspunkt eine ganz und gar etische Kategorie, die erst, wie erinnerlich, in der Sozialpsychologie ihre emische Umdeutung erfährt.

Ethnizität ist, wie sich herausgestellt hat, ähnlich strukturiert. Im Kern ist Ethnizität eine etische Größe. Diese ist nicht in den realen, vielfältigen Formen von Gemeinschaftsbildung zu suchen, sondern im überall beobachtbaren Prozess, dass Gruppen sich gegeneinander unter dem Gesichtspunkt der Vertrauensfrage abgrenzen. Dies geschieht im kleinen wie im großen gesellschaftlichen Maßstab. Echte Ethnizität enthält die Idee einer als Lebensgemeinschaft funktionierenden und sich selbst reproduzierenden Gesellschaft. Darin liegt der Übergang zur emischen Seite der Ethnizität. Emisch ist die Art und Weise, wie die Entscheidung in der an die Lebensgemeinschaft gestellten Vertrauens-

ethnicities, but rather made them conscious“). Es gibt aber bei Identität und Ethnizität keine einfache Dichotomie zwischen „unbewusst“ und „bewusst“ (s. o. §§ 3.8 und 5.1). Das „Bewusstmachen“ generalisiert auch und schreibt fest. Es geht in die Lebenspraxis ein und verändert sie. Wenn ethnische Merkmale dann noch zur Grundlage staatlicher Grenzen und Rechte gemacht werden, tritt ein wirkmächtiger Zirkel in Kraft: Die ethnischen Merkmale begründen die Grenzen und Rechte, diese drücken dem praktischen Leben ihren Stempel auf und formen die ethnische Besonderheit aus, die dann als natürliche Grundlage des Staats erscheint, q. e. d.

frage begründet und illustriert wird. Aus den Formen der realen Gemeinschaftsbildung entstehen dabei Umformungen, Typisierungen, Konstruktionen, bis hin zu ethnischen Merkmalen, die auf Gerüchten und Phantasie (Fabelwesen) oder auf falschen wissenschaftlichen Theorien (Schädelformen, Vererbung des Bluts) beruhen. Nicht zufällig wird *Ethnizität* daher auch *ethnische Identität* genannt, und nicht zufällig werden *Ethnizität* und *Ethnizitätsbewusstsein* ebenso fatal vermischt wie *Identität* und *Identitätsbewusstsein*.

8 Entflechtung der Begriffe

Wie wir gesehen haben, sind *Sprachgemeinschaft*, *Ethnizität(sbewusstsein)* und *Kultur* von ihren Wurzeln her unterschiedliche Begriffsbildungen:

- *Sprachgemeinschaft*: Konventionalisierung in der Kommunikation;
- *Ethnizität*: „Unsere“ Reproduktionsgemeinschaft gegenüber der von „Denen“;
- *Kultur*: erweiterte menschliche Autopoiesis.

In allen drei Dimensionen beziehen sich Menschen aufeinander. Aber Gründe und Ziele, Ausbreitungsprozess und Umfang sowie die imaginierten Ausstaffierungen dieser Dimensionen sind unterschiedlich. Von „Sprachgemeinschaft“ wie von „Kultur“ kann man auch dann reden, wenn keine ethnischen Grenzen definierend im Spiel sind, von „Kultur“ auch ohne sprachliche und ethnische Grundlagen. Allerdings gibt es viele Berührungspunkte. Entflochten, verunklären sich die Begriffe nicht gegenseitig und eröffnen die Chance auf solide Analysen. Der vorliegende Band widmet sich der Reichhaltigkeit und Vielschichtigkeit menschlicher Gemeinschaftsbildungen.

Literaturverzeichnis

- Abels, Heinz (2009): *Einführung in die Soziologie*. Band 2: *Die Individuen in ihrer Gesellschaft*. 4. Auflage. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Abels, Heinz (2017): *Identität. Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und Kompetenzen, Identität in einer riskanten Moderne zu finden und zu wahren*. 3., aktualisierte und erweiterte Auflage. Wiesbaden: Springer VS.
- Abrams, Jeffrey & Dorst, Doug (2015): *S. – Das Schiff des Theseus*. Übersetzt von Tobias Schnettler und Bert Schröder. 1. Aufl. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Adorno, Theodor W. (1951): *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Berlin, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Albrecht, Michael von (2012): *Geschichte der römischen Literatur. Von Andronicus bis Boethius und ihr Fortwirken*. 3., verb. und erw. Aufl. Berlin: De Gruyter.
- Ammon, Ulrich & Dittmar, Norbert & Mattheier, Klaus J. & Trudgill, Peter (Hg.) (2004): *Sociolinguistics. An international handbook of the science of language and society = Soziolinguistik: ein internationales Handbuch zur Wissenschaft von Sprache und Gesellschaft*. 2. completely revised and extended edition. Vol. 1. Berlin: De Gruyter (*Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft [HSK]* 3.1).
- Anderson, Benedict R. (2006): *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Rev. ed., new ed. London u. a.: Verso.
- Anselm, Sabine & Werani, Anke (2017): *Kommunikation in Lehr-Lernkontexten. Analyse, Reflexion, Training selbstregulativer Prozesse zur Professionalisierung personaler Sprechstile*. Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt (*UTB*, 4756).
- Anson, Edward (2010): Greek Ethnicity and the Greek Language. *Glotta* 85, 5–30.
- Antonaccio, Carla M. (2009): (Re)Defining Ethnicity: Culture, Material Culture, and Identity. In: Hales & Hodos (2009), Cambridge: Cambridge Univ. Press, 32–53.
- Antonaccio, Carla M. (2010): Origins, Culture, and Identity in Classical Antiquity. In: Bassi & Euben (2010), Lanham, Md.: Lexington Books, 4–17.
- Arakelova, Victoria (1999–2000): The Zaza People as a New Ethno-Political Factor In the Region. *Iran and the Caucasus* 3–4, 397–408.
- Atayan, Vahram & Detges, Ulrich & Gévaudan, Paul (Hg.) (2013): *Modalität und Polyphonie. Die Implementierung von Sprecherperspektiven in der Grammatik der romanischen Sprachen*. Tübingen: Stauffenburg.
- Auer, Peter & Hinskens, Frans (2005): The role of interpersonal accommodation in a theory of language change. In: Auer & Hinskens & Kerswill (2005), Cambridge: Cambridge Univ. Press, 335–357.
- Auer, Peter & Hinskens, Frans & Kerswill, Paul (Hg.) (2005): *Dialect change. Convergence and divergence in European languages*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Ax, Wolfram (2011): *Quintilians Grammatik (Inst. orat. 1,4–8). Text, Übersetzung und Kommentar*. Berlin, Boston: De Gruyter (*Texte und Kommentare*, 37).
- Balibar, Étienne (2013): *Identity and difference. John Locke and the invention of consciousness*. Hg. v. Stella Sandford. London, New York: Verso.
- Balibar, Étienne & Wallerstein, Immanuel Maurice (2014 [1990]): *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Übersetzt von Michael Haupt und Ilse Utz. 3. Aufl. Hamburg: Argument-Verl. (*Argument Classics*).
- Balz, Horst Robert & Krause, Gerhard & Müller, Gerhard (Hg.) (1977–2007): *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. 36 Bände, dazu 4 Registerbände. Berlin, New York: De Gruyter.
- Barnes, Jonathan (1982): *Presocratic Philosophers*. London: Routledge.
- Barth, Fredrik (Hg.) (1969): *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Bergen, Oslo, Tromsø, London, Boston: Universitetsforlaget.
- Bassi, Karen & Euben, J. Peter (Hg.) (2010): *When worlds elide. Classics, politics, culture*. Lanham, Md.: Lexington Books (*Greek studies*).
- Bazil, Vazrik (2010): Politische Sprache: Zeichen und Zunge der Macht. *Aus Politik und Zeitgeschichte (Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament)* 8, 3–6.
- Beckman, Gary (2016): Aḥḥijawa und kein Ende. The Battle over Mycenaean in Anatolia. In: Byrd & DeLisi & Wenthe (2016), Ann Arbor, New York: Beech Stave Press, 1–12.
- Beckman, Gary & Bryce, Trevor & Cline, Eric H. (2011): *The Ahhiyawa Texts*. Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature (*Writings from the Ancient World*, 28).
- Berghe, Pierre L. van den (1981): *The ethnic phenomenon*. New York: Elsevier.

- Berruto, Gaetano (2004): Sprachvarietät – Sprache (Gesamtsprache, historische Sprache) / Linguistic Variety – Language (Whole Language, Historical Language). In: Ammon et al. (2010) (HSK 3.1), 188–195.
- Beumann, Helmut & Schröder, Werner (Hg.) (1978): *Aspekte der Nationenbildung im Mittelalter. Ergebnisse der Marburger Rundgespräche 1972–1975*. Sigmaringen: Thorbecke (*Nationes*, 1).
- Biermann, Kai & Haase, Martin (2013): *Sprach-Lügen. Unworte und Neusprech von „Atomruine“ bis „zeitnah“*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- Binet, Jacques (1967): L'Histoire africaine et nos ancêtres les gaulois. *outré* 54 (194), 209–218. DOI: 10.3406/outré.1967.1449.
- Blatz, Friedrich (1900): *Neuhochdeutsche Grammatik mit Berücksichtigung der historischen Entwicklung der deutschen Sprache. 2. Band: Satzlehre (Syntax)*. 3., völlig Neubearb. Aufl., (2. Subscriptionsausg.). Karlsruhe: Lang.
- Bloemendal, Jan (Hg.) (2015): *Bilingual Europe. Latin and Vernacular Cultures, Examples of Bilingualism and Multilingualism c. 1300–1800*. Leiden, Boston: Brill (*Brill studies in intellectual history*, 239).
- Bogdal, Klaus-Michael (2011): *Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung*. Berlin: Suhrkamp.
- Böhl, Meinrad & Reinhard, Wolfgang & Walter, Peter (Hg.) (2013): *Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart*. Wien: Böhlau.
- Bolaffi, Guido (Hg.) (2003): *Dictionary of race, ethnicity and culture*. London, Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications.
- Bonfiglio, Thomas Paul (2010): *Mother Tongues and Nations. The Invention of the Native Speaker*. 2nd ed. Berlin: de Gruyter (*Trends in Linguistics, Studies and Monographs*, 226).
- Borck, Cornelius (2014): Die Weisheit der Homöostase und die Freiheit des Körpers. Walter B. Cannons integrierte Theorie des Organismus. *Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History* 11, 472–477. Online verfügbar unter <http://www.zeithistorische-forschungen.de/3-2014/id=5150> (Stand 20.05.2018).
- Bös, Mathias (2005): *Rasse und Ethnizität. Zur Problemgeschichte zweier Begriffe in der amerikanischen Soziologie*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Bouche, Denise (1968): Autrement, notre pays s'appelait la Gaule ... Remarques sur l'adaptation de l'enseignement au Sénégal de 1817 à 1960. *Cahiers d'Études africaines* 8 (29), 110–122. DOI: 10.3406/cea.1968.3126.
- Bourdieu, Pierre (1991): *Language and symbolic power*. Edited and Introduced by John B. Thompson. Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge: Polity.
- Brandenburg, Philipp (2005): *Apollonios Dyskolos. Über das Pronomen*. Einführung, Text, Übersetzung und Erläuterungen. Berlin: De Gruyter (*Beiträge zur Altertumskunde*, 222).
- Brandt, Reinhard (2006): John Lockes Konzept der persönlichen Identität. Ein Resümee. In: Kreimendahl (2006), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 37–54.
- Brosius, Bernhard (2008): Zum fünfzigsten Todestag: Vere Gordon Childe: Archäologe – Marxist – Revolutionär. *inprekorr (Internationale Pressekonferenz)* 434–435, 29–32.
- Brubaker, Rogers (2004): *Ethnicity without groups*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Bruce, F. F. (1946): Marius Victorinus and His Works. *The Evangelical Quarterly* 18, 132–153.
- Bues, Almut & Rexheuser, Rex (Hg.) (1995): *Mittelalterliche nationes – neuzeitliche Nationen. Probleme der Nationenbildung in Europa*. Wiesbaden: Harrassowitz (*Deutsches Historisches Institut Warschau, Quellen und Studien*, 2).

- Burke, Peter J. (2003): Relationships among Multiple Identities. In: Burke et al. (2003), Boston, MA: Springer US, 195–214.
- Burke, Peter J. & Owens, Timothy J. & Serpe, Richard T. & Thoits, Peggy A. (Hg.) (2003): *Advances in Identity Theory and Research*. Boston, MA: Springer US.
- Burke, Peter James & Stets, Jan E. (2009): *Identity theory*. New York: Oxford University Press.
- Burkhardt, Helmut & Grünzweig, Fritz & Laubach, Fritz & Maier, Gerhard (Hg.) (1987): *Das grosse Bibellexikon*. 2 Bände. Witten: SCM R. Brockhaus.
- Byrd, Andrew Miles & DeLisi, Jessica & Wenthe, Mark (Hg.) (2016): *Tavet tat satyam. Studies in honor of Jared S. Klein on the occasion of his seventieth birthday*. Ann Arbor, New York: Beech Stave Press.
- Canli, Turhan (Hg.) (2006): *Biology of personality and individual differences*. New York: Guilford Press.
- Carrier, James G. & Gewertz, Deborah B. (Hg.) (2013): *The handbook of sociocultural anthropology*. London: Bloomsbury.
- Cartagena, Nelson (1984): Zu den semantischen und pragmatischen Grundlagen der deutschen Entsprechungen für das spanische Imperfekt. In: Oroz Arizcuren (1984), Tübingen: Narr, 73–84.
- Childe, Gordon (1933): Races, Peoples and Cultures in Prehistoric Europe. *History*, New Series Vol. 18 No. 71, 193–203.
- Christian, David (Hg.) (2015): *The Cambridge World History. Volume 1: Introducing World History, to 10,000 BCE*. Cambridge: Cambridge University Press (*The Cambridge World History*).
- Clavien, Christine (2015): Evolution, Society, and Ethics. Social Darwinism Versus Evolutionary Ethics. In: Heams et al. (2015), Dordrecht: Springer Netherlands, 725–745.
- Cochrane, Ethan E. & Gardner, Andrew (2011): *Evolutionary and interpretive archaeologies. A dialogue*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Colson, F. H. (1919): The Analogist and Anomalist Controversy. *The Classical Quarterly* 13 (1), 24–36.
- Cooperson, Michael (2014): „Arabs“ and „Iranians“. The Uses of Ethnicity in the Early Abbasid Period. In: Sadeghi et al. (2014), Leiden, Boston: Brill, 364–387.
- Coulmas, Florian (Hg.) (1997): *The handbook of sociolinguistics*. Oxford: Blackwell (*Blackwell handbooks in linguistics*, 4).
- Coulmas, Florian (2013): *Sociolinguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crespo, Emilio (2017): La historicidad de la guerra de Troya: progresos recientes. In: Piquero Rodríguez & Quílez Bielsa (2017), Delegación de Madrid de la Sociedad Española de Estudios Clásicos: Madrid, 13–28.
- Criegern, Oliver von & Melzer, Gudrun & Schneider, Johannes (Hg.) (2018): *Saddharmāmṛtam. Festschrift für Jens-Uwe Hartmann zum 65. Geburtstag*. Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien: Wien (*Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*, 93).
- Curta, Florin (2014): Ethnic Identity and Archaeology. In: Smith (2014), New York: Springer, 2507–2514.
- Danzer, Gerhard (2017): *Identität. Über die allmähliche Verfertigung unseres Ichs durch das Leben*. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Dawkins, Richard (1996): *Das egoistische Gen*. Überarb. und erw. Neuausg. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (*rororo Sachbuch*, 9609).
- Dawkins, Richard (2006): *The selfish gene*. 3. ed., 30th anniversary ed. Oxford: Oxford Univ. Press.

- Debrunner, Albert (1957): Sprachgemeinschaft und Volksgemeinschaft. Teil 1. Sprachspiegel: Zweimonatsschrift 13/6, 170–176. DOI: 10.5169/seals-420514.
- Debrunner, Albert (1958): Sprachgemeinschaft und Volksgemeinschaft. Teil 2. Sprachspiegel: Zweimonatsschrift 14/1, 3–10. DOI: 10.5169/seals-420518.
- Derks, Ton & Roymans, Nico (Hg.) (2009): *Ethnic constructs in antiquity. The role of power and tradition*. Amsterdam: Amsterdam Univ. Press (*Amsterdam archaeological studies*, 13).
- Detges, Ulrich (2013): *Etant donné que versus puisque*: Präsupposition, Akkommodation, Polyphonie. In: Atayan & Detges & Gévaudan (2013), Tübingen: Stauffenburg, 89–100.
- Deumert, Ana (2004): Ethnicity / Ethnizität. In: Ammon et al. (2004) (*HSK 3.1*), 355–360.
- Deutscher, Guy (2011): *Through the language glass. Why the world looks different in other languages*. New York: Picador.
- Díaz-Andreu, Margarita (2015): Ethnic Identity and Ethnicity in Archaeology. In: Wright (2015), Amsterdam, Boston etc.: Elsevier, 102–105.
- Dickmann, Jens-Arne & Elias, Friederike & Focken, Friedrich-Emanuel (2015): Praxeologie. In: Meier et al. (2015), Berlin, München, Boston: De Gruyter, 135–146.
- Dornseiff, Franz (1959): *Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen*. 5. Aufl. Berlin: De Gruyter.
- Dück, Katharina (2014): Zum Zusammenhang von Sprache und ethnischer Identität der zweiten Generation der Deutschen aus der ehemaligen Sowjetunion. *Deutsche Sprache* 42 (3), 261–274.
- Dusini, Matthias & Edlinger, Thomas (2012): *In Anführungszeichen. Glanz und Elend der Political Correctness*. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp (*Edition Suhrkamp*, 2645).
- Edwards, Iorwerth Eiddon Stephen & Gadd, Cyril John & Hammond, Nicholas Geoffrey Lemprière (Hg.) (1970): *The Cambridge ancient history. Vol. 1 Part 1: Prolegomena and prehistory*. 3. edition. Cambridge: Cambridge University Press (*The Cambridge ancient history*, 1.1).
- Eggen, Nora Sunniva & Issa, Rana Hisham (Hg.) (2017): *Philologists in the world. A festschrift in honour of Professor of Arabic Language and Culture, Gunvor Mejdell*. Oslo: Novus.
- Ehlers, Joachim (1995): Was sind und wie bilden sich *nationes* im mittelalterlichen Europa (10.–15. Jahrhundert)? Begriff und allgemeine Konturen. In: Bues & Rexheuser (1995), Wiesbaden: Harrassowitz, 7–26.
- Elias, Friederike & Franz, Albrecht & Murmann, Henning & Weiser, Ulrich Wilhelm (Hg.) (2014): *Praxeologie. Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Eppink, Andreas (2013): *De geschiedenis van het ik. Europa als bakermat, Amerika als broeikas?* CreateSpace Independent Publishing Platform: North Charleston, South Carolina.
- Eriksen, Thomas Hylland (2010): *Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives*. 3. ed. London: Pluto Press (*Anthropology, culture and society*).
- Eriksen, Thomas Hylland (2013): Ethnicity: From Boundaries to Frontiers. In: Carrier & Gewertz (2013), London: Bloomsbury, 280–298.
- Eschbach, Achim & Halawa, Mark A. & Loenhoff, Jens (Hg.) (2008): *Audiatur et altera pars. Kommunikationswissenschaft zwischen Historiographie, Theorie und empirischer Forschung. Festschrift für H. Walter Schmitz*. Unter Mitarbeit von Heinrich Walter Schmitz. Aachen: Shaker.
- Everett, Caleb (2013): *Linguistic Relativity. Evidence Across Languages and Cognitive Domains*. Berlin: De Gruyter (*Applications of Cognitive Linguistics [ACL]*, 25).

- Farney, Gary D. & Bradley, Guy (Hg.) (2017): *The Peoples of Ancient Italy*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Fishman, Joshua A. (1985): *The rise and fall of the ethnic revival. Perspectives on language and ethnicity*. Berlin, New York: Mouton (*Contributions to the sociology of language*, 37).
- Fishman, Joshua A. (1989): *Language and ethnicity in minority sociolinguistic perspective*. Clevedon, Avon, England: Multilingual Matters (*Multilingual matters*, 45).
- Fishman, Joshua A. (1997): Language and Ethnicity: The View from Within. In: Coulmas (1997), Oxford: Blackwell, 327–343.
- Fishman, Joshua A. (Hg.) (1999): *Handbook of language & ethnic identity*. New York: Oxford University Press.
- Formigari, Lia & Poole, Gabriel (2004): *A History of Language Philosophies*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company (*Amsterdam studies in the theory and history of linguistic science*. Series III, *Studies in the history of the language sciences*, 105).
- Frege, Gottlob (1892): Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100, 25–50.
- Gat, Azar & Jakobson, Alexander (2013): *Nations. The long history and deep roots of political ethnicity and nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford (1974): „From the Native’s Point of View“. On the Nature of Anthropological Understanding. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 28 (1), 26–45. DOI: 10.2307/3822971.
- Geertz, Clifford (1983): *Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books.
- Gemelli Marciano, M. Laura (Hg.) (2007): *Die Vorsokratiker. Band 1: Thales, Anaximander, Anaximenes, Pythagoras und die Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit*. Griechisch – lateinisch – deutsch. Düsseldorf: Artemis & Winkler (*Sammlung Tusculum, Die Vorsokratiker* Bd. 1).
- Gertz, Jan Christian (Hg.) (2010): *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*. In Zusammenarbeit mit Angelika Berlejung, Konrad Schmid und Markus Witte. 4., durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (*UTB*, 2745).
- Gévaudan, Paul (2008): Das kleine Einmaleins der linguistischen Polyphonie. *Philologie im Netz (PhiN)* 43, 1–10.
- Giles, Howard & Coupland, Justine & Coupland, Nikolas (Hg.) (1991): *Contexts of accommodation. Developments in applied sociolinguistics*. Cambridge: Cambridge University Press (*Studies in emotion and social interaction*, second series).
- Giles, Howard & Coupland, Nikolas & Coupland, Justine (1991): Accommodation theory. Communication, context, and consequence. In: Giles & Coupland & Coupland (1991), Cambridge: Cambridge University Press, 1–68.
- Gloy, Karen (1977–2007): Identität. I: Philosophisch. In: Balz & Krause & Müller (Hg.) (*TRE*) 16, 25–28.
- Götze, Alfred (1943): *Trübners Deutsches Wörterbuch*. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft für deutsche Wortforschung. 4. Band. I – N. Berlin (*Wörterbücher der Deutschen Akademie*).
- Graham, Daniel W. (2013): Once More unto the Stream. In: Sider & Obbink (2013), Berlin, Boston: De Gruyter, 303–320.
- Guimarães, Eduardo & Barros, Diana Luz Pessoa de (Hg.) (2007): *History of linguistics 2002. Selected papers from the Ninth International Conference on the History of the Language Sciences, 27–30 August 2002, São Paulo – Campinas*. Amsterdam: Benjamins

- (*Amsterdam studies in the theory and history of linguistic science Series 3, Studies in the history of the language sciences*, 110).
- Hackert, Stephanie (2012): *The emergence of the English native speaker. A chapter in nineteenth-century linguistic thought*. Boston: De Gruyter Mouton (*Language and social processes*, 4).
- Hales, Shelley & Hodos, Tamar (Hg.) (2009): *Material culture and social identities in the ancient world*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Hall, Jonathan M. (1997): *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartenstein, Friedhelm (2012): JHWHs Wesen im Wandel. Vorüberlegungen zu einer Theologie des Alten Testaments. *Theologische Literaturzeitung* 137 (1), 3–20. Online verfügbar unter <http://www.thlz.com/artikel/14868/?inhalt=heft%3D2012%23r6> (Stand 20. 05. 2018).
- Haugen, Einar (1988): Language and ethnicity. In: Jazayery & Winter (1988), Berlin: Mouton de Gruyter, 235–244.
- Heams, Thomas & Huneman, Philippe & Lecointre, Guillaume & Silberstein, Marc (Hg.) (2015): *Handbook of Evolutionary Thinking in the Sciences*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Jenaer Schriften 1801–1807*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Hg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp (*Hegel, Werke in zwanzig Bänden*, 2).
- Hellgardt, Ernst (1996): Zur Mehrsprachigkeit im Karolingerreich. Bemerkungen aus Anlaß von Rosamond McKittericks Buch »The Carolingians and the written word«. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache* 118, 1–48.
- Henkelmann, Peter (2006): Constructions of equative comparison. *Sprachtypologie und Universalienforschung (STUF)* 59 (4), 370–398.
- Hirschi, Caspar (2002): Das Humanistische Nationskonstrukt vor dem Hintergrund modernistischer Nationalismustheorien. *Historisches Jahrbuch* 122, 355–396.
- Hölzl, Andreas & Mumm, Peter-Arnold (Hg.) (2018): *Klasse Person*. Festschrift für Wolfgang Schulze anlässlich seines 65. Geburtstags am 29. Januar 2018. München: Urbanek (= *International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction [IJDL]* 15).
- Hofmann, Johann Baptist (1934): identitas. *Philologus* 89 (4), 451.
- Howgego, Christopher (1995): *Ancient history from coins*. London: Routledge (*Approaching the ancient world*).
- Howgego, Christopher (2011): *Geld in der Antiken Welt. Eine Einführung*. 2., bibliographisch aktualisierte und mit einem neuen Vorwort der Übersetzer versehene Auflage. Mainz: Philipp von Zabern Verlag.
- Hundt, Markus (2006): Kinder sind Kinder. Struktur, Semantik und Pragmatik tautologischer Äußerungen. *Deutsche Sprache* 34, 289–313.
- Husserl, Edmund (1913): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. 2., umgearb. Aufl. Halle a. d. S.: Niemeyer.
- Husserl, Edmund (1939): *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hg. v. Ludwig Landgrebe. Prag: Academia.
- Hutchinson, John & Smith, Anthony D. (Hg.) (1996): *Ethnicity*. Oxford: Oxford Univ. Press (*Oxford readers*).
- Ingold, Tim (2013): *Making. Anthropology, archaeology, art and architecture*. London: Routledge.

- Jäger, Margarete & Jäger, Siegfried (2007): *Deutungskämpfe. Theorie und Praxis Kritischer Diskursanalyse*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Jazayery, Mohammad A. & Winter, Werner (Hg.) (1988): *Languages and cultures. Studies in honor of Edgar C. Polomé*. Berlin: Mouton de Gruyter (*Trends in Linguistics, Studies and Monographs*, 36).
- Jehle, Robert (1997): Markierung und Individualerkennung metamorphosierter Amphibien, unter besonderer Berücksichtigung der im Rahmen des „Amphibienprojekts Donauinsel (Wien)“ verwendeten Methodik. *Stapfia* 51, 103–118. Online verfügbar unter http://www.zobodat.at/publikation_volumes.php?id=52 (Stand 20. 05. 2018).
- Jellinek, Max Hermann (1913–14): *Geschichte der neuhochdeutschen Grammatik. Von den Anfängen bis auf Adelung*. 2 Halbbände. Heidelberg: Winter (*Germanische Bibliothek* Abt. 2, *Untersuchungen und Texte*, 7).
- Jenkins, Richard (2008): *Rethinking ethnicity*. 2nd ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Jones, Siân (1997): *The archaeology of ethnicity. Constructing identities in the past and present*. London, New York: Routledge.
- Jörissen, Benjamin & Zifras, Jörg (Hg.) (2010): *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Jürgenmeyer, Clemens & Jakob Rösel (1998): Das Kastensystem. Hinduismus, Dorfstruktur und politische Herrschaft als Rahmenbedingungen der indischen Sozialordnung. *Der Bürger im Staat* 48 (1), 25–32.
- Kahl, Hans-Dietrich (1978): Einige Beobachtungen zum Sprachgebrauch von *natio* im mittelalterlichen Latein mit Ausblicken auf das neuhochdeutsche Fremdwort »Nation«. In: Beumann & Schröder (1978), Sigmaringen: Thorbecke, 63–108.
- Kaplon, Andreas (2018 [im Druck]): Scribal Traditions in Documentary Arabic. From the One Imperial Standard Language to the One (Jewish) Language for Transnational Communication (7th-12th Centuries). *Jewish History* 32 (Special Issue: Goldberg, Jessica (ed.), *Documentary Geniza Research in the 21st Century*).
- Kecskés, István (2014): *Intercultural pragmatics*. New York: Oxford University Press.
- Keupp, Heiner (2016): *Reflexive Sozialpsychologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Klein, Josef (2010): Sprache und Macht. *Aus Politik und Zeitgeschichte (Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament)* 8, 7–13.
- Koch, Peter & Oesterreicher, Wulf (2011): *Gesprochene Sprache in der Romania. Französisch, Italienisch, Spanisch*. 2., aktualisierte und erw. Aufl. Berlin: De Gruyter (*Romanistische Arbeitshefte*, 31).
- Korkmaz, Ramazan & Doğan, Gürkan (Hg.) (2016): *Endangered languages of the Caucasus and beyond. International CUA Conference on Endangered Languages*. Leiden, Boston: Brill (*Languages of Asia series*, 15).
- Kraus, Karl (1920): *Ausgewählte Gedichte*. München: Wolff.
- Krefeld, Thomas (2016): Wortgeschichte und Toponymie: zur Familie von ‚Salles‘, ‚Sala‘ und Verwandtem. *Verba Alpina* (VA-de, Beiträge). Online verfügbar unter https://www.verba-alpina.gwi.uni-muenchen.de/?p=2064&VA_version=18_1 (Stand 20. 05. 2018).
- Kreimendahl, Lothar (Hg.) (2006): *John Locke. Aspekte seiner theoretischen und praktischen Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag (*Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, 18).
- Kresic, Marijana (2006): *Sprache, Sprechen und Identität. Studien zur sprachlich-medialen Konstruktion des Selbst*. Zugl.: Hannover, Univ., Diss., 2005. München: Iudicium.

- Kriegel, Volker & Opitz, Stefan (2004): *Geschmackssache*. Berlin: Nicolai.
- Labov, William (1963): The Social Motivation of a Sound Change. *Word* 19 (3), 273–309.
Online verfügbar unter <https://doi.org/10.1080/00437956.1963.11659799> (Stand 20. 05. 2018).
- Labov, William (1972): *Sociolinguistic patterns*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press (*Conduct and communication*, 4).
- Lewis, David (1979): Scorekeeping in a Language Game. *Journal of Philosophical Logic* 8, 339–359.
- Lindholm, Charles (2008): *Culture and identity. The history, theory, and practice of psychological anthropology*. Rev. and updated ed., reprinted. Oxford: Oneworld Publ.
- Locke, John (1975 [1700]): *An essay concerning human understanding*. Hg. v. Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- MacSweeney, Naoise (2009): Beyond Ethnicity. The Overlooked Diversity of Group Identities. *Journal of Mediterranean Archaeology* 22 (1), 101–126. DOI: 10.1558/jmea.v22i1.101.
- Malešević, Siniša (2006): *Identity as ideology. Understanding ethnicity and nationalism*. Basingstoke England, New York: Palgrave Macmillan.
- Mallowan, Max E. L. (1970): The Development of Cities from Al-'Ubaid to the End of Uruk 5. In: Edwards et al. (1970), Cambridge: Cambridge University Press, 327–462.
- Marquard, Odo & Stierle, Karlheinz (Hg.) (1979): *Identität. Kolloquium der Forschungsstelle „Poetik und Hermeneutik“*. 1979 (2., unveränd. Aufl. 1996). München: Fink (*Poetik und Hermeneutik*, 8).
- Maturana, Humberto R. & Varela, Francisco J. (1980): *Autopoiesis and cognition. The realization of the living*. With a preface to 'Autopoiesis' by Sir Stafford Beer. Dordrecht: Reidel (*Boston studies in the philosophy of science*, 42).
- McInerney, Jeremy (Hg.) (2014): *A companion to ethnicity in the ancient Mediterranean*. Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons (*Blackwell Companions to the Ancient World*).
- Mead, George H. (1972 [1934]): *Mind, self, and society. From the standpoint of a social behaviorist*. Edited and with an introduction by Charles W. Morris. 18. impr. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Meid, Wolfgang (1991): Ethnos und Sprache. In: Pearson (1991), McLean, Va.: Inst. for the Study of Man, 244–253.
- Meier, Thomas & Ott, Michael R. & Sauer, Rebecca (Hg.) (2015): *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*. Berlin/München/Boston: De Gruyter.
- Meinecke, Friedrich (1922): *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. 6. durchges. Aufl. München, Berlin: R. Oldenbourg.
- Mithof, Fritz (2012): Zur Neustiftung von Identität unter imperialer Herrschaft: Die Provinzen des Römischen Reiches als ethnische Entitäten. In: Pohl & Gantner & Payne (2012), Farnham: Ashgate Publishing Ltd., 61–72.
- Mommsen, Theodor E. (1942): Petrarch's Conception of the 'Dark Ages'. *Speculum* 17 (2), 226–242. DOI: 10.2307/2856364.
- Moura Neves, Maria Helena de (2007): Reflexions sur l'expérience grecque du langage. In: Guimarães & Barros (2007), Amsterdam: Benjamins, 171–182.
- Müller, Bernadette (2011): *Empirische Identitätsforschung. Personale, soziale und kulturelle Dimensionen der Selbstverortung*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Mumm, Peter-Arnold (1995a): Generische Bezeichnung. Onomasiologische Aufgaben und ihre Lösungen durch das neuhochdeutsche Artikelsystem. *Sprachwissenschaft* 20 (4), 420–467.

- Mumm, Peter-Arnold (1995b): Verbale Definitheit und der vedische Injunktiv. In: *Verba et structurae*. Festschrift für Klaus Strunk, hg. von Heinrich Hettrich, Wolfgang Hock, Peter-Arnold Mumm, Norbert Oettinger. Innsbruck (*Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*, 83), 169–193.
- Mumm, Peter-Arnold (2011): Optativ und verbale Indefinitheit. In: *Indogermanistik und Linguistik im Dialog*. Akten der XIII. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 21. bis 27. September 2008 in Salzburg. Hg. von Thomas Krisch und Thomas Lindner unter redaktioneller Mitwirkung von Michael Crombach und Stefan Niederreiter. Wiesbaden (Reichert), 411–420.
- Mumm, Peter-Arnold (2018): Die Bedeutung von *yóga-* im Rigveda. In: Criegern & Melzer & Schneider (2018), Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien: Wien, 329–343.
- Nübling, Damaris (2011): Von der ‚Jungfrau‘ zur ‚Magd‘, vom ‚Mädchen‘ zur ‚Prostituierten‘: Die Pejorisation der Frauenbezeichnungen als Zerrspiegel der Kultur und als Effekt männlicher Galanterie? In: Riecke (2011), Berlin, Boston: De Gruyter, 344–359.
- Ó Flaithhearta, Mícheál (Hg.) (2018): *Code-switching in medieval Ireland and England. Proceedings of a workshop on code-switching in the medieval classroom, Utrecht 29th May, 2015*. Unter Mitarbeit von Lars B. Nooij. Bremen: Hempen Verlag (*Münchener Forschungen zur historischen Sprachwissenschaft*, 18).
- Oettinger, Norbert (2007): *Gab es einen Trojanischen Krieg? Zur griechischen und anatolischen Überlieferung*. Vorgetragen in der Sitzung vom 4. Mai 2007. München: Verl. der Bayerischen Akad. der Wiss (*Sitzungsberichte / Bayerische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse*, 2007,4).
- Olson, Eric T. (1999): *The Human Animal*. Oxford: Oxford University Press.
- Oorschot, Jürgen van (1987): Namen Gottes. In: Burkhardt et al. (1987), Witten: SCM R. Brockhaus, 1027–1029.
- Oorschot, Jürgen van & Witte, Markus (Hg.) (2017): *The Origins of Yahwism*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Oroz Arizcuren, Francisco Javier (Hg.) (1984): *Navicula Tubingensis. Studia in honorem Antonii Tovar*. Tübingen: Narr (*Tübinger Beiträge zur Linguistik*, 230).
- Pade, Marianne (2012): Humanist Latin and Italian identity. Sum vero Italus natione et Romanus civis esse gloriatur. *Renæssanceforum (Tidsskrift for renæssanceforskning)* 8 (= *The Role of Latin in the Early Modern World: Latin, Linguistic Identity and Nationalism, 1350–1800*, ed. Alejandro Coroleu, Carlo Caruso, Andrew Laird), 1–21. Online verfügbar unter http://www.renaessanceforum.dk/rf_8_2012.htm (Stand 20. 05. 2018).
- Pade, Marianne (2016): In Gallos. Renaissance Humanism and Italian Cultural Leadership. *Renæssanceforum (Tidsskrift for renæssanceforskning)* 10 (= *Latin and the Early Modern World: linguistic identity and the polity from Petrarch to the Habsburg novelists*, ed. Trine Hass, Noreen Humble, Marianne Pade), 35–47. Online verfügbar unter http://www.renaessanceforum.dk/rf_10_2016.htm (Stand 20. 05. 2018).
- Palihawadana, Mahinda (2017): *The Indra Cult as Ideology. A Clue to Power Struggle in an Ancient Society (including a discussion of the semantics of ṛgvedic ari and its socio-political background)*. Neu hg. von Peter-Arnold Mumm. *Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS)* 24 (2), 19–166. Online verfügbar unter <http://crossasia-journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/ejvs/issue/view/409> (Stand 20. 05. 2018).
- Panagl, Oswald (Hg.) (1998): *Fahnenwörter der Politik. Kontinuitäten und Brüche*. Wien: Böhlau (*Studien zu Politik und Verwaltung*, 59).

- Passow, Franz & Rost, Valentin Christian Friedrich & Palm, Johann Friedrich (1841): *Handwörterbuch der griechischen Sprache*. Ersten Bandes Erste Abtheilung A – Δ. [5. Aufl.] Leipzig: Vogel.
- Paul, Hermann (1919): *Deutsche Grammatik*. Band III. Teil IV: *Syntax (Erste Hälfte)*. Halle a. S.: Niemeyer.
- Paul, Hermann (1920): *Prinzipien der Sprachgeschichte*. 5. Aufl. Halle a.S.: Niemeyer.
- Paul, Ludwig (1998): *Zazaki. Grammatik und Versuch einer Dialektologie*. Wiesbaden: Reichert (*Beiträge zur Iranistik*, 18).
- Pauly, August & Wissowa, Georg et al. (Hg.) (1933): *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung, begonnen von Georg Wissowa. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen hg. von Wilhelm Kroll. Bd. 31: *Molates bis Myssi*. Stuttgart: Druckenmüller.
- Pearson, Roger (Hg.) (1991): *Perspectives on Indo-European language, culture and religion. Studies in honor of Edgar C. Polomé*. 2 Bände. McLean, Va.: Inst. for the Study of Man (*Journal of Indo-European studies*, 7).
- Perelman, Chaim & Olbrechts-Tyteca, Lucie (2004): *Die neue Rhetorik. Eine Abhandlung über das Argumentieren*. Hg. von Josef Kopperschmidt. Übersetzt von Freyr R. Varwig. Stuttgart: Frommann-Holzboog (*Problemata*, 149).
- Pinchard, Alexis (2014): *tad as a Predicate in Vedic*. Preliminary edition. 6th International Vedic Workshop. Kozhikode.
- Pinel, John P. J. & Pauli, Paul (2012): *Biopsychologie*. 8., aktualisierte Auflage. München, Harlow, Amsterdam: Pearson Higher Education (*Always learning*).
- Piquero Rodríguez, Juan & Quílez Bielsa, Jesús (Hg.) (2017): *Desmontando mitos. ¿Ocurrió realmente como nos lo han contado?* Delegación de Madrid de la Sociedad Española de Estudios Clásicos. Madrid.
- Plutarch (1914): *Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*. Hg. von Bernadotte Perrin. London: Heinemann (*The Loeb Classical Library*, 46).
- Pohl, Walter (1985): *Strategie und Sprache. Zu den Ethnogenesen des Frühmittelalters*. In: Ureland (1985), Berlin: De Gruyter, 93–101.
- Pohl, Walter (1998a): *Strategies of distinction*. In: Pohl & Reimitz (1998), Leiden, Boston: Brill, 1–15.
- Pohl, Walter (1998b): *Telling the difference: Signs of ethnic identity*. In: Pohl & Reimitz (1998), Leiden, Boston: Brill, 17–69.
- Pohl, Walter & Gantner, Clemens & Payne, Richard (Hg.) (2012): *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300–1100*. Farnham: Ashgate Publishing Ltd.
- Pohl, Walter & Reimitz, Helmut (Hg.) (1998): *Strategies of distinction. The construction of ethnic communities, 300–800*. Leiden, Boston: Brill (*The transformation of the Roman world*, 2).
- Previšić, Boris (2014): *Polyphonie und Stimmung. Musikalische Metaphern zur Aktualisierung der Literatur- und Kulturtheorie*. In: Schmidt (2014), Berlin: De Gruyter, 118–133.
- Rahman, Tariq (1997): *Language and Ethnicity in Pakistan*. *Asian Survey* 37 (9), 833–839.
- Ramminger, Johann (2016): *Introduction*. *Renæssanceforum* 10, 1–8. Online verfügbar unter http://www.renaessenceforum.dk/rf_10_2016.htm (Stand 20. 05. 2018).
- Rebillard, Éric (2012): *Christians and their many identities in late antiquity, North Africa, 200–450 CE*. Ithaca: Cornell University Press.
- Regn, Gerhard (2004): *Aufbruch zur Neuzeit: Francesco Petrarca 1304–1374*. In: Speck & Neumann (2004), Köln: DuMont, 33–77.

- Reich, David (2018): *Who we are and how we got there. Ancient DNA and the New Science of the Human Past*. New York: Pantheon.
- Rexheuser, Rex (1995): Einleitung. In: Bues & Rexheuser (1995), Wiesbaden: Harrassowitz, 1–5.
- Reybrouck, David van (2013): *Kongo. Eine Geschichte*. Aus dem Niederländischen von Waltraud Hüsmert. Berlin: Suhrkamp (*Suhrkamp-Taschenbuch*, 4445).
- Riecke, Jörg (Hg.) (2011): *Historische Semantik*. Berlin, Boston: De Gruyter (*Jahrbuch für germanistische Sprachgeschichte*, Bd. 2).
- Ritzer, George (Hg.) (2007): *The Blackwell encyclopedia of sociology*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Römer, Ruth (1989): *Sprachwissenschaft und Rassenideologie in Deutschland*. 2., verb. Aufl. München: Fink.
- Ros i Solé, Cristina (2016): *The Personal World of the Language Learner*. London: Palgrave Macmillan UK.
- Rostovtzeff, Michail I. (1957): *The social and economic history of the Roman empire*. 2. ed., rev. by P. M. Fraser. Oxford: Clarendon Press.
- Sadeghi, Behnam & Ahmed, Asad Q. & Silverstein, Adam & Hoyland, Robert G. (Hg.) (2014): *Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honor of Professor Patricia Crone*. Leiden, Boston: Brill.
- Sahlins, Marshall (2013): *What Kinship Is–And Is Not*. Chicago: University of Chicago Press.
- Samida, Stefanie & Eggert, Manfred K. H. & Hahn, Hans Peter (Hg.) (2014): *Handbuch materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Sandford, Stella (2013): The Incomplete Locke: Balibar, Locke and the Philosophy of the Subject. In: Balibar (2013), London, New York: Verso, xi–xlv.
- Saussure, Ferdinand de (1995 [1916]): *Cours de linguistique générale*. Publié par Charles Bailly et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger. Édition critique préparée par Tullio de Mauro. Paris: Payot (*Payothèque*).
- Schieffelin, Bambi B. & Woolard, Kathryn Ann & Kroskrity, Paul V. (Hg.) (1998): *Language ideologies. Practice and theory*. New York: Oxford University Press (*Oxford studies in anthropological linguistics*, 16).
- Schmid, Hans-Jörg (2016): Why Cognitive Linguistics must embrace the social and pragmatic dimensions of language and how it could do so more seriously. *Cognitive Linguistics* 27 (4), 543–557. DOI: 10.1515/cog-2016-0048.
- Schmidt, Wolf Gerhard (Hg.) (2014): *Faszinosum ‚Klang‘. Anthropologie – Medialität – kulturelle Praxis*. Berlin: De Gruyter.
- Schmidt-Lauber, Brigitta (Hg.) (2007): *Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*. Berlin: Reimer (*Reimer Kulturwissenschaften*).
- Schmitt, Éric-Emmanuel (2005): *Monsieur Ibrahim und die Blumen des Koran*. Übs. von Annette und Paul Bäcker. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl. (*Fischer*, 16117).
- Schmitz, Ulrich (2008): Konversation im Überfluss. Grices Maximen missachten die wirklichen Sprecher (oder umgekehrt?). In: Eschbach & Halawa & Loenhoff (2008), Aachen: Shaker, 81–97.
- Schüle, Christian (2017): *Heimat. Ein Phantomschmerz*. München: Droemer.
- Schulze, Ilona (2014): *Sprache als fait culturel*. Hamburg: Kovač.
- Schulze, Wolfgang (2016): How much Udi is Udi? In: Korkmaz & Doğan (2016), Leiden, Boston: Brill, 187–208.

- Schulze, Wolfgang (2017): Toward a cognitive typology of *like*-expressions. In: Treis & Vanhove (2017), Amsterdam: Benjamins, 33–77.
- Scopacasa, Rafael (2017): Ethnicity. In: Farney & Bradley (2017), Berlin, Boston: De Gruyter, 105–126.
- Sider, David & Obbink, Dirk (Hg.) (2013): *Doctrine and doxography. Studies on Heraclitus and Pythagoras*. Berlin, Boston: De Gruyter (Sozomena, 14).
- Simmel, Georg (1890): *Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen*. Leipzig: Duncker & Humblot (*Staats- und socialwissenschaftliche Forschungen*, 10/1).
- Smith, Anthony D. (1988): *The ethnic origins of nations*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Smith, Claire (Hg.) (2014): *Encyclopedia of Global Archaeology*. New York: Springer.
- Snell, Bruno (Hg.) (2007): *Heraklit – Fragmente. Griechisch und deutsch*. 14. Aufl. München: Artemis & Winkler (*Sammlung Tusculum*).
- Sökefeld, Martin (2007): Problematische Begriffe: »Ethnizität«, »Rasse«, »Kultur«, »Minderheit«. In: Schmidt-Lauber (2007), Berlin: Reimer, 31–50.
- Sommer, Ulrike (2011): Tribes, Peoples, Ethnicity: Archaeology and Changing 'We Groups'. In: Cochrane & Gardner (2011), Walnut Creek: Left Coast Press, 169–198.
- Southwood, Richard & Henderson, P. A. (2000): *Ecological methods*. 3. ed. Malden, Mass.: Blackwell Science.
- Speck, Reiner & Neumann, Florian (Hg.) (2004): *Francesco Petrarca. 1304–1374. Werk und Wirkung im Spiegel der Biblioteca Petrarquesca Reiner Speck*. 2. Aufl. Köln: DuMont.
- Stein, Gertrude (2002): *The Gertrude Stein reader. The great American pioneer of avant-garde letters*. Hg. v. Richard Kostelanetz. New York: Cooper Square Press.
- Steinfeld, Thomas (2018): Ich weiß nicht, wer ich bin. Was ist das eigentlich: „Identität“? Ein Versuch zur Klärung eines missverstandenen Begriffs. *Süddeutsche Zeitung*, 26. 04. 2018.
- Steinthal, Heymann (1890): *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. Mit besonderer Rücksicht auf die Logik*. 1. Teil. 2., verm. und verb. Aufl. Berlin: Dümmler.
- Steinthal, Heymann (1891): *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. Mit besonderer Rücksicht auf die Logik*. 2. Teil. 2., verm. und verb. Aufl. Berlin: Dümmler.
- Stolz, Friedrich & Debrunner, Albert & Schmid, Wolfgang P. (1966): *Geschichte der lateinischen Sprache*. 4., stark umgearb. Aufl. Berlin: De Gruyter (*Sammlung Götschen*, 492/492 a).
- Stukenbrock, Anja (2005): *Sprachnationalismus. Sprachreflexion als Medium kollektiver Identitätsstiftung in Deutschland (1617–1945)*. Berlin u. a.: De Gruyter (*Studia Linguistica Germanica*, 74).
- Sultan, Sonia E. (2015): *Organism and environment. Ecological development, niche construction, and adaptation*. Oxford: Oxford University Press (*Oxford series in ecology and evolution*).
- Tabouret-Keller, Andrée (1997): Language and Identity. In: Coulmas (1997), Oxford: Blackwell, 315–326.
- Tandaschwili, Manana (2018): What causes the endangerment of languages? The Case of the Udi Language in Georgia. In: Hölzl & Mumm (2018), München: Urbanek, 289–312.
- Tasci, Hülya (2006): *Identität und Ethnizität in der Bundesrepublik Deutschland am Beispiel der zweiten Generation der Aleviten aus der Republik Türkei*. Berlin: Lit-Verlag.

- Taylor, Daniel J. (1987): Rethinking the History of Language Science in Classical Antiquity. In: Taylor (1987), Amsterdam, Philadelphia: Benjamins, 1–16.
- Taylor, Daniel J. (Hg.) (1987): *The History of Linguistics in the Classical Period*. Amsterdam/Philadelphia: Benjamins (*Studies in the History of the Language Sciences*).
- Thapar, Romila (1978): *Ancient Indian social history. Some interpretations*. New Delhi: Orient Longman.
- Toepfer, Georg (2011): *Historisches Wörterbuch der Biologie*. Bd. 1 *Analogie-Ganzheit*; Bd. 2 *Gefühl-Organismus*; Bd. 3 *Parasitismus-Zweckmäßigkeit*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Treis, Yvonne & Vanhove, Martine (Hg.) (2017): *Similative and Equative Constructions*. Amsterdam: Benjamins (*Typological Studies in Language*, 117).
- Tringham, Ruth (1983): V. Gordon Childe 25 Years after: His Relevance for the Archaeology of the Eighties. *Journal of Field Archaeology* 10 (1), 85–100.
- Tropper, Josef (2017): The Divine Name *Yahwa. In: van Oorschot & Witte (2017), Berlin, Boston: De Gruyter, 1–22.
- Ueding, Gert & Steinbrink, Bernd (2011): *Grundriß der Rhetorik*. 5. Aufl. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Ureland, Per Sture (Hg.) (1985): *Entstehung von Sprachen und Völkern. Glotto- und ethnogenetische Aspekte europäischer Sprachen. Akten des 6. Symposions über Sprachkontakt in Europa, Mannheim 1984*. Berlin: De Gruyter (*Linguistische Arbeiten*, 162).
- Vasmer, Max (1953–1958): *Russisches etymologisches Wörterbuch*. 1. Band A – K; 2. Band L – Ssuda; 3. Band Sta – Y. Heidelberg (*Indogermanische Bibliothek*, zweite Reihe).
- Versteegh, Kees (2017): Religion as a Linguistic Variable in Christian Greek, Latin, and Arabic. In: Eggen & Issa (2017), Oslo: Novus, 55–85.
- Vester, Heinz-Günter (2009): *Kompendium der Soziologie. I: Grundbegriffe*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Vossler, Karl (1924): *Sprachgemeinschaft und Interessengemeinschaft*. München (*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse*).
- Vryan, Kevin D. (2007): identity: social psychological aspects. In: Ritzer (2007), Malden, Mass.: Blackwell, 2216–2220.
- Waguespack, Nicole M. (2015): The Pleistocene colonization and occupation of the Americas. In: Christian (2015), Cambridge: Cambridge University Press, 461–477.
- Weber, Max (1947 [= 1925]): *Wirtschaft und Gesellschaft*. 3. Aufl, unveränderter Nachdr. der 2., vermehrten Aufl. 2 Halbbände. Tübingen: Mohr (*Grundriß der Sozialökonomik*, 3).
- Weinrich, Harald (1976): *Sprache in Texten*. Stuttgart: Klett.
- Weinrich, Harald (1979): Identität und Ehre. In: Marquard & Stierle (1979), München: Fink, 642–644.
- Wenskus, Reinhard (1961): *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*. Köln: Böhlau.
- Westheide, Wilfried & Rieger, Gunde (2015): *Spezielle Zoologie*. Teil 2. *Wirbel- oder Schädeltiere*. Berlin, Heidelberg: Springer.
- White, Leslie A. (2007): *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*. Foreword by Robert L. Carneiro and Burton J. Brown. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Willemsen, Roger & Engelke, Anke (2015): *Habe Häuschen. Da würden wir leben. Die wunderbare Welt der Kontaktanzeigen*. tacheles! 1 CD (1 Stunde 25 Minuten). Bochum: tacheles! / ROOF Music GmbH.

- Wilson, Robert A. (2005): *Genes and the agents of life. The individual in the fragile sciences. Biology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Windelband, Wilhelm (1910): *Über Gleichheit und Identität*. Heidelberg: Winter (Sb. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 14).
- Winkler, Edeltraud (2009): Anna lächelte ihr freundliches Lächeln. Syntaktischer und semantischer Status von inneren Objekten im Deutschen. *OPAL – Online publizierte Arbeiten zur Linguistik* Sonderheft 4, 126–145.
- Wirsching, Christoph (2017): Indefiniteness in Khoekhoegowab. In: Anne-Marie Fehn (ed.): *Khoisan Languages and Linguistics. Proceedings of the 4th International Symposium July 11–13, 2011, Riezlern/Kleinwalsertal*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag (*Quellen zur Khoisan-Forschung*, 36), 49–90.
- Wonder, John W. (2014): Lucanians and Southern Italy. In: McInerney (2014), Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons, 514–526.
- Woudhuizen, Fred (2006): *The ethnicity of the sea peoples. De etniciteit van de zeevolken*. Rotterdam: Univ. Diss. Rotterdam.
- Wright, James D. (Hg.) (2015): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Amsterdam, Boston etc.: Elsevier.
- Wundt, Wilhelm (1921): *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*. 1. Band: *Die Sprache*. 1. Teil. 4., unveränd. Aufl. Stuttgart: Kröner.
- Wundt, Wilhelm (1922): *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*. 2. Band: *Die Sprache*. 2. Teil. 4., unveränd. Aufl. Leipzig: Kröner.
- Yudell, Michael & Roberts, Dorothy & DeSalle, Rob & Tishkoff, Sarah (2016): Taking race out of human genetics. In: *Science (New York, N.Y.)* 351 (6273), 564–565. DOI: 10.1126/science.aac4951.
- Zarlenga, Stephen (1999): *Der Mythos vom Geld – die Geschichte der Macht. Vom Tauschhandel zum Euro – eine Geschichte des Geldes und der Währungen*. Aus dem Amerikanischen von Anette Holzwarth und Dagmar Brede. Zürich: Conzett-Verlag.
- Zhao, Shanyang (2014): Self as an emic object. A re-reading of William James on self. *Theory & Psychology* 24 (2), 199–216. DOI: 10.1177/0959354314527181.
- Zimmer, Dieter E. (1986): *Redens-Arten. Über Trends und Tollheiten im neudeutschen Sprachgebrauch*. Zürich: Haffmans.
- Zimmer, Dieter E. (1986): Wörter und Fahnen. Politik als Sprachkampf. In: Zimmer (1986), Zürich: Haffmans, 149–161.
- Zirfas, Jörg (2010): Identität in der Moderne. Eine Einleitung. In: Jörissen & Zirfas (2010), Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss., 9–17.
- Zydenbos, Robert (1997): Viraśaivism, Caste, Revolution, Etc. A review article of *Revolution of the Mystics: On the Social Aspects of Viraśaivism* by J. P. Schouten. *Journal of the American Oriental Society* 117 (3), 525–535.

Patrizia Cordin

Germanic place names spread throughout Trentino

A research in the database of Dizionario toponomastico trentino

Abstract: Romance and Germanic linguistic varieties have co-existed in Trentino since the Middle Age, when some Southern Bavarian groups moved to this territory and settled down in the area between Lavarone and Asiago and in Fersental. Nowadays, two German varieties (Cimbrian and Mòcheno) are spoken in a few villages and numerous Germanic place names are attested in the areas close to these municipalities. While much attention has been paid to these toponyms, Germanic place names attested in other areas of Trentino have not been inquired.

This paper aims to present the findings of a research investigating the latter category of Germanic place names. The inquiry was conducted with the help of the online *DTT* (*Dizionario Toponomastico Trentino*) database focusing on a specific domain, i.e. some Germanic loanwords that are used in the Trentino dialect and refer to ground morphology.

The results show that several hundreds of place names with a Germanic origin are spread in the whole province. These toponyms entered Trentino dialects from German and Tyrolean varieties during different periods, and propagated in the area especially during the XIX century under the Hapsburg government.

1 Introduction

Romance and Germanic languages have co-existed in Trentino for centuries. Several linguistic varieties are traditionally spoken in the province: (i) so-called ‘Trentino’, which is the shorthand for many varieties used in the area and belonging to Lombard-Venetian dialects, (ii) *Ladin*, a Romance minority language spoken in Fassa Valley near the Dolomites; (iii, iv) *Cimbrian* and *Mòcheno* (Fersentalerisch), two German minority languages spoken in two different areas of Trentino since the Middle Age (ca. 12th Century), when Southern Bavarian groups moved to this territory and settled down in the area between Lava-

rone and Asiago and in Fersental.¹ Nowadays, the two German varieties are spoken only in few villages (Cimbrian in Luserna/Lusérn, Mòcheno in Palai en Bersntol/Palù del Fersina, Garait/Frassilongo, Vlarotz/Fierozzo), but numerous linguistic traces of the ancient German settlements are attested in some wider areas close to these municipalities. The most evident signals of the presence of ancient groups of inhabitants are place names. Many of these toponyms are illustrated in different studies published over the last eighty years.

In this article, though, I inquire whether Germanic place names exist in Trentino territories other than those shown in figure 1, where German populations settled during the Middle Age. The description of my research and its findings is articulated in three parts. In the first section I show a map of Trentino territories that were inhabited by German communities in the Middle Age. Then I provide some examples of the most frequent German place names attested in those areas. In the second section I present the *Dizionario Toponomastico Trentino – DTT* (*Trentino Toponymy Dictionary*) and, in particular, its online database,² which represents a powerful tool for all researches on Trentino place names. The online *DTT* also constituted a significant support for the specific inquiry that I present in the third and last section. In § 3, after introducing the criteria that I adopted for my search, I present the main results achieved using a given set of Germanic loanwords that refer to ground morphology and that were commonly used (at least until fifty years ago) in Trentino dialects. Notably, such words have been also used as toponyms and are attested in many areas of the province. The results suggest that toponyms with a Germanic origin attested in areas other than Cimbrian and Mòcheno ones do not come directly from German. Rather, they are formed with words that entered the Trentino dialect from German and Tyrolean during different periods and that spread out in the dialects spoken in the province especially during the XIX century under the Hapsburg government.

2 Previous studies on Germanic place names in Trentino

So far, studies regarding German toponyms in Trentino have focused on those areas where German settlements were situated in the past. A 1988 work by

¹ See Pellegrini (1977); Bidese (2010); Rowley (1986).

² http://www.trentinocultura.net/portal/server.pt/community/dizionario_toponomastico_trentino

Giulia Mastrelli Anzilotti illustrates the distribution of these toponyms within the Trentino province. The author highlights the scarcity of Germanic toponyms in Western Trentino, where only a few traces remain in the upper part of Non Valley, in the area of Andalo near Trento and, finally, in the municipality of Garniga at the bottom of Mount Bondone.³ In the first case, toponyms with Germanic origin can be explained by the proximity with German-speaking or multilingual areas in Alto Adige; in the second case, by the existence of an ancient (14th-century) German settlement; in the third case, by the presence of miners and farmers who came from Bavaria in the 13th century according to the will of the bishop of Trento.

On the contrary, traces of old German settlements are widely attested in place names of Eastern Trentino, where two groups of population coming from Germany settled in the past: the Cimbrian one, to be found on the tablelands between the Adige and the Brenta, precisely in Folgaria,⁴ Noriglio, Ronchi di Ala, Terragnolo, Trambileno, Vallarsa,⁵ Lavarone⁶ and Luserna; and the Mòcheno one, situated in the area of Pergine,⁷ in Vignola, above Caldonazzo lake,⁸ in Castagné, and in mountain houses scattered around the mount of Roncegno⁹ as well as in the area of Piné.¹⁰ An overview of German settlements in Trentino is provided on the map in figure 1.

A great deal of toponyms in Western Trentino has Tyrolean origin and refers to some properties of the land and to its use (*Bis* Germ. *Wiese*, Tyr. *wise* ‘meadow’, *Bìsele* ‘little meadow’, *Greut* Germ. *geraut*, Tyr. *gereut* ‘ploughed terrain’, *Làite* Tyr. *laite* ‘slopes’, *Firòsta* Tyr. *fhrast* ‘pasture’, *Stonàcher* Tyr. *stoa-nache* ‘stone space’, *Grossém* Tyr. *groas eme* ‘large flat ground’).¹¹ Other toponyms referring to mountain houses maintain the owners’ Germanic surnames (*Reiter*, *Clamer*, *Nèser*, *Puller*, *Pèrgher*).¹² In Garniga, a village not far from Trento, some names attest the ancient presence of miners (*Val dei Séchi* Germ. *Zeche* ‘mine valley’).¹³

3 Battisti (1971); Mastrelli Anzilotti (1979); Bonatti (1982).

4 Melchiori (1997–98).

5 Flöss (2009).

6 Paternoster (1996–97); Zambelli (1996–97); Battisti (1972).

7 Lorenzi (1930).

8 Brida & Mastrelli Anzilotti (1981); Flöss (2002).

9 Mastrelli Anzilotti (1998).

10 Gerola (1932); Flöss (2014).

11 All toponyms mentioned in this section and in § 3 are transcribed according to *DTT* norms. Tyrolean terms quoted in this section are reported from Schatz (1993).

12 Mastrelli Anzilotti (1988).

13 In 1242 the Beseno family called some people from Bavaria to work in the mine that the family owned; Mastrelli Anzilotti (1988) 32.



Fig. 1: ○ isolated German settlements □ Cimbrian settlements ☆ Mòcheno settlements.

In Eastern Trentino both Cimbrian and Mòcheno toponyms are numerous. Among them, it is possible to identify some semantic groups that present more occurrences than others, namely:

- names that refer to the shape or territorial characteristics of the land, such as *Laita/Làita* Tyr. *lait* ‘slope’, *Gronlait* ‘wide slope’, *Pèrch* Germ. *Berg* ‘mountain’, *Bilbom* Germ. *Wildboden* ‘wild land’, *Eck/Éch* Germ. *Eck*, ‘bump’, *Pléz* Germ. *Platz* ‘flat land’, *Lóca* Germ. *Loch* ‘hole’;
- names that refer to the use of the land, such as: *Bis* Germ. *Wiese* ‘meadow’, *Ròsta* Germ. *Rast*, Tyr. *rost* ‘pasture’, *Raut/Ràut* Germ. *geraut* ‘ploughed terrain’, *Valt* Germ. *Wald* ‘wood’;
- names that refer to mountain houses (often named after the surname of the owners): *Pinter*, *Plancher*, *Marter*, *Stàuderi*, *Tonézzeri*, *Sàdleri*, *Pàcheri*, *Paldàufi*;
- names that refer to activities: *Bàlneri* Germ. *Waldner* ‘woodsmen’, *Canèp* Germ. *Knapp* ‘miner’, *Chéserle* Germ. *Käser* ‘dairyman’;
- names that refer to plants: *Poeche* Germ. *Büche* ‘beech’, *Oachlait* Germ. *Eiche* ‘oaks’ slope, *Érla* Germ. *Erle* ‘alder’, *Piràcher* Germ. *Birn(baum)acker*

‘pear tree meadow’, *Fôrelait* Germ. *Föhrelait* ‘spruces’ slope’, *Lérch* Germ. *Lärche* ‘larch’.

Tyrolean place names from Non Valley as well as of Andalo – in Western Trentino –, the Mòcheno place names of Frassilongo/Garait, Palù/Palai en Bersntol, Fierozzo/Vlarotz, Baselga di Piné, Bedollo, Caldonazzo, Roncegno, and the Cimbrian place names of Lavarone, Terragnolo, Vallarsa – in Eastern Trentino – are all recorded in the online *DTT*. Thanks to this database it is possible not only to verify their location, distribution, and forms, but also to extend the search to the whole province. In this way, one can determine the presence of a given set of toponyms outside the areas that were traditionally research object of studies on toponymy with German origin.

3 Dizionario Toponomastico Trentino

With the province law 16/1987 – *Disciplina della toponomastica* – the Province of Trento formally started the project of the *Trentino Toponymy Dictionary* (*Dizionario Toponomastico Trentino* – *DTT*), thereby acknowledging toponyms as immaterial cultural goods that have to be protected and valorized.¹⁴ The management of the project was entrusted to the Cultural Heritage Superintendence, and precisely to the service named Servizio beni librari e archivistici della Provincia di Trento (Archival and Book Heritage Office and Provincial Archive). The office was supported by a commission for toponymy, an advisory agency that expresses opinions about any issues in the field.

The conception of the project actually began in 1982, when a wide toponymy research program, articulated in three complementary and distinct phases, was conceived. The first phase consisted in a field research (called ‘geographic’) to the purpose of collecting the names of all Trentino municipalities in a very detailed manner thanks to researchers and local informers. The second phase should comprise a so-called ‘historical’ research, based on systematic

¹⁴ By acknowledging toponyms as cultural heritage that has to be safeguarded insofar as toponyms are elements of memory preservation and tools for completing the culture of a certain area, the Province of Trento anticipated the 2nd article of the *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel* (Paris, 17 October 2003) which sounds “Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d’identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine”.

scrutiny of archival documents in order to trace back the different forms taken up by place names over time. In the third phase, finally, the ‘etymological’ research concerning Trentino toponyms should take place, building upon the massive corpus created via field research and archival work. The order of the three phases (geographical, historical, etymological) was strongly motivated by the urgency of collecting oral data, which is only possible thanks to the presence of people who know the territory and remember its names.

The geographical research began in 1987 and ended in 2007. During those two decades, in the 223 municipalities of the Province of Trento¹⁵ 180 researchers collected a total of 205.687 toponyms referring to 158.472 places¹⁶. Only 20 % of those names were actually present in the cartography, while the remaining 80 % were retrieved from oral tradition. The data collection was completed with audio-recordings of all place names as pronounced by local speakers and with the cataloguing of all toponyms according to established criteria.

The data sheet where each place name is registered is organized with several fields, which had to be filled in by the researcher. First, the *transcription* of the name in its dialectal form is shown according to a double transcription system (simplified and phonetic);¹⁷ the cartographic writing also appears on the data sheet if the toponym is recorded on a map. Moreover, the data sheet presents: a *geographical indicator* that refers to the collected toponym (i.e. a term that synthetically expresses the main geographical characteristic of the place – meadow, rill, path, creek, bridge, orchard, mountain top, pass, soil cavity, ruins, and so forth); a brief *description* of the place, indicating the altitude, extension, vegetation, relevant properties of the soil and possible references to other toponyms; *geographical coordinates* for positioning the toponym on the General Topographic Trentino Map (Carta Topografica Generale del Trentino – CTG); other *cartographic references*,¹⁸ when available; possible

15 This was the number of Trentino municipalities when the toponym search was carried out. Currently (September 2016) Trentino municipalities are 178.

16 The numerical difference between toponyms and places derives from the fact that several names have one or more variations.

17 To spare the average reader difficulties in reading, phonetic transcription norms within the data sheets of *DTT* do not coincide with those of IPA transcription. The rules on which the phonetic transcription used in the *DTT* is based are described at the beginning of each published volume in the series and on the *DTT*'s website.

18 For cartographical references the following sources were used: the General Topographic Map of the Autonomous Province of Trento (Carta Topografica Generale della Provincia Autonoma di Trento – CTG; scale 1 : 10.000), the maps of the Military Geographical Institute (Istituto Geografico Militare – IGM; scale 1 : 25.000), Kompass tourist maps (scale 1 : 50.000), cadastral maps of the territory, the royal registers of the Estate book and maps of the economic forestal and pastoral plan.

variations of the toponym; the initials of the *informers' names*. Optional *notes*, namely relevant observations that were either collected by the informers or by the researcher themselves or inserted while revising the material and bibliographical references complete the data sheet.

The majority of the toponyms is also recorded in an online database which is accessible for public consultation and is constantly updated.¹⁹ In the electronic database it is possible to carry out searches focused on one or more municipalities or on one or more toponyms. It is also possible to differently combine the search items for advanced search.²⁰

A minor, yet relevant part of the catalogue of indexed place names has been published in the book series *Ricerca geografica – DTT* (Geographical research – DTT). Sixteen publications have been issued so far (September 2016). They regard 56 Trentino municipalities, for a total of more than 40.000 toponyms. Each volume is illustrated with several photos and completed by cartography (namely the CTG indicating the places to which the names presented in the volume refer).

In 2005 the second phase of the *DTT* project started. This historical phase, which should culminate in the *Ancient Toponymy Dictionary (Dizionario Toponomastico Antico – DTA)*, consists in researching place names in written sources from the 13th until the 19th century. The wide range of documents to be researched includes real estate registries, registers, valuations, *urbani*, notary deeds, parchments.²¹ Since only some of these documents are printed, several competences are required for the researchers to record historical toponymy data: besides linguistic skills and knowledge about the local territory, historical and paleo-graphical competences are needed.

¹⁹ On the 30th of September 2016 data sheets related to 153.000 places (more than 200.000 toponyms) were available online.

²⁰ From the online data sheet, one can select the elements to be searched, namely: the *municipality* to which the toponym/toponyms belongs/belong; the toponym/toponyms; the *geographical indicator*, that is the name referring to the main geographical characteristic of the place (meadow, forest, field, etc.); the *cartographic sources* from which the toponym comes. Each item can be combined with the others. As far as the information collected during field investigations is concerned, the online search cannot be used to explore it. Therefore it is not possible to initiate an online search in the field named 'notes'. In the electronic version of the dictionary this field is absent both as search field and as field visualized within each data sheet.

²¹ The Teresian cadastre (*Catasto teresiano*) deserves special attention due to its development over time and its systematic coverage of the territory in the Trentino province; see Bonazza (2004).

So far (September 2016), investigations have led to the recovery of historical toponyms in documents from different areas and different ages.²² In the first research decade almost 60.000 toponymy forms have been recorded. They amount to around 35.000 historical forms, out of which slightly less than the half corresponds to the modern forms indexed in the *DTT*.²³ The historical places to which the names refer are around 20.000 (out of which more than 6.000 are coupled with toponymy data sheets in the *DTT*).²⁴ The results of the *DTA* are not accessible for public consultation yet, but the project envisages putting the collected data online.

The last phase of the project, devoted to the etymological research of Trentino toponyms, will begin only when a significant collection of historical data from written sources will be available besides the enormous amount of data synchronously collected on the field. Data from historical written sources should show the evolution of a certain name throughout the centuries, so that the etymological analysis will be based on sound testimonies concerning the transformation of names over time and space.

4 A new research in the *DTT* database

As already mentioned in §2, multiple researches regarding place names in Trentino can be carried out by means of the online database of *DTT*. The purpose of the inquiry that I present in this chapter is to identify toponyms with Germanic origin outside those areas that are still inhabited or had been inhabited for centuries in the past by German speaking communities. The research was motivated by four main questions:

- Are there toponyms with Germanic origin that are spread in the whole province (Trentino)?
- How many are they?

22 Several documents from the archives of Trento, Val di Sole, Alto Garda, Ledro, Primiero, lower Non Valley, Valsugana, Cembra Valley and the Giudicarie have already been investigated.

23 In the *DTA* data sheet, the *oldest form* is recorded for each name. Additionally, all found variations are indicated. The *document* where the word was found is also indicated (according to the coding of the Historical Trentino Archive – Archivio Storico Trentino) as well as the *year* of the document, its *language*, the *geographical indicator* to which the name refers, and, possibly, any *reference to a modern toponym*.

24 The data on *DTA* are reported from the presentation carried out by Lydia Flöss at the Provincial Archive of Trento (Archivio provinciale di Trento) on the 23rd of April 2015.

Ricerca avanzata

Comune

Toponimo nella scrittura semplificata

Indicatore geografico

Fonti cartografiche

Presenza foto

☒ Tutti ☐ Si ☐ No

Invia

Reimposta

Fig. 2: *DTT* fields for advanced researches.

- In which areas can they be found?
- Do particularly productive semantic groups emerge?

On the basis of the work done so far, I was able to answer the first question, but I could only find partial answers to the following three. As a matter of fact, this is still a preliminary inquiry focusing on a limited group of toponyms, which were chosen according to precise criteria.

In figure 2 it is possible to see how searches are set up in the *DTT* database. In my inquiry, all municipalities included in the database as of the 30th of August 2016 were selected. No geographical indicator was included nor cartographic sources were indicated. In the field named ‘toponimo nella scrittura semplificata’ (‘toponym in simplified writing’) ten different forms were put in (see table 1). The hypothesis that guided the selection of such forms is that words of other languages more easily become part of the toponymy of the whole territory if they are already assimilated in the dialectal lexicon. Therefore, in order to choose the toponym sample to be searched, I first obtained a list of words attested as loans from German in the *ALTR* (2005), the electronic archive gathering five Trentino lexicons.²⁵ The search result indicated 322 items. Among them, I selected terms pertaining to a semantic domain that is particularly relevant to toponymy, namely names used to describe the shape and the

25 Aneggi (1984); Groff (1955); Prati (1960); Quaresima (1964); Tissot (1976).

characteristics of the land.²⁶ I compared this list of words with the lists of Trentino dialectal terms having a Germanic origin – Langobardic, Bavarian or Tyrolean – that are published in the main studies on the topic.²⁷

The overview of the results is shown in table 1.²⁸ The first column lists the different forms inserted in the *DTT* field ‘toponym in simplified writing’. They are written without any accents and are marked with an asterisk at the end,²⁹ that makes it easy to find all occurrences of a certain form in toponyms containing it, no matter what accent or word ending (singular or plural suffix, masculine or feminine suffix, derivational or altered suffix, or compounding with another word).³⁰ The second column reports the total number of occurrences attested in all municipalities, including the German-speaking ones. The third column refers to the figures that illustrate the distribution of different

26 Dialectal loans from German and Tyrolean pertaining to other semantic groups could represent an interesting object for future research. Relevant to toponymy, for instance, are the domain of zoonyms and that of ethnic epithets. Among zoonyms, the following loans from German are listed in the *ALTR*: *bòc* $\lesssim$ *Bock* ‘billy goat’, *càuzza* $\lesssim$ *Kauz* ‘owl’, *crošnòbol* $\lesssim$ *Kraizschnabel* ‘crossbill’, *cròt* $\lesssim$ *Kröte* ‘toad’, *finch* $\lesssim$ *Fink* ‘chaffinch’, *ròz* $\lesssim$ *Ross* ‘nag’, *tòla* $\lesssim$ *Dohle* ‘crow’, *pàit* $\lesssim$ *Paita* ‘turkey’ (for the latter term Quaresima 1964 suggests a Langobardic origin). Among ethnic names, the following words are recorded as loans from German in the *ALTR*: *bòlder* ‘German (neg.)’, *mòchen* ‘from Val dei Mòcheni, from mountain houses’, *tóderlo* ‘Tyrolean’, *tòic* ‘German’, *zigàiner* ‘gypsy’. A third domain that could deserve further attention is represented by German family names, widespread on the whole province, as names of places.

27 Del Murero (1890); Schmid & Vigolo (1998); Valduga (2000–01). See Morlicchio (1989) and Zolli (1986) for a comparison with German loanwords attested in Italian.

28 Two names, *scòfa* and *sgrèben*, that are reported in *ALTR* (2005) as German loanwords, have not been inserted in table 1, because of their uncertain origin. *Scòfa* is reported by Tissot (1976) with the meaning of ‘prato ripido, dal ted. Schupfen’ (‘steep meadow from German Schupfen’). In *DTT* one finds 48 toponyms originated from this form, mostly in Primiero area. Groff (1955) attests *Sgrèben* with the meaning of ‘stony, sterile field’; Quaresima (1964) provides the meaning of ‘dry terrain’ and derives the word from the Slovenian *grebben* ‘roccia (nel mare)’ ‘rock (in the sea)’. Del Murero (1890) proposes a different origin: he connects the word *sgrèben* to the German verb *graben* ‘scavare’. 11 toponyms containing *sgrèben* are attested in the *DTT*.

29 The inflected words *stol/stoi* and *tom/tomo/tomi* were inserted for the search in the online *DTT*, being the uninflected forms *stol** and *tom** the initial sequences for a very large number of place names.

30 The inserted form is also recognized as a part of a noun phrase. When the searched form was also found in toponyms that do not have German origin because of the overlapping of the searched phonetic sequence with a same sequence that is present in other words, all irrelevant occurrences were not taken into account.

Tab. 1: German forms for geo-toponyms spread in the whole province.

forms used for the research in DTT	occurrences	areas ³¹	geographic indicators	sources
<i>lait*</i>	315	see fig. 3	path, slope	<i>laita</i> Aneggi: <i>costa dirupata</i> 'slope'; Tissot: <i>sentiero</i> 'path'
<i>loc*</i>	199 ³²	see fig. 4	hole	<i>loca</i> Groff, Tissot, Aneggi: <i>fango, poz-zanghera</i> 'mud, puddle'; Tissot, Aneggi: <i>pozza</i> 'puddle'; <i>locia</i> Quaresima: <i>fango</i> 'mud'
<i>raut*/raot*</i>	215 / 22	see fig. 5a/5b	field	<i>raut</i> Quaresima: <i>novale</i> 'new field'
<i>rost*</i>	155	see fig. 6	bank	<i>ròsta</i> Quaresima: <i>rosta, argine; briglia</i> 'bank' Groff: <i>argine</i> 'bank'
<i>stol/stoi</i>	88 / 54	see fig. 7a/7b	tunnel/ tunnels	<i>stól</i> Tissot: <i>cunicolo di miniera</i> 'mine tunnel'
<i>tom/tomo/tomi</i>	18 / 9 / 8	see fig. 8a/8b/8c	bank	<i>tòm</i> Quaresima: <i>argine</i> 'bank' <i>tòmo</i> Groff: <i>terrapieno, argine</i> 'bank'

toponyms in the areas of Trentino. The fourth column presents the geographical category that identifies the named place. Finally, the last column indicates the lexicographical sources under which words containing the searched form are recorded. Their meaning in Italian and English is also provided.

The first form, *lait* (< Middle High German *lîte* 'bergabhang, halde' [Lexer]), has the greatest number of occurrences in the entire group. The toponym that contains it appears with singular, plural, masculine and feminine inflections and with altered suffixes; it is mainly used to name meadows and woods that grow on sloping parts of land. I provide here some examples and indicate the

³¹ All the maps shown in figures (3)–(8) are taken from the online DTT.

³² The total number of occurrences for *loc** is 208, but I don't consider nine records, where *Loc* is the first part of the following place names: *Locanda*, *Locatóri*, *Locale* (twice), *Locomotiva*, *Locréte*, *Locòvi*, *Sintéri de la Pró Lòco*, *Tornante del Lòchmann*.

municipality each of them belongs to:³³ *Laitòla* at Valfloriana, *Laite del Gianmaria* at Mezzolombardo, *Laite del Tistòla* at Carano, *Laite del Töfa* at Carano, *Laiti* at Segonzano, *Laita* at Daiano, *Laita* at Sover, *Laita dei Rampini* at Mezzocorona, *Laite* at Civezzano, *Laite* at Capriana, *Laite dei Pini* at Carano, *Laite dei Cansòcoi* at Predazzo, *Laiton* at Castello-Molina di Fiemme, *Laiton* at Segonzano, *Maso Laita* at Capriana, *Menador de le Laite* at Albiano, *Pineta dei Laiti* at Mezzocorona, *Sbàrbol del Laiton*³⁴ at Castello-Molina di Fiemme, *Sintér de la Laita* at Lona Lases.

The distribution of this toponym within the province is illustrated in figure (3): the name is mainly present in the Mòcheno area and in the Cimbrian area including the neighbouring territories (the areas of Pergine, Pinè and Rovereto). Beyond these areas, the toponym can mainly be found in Western Trentino, precisely around Trento, in Non Valley, in Cembra Valley and in Fiemme Valley.

The second form, **loc** (< Middle High German *Lôch* ‘gebüsch’ [Lexer], cf. German *Loh* ‘Hain’), has nearly 200 occurrences. Toponyms that contain it refer to meadows, fields, vineyards, fruit gardens, grazing lands. They present different pronunciations, inflections and combinations, as the following examples show: *Cap del Lòch* at Valdaone, *Buse da la lòca* at Carano, *Loc’* at Predaia and at Ton, *Löc’ da l’aqua* at Strembo, *Lòca* at Sover, *Löch* at Borgo Chiese, Storo, Trento, Pinzolo, Ledro, Giovo, Carisolo, *Löch* at Comano Terme, Segonzano, Pieve di Bono, *Löch del Gioanin* at Treville, *Loce* at Mazzin, *Lòch* at Trento, *Lòch de la cèsa* at Lavis, *Lòche* at Castello-Molina di Fiemme, Dimaro, Castelnovo, Segonzano, *Lòchera* at Trento, *Lochinèl* at Mori, *Lóchi* at Dimaro, *Lòchje* at Malé, *Locia* at Mazzin, *Lòcia* at Predaia, *Locia de Ciamp* at Pozza di Fassa, *Locia de baranchie* at Campitello, *Sora la locia* at Canazei, *Val de le lòche* at Segonzano and Lona Lases.

Figure (4) shows that the name is well attested in the Mòcheno area and in the Cimbrian area including the neighbouring territories (the areas of Pergine, Pinè and Rovereto). Beyond these areas, the toponym is recorded both in Eastern Trentino (around Trento, in Cembra Valley, in Fiemme Valley, in Fassa Valley and in Valsugana) and in Western Trentino (in the Giudicarie and in Val del Chiese).

³³ To illustrate toponyms deriving from the forms presented in table 1, throughout the text I provide examples that are attested in areas of the province without any (past) stable German settlement.

³⁴ Also *Sbàrbol*, a name attested in 10 toponyms of Valfloriana and Castello-Molina di Fiemme, seems to derive from Germ. Schwarzwald ‘black wood’.

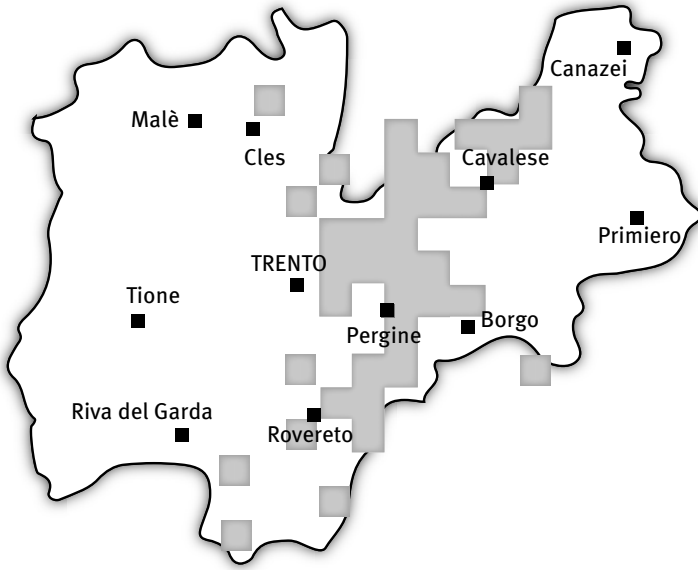


Fig. 3: Toponyms formed with *lait*.

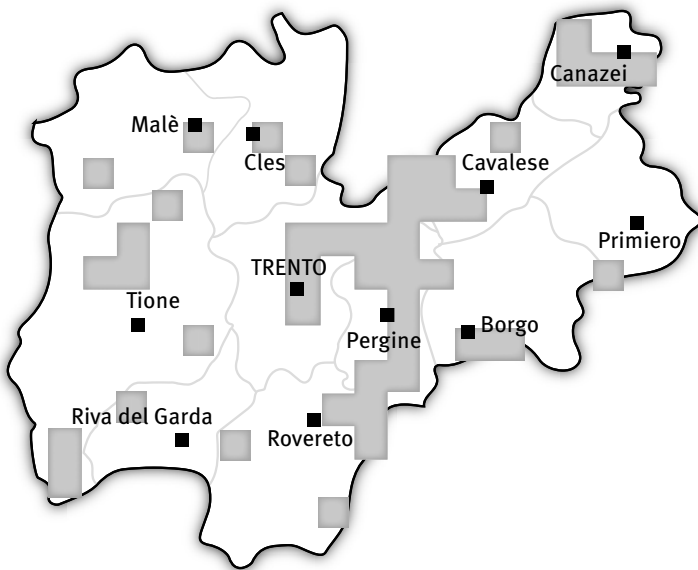


Fig. 4: Toponyms formed with *loc*.

Also the forms **raut/raot** (< Middle High German *geraut* ‘stück land, das durch *riuten* urbar ist gemacht worden’ [Lexer]) can be found in more than 200 toponyms that mainly serve to name fields, vineyards, meadows and wild lands. In the toponyms, often occurring as noun phrases, one finds especially the masculine form (singular and plural), sometimes with a diminutive or an augmentative suffix. Some examples follow: *Bugn dei Ràuti* at Commezzadura, *Capitèl dei Ràuti* at Mezzocorona, *Mas dei Rauti* at Predaia, *Bosch del Raut* at Soraga, *Palù del Ràut* at Pellizzano, *Pònt del Ràot* at Vermiglio, *Prè del Raut* at Moena, *Ràoti* at Ossana, Peio, San Michele all’Adige, *Raut/Ràut* at Canazei, Pozza di Fassa, Vigo di Fassa, Soraga, Castello-Molina di Fiemme, Lavis, Nave San Rocco, Mezzolombardo, Cles, Ville d’Anaunia, Predaia, Mezzana, Pellizzano, Malé, Peio, *Raut de l’Àngeli* at Mezzocorona, *Ràut dei Clementèi* at Zambana, *Rautèl/Rautel* at Commezzadura, Mezzocorona, Ton, Ville d’Anaunia, *Rauti/Ràuti* at Lavis, Zambana, Giovo, Valfloriana, Fai, Faedo, Cavedago, Cavizzana, Mezzocorona, Mezzolombardo, Roveré della Luna, Predaia, Rabbi, *Rauton* at Valfloriana, *Ràoten* at Madruzzo and Cavalese.

As figure (5a) shows, toponyms formed with *raut** are concentrated in the Southern areas of Trentino, which were once Cimbrian, and in the area of Pergine. Beyond these territories, this root for place names is mainly attested in Non Valley, Fassa Valley and Fiemme Valley. Figure (5b) shows more sporadic occurrences of names formed with *raot**: in contrast with forms with *raut**, these toponyms are absent in Southern Trentino and are only partially present in Non Valley.

155 toponyms derive from **Rost** (< Langobardic **hrausta*, ‘shelter made of leaves and branches’; also ‘barrier’ [Gamillscheg 1934–36], Germ. *Rost* ‘grid’). *Rosta* is an Italian term,³⁵ which is mainly used in the Venetan and in the Lombard area. In the Trentino dialect it is attested with the meaning of ‘argine’ ‘(river) bank’. Several toponyms that are formed with this root refer to canals, millraces, streams, banks and barriers. However, some mountain crests and sloping meadows are also named *Rost*, *Rosti*. In these cases the origin of the toponyms should be different: following Mastrelli Anzilotti 1988, it is supposed to be the Tyrolean dialect *rost* ‘rest’, referred to cattle, namely (*fi*h)*rost* ‘pasture’.

The form *Rost* ‘grid’, mainly inflected as feminine (singular and plural), can also be found in altered and in phrasal toponyms, as the following examples illustrate: *Bôca da ròsta* at Tesero and Ziano, *Canai de le ròste* at Valdaone, *Prai da Ròsta* at Castelnuovo, *Ri de la Ròsta* at Cles, *Ròst* at Comano, Carisolo,

35 Nocentini (2010).

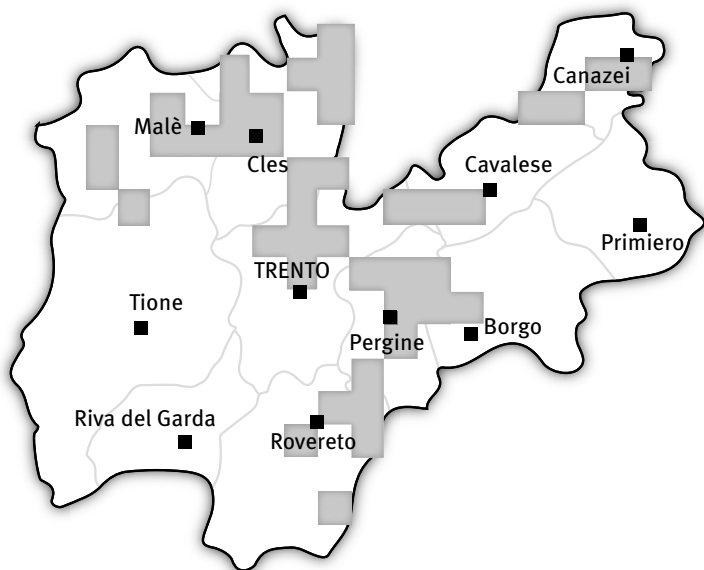


Fig. 5a: Toponyms formed with *raut*.

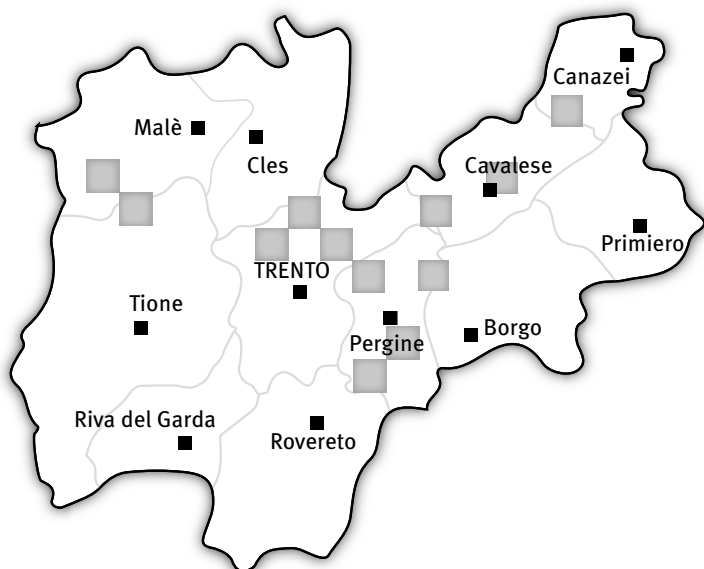


Fig. 5b: Toponyms formed with *raot*.

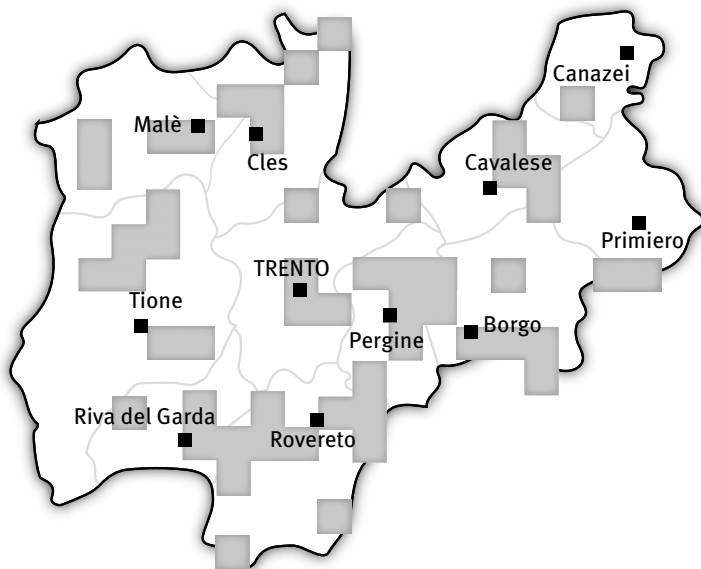


Fig. 6: Toponyms formed with *rost*.

Castel Ivano, Mezzana, *Ròsta* at Civezzano, Trento, Isera, Madruzzo, Pinzolo, Spiazzo, Strembo, Panchià, Commezzadura, Predaia, Vermiglio, Castelnuovo, Cinte Tesino, Primiero San Martino di Castrozza, Scurelle, *Ròsta de l'Àdes* at Trento, *Ròsta dei Mulinèri* at Grigno, *Ròsta dei schirati* at Ziano, *Ròsta frèda* at Borgo Valsugana, *Ròste* (or *Ròste* or *Roste*) at Lavis, Mezzocorona, Mezzolombardo, Arco, Nogaredo, Caldes, Dimaro Folgarida, Cembra Lisignago, Grigno, Canal San Bovo, Moena, *Rostèla* at Lavis.

Figure (6) shows that toponyms with *rost** are spread all over the province.

The toponyms **Stol/Stoi** (< Middle High German *stolle* 'stütze, gestell, pfosten, fuss' [Lexer], cf. German *Stollen*) indicate caves, galleries, clefts, shelters under a rock and trenches. In the singular form, which is the most widespread, one finds, among others: *Stol/Stòl/Stól* at Trento, Levico Valsugana, Nomi, Villalagarina, Vallegghi, Ziano, Panchià, Tesero, Moena, *Stól de la Minéra* at Canal San Bovo, *Stól de le pégore* and *Stól de le bombe* at Mori, *Stól de le zinque bóche* at Rovereto, *Stól del morét* at Ronzo Chienis, *Stól de la vècia* at Primiero San Martino di Castrozza. In the plural form, one finds, among others: *Trè Stói* at Cinte Tesino and Trento, *Dó Stói* at Trento, *Stoi/Stói* at Trento, Besenello, Isera, Nogaredo, Pieve Tesino, Telve, Vermiglio and Pozza di Fassa.

The maps represented in figures (7a) and (7b) show that the distribution of these toponyms is limited to Eastern Trentino (also externally to Cimbrian

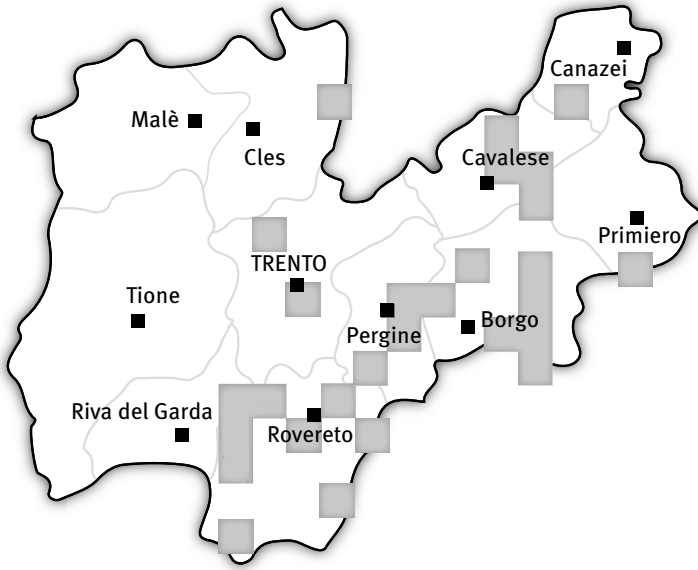


Fig. 7a: Toponyms formed with *stol*.

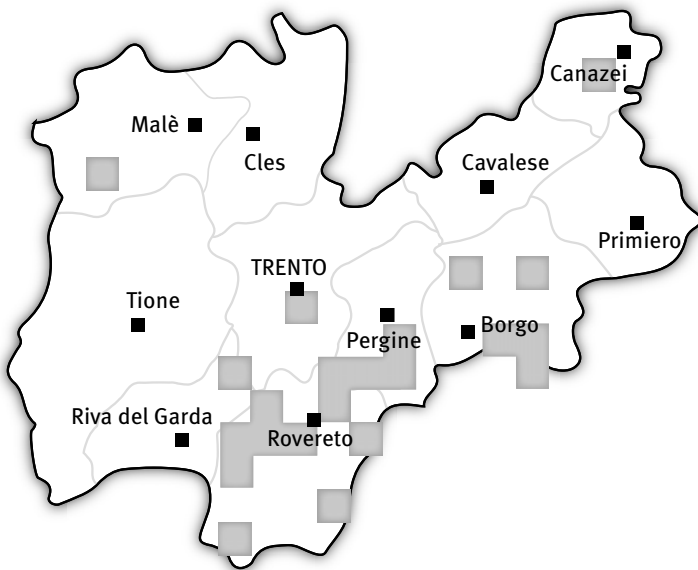


Fig. 7b: Toponyms formed with *stoi*.

and Mòcheno areas), with a single exception in Non Valley. The plural form is only sporadically recorded both in the East and in the West of the Northern part of the province, with greater concentration between Trento and Rovereto, in Valsugana and in Tesino.

The forms **Tom/Tomo/Tomi** (< Middle High German *tam* ‘damm, deich’ [Lexer], cf. German *Damm*) indicate banks, stonewalls, embankments. The singular form ending with consonant is the most widespread. One finds: *Tòm* at Trento, Mezzano, Peio, Primiero San Martino di Castrozza, *Busa del Tòm* at Brentonico, *Tòm de la ròsta* at Giustino, *Tòm de l’Àdes* at Nave San Rocco and Lavis, *Tòm del Nòs* at Nave San Rocco, *Vècio tòt* at Mezzolombardo. The singular form ending with vowel (*Tòmo*) is present in Non Valley, at Ala and at Comano Terme. The plural *Tòmi* appears at Trento, Nomi, Pomarolo, Vallelaghi, Villalagarina; *Tòmi de l’Àdes* at Mezzocorona.

The maps represented in figures (8 a, b, c) show the occurrences of the three forms that, although rare, are attested in several areas of Trentino. They are not recorded in the South-Western part of Trentino, in Fassa Valley and in areas with Cimbrian and Mòcheno influence.

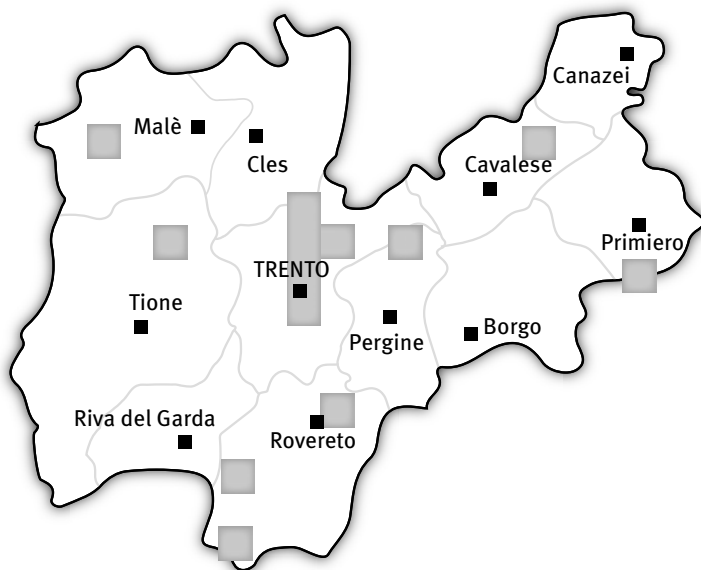


Fig. 8a: Toponyms formed with *tom*.

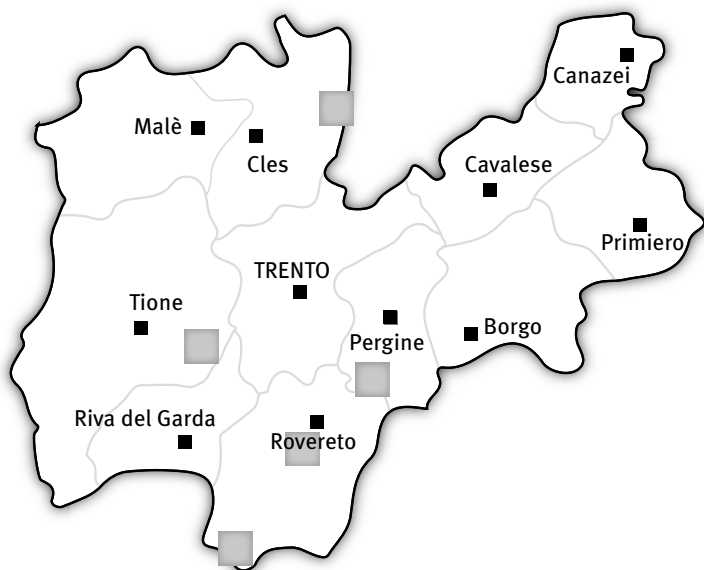


Fig. 8b: Toponyms formed with *tomo*.

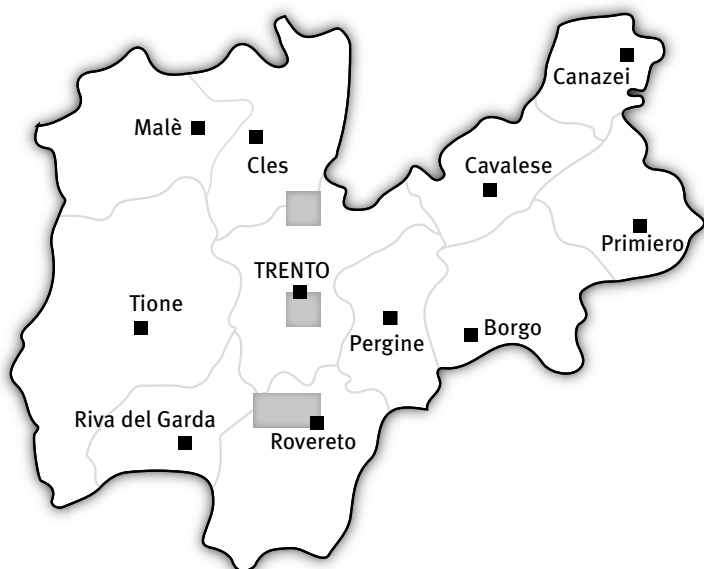


Fig. 8c: Toponyms formed with *tomi*.

5 Concluding remarks

This inquiry has focused on a specific group of Germanic toponyms, namely place names that refer to some features of the land (geo-toponyms). The specific group was selected among the Germanic loanwords adopted by Trentino dialects that are used to indicate some characteristics of the territory and that are recorded in the *ALTR*. A following analysis was carried out in the *DTT* for each selected loanword, in order to find out whether the selected toponyms are present in the province, and, if so, where and in which form(s).

The *DTT* database provides evidence of the presence of several Germanic toponyms in Trentino in several places outside Cimbrian and Mòcheno areas. These toponyms derive from Langobardic, Bavarian and Tyrolese words that entered in local Romance dialects during different periods. They are attested especially where the contact with a Germanic variety was favoured by the proximity to the border of South Tyrol or to important roads connecting Germanic settlements to other valleys.

Another important source for Germanic loanwords referring to the territory, and for toponyms derived from them, is the relevant engineering activity conducted in Trentino under the Hapsburg government during the XIX century for the construction of roads, bridges and tunnels, and for channelling rivers. This is attested by the spread in the whole province of toponyms formed with *rost-*, *stol*, *stoi*, *tom-*, *tomo*, *tomi*.

Thanks to the *DTT* database, in future works it will be possible to extend the search conducted on geo-toponyms to other loanwords belonging to different domains that are relevant for toponymy.

References

- ALTR* – *Archivio lessicale dei dialetti trentini* (2005): Cordin P. (ed.). Trento: Dipartimento di Scienze filologiche e storiche.
- Aneggi, Aldo (1984): *Dizionario cembrano (triangolo Sover – Montesover – Piscine): parole e cose – frasi – modi di dire – proverbi del dialetto della valle di Cembra*. San Michele all'Adige: Museo degli usi e costumi della gente trentina.
- Battisti, Carlo (1971): *I nomi locali dei comuni di lingua tedesca nell'alta Val di Non*. Firenze: Dizionario toponomastico atesino. Roma; Bolzano: Istituto di Studi per l'Alto Adige, S. 2, vol. 2, pt. 3.
- Battisti, Carlo (1972): *I nomi locali dell'altipiano di Lavarone-Luserna*. Firenze: Olschki.
- Bidese, Ermenegildo (ed.) (2010): *Il cimbro negli studi di linguistica*. Padova: Unipress.
- Bonatti, Flavio (1982): Esperienze e considerazioni in relazione a una ricerca sui toponimi dei Comuni di Aldeno, Cimone e Garniga. In: *Toponomastica trentina*. Trento: Provincia autonoma di Trento, 239–242.

- Bonazza, Marcello (2004): *La misura dei beni. Il catasto teresiano trentino – tirolese tra Sette e Ottocento*. Trento: Comune di Trento.
- Brida, Luciano & Mastrelli Anzilotti, Giulia (1981): *I nomi locali del comune di Caldonazzo*. Trento: Società di Studi Trentini.
- Del Murero, Tommaso (1890): *I tedeschismi del Trentino*. Rovereto: Grigoletti.
- Flöss, Lydia (2002): I toponimi cimbri di Centa San Nicolò. In: Lydia Flöss (ed.), *Dizionario Toponomastico Trentino. Ricerca geografica, 8. I nomi locali del comune di Bosentino-Centa San Nicolò, Vattaro, Vigolo Vattaro*. Trento: Provincia autonoma di Trento, Servizio Beni librari e archivistici, 44–48.
- Flöss, Lydia (2009): Principali caratteristiche della toponomastica di Vallarsa con particolare attenzione ai nomi di luogo di origine tedesca. In: Lydia Flöss (ed.), *Dizionario Toponomastico Trentino. Ricerca geografica, 11. I nomi locali del comune di Vallarsa*. Trento: Provincia autonoma di Trento, Soprintendenza per i Beni librari archivistici e archeologici, 47–57.
- Flöss, Lydia (2014): I toponimi di origine tedesca di Baselga di Piné e di Bedollo. In: Lydia Flöss (ed.), *Dizionario Toponomastico Trentino. Ricerca geografica 15. I nomi locali del comune di Baselga di Piné, Bedollo*. Trento: Provincia autonoma di Trento, Soprintendenza per i Beni librari archivistici e archeologici, 61–68.
- Gamillscheg, Ernst (1934–36): *Romania Germanica*. Berlin-Leipzig, De Gruyter.
- Gerola, Berengario (1932): Gli stanziamenti tedeschi sull'Altopiano di Piné nel Trentino orientale. *Archivio Veneto*: v. 62, n. 21–22, 1–147; n. 23–24, 129–188.
- Groff, Leonello (1955): *Dizionario trentino-italiano: oltre 3000 voci, frasi, detti e proverbi trentini, note sulla struttura e diffusione del dialetto. Florilegio di poesie e prose dialettali con biografie di quindici autori del Trentino*. Trento: Monauni.
- Lexer, Matthias (1885): *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. 3. Aufl. Leipzig: Hirzel.
- Lorenzi, Ernesto (1930): *Toponomastica Mòchena*. Trento: Scotoni.
- Mastrelli Anzilotti, Giulia (1979): L'elemento tedesco nella toponomastica della Valle di Non. In: *Valle del Fersina e le isole linguistiche di origine tedesca nel Trentino*. S. Michele all'Adige – Trento: Museo degli usi e costumi della gente trentina, 135–145.
- Mastrelli Anzilotti, Giulia (1988): Influssi tedeschi nella toponomastica trentina. In: *Trentino: nomi di luogo*. Trento: Provincia autonoma di Trento, 31–37.
- Mastrelli Anzilotti, Giulia (1998): I toponimi di origine tedesca. In: Lydia Flöss (ed.), *Dizionario Toponomastico Trentino. Ricerca geografica 5. I nomi locali dei comuni di Noaledo, Roncegno, Ronchi Valsugana*. Trento: Provincia autonoma di Trento. Servizio Beni librari e archivistici, 43–48.
- Melchiori, Paola (1997–8): *Toponimi di origine tedesca nel comune di Folgaria*. Mag. dissertation. Trento: University of Trento.
- Morlicchio, Elda (1989): Germanismen im Wortschatz des Italienischen. In: *Lingua Germanica. Studien zur deutschen Philologie. Jochen Splett zum 60. Geburtstag*. Hg. von Eva Schmitsdorf, Nina Hartl und Barbara Meurer. Münster, New York, München, Berlin (Waxmann), 185–197.
- Nocentini, Alberto (2010): *L'Etimologico*. Firenze, Le Monnier.
- Paternoster, Mara (1996–7): *Toponimi germanici nel comune di Lavarone e in alcuni comuni della Valsugana*. Mag. dissertation. Trento: University of Trento.
- Pellegrini, Giovan Battista (1977): *Carta dei dialetti d'Italia*. Pisa: Pacini.
- Prati, Angelico (1960): *Dizionario valsuganotto*. Venezia, Roma: Istituto per la collaborazione culturale.

- Quaresima, Enrico (1964): *Vocabolario anaunico e solandro*. Venezia-Roma: Istituto per la collaborazione culturale.
- Rowley, Anthony (1986): *Fersental (Val Fèrsina bei Trient/Oberitalien): Beschreibung einer Spracheninselmundart*. Tübingen: Niemeyer.
- Schatz, Josef (1993): *Wörterbuch der Tiroler Mundarten*. 2 volumes, Innsbruck, Universitätsverlag Wagner (I edition 1955).
- Schmid, Stephan & Vigolo, Maria Teresa (1998): I tedeschismi nei dialetti della Val di Non (TN): considerazioni onomasiologiche in base al Vocabolario del Quaresima. In: Patrizia Cordin, Maria Iliescu, Heidi Siller-Runggaldier (eds.), *Parallela 6: italiano e tedesco in contatto e a confronto*. Trento: Università degli Studi di Trento, Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, 161–178.
- Tissot, Livio (1976): *Dizionario primierotto: parole, frasi, modi di dire, proverbi del dialetto di Primiero*. Trento: Provincia autonoma di Trento.
- Valduga, Silvia (2000–01): *I germanismi nel dialetto trentino. Analisi linguistica e campi semantici*. Mag. dissertation. Trento: University of Trento.
- Zambelli, Giulia (1996–7): *Toponimi germanici nel comune di Lavarone*. Mag. dissertation, Trento: University of Trento.
- Zolli, Paolo (1986): Tedeschismi moderni nei dialetti italiani. In: *Elementi stranieri nei dialetti italiani. Atti del XIV Convegno C.S.D.I.* Pisa: Pacini, 59–77.

Christian Göhlert

Einige Anmerkungen zur Rolle der Sprache in der frühen Entwicklung der japanischen Volkskunde

Abstract: This paper explores the role of language in the works of Japanese Native Ethnology (*minzokugaku*) pioneer Yanagita Kunio (1875–1962) and its ramifications for the discipline he founded.

In Yanagita's model, a set of shared emotions and experiences makes up the inner core of a given group's culture. Language serves as a means to communicate and negotiate this inner core. But since the emotions and experiences shift and evolve constantly, group members must engage in 'language-making', an ongoing subconscious process of collective creativity that necessarily lags behind this development. Attempts undertaken by the central government to enforce common linguistic standards in order to promote national unity at the expense of local linguistic autonomy are, according to Yanagita, inherently counterproductive, for it is the rural dialects and the non-verbal traditional habits where ethnic identity has its proper and authentic place. Therefore, the ethnologist's task is more to develop empathy with the inner core of the studied culture than to analyze and to sketch theories.

This paper argues that Yanagita's idea that the inner workings of the culture of a given group – in this case the members of rural village communities – could not be fully described verbally and therefore were not entirely accessible to outsiders – including researchers educated in urban centres like Tokyo – may have contributed to the discipline's tendency to prefer collecting and cataloguing data over critical analysis and theorization. The unreflected accumulation of folk terms in particular might have hampered the development of clear definitions and a scientific meta-language, thus limiting the discipline's ability to engage in interdisciplinary, let alone intercultural dialogue.

1 Einleitung

Die japanische Sprache und ihre Eigenheiten spielen seit jeher eine prominente Rolle in innerjapanischen Debatten über die einzigartigen Charakteristika der japanischen Kultur. Eine Schlüsselstellung nehmen sie vor allem auch im *nihonjinron* (日本人論) ein, dem die wissenschaftliche, populärwissenschaftliche, journalistische und popkulturelle Auseinandersetzung mit der eigenen

Kultur überspannenden, vor allem durch Teleologie und Pseudowissenschaft geprägten ‚Diskurs über die japanische Identität‘¹. So ist es auch nicht verwunderlich, dass sich die japanische Volkskunde, die sich Anfang des 20. Jahrhunderts etablierte und seither die Erlangung und Sicherung der Deutungshoheit in Fragen japanischer Kultur und Identität angesichts sich beschleunigender Modernisierungsprozesse und wachsender kultureller Einflüsse von außen als eine ihrer wichtigsten Aufgaben betrachtet, von Anfang an auch mit der Sprache beschäftigte.

Der vorliegende Aufsatz versucht nun, sich der Rolle der Sprache in der japanischen Volkskunde über ihr fachgeschichtliches Fundament zu nähern, nämlich über das Beispiel der Sprachtheorie von Yanagita Kunio (柳田国男),² dem Begründer des Faches. Seine Ansätze zur Rolle der japanischen Sprache in der Modernisierung seit Ende des 19. Jahrhunderts sollten die Fragestellungen, die Herangehensweisen und die weitere Entwicklung des Faches bis weit über seinen Tod hinaus prägen.

Dazu wird zunächst eine grobe historische Einführung in die Entstehung der japanischen Volkskunde, ihre Vorgeschichte und das Leben und Wirken Yanagitas selbst zu geben sein. Wie er mit der japanischen Sprache umging und welche Rolle er ihr in seiner Konzeption von japanischer Kultur zuschrieb, soll danach an einem Überblick über seinen Beitrag zur japanischen Dialektforschung, eine Einführung in sein Kulturmodell und seine Vorstellungen von der Natur des Gegenstands seiner Volkskunde und schließlich an seiner Interpretation des Zusammenhangs von japanischem Geist und der Fortentwicklung der japanischen Sprache gezeigt werden.

Während die japanische Volkskunde sich sehr intensiv mit ihrer Fachgeschichte auseinandergesetzt und diese auch in verschiedenen Publikationen in großer Breite aufgearbeitet hat, ist die westlichsprachige Forschung dazu eher lückenhaft. Die Auseinandersetzung mit dem Fach beschränkt sich mitunter auf die Kritik an seinen Herangehensweisen. Deren bekannteste haben Hashimoto und Schnell (2003) in den *Asian Folklore Studies* formuliert, sie warfen dem Fach Solipsismus und theoretisch-methodologische Rückständigkeit vor.³

1 Wird mitunter auch mit ‚Debatten über das Japanertum‘, ‚Japanischer Exzeptionalismus‘ etc. übersetzt. Für eine kritische Bestandsaufnahme dieser Debatten siehe beispielsweise Dale (1988), Mouer & Sugimoto (1986) und für die Rolle der japanischen Sprache dabei insbesondere Miller (1986).

2 Dieser Artikel folgt der japanischen Konvention und nennt den Familiennamen vor dem Vornamen. Yanagita ist in diesem Fall der Familien-, Kunio der Vorname. 国男 ist die gegenwärtig geläufige Schreibweise des Vornamens, in älteren Texten wird er 國男 geschrieben. Mitunter findet sich auch die falsche Romanisierung Yanagida, laut der Normdatenbank der Parlamentsbibliothek in Tokio ist Yanagita die primäre Schreibweise.

3 Hashimoto & Schnell (2003).

Ähnlich sieht es mit ihren Pionieren aus, deren Arbeit in der Regel wenig bekannt ist. Yanagita Kunio bildet hier eine Ausnahme, zu ihm liegt inzwischen eine beachtliche Zahl von Arbeiten in westlichen Sprachen vor.⁴ Tatsächlich findet eine Auseinandersetzung mit der japanischen Volkskunde als Fach außerhalb Japans vornehmlich über einen Umweg über die Person Yanagitas statt. Das gilt zumindest teilweise für Alan S. Christys *A Discipline on Foot: Inventing Japanese Native Ethnography, 1910–1945*, in der Yanagitas Beitrag eine herausragende Stellung einnimmt, und umso mehr für Kawada Minorus *Origin of Ethnography in Japan: Yanagita Kunio and His Times*, eine der wenigen umfangreicheren japanischen Arbeiten zu dem Thema, die in westlichen Sprachen vorliegen.⁵

Die Zahl der Arbeiten, die die Person und das Wirken Yanagitas zum Hauptgegenstand haben, ist ungleich größer. Dieser vergleichsweise gute Stand der Forschung ist nicht zuletzt Ronald A. Morse zu verdanken, der nicht nur Yanagitas bekanntestes Werk, das *Tōno monogatari* (遠野物語, Erzählungen aus Tōno), ins Englische übersetzt (Yanagita 2008), sondern mit seiner Dissertation *Yanagita Kunio and the Folklore Movement – The Search for Japan's National Character and Distinctiveness* (Morse 1990) eine der ersten wichtigen Monographien zu diesem Thema vorgelegt hat.⁶

Neben Ōiwa Keibōs kurzem Aufsatz *An Approach to Yanagita's View of Language* stammt der wichtigste und umfangreichste Beitrag zum Thema Sprache bei Yanagita von Melek Ortabasi, die sich in *The Undiscovered Country – Text, Translation, and Modernity in the Work of Yanagita Kunio* ausführlich mit seinem Sprachverständnis und seiner damit verbundenen Kritik am japanischen Schulsystem beschäftigt hat.⁷

2 Die japanische Sprache in der japanischen Volkskunde

Einen ersten Überblick über den Umgang der japanischen Volkskunde mit dem Japanischen gibt das zentrale Nachschlagewerk der Disziplin, das *Nihon minzo-*

⁴ Eine Bibliographie geben Morse & Göhlert (2012).

⁵ Kawada (1993).

⁶ Zusammen mit Akasaka Norio gab er unter dem Titel *Sekai no naka no Yanagita Kunio – Yanagita Kunio Studies Around the World* auch eine Sammlung westlichsprachiger Beiträge zu Yanagita in japanischer Übersetzung heraus (Morse & Akasaka (Hgg.) 2012). Die Ausgangstexte dazu fanden wiederum Eingang in den englischsprachigen, als e-Book erschienenen Band *Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies in the 21st Century*. Morse (2012).

⁷ Ōiwa (1985); Ortabasi (2014).

ku daijiten (日本民俗大辞典, ‚Großwörterbuch des Japanischen Volkstums‘). Hierbei fällt zunächst auf, dass der Begriff ‚Sprache‘ (言語, *genɡo*; 言葉, *kotoba* etc.) kein eigenes Lemma erhalten hat. Unter dem Lemma ‚Japanische Sprache‘ (日本語, *nihongo*)⁸ wird das Thema nur in der allgemeinsten Form abgehandelt, Verweise auf die innerfachliche Auseinandersetzung fehlen dabei völlig. Diese findet offensichtlich unter anderen Begriffen statt. Gleich mehrere Einträge sind verschiedenen Aspekten der Dialektforschung und Theorien zur geographischen Ausbreitung von Kulturelementen gewidmet, wozu hier auch Elemente der Sprache gezählt werden.⁹

Ebenso zeigt sich, welch großen Einfluss Yanagita Kunio auf diese Debatten nahm. Sowohl seine Theorie zur konzentrischen Ausbreitung von Dialekten als auch sein *Kagyūkō* (蝸牛考, ‚Gedanken über die Schnecke‘), in dem er sie propagierte, haben eigene Einträge.¹⁰ Beide gehören zum Komplex der Dialektforschung, der in den fachinternen Debatten zum Thema Sprache offenbar eine zentrale Stellung einnimmt. Aber noch ein weiterer wichtiger Begriff mit Sprachbezug, der ein eigenes Lemma erhalten hat, geht direkt auf Yanagitas volkskundliche Kulturtheorie zurück, nämlich die ‚Sprach-Kunst‘ (言語芸術, *genɡo geijutsu*).¹¹

Dass eine Auseinandersetzung mit dem Thema Sprache innerhalb der japanischen Volkskunde aber tatsächlich stattfindet und dabei keineswegs ausschließlich auf die Konzepte Yanagitas beschränkt sein muss, zeigt der von Seki Katsutoshi (関一敏) herausgegebene Band *Minzoku no kotoba* (民俗のことば, ‚Die Sprache des Volksbrauchtums‘¹²), dessen Beiträge das Thema von einer Vielzahl von Blickwinkeln aus beleuchten, so etwa Sprache und Körper am Beispiel des *rakugo*,¹³ Sprache in der Praxis der Kategorisierung von Volkserzählungen, Probleme der Erstellung von volkskundlichen Glossaren und Dialektforschung.

Um nun aber den Beitrag Yanagitas zu diesen Debatten bewerten zu können, ist zunächst ein kurzer Überblick über die Entstehung des Faches und ihre Vorgeschichte sowie über das Leben und Werk Yanagitas selbst nötig.

8 Inoue (2000c).

9 Shirai (2000); Inoue (2000a); Inoue (2000b); Nakayama (2000); Inoue (1999b); Sano (2000).

10 Sano (1999); Inoue (1999a).

11 Taniguchi (1999).

12 Seki (1998). Das japanische *minzoku* (民俗) hat keine direkte Entsprechung im Deutschen. Matthias Eder übersetzt es 1944 mit ‚Volksitten‘ (vgl. Yanagita 1944). Oft finden sich auch Übersetzungen wie Volkskultur, Volkstum, oder einfach Volk. Im Japanischen wird es auch oft verwendet, um einzelne Kulturelemente oder -güter zu bezeichnen. *Minzoku* ist der Gegenstand der *minzokugaku* (民俗学), der ‚Lehre vom *minzoku*‘, also der Volkskunde.

13 落語. Form teils ritualisierter humoristischer Vortragskunst, in der der Künstler sprachliche Stilmittel und Körpersprache kombiniert, um einen komischen Effekt zu erzielen.

3 Entstehungsbedingungen der japanischen Volkskunde

Wie auch viele der verschiedenen europäischen Volkskunden entstand die japanische Ausprägung des Faches in einer Zeit sprunghafter technischer und gesellschaftlicher Wandlungsprozesse, die zum einen die Angst vor dem Verschwinden als traditionell empfundener Kultur schürten und den Wunsch danach weckten, diese Kultur zu bewahren oder zumindest zu dokumentieren, ehe sie der Vergessenheit anheimfallen konnten. Zum anderen entstanden Volkskunden oft auf der Suche nach Identitätsstiftendem in Zeiten kultureller Zersplitterung oder nach Eigenem in Zeiten dominanter fremder Kulturelemente.¹⁴

Im Fall der japanischen Volkskunde gehen diese Prozesse auf die Meiji-Restauration im Jahr 1868 zurück.¹⁵ Im frühen 17. Jahrhundert hatten die Shogune – Herrscher aus der Kriegerklasse – die bis dahin in zahlreiche, sich bekriegende Fürstentümer gespaltenen japanischen Inseln geeint. Sie regierten von ihrer Hauptstadt in Edo, dem heutigen Tokio, aus, während das Kaiserhaus in Kyoto in der politischen Bedeutungslosigkeit versank. Die nach Hauptstadt und Herrscherhaus Edo- oder Tokugawa-Zeit genannte Periode war von kultureller Introspektion geprägt. Der Kontakt mit dem Ausland war stark eingeschränkt und unterlag der strengen Kontrolle durch das Shogunat. Die Samurai, denen die Verwaltung der Provinzen des Reichs oblag, wandelten sich von Kriegern zu konfuzianischen Verwaltungsbeamten, wurden vom Shogunat aber argwöhnisch beobachtet und wirtschaftlich kurz gehalten, um zu verhindern, dass sie zu einer Gefahr für die Zentralregierung werden konnten. Gleichzeitig gelangten Händler aus dem Bürgertum in den urbanen Zentren Edo und Osaka zu immer mehr Wohlstand und Einfluss. Handel und Kulturkontakt zwischen den ehemals verfeindeten Provinzen florierten, reisende Händler und Gelehrte wie der Naturgeschichtler Sugae Masumi (菅江真澄), die in ihren Aufzeichnungen von örtlichen Bräuchen in den Provinzen berichteten und bereits damit begannen, Dialekt-Glossare zu schreiben, wurden zu den Vorläufern der japanischen Volkskunde.¹⁶

¹⁴ Vgl. Kramer (2013) 34–38.

¹⁵ Der historische Abriss der Entwicklungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts muss hier auf das zum Verständnis der Entstehung der Volkskunde Notwendige beschränkt bleiben. Einen umfassenden Überblick über diese Zeit geben die Bände 5 und 6 der *Cambridge History of Japan*: Jansen (1996); Duus (1997).

¹⁶ Fukuta (2009b) 9–25.

Im 19. Jahrhundert geriet das Shogunat immer tiefer in die Krise. Hungersnöte, Katastrophen und Misswirtschaft führten zu einem schrittweisen Verlust an Legitimation und Macht. Die durch die westlichen Kolonialmächte erzwungene Öffnung des Landes 1854 tat ein Übriges. Schließlich wagten Lokalfürsten insbesondere aus Südjapan, die noch seit der Reichseinigung Rechnungen mit den Tokugawa offen hatten, den Aufstand. Eine Symbolfigur fand man nach dem Tod des Kaisers Kōmei im Jahr 1867 in Gestalt des jungen Thronfolgers Mutsuhito in Kyoto. Der Shogun wurde ab-, der Kaiser wieder als Staatsoberhaupt eingesetzt. Den Kaiserhof verlegte man von Kyoto nach Edo, das man bei dieser Gelegenheit in Tokio (東京, 'östliche Hauptstadt') umbenannte. Nach der Regierungsdevise Meiji (明治, 'aufgeklärte Regierung'), unter die der neue Kaiser seine Herrschaft stellte, ging der ganze Vorgang als Meiji-Restauration, die folgende Periode als Meiji-Zeit (1868–1912) in die Geschichte ein.

Damit begann eine Zeit beispielloser Umwälzungen auf allen gesellschaftlichen Ebenen. Gesandtschaften und Studenten wurden in alle Welt geschickt, westliche Experten für alle möglichen Fachgebiete ins Land geholt. Binnen weniger Jahrzehnte schloss Japan technologisch zu den westlichen Kolonialmächten auf. Die Abschaffung der konfuzianisch inspirierten Ständeordnung der Edo-Zeit eröffnete völlig neue Möglichkeiten. Händler agierten jetzt losgelöst von den Beschränkungen, die ihnen das Shogunat auferlegt hatte, und die jetzt arbeitslos gewordenen Samurai verloren zwar ihre Standesprivilegien, konnten sich nun aber in einer Weise politisch, wirtschaftlich und intellektuell entfalten, die ihnen bis dahin versagt gewesen war. Auch im Geistesleben hielt eine ungekannte Dynamik Einzug. Intellektuelle begannen Fremdsprachen zu lernen und sich mit ausländischer Wissenschaft, Literatur, Philosophie und Kultur zu beschäftigen.

Kaum dass die Bedrohung durch Kolonialisierung abgewendet war, betätigte sich Japan nun selbst als Kolonialmacht. Militärische Erfolge gegen Korea, China und Russland befeuerten das Selbstbewusstsein der jungen Nation und ihrer Bürger, die bald nach mehr Demokratie und Bürgerrechten verlangten, diese aber trotz kleinerer Erfolge nicht dauerhaft in der Verfassung verankern konnten. Man sah sich als technologischer und geistiger Vorreiter in Asien. Der anfängliche panasiatische Optimismus schlug aber zunehmend in aggressiven Chauvinismus um. Der japanische Vormarsch in Asien stieß in der Folge des ersten Weltkriegs, in dem sich Japan auf die Seite der Entente geschlagen und die deutschen Besitzungen in Ostasien übernommen hatte, auf immer stärkeren Widerstand der etablierten Kolonialmächte. Die zunehmenden Spannungen mündeten 1937 zunächst in den zweiten Sino-Japanischen Krieg, 1941 dann in den Angriff auf die USA, den größten westlichen Konkurrenten in Asien. Nach der Niederlage 1945 wurde Japan zum ersten Mal in seiner Geschichte

von einer fremden Macht besetzt, einmal mehr begann eine Zeit der intensiven Auseinandersetzung mit ausländischen Kulturelementen.

4 Die Entstehung der japanischen Volkskunde

Damit ist die Zeit grob umrissen, in der die Grundlagen der japanischen Volkskunde gelegt wurden. Die Entwicklungen dieser Periode spiegeln sich in ihrem Umgang mit der japanischen Sprache wider. In der Edo-Zeit war es neben den oben bereits erwähnten Reisenden, deren Aufzeichnungen zu Brauchtum und insbesondere auch Dialekten die ersten ‚proto-volkskundlichen‘ Arbeiten darstellten, insbesondere die philosophische Schulrichtung der *kokugaku* (国学, ‚nationale Schule‘), die einen bleibenden Einfluss auf die Volkskunde ausüben sollte. Es handelte sich dabei um eine edo-zeitliche *ad fontes*-Bewegung, die es sich zur Aufgabe gemacht hatte, den ihrer Meinung nach unter mehreren Schichten ausländischen, vornehmlich buddhistischen und konfuzianischen Denkens verschütteten wahren japanischen Geist zu suchen und zu neuer Blüte zu führen (vgl. Blocker & Starling 2001, 103–110). Das Projekt war nicht zuletzt auch ein linguistisch-philologisches, denn diesen wahren japanischen Geist hoffte man über die alte japanische Sprache erschließen zu können, die in klassischen Texten wie der Reichschronik *Kojiki* (古事記, ‚Aufzeichnungen alter Begebenheiten‘, Anfang 8. Jhd. n. Chr.) oder der Poesiesammlung *Man'yōshū* (万葉集, ‚Sammlung der zehntausend Blätter‘, Mitte 8. Jhd. n. Chr.) zu finden war. Diese Sprache aber musste von den Gelehrten der *kokugaku* erst mühsam und unter großem philologischen Aufwand rekonstruiert werden. Während spätere Chroniken ebenso wie auch die buddhistischen Schriften auf Chinesisch verfasst waren, das sich als *lingua franca* der ostasiatischen Gelehrsamkeit auch in Japan durchgesetzt hatte, waren die frühen Formen des Japanischen zu diesem Zeitpunkt weitgehend in Vergessenheit geraten. Die Rekonstruktion der alten Texte war dabei kein Selbstzweck, sondern diente, wie Harootunian bemerkt, dem Zugang zur gesprochenen Sprache des japanischen Altertums. Es ging letztlich um die Überwindung des geschriebenen und die Privilegierung des gesprochenen Wortes.¹⁷ Der später für die japanische Volkskunde prägende Gedanke von der engen Verbindung zwischen japanischer Sprache und japanischem Geist ist in der *kokugaku* jedenfalls bereits ebenso angelegt (vgl. Antoni 2012, 414–426) wie ein gewisses religiöses Element, das sich später auch im Denken Yanagitas zeigen wird. So versuchten Gelehrte der

¹⁷ Harootunian (1988) 44.

kokugaku wie etwa Hirata Atsutane (平田篤胤), Figuren der ursprünglichen japanischen Religion, die man aus Überbleibseln im Volksglauben rekonstruieren und ebenfalls unter buddhistischen und anderen fremdländischen Einflüssen freilegen wollte, auf Gestalten in den alten japanischen Texten zurückzuführen.¹⁸ Und so waren es auch Anhänger der *kokugaku*, die zu einer der treibenden geistigen Kräfte hinter der Meiji-Restauration wurden, von der sie sich nicht nur Abwehrkräfte gegen die immer stärker von außen hereindrängenden, diesmal westlichen statt chinesischen Kulturelemente erhofften, sondern ebenso eine Bereinigung der japanischen Religion von den Einflüssen des Buddhismus, mit dem sie zu diesem Zeitpunkt scheinbar untrennbar verschmolzen war. Dieser Gedanke spielt bei der Wiederherstellung der Kaisersherrschaft eine wichtige Rolle, und in der Tat sind manche der heute mit dem Kaiserhaus assoziierten und auf jahrtausendealte Tradition zurückgeführten Vorstellungen eher das Resultat einer bewussten Instrumentalisierung des Kaisers als Integrationsfigur und damit im engeren Sinne eigentlich Neuentwicklungen der Meiji-Zeit.¹⁹

Die Öffnung des Landes, Modernisierung, Urbanisierung und die überaus dynamische Auseinandersetzung mit Elementen westlicher Kultur machen die Restaurationszeit auch linguistisch zu einer hochinteressanten Periode. Fremd- und Lehnworte aus westlichen Sprachen fanden Eingang in das Japanische. Gleichzeitig suchte man die klassische chinesische Schriftsprache nach Zeichen-Komposita ab, mit denen sich neue Konzepte beschreiben ließen.²⁰ So tiefgreifend waren die Veränderungen, dass gegen Anfang der Meiji-Zeit verfasste Texte schon in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nur noch mit Mühe lesbar waren. Während manch einer hier schon den Verfall der japanischen Sprache und damit des japanischen Geistes befürchtete, gingen die Entwicklungen einigen Radikalen nicht weit genug. Für sie waren die Eigenheiten des Japanischen ein Modernisierungshemmnis und überhaupt der Grund für die Rückständigkeit des Landes. Am liebsten hätten sie das komplizierte

18 Beispielsweise versuchte er, die im volkstümlichen Glauben überaus beliebte Toilettengotttheit mit Haniyasu und Mizuhanome in Verbindung zu bringen, zwei Gottheiten, die aus dem Kot und dem Urin der Izanami entstanden waren, nachdem diese die Feuergottheit Kagutsuchi geboren hatte. Zu dieser Herleitung siehe Hirata (1977) 471–472. Die betreffende Stelle des Mythos findet sich in Antoni (2012) 23–24.

19 Vgl. bspw. Hardacre (1991) 31–33; Antoni (1991).

20 Miller (1967) 260–261. Miller beschreibt auch, wie diese Neuschöpfungen im klassischen Gewand über chinesische Studenten in Japan den Weg zurück in das moderne Chinesisch fanden.

Schriftsystem, wenn nicht gar gleich die japanische Sprache an sich abgeschafft.²¹

Die Einführung der Schulpflicht und der Anstieg der Alphabetisierungsrate machten jedenfalls nicht nur schriftlich niedergelegte Texte immer weiteren Kreisen zugänglich, sie erlaubten es auch, die mündlichen Überlieferungen abgelegener ländlicher Regionen schriftlich festzuhalten, womit eine wichtige Voraussetzung für die Entwicklung einer wissenschaftlichen Volkskunde erfüllt war.

5 Yanagita Kunio und seine volkskundliche Schule

Als Begründer der modernen japanischen Volkskunde als Fach gilt Yanagita Kunio. 1875 geboren, prägten die Umwälzungen der Meiji-Zeit seine gesamte Kindheit und Jugend. Schon früh hatte sich der hochbegabte Kunio für klassische japanische und chinesische Literatur begeistert, und auch die Klassiker der *kokugaku* gehörten zu seiner Lektüre.²² Dank seiner außergewöhnlichen Sprachbegabung fand er auch früh zu westlichsprachigen Schriften.²³ Als junger Mann verkehrte er in Tokioter Literatenkreisen, und auch für ihn selbst, dem einflussreiche Autoren großes Talent bescheinigt hatten, schien zunächst eine glänzende Dichterkarriere vorgezeichnet.²⁴ Anstatt aber diesen Weg einzuschlagen, wandte er sich nach dem Tod der Mutter von der Literatur ab und trat in den Staatsdienst. Als Beamter des Landwirtschaftsministeriums bereiste er im Zuge der Modernisierungsbemühungen der Regierung das ländliche Japan, das den sprunghaften technischen und gesellschaftlichen Entwicklungen des städtischen Raums bedenklich hinterherhinkte.

In diese Zeit fällt auch seine Begegnung mit dem ebenfalls literarisch interessierten Sasaki Kizen, der aus dem Norden stammte. Dessen Berichte über die Sagen und Legenden seiner Heimat weckten Yanagitas Interesse. Er reiste

²¹ Als bekanntester Vertreter dieser Forderung gilt Mori Arinori (森有礼), der 1872 in einem Brief an den Yale-Professor William D. Whitney die Einführung einer vereinfachten und von Unregelmäßigkeiten bereinigten Version des Englischen anstelle des Japanischen vorgeschlagen hatte; vgl. Twine (1991) 82. Dass man seinen Brief aber nicht unbedingt als einseitige Forderung nach der Abschaffung des Japanischen lesen muss und dass er tatsächlich viel differenzierter argumentierte, hat Lee Yeounsuk gezeigt; Lee (1996) 7–11.

²² Vgl. Lutum (2005) 214.

²³ Mori (1980) 84.

²⁴ Vgl. Morikawa (2008) 51–53.

selbst dort hin und zeichnete Sasakis Erzählungen auf. 1910 erschien seine Sammlung unter dem Titel *Tōno monogatari* – Erzählungen aus Tōno – im Selbstverlag. Das Buch bestand aus Legenden und skizzenhaften Erzählungen. Es war noch keine wissenschaftliche Märchensammlung; zu diesem Zeitpunkt überwog noch Yanagitas literarisches Interesse. Es dauerte einige Zeit, bis dem Buch der große Durchbruch beschieden war, letztlich sollte es aber zu einem Klassiker der modernen japanischen Literatur und zur Initialzündung der japanischen Volkskunde werden.

Yanagita zog sich 1919 aus dem Staatsdienst zurück, um als Journalist für die Zeitung *Asahi Shinbun* zu schreiben, wurde aber 1921 nach Genf geschickt, wo er Japan in der Mandatskommission des Völkerbunds vertrat, die mit der Verwaltung ehemaliger Kolonien nach dem ersten Weltkrieg betraut war.²⁵ Diesen Auslandsaufenthalt nutzte er auch dazu, sein Interesse für westliche Literatur weiterzuentwickeln, wobei nun insbesondere volks- und völkerkundliche Schriften im Mittelpunkt standen,²⁶ die in dieser für die Anthropologie ungeheuer fruchtbaren Zeit entstanden waren und die auch bei Yanagita einen bleibenden Eindruck hinterließen.²⁷

Mitte der 30er Jahre veröffentlichte er zwei Arbeiten, in denen er die theoretischen und methodischen Grundlagen seiner Volkskunde festhielt und sie von ihren Nachbardisziplinen abzugrenzen suchte: 1934 *Minkan denshō-ron* (民間伝承論, (Theorien über die volkstümlichen mündlichen Überlieferungen)²⁸ und 1935 *Kyōdō seikatsu no kenkyū hō* (郷土生活の研究法, ‚Eine Methode zur Erforschung des Volkslebens‘).²⁹

Das Fundament war gelegt, aber dennoch wurde die Volkskunde noch einige Zeit lang vornehmlich von Privatgelehrten außerhalb der etablierten Universitäten betrieben. Bis zur Einrichtung echter volkskundlicher Studiengänge sollte es bis in die 50er Jahre dauern. Yanagita war freilich nicht der einzige Pionier seines Faches. Sein ehemaliger Schüler Orikuchi Shinobu (折口信夫) begründete eine Richtung, in der die klassische japanische Literatur eine wesentlich größere Rolle spielte als bei Yanagita.³⁰ Minakata Kumagusu (南方熊楠) leistete mit seinem phänomenalen Gedächtnis einen wichtigen Beitrag zur interkulturell vergleichenden Volkskunde, war aber zu sehr eigenbrötlerischer

25 Oguma (2015) 242.

26 Zu Yanagitas Zeit in Genf vgl. Burkman (2012), insbesondere S. 45–46.

27 Kabayama (2008) 162–163.

28 Yanagita (1964).

29 Yanagita (1998).

30 Fukuta (2009b) 63–72.

Exzentriker, um eine bleibende Schule zu etablieren.³¹ Shibusawa Keizō (渋沢敬三) gilt als Mitbegründer, vor allem aber auch als Mäzen der volkskundlichen Sachkulturforschung.³²

Unter den verschiedenen volkskundlichen Gruppen der Zeit war die um Yanagita aber die wichtigste und die einflussreichste. In Anlehnung an die Vordenker der Edo-Zeit, mit deren Schriften er sich intensiv auseinandergesetzt hatte, überschreibt Yanagita das letzte, programmatische Kapitel seines theoretischen *Kyōdo seikatsu no kenkyūhō* mit „*Arata naru kokugaku*“ (新たなる国学, „eine neue *kokugaku*“).³³ Später verwendet er den Namen *shin-kokugaku* (新国学, ‚neue nationale Schule‘) für die von ihm begründete Richtung.³⁴ Von der klassischen *kokugaku* unterschied sich sein Ansatz allerdings in der Gewichtung der Sprache. Hatten deren Anhänger den Zugang zum japanischen Geist noch über die Schriften des Altertums gesucht, in der sich die „reine [Essenz] des Volksgeistes“³⁵ ausdrückte, wie der *kokugaku*-Vordenker Kada no Azumamaro (荷田春満) über das *Man'yōshū* geurteilt hatte,³⁶ wählte Yanagita den Weg über das gesprochene Wort, genauer gesagt über die lebendigen Dialekte des ländlichen Japan, die er durch zersetzende Einflüsse gefährdet sah – weniger solcher aus dem Ausland als vielmehr aus der zentralistisch gesteuerten, nivellierenden Sprach- und Schulpolitik Tokios.

Yanagitas Volkskunde und den Stellenwert der Sprache darin an dieser Stelle bündig zusammenzufassen, fällt dabei nicht leicht, was nicht zuletzt an der Vielfalt der Gebiete liegt, auf denen sich Yanagita bewegte. Er war nicht nur Begründer der japanischen Volkskunde, sondern auch einer der Pioniere der japanischen Dialektforschung. Er war Journalist, Publizist, Diplomat und vieles mehr. Auf jedem dieser Felder verfolgte er bestimmte Ziele, beteiligte sich an einem bestimmten Diskurs und argumentierte auf eine bestimmte Weise. Die Entwicklung seiner Argumentation verläuft nicht unbedingt synchron. Oft entwickelt er in einer Arena einen Gedanken, den er dann später in modifizierter Form in einem anderen Kontext wieder aufgreift. Erschwerend kommt die enorme Zahl der von Yanagita verfassten Schriften hinzu. Die gesammelten

31 Zu Leben und Werk Minakatas siehe Blacker (1983); Blacker (2000); Lutum (2003); Lutum (2005), Taniguchi (1980).

32 Fukuta (2009a) 99–101.

33 Yanagita (1998) 249.

34 Morse (1990) 121–122.

35 “萬葉集國風ノ純粹” (Kada 1928, 6). In der englischen Übersetzung von Tsunoda Ryūsaku: „The *Man'yōshū* is the pure essence of our national temperament.“ De Bary et al. (2006) 401.

36 Zum Sprachverständnis Kada no Azumamaros und seinen Interpretationstechniken siehe auch Burns (2003) 52–55.

Werke umfassen 35 Bände³⁷ voller Bücher, Aufsätze, Zeitungsartikel und Essays, von denen manche zunächst unter Pseudonym erschienen und andere in Zusammenarbeit mit Ko-Autoren entstanden. Außerdem hinterließ er eine umfangreiche Korrespondenz. Viele seiner Bücher wiederum sind letztlich Sammlungen älterer Artikel, teils in überarbeiteter Form. Und auch zwischen den verschiedenen Ausgaben seiner bekannteren Bücher bestehen Unterschiede. Die Gedanken und Argumentationen werden dabei beständig weiterentwickelt und verfeinert. All das macht es nicht leicht, die Entwicklung einzelner Konzepte klar einzuordnen und den Verlauf einzelner Debatten nachzuvollziehen.

6 Die Rolle der Sprache bei Yanagita

Wie aber ging er mit dem Phänomen Sprache um? Er war zunächst kein ausgebildeter Linguist, interessierte sich aber seit seiner frühen Poetenzeit sehr für Sprache und sprachliche Phänomene. Dieses Interesse spiegelte sich auch in seinen frühen volkskundlichen Werken wider. Das 1909, noch vor dem wesentlich bekannteren *Tōno monogatari*, erschienene *Nochi no karikotoba no ki* (後狩詞記, 'Weitere Aufzeichnungen zur Jägersprache'), eine Ethnographie des Bergdorfes Shiiba in der Präfektur Miyazaki, enthielt ein Glossar mit Worten, die die Jäger der Region benutzten. Fukuta Ajio sieht Yanagitas Arbeitsweise mit ihrer Betonung von Worten und Glossaren in diesem frühen Werk bereits angelegt, noch ehe er sich Gedanken zu Theorie und Methode einer wissenschaftlichen Volkskunde gemacht hatte.³⁸ Auch in seinem *Tōno monogatari*, das weniger ethnographisch als vielmehr literarisch-ästhetisch ausgerichtet war, finden sich mitunter Versuche, Worte oder Ortsbezeichnungen aus der Gegend auf etymologischem Weg von Ainu-Worten abzuleiten.³⁹

Auch sonst verwendeten Yanagita und seine Schüler erhebliche Mühe auf das Sammeln und Katalogisieren von Dialektworten und regionalen Bezeichnungen für alle möglichen Gegenstände und Phänomene des täglichen Lebens im ländlichen Raum. Die daraus entstandenen Glossare, sie umfassten am

³⁷ Diese Zahl bezieht sich auf das seit 1997 im Verlag Chikuma Shobō erschienene *Yanagita Kunio zenshū* (柳田國男全集, 'Yanagita Kunio: Sämtliche Werke'). Die 1962–1971 erschienene Ausgabe *Teihon Yanagita Kunio shū* (定本柳田國男集, 'Yanagita Kunio: Gesammelte Werke, Standardausgabe'), die auch der vorliegenden Arbeit zugrundeliegt, war noch etwas weniger vollständig gewesen.

³⁸ Fukuta (2009a), 69.

³⁹ Vgl. bspw. Yanagita (2008) 11–12. Die Ainu sind ein indigenes Volk in Nordjapan. Der Einfluss ihrer Sprache auf das Japanische ist ein immer wieder aufgegriffenes Thema.

Ende über 70.000 Wörter, bilden bis in die Gegenwart die Grundlage zahlreicher Nachschlagewerke.⁴⁰ Schon hier zeichnet sich Yanagitas großes Interesse an regionalen Dialekten ab, die er in den Mittelpunkt seiner Sprachforschung stellte und in denen er das echte, authentische japanische Volkstum ausgedrückt zu finden hoffte.

So zentral war die Arbeit an und mit diesen Listen für Yanagita und seine Anhänger, dass man unter Volkskundlern von einem regelrechten ‚Wortschatzismus‘ oder ‚Glossarismus‘ (語彙主義, *goishugi*) spricht und diesen dann später auch ausgiebig kritisierte. Iwamoto Michiya (岩本通弥) merkt beispielsweise an, vor lauter Sammeleifer sei ihm leicht die eigentliche Analyse des angehäuften Materials aus dem Blick geraten.⁴¹

6.1 Die Theorie zur konzentrischen Ausbreitung – Eine Lanze für die Dialekte

Bekanntestes Produkt seiner intensiven Beschäftigung mit regionalen Dialekten ist die Theorie zur konzentrischen Ausbreitung von Dialekten (方言圏論, *hōgen-shūken-ron*). Beim Sammeln waren ihm merkwürdige regionale Häufungen bestimmter Worte und ihrer Varianten aufgefallen. Japan ist eine längliche Inselkette, das kulturelle Zentrum lag lange in der Region um die alte Kaiserstadt Kyoto und verlagerte sich erst in den Osten nach Edo, als die Tokugawa dort im 17. Jahrhundert die Zentrale ihres Shogunats einrichteten. Bestimmte Bezeichnungen fand Yanagita nun auf beiden Seiten des Zentrums, nicht aber im Zentrum selbst. Als Beispiel dienten ihm dabei die Dialektwörter für das Wort ‚Schnecke‘. Mit zunehmendem Abstand vom Zentrum fand er die Bezeichnungen *dedemushi/dendenmushi*, *maimai(tsuburo)*, *katatsumuri*, *tsubura/tsugurame* und *namekuji*, sowie zahlreiche jeweils zugehörige dialektale Varianten (siehe Abb. 1).⁴² Er folgerte daraus, dass Worte in den sprachlich-kulturellen Zentren entstanden, von wo aus sie sich dann schrittweise in die Provinz ausbreiteten, wo sie ältere Formen verdrängten. So glaubte Yanagita ältere Sprachschichten nachweisen und letztlich ihr Alter bestimmen zu können. Später übertrug er dieses Modell auch auf andere Kulturelemente.

Diese Idee, zu der er vermutlich während seiner Tätigkeit in der Mandatskommission des Völkerbundes in Genf angeregt worden war, wo er sich unter anderem mit den Schriften Albert Dauzat und Jules Gilliérons beschäftigt hat-

⁴⁰ Morse (1990) 165.

⁴¹ Suzuki (1998) 82–83; Nakagomi (1996) 16.

⁴² Yanagita (1963a) 110–130.

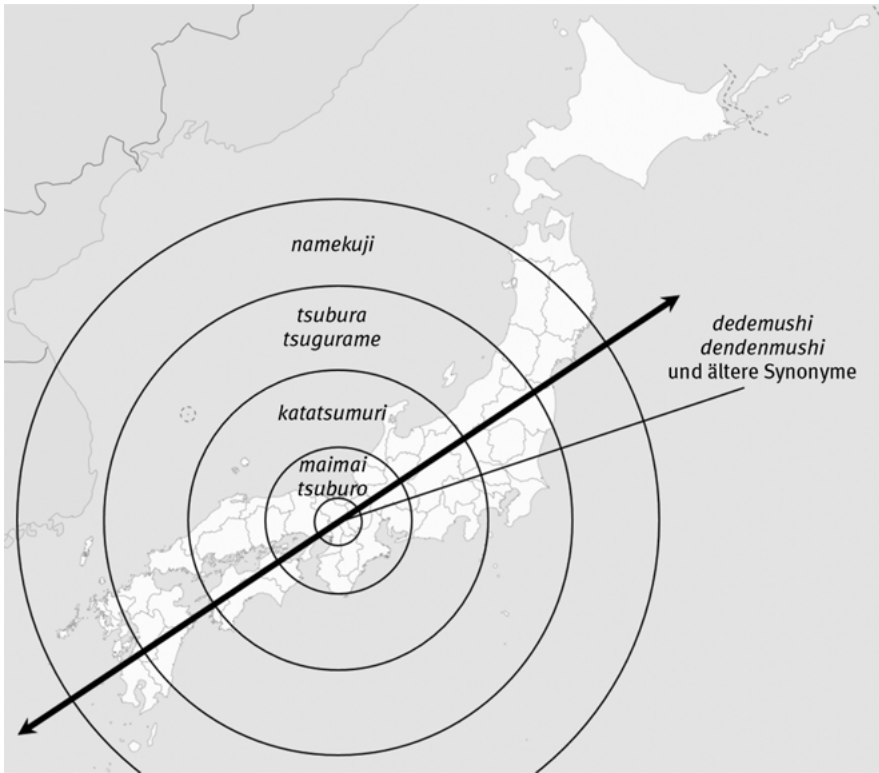


Abb. 1: Schematische Darstellung der konzentrischen Ausbreitung von Sprache nach Yanagita. (Diagramm erstellt durch den Autor unter Verwendung der Karte https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Japan_location_map.svg. Lizenz: CC BY-SA 3.0.)

te,⁴³ entwickelte er Ende der 20er Jahre zunächst in einer Reihe von Aufsätzen, ehe diese dann 1930 unter dem Titel *Kagyūkō* (蝸牛考, ‚Gedanken über die Schnecke‘) in einer Monographie erschienen. Das Buch und die zugrundeliegende Ausbreitungstheorie wurden in der Folge immer wieder kritisiert. Man warf ihm die Überbetonung geographischer Verteilungsmuster auf Kosten der Analyse der dahinter wirksamen Mechanismen sowie die Vernachlässigung der sprachlichen Innovation an den Grenzen zwischen den einzelnen Verteilungsgebieten vor. Man wies darauf hin, dass Kyoto bei weitem nicht das einzige kulturelle Zentrum Japans gewesen war und dass die kulturelle Autonomie der Provinzen nicht zu unterschätzen sei.⁴⁴

⁴³ Fukuta (2009a) 106.

⁴⁴ Siehe auch zur Kritik: Sano (1999); Taniguchi (2006) 40–42.

Dass derlei Kritik aber auf eine verkürzte Interpretation des Werks und die Reduktion auf die Theorie zur konzentrischen Ausbreitung von Dialekten zurückzuführen ist, hat Melek Ortabasi eindrucksvoll nachgewiesen. Sie berücksichtigt dabei auch die Editions-geschichte des Werkes, dessen Argumentation im Zuge mehrerer Überarbeitungen und Neuauflagen weiterentwickelt und verfeinert wurde und stellt es in den Kontext von Yanagitas Kritik an der zentralistischen Sprach- und Schulpolitik.

Die intellektuellen und politischen Vorreiter der Meiji-Restauration hatten die Modernisierung und damit einhergehend die Vereinheitlichung des gesprochenen ebenso wie des geschriebenen Japanischen als eine ihrer wichtigsten Aufgaben ausgemacht und zum Leitprinzip ihrer Bildungspolitik erklärt. Sie sahen eine einheitliche Landessprache nicht nur als Voraussetzung dafür, den westlichen Kolonialmächten auf Augenhöhe begegnen zu können, sondern auch als Ausdruck der Ethik, Moral und der Sitten des neuen, modernen Japan, das sie schaffen wollten. Die Schlüsselbegriffe dieser Bewegung sind *hyōjungo* (標準語, ‚Standardsprache; Hochsprache‘) und *kokugo* (国語), was so viel wie ‚Landessprache‘ bedeutet und noch heute fast gleichbedeutend mit ‚Japanisch‘ verwendet wird und beispielsweise auch das dazugehörige Schulfach bezeichnet. Grundlage und Maßstab in der Angleichung des gesprochenen und des geschriebenen Japanischen unter dem Motto *genbun-itchi* (言文一致, ‚Kongruenz von Wort und Schrift‘) war ihnen dabei die Schriftsprache. Durch das Lesen, Memorieren und Rezitieren bestimmter Texte sollte das Bewusstsein der Schüler für das *hyōjungo* geschärft werden.⁴⁵ Der Gebrauch der jeweiligen regionalen Dialekte in der Schule wurde hingegen nach Kräften unterdrückt. In Okinawa beispielsweise bekam der erste Schüler, der im Unterricht Dialekt benutzte, ein Holztäfelchen mit der Aufschrift *hōgen-fuda* (方言札, etwa ‚Dialekt-Karte‘ oder ‚Dialekt-Schein‘). Erst, wenn ein anderer Schüler denselben Fehler machte, durfte der erste die Tafel an ihn weitergeben.⁴⁶

Yanagita hingegen stand diesen Entwicklungen skeptisch gegenüber, und hier setzt auch Ortabasis Behandlung seines *kagyūkō* an, das für sie genau in diesem Kontext zu beurteilen ist. Prinzipiell sei er einer Standardsprache sowohl als Form individuellen Ausdrucks als auch als Voraussetzung einer funktionierenden Kommunikation auf der nationalen Ebene durchaus zugeneigt gewesen. Problematisch hingegen habe er die Tendenz gesehen, diese zentralistisch und durch Eliten in Politik und Medien entwickelte und gestaltete Sprache dem gemeinen Volk in den Regionen von oben aufzuzwingen. Dabei

⁴⁵ Ortabasi (2014) 139–140.

⁴⁶ Ishihara (2000).

nämlich und überhaupt in den gelehrten Debatten in Tokio gerieten die linguistischen Bedürfnisse dieser Menschen aus dem Blick.⁴⁷

Ortabasi liest *Kagyūkō* als Yanagitas Gegenentwurf zu dieser Entwicklung und als Versuch der Ehrenrettung des Dialekts, der für ihn in seiner Vielfalt, Dynamik und Wandlungsfähigkeit die für eine moderne Nation geeignetere Stütze dargestellt und die besten Seiten der japanischen Sprache verkörpert habe.⁴⁸ Von unten nach oben sei die Sprache für das moderne Japan zu entwickeln gewesen, nicht von oben nach unten.⁴⁹ Die Theorie der konzentrischen Ausbreitung von Dialektworten sei demnach nicht das primäre Anliegen des Werkes, zumal diese ohnehin erst im letzten Kapitel umrissen worden war und Yanagita sich in späteren Ausgaben des Buches immer weiter davon distanziert habe.⁵⁰ Es gehe ihm viel mehr um den Prozess der immer neuen Schöpfung von Sprache und einzelnen Worten entsprechend den geistigen und linguistischen Bedürfnissen ihrer Benutzer, der hinter ihrer Ausbreitung stehe. Er breche eine Lanze für die Dialektforschung und den Dialekt an sich als oft verkannten kreativen Motor der japanischen Sprache. Die Funktionsweise dieses Motors zeige er eben am Beispiel der verschiedenen Worte für ‚Schnecke‘ auf und stütze sich dabei auf bis dahin ebenfalls oft stiefmütterlich behandelte Quellen wie Märchen, Volkserzählungen, Kinderreime und -lieder. Hier zeige sich für ihn am besten, wie das gemeine Volk kreativ mit Sprache umgehe und sie stetig und in Einklang mit seinen Bedürfnissen und seiner psychologischen Disposition weiterentwickle.⁵¹ Die konzentrischen Kreise und die Verteilungsmuster hätten ihm dabei in erster Linie zur Rückprojektion dieser Prozesse in die Geschichte gedient.⁵²

6.2 Die drei Sektoren von Yanagitas Volkskunde

Yanagitas Konzept von Sprache geht also weit über simple Formen der Dialekt-Topographie hinaus und ist eingebettet in ein weitergehendes Kulturmodell, aus dem wiederum die Anforderungen an seine Volkskunde abgeleitet sind. In seinem in *Kyōdo seikatsu no kenkyūhō* ausgeführten Modell zerfällt die japanische Kultur in drei Teilbereiche oder Sektoren: Die greifbaren Phänomene bzw.

⁴⁷ Ortabasi (2014) 142–143.

⁴⁸ Ortabasi (2014) 136.

⁴⁹ Ortabasi (2014) 17.

⁵⁰ Ortabasi (2014) 149; 153–155.

⁵¹ Ortabasi (2014) 158–159.

⁵² Ortabasi (2014) 152–153.

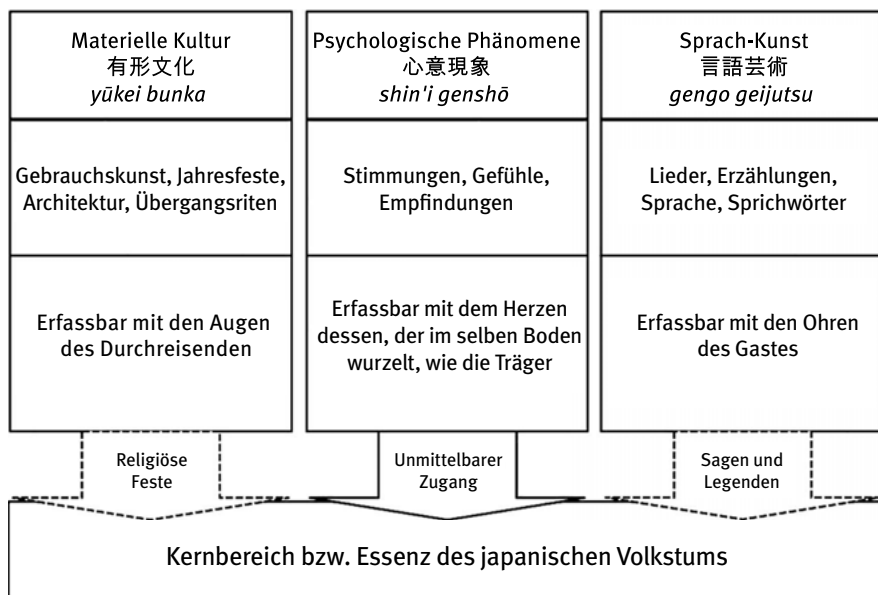


Abb. 2: Die drei Sektoren der japanischen Volkskunde nach Yanagita Kunio.

die materielle Kultur (有形文化, *yūkei bunka*), erschließbar durch Beobachtung, eben die besagte Sprach-Kunst (言語芸術 *genko geijutsu*), die durch das Hören erschließbar ist, und die sogenannten ‚psychologischen Phänomene‘ (心意現象, *shin'i genshō*), die nur demjenigen zugänglich sind, der im selben Boden wurzelt wie ihre Träger (siehe Abb. 2).⁵³

Zum Bereich der greifbaren Phänomene gehören für ihn die materielle Kultur, aber auch Tänze, religiöse Jahresfeste, Übergangsriten und dergleichen. Kennzeichnend für die diesem Sektor zugeordneten Phänomene ist, dass sie

⁵³ Yanagita (1998). Diese drei Begriffe sind heute auch die geläufigsten. In *Minkan denshōron* finden sich hingegen die Begriffe *seikatsu gaikei* (生活外形, ‚äußere Form des Lebens‘), *seikatsu kaisetsu* (生活解説, ‚Erklärung des Lebens‘) und *seikatsu ishiki* (生活意識, ‚Bewusstsein des Lebens‘), die allerdings inhaltlich weitgehend deckungsgleich sind, s. Yanagita (1964) 336–337. Der Grund dafür, dass hier innerhalb kurzer Zeit zwei verschiedene Begrifflichkeiten eingeführt wurden, liegt in den Mitarbeitern und Ko-Autoren Yanagitas, die an den beiden Werken beteiligt waren, aber im Lauf der Editions-geschichte immer weiter in den Hintergrund gedrängt wurden. Hieran liegt es auch, dass diese Schlüsselstelle von *Kyōdo seikatsu no kenkyūhō* in der Standardausgabe von 1964 zunächst fehlt und erst später, in der Gesamtausgabe wieder auftaucht. Details zur Editions-geschichte gibt Ortabasi (2014) 118–120.

mit dem Auge sichtbar sind, wobei es sich dabei nicht unbedingt um körperlich fassbare Gegenstände handeln muss.⁵⁴

Dem Bereich der Sprach-Kunst, also der hörbaren Kultur, sind Lieder, mündlich überlieferte Erzählstoffe, Rätsel, Reime und dergleichen, aber auch Dialekte und Sprache und insbesondere die Sprach-Schöpfung (新語作成, *shingo sakusei*, ‚Bildung neuer Worte‘) zugeordnet. Gerade letzterer kommt, wie oben im Zusammenhang mit der kreativen Kraft des Dialekts beschrieben, besonderes Gewicht in Yanagitas Vorstellungen von der Rolle der Sprache zu.⁵⁵

Sind diese Erscheinungen und ihre Zuordnung noch recht klar definiert und voneinander abgegrenzt, wird es bei den psychologischen Phänomenen komplizierter. Hier geht es für Yanagita um spezifische, und zwar letzten Endes spezifisch japanische Gefühle und Stimmungen, die nur durch den Kontakt ‚von Herz zu Herz‘ zugänglich und damit dem extrinsischen Zugriff entzogen sind.⁵⁶ Es ist letztlich der wichtigste Bereich, denn nur er bietet einen unmittelbaren Zugang zur ‚Essenz des japanischen Geistes‘, dem für Yanagita letzten und wichtigsten Gegenstand seiner Volkskunde,⁵⁷ in dem auch der *koyū shinkō* (固有信仰) zu suchen ist, der den Japanern „eigentümliche Glaube“, das eigentliche religiöse Empfinden, das sich jenseits der institutionalisierten Religionen befindet.⁵⁸ Welches Gewicht Yanagita dieser religiösen Regung beimisst, zeigt sich nicht zuletzt auch darin, dass die sicht- und hörbaren Manifestationen davon, nämlich Kultfeste und religiös signifikante mündliche Überlieferungen, die er jeweils der materiellen Kultur und der Sprach-Kunst zuordnet, in seinem Modell zwar keinen direkten, aber immerhin einen indirekten Zugriff auf den Kern des Japanertums erlauben. Dennoch handelt es sich bei ihnen um Zugänge zweiter Klasse, um mittelbare Annäherungen, während die Phänomene von Geist und Gemüt einen unmittelbaren Zugriff erlauben. Und gerade deswegen ist das spontan-intuitive,⁵⁹ das emotionale Mit-Fühlen eines der wichtigsten Kennzeichen von Yanagitas Methode.

Welche Rolle spielt dabei die Sprache? Obwohl er die mündliche Kommunikation eigentlich der Sprach-Kunst zuordnet, spielt die Sprache, und das ist in Yanagitas Volkskunde letztlich das gesprochene Wort, auch in Geist und Gemüt eine entscheidende Rolle, denn in ihr manifestiert sich für ihn der japanische Geist. Und der unmittelbare Zugang des emotionalen Mit-Erlebens ist

⁵⁴ Yanagita (1998) 264–330.

⁵⁵ Yanagita (1998) 330–347.

⁵⁶ Yanagita (1998) 347–368.

⁵⁷ Mori (1980) 90.

⁵⁸ Taniguchi (1996) 75.

⁵⁹ Mori (1980) 101–102.

nur demjenigen möglich, der die Sprache der einfachen Menschen spricht. Mit den einfachen Menschen sind hier die *jōmin* (常民) gemeint, ein Begriff mit dem er vor allem die unverfälschten japanischen Landbewohner bezeichnet wissen wollte, und zwar in der bewussten Abgrenzung zu der rapide wachsenden Gruppe der Stadtbewohner, die ob der ebenso rapide voranschreitenden Prozesse der Modernisierung und Urbanisierung bereits ihres ursprünglichen Geistes verlustig gegangen waren.⁶⁰ Dass sie ihre Traditionen mündlich und in der ihnen eigenen Sprache weitergaben, war für Yanagita eines ihrer wichtigsten Kennzeichen.⁶¹

Ein Beispiel aus einem seiner Hauptwerke, dem *Senzo no hanashi* (先祖の話, 'Über unsere Ahnen')⁶² von 1946 zeigt, was das in Yanagitas Kulturmodell für die Sprache bedeutet. Das Wort *senzo* (先祖, 'Ahn') heiße für den modernen Städter oder auch für den Nicht-Muttersprachler so viel wie 'berühmter Vorfahr' oder 'Familiengründer'. Dies sei auch die Definition, die in den Schulen als Teil der standardisierten Hochsprache gelehrt werde. Wer das Wort aber von klein auf und im ständigen Kontakt mit den Ältesten des Dorfes gelernt habe, der erkläre es nicht in der später gelernten, künstlichen schriftsprachlichen Bedeutung. Ihm erscheine der Ahn als jemand, dem Verehrung gebühre, als Seele einer Person, die ausschließlich innerhalb der eigenen Familie verehrt werde.⁶³

Hier zeigt sich das Sprachverständnis Yanagitas. Glaube und Identität drücken sich in einer Art Sprache aus, die mündlich in der Gemeinschaft gepflegt wird, und zwar vornehmlich, wenn nicht ausschließlich, in mündlicher Form. Verschriftlichung und Intellektualisierung hingegen erscheinen ihm als Triebkräfte hinter dem schleichenden, aber unumkehrbaren Verlust ihrer Bedeutung und ihrer Funktion, der wiederum Kennzeichen der Moderne ist.

Aus dieser Einstellung ergeben sich weitreichende Konsequenzen für die Epistemologie der japanischen Volkskunde als Fach, aber auch für das Selbstverständnis der japanischen Volkskundler als Forscher. Wenn das ursprüngliche Denken und sein Ausdruck in der auf der Dorfebene gepflegten Sprache in seiner ganzen Tiefe nur denjenigen zugänglich ist, die im selben Boden wurzeln wie ihre Träger, dann macht das das Betreiben einer echten Volkskunde nicht nur den Forschern schwer bis unmöglich, die nicht in Japan aufgewach-

⁶⁰ Vgl. Hashimoto (1998) 138–139.

⁶¹ Morse (1990) 88–89.

⁶² *Senzo no hanashi* ist eines der wenigen Werke Yanagitas, die in einer englischen Übersetzung vorliegen (Yanagita 1970) und darum auch westlichsprachige Sekundärliteratur hervorgerufen haben. Vgl. bspw. Bernier (1985) oder Yamashita (2004).

⁶³ Yanagita (1970) 23.

sen sind, womit die Deutungshoheit über das eigene Forschungsgebiet schon einmal gesichert wäre, sondern in letzter Konsequenz auch denjenigen Japanern, die nicht in den ländlichen Gemeinden aufgewachsen sind, sondern aus den Städten stammen und dort eine entsprechende (Sprach-)Bildung genossen haben. Diese aber machen die Mehrzahl derer aus, die eine wissenschaftliche Volkskunde betreiben möchten und über die nötigen Ressourcen dafür verfügen. Yanagita selbst hatte darum mit dem Problem zu kämpfen, dass er bei der Suche nach Gewährsleuten und Helfern in den Dörfern immer wieder auf die dortigen Schullehrer angewiesen war. Schullehrer, die nicht in diesen Dörfern aufgewachsen, sondern von den Schulbehörden dorthin entsandt worden waren, um die in Tokio festgelegte Sprachpolitik durchzusetzen.⁶⁴

Das alles trägt wesentlich zu einer weit über Yanagitas Wirkenszeit hinausgehenden Torschlusspanik in der japanischen Volkskunde bei, die sich nicht nur mit einem im Schwinden begriffenen Gegenstand, sondern auch mit einem Schwund qualifizierter Forscher konfrontiert glaubt, die einen unmittelbaren Zugang zu diesem Gegenstand haben. Diese Einstellung schwingt deutlich mit, wenn in den 60ern und 70ern großangelegte Feldforschungsprojekte als „Not-Erhebungen“ (緊急調査, *kinkyū chōsa*)⁶⁵ tituliert werden oder wenn Fukuta und Furuie noch im Vorwort ihrer 2009 erschienenen *Zusetsu nihon minzokugaku* (図説日本民俗学, ‚Illustrierte japanische Volkskunde‘) beklagen, dass die japanische Volkskunde in ihrer Frühzeit noch von Leuten betrieben und gelehrt worden sei, die das Volkstum aus eigener Erfahrung erlebt hatten und es mit den ihnen eigenen Worten und als unmittelbare Empfindung beschreiben konnten; inzwischen gebe es aber sowohl unter den Forschern als auch unter den Dozenten fast nur noch Volkskundler aus zweiter Hand.⁶⁶

⁶⁴ Henry (2012) 51.

⁶⁵ Deutlich zeigt sich dies beispielsweise in den Titeln der folgenden beiden Sammlungen: Ibaraki Minzoku Gakkai (Hrsg.) *Kinugawa Kokaigawa ryūiki no minzoku: Shōwa yonjū-nanendo minzoku shiryō kinkyū chōsa hōkokusho* 鬼怒川・小貝川流域の民俗: 昭和47年度民俗資料緊急調査報告書. (Das Brauchtum im Stromgebiet des Kinugawa und des Kokaigawa: Ergebnisse der Not-Erhebung von Material zum Brauchtum im Jahr Shōwa 47). Mito: Ibaraki-Ken Kyōiku Iinkai, 1973. Egawa Chiku Minzoku Shiryō Kinkyū Chōsa Iinkai, (Hrsg.) *Egawa: Fukuoka-ken Amagi-shi Egawa chiku minzoku shiryō kinkyū chōsa hōkokusho* 江川: 福岡県甘木市江川地区民俗資料緊急調査報告書. (Ergebnisse der Not-Erhebung von Materialien zum Brauchtum von Egawa in Amagi-Shi in der Präfektur Fukuoka). Fukuoka: Fukuoka-Ken Amagi-Shi Kyōiku Iinkai, 1969.

⁶⁶ Fukuta et al. (2009) 3–4.

6.3 Kollektive Kreativität und die Ansprüche an das moderne Japanisch

Um Yanagitas Kritik an der zentralistischen Sprach- und Schulpolitik der Meiji-Zeit und des frühen 20. Jahrhunderts nachvollziehen zu können, ist es nötig, sich noch einmal das Drei-Sektoren-Modell seiner Volkskunde vor Augen zu führen. Wie steht es mit dem ‚japanischen Geist‘, der dessen Zentrum bildet, und wie verhält sich dieses Zentrum zum Problem der Sprache?

Zunächst ist festzuhalten, dass Yanagita durchaus von einem einheitlichen – und impliziert einzigartigen – Wesenskern ausgeht, der für ihn jenseits, oder besser als Grundlage, der verschiedenen in den Dialekten ausgedrückten regionalen linguistischen Vielfalt existierte, deren Bewahrung ihm so wichtig war.⁶⁷ Abstrakter ausgedrückt ließe sich dieser Wesenskern als die Summe innerhalb der Gemeinschaft geteilter und von Herz zu Herz übermittelter Gefühle und Vorstellungen beschreiben. Diese sind geprägt von stetigem Wandel durch die Erfahrungen, die die Angehörigen der Gemeinschaft in ihrem Alltag machen, und die Emotionen, die diese Erfahrungen auslösen. Sprache dient für Yanagita der Beschreibung und der Verständigung über diese Erfahrungen. Der bestehende Wortschatz deckt dabei aber immer nur eine Teilmenge davon ab, es bleibt immer ein Rest an Erfahrung und Emotion, der keine direkte linguistische Entsprechung hat.⁶⁸ Die dem gemeinen Volk durch die zentralistische Sprach- und Schulpolitik von oben aufgezwungene einheitliche Landessprache verringert für Yanagita den von der Sprache abgedeckten Schatz an Erfahrung und Emotion weiter – ein Prozess, der für ihn zu sprachlicher Verarmung der Nation führen muss.

Den geteilten Schatz von Emotion und Erfahrung stellt sich Yanagita dabei nicht als statisch vor, sondern als dynamisch und wandelbar. Dementsprechend ist auch die Sprache kein statisches Konstrukt, sondern wird von den Menschen immer wieder neu erweitert und angepasst. Dabei betätigen sie sich in der Wort-Schöpfung (言葉作り, *kotoba-zukuri*). Das Ergebnis ist eine je nach Dialekt andere, an die Bedürfnisse der Menschen angepasste, weil aus diesem Prozess hervorgegangene Sprache, die die Erfahrungen und Emotionen der Menschen zwar nicht deckungsgleich abbilden, sich ihr aber in komplexer und differenzierter Weise annähern kann. Am deutlichsten sieht Yanagita diese Differenzierung in den ländlichen Dörfern, während er in den modernisierten Städten einen Prozess der sprachlichen Verarmung diagnostiziert. Hier gebe es

⁶⁷ Morse (1990) 164.

⁶⁸ Vgl. bspw. Yanagita (1963c) 162.

nur einen Bruchteil der Worte, die den ländlichen Japanern je nach Dialekt zur Verfügung stünden.⁶⁹

Diese Wort-Schöpfung aber geschieht nicht völlig spontan, sie steht am Ende eines non-verbalen Prozesses. In einem neuen Wort verdichtet sich für Yanagita, was die Gemeinschaft vorher geistig bewegt hat. Gleichzeitig verschwinden Begriffe, die nicht mehr dem Fühlen der Gemeinschaft entsprechen, Stück für Stück aus dem gemeinsamen Sprachschatz. Es handelt sich für Yanagita also um einen organischen Prozess kollektiver Kreativität, der nicht durch die individuelle Kreativität Einzelner oder Außenstehender und schon gar nicht durch am grünen Tisch in Tokio ausgehandelte Einheitssprache ersetzt werden kann.

Der letzte Punkt ist für Yanagita insofern von Bedeutung, als die geistige Regung, die sich in der Sprach-Schöpfung kristallisiert, von jeher eine dynamische und Wandlungen unterliegende ist, diese Dynamik aber mit der Modernisierung Japans in ungekannter Weise an Geschwindigkeit gewonnen hatte. Gleichzeitig erkannte er das Ziel, das die Sprachreformer in Tokio verfolgten, durchaus an. Ihnen ging es nicht nur um eine Modernisierung der japanischen Sprache, sie wollten diese Sprache zum Kern eines zu entwickelnden Nationalgefühls machen, das für sie unverzichtbar war, wenn der junge, erst 1871 ausgerufene Nationalstaat Japan unter dem Druck der Modernisierung und im Angesicht der Bedrohung durch Kolonialisierung bestehen sollte. Genau hier aber sieht Yanagita einen Denkfehler. Er sah das Japanische nicht als die Grundlage, auf der ein Nationalgefühl entstehen konnte, sondern als das Produkt eines solchen Gefühls, das für ihn demnach in den der Sprach-Schöpfung vorgeschalteten kollektiven Geistesregungen bereits angelegt war. Der Versuch, hier den zweiten Schritt noch vor dem ersten zu erzwingen, musste laut Yanagita genau den gegenteiligen Effekt haben, die Nation also schwächen, anstatt sie für die Moderne zu stärken.⁷⁰ Sein Anspruch an die moderne japanische Sprache war, dass sie aus den Bedürfnissen und durch die Kreativität der einfachen Menschen geschaffen werden, mithin ihr geistiges Eigentum sein musste.⁷¹ Die unter dem Motto *genbun-itchi* geschaffene und die schriftlich vermittelte und in den Schulen auswendig gelernte Sprache erfüllte diese Voraussetzung für Yanagita nicht. 1927 gab er zu bedenken, diese Art von als künstlich empfundener Sprache fordere im Volk Verachtung heraus, und diese wiederum münde zwangsläufig in die kulturelle Unterwerfung. Er forderte ein Umdenken unter den Vorzeichen eines *genkō-itchi* (言行一致), also einer „Kongruenz von Wort

⁶⁹ Yanagita (1963d) 514–516.

⁷⁰ Yanagita (1963c) 193–194.

⁷¹ Kawada (1993) 157. Vgl. auch Yanagita (1963c) 192–195.

und Handlung“, der Auflösung der Widersprüche zwischen dem gesprochenen Wort und der Tat, die Annäherung zwischen gedachter, gesprochener und geschriebener Sprache.⁷²

7 Schlussbetrachtung

Wie sich gezeigt hat, geht die Bedeutung der Sprache in Yanagitas Volkskunde weit über die Ansätze hinaus, die er als Mitbegründer der japanischen Dialektforschung entwickelt hat. Obwohl das Sammeln von Wörtern und das Zusammenstellen von Glossaren zu seinen wichtigsten Beiträgen gehörten, beschränkte er sich nicht auf den bloßen Nachweis geographischer Verteilungsmuster. Ebenso wenig propagierte er eine naive Gleichsetzung von Sprache und Kultur, wie sie bisweilen im *nihonjinron* gepflegt wird. Im Denken Yanagitas war der eigentliche Kern der japanischen Kultur, den er mit seiner Volkskunde ergründen wollte, auf einer tieferen Ebene angesiedelt als nur der der japanischen Sprache. Dieser Kern war keineswegs, wie ihm und der japanischen Volkskunde bisweilen vorgeworfen wird, statisch gedacht. Er war ständig in Bewegung und die japanische Sprache zeichnete diese Bewegungen wie ein Seismograph nach.

Yanagitas Sprachverständnis hat die japanische Volkskunde weit über seinen Tod hinaus geprägt, was aber nicht heißt, dass sie starr an seinen Vorstellungen festhalten würde. Gerade in letzter Zeit hat eine verstärkte Reflexion über die theoretischen Grundlagen des Faches eingesetzt. Dialektforschung um der Dialektforschung willen wird inzwischen kaum noch betrieben, dieses Feld hat die Linguistik für sich reklamiert. Die mündliche Tradition ist aber nach wie vor ein wichtiges Forschungsfeld der japanischen Volkskunde und zwar eines, auf dem sie die Deutungshoheit beansprucht. Aber auch diese wird nicht mehr nur zum Selbstzweck betrieben, viel eher versucht man, wie in letzter Zeit vor allem an der Universität Tsukuba demonstriert, durch Überlieferung und Sprache Zugang zu gesellschaftlichen Strukturen zu erlangen.

Teil der verstärkten Reflexion ist auch ein Überdenken der sprachlichen Nähe zwischen Forschern und Beforschten. Diese wird nicht mehr nur ausschließlich positiv bewertet, hat doch beispielsweise die unreflektierte Übernahme von *folk terms* in die volkskundliche Metasprache die Entwicklung klarer Definitionen behindert, die für die inzwischen angestrebte Vertiefung des Austausches mit den außerjapanischen Volkskunden notwendig wären. Es

72 Yanagita (1963b) 229–230; vgl. auch Ōiwa (1985) 129–130.

wird sich zeigen, wie dieser Austausch, der insbesondere auch mit der deutschsprachigen Volkskunde stattfindet, sich auf das Sprachverständnis der japanischen Volkskunde auswirken wird. Sicher ist nur, dass das Thema Sprache das Fach auch weiter beschäftigen wird.

Literaturverzeichnis

- Antoni, Klaus (1991): *Der Himmlische Herrscher und sein Staat – Essays zur Stellung des Tennō im modernen Japan*. München: Iudicium.
- Antoni, Klaus (2012): *Kojiki – Aufzeichnung alter Begebenheiten*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Bernier, Bernard (1985): „Yanagita Kunio’s About Our Ancestors: Is It a Model for an Indigenous Social Science?“. In: J. Victor Koschmann, Keibo Oiwa & Shinji Yamashita (Hgg.), *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies*. Ithaca: China-Japan Program, Cornell University, 65–95.
- Blacker, Carmen (1983): „Minakata Kumagusu: A Neglected Japanese Genius“. *Folklore* 94, Nr. 2 : 139–152.
- Blacker, Carmen (2000): „Minakata Kumagusu, 1867–1941: A Genius Now Recognized“. In: *Collected Writings of Carmen Blacker*, 235–247. New York: Routledge.
- Blocker, H. Gene & Christopher L. Starling (2001): *Japanese Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Burkman, Thomas W. (2012): „Yanagita Kunio, Nitobe Inazo and the League of Nations“. In: Morse (2012), Kawaguchi: Japanime, 37–47.
- Burns, Susan I. (2003): *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*. Durham: Duke University Press.
- Dale, Peter N. (1988): *The Myth of Japanese Uniqueness*. London: Routledge.
- De Bary, William Theodore et al. (Hgg.) (2006): *Sources of Japanese Tradition*. Volume Two: 1600 to 2000. Part One: 1600 to 1868. Abridged. 2nd ed. New York: Columbia University Press.
- Duus, Peter (Hg.) (1997): *The Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press. (*The Cambridge History of Japan*, 6).
- Fukuta, Ajio (福田アジオ) (2009a): *Nihon no minzokugaku: ‘No’ no gakumon no ni-hyaku-nen* (日本の民俗学 : 「野」の学問の二〇〇年, *Die japanische Volkskunde: 200 Jahre ‚Feld-, Wald- und Wiesenfach‘*). Tokio: Fujikawa Kōbunkan (吉川弘文館).
- Fukuta, Ajio (2009b): *Nihon minzokugaku no kaitakusha-tachi* (日本民俗学の開拓者たち, *Die Pioniere der japanischen Volkskunde*). Tokio: Yamakawa Shuppansha (山川出版社). (Nihon-shi libretto (日本史リブレット) 94).
- Fukuta Ajio (福田アジオ) et al. (Hgg.) (2009): *Zusetsu nihon minzokugaku* (図説日本民俗学, *Illustrierte japanische Volkskunde*). Tokio: Fujikawa Kōbunkan (吉川弘文館).
- Hardacre, Helen (1991): *Shintō and the State, 1868–1988*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Harootunian, Harry (1988): *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hashimoto, Mitsuru (1998): „Chiho: Yanagita Kunio’s Japan“. In: Stephen Vlastos (Hg.), *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*. Berkeley: University of California Press, 133–144.

- Henry, David A. (2012): „Folktales and the Formation of Yanagita Kunio's Folklore Studies“. In: Morse (2012), Kawaguchi: Japanime, 49–61.
- Hirata, Atsutane (平田篤胤) (1977): Tamadasuki (玉襷, Tamadasuki). In: Hirata Atsutane zenshū kankō kai (平田篤胤全集刊行会) (Hg.), *Shinshū Hirata Atsutane zenshū dai-rokukan* (新修平田篤胤全集第六卷, *Hirata Atsutane, sämtliche Werke*. Neu bearbeitet. Band 6). Tokio: Meicho Shuppan (名著出版).
- Inoue, Fumio (井上史雄) (1999a): Kagyūkyō (かぎゅうこう, Gedanken über die Schnecke). In: Fukuta Aijo et al. (Hgg.), *Nihon minzoku daijiten* (Jō) (日本民俗大辞典 (上), *Großwörterbuch des Japanischen Volkstums* (Oberer Band)). Tokio: Fujikawa Kōbunkan (吉川弘文館), 321–322.
- Inoue, Fumio (1999b): Gengo chirigaku (げんごちりがく, Geographische Linguistik). In: Fukuta Aijo et al. (Hgg.), *Nihon minzoku daijiten* (Jō) (日本民俗大辞典 (上), *Großwörterbuch des Japanischen Volkstums* (Oberer Band)). Tokio: Fujikawa Kōbunkan (吉川弘文館), 578.
- Inoue, Fumio (2000a): Hōgen chizu (ほうげんちず, Dialektkarte). In: Fukuta Aijo et al. (Hgg.), *Nihon minzoku daijiten* (Ge) (日本民俗大辞典 (下), *Großwörterbuch des Japanischen Volkstums* (Unterer Band)). Tokio: Fujikawa Kōbunkan (吉川弘文館), 527–528.
- Inoue, Fumio (2000b): Hōgen kukaku-ron (ほうげんくかくろん, Dialektverteilungstheorie). In: Fukuta Aijo et al. (Hgg.), *Nihon minzoku daijiten* (Ge) (日本民俗大辞典 (下), *Großwörterbuch des Japanischen Volkstums* (Unterer Band)). Tokio: Fujikawa Kōbunkan (吉川弘文館), 526–527.
- Inoue, Fumio (2000c): Nihongo (にほんご, Japanische Sprache). In: Fukuta Aijo et al. (Hgg.), *Nihon minzoku daijiten* (Ge) (日本民俗大辞典 (下), *Großwörterbuch des Japanischen Volkstums* (Unterer Band)). Tokio: Fujikawa Kōbunkan (吉川弘文館), 280.
- Ishihara Masaie (石原昌家) (2000): Hōgen fuda (ほうげんふだ, Dialekt-Täfelchen). In: Fukuta Aijo et al. (Hgg.), *Nihon minzoku daijiten* (Ge) (日本民俗大辞典 (下), *Großwörterbuch des Japanischen Volkstums* (Unterer Band)). Tokio: Fujikawa Kōbunkan (吉川弘文館), 528.
- Jansen, Marius Berthus (Hg.) (1996): *The Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press. (*The Cambridge History of Japan*, 5).
- Kabayama, Kōichi (2008): „Ethnology, Folklore Studies, and the Nation State: The Contribution of Yanagita Kunio“. In: Hosei University (Hg.), *Japanese Studies: Seen from Europe, Seen from Japan*. Tokio: Sanwa Shoseki, 161–167.
- Kada no Azumamaro (荷田春満) (1928): Sōgakkō-kei (創学校啓, Eingabe bezüglich der Gründung einer Schule). In: Kanpei Taisha Inari Jinja (官幣大社稲荷神社) (Hg.), *Kada zenshū dai-ikkan* (荷田全集第一巻, *Kada – Sämtliche Werke*, Bd. 1. Tokio: Fujikawa Kōbunkan (吉川弘文館), 4–6.
- Kawada, Minoru (1993): *The Origin of Ethnography in Japan: Yanagita Kunio and His Times*. London and New York: Kegan Paul International.
- Kramer, Dieter (2013): *Europäische Ethnologie und Kulturwissenschaften*. Marburg: Jonas Verlag. (*Grazer Beiträge zur europäischen Ethnologie*, 15).
- Lutum, Peter (2003): *Die japanischen Volkskundler Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio – ihre kontroversen Ideen in der frühen Entstehungsphase der modernen japanischen Volkskunde*. Münster: Lit-Verlag.
- Lutum, Peter (2005): *Das Denken von Minakata Kumagusu und Yanagita Kunio – zwei Pioniere der japanischen Volkskunde im Spiegel der Leitmotive wakon-yōsai und wayō-setchū*. Münster: Lit-Verlag.

- Miller, Roy Andrew (1967): *The Japanese Language*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Miller, Roy Andrew (1986): *Nihongo: In Defence of Japanese*. London: Athlone Press.
- Mori, Koichi (1980): „Yanagita Kunio: An Interpretative Study“. *Japanese Journal of Religious Studies* 7, Nr. 2/3, 83–115.
- Morikawa, Takemitsu (2008): „Yanagita Kunio – Die Geburt der japanischen Volkskunde aus dem Geist der europäischen Romantik. Selbstbeschreibungsprobleme der japanischen Moderne“. In: Takemitsu Morikawa (Hg.), *Japanische Intellektuelle im Spannungsfeld von Okzidentalismus und Orientalismus*. Kassel: Kassel University Press, 45–74.
- Morse, Ronald A. (1990): *Yanagita Kunio and the Folklore Movement: The Search for Japan's National Character and Distinctiveness*. New York: Garland. (Neuausgabe 2015 bei Routledge)
- Morse, Ronald A. (Hg.) (2012): *Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies in the 21st Century*. Kawaguchi: Japanime.
- Morse, Ronald A. & Akasaka Norio (赤坂憲雄) (Hgg.) (2012): *Sekai no naka no Yanagita Kunio* (世界の中の柳田国男, Yanagita Kunio Studies Around the World). Tokio: Chikuma Shobō (筑摩書房).
- Morse, Ronald A. & Christian Göhlert (2012): „A Guide to Major Foreign Language Writings on Yanagita Kunio & Yanagita Studies“. In: Morse (2012), Kawaguchi: Japanime, 115–127.
- Mouer, Ross & Yoshio Sugimoto (1986): *Images of Japanese Society: A Study in the Structure of Social Reality*. Japanese Studies. London: KPI.
- Nakagomi, Mutsuko (中込睦子) (1996): *Ninshiki to kijutsu* (認識と記述, Erkenntnis und Beschreibung). In: Sano Kenji (佐野賢治) et al. (Hgg.), *Gendai minzokugaku nyūmon* (現代民俗学入門, Einführung in die heutige Volkskunde). 東京: Tokio: Fujikawa Kōbunkan (吉川弘文館), 14–20.
- Nakayama, Kazuyoshi (中山和芳) (2000): *Denpa shugi* (でんぱしゅぎ, Diffusionismus). In: Fukuta Aijo et al. (Hgg.), *Nihon minzoku daijiten* (Ge) (日本民俗大辞典 (下), Großwörterbuch des Japanischen Volkstums (Unterer Band)). Tokio: Fujikawa Kōbunkan (吉川弘文館), 171–172.
- Oguma, Makoto (2015): „The Study of Japan through Japanese Folklore Studies“. *Japanese Review of Cultural Anthropology* 16: 237–250.
- Ōiwa, Keibō (1985): „An Approach to Yanagita Kunio's View of Language“. In: J. Victor Koschmann, Keibo Oiwa & Shinji Yamashita (Hgg.), *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies*. Ithaca: China-Japan Program, Cornell University, 121–130.
- Ortabasi, Melek (2014): *The Undiscovered Country: Text, Translation and Modernity in the Work of Yanagita Kunio*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center. (Harvard East Asian Monographs 363).
- Sano, Kenji (佐野賢治) (1999): *Shūken-ron* (しゅうけんろん, Theorie zur konzentrischen Ausbreitung). In: Fukuta Aijo et al. (Hgg.), *Nihon minzoku daijiten* (Jō) (日本民俗大辞典 (上), Großwörterbuch des Japanischen Volkstums (Oberer Band)). Tokio: Fujikawa Kōbunkan (吉川弘文館), 811–812.
- Sano, Kenji (2000): *Denpa* (でんぱ, Diffusion). In: Fukuta Aijo et al. (Hgg.), *Nihon minzoku daijiten* (Ge) (日本民俗大辞典 (下), Großwörterbuch des Japanischen Volkstums (Unterer Band)). Tokio: Fujikawa Kōbunkan (吉川弘文館), 171.
- Schnell, Scott & Hiroyuki Hashimoto (2003): „Revitalizing Japanese Folklore“. *Asian Folklore Studies* 62, Nr. 2: 185–194. (Überarbeitete Neuausgabe in: Morse (2012), Kawaguchi: Japanime, 106–113.)

- Seki, Kazutoshi (関一敏) (Hg.) (1998): *Minzoku no kotoba* (民俗のことば, *Die Sprache des Volksbrauchtums*). Tokio: Asakura Shoten (朝倉書店). (*Gendai minzokugaku no shiten dai-ni-kan* (現代民俗学の視点, 第二巻, *Perspektiven der heutigen Volkskunde*, 2).
- Shirai, Hiroaki (白井宏明) (2000): Hōgen (ほうげん, Dialekt). In: Fukuta Ajio et al. (Hgg.), *Nihon minzoku daijiten* (Ge) (日本民俗大辞典 (下), *Großwörterbuch des japanischen Volkstums* (Unterer Band)). Tokio: Fujikawa Kōbunkan (吉川弘文館), 526.
- Suzuki, Hiroyuki (鈴木寛之) (1998): Minzokugaku to goi kenkyū (民俗学と語彙研究, Volkskunde und Glossarforschung). In: Seki (1998), Tokio: Asakura Shoten (朝倉書店), 80–96.
- Taniguchi, Mitsugi (谷口貢) (1996): Kami to hotoke (カミとホトケ : 民俗宗教論の展開, Kami und hotoke: Entwicklung einer Theorie zur Volksreligion). In: Sano Kenji (佐野賢治) et al. (Hgg.), *Gendai minzokugaku nyūmon* (現代民俗学入門, *Einführung in die heutige Volkskunde*). 東京: Tokio: Fujikawa Kōbunkan (吉川弘文館), 74–83.
- Taniguchi, Mitsugi (1999): Gengo geijutsu (げんごげいじゅつ, Sprach-Kunst). In: Fukuta Ajio et al. (Hgg.), *Nihon minzoku daijiten* (jō) (日本民俗大辞典 (上), *Großwörterbuch des japanischen Volkstums* (Oberer Band)). Tokio: Fujikawa Kōbunkan (吉川弘文館), 578.
- Taniguchi, Mitsugi (2006): Minzokugaku no nagare to genzai (民俗学の流れと現在, Entwicklung und gegenwärtige Situation der Volkskunde). In: Matsuzaki Kenzō (松崎憲三) & Taniguchi Mitsugi (谷口貢) (Hgg.), *Minzokugaku kōgi: Seikatsu bunka he no apuroochi* (民俗学講義: 生活文化へのアプローチ, *Lehrbuch der japanischen Volkskunde: Ein Zugang zur Alltagskultur*). Tokio: Yachiyo Shuppan (八千代出版), 25–47.
- Taniguchi, Yukio (1980): „Kumagusu Minakata als Volkskundler“. In: Johann Schmidt (Hg.), *Deutsch-Japanische Freundschaft – Beiträge zum 25jährigen Bestehen der Deutsch-Japanischen Gesellschaft Nordwest-Deutschland und zum 85. Geburtstag von Dr. phil. Georg Kerst am 11. September 1980*. Preetz/H.: J. Schmidt, 46–55.
- Twine, Nanette (1991): *Language and the Modern State: The Reform of Written Japanese*. London & New York: Routledge.
- Yamashita, Shinji (2004): „Ritual and ‘Unconscious Tradition’: A Note on Yanagita Kunio’s About Our Ancestors“. In: J. Victor Koschmann, Keibo Oiwa & Shinji Yamashita, *International Perspectives on Yanagita Kunio and Japanese Folklore Studies*. Ithaca: China-Japan Program, Cornell University, 55–64.
- Yanagita, Kunio (柳田國男) (1944): „Die japanische Volkskunde. Ihre Vorgeschichte, Entwicklung und gegenwärtige Lage“. Übersetzt von Matthias Eder. *Asian Folklore Studies* 3, Nr. 2, 1–76.
- Yanagita, Kunio (1963a): „Kagyūkō (蝸牛考, Gedanken über die Schnecke)“. In: *Teihon Yanagita Kunio shū dai-jūhachi-kan* (定本柳田國男集第一八巻 *Yanagita Kunio: Gesammelte Werke, Standardausgabe*, Bd. 18). Tokio: Chikuma Shobō (筑摩書房), 1–136.
- Yanagita, Kunio (1963b): „Kokugo no kanrisha (国語の管理者, Die Verwalter der Landessprache)“. In: *Teihon Yanagita Kunio shū dai-nijūkyū-kan* (定本柳田國男集第二十九巻 *Yanagita Kunio: Gesammelte Werke, Standardausgabe*, Bd. 29). Tokio: Chikuma Shobō (筑摩書房), 216–230.
- Yanagita, Kunio (1963c): „Kokugo-shi-ron (国語史論, Theorien zur Landessprache)“. In: *Teihon Yanagita Kunio shū dai-nijūkyū-kan* (定本柳田國男集第二十九巻 *Yanagita Kunio: Gesammelte Werke, Standardausgabe*, Bd. 29). Tokio: Chikuma Shobō (筑摩書房), 159–195.
- Yanagita, Kunio (1963d): „Hyōjungo to hōgen (標準語と方言, Hochsprache und Dialekt)“. In: *Teihon Yanagita Kunio shū dai-jūhachi-kan* (定本柳田國男集第一八巻 *Yanagita*

- Kunio: Gesammelte Werke, Standardausgabe*, Bd. 18). Tokio: Chikuma Shobō (筑摩書房), 505–603.
- Yanagita, Kunio (1964): „Minkan denshō-ron (民間伝承論, Theorien über die volkstümlichen mündlichen Überlieferungen)“. In: *Teihon Yanagita Kunio shū dai-nijūgo-kan* (定本柳田國男集第二十五卷 *Yanagita Kunio: Gesammelte Werke, Standardausgabe*, Bd. 25). Tokio: Chikuma Shobō (筑摩書房), 329–357.
- Yanagita, Kunio (1970): *About Our Ancestors – The Japanese Family System*. Tokio: Japanese National Commission for Unesco.
- Yanagita, Kunio (1998): „Kyōdō seikatsu no kenkyū hō (郷土生活の研究法, Eine Methode zur Erforschung des Volkslebens)“. In: *Yanagita Kunio zenshū dai-hachi-kan* (柳田國男全集第八卷 *Yanagita Kunio: Sämtliche Werke*, Bd. 8). Tokio: Chikuma Shobō (筑摩書房), 195–368.
- Yanagita, Kunio (2008). *The Legends of Tono*. Translated by Ronald A. Morse. Lanham: Lexington Books. (Deutsche Übersetzung: *Geschichten aus Tono – Tono monogatari*. Übersetzt von Burkhard Kling. Worms: Wernersche Verlagsgesellschaft, 2014.)
- Yi, Yōn-suk (2010): *The Ideology of Kokugo: Nationalizing Language in Modern Japan*. Honolulu: University of Hawai‘i Press.

Echnaton, seine Leute und die Sprache

Ein politisch induzierter Sprachwandel in der Amarnazeit

Abstract: Amenhotep IV/Akhenaten (1351–1334 BC), a king of the Egyptian 18th Dynasty, undertook many reforms during his reign. He reformed religion, art and architecture. The language of that time shows a sudden change. The Late Egyptian innovations of everyday language, which were rarely used in the decorative texts before the Amarna period, gained momentum in the Amarna texts. Astonishingly, those innovations were much less used in the post-Amarna period. This change of language in the Amarna period is interpreted in this research as a political act attributed to King Akhenaten, or to a new layer of officials who could not master classical Egyptian language.

1 Einleitung

Dem Kenner der ägyptischen Sprache fällt auf, dass sich während der Amarnazeit (ca. 1346–1332 v. Chr.)¹ eine große Anzahl von neuägyptischen Sprachinnovationen zeigt. Diese treten nicht nur in den Alltagstexten auf,² wie es seit dem

1 Für die Regierungsdaten wird von Beckerath (1997) herangezogen. Bei der Transliteration der ägyptischen Texte wird hier historisch verfahren. Phonetische Änderungen, wie z. B. /t/ > /t/, werden in der Umschrift nicht berücksichtigt. Geschweifte Klammern { } geben zu Tilgendes, eckige [] Zerstörtes an. Die runden () stehen für ergänzende Zeichen, welche im Originaltext nicht existieren und die spitzen < > für Eingefügtes, ≠ trennt das Suffixpronomen vom Bezugswort ab.

2 Nach Junge (1984) Sp. 1176–1211; (1985) 17–34 sind vier Register der Schriftsprache zu unterscheiden, die als Ganzes das jeweilige Sprachsystem ausmachen: Alltags-/nicht-literarische Texte, literarische Texte, Dekorumente und theologische Texte, s. Junge (2008) 16 f. Die Alltagstexte sind in der gesellschaftlichen Hierarchie der Sprachnormen niedrig angesiedelt und stehen daher vielen Innovationen der Umgangssprache offen, wie z. B. Korrespondenzen. Diese sprachlichen Neuerungen können im Laufe der Zeit in andere höhere Sprachnormen übernommen werden, Junge (1985) 22. Die literarischen Texte stellen ein Korpus mit eigener Sprachnorm dar, die konservative, Übergangs- und einige alltagssprachliche Formen beheimatet, s. Goldwasser (1999) 314. Die Dekorumente, wie z. B. Stelentexte sowie Grab- und Tempel-

Anmerkung: Der vorliegende Artikel basiert auf meiner Magisterarbeit, die im März 2014 bei Prof. Dr. Friedhelm Hoffmann am Institut für Ägyptologie und Koptologie der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereicht wurde.

Ende der 17. Dynastie (ca. 1645–1550 v. Chr.) der Fall ist, sondern kommen auch in den Dekorumentexten regelmäßig vor. Einige dieser Neuerungen, und das ist besonders auffällig, finden in den Dekorumentexten der Vor- und Nachamarnazeit nur selten Verwendung. Offensichtlich ist in der Amarnazeit die Sprache der Alltagstexte in die Dekorumentexte übernommen worden. Angesichts der sonst strengen Trennung von Alltags- und Dekorumentssprache ist das erklärungsbedürftig. Möglicherweise hängt die Neuformierung der Sprachregister mit den Reformen Amenophis' IV./Echnatons (ca. 1351–1334 v. Chr.) in Religion, Kunst und Architektur zusammen.

In der vorliegenden Abhandlung wird versucht, dieses Phänomen genauer zu betrachten, indem Texte der Vor-, Amarna- und Nachamarnazeit analysiert werden. In erster Linie wird der Frage nachgegangen, ob, und falls ja, wie viele neuägyptische Innovationen die Dekorumentexte von der Zeit Amenophis' III. (ca. 1388–1351/50 v. Chr.) bis einschließlich Ramses II. (ca. 1279–1213 v. Chr.) aufweisen. Im weiteren Verlauf wird geklärt, ob, und falls ja, inwieweit diese Könige die Wahl der Sprachnorm beeinflussen konnten. Im Rahmen dieser Arbeit wird die Untersuchung jedoch nur auf die königlichen Stelentexte beschränkt, da sie ein Korpus darstellen, das sprachlich einheitlich ist. Als Vergleichsmaterial sind Briefe von Privatpersonen sehr geeignet, da sie der gesprochenen Sprache am ähnlichsten sind (s. o. Anm. 2). Bei der Auswahl der Texte wurde darauf geachtet, dass zwei Textsorten vertreten sind, in denen auf der einen Seite ein Festhalten an der klassischen Sprache und ihren Normen erwartet ist, auf der anderen Seite von einem ziemlich freien Umgang mit der Sprache und daher von einer ungezwungenen und ungekünstelten Sprache ausgegangen wird.

Die Texte der ausgewählten Zeitphase wurden noch nie diachron abgehandelt. Kroeber (1970) hört bei seiner Dissertation über die Neuägyptizismen vor der Amarnazeit bei dem König Amenophis III. auf. In einem Artikel behandelt Kruchten den Übergang vom Mittelägyptischen zum Neuägyptischen in der Zeit vom Ende der 17. Dynastie bis zur Amarnazeit.³ Die Untersuchung beschränkt sich jedoch auf bestimmte sprachliche Phänomene in Texten, die in der Alltagssprache geschrieben sind.⁴ Behnk (1924) veröffentlichte eine de-

inschriften, sind in der Regel Hieroglyphentexte, die die traditionelle Schriftsprache bevorzugen und einen Widerstand gegen Neuerungen zeigen, Junge (2008) 16 f. Theologische und liturgische Texte sind sehr konservativ und gestatten kaum sprachliche Änderungen, können sich jedoch aus Abschriften von Texten aus der gesamten ägyptischen Sprachgeschichte zusammensetzen, Quack (2013) 40–45.

3 Kruchten (1999) 1–97.

4 Kruchten (1999) 5 f.

skriptive Grammatik über die Texte der Amarnazeit, die sich lediglich mit der Häufigkeit der neuägyptischen Sprachformen in allen Textgattungen in der Amarnazeit befasst. Israeli setzt sich in einem Beitrag mit Verbalformen und Verbal- und Nominalphrasen in den Texten der Amarnazeit auseinander, ohne dass sie aber versucht, diese sprachgeschichtlich zuzuordnen.⁵

Die Sprache der Amarnazeit wurde mehr oder weniger explizit im Übergangsfeld vom Mittel- zum Neuägyptischen angesiedelt, oft ohne soziolinguistische Differenzierung. Während Erman, Korostovcev, Winand und Junge Texte der Amarnazeit in ihren neuägyptischen Grammatiken heranziehen, schließen andere wie Černý & Groll und Frandsen diese Texte komplett aus und wenden sich den nichtliterarischen Texten der 19.–21. Dynastie (ca. 1292–946/45 v. Chr.) zu.⁶ In der oben erwähnten Grammatik zeigt Behnk, welche neuägyptischen Merkmale in den Texten der Amarnazeit zu finden sind. In seiner Studie schließt Kroeber die Texte dieser Zeit nicht ein, was andeuten kann, dass er die Sprache der Amarnazeit schon als Neuägyptisch betrachtete.⁷ Für Junge sind die Texte der Amarnazeit entweder Spätmittelägyptisch oder Medio-Neuägyptisch.⁸ Silverman unterscheidet zwischen der Sprache der religiösen und amtlichen Texte und derjenigen der Briefe. Die erste ist eine künstliche Sprache, die sich von der Sprache der Voramarnazeit unterscheidet und die von Echnaton selbst für die Niederschrift seines Glaubens und seiner Doktrinen geschaffen wurde. Die Sprache der Briefe kann man als eine Entwicklungsphase zwischen derjenigen der Briefe der 18. und der 19. und 20. Dynastie sehen.⁹

Das Verhältnis zwischen der Standard- und der Alltagssprache wird von Jansen-Winkeln, Goldwasser und Nagai mehr oder weniger ausführlich angeschnitten.¹⁰ Es wird auch die Frage berührt, wie die Umgangssprache die Hochsprache beeinflussen oder sogar ersetzen kann. Goldwasser z. B. erwähnt zwei Arten, die hier von Bedeutung sind: Die erste ist das langsame Eindringen der gesprochenen Sprache in die geschriebene Sprache, das seit der 1. Zwischenzeit festzustellen ist. Die zweite ist der amtliche Weg durch den Machthaber.¹¹

5 Israeli (1981–1982) 279–304.

6 Erman (1933) §§ 1 f.; Korostovcev (1973) 4; Winand (1992) 23–25; Junge (2008) 15 f.; Černý & Groll (1993) XLIX f.; Frandsen (1974), VII.

7 Kroeber (1970) XVI–XVIII.

8 Junge (1985) 28.

9 Silverman (1991) 310.

10 Jansen-Winkeln (1995) 85–115; Goldwasser (1999) 311–328; Nagai (2006) 223–232.

11 Goldwasser (1999) 316 f.

2 Übersicht über die Zeit von Amenophis III. bis Ramses II.

Im Folgenden wird eine historisch-chronologische Gesamtübersicht über die Zeit vom Ende der 17. Dynastie bis einschließlich Ramses II. (19. Dyn.) gegeben, wobei die Zeit bis Amenophis III. nur sehr knapp dargestellt wird. Im Anschluss werden die Priester-, die Beamtenschaft sowie der Militärstand und ihre Rolle in der Politik besprochen.

2.1 Historisch-chronologischer Überblick

Politisch und religiös gesehen sind drei Hauptphasen zu unterscheiden:

1. Die erste Phase zeichnet sich durch vermehrte militärische Auseinandersetzungen sowohl in Vorderasien als auch in Nubien aus. Diese Phase entsteht unter den Königen der 17. Dynastie, denen es gelingt, die Hyksos aus Ägypten zu vertreiben und über das ganze Land zu herrschen, und endet unter Thutmosis IV. (ca. 1397–1388 v. Chr.) mit einem Friedensschluss mit dem Mitanni-reich.¹² Daher gilt Thutmosis IV. als der König, unter dem sich der Wechsel von der militärischen zur diplomatischen Ebene vollzogen hat.¹³ Von diesem Zeitpunkt an zeigt sich ebenso eine Hinwendung von der Außen- zur Innenpolitik. In dieser Phase ist Amun Reichsgott.

2. Nach Thutmosis' IV. kommt Amenophis III. auf den Thron. Amenophis III. ernennt den „Kronprinzen“ (*jr.j-p'.t*) Thutmosis zum „Größten der Leiter der Handwerker = Hohepriester von Ptah“ (*wr ḥrp.w-ḥmw.t*) und zum „Vorsteher der Propheten von Ober- und Unterägypten“ (*jm.j-r3 ḥm.w-nṯr m Šm'.w Mḥ.w*).¹⁴ Nach dem frühzeitigen Tod Thutmosis' wird sein Bruder Amenophis zum „Kronprinzen“ und kommt als Amenophis IV./Echnaton (ca. 1351–1334 v. Chr.) an die Macht. Seine ersten Regierungsjahre verbringt Amenophis IV. in Theben, wo er von Beginn an den Sonnengott Aton (*Jtn*) stärker betont und eine Abwendung vom Reichsgott Amun zeigt. Dies bezeugen sowohl die Namen seiner Töchter Meritaton, Maketaton und Anchesenpaaton als auch seine Bauten für den Gott Re-Harachte-Aton (*R'-Ḥr-3ḫ.tj-Jtn*).

¹² Helck (1971) 163 f., 168.

¹³ Gundlach (2004) 129 f.

¹⁴ Badawi (1948) 67 f.

Amenophis IV. unternimmt viele Reformen. Im ersten Regierungsjahr wandelt sich der Kunststil, im dritten die Architektur radikal. Ab seinem vierten Jahr plant Amenophis IV. einen Umzug nach Tell el-Amarna. Etwa im fünften Regierungsjahr ändert er seinen Eigennamen in Echnaton (*ḫn-n-jtn*) und ersetzt in seiner Titulatur Theben und Amun durch Achetaton (*ḫt.t-jtn*) (Tell el-Amarna) und Aton. Im neunten Jahr beginnt Echnaton die Namen und Darstellungen des Gottes Amun und die Wörter „Gott“ (*ntr*) und „Götter“ (*ntr.w*) zu tilgen. Die Reform umfasst auch die Gräber und ihr Bildprogramm, den Glauben und die Jenseitsvorstellungen.¹⁵ Außenpolitisch herrscht zwar Frieden, Ägypten verliert unter Echnaton aber die Vorherrschaft in Vorderasien.¹⁶ Innenpolitisch entsteht ein Konflikt zwischen dem Königshaus mit seinen privilegierten arbeitslos gewordenen Militärbeamten einerseits und den mächtigen Amun-Priestern von Theben andererseits.

3. Nach dem Tod Echnatons beginnt die dritte Phase, in der politisch und religiös ein Gegenzug und eine Rückkehr zum Alten festzustellen ist. In dieser Phase kommen hauptsächlich Pharaonen mit militärischer Laufbahn an die Macht.

Semenchkare (ca. 1337–1333 v. Chr.) regiert drei Jahre in Tell el-Amarna und Tutanchaton (ca. 1333–1332 v. Chr.) ein Jahr.¹⁷ Im zweiten Regierungsjahr ändert Tutanchaton seinen Namen in Tutanchamun (ca. 1332–1323 v. Chr.) und verlegt seine Residenz höchstwahrscheinlich nach Memphis.¹⁸ Es beginnt eine Phase der Restauration, in der u. a. der Amun-Kult wiederhergestellt wird.

Nach dem plötzlichen Tod Tutanchamuns kommt Eje (ca. 1323–1319 v. Chr.) an die Macht. Außenpolitisch dürfte die Lage zunächst noch unverändert geblieben sein.¹⁹ Haremhab (ca. 1319–1292 v. Chr.) folgt Eje auf den Thron. Zu seiner Zeit werden der Name und die Darstellungen Echnatons beseitigt und dessen Bauten vernachlässigt und abgetragen.²⁰ Außenpolitisch verschlechtert sich die Lage in Vorderasien, vor allem wegen der wachsenden Macht des Hethiterreiches, und die militärische Option wird als die einzige Lösung zum Erhalt der Vorherrschaft Ägyptens gesehen.²¹

Mit dem Tod Haremhab ist die 18. Dynastie zu Ende. Ihm folgen Ramses I. (ca. 1292–1290 v. Chr.) und sein Sohn Sethos I. (ca. 1290–1279/78 v. Chr.) auf den

¹⁵ Baines (1998) 271 f.; Silverman (2006) 20–22, 34 f. und 39 f.

¹⁶ Ladynin & Nemirovski (2010) 150–152.

¹⁷ Krauss (1997) 226 f.

¹⁸ Franke (2002) 13.

¹⁹ von Beckerath (1975) Sp. 1211.

²⁰ Baines (1998) 272 f.

²¹ von Beckerath (1977) Sp. 963.

Thron. Sethos I. unternimmt Feldzüge nach Palästina und Syrien. Es kommt zur Konfrontation mit dem Hethiterreich.²² Nach dem Tod Sethos' I. besteigt Ramses II. den Thron. Genauso wie sein Vater unternimmt er Feldzüge nach Vorderasien. Feldzüge nach Nubien und Libyen lassen sich ebenso belegen. Im 21. Regierungsjahr kommt es jedoch zu dem berühmten Friedensvertrag mit Hattusili III., der die Beziehungen zwischen Ägypten und dem Hethiterreich festlegt.

2.2 Priester, Zivil- und Militärbeamte

Die Umwandlungen der Amarnazeit werden auf „schlimme Dinge“ zurückgeführt, die in dem älteren Grenzstelen text [K, M, X 41 f.] von Tell el-Amarna Erwähnung finden und die Thutmosis IV., Amenophis III. und Amenophis IV. „hörten“:²³

- (1) *jr [bn jrj.tw qrs.w jm=f] jw [bj]n st r n3 sđm-j m h3.t-sp 4 j[w bjn s]t r [n3] sđm-j m [h3.t-sp ...] jw bjn st r n3 sđm[j m h3.t-sp 1] [jw bjn st r n3 sđm Nb-M3'.t-]R' jw bj[n] s[t r] n3 sđm Mn-Hpr[.w]-R'* ²⁴

Wenn [man sie nicht in ihm (Achetaton) begraben wird], so ist das [schlim]mer, als was ich im Jahr 4 hörte, so [ist d]as [schlim]mer, als [was] ich im [Jahr x] hörte, so ist das schlimmer, als was [ich im Jahr 1] hörte, [so ist das schlimmer, als was Nb-M3'.t-]R' (Amenophis III.) [hörte], so ist d[as] schlim[mer], als was Mn-Hpr[.w]-R' (Thutmosis IV.) hörte.

Glaubt man diesem Text und sucht nach den Gründen, die diese Könige „schlimme Dinge hören“ lassen hätten, so ist nach dem Friedensvertrag Thutmosis' IV. mit dem Mitannireich Folgendes festzustellen:

Bereits unter Thutmosis III. (ca. 1479–1425 v. Chr.) und Hatschepsut (ca. 1479/1473–1458/57 v. Chr.) lassen sich Militärbeamte erkennen, die in wichtige Hofämter in der Umgebung des Königs eingesetzt werden.²⁵ Der Ämterhäufung und Machtkonzentration in der Zeit des Nachfolgers Amenophis' II. wird durch Thutmosis IV. und Amenophis III. entgegengewirkt. Verwaltungsämter, die zuvor nur den Priestern, den Zivilbeamten und ihrem Nachwuchs vorbehalten waren, werden nun auch von Militärbeamten bekleidet. Ein gutes Beispiel da-

²² Schneider (1994) 271.

²³ Kees (1953) 79.

²⁴ Helck (1958) 1975:9–13.

²⁵ Helck (1964) 41 f.; Bryan (2006) 70 und 93 f.

für ist der „Rekrutenschreiber“ (*sh3w-nfr.w*) Amenophis, Sohn des Hapu, der unter Amenophis III. zu einem der wichtigsten Männer seiner Zeit wird.²⁶

In der zweiten Hälfte der 18. Dynastie entfernen die Könige wichtige Ämter von Theben nach Memphis, wie z. B. dasjenige des „Obervermögensverwalters“²⁷ und des „Vorstehers der Propheten von Ober- und Unterägypten“. Dies wird als Absicht dieser Könige interpretiert, die gewaltige Macht der Hohepriester des Gottes Amun von Theben einzuschränken und ein Gegengewicht in Memphis zu schaffen.²⁸ Das Amt des „Vorstehers der Propheten von Ober- und Unterägypten“ ist in der 18. Dynastie bis Thutmosis IV. den „Hohepriestern von Amun“ vorbehalten, zwischen der Zeit Thutmosis' IV. und Amenophis' IV./Echnatons wird dieses Amt nur einmal von dem „Hohepriester von Amun“ und „Wesir“ Ptahmose bekleidet, dessen Name jedoch seine Herkunft aus dem Norden andeutet.²⁹ Ansonsten haben es Beamte bzw. „Hohepriester von Ptah“ inne. Erst am Ende der 19. Dynastie kehrt dieses Amt wieder nach Theben zurück.³⁰ Kees sieht das Phänomen der Entfernung von Ämtern von Theben nach Memphis als das erste, das den König „schlimme Dinge hören“ lässt.³¹

Der Sonnenkult scheint unter Thutmosis IV. stärker betont worden zu sein. Während Amenophis II. seine Legitimation auf Amun aufbaut, stützt sich Thutmosis' IV. auf den Gott Harmachis (*Hr-m-3h.t*).³² Amun wird als göttlicher Vater Amenophis' II. angegeben, der göttliche Vater Thutmosis' IV. ist dagegen Harmachis-Chepre-Re-Atum (*Hr-m-3h.t-Hpr.j-R'-Jtm*).³³ An die Tempel des Gottes Amun sind keine Stiftungen Thutmosis' IV. aus den Tributen belegt, im Gegensatz dazu lässt sich die Übergabe von Landbesitz an Harmachis in Gisa nachweisen.³⁴ Von dieser Zeit an erlangt Aton, dessen Name bis zu diesem Zeitpunkt nur die Sonnenscheibe bezeichnet, allmählich eine größere Geltung.³⁵ Die vielen Sonnenhymnen aus der 18. Dynastie, auch wenn viele davon Amun-Re gewidmet sind, bekräftigen diese steigende Bedeutung des Gottes Aton.³⁶ Der solare Kult ist bis Amenophis III. ein Geheimnis, das nur dem König zu-

²⁶ Eichler (2000) 228–231.

²⁷ Helck (1964) 49 f.

²⁸ Badawi (1948) 67 f.

²⁹ Aling (1984) 219.

³⁰ Anthes (1931) 8.

³¹ Kees (1953) 81.

³² Klug (2002) 303.

³³ Klug (2002) 234; Helck (1955) 1276:13; Helck (1957) 1542:17.

³⁴ Eichler (2000) 227.

³⁵ Gundlach (2004) 123; Dodson (2009) 2.

³⁶ Baines (1998) 277.

gänglich war. Amenophis III. und Amenophis IV./Echnaton bringen diesen Kult an die Öffentlichkeit.³⁷ Der Bestandteil des Thronnamens Echnatons „Einzig des Re“ (*W'-n-R'*) soll darauf hinweisen, dass er die Kenntnis des Gottes Aton auf sich alleine beschränken will. Daraus kann geschlossen werden, dass er die religiöse und politische Macht einzig für sich beanspruchen und die Entstehung einer mächtigen Elite oder Priesterschaft des neuen Gottes vermeiden will.³⁸

Etliche überkommene Formen werden abgelehnt. Thutmosis IV., Amenophis III. und Amenophis IV./Echnaton heiraten bürgerliche Frauen, nämlich Mutemwia, Teje und Nefertiti. Die königlichen Gemahlinnen Teje und Nefertiti werden in der Rundplastik z. B. im gleichen Maßstab wie Amenophis III. und Amenophis IV./Echnaton dargestellt. Die königlichen Kinder werden besonders in der Rundplastik und in der Malerei hervorgehoben.³⁹

Ein weiterer Punkt ist die Politik der Beamtenrekrutierung. Echnaton stützt sich bei seinen Reformen auf Leute bescheidener Herkunft, vor allem auf Militärbeamte wie z. B. Maja, Eje, Pareemhab, Paatonemhab (= Haremhab) und den „Wesir“ Nacht(paaton).⁴⁰ Von der alten Beamtschaft seines Vaters lässt sich nur Parennefer identifizieren.⁴¹ Dass die neuen königlichen Beamten aus einem ganz anderen Milieu stammen, lässt sich aus den Aussagen dieser Personen entnehmen,⁴² die in der Literatur meistens als Bescheidenheit interpretiert werden. In solch hohem Maße und solcher Art lässt sich diese „Bescheidenheit“ jedoch in keinen anderen Texten finden.⁴³ Die neuen Gefolgsleute beschreiben sich z. B. als „Arme; Bürger; Waise“ (*nmḥ.w*), die der König „schafft; zu etwas werden lässt; vornehm werden lässt“ (*qd*) oder als „Nachwuchs; Rekruten; Generation“ (*ḏꜣm.w*), den/die er „aufzieht“ (*shpr*).⁴⁴ Ein anderes Indiz für die neue Politik der Beamtenrekrutierung ist die sog. Restaurationsstele Tutanchamuns, in der der Kindkönig Tutanchamun explizit erwähnt, dass er Beamten edler Herkunft, im Gegensatz zu Echnaton, wieder eingesetzt hat, wie im folgenden Zitat:

³⁷ Baines (1998) 286 f.

³⁸ Baines (1998) 288; Silverman u. a. (2006) 31.

³⁹ Baines (1998) 292–298; Silverman u. a. (2006) 17–19.

⁴⁰ Wilson (1951) 207; Kadry (1982) 79; Silverman (2006) 23.

⁴¹ Kees (1953) 84–88; Pflüger (1994) 124–126.

⁴² Kees (1953) 85; Pflüger (1994) 125 f.

⁴³ Pflüger (1994) 125.

⁴⁴ Pflüger (1994) 126.

(2) *bsj.n=f [w'b.w] hm.w-ntr m ms.w sr.w n.w njw.t=sn m s3 s rh rh m=f*⁴⁵

Er (Tutanchamun) führte [Wab-Priester] und Propheten von den Kindern der hohen Beamten ihrer Stadt ein, als Sohn eines Mannes edler Herkunft, dessen Name bekannt ist.

Folgt man dem Text buchstäblich, kann man daraus die Schlussfolgerung ziehen, dass Echnaton die Amun-Priesterschaft entlassen und die Beamtschaft seines Vaters durch Emporkömmlinge (*Homines novi*) ersetzt hat, die niederer Herkunft waren.⁴⁶

Die Reformen der Amarnazeit deuten auf einen grundsätzlichen politischen Konflikt zwischen dem Königshaus und seinen begünstigten Militärbeamten einerseits und der Amun-Priesterschaft andererseits hin. Als Folge dieses Konflikts ist eventuell die Betonung des Sonnenkultes zu interpretieren, die gleichzeitig mit dem Beginn des „schlimme Dinge hören“ unter Thutmosis IV. aufzutauchen scheint. Unter Amenophis IV./Echnaton erreicht dieser Konflikt seinen Höhepunkt, als Echnaton eine riesige Tempelanlage für Aton in Karnak erbauen lässt, deren Steinbruchexpedition er den „Hohepriester von Amun“ May zu leiten beauftragt. Für den Reichsgott Amun findet sich unter Echnatons Herrschaft dagegen nichts Erwähnenswertes. In Tell el-Amarna stützt sich Echnaton ausschließlich auf eine neue Schicht von Leuten, die zum größten Teil aus Militärbeamten besteht. Wahrscheinlich aus diesem Grund finden sich viele Darstellungen von Soldaten sowohl auf Blöcken des Aton-Tempels in Karnak als auch in Gräbern von Tell el-Amarna.⁴⁷ Von der alten Priester- und Beamtschaft, mit Ausnahme von Parennefer, sind keine Spuren mehr greifbar. Darstellungen und Namen der thebanischen Triade und die Wörter Gott (*ntr*) und Götter (*ntr.w*) scheinen nicht aus religiösem Hass gegen den Gott Amun bzw. andere Götter ausgetilgt worden zu sein, sondern höchstwahrscheinlich um ihre Ansprüche auf Stiftungen zu untergraben.⁴⁸

Dieser Erklärungsansatz lässt sowohl die politische als auch die religiöse Interpretation der Krise gelten, wobei der politische Konflikt um die Macht als der Grund und die religiöse Reform als eine Konsequenz zu betrachten sind.

⁴⁵ Helck (1958) 2029:9 f.

⁴⁶ S. hierzu Silverman (2006) 22, 34.

⁴⁷ Shirley (2013) 596 f.

⁴⁸ Kessler (2012) 163–171.

3 Sprache

Das Ägyptische ist eine der ältestbezeugten und am längsten kontinuierlich in schriftlicher Überlieferung belegten Sprachen überhaupt. Es hat eine Geschichte, die sich von ca. 3320 v. Chr. bis ins 10. Jh. n. Chr. belegen lässt, als es vom Arabischen als Gebrauchssprache abgelöst wurde.⁴⁹

3.1 Historische Sprachentwicklung

Die Grammatiken der ägyptischen Sprache sind vorwiegend synchrone Grammatiken, die die jeweilige Sprachstufe als ein einheitliches Sprachsystem darstellen. Ihre Beschreibungen beschränken sich jedoch auf bestimmte Schriftarten, Textsorten und Zeitabschnitte: Altägyptisch, Mittelägyptisch, Neuägyptisch, Demotisch und Koptisch.

Das Altägyptische wird in ein frühes und ein „eigentliches“ Altägyptisch unterteilt. Das frühe Altägyptisch bzw. Frühägyptisch ist in sehr kurzen Hieroglypheninschriften in der 0.–3. Dynastie (ca. 3320–2707/2657 v. Chr.) überliefert.⁵⁰ Das „eigentliche“ Altägyptisch ist bis zum späten Alten Reich (ca. 2682–2145 v. Chr.) vor allem in den Pyramidentexten und Autobiographien anzutreffen.⁵¹

Mittelägyptisch ist vom späten Alten Reich bis zum Ende der Hieroglyphenschrift überliefert.⁵² Dabei werden klassisches Mittelägyptisch, Spätmittelägyptisch und Neo-Mittelägyptisch unterschieden. Klassisches Mittelägyptisch umfasst hieroglyphische und hieratische Texte aller Gattungen vom Ende des Alten Reiches bis in die 18. Dynastie.⁵³ Im Unterschied zum klassischen Mittelägyptisch macht Spätmittelägyptisch ab und zu von sog. Neuägyptizismen Gebrauch. Es wird grundsätzlich in den theologischen und teilweise in den Dekorumstexten, aber auch in den Alltags- und literarischen Texten der 2. Zwischenzeit und des Neuen Reiches verwendet.⁵⁴ Als Neo-Mittelägyptisch wird Mittelägyptisch bezeichnet, das in den Tempelinschriften und religiösen Texten von der 19. Dynastie bis zum Absterben der Hieroglyphenschrift in Gebrauch ist.⁵⁵

⁴⁹ Junge (1984) Sp. 1177.

⁵⁰ Kahl (1994) 5–10; Kahl (2002) I, V f.

⁵¹ Junge (1984) Sp. 1189 f.

⁵² Allen (2010) 646.

⁵³ Loprieno (1995) 5 f.; Junge (1984) Sp. 1190.

⁵⁴ Junge (1984) Sp. 1190.

⁵⁵ Allen (2010) 646; Junge (1984) Tbl. 2 nach Sp. 1184.

Ab dem Neuen Reich ist neben Spätmittelägyptisch das Medio-Neuägyptische anzutreffen. Es besteht nahezu vollständig aus neuägyptischer Satzstruktur und vielen mittelägyptischen Formen. Es wird zuerst nur in Alltagstexten, ab der Amarnazeit auch in den literarischen und Dekorumentexten und in der 19.–20. Dynastie nur teilweise in den Dekorumentexten verwendet. Das Neuägyptische kommt von der späten 19. bis zur frühen 21. Dynastie in den Alltags-, literarischen und offiziellen Texten vor.⁵⁶ Neben Neo-Mittelägyptisch in den theologischen und staatlichen Registern ist ab etwa 650 v. Chr. Demotisch zuerst in den Alltags- und literarischen Texten und ab der Römerzeit bis ins 5. Jh. n. Chr. in allen Sprachregistern zu finden.⁵⁷ Im Verlauf des 4. Jhs. n. Chr. werden das Neo-Mittelägyptische und das Demotische durch das Koptische abgelöst.⁵⁸

Diachron betrachtet, entwickeln sich die gesprochene und die geschriebene Sprache anders. Die Schriftsprache hat ihre Regeln, die eingehalten und von Neuerungen in der Umgangssprache reingehalten werden. Die Entwicklung der gesprochenen Sprache schreitet dagegen vergleichsweise ungezwungen vorwärts,⁵⁹ da in ihr andere Inhalte ausgesprochen werden und ganz andere und vielschichtigere soziale Reglements gelten als in der Schriftsprache. Wenn diese Inhalte schriftlich formuliert werden, kommt eine andere Sprachnorm zum Einsatz, zu der die Schreiber wechseln können.⁶⁰ Wenn die Kluft zwischen der Umgangssprache und den Normen der Schriftsprache besonders groß ist, dann können sprachliche Fehler versehentlich auftreten, die wertvolle Anhaltspunkte für die Umgangssprache der Schreiber bieten können.⁶¹ Die gesprochene Sprache wird nach einer gewissen Zeit zu einer geschriebenen Sprache. Ein sehr wichtiger Faktor dabei sind geschichtliche und religiöse Umwälzungen, die auch eine Umwälzung schriftsprachlicher Normen mit sich bringen können. Wenn dies geschieht, kann die Umgangssprache zur Quelle neuer schriftsprachlicher Normen werden. Danach beginnt derselbe Prozess wieder von vorne.⁶²

⁵⁶ Junge (1984) Tbl. 2 nach Sp. 1184. Jansen-Winkeln verwendet für alle Texte des Mittelägyptischen als „zweiter Schriftsprache“ von der 19. Dynastie bis zum Ende der Pharaonenzeit die Bezeichnung Spätmittelägyptisch, s. Jansen-Winkeln (1994) 1–3. Bei seiner Behandlung des Schriftsystems und der Sprache der Tempelinschriften der ptolemäisch-römischen Zeit spricht Kurth vom Ptolemäischen als „künstlichem Idiom“, Kurth (2007) 3–8.

⁵⁷ Junge (1984) Tbl. 2 nach Sp. 1184; Loprieno (1995) 7.

⁵⁸ Krause (1980) Sp. 731.

⁵⁹ Sethe (1925) 302 f.

⁶⁰ Junge (2008) 19.

⁶¹ Kroeber (1970) XVII.

⁶² Sethe (1925) 315 f.

Typologisch gesehen, wird zwischen dem sog. älteren Ägyptisch und dem jüngeren Ägyptisch unterschieden. Mit dem älteren Ägyptisch werden die synthetischen Sprachstufen Altägyptisch und Mittelägyptisch zusammengefasst. Das jüngere Ägyptisch umfasst die analytischen Sprachstufen Neuägyptisch, Demotisch und Koptisch.⁶³ Im Folgenden wird der Übergang zwischen den beiden Sprachgruppen anhand von charakteristischen Sprachphänomenen dargestellt.

3.2 Übergang vom Mittel- zum Neuägyptischen

Zwei Wandlungsprozesse beeinträchtigen das ältere, überwiegend synthetische Sprachsystem und führen zur Entstehung eines neuen, meist analytischen Systems:

1. Phonologische Änderungen bewirken das Verschwinden von altägyptischen und mittelägyptischen charakteristischen Morphemen wie z. B. dem Infix *.n*  in den *sdm.n-f*-Formen⁶⁴ und der Geminierung der III-inf.-Verben,⁶⁵ und führen zur Verallgemeinerung des Gebrauchs des Hilfsverbs *irj*⁶⁶ und Neugestaltung des temporalen und modalen Mechanismus;
2. die Rolle der Partikel *jw* ändert sich von einer Hauptsatzeinleitenden Partikel zu sowohl Umstandskonverter als auch Koordinator in der sog. Narrativen Sequenz.⁶⁷

3.2.1 Entwicklung ausgewählter Sprachphänomene

Im Folgenden wird die historische Entwicklung ausgewählter Sprachphänomene abgehandelt, die alle Sprachebenen repräsentieren, häufig vorkommen und jeweils mit einem genau identifizierbaren und leicht abgrenzbaren Gegenstück in der anderen Phase des Ägyptischen verknüpft werden können. Mit diesem Auswahlprinzip werden saubere Ergebnisse erzielt, die für statistische Analysen geeignet sein können und auf die man sich bei der Behandlung der Fragestellung stützen kann.

⁶³ Junge (1984) Sp. 1177–1187.

⁶⁴ Kruchten (1999) 6–22. *sdm.f* ist eine Strukturformel, die vom Beispielverb *sdm* „hören“ und Suffixpronomen *.f* „er“ genommen ist und mit deren Hilfe die ägyptischen Zeitformen der Suffixkonjugation dargestellt werden.

⁶⁵ Kruchten (1999) 22–24.

⁶⁶ Kruchten (1999) 24–47.

⁶⁷ Kruchten (1999) 52–81.

Possessivsuffix und Possessivartikel

Im synthetischen Ägyptisch drücken die sog. Possessivsuffixe das Besitzverhältnis aus, wie z. B.: *pr-s* „ihr Haus“, *hm.t-f* „seine Frau“, *hrd.w-n* „unsere Kinder“. Da determinieren die Possessivsuffixe *-s*, *-f* und *-n* ihre Bezugswörter *pr*, *hm.t* und *hrd.w*. Das analytische Pendant besteht aus den neuägyptischen Demonstrativa *p3j*, *t3j* und *n3j* und dem Suffixpronomen, das auf das Besitzverhältnis hinweist. Der Possessivartikel kann alleinstehend auftreten⁶⁸ oder artikelhaft vor einem Nomen verwendet werden. Nur die zweite Variante wird hier berücksichtigt. Die oben angeführten Beispiele werden im Neuägyptischen wie folgt ausgedrückt: *p3j-s pr*, *t3j-f hm.t* und *n3j-n hrd.w*.

Schon in der 6. Dynastie lässt sich ein Beleg für die Possessivartikel im Grab von Nianchepi in Saqqara finden:

(3) (w)dj(=j) p3w-f hrw ndr.t mn d.t r j3.t H3-htp-3h jm.j jbt.t-f⁶⁹

Ich setzte seinen Tag der Haft bleibend ewiglich zur Stätte „Herabgestiegen-befriedigt-verklärt“ in seiner Falle.

Im Mittleren Reich lassen sich andere Belege identifizieren, die unregelmäßig neben den Possessivsuffixen auftauchen.⁷⁰ Erst im Laufe des Neuen Reiches setzen sich die Possessivartikel durch und können regelmäßig erscheinen. Einige Substantive wie z. B. Körperteile, Ausdrücke für Zeit und Verwandtschaftsbezeichnungen kommen auch noch mit den alten Possessivsuffixen, allerdings auch selten mit den Possessivartikeln, vor: *jb-f* „sein Herz“, *rk-n* „unsere Zeit“, *jt-s* „ihr Vater“, *n jt-j p3 Jtn p3j-j jt* „gegenüber meinem Vater (*jt-j*), dem Aton, meinem Vater (*p3j-j jt*)“.⁷¹

Demonstrativpronomina *pn*, *tn*, *nn* und *p3j*, *t3j*, *n3j*

Im älteren Ägyptisch werden vier Reihen von Demonstrativa unterschieden: *pw*, *tw* und *nw* „diese(r/s)“; *pn* (älterer Pl. *jpn*), *tn* (älterer Pl. *jptn*) und *nn* „diese(r/s)“; *pf* (älterer Pl. *jpf*), *tf* (älterer Pl. *jptf*)⁷² und *nf* „jene(r/s)“ und *p3*, *t3* und *n3* „diese(r/s)“. Die Pronomina *pw*, *tw*, *pn*, *tn* und *pf*, *tf* stehen in der Regel nach einem Nomen,⁷³ *p3* und *t3* befinden sich dagegen vor einem Bezugswort. Die Formen *nw*, *nn*, *nf* und *n3* treten entweder vor einem Substantiv oder

⁶⁸ Erman (1933) § 179.

⁶⁹ Hassan (1975) 22, Taf. XIX.A.

⁷⁰ s. Brose (2014) §§ 52 f.

⁷¹ Murnane & Van Siclen (1993) 95:B16.

⁷² Für die älteren Pluralformen mit *jp-* s. Edel (1955/1964) §§ 182 und 184; Gardiner (1957) § 110.

⁷³ Edel (1955/1964) §§ 185 f., 188–193.

selbstständig als Nomen auf.⁷⁴ Das *nw* kann mit einem Suffixpronomen versehen werden und den Besitz anzeigen.⁷⁵

Die Auswahl einer der Reihen hängt von der Sprachnorm ab. In den theologischen Texten wird die *pw*-Reihe favorisiert und die *pn*-Reihe toleriert. In den literarischen Texten wird die *pn*-Reihe favorisiert und die *p3*-Reihe toleriert. In der niedrig angesetzten Sprachnorm wird die *p3*-Reihe am häufigsten eingesetzt. Diese zunächst tolerierten Reihen werden durch die Ausbreitung im Sprachgebrauch in andere Sprachnormen übernommen und verdrängen nach und nach die anderen Reihen.⁷⁶ Die Reihe *p3*, *t3* und *n3* entwickelt sich im Laufe der Zeit zu Artikeln (18. Dyn.).⁷⁷

Im Neuägyptischen ist eine neue Reihe von Demonstrativa zu finden, nämlich *p3j*, *t3j* und *n3j* bzw. *n3w*, die etymologisch auf die älteren *p3*, *t3* und *n3* zurückgeführt wird. Diese werden vor ein Bezugswort gestellt, können aber selbstständig vorkommen.⁷⁸ Neben diesen Standardformen gibt es noch die Nebenform *p3w*, die absolut als ein Nomen, aber auch vor einem Relativsatz oder Substantiv gebraucht wird.⁷⁹

Der erste Beleg für die neuägyptischen Demonstrativa stammt aus dem Mittleren Reich:

- (4) *swḏ3-jb [pw] n nb 'nh-wḏ3-s(nb) ḥr p3j 'm-jb n nb 'nh-wḏ3-snb* (P. UC 32203:Recto 2 f.)

Eine Mitteilung [ist es] für den Herrn, er lebe, sei heil und gesund, über dieses Versäumnis des Herrn, er lebe, sei heil und gesund.

Danach bis in der Mitte der 18. Dynastie sind keine anderen Fälle zu finden. In der Zeit Hatschepsuts taucht *p3j* in bzw. als Eigennamen auf (P. BM 10102:2 und Verso 7). Aus der Zeit Thutmosis' III. und Amenophis' II. sind zwei Beispiele bekannt.⁸⁰ Erst in der Amarnazeit kommen *p3j* und *t3j* zur Entfaltung, sogar in den Dekorumstexten:

- (5) *bn wsf.tw p3j 'nh jrj.w n jt-j p3 Jtn p3j-j jt*⁸¹

Man wird diesen Eid nicht brechen, der gegenüber meinem Vater, Aton, meinem Vater, geschworen wurde.

⁷⁴ Edel (1955/1964) §§ 196–199, 201.

⁷⁵ Edel (1955/1964) § 200.

⁷⁶ Junge (1985) 23.

⁷⁷ Edel (1955/1964) § 195; Kroeber (1970) 13–28.

⁷⁸ Erman (1933) §§ 123 f.

⁷⁹ Erman (1933) § 120.

⁸⁰ Kroeber (1970) 40.

⁸¹ Murnane & Van Siclen (1993) 94 f.:B15 f.

Die ersten Belege für *n3j* stammen aus der Zeit Ramses' II., wie aus P. Leiden I.368:11:

(6) *jn jw.tw r jnj(.t)w jw=sn r-h3.t n3j rmt.w*⁸²

Soll man sie bringen, indem sie vor diesen Leuten sind?

Die Demonstrativa *pn* und *tn* können in festen Wortverbindungen wie *hrw pn* „dieser Tag“, *sh3w pn* „dieser Schreiber“, in Briefen *sh3 pn n NN* „dieses Schreiben des NN“, *ntr pn* „dieser Gott“, *dmj{.t} pn* „diese Stadt“, *s.t tn* „dieser Ort“ in reinem Neuägyptisch verfassten Texten erscheinen.⁸³ Der Plural *nn* kann sowohl selbstständig in festen Redensarten wie *hr-s3 nn* „danach“ als auch vor einem Substantiv wie *nn wr.w* „diese Großen“ auftreten.⁸⁴

Versucht man den sprachlichen Wandel der Demonstrativa in eine Reihenfolge zu bringen, so kann man zuerst den Wechsel von den nachgestellten zu den vorangestellten Demonstrativa feststellen. Das geschah etwa in der zweiten Hälfte des Alten Reiches, wo die Demonstrativa *p3*, *t3* und *n3* entstanden sind. Gleichzeitig mit einem Schwund der Endungen der Substantive, die das Genus und den Numerus ausdrückten, entwickelten sich *p3*, *t3* und *n3* semantisch zu Artikeln: *hm.t* wird zu *t3 hm(.t)*. Von diesem Zeitpunkt an waren die neuägyptischen Demonstrativa *p3j*, *t3j* und *n3j* völlig entwickelt.⁸⁵

Unten sub 4 werden die Demonstrativa der älteren Reihe *pn*, *tn* und *nn* und die neuägyptischen *p3j*, *t3j* und *n3j* statistisch ausgewertet. Berücksichtigt werden ausschließlich diejenigen, die nach respektive vor einem Bezugswort erscheinen.

Suffixpronomen der 3. P. Pl. *=sn* und *=w*

Die Personalsuffixe *=sn* ,  als die klassische Form der 3. P. Pl. und *=w* als das neuägyptische Gegenstück werden sowohl an Konjugationsformen als Subjekt oder Objekt, als auch an Substantiven als Possessivsuffix, an neuägyptischen Demonstrativa als Possessivartikel, an Partikeln als Subjekt, an Präpositionen als Präpositionalobjekt und in dem unabhängigen Pronomen (*j*)*nt=sn* > *mnt=w* verwendet. Im Laufe der ägyptischen Sprachentwicklung wird die klassische Form durch die neuägyptische abgelöst.

Das Suffix *=sn*, jedoch als *=s* mit dem Pluraldeterminativ ,  und ohne das auslautende *n*, ist zuerst in Inschriften aus dem späten Mittleren Reich

⁸² Kitchen (1979) 894:11 f.

⁸³ Erman (1933) § 114.

⁸⁴ Kitchen (1979) 242:11; Erman (1933) § 117.

⁸⁵ Hintze (1947) 91; Kroeber (1970) 40.

und der 2. Zwischenzeit aus der Gegend von Edfu bezeugt.⁸⁶ Dass das *n* im Verschwinden begriffen war, war nicht nur auf Edfu beschränkt, wie es anhand von den Stelen 97E und 287E aus Esna und anderen aus Abydos zu bestätigen ist.⁸⁷ Hinter diesem Phänomen scheint ein phonetischer Wandel zu stecken. Das Suffix *sn* könnte in dieser Gegend ab dieser Zeit nicht mehr als *sn*, sondern nur als *s* ausgesprochen worden sein.⁸⁸ Dieser Zustand führt wahrscheinlich zu Verwechslungen zwischen *sn* 3. P. Pl. und *s* 3. P. Sg. fem., was einige Belege ab der Mitte der 18. Dynastie bestätigen.⁸⁹ Vor allem als Objekt oder Possessivsuffix kann das Suffix *sn* als *st* ,  geschrieben werden.⁹⁰

Das Neuägyptische kennt ein anderes Personalsuffix für die 3. P. Pl., nämlich *w*,⁹¹ das alle Aufgaben des alten Suffixes *sn* übernimmt. Das Suffix *w* bleibt jedoch in normhierarchisch höheren Textsorten noch lange in Gebrauch.⁹²

Die ältesten Belege für das Suffix *w* sind sowohl im *sdm.f*, das seinerseits das *sdm.n.f* ersetzt, als auch an die Partikel *jw* angehängt anzutreffen. Das *sdm.f* taucht auf der Kamose-Stele (Zeile 18) aus der 17. Dynastie mit dem Suffix *w* auf. Zu Beginn der 18. Dynastie kommt das Suffix *w* am Verb und an der Partikel *jw* mehrmals vor.⁹³ Ab der Zeit Echnatons wird dieses Suffix nicht nur durch das Determinativ des Plurals *w* , sondern durch das phonetische *w*  zusammen mit dem Determinativ des Plurals  geschrieben und als Suffix an Substantive und Infinitive gehängt.⁹⁴

In diesem Beitrag werden alle Vorkommensweisen beider Suffixe statistisch ausgewertet.

Konjunktiv *hn' ntf (tm) sdm* und *mtw.f (tm) sdm*

Der sog. Konjunktiv ist eine ägyptische Konstruktion, mit der die Funktion einer vorangehenden Verbalform weitergeführt wird und die dabei eine koordinierende Bedeutung „und“ hat.⁹⁵

Die Form des Konjunktivs ändert sich seit der 1. Zwischenzeit in drei Etappen. Die erste Phase des Konjunktivs erstreckt sich von der 8. bis zur 18. Dynas-

⁸⁶ Gunn (1929) 6; Kroeber (1970) 33 f.

⁸⁷ Downes (1974) Abb. 35 und 45; Meltzer (1980) 34.

⁸⁸ Kroeber (1970) 33.

⁸⁹ Kroeber (1970) 34 f.

⁹⁰ Erman (1933) § 79.

⁹¹ Zur Herkunft dieses Suffixes *w*, s. Edel (1959) 17–38; Kroeber (1970) 36 f.

⁹² Junge (2008) 53.

⁹³ Kroeber (1970) 38 f.

⁹⁴ Behnk (1924) 12.

⁹⁵ Junge (2008) 248 f.

tie. Seine Form besteht aus der Präposition *hn'*  „zusammen mit; und“, dem Infinitiv und einem fakultativen unabhängigen Pronomen bzw. *jn* Nomen als Agens: *hn' sdm (ntf)/hn' sdm (jn Nomen)*. Wenn das Subjekt des Konjunktivs in dieser Phase Erwähnung findet, dann stimmt es mit dem der vorangehenden Form überein.⁹⁶

Von der Zeit Hatschepsuts an bis zur Zeit Ramses' II. existiert eine Form, die nichts anderes als eine neue Anordnung der Elemente des Konjunktivsatzes zu sein scheint⁹⁷ und wie folgt aussieht: *hn' ntf sdm/hn' n.tj Nomen sdm*.⁹⁸ Das Agens der Konjunktivkonstruktion wird obligatorisch, allerdings mit wenigen Ausnahmen, wie z. B. wenn das Subjekt des vorangehenden Satzes *.tw* „man“ ist,⁹⁹ oder wenn die Form ein Passiv ist.¹⁰⁰ Außerdem kann das Agens sich von dem des vorangehenden Satzes unterscheiden. Damit ist der Subjektwechsel gemeint, der allmählich zunehmend in Gebrauch kommt.

Die dritte Phase ist aus einer Form zusammengesetzt, die eine Konjugationsbasis *mtw* , manchmal als ,  *m-dj* geschrieben, ein Suffixpronomen oder ein Nomen und einen Infinitiv als Bestandteile hat: *mtw-f sdm/mtw Nomen sdm*.¹⁰¹ Diese Phase erstreckt sich von der 2. Zwischenzeit¹⁰² bis hin zum Koptischen, die Mehrheit der Belege setzt jedoch erst ab der Amarnazeit ein.

Betrachtet man die Entwicklungsgeschichte des Konjunktivs, so kann man feststellen, dass sich das Agens immer wieder nach vorne vordrängt: *hn' sdm (ntf)/hn' sdm (jn Nomen)* > *hn' ntf sdm/hn' n.tj Nomen sdm* > *mtw-f sdm/mtw Nomen sdm*. In Analogie zu Konstruktionen wie *mj ntf* nominales/adjektivisches Prädikat oder *qr n.t-t-k* Pseudopartizip entsteht die zweite Form *hn' ntf sdm/hn' n.tj Nomen sdm*.¹⁰³ Im Laufe der Entwicklung fällt die Präposition *hn'* aus, was an einem Beispiel bereits aus der Zeit Ramses' III. (Elephantine-Dekret, Zeile 7) festzustellen ist:

- (7) *h̄tm.tjw rmt̄.w nb(.w) n h̄w.t-n̄tr n.tj jw.tw r th̄j.t r̄f ntf q̄d* ¹⁰⁴

Jeder Siegler, jeder Mensch von dem Tempel, der sich darin einmischen wird und sagen wird (...).

⁹⁶ Kroeber (1970) 152–161.

⁹⁷ Mit Ausnahme der Partikel *jn*, die durch *n.tj* ersetzt wird.

⁹⁸ Kroeber (1970) 162–169.

⁹⁹ Haremhab-Dekret: Helck (1958) 2149:10–12.

¹⁰⁰ Nauri-Felsstele: Kitchen (1975) 56:1.

¹⁰¹ Kroeber (1970) 152 f., 169 f.

¹⁰² P. Louvre E 32308:4–7. Im P. Louvre E 32308:4–7 sind fünf Fälle zu identifizieren, s. hierzu Koenig (2004) 292 und 322 f.

¹⁰³ Gardiner (1928) 88 f.; Kroeber (1970) 144 f.

¹⁰⁴ Kitchen (1983) 344:5 f.

und *ntf* wird zu *mtw=f*, obwohl das unabhängige Pronomen im Neuägyptischen als *mntf* auftritt.¹⁰⁵ D. h. der Zusammenhang mit dem unabhängigen Personalpronomen geht verloren. Ein Brückenbeleg stammt aus dem P. Kairo CG 58053:Recto 7–9, Verso 1, wo anstelle des erwarteten unabhängigen Pronomens ein Suffixpronomen auftaucht:

- (8) *jr p3j nb hr t3 md3.t m-jrj w3h=f hn' =tn jnj n=n rmt.w m h3'.j m p3(j) nn st stnj[.w] hn' =tn tm ktkt m t3 s.t n.tj '3.j hn' =tn jj jwj.t =tn*¹⁰⁶

Was dies alles auf dem Schriftstück anbelangt, so lasst es nicht außer Acht, sondern bringt zu uns Leute von denen, die zurückgelassen wurden, ohne sie zu unterscheiden, und bewegt euch nicht von dem Platz hier, sondern macht euch sofort daran, zu kommen.

Ein besonderer Fall ist P. Northumberland 1:Recto 6–9, wo beide Formen der zweiten und dritten Phasen erscheinen:

- (9) *ptr dj=j Mrj-ms.w jwj.t=f n p3 h3.tj' r-dd wh3h p3 kr 2 j.dj n=f pr-'3 'nh-wd3-snb mtw=k dj.t wh3h.tw=w n=f m s.t nb hn' ntk dj(.t) hr=k n Mrj-ms.w jw=f dj m-dj=k*¹⁰⁷

Siehe, ich ließ den Merimose zum Bürgermeister gehen und sagen: Suche die zwei Ker-Schiffe, die der Pharao, er lebe, sei heil und gesund, ihm zugeteilt hatte, und veranlasse, dass man sie für ihn überall sucht. Und du bist es, der sich Merimose zuwendet, wenn er hier mit dir ist.

Der neuägyptische Konjunktiv *mtw=k dj.t* (...) tritt in dem Zitat als gesprochene Sprache auf, während die ältere Form *hn' ntk dj(.t)* (...) im nicht zum Zitat gehörenden Text erscheint.¹⁰⁸ Im Haremhab-Dekret und dem Dekret von Nauri treten beide Formen des Konjunktivs auf, jedoch ohne Unterschied im Gebrauch.

Abschließend ist noch zu sagen, dass die verschiedenen Konjunktivformen – *hn' sdm (ntf)/hn' sdm (jn Nomen)* (mit fakultativem Agens) > *hn' ntf sdm/hn' n.tj Nomen sdm* (mit obligatorischem Agens an zweiter Position) > *mtw=f sdm/mtw Nomen sdm* (mit *mtw* anstelle von *hn'*) – im Prinzip in den klassisch mittelägyptischen Dekorums- und religiösen Texten nicht vorkommen. Ihr Gebrauch beschränkt sich anfangs auf mittelägyptische literarische und nicht-literarische Texte, später tauchen sie jedoch in anderen Textsorten auf.

¹⁰⁵ Gardiner (1928) 94; Kroeber (1970) 143 f.

¹⁰⁶ Kitchen (1975) 322:11–13.

¹⁰⁷ Kitchen (1975) 239:8–10.

¹⁰⁸ Kroeber (1970) 166 f.

Sätze mit Negationen *n*, *nn* und *bw*, *bn*

Die altägyptische Negation *nj* weist verschiedene Schreibvarianten , , ,  auf.¹⁰⁹ Aus dem altägyptischen *nj* entstehen zwei mittelägyptische Partikeln, *n*  und *nn* , die morphologisch und syntaktisch voneinander zu trennen sind.¹¹⁰ Während *n* „nicht“ in negativen Verbalsätzen, wie z. B. *n sdm=f*, *n sdm.n=f* und *n sdm.t=f*, auftritt, kommt *nn* „es ist nicht“, „es gibt nicht“ als Prädikat vor allem im negativen Adverbialsatz, im Nicht-Existenzsatz, im prospektiven *nn sdm=f* und im nominalen *nn sdm.n=f* vor.¹¹¹ Außerdem wird die Negation *n* mit anderen Elementen kombiniert, wie *n-sp* „niemals“, *n-js* bzw. *n ... js* „nicht“.¹¹²

In normhierarchisch höheren Texten können schon ab der 17. Dynastie Verwechslungen zwischen *n* und *nn* festgestellt werden, die auf Unsicherheit in der Orthographie des klassischen Mittelägyptisch zurückzuführen sind.¹¹³ Ein Fall stammt aus der Zeit Amenophis' III., wo anstelle von *nn* Adverbialsatz nur *n* geschrieben ist:

- (10) *n(n) sw hr jt jt m špss m w' pw n w' r s3-R'*¹¹⁴

Niemand ist für Vater des Vaters mehr der Heilige und der Allereinzige als der Sohn des Re.

Gleichzeitig mit der Zunahme der Verwechslungen zwischen *n* und *nn* gewinnen die neuägyptischen Pendant¹¹⁵ *bw* ,  und *bn*  an Bedeutung, bis sie die älteren Verneinungen völlig ablösen. Der bis jetzt älteste Beleg der Negation *bw* befindet sich auf einer Stele aus Achmim aus der Zeit Pepis II.:¹¹⁶

- (11) *b(w) jj (j)h.t jm(=j)* (Stele Achmim:3 f.)

Nichts kam von (mir).

In der 1. Zwischenzeit und im Mittleren Reich kommt die Negationspartikel *bw* in Eigennamen in Naga el-Dêr und Abydos vor, etwa wie in *B(w)-km.n(=j)* „Ich-

¹⁰⁹ Edel (1955/1964) §§ 16, 1076.

¹¹⁰ Edel (1955/1964) § 1076; Gunn (1924) § 10, 88–92.

¹¹¹ Gunn (1924) § 14, 127–130; Gardiner (1957) § 104.

¹¹² Gardiner (1957) § 106.

¹¹³ Kroeber (1970) 66.

¹¹⁴ Helck (1957) 1674:13 f.

¹¹⁵ Zum Ursprung der neuägyptischen Verneinungspartikeln *bw* und *bn*, s. Clère (1956) 27–33; wie es von dem Phonem /n/ zu /b/ kommt, s. Davis (1973) 183–202.

¹¹⁶ Fischer (2006) 34–37; El-Hamrawi (2007) 43.

habe-nicht-vollendet“, *B(w) rhf* „Er-weiß-nicht“.¹¹⁷ Eindeutige Belege – außer in den Eigennamen – sind ab der Zeit der Königin Hatschepsut zu finden. Im P. BM 10107:Recto 7 löst die Verneinungspartikel *bw* im präteritalen *bw sdmf* die ältere Negation *n* der *n sdmf*-Form ab.¹¹⁸

- (12) *r dd mj k3 wpt-k hn'f bw wšb'f Mnw.j* (P. BM 10107:Recto 7)
Um zu sagen: „Komm, so dass du mit ihm richten sollst!“ Aber er, Menui, antwortete nicht.

Das Verneinungswort *bn* ist zum ersten Mal in den Annalen Thutmosis' III. belegt:

- (13) *js bn šm ssm.t m-s3 ssm.t rmt.w mj.tt*¹¹⁹
Wird nicht Gespann hinter Gespann gehen, Leute ebenso?

In der Amarnazeit treten die Negation *bw* und *bn* häufiger als die mittelägyptischen *n* und *nn* auf,¹²⁰ die im Laufe der Zeit aus den hierarchisch niedrigen Sprachnormen fast komplett durch die jüngeren verdrängt werden. In hierarchisch höheren Sprachregistern aber finden sie bis an das Ende der Pharaonenzeit noch Gebrauch.

Ausgehend von dieser Schlussfolgerung und bestätigt durch die Belege, kann gesagt werden, dass die Verneinungspartikel *bw* bereits in der 1. Zwischenzeit entstanden ist und dass ihr Ursprung in der Gegend von Achmim, Naga el-Dêr und Abydos zu verorten ist. Im Laufe der Zeit scheint das Verneinungswort *bn* analog zu *bw* gebildet worden zu sein. Das könnte auch der Grund dafür sein, warum die Negation *bn* erst in der 18. Dynastie anzutreffen ist.

Negatives prospektives *nn sdmf* und *bn sdmf*¹²¹

Das unabhängige prospektive *sdmf* wird zum Ausdruck von Aufforderung, Wunsch und vorgesehenen Handlungen gebraucht.¹²² Dieses *sdmf* bleibt in

¹¹⁷ El-Hamrawi (2007) 43 f.

¹¹⁸ Kroeber (1970) 63; Davis (1973) 151.

¹¹⁹ Sethe (1907) 650:3 f.

¹²⁰ El-Hamrawi (2007) 45–47.

¹²¹ Die Schriftform der ägyptischen Sprachen – bis auf das Koptische – gab die Vokale nicht wieder. Wie die *sdmf*- und *sdm.nsf*-Formen vokalisiert wurden, ist nahezu unbekannt. Morphologische (wie Affixe und Geminierung), syntaktische (wie Negationen und andere Partikeln) und semantische Merkmale helfen dabei, die *sdmf*- und *sdm.nsf*-Formen voneinander zu unterscheiden.

¹²² Junge (2008) 150.

der ganzen ägyptischen Sprachgeschichte unverändert. Sie wird durch die Negation *nn* und ab der Zeit Thutmosis' III. auch durch *bn* negiert.¹²³ Das subjunktivisch-prospektive *sdm=f* wird allerdings im Verlauf des Demotischen mit dem Hilfsverb *jrj* periphrasiert.¹²⁴ Sie wird durch das Verneinungsverb *tm* negiert. Von diesen beiden prospektiven *sdm=f*-Formen ist das nominale *sdm=f* zu unterscheiden, das schon in der Amarnazeit periphrasiert wird und auf zweierlei Weise (*bn* ... *jwn3/jn* oder *tm*) negiert werden kann.¹²⁵

In dieser Untersuchung wird nur das negative unabhängige prospektive *nn/bn sdm=f* zur statistischen Analyse herangezogen. Das subjunktivisch-prospektive *sdm=f*, die futurische nominale *sdm=f*-Form und die negativen Pendants werden außer Acht gelassen.

Negatives präteritales *n sdm=f* und *bw sdm=f*

Das *n sdm=f* ist das negative Gegenstück des präteritalen *jw/'h'.n sdm.n=f*, ab der 18. Dynastie auch als *sdm=f* belegt. Von der 18. Dynastie an bis zur Mitte der 20. Dynastie wird diese negative *n sdm=f*-Form in den Alltags-, literarischen und Dekorumstexten durch *bw sdm=f* ersetzt. Das negative *bw sdm=f* wird ab der 20. Dynastie von dem analytischen präteritalen *bw pw(j)= sdm* abgelöst, das grundsätzlich in den Alltagstexten anzutreffen ist.¹²⁶ Die präteritale *bw pw(j)= sdm*-Form ist ihrerseits eine Nachfolgeform des mittelägyptischen *n p3j=f sdm* und der Übergangsform *bw p3j=f sdm*.¹²⁷

Negativer Aorist *n sdm.n=f*, *n sdm=f*, *bw sd=.n=f*, *bw sdm=f* und *bw-jrj=f sdm*

Der negative Aorist *n sdm.n=f* ist das Gegenstück der affirmativen *jw(=f) sdm=f*-Formen, die Generalisierung, Gewohnheit und Fähigkeit ausdrücken.¹²⁸ Ab der Amarnazeit tritt die Verneinung *bw* in der *n sdm.n=f*-Form anstelle der mittelägyptischen Negation *n* auf. Das *bw sdm=f* ohne das Infix *.n* ist ebenso ab der Amarnazeit vorzufinden. Beide Formen kommen grundsätzlich in den literarischen und Dekorumstexten bis zur Regierungszeit Merenptahs (ca. 1213–1203 v. Chr.) vor.¹²⁹ Das *n sdm=f* erscheint erst Ende der 18. Dynastie und bleibt in den normhierarchisch höheren Texten länger belegt. Das periphrasierte *bw*

123 Kroeber (1970) 62.

124 Junge (2008) 147.

125 S. hierzu Černý & Groll (1993) § 27.

126 El-Hamrawi (2006) 85.

127 Erman (1933) § 776.

128 Gardiner (1957) §§ 418 und 462f.

129 Kruchten (1999) 30; El-Hamrawi (2006) 90–92.

jrjꜣ sdm ist erst unter Ramses II. in den Alltagstexten und sogar in den Dekorumstexten anzutreffen.

4 Statistische Analyse

Zunächst müssen einige Begriffe erklärt werden, die in den Diagrammen erscheinen, nämlich: Mittelägyptisch 1 (Mäg. 1 = ■), Mittelägyptisch 2 (Mäg. 2 = ■), Mittelägyptisch-Neuägyptisch (Mäg.-Näg. = ■), Neuägyptisch 1 (Näg. 1 = ■) und Neuägyptisch 2 (Näg. 2 = ■). Diese fünfteilige Struktur trifft nur auf den sog. negativen Aorist zu, der fünf verschiedene Formen aufweist. Das *n sdm.nꜣf* ist genuin mittelägyptisch; deswegen wird es in diesem Rahmen unter Mäg. 1 erfasst. Unter Mäg. 2 wird das *n sdmꜣf* aufgezeichnet, das sein Infix *.n* einbüßt. Das hybride *bw sdm.nꜣf* enthält sowohl das mittelägyptische Infix *.n*, als auch die neuägyptische Negation *bw*. Aus diesen Gründen wird es als eine Phase zwischen Mittelägyptisch und Neuägyptisch (Mäg.-Näg.) betrachtet. Als Näg. 1 wird das *bw sdmꜣf* benannt, das zwei Entwicklungsschritte zeigt, nämlich: Ausfall des Infixes *.n* und das Verneinungswort *bw*. Die letzte Entwicklungsphase *bw jrjꜣ sdm* wird als Näg. 2 gesehen.

Alle anderen herangezogenen Sprachphänomene sind entweder Mäg. 1 oder Näg. 1; ihre Formen ordnen sich klar entweder dem chronologischen Großblock „älteres Ägyptisch“ oder aber dem Großblock „jüngeres Ägyptisch“ zu (zum „älteren“ und „jüngeren“ Ägyptisch s. o. 3.1). Die einzige Ausnahme bildet der Konjunktiv, der über drei verschiedene Entwicklungsphasen verfügt. Die erste Form *hn' sdm (ntf)/hn' sdm (jn Nomen)* kommt in unserem Textkorpus nicht vor. Die zweite Form *hn' ntf sdm/hn' n.tj Nomen sdm* wird unter Mäg. 2 erfasst. Das dritte Gefüge *mtwꜣf sdm/mtw Nomen sdm* ist in den jüngeren Sprachstufen verankert und wird in diesem Fall unter Näg. 1 eingereiht.

Die oben behandelten sieben Sprachphänomene werden in ausgewählten privaten Briefen und allen gut erhaltenen königlichen Stelentexten gezählt. Außer Acht gelassen werden vor allem Götternamen, wie z. B. *K3-Mw.tꜣf*, und zusammengesetzte Präpositionen, wie etwa *m-b3ꜣhꜣf* und *r-qrꜣf*, mit denen nur Possessivsuffixe auftreten können. Daher erscheint es sinnvoll, diese auszuklammern. In Bezug auf einige Texte, die neben mittelägyptischen Sprachformen Neuägyptizismen aufweisen, können die jeweils angegebenen Werte niemals endgültig sein, da mit fast jedem neuen Text die prozentualen Anteile – deutlich bei dünner Beleglage in den privaten Briefen – in gewissem Maße schwanken. Für die Zwecke unserer Untersuchung ist die Beleglage aber größtenteils ausreichend. Die periodischen Dezimalbrüche bei Prozentrechnungen in den grafischen Darstellungen werden gerundet.

Wegen der kurzen Regierungszeiten, aber vor allem aus Mangel an privaten Briefen und königlichen Stelentexten, werden die Herrschaftszeiten Semenchkares, Tutanchamuns, Ejes und Haremhab zusammen als Nachamarnazeit behandelt. Genauso werden die in die Zeit Ramses' I. datierten Texte gemeinsam mit denen Sethos' I. erörtert.

Ziel der Analysen ist, ein Bild von der Sprachentwicklung in beiden herangezogenen Sprachregistern zu gewinnen. Um dieses Ziel zu erreichen, werden die Sprachphänomene in den Briefen und den Stelentexten synchron und diachron ausgewertet.

4.1 Synchrone statistische Analyse

Die synchrone statistische Analyse zielt darauf ab, den Abstand zwischen dem sprachlichen Niveau der Alltagstexte und der Dekorumstexte zu zeigen. Die Ergebnisse werden in Diagrammen dargestellt und die absoluten Zahlen der Belege in den Balken angegeben. Darüber hinaus werden die prozentualen Anteile der mittellägyptischen und neuägyptischen Erscheinungen in der jeweiligen Textsorte addiert und durch die Gesamtzahl der belegten Sprachphänomene – optimalerweise durch die sieben behandelten Sprachphänomene – dividiert, um die Ergebnisse in konkreten Zahlen zu demonstrieren.

4.1.1 Amenophis III.

Um den Stand der Sprache in der Voramarnazeit zu zeigen, genügt es, mit der Analyse der privaten Briefe und der königlichen Stelentexte unter Amenophis III. zu beginnen.

Private Briefe

Private Briefe, die definitiv unter Amenophis III. datieren, sind schwer zu identifizieren. Die drei P. Kairo CG 58053–5, deren Datierung allerdings sehr umstritten ist,¹³⁰ weisen immerhin keine sprachlichen Merkmale auf, die sie später zu datieren zwingen. Im Gegenteil liegen Phänomene vor, die für die Zeit Amenophis' III. sprechen können. Neben dem Konjunktiv *ḥn' ntf sdm* finden sich Fälle mit *ḥn'f sdm*, die sich als Vermischung zwischen der zweiten und der dritten Phase des Konjunktivs deuten lassen.

130 Kruchten (1999) 5 f. mit Anm. 24 f.

Da in diesen drei Papyri nicht alle zu analysierenden Sprachphänomene auftreten, werden außerdem private Briefe früherer Zeiten herangezogen. Das erschwert die Vergleichbarkeit, lässt sich aber nicht vermeiden. Wenn Belege in den drei Kairener Papyri vorliegen, werden entsprechende Belege in diesen früheren Papyri nicht beachtet. Die nächstmöglichen datierbaren privaten Briefe stammen aus der Zeit Hatschepsuts und Amenophis' II. Es werden insgesamt neun private Briefe in Betracht gezogen.¹³¹

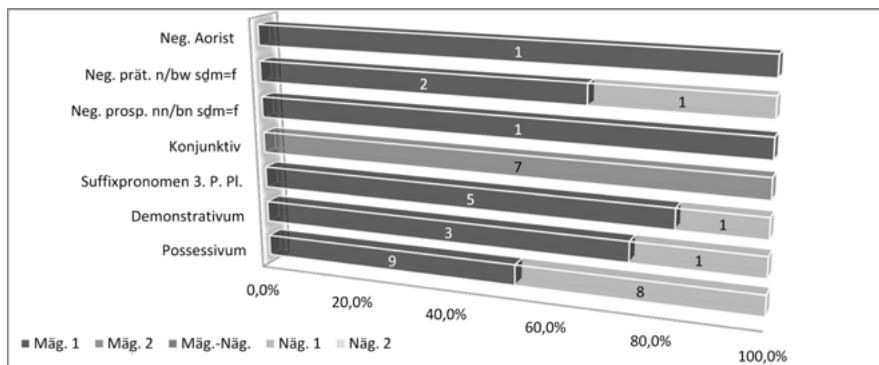


Abb. 1: Amenophis III. (Hatschepsut–Amenophis III.): private Briefe.

Die Possessivsuffixe werden in den drei Kairener Papyri nur zu 52,9 % verwendet, während die Possessivartikel zu 47,1 % eingesetzt werden. Die älteren Demonstrativa erscheinen in den drei Papyri dreimal im lexikalisierten *sh3w pn*, wobei *p3j* nur einmal belegt ist. Das Suffix *sn* wird zu 83,3 % gebraucht, das neuägyptische *sw* ist dagegen nur zu 16,7 % nachweisbar. Die zweite mittelägyptische Form des Konjunktivs ist in den Kairener Papyri siebenmal belegt. Das prospektive *nn/bn sdm=f* ist in der Zeit von Hatschepsut mit der Negation *nn* nachweisbar. Das präteritale *n/bw sdm=f* kommt zweimal mit der Verneinung *n* und einmal mit *bw* vor. Die drei Belege stammen aus der Zeit von Hatschepsut und Amenophis II. In den Kairener Papyri tritt *n/bw sdm=f* nicht auf. Der negative Aorist ist nur als *n sdm.n=f* belegt.

Konkret gesagt: Die privaten Briefe in der Zeit von Hatschepsut bis Amenophis III. sind zu 82,6 % mittelägyptisch und Neuägyptizismen liegen bei 17,4 %

¹³¹ P. BM 10102, 10107, P. Louvre 3230 A/B, P. Berlin 10463, P. Leiden F 1996/1.1, P. Kairo CG 58053, CG 58054 und CG 58055.

insgesamt. Der prozentuale Anteil der Neuägyptizismen dürfte in der Zeit von Amenophis III. allerdings höher sein.

Königliche Stelentexte

Für die Analyse der Sprache von Amenophis III. wurden elf königliche Stelentexte in Betracht gezogen. Das folgende Diagramm zeigt die Werte:

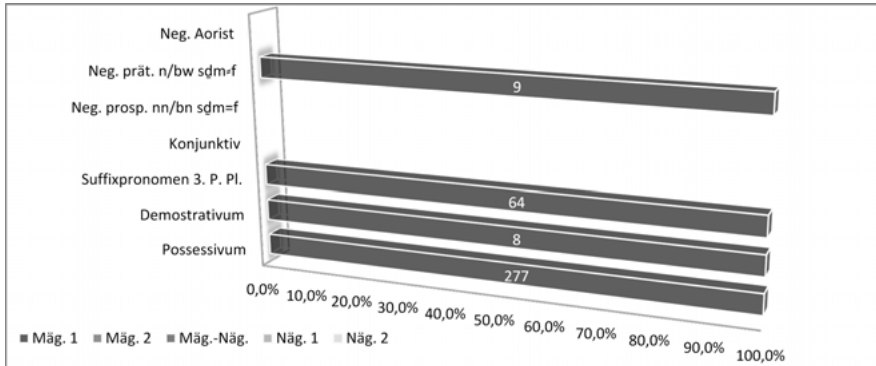


Abb. 2: Amenophis III.: königliche Stelentexte.

In den Stelentexten von Amenophis III. kommen der Konjunktiv, das prospektive *nn/bn sdm=f* und der negative Aorist nicht vor. Die Sprache der anderen analysierten Phänomene ist zu 100 % klassisch mittelägyptisch. Außer dem Artikel, der einige Male in den Stelen zur Anwendung kommt, sind keine Neuägyptizismen anzutreffen.

Private Briefe vs. königliche Stelentexte

Im Gegensatz zu den privaten Briefen werden die Stelentexte Amenophis' III. noch zu 100 % in klassischem Mittelägyptisch abgefasst. Das negative prospektive *nn/bn sdm=f* und der negative Aorist, die auf den Stelen nicht belegt sind und in den Briefen komplett mittelägyptisch sind, sind in den königlichen Texten mit den Negationen *nn* und *n* und in den Briefen mit *nn/bn* und *n* zu erwarten.

4.1.2 Amenophis IV./Echnaton

Private Briefe

Unter Echnaton wurden sieben Briefe identifiziert, die aus Tell el-Amarna stammen.¹³²

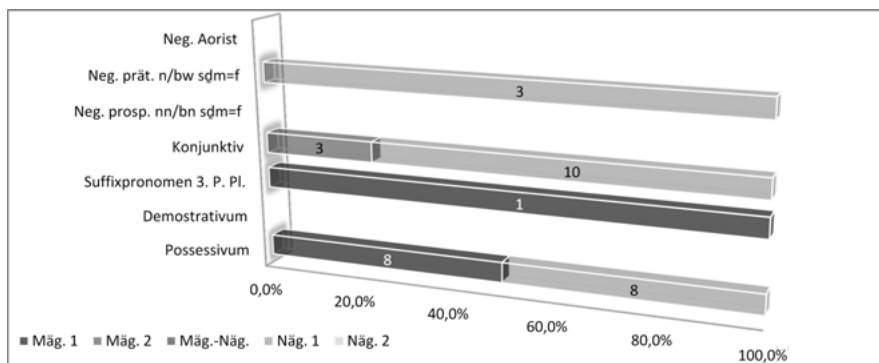


Abb. 3: Echnaton: private Briefe.

Die Demonstrativa, das negative prospektive *nn/bn sdm=f* und der negative Aorist kommen in den Briefen nicht vor. Das Suffix der 3. P. Pl. *sn* taucht nur einmal auf, das *w* dagegen überhaupt nicht. Da die Beleglage sehr dünn ist und deswegen unzuverlässig zu sein scheint, werden *sn* und *w* in der Analyse nicht berücksichtigt. Die anderen belegten Phänomene aber spiegeln die Veränderungen in der Sprache der Alltagstexte sehr deutlich wider: Die Possessivsuffixe sind noch zu 50,0 % belegt, während die neuägyptischen Pendanten zu 50,0 % erscheinen. Die zweite Konjunktivform liegt bei 23,1 %, und der neuägyptische Konjunktiv macht 76,9 % aus, wobei die beiden Formen nie in ein und demselben Text vorliegen. Das negative präteritale *n/bw sdm=f* tritt mit der Negation *n* nicht auf, mit dem Verneinungswort *bw* ist es jedoch dreimal belegt, was auf einen 100 %igen Gebrauch dieser Form hindeutet.

Es lässt sich erkennen, dass der mittellägyptische Anteil in den privaten Briefen aus der Amarnazeit nur 24,3 % beträgt. Die Neuägyptizismen belaufen sich hingegen auf 75,7 %.

¹³² O. CoA II,2, O. CoA II,6, O. CoA III,1, O. CoA III,3, P. Mond 1 und P. Mond 2.

Königliche Stelentexte

Bei der Befassung mit den königlichen Stelen der Amarnazeit fällt auf, dass die Sprache der Texte aus Tell el-Amarna anders als die derjenigen aus allen anderen Orten in Ägypten zu sein scheint. Genau vergleichen lässt sich das zwar nicht. Es lässt sich einerseits nur eine sehr kleine Anzahl an Stelen aus anderen Orten finden und andererseits enthalten diese Stelen nur zwei der behandelten Sprachphänomene. Da diese Gegebenheit in diesem Rahmen von großer Bedeutung ist, werden die königlichen Stelentexte der Amarnazeit in zwei Gruppen eingeteilt.

Die eine besteht aus vier Stelen aus Heliopolis, Gebel el-Silsile, Buhen und Amada, auf denen von den untersuchten Phänomenen nur Possessivsuffixe und das Suffixpronomen *sn* anzutreffen sind. Aus diesem Grund wird hier mit Vorsicht angenommen, dass diese Stelen noch in dem Stil der älteren Zeit abgefasst wurden.

Die Grenzstelen aus Tell el-Amarna, die als Gründungsproklamation der neuen Residenz Achetaton gelten, machen die andere Gruppe aus. Sie werden ihrerseits in zwei inhaltlich und sprachlich gleiche Stelentexte aufgeteilt. Der eine umfasst die früheren, im 5. Jahr errichteten Stelen K, M und X, der andere die späteren, aus den Jahren 6–8 stammenden Stelen A, B, F, J, N, Q, R, S, U und V. Beide Texte zeigen einen unerwarteten sprachlichen Umschwung, wie das nächste Diagramm zeigt:

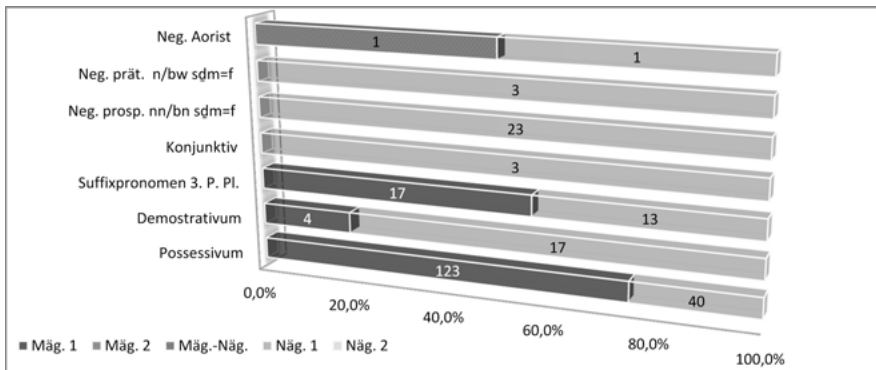


Abb. 4: Amenophis IV./Echnaton: königliche Stelentexte.

Viele Neuägyptizismen tauchen überraschend häufig auf. Die Possessivsuffixe werden nur noch zu 75,5 % benutzt, während die Possessivartikel bis zu 24,5 % Anwendung finden. Die Demonstrativa sind größtenteils neuägyptisch, zumal

weil es sich bei den mittellägyptischen Demonstrativa, die lediglich 19,0 % ausmachen, um die lexikalisierten *hrw pn* und *ntr pn* handelt. Das Suffix *sn* ist nur noch zu 56,7 % belegt, wohingegen das neuägyptische Pendant *sw* bis zu 43,3 % vorkommt. Der Konjunktiv, das prospektive *nn/bn sdm=f* und das präteritale *n/bw sdm=f* zeigen ausschließlich ihre neuägyptischen Formen. Der negative Aorist ist einmal als das hybride *bw sdm.n=f* und ein anderes Mal als *bw sdm=f* vertreten.

Während die mittellägyptischen Sprachphänomene auf den Grenzstelen nur noch 21,6 % einnehmen, betragen die Neuägyptizismen ca. 71,3 % und die Übergangsform 7,1 %.

Private Briefe vs. königliche Stelentexte

Aus den beiden aufgeführten Analysen geht hervor, dass die Possessivartikel in den privaten Briefen (50,0 %) erwartungsgemäß häufiger als auf den Grenzstelen von Tell el-Amarna (24,5 %) erscheinen. Trotzdem ist das Vorkommen dieses neuägyptischen Phänomens in den Dekorumstexten überraschend hoch. In den privaten Briefen tritt der Konjunktiv in seiner zweiten und dritten Form auf, wobei der neuägyptische Konjunktiv mehr als dreimal so hoch belegt ist. Auf Stelen von Tell el-Amarna findet dagegen nur der neuägyptische Konjunktiv Verwendung. Das präteritale *n/bw sdm=f* findet sich sowohl in den privaten Briefen als auch auf den Grenzstelen von Tell el-Amarna ausschließlich in seiner neuägyptischen Form.

In konkreten Zahlen kann festgehalten werden, dass die privaten Briefe zu 24,3 % mittellägyptisch und zu 75,7 % neuägyptisch sind, während die Grenzstelen zu nur 21,6 % mittellägyptisch, 7,1 % hybrid und zu 71,3 % neuägyptisch sind. Das bedeutet, dass die Grenzstelen etwa so viel Neuägyptizismen wie die privaten Briefe dieser Zeit enthalten.

4.1.3 Nachamarnazeit

Private Briefe

Aus der Nachamarnazeit sind bedauerlicherweise kaum private Briefe erhalten. Herangezogen werden können nur drei kleine Texte, die grob ans Ende der 18. Dynastie datiert sind.¹³³

¹³³ Golenischeff 3917b, O. Berlin P 11238 und O. Berlin P 11247.

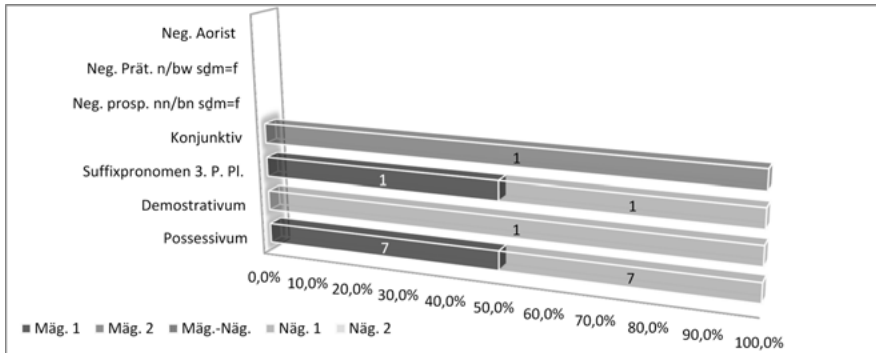


Abb. 5: Nachamarnazeit: private Briefe.

Possessivsuffixe und Possessivartikel werden gleichermaßen gebraucht. Neu-ägyptische Demonstrativa kommen nur einmal, allerdings als Personennamen *P3j*, vor, während die älteren nicht belegt sind. Da die älteren in diesem Zeitraum fast ausschließlich lexikalisiert erscheinen, wird dieser Beleg nicht ausklammert. Die Personalsuffixe der 3. P. Pl. *sn* und *w* sind jeweils einmal vertreten. Der Konjunktiv ist in seiner zweiten mittellägyptischen Form einmal zu finden. In der Regel ist eher die neuägyptische Konjunktivform als das mittellägyptische Pendant zu erwarten, deswegen wird dieser Beleg außer Acht gelassen.¹³⁴ Abgesehen von diesen wahrscheinlich unverlässlichen prozentualen Anteilen, könnte die Alltagssprache der Nachamarnazeit nicht viel anders als die der Amarnazeit sein.

Königliche Stelentexte

In der Nachamarnazeit sind acht königliche Stelentexte zu identifizieren, die für diese Untersuchung in Betracht kommen. Drei davon sind aus der Zeit Tutanchamuns, einer aus der Zeit Ejes und die restlichen vier aus der Zeit Haremhab. Bei der Beschäftigung mit diesen Texten fällt sofort auf, dass sich die Sprache des Haremhab-Dekrets deutlich abhebt. Aus diesem Grund werden zunächst die sieben Stelentexte ohne das Dekret statistisch ausgewertet.

Mit Ausnahme des Konjunktivs und des negativen prospektiven *nn/bn sdm=f* sind alle anderen Phänomene in den sieben Texten vertreten. Sie stehen

¹³⁴ Es könnte allerdings sein, dass es sich hierbei um einen Rückgriff auf die Form der Vornamazeit handelt, was jedoch wegen der sehr dünnen Beleglage in den Briefen und der Nachweise des neuägyptischen Konjunktivs im Haremhab-Dekret nicht beurteilt werden kann.

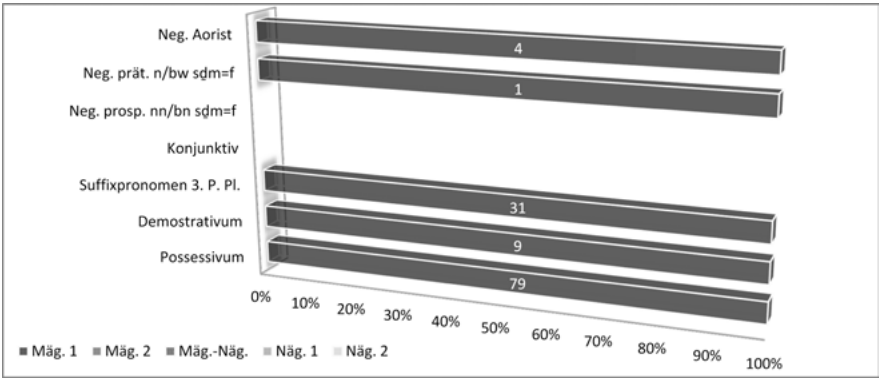


Abb. 6: Nachamarnazeit: königliche Stelentexte o. das Haremhab-Dekret.

eindeutig in der klassischen mittelägyptischen Sprachtradition. Jegliche Neu-ägyptizismen fehlen in den Texten, wie Abb. 6 veranschaulicht.

Sehr auffällig ist auch die Verwechslung zwischen den Negationen *n* und *nn* in dem negativen Aorist *n sdm.n=f* auf der Restaurationsstele,¹³⁵ obwohl es sich dabei um den negativen Aorist derselben Verben handelt und die Textstellen teilweise aufeinanderfolgen.

Die Analyse des Haremhab-Dekrets allein ergibt folgende prozentuale Werte:

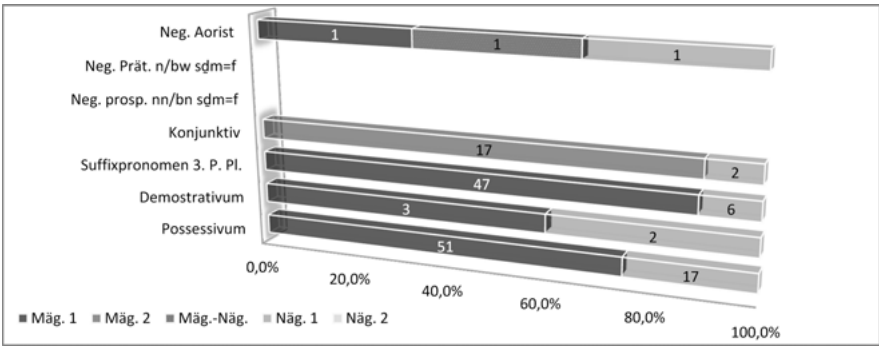


Abb. 7: Nachamarnazeit: Haremhab-Dekret.

¹³⁵ *n ḥpr.n rwd.t-sn nb* (Helck 1958, 2027:14) *n{n} jj.n=f [rsj]* (Helck 1958, 2027:16), *n jj.n=f rsj* (Helck 1958, 2027:18) *n{n} ḥpr.n n=f sn.w* (Helck 1958, 2032:4).

Possessivsuffixe werden noch zu 75,0 % und Possessivartikel zu 25,0 % eingesetzt. Ältere Demonstrativa finden zu 60,0 % und jüngere bis zu 40,0 % Anwendung. Das Suffix *sn* wird zu 88,7 % gebraucht, das *w* hingegen nur zu 11,3 %. Im Dekret sind die zweite und dritte Form des Konjunktivs belegt, ohne erkennbaren Unterschied im Gebrauch. Das zweite Gefüge ist sowohl mit unabhängigen Pronomina als auch mit Nomen anzutreffen. Dabei sind zwei Konstruktionen zu unterscheiden: Ohne die und mit der Präposition *hr*. Die eine entspricht dem Konjunktiv der zweiten Phase. Die andere stimmt entweder mit der ersten Form, allerdings zusätzlich mit der Präposition *hr* vor dem Infinitiv, überein oder besteht aus der Präposition *hn'* und sog. Präsens I. Diese kommen 17-mal im Dekret vor und machen 89,5 % der Belege aus. Der neuägyptische Konjunktiv findet sich dagegen nur zweimal im Text, wobei die Präposition *hr* vor dem Infinitiv einmal auftritt. Von dem negativen Aorist sind die Formen *n sdm.n=f*, *bw sdm.n=f* und *bw sdm=f* jeweils einmal anzutreffen. Die Belege für *n sdm.n=f* und *bw sdm.n=f* kommen mit *gmj* „finden“ vor: *n gmj.n.tw* und *bw gmj.n.tw*.¹³⁶ Diese Unregelmäßigkeiten im Dekret sind auf sprachliche Unsicherheit des Schreibers zurückzuführen.

Wird dieses Dekret gemeinsam mit den anderen Stelentexten dieser Zeitspanne analysiert, so ergeben sich prozentuale Anteile, die zu 88,0 % mittelägyptisch, 2,4 % hybride Übergangsphase und 9,6 % neuägyptisch sind, wie das folgende Diagramm veranschaulicht:

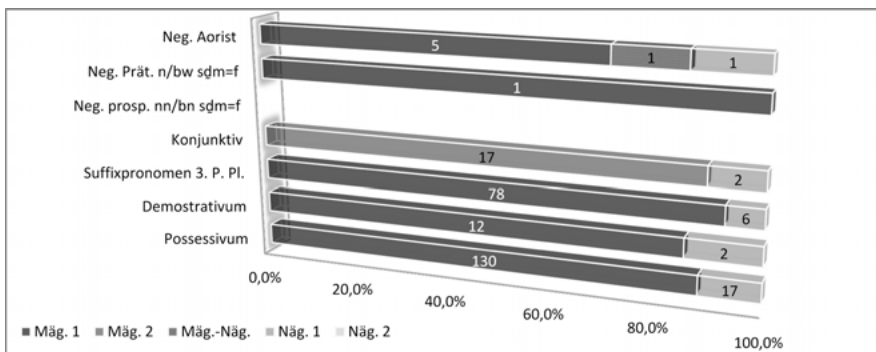


Abb. 8: Nachamarnazeit: königliche Stelentexte.

Private Briefe vs. königliche Stelentexte

Wird das Haremhab-Dekret zunächst ausgespart, so sind die Stelentexte gänzlich mittelägyptisch, die Briefe dagegen zeigen neben mittelägyptischen neu-

¹³⁶ Helck (1958) 2158:20 und 2148:12.

ägyptische Formen. Das Dekret selbst enthält deutlich weniger Neuägyptizismen, wobei der neuägyptische Konjunktiv nur dort auftaucht.

4.1.4 Ramses I.–Sethos I.

Private Briefe

Aus der Zeit Ramses' I.–Sethos' I. wurden fünf Briefe¹³⁷ identifiziert, in denen fünf der sieben Sprachphänomene belegt sind, wie im Folgenden sichtbar ist:

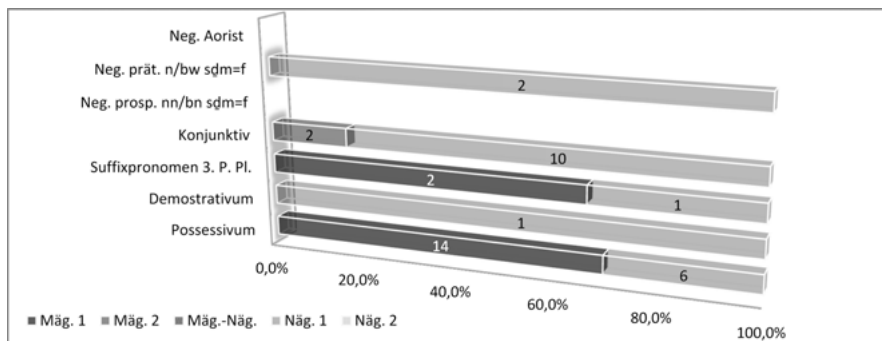


Abb. 9: Ramses I.–Sethos I.: private Briefe.

Die Possessivsuffixe werden zu 70,0 % gebraucht, wobei viele mit Körperteilen bzw. in lexikalisierten Gefügen erscheinen, die Possessivartikel sind hingegen zu 30,0 % vertreten. Die älteren Demonstrativa kommen nicht vor, die jüngeren treten indes nur einmal auf. Das Suffix *sn* ist zweimal eingesetzt, während *w* nur einmal zu finden ist. Der neuägyptische Konjunktiv macht 83,3 % aus, demgegenüber taucht die zweite mittelägyptische Form nur zu 16,7 %, auf. Das negative präteritale *n/bw sdm=f* ist nur mit der Negation *bw* präsent.

Dem Ausgeführten kann entnommen werden, dass die privaten Briefe aus der Zeit Ramses' I. und Sethos' I. zu 69,4 % neuägyptisch und zu 30,6 % mittelägyptisch sind.

Königliche Stelentexte

Aus der Zeit Ramses' I. wurden drei und unter Sethos I. 22 Stelen identifiziert. Die Analyse der Stelentexte der beiden Könige ergibt folgende Werte:

¹³⁷ P. Kairo CG 58057 und CG 58058, P. Northumberland 1, O. Osireion 2 und P. Turin 1977.

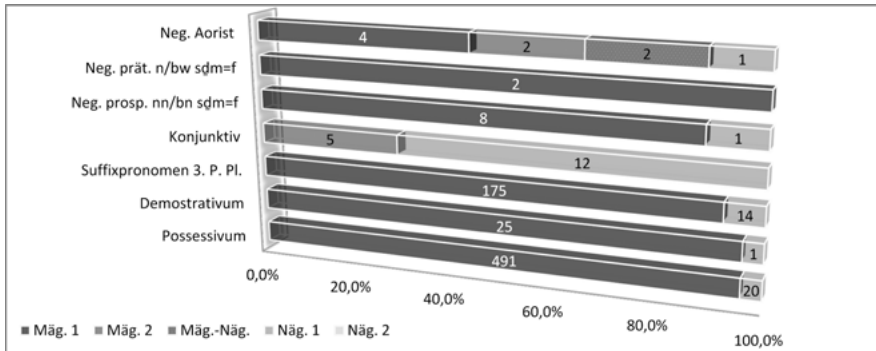


Abb. 10: Ramses I.–Sethos I.: königliche Stelentexte.

Possessivsuffixe werden zu 94,1 % gebraucht, Possessivartikel dagegen nur zu 3,9 %. Ältere Demonstrativa sind zu 96,2 % und jüngere Pendanten nur einmal (3,8 %) in direkter Rede verwendet. Das Personalsuffix *sn* ist zu 92,6 % belegt, das *w* erscheint nur zu 7,4 %. Der Konjunktiv, der lediglich im Dekret von Nauri anzutreffen ist, ist in seiner zweiten Form zu 29,4 % belegt. Der neuägyptische Konjunktiv tritt zu 70,6 % auf. Sehr auffällig sind die Konjugationsbasen *mtw* und *m-dj*, zwischen deren Vorkommensweisen kein Unterschied zu erkennen ist.¹³⁸ Manchmal kommt *m-dj* sogar vor derselben syntaktischen und lexikalischen Konstruktion wie *hn'* vor.¹³⁹ Im negativen prospektiven *nn/bn sdm=f* wird in der Regel die Negation *nn* (88,9 %) benutzt, *bn* ist hingegen nur einmal (11,1 %) zu finden. Das negative präteritale *n/bw sdm=f* ist nur mit *n* zu finden. Der negative Aorist zeigt vier verschiedene Formen: *n sdm.n=f* ist viermal, *n sdm=f* zweimal, *bw sdm.n=f* zweimal und *bw sdm=f* einmal belegt.

Aus dem Erwähnten lässt sich ersehen, dass 81,4 % der behandelten Sprachphänomene mittelägyptisch und 15,4 % neuägyptisch sind, die Übergangsform macht nur 3,2 % aus.

Private Briefe vs. königliche Stelentexte

In beiden Textsorten werden sowohl Possessivsuffixe als auch Possessivartikel verwendet, wobei die Possessivsuffixe in den Stelentexten zu 96,1 % und in den Briefen dagegen nur zu 70,0 % gebraucht sind. Demonstrativa sind in den Briefen nur neuägyptisch (einmal) belegt, während auf den Stelen fast ausschließlich (96,2 %) die mittelägyptischen verwendet werden. Die Personal-

¹³⁸ Vgl. David (2006) 62f.

¹³⁹ Kitchen (1975) 53:7 f., 15.

suffixe *sn* und *w* kommen in beiden Textsorten vor. Das *sn* wird in den Briefen zu 66,7 % und in den Stelentexten zu 92,6 % angewandt, ansonsten ist *w* anzutreffen. Der Konjunktiv ist in beiden Textsorten vertreten, wobei der neuägyptische in den Briefen häufiger benutzt wird. Das negative präteritale *n/bw sdm=f* ist in den Briefen ausschließlich mit *bw* und in den Stelentexten nur mit *n* zu finden.

Konkret gesagt: Private Briefe sind zu 69,4 % neuägyptisch und nur noch zu 30,6 % mittelägyptisch. Im Gegensatz dazu sind die königlichen Stelentexte nur zu 15,4 % neuägyptisch, während die Mehrheit der Sprachphänomene (81,4 %) mittelägyptisch ist.

4.1.5 Ramses II.

Private Briefe

Aus der langen Regierungszeit Ramses' II. werden nur 17 private Briefe¹⁴⁰ herangezogen, in denen alle Sprachphänomene häufig vorkommen. Die Analyse ergibt Folgendes:

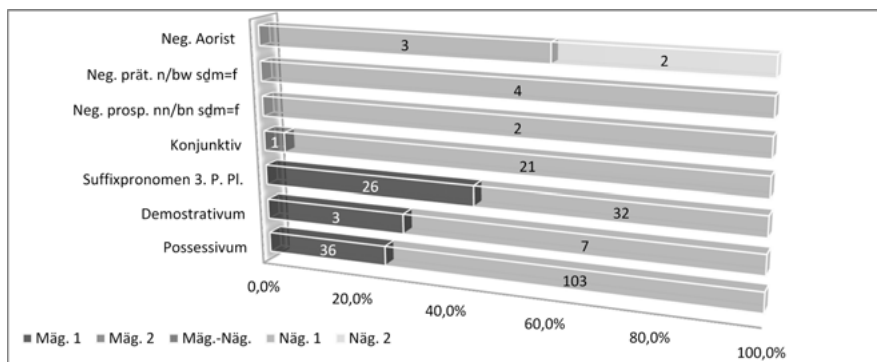


Abb. 11: Ramses II.: private Briefe.

Possessivsuffixe sind zu 25,9 % – größtenteils in lexikalisierten Bildungen – und Possessivartikel zu 74,1 % belegt. Demonstrativa liegen dreimal in den Briefen vor. Bei zwei davon handelt es sich um die lexikalisierte Verbindung *sh3w pn*, und bei dem dritten wird es mit dem Artikel *p3* kombiniert: *p3 hr pn*. Die

¹⁴⁰ O. Berlin 12398, O. Kairo CG 25832, O. DeM 114, O. Gardiner 0114 und 0125, O. Toronto A 11:Recto 1–30, Verso 1–25, P. Berlin 14424a und 14433a-i, P. Leiden I.349, P. Anastasi VIII und IX, P. Kairo CG 58056 und CG 58059, P. Ermitage 1117 und 1118.

neuägyptischen Demonstrativa werden zu 70,0 % verwendet. Das Personalsuffix *sn* wird noch zu 44,8 % und das *w* bis zu 55,2 % eingesetzt.¹⁴¹ Der zweite mittelägyptische Konjunktiv kommt nur ein einziges Mal vor, der neuägyptische dagegen ist 21-mal belegt. Das prospektive *nn/bn sdm=f* und das präteritale *n/bw sdm=f* werden nur mit *bn* respektive *bw* bezeugt. Der neuägyptische negative Aorist *bw sdm=f* ist dreimal belegt, während die letzte Entwicklungsphase *bw jrj=f sdm* zweimal gebraucht wird.

Die privaten Briefe aus der Zeit Ramses' II. sind also zu 85,0 % neuägyptisch, während mittelägyptische Formen nur noch zu 15,0 % vorhanden sind, sie sind aber größtenteils in lexikalisierten Wortverbindungen anzutreffen.

Königliche Stelentexte

Aus der Zeit Ramses' II. stehen 40 Stelen zur Verfügung, die in drei Gruppen einzuteilen sind. Auf der einen Seite sind Stelen anzutreffen, die gar keinen der hier behandelten Neuägyptizismen enthalten. Auf der anderen Seite finden sich solche, in deren Texten nur Neuägyptizismen wie Possessivartikel, jüngere Demonstrativa oder das Personalsuffix *w* vorkommen. Bei der dritten Gruppe handelt es sich um einige mit vielen Neuägyptizismen.

Die erste Gruppe von 15 Texten ist weder zeitlich noch örtlich einzuordnen, außer einer Stele (BM 440, Gisa, 1. Regierungsjahr). Allen Stelen gemeinsam ist, dass sie jeweils einen rhetorischen Text tragen. Sie weisen vier der Sprachphänomene auf, nämlich Possessivum, Demonstrativum, Personalsuffix der 3. P. Pl. und der negative Aorist. Alle sind zu 100 % mittelägyptisch, wie dieses Diagramm zeigt:

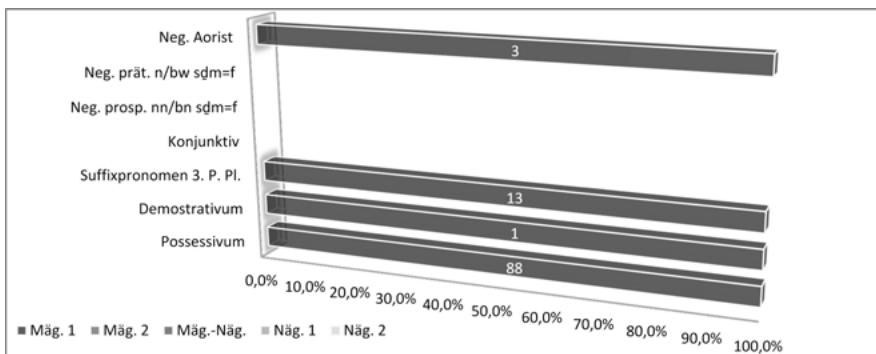


Abb. 12: Ramses II.: königliche Stelentexte I.

¹⁴¹ Die Mehrheit der Belege stammt aus P. Anastasi VIII und IX. Im P. Anastasi VIII kommt *sn* zwölfmal und *w* nur dreimal vor. Während im P. Anastasi IX das Suffix *sn* nur einmal

Die zweite Gruppe umfasst acht Stelentexte mit bestimmten Neuägyptizismen; die neuägyptischen Negationen bleiben aber aus. Belegt sind neuägyptische Phänomene wie die Possessivartikel (2,9 %) und das Personalsuffix *ꜥw* (17,1 %). Ansonsten ist keiner der hier behandelten Neuägyptizismen bezeugt. Das *n sdm=f* des negativen Aoristes ist einmal neben der *n sdm.n=f*-Form (zweimal) belegt. Das folgende Diagramm soll dies veranschaulichen:

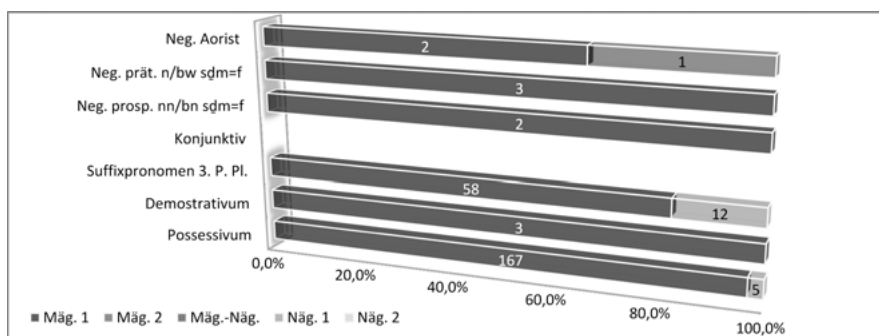


Abb. 13: Ramses II.: königliche Stelentexte II.

Bei der dritten Gruppe handelt es sich um 17 Stelen, die in acht Stelentexte einzuteilen sind. Die Analyse aller Texte dieser Gruppe ergibt folgende Werte:

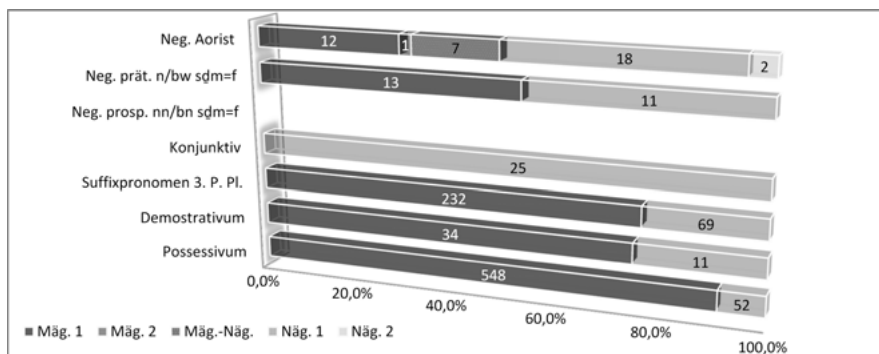


Abb. 14: Ramses II.: königliche Stelentexte III.

auftaucht, wird *ꜥw* 21-mal verwendet. Im letzten Brief befinden sich die einzigen Belege für den Aorist *bw jrj=f sdm*, aber es treten auch die Possessivartikel zu 92,6 % auf. Die Sprache des P. Anastasi IX ist sehr fortgeschritten neuägyptisch. Dies könnte entweder mit einem unterschiedlichen Bildungsniveau der Schreiber oder mit zwei verschiedenen Dialekten begründet werden.

Possessivsuffixe werden bis zu 91,3 % und Possessivartikel nur zu 8,7 % gebraucht. Demonstrativa sind zu 75,6 % mittellägyptisch und noch zu 24,4 % neuägyptisch. Das Personalsuffix *sn* ist zu 77,1 % belegt, während *sw* nur zu 22,9 % vorkommt. In den Stelentexten ist der Konjunktiv ausschließlich neuägyptisch und erscheint fast nur – mit einer einzigen Ausnahme – in dem Hethitervertrag. Das negative präteritale *n/bw sdm=f* bedient sich der Verneinung *n* zu 54,2 % und *bw* zu 45,8 %. Alle fünf Formen des negativen Aoristes finden sich in den Texten. Das *n sdm.n=f* ist zu 30,0 %, *n sdm=f* zu 2,5 %, *bw sdm.n=f* zu 17,5 %, *bw sdm=f* zu 45,0 % und das *bw jrj sdm=f* zu 5,0 % (Hethitervertrag) vertreten.

Die Stelentexten der dritten Gruppe prägen die statistischen Werte der gesamten Stelentexte Ramses' II. in hohem Grade, wie im Folgenden gezeigt wird:

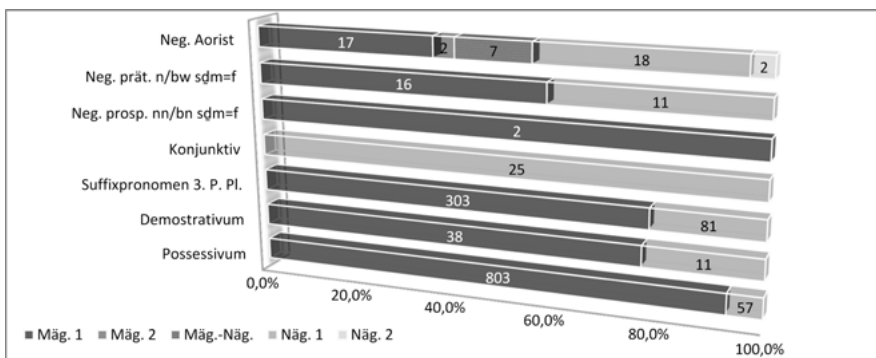


Abb. 15: Ramses II.: königliche Stelentexte IV (Gesamtwert).

Die Possessiva sind zu 93,4 % mittellägyptisch und 6,6 % neuägyptisch. Die älteren Demonstrativa sind zu 77,6 % und die jüngeren 22,4 %, *sn* 78,9 % und *sw* 21,1 % belegt. Der Konjunktiv ist genau wie in der dritten Gruppe zu 100 % neuägyptisch. Das negative prospektive *nn/bn sdm=f* ist nur mit *nn* bezeugt. Das negative präteritale *n sdm=f* ist zu 59,3 % belegt, während das *bw sdm=f* zu 40,7 % auftaucht. Der negative Aorist macht in der königlichen Stelentexten Ramses' II. von seinen fünf Formen Gebrauch. Das *n sdm.n=f* wird zu 37,0 %, das *n sdm=f* zu 4,3 %, das hybride *bw sdm.n=f* zu 15,2 %, das neuägyptische *bw sdm=f* zu 39,2 % und *bw jrj sdm* zu 4,3 % verwendet. Bei dem negativen präteritalen *n sdm=f* und dem negativen Aorist *n sdm.n=f* wird zwischen den Negationen *n* und *nn* gewechselt.

Kurz zusammengefasst: Während auf einigen Stelen alle Formen noch mittellägyptisch sind, sind auf anderen größtenteils mittellägyptische und wenige neuägyptische Formen anzutreffen und auf dritten so viel neuägyptische wie mittellägyptische Sprachphänomene zu finden. Insgesamt lässt sich ersehen, dass die Stelentexte zu 64,3 % mittellägyptisch und zu 33,5 % neuägyptisch sind. Die Übergangsform macht nur 2,2 % aus.

Private Briefe vs. königliche Stelentexte

Beim Vergleich beider Textsorten wird ersichtlich, dass die Possessiva, Demonstrativa und Suffixpronomina der 3. P. Pl. sowohl mittelägyptisch als auch neuägyptisch sind, wobei die neuägyptischen Sprachformen in den Briefen mehr da sind. Während der Konjunktiv auf den Stelen komplett neuägyptisch ist, ist er in den Briefen noch zu 4,5% mittelägyptisch. Im prospektiven *nn/bn sdm=f* wird in den Stelentexten nur *nn* verwendet, während die Briefe nur von *bn* Gebrauch machen. In den Briefen wird im negativen präteritalen *n/bw sdm=f* ausschließlich *bw* benutzt, in den königlichen Texten dagegen treten beide auf, wobei *n* noch zu 57,6% verwendet wird. Der negative Aorist ist in den Briefen völlig neuägyptisch, auf den Stelen ist er hingegen zu 41,3% mittelägyptisch, 43,5% neuägyptisch und 15,2% hybrid ist.

4.2 Diachrone statistische Analyse

Nach diesen synchronen statistischen Analysen der Sprache der privaten Briefe und der königlichen Stelentexte in der Zeit von Amenophis III. bis Ramses II. werden hier zunächst alle prozentualen Werte der behandelten Sprachphänomene addiert und zusammengestellt:

Tab. 1: Prozentuale Anteile der mittel- und neuägyptischen Sprachphänomene in den privaten Briefen und den königlichen Stelentexten von Amenophis III. bis Ramses II.

Gesamtwert aller Texte	Mäg. 1	Mäg. 2	Mäg.	Mäg.- Näg.	Näg. 1	Näg. 2	Näg.
Amenophis III.: private Briefe	68,3 %	14,3 %	82,6	0,0 %	17,4 %	0,0 %	17,4 %
Amenophis III.: königliche Stelentexte	100,0 %	0,0 %	0,0 %	0,0 %	0,0 %	0,0 %	0,0 %
Echnaton: private Briefe	16,6 %	7,7 %	24,3	0,0 %	75,7 %	0,0 %	75,7 %
Echnaton: königliche Stelentexte	21,6 %	0,0 %	21,6	7,1 %	71,3 %	0,0 %	71,3 %
Nachamarnazeit: private Briefe	33,3	0,0 %	33,3 %	0,0 %	66,7 %	0,0 %	66,7 %
Nachamarnazeit: kgl. Stelentexte	100,0 %	0,0 %	100,0 %	0,0 %	0,0 %	0,0 %	0,0 %
o. Haremhab-Dekret							
Nachamarnazeit: Haremhab-Dekret	51,4 %	17,9 %	69,3 %	6,7 %	24,0 %	0,0 %	24,0 %
Nachamarnazeit: königliche Stelentexte insgesamt	73,1 %	14,9 %	88,0 %	2,4 %	9,6 %	0,0 %	9,6 %
Ramses I.–Sethos I.: private Briefe	27,3 %	3,3 %	30,6 %	0,0 %	69,4 %	0,0 %	69,4 %
Ramses I.–Sethos I.: königliche Stelentexte	74,0 %	7,4 %	81,4 %	3,2 %	15,4 %	0,0 %	15,4 %
Ramses II.: private Briefe	14,4 %	0,6 %	15,0 %	0,0 %	79,3 %	5,7 %	85,0 %
Ramses II.: königliche Stelentexte	63,7 %	0,6 %	64,3 %	2,2 %	32,9 %	0,6 %	33,5 %

Im Folgenden werden zunächst die privaten Briefe und dann die königlichen Stelentexte diachron veranschaulicht:

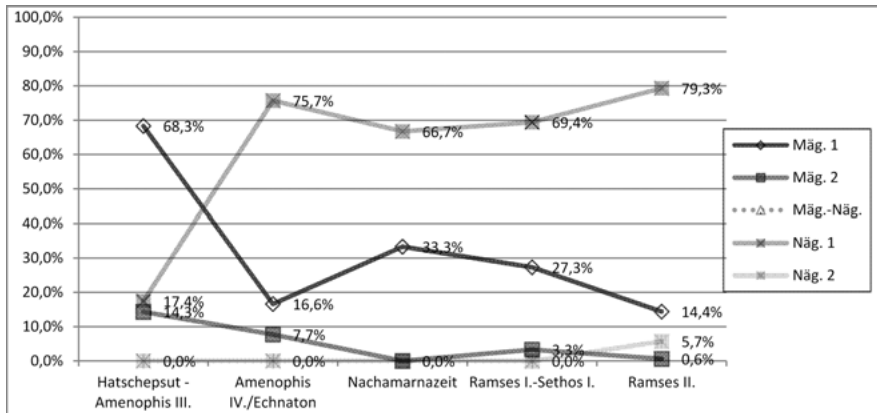


Abb. 16: Private Briefe von Amenophis III. (Hatschepsut–Amenophis II.) bis Ramses II.

Die Sprache der privaten Briefe entwickelt sich von einer Sprache mit vielen mittellägyptischen Formen (82,6 %) und wenigen Neuägyptizismen (17,4 %) in der zweiten Hälfte der 18. Dynastie zu einer, die zu 85,0 % neuägyptisch und zu nur noch 15,0 % mittellägyptisch ist, in der Zeit Ramses' II. Es lässt sich in den privaten Briefen ein Umbruch in der Amarnazeit feststellen, der einerseits nur mit Vorsicht ernst zu nehmen ist, da die Beleglage in der Zeit Amenophis' III. sowie in der Nachamarnazeit nicht ausreichend ist. Andererseits zeigt der Konjunktiv als ein unter Amenophis III. und Echnaton gut belegtes Phänomen eine eindeutige Wende in der Sprachentwicklung. Dieser plötzliche Wandel in der Sprache kann unter Umständen auf einen Dialekt zurückgeführt werden. Sehr interessant ist ebenso, dass die hybride Sprachform in den privaten Briefen nicht belegt ist.

Die königlichen Stelentexte zeigen einen ganz anderen Verlaufsprozess als die Briefe (s. Abb. 17). Die Stelentexte Amenophis' III. zeigen eine 100%ige mittellägyptische Sprache, wie bei solchen Texten eigentlich nicht anders zu erwarten. In der Zeit seines Sohnes und Nachfolgers Amenophis' IV./Echnatons ändert sich die Situation in den Texten seiner Grenzstelen in Tell el-Amarna radikal. Ihre Sprache ist zu 71,3 % neuägyptisch, zu 7,1 % hybrid und zu nur noch 21,6 % mittellägyptisch. Die Stelentexte aus anderen Orten weisen überhaupt keine neuägyptischen Neuerungen auf. Mit Ausnahme des Haremhab-Dekrets sind alle Texte auf den königlichen Stelen der Nachamarnazeit in mittellägyptischer Sprache abgefasst. Das Dekret selbst besteht aus 69,3 % mittel-

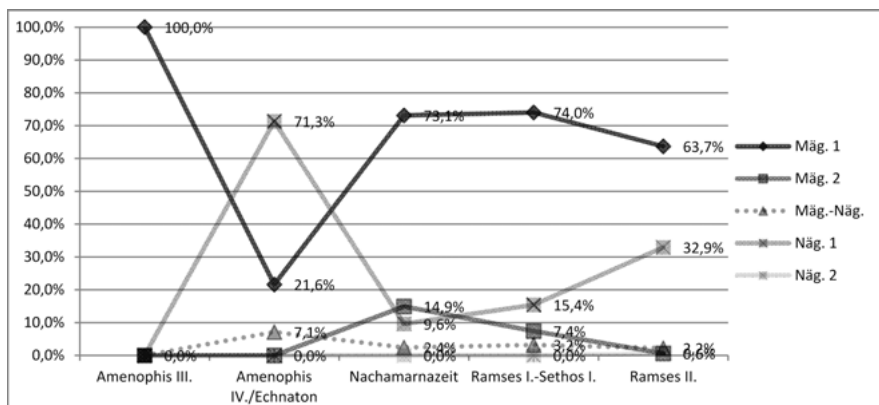


Abb. 17: Königliche Stelentexte von Amenophis III. bis Ramses II.

ägyptischen, 6,7 % hybriden und 24,0 % neuägyptischen Sprachformen. Zusammen mit dem Dekret zeigen die anderen Stelentexte, wie sehr die Schreiber der Nachamarnazeit der Anwendung der mittelägyptischen Sprache und Orthographie nicht mehr mächtig sind, wie z. B. im Fall des Konjunktivs im Haremhab-Dekret und der Negationspartikeln *n* und *nn* auf der Restaurationsstele. Abgesehen davon sind die königlichen Stelentexte in der Nachamarnazeit zu 88,0 % mittelägyptisch, 2,4 % hybrid und 9,6 % neuägyptisch. Die Sprache der Stelentexte Ramses' I. und Sethos' I. beinhaltet einen nicht geringen Anteil an Neuägyptizismen (15,4 % neuägyptisch und 3,2 % hybrid), sie ist allerdings noch größtenteils mittelägyptisch (81,4 %). In den meisten königlichen Stelentexten Ramses' II. überwiegen mittelägyptische Sprachphänomene. Die dritte Gruppe von Texten allein weist aber einen mittelägyptischen Anteil von nur 55,1 % auf, wobei 42,0 % neuägyptische und 2,9 % hybride Bildungen vorkommen.

Gegen den möglichen Einwand, dass die Grenzstelen von Tell el-Amarna Dekrete sind, die sprachlich anders abgefasst werden, wird hier auf die Restaurationsstele verwiesen, deren Text auch als Dekret zu betrachten ist und trotzdem komplett aus mittelägyptischen Gefügen besteht. Andere Dekrettexte der folgenden Zeit enthalten zwar neuägyptische Sprachelemente, wie z. B. die Stelen von Haremhab, Nauri und Hermopolis, sie sind jedoch mehrheitlich mittelägyptisch. Noch auffälliger bei der Sprache der Grenzstelen von Tell el-Amarna ist die Einheitlichkeit. In den Texten kommen die Negationen *n* und *nn* sowie die zweite mittelägyptische Konjunktivform nie vor. Uneinheitlich ist jedoch die Anwendung der Personalsuffixe *sn* und *w* sowie der Possessivsuffixe und Possessivartikel; das Suffix *w* und die Possessivartikel treten allerdings zum größten Teil in der direkten Rede auf.

5 Politik und Sprache

Ausgehend von der Tatsache, dass sich die Sprache der Grenzstelen von Tell el-Amarna einerseits von derjenigen der königlichen Stelentexte aus anderen Orten zur Amarnazeit und andererseits von derjenigen der königlichen Stelentexte der Vor- und Nachamarnazeit deutlich abhebt, werden im Folgenden die in der Literatur vertretenen Auffassungen über diese Sprache referiert, anhand der ausgeführten Statistiken beurteilt und die Vorstellungen über die Gründe, die hinter diesem Umbruch stecken können, erörtert.

Baines beschreibt die linguistische Situation wie folgt:

The language of hieroglyphic inscriptions had evolved far from the conservative forms of the reign of Hatshepsut a century earlier, but the development was uneven and did not tend toward a reform. Inscriptions from the Amarna period show far more change, extending to some of the hieroglyphs used. What was written there was still far from the spoken language, as is shown by the speed at which written Late Egyptian developed thereafter, but a move straight to writing the vernacular – so far as such a thing is possible – was perhaps not conceivable.¹⁴²

Nach Baines hat sich die Sprache der Stelen zur Amarnazeit also nur ansatzweise in Richtung der gesprochenen Sprache entwickelt. Worin die Differenz zur gesprochenen Sprache bestehen soll, wie sie sich in den Alltagstexten als der nächstmöglichen Verschriftlichung der gesprochenen Sprache niedergeschlagen hat,¹⁴³ sagt Baines nicht. Unsere synchronen statistischen Analysen zeigen, dass die Sprache der königlichen Stelentexte von Tell el-Amarna an diejenige der privaten Briefe sehr nah ist, was vorher und nachher – außer in bestimmten Stelentexten Ramses' II. – nie der Fall ist.

Baines fügt dann hinzu: „Written language may have been an area where change was introduced almost for its own sake, without an intent that related closely to religious and political ideas.“¹⁴⁴

Im Lichte unserer Überlegungen, zumindest in Bezug auf die Amarnazeit, ist das nicht plausibel. Die Sprache der königlichen Stelentexte in der Vor- und Nachamarnazeit kann nicht als eine graduelle Entwicklung derjenigen der königlichen Stelentexte von Tell el-Amarna gesehen werden, und die Neuerun-

142 Baines (1998) 307.

143 In diesem Rahmen sind nur die neuen Briefformeln (Polis & Winand (2010) 3 f.) sowie die neuägyptischen Sprachformen wie der neuägyptische Konjunktiv und die Periphrase mit *jrj* zu erwähnen. Diese Sprachformen finden sowohl in den Alltagstexten als auch in den Dekoramenten gleichzeitig Verwendung.

144 Baines (1998) 307.

gen in diesen Texten werden größtenteils systematisch und einheitlich angewendet. Das spricht stark für eine absichtliche Reform.

Auch Quack möchte, in Anlehnung an Stricker, eher einen graduellen, nicht bewusst gesteuerten Sprachwandel sehen:

Die vulgäre Sprachform dagegen habe sich zum Neuägyptischen weiterentwickelt. Dabei betont Stricker mit Recht die graduelle Entwicklung und spricht sich gegen das Modell aus, Echnaton habe das Neuägyptische bewusst eingeführt, vielmehr liege in seiner Regierung nur die letzte Phase der Entwicklung.¹⁴⁵

Richtig am graduellen Modell ist zwar, dass die Mehrheit der Neuägyptizismen, die in der Amarnazeit regelmäßig vorkommen, schon längst vor Echnaton belegt sind. Das ist allerdings nur sporadisch der Fall. Unter Echnaton erfuhr, wie die vorliegende Untersuchung zeigt, die sprachliche Entwicklung einen starken Schub.

Baines, Stricker und Quack schließen also eine bewusste Reform bzw. eine gezielte Einführung der Sprache durch den König aus.

Eine entgegengesetzte Meinung vertreten Polis & Winand. Sie verfolgen in einem Artikel die ägyptische Sprachentwicklung von Anfang an und gehen dabei auf die Benutzung von Neuägyptizismen in der Voramarnazeit ein. Die Sprachsituation in der Amarnazeit beschreiben sie wie folgt:

La période amarnienne est régulièrement caractérisée comme le moment de toutes les innovations en Égypte ancienne — il n'y avait dès lors guère de raison pour que la sphère linguistique échappe à cette tendance. Pourtant, comme souvent lorsque l'on regarde les choses d'un peu près, il apparaît que cette époque n'a pas proprement innové en la matière, mais a plutôt cristallisé un certain nombre de traits qui s'étaient déjà révélés plus tôt au cours de l'évolution de la langue égyptienne à travers temps et registres d'expression. [...] Comme on peut le constater, il serait abusif de considérer que le néo-égyptien naît avec la période amarnienne. En revanche, c'est bien à cette époque que l'usage de ce nouvel idiome s'est étendu à des catégories de textes où il n'avait encore jusque-là jamais été utilisé.¹⁴⁶

Diese Ansicht stimmt mit den Ergebnissen unserer Studie größtenteils überein. Polis & Winand¹⁴⁷ erläutern ihre Auffassung u. a. mit Sprachphänomenen wie dem Artikel, dem Possessivum, der Narrativen Sequenz, dem Umstandssatz, dem Ausfall des Infixes *.n* (*jw sdm.nf > sdmf*) und den Negationen *bn* und *bw*.

¹⁴⁵ Quack (2013) 38; Stricker (1945) 32–36.

¹⁴⁶ Polis & Winand (2010) 1; 5.

¹⁴⁷ Polis & Winand (2010) 5 f.

Sie gehen davon aus, dass all diese Spracherscheinungen auch in den Alltags-texten der Voramarnazeit Verwendung finden. Das ist aber nicht ganz genau. Wie oben ausführlich gezeigt, sind einige neuägyptische Sprachformen bzw. ihre Gebrauchsweisen erst in der Amarnazeit überliefert. D. h. die neuägyptischen Sprachneuerungen entfalten sich in der Amarnazeit nicht nur quantitativ – regelmäßiges Vorkommen –, sondern auch qualitativ – Registerwechsel und neu verschriftlichte Prägungen bzw. neue Verwendungsweisen. Was die Rolle des Königs dabei betrifft, so fügen sie folgendes hinzu:

L'utilisation du néo-égyptien dans les différentes sphères de l'écrit sera définitivement légitimée sous Aménophis IV – Akhénaton. En effet, la révolution culturelle de l'époque amarnienne s'accompagne indéniablement d'une extension du néo-égyptien à des registres d'expression nouveaux: en dehors des lettres – où apparaissent, précisément à cette période, les premières occurrences de formules épistolaires qui seront d'usage à l'époque ramesside qui suit –, des sources documentaires et des textes juridiques, il est employé sur les monuments officiels émanant de l'autorité royale.¹⁴⁸

Die Frage nach möglichen Gründen für diese Legitimierung und Einsetzung neuägyptischer Sprachformen in andere Sprachnormen durch die königliche Autorität beziehen Polis & Winand in ihre Überlegungen nicht ein.

Weniger politische als geistes-, kunst- und religionsgeschichtliche Gründe vermuten Behnk, Helck und Allen hinter dem Amarna-Sprachwandel. Sie bringen die Sprache genauso wie alle anderen Lebensbereiche in der Amarnazeit mit abstrakten Begriffen wie „Wahrheit in der Religion“ und „der naturalistischen Richtung der Kunst“,¹⁴⁹ „Gegenwart“¹⁵⁰ sowie „emphasis on the present“ und „visible and tangible reality“¹⁵¹ in Verbindung.

Behnk z. B. sieht die Übernahme der „Umgangssprache des täglichen Lebens“ in die religiösen und Dekorumentexte als Reaktion auf die Idee vom „Streben nach Wahrheit [...] in der Religion und der naturalistischen Richtung der Kunst“.¹⁵²

Helck betrachtet die „Gegenwart“ als den Leitgedanken Echnatons, nach dem sich „alle Bereiche des Lebens“ ändern, und ergänzt: „Die von allen gesprochene Sprache wird auch geschrieben – und nicht eine traditionelle Schriftsprache künstlicher Bildung.“¹⁵³

148 Polis & Winand (2010) 3.

149 Behnk (1924) § 1.

150 Helck (1986) 56.

151 Allen (1996) 4.

152 Behnk (1924) § 1.

153 Helck (1986) 56.

Allen findet in der Religion den Grund für alle Reformen der Amarnazeit:

For all its revolutionary aspects, the Amarna Period of Egyptian history was traditional in one central aspect: each of its innovations was carried out in the name of – and in service to – religion.¹⁵⁴

Die tägliche Aktivität des Sonnengottes und die tagtägliche Neuschaffung der Welt mit dessen Licht und Wärme sind die Basis der neuen Religion:

This focus on the present rather than the eternal is one of the hallmarks of the Amarna Period and one of the features that set it off most strongly from traditional Egyptian culture. [...] But it can be seen in other facets of Akhenaten's revolution as well: for example, in the adaption of writing to reflect the contemporary spoken language. [...] Together with the emphasis on the present, Akhenaten's religion also stressed visible and tangible reality at the expense of the unseen and the mysterious.¹⁵⁵

Die Assoziation dieses Wandels in der Sprache mit solchen abstrakten Ideen ist allerdings nur hypothetischer Natur. In der Praxis lassen sie sich nicht verifizieren.

Sethe schließt die Übernahme des Neuägyptischen als Schriftsprache mit den religiösen und politischen Umwälzungen in der Amarnazeit zusammen:

Die Umwälzungen, die sich in diesen 1½ bis 2 Jahrzehnten im geistigen Leben der Ägypter vollzogen, haben auch das Gebiet der Sprache nicht unberührt gelassen. Die neuäg. Sprachformen haben damals vorübergehend auch in Kreise Eingang gefunden, die ihnen bisher verschlossen waren und auch später in der Regel wieder verschlossen geblieben sind, die Religion und die religiöse Literatur (Hymnen), sowie die offiziellen Denkmäler und die Titulaturen und Amtsbezeichnungen des Königs und der Staatsbehörden.¹⁵⁶

Darin folgen ihm Erman und Hintze.¹⁵⁷ Den Grund sieht Sethe wie folgt:

So wird man in der auf die Freiheitskriege gegen die Hyksos folgenden Aufschließung der Ägypter für eine weitere Welt, ihrer mehr universellen Einstellung, in der man ja auch eine Quelle für die universelle Sonnenreligion Amenophis' IV. hat finden wollen, die eigentliche treibende Kraft für die Ersetzung der alten Schriftsprache durch die gesprochene Volkssprache, das Neuägyptische, zu vermuten haben.¹⁵⁸

154 Allen (1996) 3.

155 Allen (1996) 4.

156 Sethe (1925) 308.

157 Erman (1933) 1f.; Hintze (1947) 86.

158 Sethe (1925) 310 f.

Diese Vermutung Sethes bewegt sich ähnlich wie die eben erwähnten Ausführungen von Behnk, Helck und Allen auf einer hypothetischen Ebene, die empirisch kaum zu begründen ist.

Silverman fasst den Wandel in der Sprache der Amarnazeit so auf:

The Motive for changes in Language, as in other areas, was less a desire for popular appeal than part of an elaborate plan to emphasize the divinity of the living king. An amalgam of classical literary forms with nonliterary and vernacular components, Akhenaten's language represented a distinct, almost artificial, literary style, one that differed from what preceded and what would succeed it. It focused on the king, demonstrating his uniqueness. [...] Akhenaten's amalgam does, however, bear some similarity to literary Late Egyptian, the language used in the composition of stories, and it may have served as an inspiration for this genre.¹⁵⁹

Man mag darüber spekulieren, ob die Göttlichkeit des Königs durch die Zusammensetzung einer einzigartigen künstlichen Sprache betont werden sollte. Was die Komponenten dieser Sprache anbelangt, so wird Silverman Recht gegeben, dass sich die Sprache im Grunde auf die beiden hierarchisch niedrigen Sprachnormen stützt. Das bestätigen einerseits die synchronen Analysen in Bezug auf die privaten Briefe, andererseits die Verwendung des negativen präteritalen *bw sdm=f* und des negativen Aoristes *bw sdm=f*, die ab der Amarnazeit in den Alltags-, literarischen und Dekorumstexten zu finden sind, und des negativen Aoristes *bw sdm.n=f*, das nur in den literarischen und Dekorumstexten vorkommen kann.

Goldwasser beurteilt die Übernahme der gesprochenen Alltagssprache in die offizielle Schriftsprache wie folgt:

In a decision rarely enacted, the dominating circles officially admitted forms belonging to the vernacular into the official texts of the culture. In contrast to the gradual and rather limited infiltration of the colloquial into texts written prior to this period, this appearance of the "spoken language" in the texts was clearly dictated by the ruling class: the king and his followers (Tobin 1986). For the first time in the history of the New Kingdom, the „vernacular“ was officially allowed into the aggregate of texts that formed the official repertoire—thereby canonizing a new set of syntactical forms. These forms are most noticeable in those items of the repertoire that had been previously inaccessible to the Late Egyptian undercurrents (official religious texts, royal eulogies, etc.). Reasons for these changes may be sought in the naturalistic/“positivistic” view in which Akhenaten perceived the world. Reality (as opposed to things magical, mythical, and cryptic), or more precisely, “everything that is embraced by the rays of the sun,” is the structural condition for the real truth. Therefore, language variations (being the articulation of people acting

159 Silverman (1999) 154.

under the above-mentioned condition) should be treated as a legitimate form of revealed truth.¹⁶⁰

Ganz zu Recht hebt Goldwasser hervor, dass die Umgangssprache nur mit Genehmigung oder Verordnung des Königs und seiner Hofkreise in die höheren Normen gelangen kann. Die von Goldwasser dafür angegebenen Gründe sind jedoch wiederum hypothetisch.

Gemeinsam haben diese Meinungen – mit Ausnahme derer von Baines, Stricker und Quack –, dass sie die Änderungen in der offiziellen Schriftsprache mit dem König und seinen Reformen assoziieren. Es herrscht jedoch kein Konsens darüber, was die Ursachen für diese Entscheidung sein können. Die Mehrheit der angegebenen Gründe sind rein spekulativ und lassen sich weder bestätigen noch widerlegen.

Ein bedenkenswerter Beitrag stammt von Pflüger, der die grundlegende sprachliche Veränderung mit dem Verzicht Echnatons auf die alte Beamten-schaft und der Beförderung von Beamten niedrigen Ursprungs verbinden will.¹⁶¹ Diese Ansicht lässt sich einerseits mit sprachlichen Neuerungen – eventuell einem Dialekt – wie z. B. dem neuägyptischen Konjunktiv, der Umschreibung mit dem Hilfsverb *jrj*, dem regelmäßigen Gebrauch der Negationspartikeln *bw* und *bn* und der deutlich regulären Verwendung anderer Neuägyptizismen gut bestätigen, die sowohl in den privaten Briefen als auch den königlichen Stelentexten von Tell el-Amarna gleichzeitig auftauchen. Diese Innovationen kommen in der Voramarnazeit entweder überhaupt nicht, wie der neuägyptische Konjunktiv, der negative Aorist mit der Negation *bw* und die Periphrase mit *jrj* – mit Ausnahme einiger Belege mit *jrj* vor bestimmten Verbklassen – oder sporadisch, wie alle anderen oben erwähnten Sprachphänomene, vor. Andererseits sprechen die königlichen Stelentexte außerhalb von Tell el-Amarna dafür, dass diese Reform auf Tell el-Amarna beschränkt ist.

Wie oben aufgeführt, ist es greifbar, dass die Gesellschaftsschicht von Tell el-Amarna grundsätzlich aus Militär- und anderen neuen Beamten besteht.¹⁶² Die Tatsache, dass mindestens vier „Rekrutenschreiber“ belegt sind,¹⁶³ nämlich Maja, Ramose, Eje und Paatonemhab (= Haremhab), aber auch der „Wesir“ Nacht(paaton), der ausschließlich in Tell el-Amarna nachgewiesen ist und den möglichen Titel „[Vorsteher (?)] der Schreiber/Inschriften auf Stein“ (*[jm.j-r3 (?) sh3w.w hr jnr]*) trägt,¹⁶⁴ weist sehr deutlich darauf hin, dass diese neuen Hof-

¹⁶⁰ Goldwasser (1992) 249; Hervorheb. i. O.

¹⁶¹ Pflüger (1994) 124–128.

¹⁶² Wilson (1951) 207; Kees (1953) 84–88; Kadry (1982) 79; Pflüger (1994) 124–126.

¹⁶³ Helck (1964) 16; Kadry (1982) 59 und 76; zu den Militärschreibern s. Roccati (1992) 99 f.

¹⁶⁴ Peet & Woolley (1923) Taf. 7.4. Murnane (1995) 167 übersetzt „... writings on stone“.

kreise die Sprache von Tell el-Amarna durch ihre Sprache geprägt haben dürfen.

Was die Rolle des Königs dabei anbelangt, so ist es schwer festzumachen, ob sich die Schreiber von Tell el-Amarna der klassisch mittellägyptischen Sprache und Orthographie nicht bedienen konnten und sie deshalb – mit Zustimmung des Königs – die Dialektsprache benutzten oder ob es von Anfang an eine Entscheidung des Königs und seiner Beamten war, das Mittellägyptische als die traditionelle Schriftsprache zu verwerfen und sich der Alltagssprache zuzuwenden.

In den königlichen Stelentexten der Nachamarnazeit kommt ausschließlich – mit Ausnahme des Haremhab-Dekrets – das klassische Mittellägyptisch wieder zur Anwendung. Dies kann entweder damit zusammenhängen, dass in der Nachamarnazeit andere Hofkreise, so die Restaurationsstele, eingesetzt waren oder, dass dies als eine Entscheidung der Könige der Nachamarnazeit als Teil der Restauration zu betrachten ist. Wegen des Haremhab-Dekrets ist Baines der Ansicht, dass die Innovationen der Amarna-Sprache fortgesetzt wurden:

The point of departure for changes in decorum is the Amarna Period, and the parallelism between religious, artistic, and linguistic transformations confirms the significance of that episode. Whereas the religion and art of Amarna were largely rejected, its linguistic innovations had a more evident and immediate effect and may have been seen as less threatening to the cultural order.¹⁶⁵

Es ist allerdings gefährlich, ausgehend von einem einzigen Dokument die ganze Regierungszeit Haremhab's zu beurteilen. Richtet man den Blick auf alle königlichen Dekoramentexte aus der Zeit Haremhab's,¹⁶⁶ so wird sichtbar, dass diese Texte kaum Neuägyptizismen aufweisen. Für die Dekrete kommt eine andere Sprachnorm zur Anwendung, wie die Dekrete der folgenden Zeit sehr deutlich zeigen.

Die Sprache der Amarna-Zeit ist wohl ein thebanischer Dialekt, der mit Zustimmung oder Verordnung Echnatons in die offizielle Schriftsprache gelangen konnte. Für einen solchen Dialekt entscheiden wir uns aus verschiedenen Gründen: Die Personenkreise um den König Echnaton kommen größtenteils aus Thebais. Die Königsmutter Teje und die Mehrheit der Militärbeamten stammen nämlich aus Achmim, andere Beamten und Arbeiter aus Theben. Die sprachlichen Erscheinungen, die oben behandelt wurden, sind im thebanischen Raum entweder entstanden oder zuerst belegt.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Baines (1996) 173; zum Haremhab-Dekret vgl. *ibid.* 165 f.

¹⁶⁶ Helck (1958) 2113–2139.

¹⁶⁷ Vgl. Loprieno (1982) 82.

6 Zusammenfassung

In diesem Artikel ging es darum, die Wende in der Sprache der Amarnazeit zu zeigen und die Rolle des Königs als des ersten Staatsmannes dabei herauszufinden. Zunächst wurden das politische System und die Verwaltungsapparatur im Ägypten – vor allem – der 18. und Anfang der 19. Dynastie, kurz skizziert. Es zeigte sich, dass sich im Lande ab etwa der zweiten Hälfte der 18. Dynastie zwei große „Parteien“ bildeten, die um die Macht kämpften: Auf der einen Seite standen der König und seine begünstigten Militärbeamten sowie die neuen Beamten niederer Herkunft. Und auf der anderen Seite war der „Klerus“ des Reichsgottes Amun, der Ämter an Kinder übertrug und allmählich Geltung und Macht gewann. Die Konfliktsituation verschärfte sich unter Amenophis IV./Echnaton. Mit Hilfe seiner neuen Beamten gelang es ihm, die Amun-Priesterschaft zu beseitigen, die Residenz nach Achetaton zu verlegen und diverse radikale Reformen durchzuführen. In der Nachamarnazeit wurde der Amun-Kult wiederhergestellt, und die Söhne der alten Beamtenfamilien – wenn man dem Text der Restaurationsstele glauben mag – besetzten wieder die einflussreichen Positionen.

In einem weiteren Punkt wurde die Sprachentwicklung vom Mittel- zum Neuägyptischen verfolgt. Es wurde sichtbar, dass dieser Wandlungsprozess sehr verzahnt ist. In Bezug auf die Amarnazeit zeigte sich, dass eine der Sprachentwicklungsphasen in der Zeit Amenophis' IV./Echnatons beginnt.

Anhand der statistischen Analysen wurde eine Umwälzung sowohl in der Sprache der privaten Briefe als auch in derjenigen der königlichen Stelentexte von Tell el-Amarna nachgewiesen. Die Sprache der privaten Briefe ist wohl von einem thebanischen Dialekt geprägt. Die Sprache der königlichen Stelentexte ist entweder mit den Hofkreisen von Tell el-Amarna zu verbinden, die die mittellägyptische Sprache und Orthographie wahrscheinlich nicht handhaben konnten und mit Genehmigung des Königs ihre Dialektsprache benutzten. (Die Schreiber der Nachamarnazeit, die zu dem alten Beamtenapparat gehörten, griffen dann auf die klassische Sprache zurück.) Oder es könnte sein, dass es Echnaton und seine Beamtschaft waren, die den Beschluss fassten, die Sprache zu reformieren und diese Dialektsprache in die offizielle Schriftsprache zu übernehmen, und dass es die Könige der Nachamarnazeit waren, die den Rückgriff auf das Mittellägyptische als Teil der Restauration betrachteten. Auf jeden Fall sind diese Sprachwechsel nicht geistes-, kunst- oder religionsgeschichtlich bedingt, sondern als politische Akte zu deuten.

Literaturverzeichnis

- Aling, Charles F. (1984): *A Prosopographical Study of the Reigns of Thutmosis IV and Amenhotep III*. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Allam, Schafik (1987): „Trois missives d'un commandant (Pap. CGC 58053–5)“. *Annales du service des antiquités de l'Égypte* 71, 4–25.
- Allen, James P. (1996): „The Religion of Amarna“. In: Dorothea Arnold (Hg.), *The Royal Women of Amarna: Images of Beauty from Ancient Egypt*. New York: Metropolitan Museum of Art, 3–5.
- Allen, James P. (2010): „Language, Scripts and Literacy“. In: Alan B. Lloyd (Hg.), *A Companion to Ancient Egypt*, Vol. II. Malden: Wiley-Blackwell, 641–662.
- Anthes, Rudolf (1931): „Der Wesir Paser als Hohepriester des Amon in Hermonthis“. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 67, 2–9.
- Badawi, Ahmed (1948): *Memphis als zweite Landeshauptstadt im Neuen Reich*. Kairo: Institute Français d'Archéologie Orientale.
- Baines, John (1996): „Classicism and Modernism in the Literature of the New Kingdom“. In: Antonio Loprieno (Hg.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. Leiden [u. a.]: Brill, 157–174.
- Baines, John (1998): „The Dawn of the Amarna“. In: David B. O'Connor & Eric H. Cline (Hgg.), *Amenhotep III: Perspectives on His Reign*. Michigan: University of Michigan Press, 271–312.
- Behnk, Frida (1924): *Grammatik der Texte aus El Amarna*. Berlin: Geuthner.
- Brose, Marc (2014): *Grammatik der dokumentarischen Texte des Mittleren Reiches*. Hamburg: Widmaier. (*Lingua Aegyptia Studia Monographica*, 13)
- Bryan, M. Betsy (2006): „Administration in the Reign of Thutmose III“. In: David B. O'Connor & Eric H. Cline (Hgg.), *Thutmose III: A New Biography*. Michigan: University of Michigan Press, 69–122.
- Caminos, Ricardo A. (1954): *Late-Egyptian Miscellanies*. London: Oxford University Press.
- Caminos, Ricardo A. (1963): „Papyrus Berlin 10463“. *Journal of Egyptian Archaeology* 49, 29–37.
- Černý, Jaroslav & Sarah Israelit-Groll (1993): *A Late Egyptian Grammar*. Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Clère, Jacques J. (1956): „L'ancienneté des négations à b initial du néo-égyptien“. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts* 14, 29–33.
- David, Arlette (2006): *Syntactic and Lexico-semantic Aspects of the Legal Register in Ramesside Royal Decrees*. Wiesbaden: Harrassowitz. (GOF IV, Reihe Ägypten 38)
- Davis, Virginia L. (1973): *Syntax of the Negative Particles bw and bn in Late Egyptian*. München: Deutscher Kunstverlag. (*Münchener Ägyptologische Studien* 29)
- Demarée, Robert J. (1999): „A Letter of Reproach“. In: Emily Teeter & Edward F. Wente (Hgg.), *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*. Chicago: Oriental Institute, 75–82. (Studies in Ancient Oriental Civilisation 58)
- Dodson, Aidan M. (2009): *Amarna sunset: Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*. Kairo: American University in Cairo Press.
- Downes, Dorothy (1974): *The Excavations at Esna 1905–1906*. Warminster: Aris & Phillips Limited.
- Edel, Elmar (1955/1964): *Altägyptische Grammatik I/II*. Rom: Pontificium Institutum Biblicum.
- Edel, Elmar (1959): „Die Herkunft des neuägyptisch-koptischen Personalsuffixes der 3. Person Plural –w“. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 84, 17–38.

- Edel, Elmar (1983): „Der ägyptisch-hethitische Friedensvertrag zwischen Ramses II. und Hattusili III.“. In: Rykle Borger (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* I.2. Gütersloh: Verlagshaus Mohn, 135–153.
- Eichler, Selke S. (2000): *Die Verwaltung des „Haus des Amun“ in der 18. Dynastie*. Hamburg: Buske (*Studien zur altägyptischen Kultur*, Beiheft 7)
- El-Hamrawi, Mahmoud (2006): „The synthetic *bw sdm.tḥ* and *bw sdm.nḥ* as transitional verbal forms of *n sdm.tḥ*, *n sdm.tḥ* and *n sdm.nḥ* of Middle Egyptian to periphrastic *bw puḥ sdm*, *bw ir.tḥ sdm* and *bw irḥ sdm* of Late Egyptian“. *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 45, 81–94.
- El-Hamrawi, Mahmoud (2007): „The negative particles *n*, *m*, *bw* and *ⲙⲡⲉ* as features of dialects in Ancient Egyptian Language“. *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 46, 31–60.
- El-Sayed, Ramadan (1979): „Quelques précisions sur l'histoire de la province d'Edfou à la 2e période intermédiaire“. *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 79, 167–207.
- Erman, Adolf (1933): *Neuägyptische Grammatik*. Leipzig: Engelmann. (Nachdruck 1995. Hildesheim [u. a.]: Olms)
- Fischer, Henry G. (2006): „Marginalia/4“. *Göttinger Miszellen* 210, 23–37.
- Frandsen, Paul J. (1974): *An Outline of the Late Egyptian Verbal System*. Kopenhagen: Akademisk Forlag.
- Franke, Detlef (2002): „Theben und Memphis – Metropolen im Alten Ägypten“. In: Michael Jansen (Hg.), *Entstehung und Entwicklung von Metropolen*. 4. Symposium, Bonn, 20.–23. 06. 1996. Aachen: IAS, 7–20.
- Frankfort, Henri & John D. S. Pendlebury (1933): *The City of Akhenaten II: The North Suburb and the Desert Altars, The Excavations at Tell el Amarna during the Seasons 1926–1932*. London: Oxford University Press. (Egypt Exploration Society 40)
- Gardiner, Alan H. & Kurt Sethe (1928): *Egyptian Letters to the Dead: Mainly from the Old and Middle Kingdoms*. London: Egypt Exploration Society.
- Gardiner, Alan H. (1928): „An Egyptian Split Infinitive and the Origin of the Coptic Conjunctive Tense“. *Journal of Egyptian Archaeology* 14, 86–96.
- Gardiner, Alan H. (1957): *Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Third Edition. Oxford: Griffith Institute.
- Glanville, Stephen R. K. (1928): „The Letters of Aahmose of Peniati“. *Journal of Egyptian Archaeology* 14, 297–305.
- Goldwasser, Orly (1992): „Literary Late Egyptian as a Polysystem“. *Poetics Today* 13.3, 447–462.
- Goldwasser, Orly (1999): „‘Low’ and ‘High’ Dialects in Ramesside Egyptian“. In: Stefan Grunert (Hg.), *Textcorpus und Wörterbuch: Aspekte zur ägyptischen Lexikographie*. Leiden [u. a.]: Brill, 311–328.
- Gundlach, Rolf (2004): „Vom Ende Amenophis' II. bis zur Volljährigkeit Amenophis' III.: Die Wende von der Außenpolitik zur Innenpolitik in der frühen Voramarnazeit im Spiegel der Königsideologie“. In: Rolf Gundlach & Andrea Klug (Hgg.), *Das ägyptische Königtum im Spannungsfeld zwischen Innen- und Außenpolitik im 2. Jahrtausend v. Chr.* Wiesbaden: Harrassowitz, 119–219. (*Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen* 1)
- Gunn, Battiscombe G. (1924): *Studies in Egyptian Syntax*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner. (Nachdruck 2012. Oxford Griffith Institute)

- Gunn, Battiscombe G. (1929): „A Middle Kingdom Stela from Edfu“. *Annales du service des antiquités de l'Égypte* 29, 5–14.
- Hassan, Selim (1975): *Mastabas of Ny-'ankh-Pepy and Others, Excavations at Saqqara 1937–1938*, Vol. II. Kairo: General Organisation for Government Printing Offices.
- Helck, Wolfgang (1955): *Urkunden der 18. Dynastie: Historische Inschriften Thutmosis' III. und Amenophis' II.* Berlin: Akademie-Verlag.
- Helck, Wolfgang (1957a): *Urkunden der 18. Dynastie: Historische Inschriften Thutmosis' IV. und Biographische Inschriften seiner Zeitgenossen.* Berlin: Akademie-Verlag.
- Helck, Wolfgang (1957b): *Urkunden der 18. Dynastie: Historische Inschriften Amenophis' III.* Berlin: Akademie-Verlag.
- Helck, Wolfgang (1958): *Urkunden der 18. Dynastie: Inschriften der Könige von Amenophis III. bis Haremhab und ihrer Zeitgenossen.* Berlin: Akademie-Verlag.
- Helck, Wolfgang (1964): *Der Einfluss der Militärführer in der 18. ägyptischen Dynastie.* Hildesheim: Olms. (*Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens* 14)
- Helck, Wolfgang (1971): *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* Wiesbaden: Harrassowitz.
- Helck, Wolfgang (1986c): *Politische Gegensätze im alten Ägypten.* Hildesheim: Gerstenberg. (Hildesheimer ägyptologische Beiträge 23)
- Hintze, Fritz (1947): „Die Haupttendenzen der ägyptischen Sprachentwicklung“. *Zeitschrift für Phonetik und allgemeine Sprachwissenschaft* 1.3, 85–108.
- Israeli, Shlomit (1981–1982): „A Grammatical Analysis of the first 23 Pages of the El Amarna Texts: Bibliotheca Aegyptiaca VIII“. In: Sarah Groll (Hg.), *Papers for Discussion. Presented by the Department of Egyptology, The Hebrew University, Jerusalem*, Vol. I. Jerusalem: Department of Egyptology, Hebrew University, 279–304.
- Jansen-Winkeln, Karl (1994): *Text und Sprache in der 3. Zwischenzeit: Vorarbeiten zu einer spätmittelägyptischen Grammatik.* Wiesbaden: Harrassowitz. (*Ägypten und Altes Testament* 26)
- Junge, Friedrich (1984): „Sprache“. In: Wolfgang Helck & Eberhard Otto (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. V. Wiesbaden: Harrassowitz, Sp. 1176–1211.
- Junge, Friedrich (1985): „Sprachstufen und Sprachgeschichte“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplement VI, 17–34.
- Junge, Friedrich (2008): *Einführung in die Grammatik des Neuägyptischen*, 3., verb. Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kadry, Ahmed (1982): *Officers and Officials in the New Kingdom.* Budapest: Loránd Eötvös University. (*Studia Aegyptiaca*, VIII)
- Kahl, Jochem (1994): *Das System der ägyptischen Hieroglyphenschrift in der 0.–3. Dynastie.* Wiesbaden: Harrassowitz. (*Göttinger Orientforschungen*, IV. Reihe: Ägypten)
- Kahl, Jochem (2002): *Frühägyptisches Wörterbuch*, 3 Bde. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kees, Hermann (1953): *Das Priestertum im ägyptischen Staat, vom Neuen Reich bis zur Spätzeit.* Leiden[u. a.]: Brill.
- Kessler, Dieter (2012): „Die juristische Relevanz der Tilgung des Amunnamens durch Echnaton“. In: Jochen Hallof (Hg.), *Auf den Spuren des Sobek: Festschrift für Horst Beinlich zum 28. Dezember 2012.* Dettelbach: Röhl, 163–172. (*Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel* 12)
- Kitchen, Kenneth A. (1975): *Ramesside Inscriptions: Historical and Biographical I.* Oxford [u. a.]: Blackwell.
- Kitchen, Kenneth A. (1979): *Ramesside Inscriptions: Historical and Biographical II.* Oxford [u. a.]: Blackwell.

- Kitchen, Kenneth A. (1980): *Ramesside Inscriptions: Historical and Biographical III*. Oxford [u. a.]: Blackwell.
- Kitchen, Kenneth A. (1983): *Ramesside Inscriptions: Historical and Biographical V*. Oxford [u. a.]: Blackwell.
- Kitchen, Kenneth A. (1989): *Ramesside Inscriptions: Historical and Biographical VII*. Oxford [u. a.]: Blackwell.
- Klug, Andrea (2002): *Königliche Stelen in der Zeit von Ahmose bis Amenophis III*. Turnhout: Brepols.
- Koenig, Yvan (2004): „Le papyrus de Moutemheb“. *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale* 104, 291–326.
- Korostovcev, Michail A. (1973): *Grammaire du néo-égyptien*. Moskau: Naouka.
- Krause, Martin (1980): „Koptische Sprache“. In: Wolfgang Helck & Eberhard Otto (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. III. Wiesbaden: Harrassowitz, Sp. 731–737.
- Krauss, Rolf (1997): „Zur Chronologie der Nachfolger Achenatens unter Berücksichtigung der DOG-Funde aus Amarna“. *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft* 129, 225–250.
- Kroeber, Burkhard (1970): *Die Neuägyptizismen vor der Amarnazeit: Studien zur Entwicklung der ägyptischen Sprache vom Mittleren zum Neuen Reich*. Tübingen: Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen.
- Kruchten, Jean-Marie (1999): „From Middle Egyptian to Late Egyptian“. *Lingua Aegyptia* 6, 1–97.
- Ladynin, Ivan A. & Alexandre A. Nemirovsky (2010): „Year 12 of Akhenaten in the Context of the Near Eastern Political and Military History“. *Cultural Heritage of Egypt and Christian Orient* 5, 143–164 (online 1–13). Online verfügbar unter: https://www.academia.edu/311613/Year_12_of_Akhenaten_in_the_Context_of_the_Near_Eastern_Political_and_Military_History (Stand 03.10. 2016).
- Loprieno, Antonio (1982): „Methodologische Anmerkungen zur Rolle der Dialekte in der ägyptischen Sprachentwicklung“. *Göttinger Miszellen* 53, 75–95.
- Loprieno, Antonio (1995): *Ancient Egyptian: A Linguistic Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meltzer, Edmund S. (1980): „Dialect Features in Middle Kingdom Inscriptions“. *Newsletter of the American Research Center in Egypt* 112, 34–36.
- Murnane, William J. & Charles C. van Siclen (1993): *The Boundary Stelae of Akhenaten*. London [u. a.]: Kegan Paul International.
- Murnane, William J. (1995): *Texts from the Amarna Period in Egypt*. Atlanta: Scholars Press.
- Nagai, Masakatsu (2006): „Language Variety in the 19th dynasty“. *Lingua Aegyptia* 14, 223–232.
- Peet, Thomas E. & Leonard C. Woolley (1923): *The City of Akhenaten I: Excavations of 1921 and 1922 at El-'Amarneh*. London: Offices of the Egypt Exploration Society. (Egypt Exploration Society 38)
- Peet, Thomas E. (1926): „Two Eighteenth dynasty letters. Papyrus Louvre 3230“. *Journal of Egyptian Archaeology* 12, 70–74.
- Peet, Thomas E. (1930): „Two Letters from Akhetaten“. *Annals of Archaeology and Anthropology* 17, 88–91.
- Pendlebury, John D. S. (1951): *The City of Akhenaten III: The Central City and the Official Quarters. The Excavations at Tell el-Amarna during the Seasons 1926–1927 and 1931–1936*, Vol. 1–2. London: Offices of the Egypt Exploration Society. (Egypt Exploration Society 44)

- Pflüger, Kurt (1994): „Beiträge zur Amarnazeit“. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 121, 123–132.
- Polis, Stéphane & Jean Winand (2010): „Les langues égyptiennes à l'époque amarnienne: Point de révolution sous le soleil d'Aton“. *Culture, le magazine culturel de l'Université de Liège* April 2010. Online verfügbar unter <http://orbi.ulg.ac.be/handle/2268/58518> (Stand 03.10. 2016)
- Quack, Joachim F. (2013): „Von der Vielfalt der ägyptischen Sprache“, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 140, 36–53.
- Roccati, Alessandro (1992): „Der Schreiber“. In: Sergio Donadoni (Hg.), *Der Mensch des Alten Ägypten*, Frankfurt: Campus, 79–107.
- Sandman, Maj (1938): *Texts from the Time of Akhenaten*. Brüssel: Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth. (*Bibliotheca Aegyptiaca* VIII)
- Schlögl, Hermann A. (2008): „Ägypten vor der Gründung von Amarna“. In: Christian Tietze (Hg.), *Amarna: Lebensräume – Lebensbilder – Weltbilder. Echnaton und Amarna – Wohnen im Diesseits*, Ausstellung im Römisch-Germanischen Museum der Stadt Köln, 31. Mai bis 26. Oktober 2008; ein Projekt des Römisch-Germanischen Museums der Stadt Köln und der Universität Potsdam. Potsdam: Universitätsverlag, 16–33.
- Schneider, Thomas (1994): *Lexikon der Pharaonen: Die altägyptischen Könige von der Frühzeit bis zur Römerherrschaft*. Zürich: Artemis.
- Sethe, Kurt (1906): *Urkunden der 18. Dynastie: Historisch-biographische Inschriften*. Leipzig: Hinrichs.
- Sethe, Kurt (1907): *Urkunden der 18. Dynastie: Historisch-biographische Urkunden aus der Zeit Thutmosis' III*. Leipzig: Hinrichs.
- Sethe, Kurt (1925): „Das Verhältnis zwischen Demotisch und Koptisch und seine Lehren für die Geschichte der ägyptischen Sprache“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 79, 290–316.
- Shirley, J. J. (2013): „Crisis and Restructuring of the State: From the Second Intermediate Period to the Advent of the Ramesses“. In: Juan C. Moreno García (Hg.), *Ancient Egyptian Administration*. Leiden [u. a.]: Brill. (Handbuch der Orientalistik 104)
- Silverman, David P. (1991): „Texts from the Amarna period and their position in the development of Ancient Egyptian“. *Lingua Aegyptia* 1, 301–314.
- Silverman, David P. (1999): „The Spoken and Written Word“. In: Rita E. Freed & Yvonne J. Markowitz & Sue H. D'Auria (Hgg.), *Pharaohs of the Sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamen*. London: Kmt Communications, Inc, 151–155.
- Silverman, David P. & Josef W. Wegner & Jennifer R. Houser Wegner (2006): *Akhenaten and Tutankhamun: Revolution and Restoration*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Spiegelberg, Wilhelm (1920): „Neue Schenkungsstelen über Landstiftungen an Tempel“. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 56, 55–56.
- Stadelmann, Rainer (1988): „Königliche Votivstelen aus dem Torraum des Totentempels Sethos' I. in Gurna“. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 44, 255–274.
- Stricker, Bruno H. (1945): *De Indeeling der egyptische taalgeschiedens*. Leiden: (*Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden*, 25)
- Von Beckerath, Jürgen (1975): „Eje“. In: Wolfgang Helck & Eberhard Otto (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. I. Wiesbaden: Harrassowitz, Sp. 1211 f.
- Von Beckerath, Jürgen (1977): „Haremhab“. In: Wolfgang Helck & Eberhard Otto (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. II. Wiesbaden: Harrassowitz, Sp. 962–964.

- Von Beckerath, Jürgen (1997): *Chronologie des pharaonischen Ägypten: Die Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte von der Vorzeit bis 332 v. Chr.* Mainz: von Zabern. (Münchner Ägyptologische Studien 46)
- Wente, Edward F. (1990): *Letters from Ancient Egypt*. Atlanta: Scholars Press. (*Writings from the Ancient World*, 1)
- Wilson, John A. (1951): *The Burden of Egypt: An Interpretation of Ancient Egyptian Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Winand, Jean (1992): *Études de néo-égyptien I: La morphologie verbale*. Lüttich: CIPL.
- TLA = <http://aaew.bbaw.de/tla/index.html> (Stand 03.10. 2016).

Fabian Heil

Zypern in der Spätbronzezeit: Ein „kulturelles Konglomerat“?

Abstract: Prehistoric Cyprus is characterised by several scholars as a so-called cultural hybrid, a ‘cultural conglomerate’ so to speak and indicators of this process are said to have manifest themselves in material culture throughout the Late Bronze and Early Iron Age.

This article deals with this conceptualization of a hybrid culture, and the role of material culture and languages in its definition. If we understand Cyprus during Late Bronze Age as a cultural conglomerate or some form of cultural hybrid, is it in fact fundamentally different in concept from the old idea of a “people”? How can we speak of an unified culture, when at the same time the development of this culture should have taken place from a variety of external influences?

I argue that not only the idea of a „people“ has been preserved this way but also that cultural-historical explanatory patterns are still unconsciously derived from this principle. With a prevailing expectation to be able to see these hybrid arrangements in the archaeological material, the concept of a Cypriot “people” is created through the metaphorical back door.

1 „Sprache“ und „Volk“ in der prähistorischen Archäologie

Die akademische Disziplin der Ur- und Frühgeschichte (oder Vor- und Frühgeschichte) wird als eine historische Kulturwissenschaft verstanden, die sich den Abschnitten der Menschheitsgeschichte widmet, für die (fast) keine eigenen schriftlichen Überlieferungen vorliegen. Die Bezeichnung „Volk“ oder „Stamm“

Anmerkung: An dieser Stelle möchte ich mich für die Einladung zur Teilnahme an diesem Symposium bedanken. Mein Dank gilt hier auch allen Teilnehmern, deren vielseitige Beiträge, kritische Fragen und Kommentare ungemein inspirierend waren. Mein Dank gilt hier insbesondere Prof. Dr. Walther Sallaberger und PD Dr. Peter-Arnold Mumm. Ohne deren intensive und konstruktive Kritik wäre dieser Beitrag in dieser Form nicht möglich gewesen. Weiter geht besonderer Dank an Frau Nora Kuch (M.A.) für ihre Hilfe bei der Erstellung und Bearbeitung des Bildmaterials und ihrer ausführlichen Korrekturen des Textes in allen Entwicklungsstadien.

wird in dieser prähistorischen Archäologie nicht länger ernsthaft verwendet, zumindest falls keine entsprechende Selbstbezeichnung aus Schriftquellen vorliegt. Stattdessen hat sich der neutrale Begriff der „archäologischen Kultur“ in der Forschung etabliert. Wie rechtfertigt sich nun ein Beitrag zum Thema von „Volk und Sprache“ aus Sicht der prähistorischen Archäologie? Die Antwort darauf ist eine weitere Frage und betrifft den Umgang der prähistorischen Forschung mit dem Kulturbegriff selbst: ist er tatsächlich grundlegend anders konzipiert als die alte Idee eines „Volkes“ oder ist er nur der Versuch einer Neuauflage, um sich von einem negativ konnotierten Begriff zu befreien? In Peter-Arnold Mumms Einführung zu diesem Buch wurde bereits dargelegt, dass und wie ein pauschalisierter Kulturbegriff die Beschreibung einer Gesellschaft einschränkt. Wenn aber zwischen Kultur und Gemeinschaft unterschieden wird, sind sowohl die interagierenden Individuen als auch die sie umgebenden „Dinge“ in ihrem reziproken Abhängigkeitsverhältnis relevant und verweisen auf verschiedene Aspekte zwischenmenschlicher Interaktion und gemeinschaftlicher Selbstdarstellung. Auch wenn sich bereits einige entsprechende Konzepte in den Kulturwissenschaften erfolgreich etabliert haben, hat eine solche differenzierende Sichtweise in der prähistorischen Archäologie leider noch nicht überall Fuß gefasst.

Dieser Beitrag soll anhand des vorzustellenden Beispiels der zyprischen Bronzezeit aufzeigen, dass innerhalb der Zypernforschung nicht nur die Vorstellung eines „Volkes“ erhalten geblieben ist, sondern auch Erklärungsmuster von diesem Prinzip unbewusst abgeleitet werden. Der Beitrag stellt ausgewählte Funde und Befunde vor, die eng mit dem Prinzip der Hybridisierung in Verbindung stehen – ein besonders prominenter Ansatz für die Bewertung einer „zyprischen Kultur“. Durch eine Schwerpunktverlagerung in der Betrachtungsweise werden schließlich alternative Deutungsmöglichkeiten angeboten.

In der prähistorischen Archäologie ist die Hauptquelle jeder Argumentation über Kultur das Artefakt und dessen Kontext. Um die Fülle aller auffindbaren Artefakte zu überblicken, ist eine quantitative Beschränkung für einen Vergleich notwendig. Diese wird üblicherweise in dem Versuch einer räumlichen und zeitlichen Eingrenzung eines Arbeitsgebietes anhand einer Kultur vorgenommen, wobei Kultur als „die Gesamtheit der überwiegend sozial, d. h. nicht genetisch tradierten menschlichen Lebensäußerungen“¹ verstanden werden sollte. Mit einer Zusammenstellung der daraus überlieferten Artefakte, also durch menschliches Wirken erschaffenen Dinge, können so zumindest einige der durch soziale Interaktion tradierten Lebensäußerungen von Menschen-

1 Wotzka (2000) 55.

gruppen erfasst und darauf aufbauend das Leben prähistorischer Menschengruppen und deren Interaktion untereinander beschrieben werden.² Betrachtet man nun bereits durch Prähistoriker definierte „archäologische Kulturen“, fällt sehr schnell auf, dass deren Benennung, beispielsweise die der neolithischen Trichterbecherkultur, der mittelbronzezeitlichen Hügelgräberkultur oder der mykenischen Kultur dabei auf unterschiedlichen Hauptkriterien beruhen. Entweder wurden herausragende Keramiktypen als Namensgeber ausgewählt, eine bestimmte (Bestattungs-)Sitte oder auch der erste (oder prominenteste) Fundort. Diese Benennungen basieren also auf einer retrospektiv durchgeführten Auswahl und sind nicht zwingend auch als hochrangiges, identitätsstiftendes Element der jeweiligen Kulturträger zu verstehen. Neben diesen Hauptmerkmalen werden auch weitere Charakteristika für die Unterscheidung dieser archäologischen Kulturen herangezogen, die aber nicht zwingend deckungsgleich mit allen materiellen Äußerungen im Arbeitsgebiet auftreten. Daher ist eine „archäologische Kultur“, vereinfacht ausgedrückt, ein unspezifisches „Merkmalbündel“ verschiedener zusammen auftretender, materieller Hinterlassenschaften (Gefäßformen, Bestattungsweise, Architektur, usw.) und bildet somit einen Hilfsbegriff, aber zugleich auch den Grundbaustein für die Erstellung regionaler archäologischer Sequenzen, ohne dabei aber eine soziale oder politische Einheit der zeitgenössischen Kulturträger zu postulieren.³

Ein einheitliches Kulturkonzept hat die prähistorische Archäologie dabei aber noch nicht gefunden. Dies zeigt beispielsweise Manfred Eggert anhand der Arbeiten von Alfred Louis Kroeber und Clyde Kluckhohn (1963), die mit ihrer eindrucksvollen Zusammenstellung von über 300 Definitionen belegen, wie unterschiedlich dieser Begriff verstanden werden kann.⁴ Die Entwicklungen, Probleme und Stärken der verschiedenen Definitionsansätze können hier nicht erschöpfend diskutiert werden.⁵ Es seien hier nur einige Hauptstationen der Kontroverse herausgegriffen. Den vermutlich am häufigsten zitierten Ansatz stellt der „konventionelle Kulturbegriff“ dar, der von Gordon Childe zuerst sehr klar formuliert wurde und „Kultur“ zu einem etablierten *terminus technicus* in der Prähistorie machte:

„We find certain types of remains – pots, implements, ornaments, burial rites, house forms – constantly recurring together. Such a complex of associated traits we shall term a ‘cultural group’ or just a ‘culture’. We assume that such a complex is the material expression of what would to-day be called a ‘people’.“⁶

² Wotzka (2000) 58.

³ Wotzka (1993) 33–34; Eggert (2013) 14.

⁴ Eggert (2013) 15.

⁵ Siehe dazu Eggert (2013).

⁶ Childe (1929) V–VI; Wotzka (1993) 30.

Nach dieser frühen Definition Childes war also anhand regelmäßig zusammen auftretender materieller Hinterlassenschaften nicht nur eine lose Gemeinschaft definierbar, sondern es war auch die Möglichkeit gegeben, durch große Ähnlichkeiten im Material eine politisch und sozial (aber, explizit, nicht-rassisch) zusammengehörige Kulturgruppe erkennen zu können. Aber „Realien“, also Funde und Befunde, sind nach diesem Verständnis in hohem Maße als allzu selbstverständliche Indizien eines dahinterstehenden „Volks“ zu verstehen und bewirken bei einem undifferenzierten Kultverständnis einen argumentativen Zirkelschluss. Denn Objekte reichen für sich alleine stehend nicht aus, um Menschengruppen als Kultur archäologisch fassen zu können. Erst die damit in Verbindung stehenden Handlungen sind es, die überhaupt einen Einblick auf Kulturen erlauben. Eggert versteht dieses Problem einer aus Realien abgeleiteten Selbstevidenz daher als die positivistische Konstruktion archäologischer Fakten.⁷ Zwar korrigierte sogar Childe selbst seinen soziologisch gemeinten Ersatz von „races“ durch „peoples“ mehrfach, um sich weiter von essentialistischen Kulturvorstellungen zu entfernen, und stellte sich dabei zeit lebens bewusst gegen rassische Projektionen,⁸ doch die einprägsame Formulierung früherer Entwürfe führt bis heute zu unreflektierten Rückgriffen.

Eine andere Herangehensweise ist der „historisch-diffusionistische Kulturbegriff“. Dieser erweitert zwar die frühesten Ansätze Childes, versteht die kulturellen Aneignungsprozesse aber nur begrenzt als komplexe Entwicklungsprozesse sozialer Interaktion. Stattdessen werden sie als die Folge „zivilisatorischen Drängens“⁹ verstanden, das dem menschlichen Verlangen nach Fortschritt und den wirtschaftlichen Auswirkungen technologisch/kultureller Überlegenheit entspringt; ein Ansatz, der aber immer weniger überzeugend wirkt, „je weiter sich Natur- und Geisteswissenschaft ausdifferenzieren“.¹⁰

Der „funktionalistische Kulturbegriff“ hingegen lehnt es nach Eggert ab, Ähnlichkeiten innerhalb materieller Hinterlassenschaften bereits als ausreichenden Beleg für eine darin abgebildete gesellschaftliche Gruppierung zu werten. Er begreift die Kultur nicht nur als materiell fassbar, sondern als ein dem Menschen eigenes „Artmerkmal“ mit dem Potential, unterschiedlichste Gesellschaftsstrukturen zu entwickeln. Es reicht in der Folge nicht aus, bestimmte Äußerlichkeiten von Objekten einem bestimmten Typus oder auch definierten Gruppen von Menschen zuzuweisen. Dabei wird die Idee vertreten, dass auch das in der Archäologie übliche Kartieren und Addieren von Kultur-

⁷ Eggert (2013) 31.

⁸ Childe (1933); (1956) 112; (1963) 40–60; Tringham (1983).

⁹ Eggert (2013) 33. Siehe besonders Fußnote 43.

¹⁰ Bräunlein (2012) 17.

elementen nicht objektiv geschehen kann. Denn bereits die Auswahl des dargestellten Materials leidet oft an einer eher rudimentären Dokumentation und einem beschränkten Informationsgehalt, überwiegend in Bezug auf deren Erscheinung und Äußerlichkeiten. Entsprechen sind Merkmalkataloge oder Kartierungen stets aufgrund methodischer Filter vorsortiert. Kartierte Objektgattungen stellen daher nur ein relativ grobes Werkzeug der Archäologie dar, um den Zugriff auf ausgewählte Charakteristiken und Objektgruppen in einem bestimmten Raum zu einer bestimmten Zeit abzubilden und diese zu kommunizieren. Dieser Darstellungsweise ist es auch geschuldet, dass die Bedeutung oder Behandlung dieser innerhalb des jeweiligen Kontextes kaum eine große Rolle spielen kann. Dieses Vorgehen reicht entsprechend nicht aus, um daraus eine selbstständige Kulturgruppe ableiten zu können. Stattdessen müssen die unzähligen Realisierungen der Kultur im Material als Teile übergeordneter Wirkungszusammenhänge verstanden werden. Dabei wird die enge Verbindung der Dinge mit der soziokulturellen Identität des Menschen betont, so dass eine („materielle“) Kultur (s. u. Zitat Hahn) keine eigene Größe darstellt, die es von anderen Kulturen zu unterscheiden gilt, sondern sie ist Ausdruck soziokultureller Beziehungen.¹¹ So wird die Notwendigkeit betont, nicht nur eine „beschreibende Bestandsaufnahme“ des archäologischen Materials zu liefern, sondern auch einen Einblick in die soziokulturelle Entfaltung der Menschheit zu gewinnen und deren mittel- und langfristige Abläufe innerhalb von Gesellschaften zu überblicken, egal welcher Fokus im konkreten Fall Gegenstand einer Studie sein mag.¹² Um dies zu erreichen, bedarf es eines Kulturverständnisses jenseits des „traditionellen“, ethnisch orientierten Ansatzes, das eine Zusammenarbeit mit anderen Kultur- und Geisteswissenschaften voraussetzt. Um die Archäologie nicht auf die wissenschaftliche Praxis des Sammelns zu begrenzen, sind Disziplinen in den archäologischen Diskurs einzubinden, die menschliche Interaktion zu ihrem Schwerpunkt gemacht haben. Dies wird beispielsweise innerhalb des „semiotisch-kommunikationstheoretischen Kulturbegriffes“ vertreten. Dieser Ansatz geht von einer „materiellen Kultur“ aus, der „Summe aller Einzelgegenstände einer Gesellschaft [...], die benutzt oder bedeutungsvoll sind“,¹³ wobei nicht der Grad ihrer Bedeutung von Belang ist, sondern die Tatsache, dass sie überhaupt verwendet wurden.¹⁴ Nach Hahn resultiert die polyvalente Bedeutung dieser Dinge nicht aus ihrer Materialität, sondern dem Kontext ihrer Verwendung und der damit zu verknüpfenden Kon-

¹¹ Bräunlein (2012) 21.

¹² Eggert (2013) 35.

¹³ Hahn (2005) 18.

¹⁴ Eggert (2013) 38.

zeptualisierung der Anwender.¹⁵ Dies geschieht unter Berücksichtigung aller sozialen Interaktion, so dass „Kultur“ von Andreas Wimmer als offener und instabiler Vorgang des Aushandelns verstanden wird, als „kultureller Kompromiss“.¹⁶ Im Kontext der archäologischen Fragestellung sind daher nach Wimmer (1996) verschiedene Ebenen des Kulturkonzeptes zu berücksichtigen.

1. Erlaubt das Kulturkonzept einen Einblick in die verinnerlichte Kultur eines Individuums?
2. Gibt das Kulturkonzept Hinweise auf eine allgemeine, verbindliche Vorstellung über die Beschaffenheit der Welt?
3. Schließt das Kulturkonzept kulturelle Praktiken ein, die Grenzen sozialer Gruppen markieren, innerhalb derer ein Aushandlungsprozess stattfindet?

Auf die Fragen zwei und drei kann anhand von Beispielen der zyprischen Spätbronzezeit durchaus ausführlich Bezug genommen werden (s. u. § 4). Dabei gilt es zu diskutieren, ob beispielsweise ein Keramikstil, Bestattungssitten oder Ähnlichkeiten in der Architektur auf ein indigenes Gemeinschaftsempfinden hinweisen und damit Rückschlüsse auf ähnliche soziale Strukturen erlauben. Die erste Frage hingegen entspricht zwar den Prinzipien des Habitus und dem Antrieb des menschlichen Handelns, aber ohne ausführliche Schriftquellen ist diese im archäologischen Befund kaum bis nicht fassbar und kann nur übergeordnete, soziologische Fragestellung bedienen.¹⁷ Ob dabei im Einzelfall von einem inneren Gemeinschaftsgefühl gesprochen werden kann, unterliegt in der archäologischen Forschung dabei extremer Uneinigkeit. Da viele der unzähligen zwischenmenschlichen Faktoren in emischer Perspektive leider nicht mehr direkt nachvollziehbar sind, muss auf theoretische Konzepte aus sozialanthropologischen Disziplinen, der Kognitionswissenschaft oder auch der Semiotik zurückgegriffen werden. Nur so können archäologisch erfasste Daten nicht nur als typologische Sequenzen verarbeitet und auf Verbreitungskarten dargestellt werden, sondern man kann auch den Transport kultureller Inhalte analysieren. Denn dieser findet nicht nur verbal, bzw. durch Beobachtung und Nachahmung während sozialer Handlungen statt, sondern steht in direkter Relation zur Handhabung, Herstellung und Interaktion mit und von Objekten. Durch diese Rück- und Wechselwirkung steht die „Kultur“ also im Sinne dialektischer Beziehungen zwischen Kognition, sozialer Praxis und den von Menschen geschaffenen materiellen Dingen.¹⁸ Durch diese Abstraktion des Kulturbegriffes

¹⁵ Eggert (2013) 38 Fußnote 56.

¹⁶ Wimmer (2011) 415.

¹⁷ Wimmer (1996) 407–408.

¹⁸ Wotzka (2000) 58.

können somit zahlreiche komplexe und wechselseitige Charakteristiken in unterschiedlicher Kombination berücksichtigt werden, wie beispielsweise Kunst, Ernährung, Wirtschaft, Kleidung, soziopolitische Ordnung, Religion/Kult/Symbolik, Außenbeziehungen, usw.; man muss dafür nicht zwingend einen „Stamm“ oder ein „Volk“ postulieren.¹⁹

Unter Berücksichtigung des ethnologischen Kulturverständnisses, das eine traditionelle Definition des Begriffs „Kultur“ als unverwechselbare und historisch dauerhafte Einheit ablehnt, muss von einer Homogenitätsvorstellung auch innerhalb einer archäologischen Kultur gänzlich Abstand genommen werden und intrakulturelle Variation als grundlegend für selbst einfachste Gemeinschaften betont werden.²⁰ Damit wäre die „archäologische Kultur“ also einzig als statistisches Konstrukt zu verstehen.²¹ Diese Schlussfolgerung erklärt, dass es heute ein Bestandteil fachinterner Debatten ist, ob der Begriff der „Kultur“ und alle damit im Zusammenhang stehenden Synonyme und Ausweichbegriffe (Stamm, Volk, Ethnizität, etc.) vollständig zu vermeiden sind oder ob man diesen ethnologischen Ansatz meiden soll und weiterhin die „Kultur“ als reale, im Material erkennbare historische Gemeinschaft suchen kann.²² Welcher Ansatz nun gewählt wird, liegt schlussendlich im Ermessen des Wissenschaftlers. Doch im weiteren Verlauf dieses Beitrages wird anhand des Beispiels der zyprischen Archäologie auf Probleme eingegangen werden, die durch die Annahme erwachsen, eine „reale, historische Gemeinschaft“ auf Zypern erkennen zu können.

2 Zypern als „hybride“ Gesellschaft?

Die vorgestellte Problematik, die mit der Verwendung des Kulturbegriffes in der Archäologie einhergeht, wird in der zyprischen Archäologie nur selten diskutiert. Im Gegenteil, mit der Wahl des Titels „Cyprus. Crossroads of Civilizations“ machte eine im Smithsonian Museum of Natural History ausgerichtete Ausstellung aus dem Jahre 2010 besonders auf eine diskussionswürdige Facette der zyprischen Archäologie aufmerksam: die Nachweisbarkeit einer Akkumulation kultureller Einflüsse auf Zypern, sowohl aus dem östlichen als auch dem zentralen mediterranen Raum.²³ Der Höhepunkt dieser Einflussnahme

¹⁹ Wotzka (2000) 56 Abb. 1.

²⁰ Bricker Reifler (1975).

²¹ Wimmer (1996) 403–404.

²² Lüning (1972) 169; Lichardus (1991a) 13.

²³ Hadjisavvas (2010).

liegt vermutlich im 11. Jh. v. Chr. und ist durch intensive Austauschbeziehungen mit den etablierten Großreichen Ägypten, des mykenischen Griechenlands und den levantinischen Stadtstaaten zu erklären. Für diese Zeit steht die steigende Präsenz von Objekten, Formen und Ideen, die offenbar mit dem griechischen Festland in Verbindung stehen, im Vordergrund der Forschungsdiskussion. Eine herausragende Position nimmt diesbezüglich die griechische Sprache ein. Der Fund eines beschrifteten Obelos (no. 16), einer Art Bratspieß, aus Grab 49 bei Palaipaphos-Skales²⁴ zeigt scheinbar anhand des Namens *o-pe-le-ta-u* in syllabischer Schrift, gedeutet als Οφελτᾶς im Genitiv (Οφελταυ), den Wandel von *-o* zu *-u* an der Wortendung, einem Charakteristikum des klassischen, zyprischen Griechisch, das damit die Nähe zum festlandgriechischen Arkadischen und dem mykenischen Griechisch der Linear-B Schrift belegen soll.²⁵ Besonders interessant ist aber, dass das arkadische Griechisch hier nicht in einem Kontext einer mykenisch oder griechisch anmutenden Grabanlage nachgewiesen ist, sondern die Niederlegung streng nach lokalen Sitten gestaltet wurde. Es ist also nicht erkennbar, ob sich der Name auf dem Spieß auf eine Person griechischer Herkunft bezieht, aber die Präsenz der Sprache und deren Eigenheiten ist mit Sicherheit bereits zu dieser Zeit auf Zypern verbreitet und vermutlich auch bereits vorher anzunehmen (Abb. 1).²⁶ Ergänzend wird anhand ausgewählter Objekte im Folgenden eine ähnliche Verbindung zu Regionen außerhalb Zyperns aufgezeigt.

Interaktion lässt sich archäologisch einerseits aufgrund des Auftretens von Importen und Exporten nachweisen, andererseits aber auch anhand typologischer Charakteristika. Ein Import zeigt aber nur an, dass ein Objekt über große Entfernungen bewegt wurde. Die Dauer, diese zu überbrücken, bleibt dabei jedoch genauso unklar, wie die verschiedenen Stationen des Transports, die Intention und Art des Austausches und auch die Anzahl an Individuen, die mit dem Objekt tatsächlich Kontakt hatten. Ein ägyptisches Gefäß der Zweiten Zwischenzeit innerhalb eines spätbronzezeitlichen Grabes auf Zypern bezeugt also nicht zwingend die Interaktion zwischen Ägypten und Zypern, sondern könnte auch über die Levante, Anatolien oder sogar Kreta abgelaufen sein. So bleibt unklar, welche Assoziationen damit übertragen wurden und ob mehr als die bloße Andersartigkeit des Äußeren als relevant wahrgenommen wurde.

Typologische Gemeinsamkeiten hingegen bezeugen tiefergehende Interaktion. Ähnlichkeiten in der Formgebung und Handhabe eines Gegenstandes

²⁴ Karageorghis (1983) 61.

²⁵ Ausführlich dazu Deger-Jalkotzy (1994) 11; Kritik an dieser Deutung zudem in Olivier (2013); Egetmeyer (2013); Steele (2016).

²⁶ Steele (2016) 13–15.

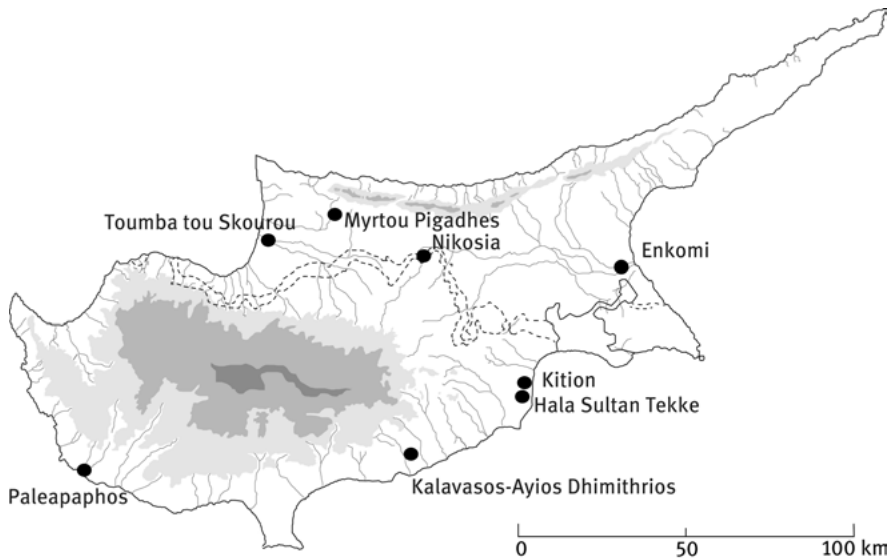


Abb. 1: Übersichtskarte aller im Text erwähnten Fundorte auf Zypern. Gestrichelt markiert ist die moderne UN-Pufferzone zwischen der Republik Zypern und der Türkischen Republik Nordzypern.

deuten auf einen kontextuell vorbestimmten Inspirations- bzw. Interaktionsraum hin – beispielsweise eine Werkstatt –, innerhalb dessen Individuen mit unterschiedlichen Erfahrungsschätzen – beispielsweise aufgrund von Herkunft – kommunizierten. So wird nicht nur ein Objekt ausgetauscht, sondern auch Ideen, Vorstellungen und Meinungen. Nur so wird die Interaktion mit umgebenden Kulturen offensichtlich. Das Fehlen solcher Prozesse belegt aber nicht im Umkehrschluss das Fehlen von Interaktion.

Besonderheiten dieser Art führen jedoch auch zu einer überzogenen Erwartungshaltung in der Forschung: Man erwartet von vornherein, dass Objekte innerhalb der zyprischen Archäologie bereits als kulturimmanentes Charakteristikum einen „Mischcharakter“ in sich tragen. Geringe Beachtung erfährt dabei das Konzept der kulturellen Aneignung, das kulturspezifische Formen des Erwerbs, „Einbrauchens“, Umarbeitens, Konsumierens und damit einhergehender Veränderungen der Wahrnehmung näher beschreibt.²⁷ Dabei liegt das Problem im methodischen Vorgang der archäologischen Kategorisierung,

27 Schreiber (2013) 13.

durch die eine Projektion eigener Erwartungen und (wissenschaftlicher) Kategorien auf antike Kulturen besteht.²⁸ Es entspricht den etablierten Methoden in der Archäologie, lokale Strukturen, Materialien und auch Verhaltensmuster mit umgebenden Kulturen zu vergleichen, wie es auch in der zyprischen Archäologie geschehen ist und in Anbetracht der geographischen Trennung vom Festland auch sinnvoll ist. Die dabei identifizierten Ähnlichkeiten und unterschiedlich gearteten Verbindungen wechselnder Einflüsse sind unbestreitbar. Diese werden in der Forschung dabei aber als „Hybride“ bezeichnet, ein Begriff, der als methodische Notwendigkeit auf Objekte projiziert wird, die offensichtlich stilistische Merkmale anderer Kulturen aufweisen und so nicht einer einzigen Kategorie zuzuweisen sind. Dabei unterstellt dieser Begriff, dass es eine Form von „reinen“ Archetypen und im Umkehrschluss von degenerierten und unterlegenen Elementen gäbe.²⁹ Doch während die Verwendung des Begriffes der Hybridität eigentlich vor allem im Diskurs der post-kolonialen Zeit ein politisches Ziel hatte – damit wurde bewusst versucht, verschiedene Identitäten und widersprüchliche Ideen zusammenzuführen – können derartige Rahmenbedingungen nicht für das prähistorische Zypern angenommen werden.³⁰ Durch die scheinbar extraordnäre Quantität und Qualität des kulturellen Einflusses wird die zyprische Kultur aber selbst als eine Art Hybrid verstanden.³¹ Dabei erwächst der Eindruck, als habe Zypern in der Spätbronzezeit keine eigenständige Kultur, sondern stelle eine Art kulturelles Konglomerat dar, also eine verbackene Mischform verschiedener kultureller Einflüsse aus Griechenland, Anatolien, Ägypten und der Levante, die sich aus dem archäologischen Material ablesen lasse und die sich auf der Mittelmeerinsel akkumuliert habe:

In contrast to the apparent isolation of earlier periods, the L[ate] C[ypriot] period is characterized by the assimilation and adaption of foreign iconography and technologies. Hybridisation is apparent in many aspects of the LC cultural repertoire [...]³²

Offenbar werden insbesondere durch die Annahme, Phasen der Isolation erkennen zu können, so genannte Hybridisierungsvorgänge innerhalb von Technologie und Ikonographie zur wichtigsten Referenz der Forschung. Durch neue Diskussionen zur Hybridität (Stockhammer 2013) wird zudem die Möglichkeit wieder in Betracht gezogen, anhand typologischer Charakteristiken differen-

²⁸ Sherratt (2015) 75.

²⁹ Ackermann (2012) 6.

³⁰ van Dommelen & Rowlands (2012); Hodos (2006) 16–17.

³¹ Matthäus (2000) 91.

³² Steel (2004a) 169.

zierbare Gemeinschaften postulieren zu können, wodurch das Kulturproblem „[...] durch die Hintertür“ erneut auftritt.³³

Für die Interpretation sogenannter hybrider Objekte bleibt aber die Betrachtungsweise des Materials entsprechend dem Konzept der materiellen Kultur nach Hahn notwendig (s. o.). Nutzen oder Bedeutung eines Gegenstandes sind ständiger Veränderung unterworfen und von einer bestimmten Zeit, kontextuellen Nutzungsphasen und von der jeweiligen individuellen Rezeption abhängig. Die Bedeutungszuschreibungen werden dabei mit Bekanntem verglichen oder gänzlich neuen Kategorien zugeordnet, wenn sich keine entsprechende Korrespondenz finden lässt. Demzufolge „denken Menschen durch materielle Kultur“.³⁴ Es ist also nicht nur das archäologische Material selbst von Interesse, sondern auch wie es Verwendung fand, um zu ergründen welche spezifischen Bedeutungen kontextbedingt zu berücksichtigen sind.³⁵ Das Kombinieren von Objekten und Ideen ist etwas Alltägliches und wird durch eine Vielzahl verschiedener Quellen beeinflusst, durch Werkzeug, Rohstoff, sozialen Habitus und der Persönlichkeit des Akteurs selbst.³⁶ Diese Erkenntnis ist deshalb wichtig, da sich bereits (berechtigter) Widerstand in der Zypernforschung bezüglich der verwendeten Terminologien regt.³⁷ Tatsächlich stehen sich verschiedene Ansätze gegenüber, wie mit der Frage einer Herausbildung einer einheitlichen Kultur am Ende der Spätbronzezeit auf Zypern umzugehen ist. Es stellt sich die Frage, wie von dieser einheitlichen Kultur am Ende der Spätbronzezeit gesprochen werden kann, wenn zugleich die Entwicklung dieser Kultur aus einer Vielzahl externer Einflüsse heraus geschehen sein soll. Dieser Ansatz suggeriert nicht nur eine gemeinsame kulturelle Identität als Ergebnis von Handel und Austausch, sondern auch eine gleichgeschaltete Adaption „fremder“ Sitten durch die Bewohner der Insel. Auch Bernhard Knapp möchte in diesem Sinne von einer Hybridisierung anstelle einer Akkulturation sprechen, Crewe hingegen hält eine derartige nuancierte Differenzierung zumindest in Hinblick auf die Formierungsprozesse (zumindest während der frühbronzezeitlichen Philia Phase, siehe Tab. 1) für überflüssig.³⁸ Sie bringt dabei jedoch einen elementaren Ansatz nicht zur Sprache: die Annahme einer hybriden Kultur führt in ihrer Folge zur Definition einer Art von reinem Archetypen, der kritisch zu sehen ist:

³³ Maran (2012).

³⁴ Hodder (2012) 35.

³⁵ Wulf (2011) 83.

³⁶ Bourdieu (1990) 54–55.

³⁷ Crewe (2014) 137.

³⁸ Knapp (2013a) 266–268; 454–455; Crewe (2014) 137.

[...] the identification of »hybridity« itself [is] dependent on the same essentialist framework that it seeks to challenge. In order for us to identify something as »hybrid«, we need to place it within a framework of what, at best, are our own artificial and agenda-laden archaeological categories and, at worst, may be effectively essentialist classifications and definitions.³⁹

Der Begriff „Hybridität“ ist also nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Er suggeriert eine Abkehr vom „Volks“-Gedanken, lässt aber die Frage offen, *was* sich kreuzt. Relevant ist diese Frage, wenn ein bestimmtes Objekt analysiert wird und zu entscheiden ist, ob ein ikonographisches Element übernommen wurde oder eine Bedeutung, die mit einem Attribut zusammenhängt, oder ob das Element womöglich nur mit Hinblick auf einen bestimmten Verwendungszweck zu deuten ist. Sofern aber an essentialistische Kulturen gedacht wird, die hier in einen „Schmelztiegel“ geraten wären, bleibt der Hybriditätsbegriff ganz im alten Paradigma.

Das Problem macht damit nicht nur eine saubere Kategorisierung der archäologischen Daten schwierig, sondern wirkt sich direkt auf die Aussagekraft jedweden archäologischen Materials aufgrund der stets durch Empirie erfassten Daten aus. Denn auch wenn eine Objektgruppe einer bestimmten, klar umrissenen Kultur als zugehörig verstanden werden kann, verklärt die offenbare Verschmelzung bestimmter Elemente, die eigentlich räumlich voneinander getrennt erfasst werden können, diesen Umstand als das Ergebnis einer scheinbar umfassenden Interaktion. Dabei ist aber klar, dass auch dabei immer eine Selektion stattgefunden hat. Denn immerhin werden stets nur ganz bestimmte Elemente miteinander verbunden.

3 Eine kulturhistorische Einführung

Die Forschung über die Bronzezeit Zyperns ist durch dieses Problem der kulturellen Differenzierung in einer Vielzahl von Widersprüchen verfangen. Der Beginn der Bronzezeit wird durch einen inselweit fassbaren Wandel in der materiellen Kultur definiert, der nur durch Kontakte an das umgebende Festland möglich war. Zugleich sind daraufhin klar erkennbare Importe – eine der archäologischen Hauptquellen für Fernkontakte – extrem selten und erst mit der Spätbronzezeit zahlreich genug, um von einer frequentierten Austauschbeziehung ausgehen zu.⁴⁰ So wird weiterhin postuliert, dass es lange Phasen der

³⁹ Sherratt (2015) 75.

⁴⁰ Mina (2013); Antoniadou (2003).

Isolation gegeben habe, die erst mit der auslaufenden mittleren Bronzezeit gegen 1700 v. Chr. dauerhaft geendet hätten (s. u. Tab. 1).⁴¹

Diese Verschiebungen und das Fehlen von Importen führten also zur Gegenüberstellung alternierender Phasen der Interaktion und Isolation, dem scheinbar unentwegten Aufflammen und Verebben der Interaktionsbestrebung.

Doch es gibt auch eine andere Möglichkeit, dieses Phänomen zu erklären. Man muss nämlich in Betracht ziehen, dass die Objekte das Resultat von Austauschmechanismen sein können, die kulturspezifischen Regeln und Einschränkungen unterworfen sind, die eine Limitierung von Interaktionsräumen, Anwendungen und Austausch verursachen. Anstelle scheinbar liberal gestalteten Austauschs und Handels ist dann von strengen Regulierungen und verbindlichen Rahmenbedingungen auszugehen. Der auch schriftlich belegte Austausch von politischen Tributen oder Geschenken liefert entsprechende Rahmenbedingungen, zumindest auf einem sehr elaborierten Level.⁴² Diese Erklärung geht von der Prämisse aus, Importe nicht einzig als eine Art von Symbol für eine entfernte Kulturerscheinung und in der Folge als Beleg für materiellen Austausch/Handel zu begreifen. Importe sind stattdessen auch unabhängig von ihrer Quantität zu bewerten. Die Möglichkeit, dass die Bewohner der Insel stets im Kontakt zu anderen Kulturen des Mittelmeerraums standen, muss eine valide Option darstellen, sofern die technologischen Grundvoraussetzungen dafür gegeben waren. Wie sich diese Interaktion gestaltete, war aber auch stetem Wandel unterworfen; ein stetes Verschieben einer kulturell geprägten Rahmung ist als Teil des kulturellen Kompromisses anzunehmen. Denn auch im weiteren Verlauf der Geschichte sind die Bewohner der Insel stets in kulturellem Austausch integriert, der sich auch aktuell in gesellschaftlichen Zerwürfnissen auf der seit 1974 zweigeteilten Insel widerspiegelt.⁴³

Zentral für die mögliche Einflussnahme ist also, wie die Qualität des Austausches zu bewerten ist. Der bisherige Konsens ist, das Ansteigen der spätbronzezeitlichen Importe stets als Ergebnis eines umfassenden und zunehmend intensivierten kulturellen Austausches mit dem minoischen Kreta, dem mykenischen Griechenland, dem hethitischen Großreich in Anatolien, Ägypten und den levantinischen Stadtstaaten zu begründen. Dieser gehe mit einer „dramatischen Transformation durch Kontakte mit und die Assimilation von externen kulturellen Einflüssen“ einher und habe die Gesellschaft auf der Insel ver-

⁴¹ Steel (2004a) 143; Peltenburg (1996).

⁴² Panagiotopoulos (2012) 53–55.

⁴³ Matthäus (2000) 91; Stevens (2016) 21–25.

Tab. 1: Chronologietabelle der zyprischen Bronzezeit. FZ = Frühzyprisch, MZ = Mittelzyprisch, SZ = Spätzyprisch, ZG = Zypro-Geometrisch, PreBA = Prehistoric Bronze Age, ProBA = Protohistoric Bronze Age.

Absolute Chronologie v. Chr. (nach Knapp 2013a and Steel 2010)	Relative Chronologie		Absolute Chronologie v. Chr. (nach Merrillees 1992 und Manning et al. 2001)
	Alternative (Knapp 1994)	Traditionell	
2500/2400–2350–2250	PreBA I	Phila	2500–2300
2350/2250–2000		FZ I	2300–2150
		FZ II	2150–2100
		FZ IIIA	2100–1950
	PreBA II	FZ IIIB	2025–1950
2000–1750/1700		MZ I	1950–1850
		MZ II	1850–1750
1750/1700–1450 (Übergang)	ProBA I	MZ III	1750–1650
		SZ IA	1650–1550
		SZ IB	1550–1425
1450–1300/1200	ProBA II	SZ IIA	1425–1375
		SZ IIB	1375–1330
		SZ IIC	1330–1200
1300/1200–1050	ProBA III	SZ IIIA	1200–1100
		SZ IIIB	1100–1050
		SZ IIIC/ZG I	1050–1000

ändert.⁴⁴ Denn während dieses Abschnittes der mittleren und beginnenden späten Bronzezeit (Mittelzyprisch III – Spätzyprisch I, ca. 1700–1600 v. Chr.) steigt die Präsenz zyprischen Materials im Austauschsystem des mediterranen Raumes deutlich an. So sei eine Integration Zyperns in den weitreichenden mediterranen Handel durch den Austausch von Ressourcen, Waren und Ideen im archäologischen Material auf vielfältige Weise fassbar.⁴⁵ Da Zypern zu dieser Zeit (noch) als wichtigster Bezugsort für Kupfer im mediterranen Raum gilt,

⁴⁴ Steel (2004a) 142.

⁴⁵ Sherratt (2015) 76.

werden wirtschaftliche Interessen als einer der Hauptgründe für die Intensivierung des Austausches genannt.⁴⁶ Durch die handelsbasierte Integration der Insel in das umfassende Austauschsystem der Großmächte des östlichen mediterranen Raumes sei demnach eine weitreichende Neustrukturierung der Gesellschaft auf Zypern erkennbar, die von einer zuvor „egalitär-agrarwirtschaftlichen“ Gesellschaft⁴⁷ hin zu einer klar hierarchisch untergliederten Gesellschaftsform mit differenzierten sozialen Ebenen erfolgt sei. Diese sollen sich innerhalb der im Zuge der Bestattungspraktik niedergelegten Grabbeigaben ablesen lassen.⁴⁸ Bestärkt wird diese Annahme zudem durch den Nachweis einer aufkommenden monumentalen Architektur⁴⁹ und befestigter Siedlungen, sowie mit der Verwendung des zypro-minoischen Schriftsystems, einem wichtigen Indiz für eine komplexe Gesellschaftsstruktur. Dieser gesellschaftliche Wandel wird als das Resultat einer Elitenbildung gesehen, die sich durch die Akkumulation von Agrarprodukten und verschiedenen Handelsgütern herausgebildet habe, auch wenn eindeutige Beweise für eine zentralisierte Administration der Gesellschaft auf der Insel fehlen.⁵⁰ Ausgelöst worden sei dieser Wandel durch immigrierende Bevölkerungsgruppen oder zumindest deren Imitation durch bereits bestehende lokale Eliten.⁵¹ Folglich liegen vor allem die Auswirkungen des Kupferhandels und die intensiven Kontakte mit den umgebenden „Hochkulturen“ und den levantinischen Stadtstaaten, allen voran Ugarit, im Blickpunkt der Forschung.⁵² Bereits Steel kritisiert, dass sich die bisherige Zypernforschung dabei besonders für die Spätbronzezeit tendenziell kultur-evolutionistischer Erklärungsmuster bedient habe, um diese Austauschmechanismen mit Rekurs auf ökonomische Bestrebungen und organisierten Handel zu erklären. Alternative Deutungsversuche anhand anthropologischer oder „moderner Methoden“ im Sinne der einleitend diskutierten „Kultur“-Frage

46 Stos-Gale & Gale (2010); Knapp (2013a) 345, 349.

47 Knapp (2013a) 348.

48 Keswani (2004) 158–159.

49 Fisher (2014).

50 Für alternative Sichtweisen siehe Knapp (2013a) 432–447.

51 Steel (2004a) 143. Wie diese Form der Imitation abgelaufen sein mag, ist aber unklar und hängt mit der kulturellen Einordnung des Materials zusammen. Hier wird deutlich, wie stark das Problem einer Unterscheidung einer archäologischen von einer ethnologischen Kultur im archäologischen Denken verhaftet ist. Dabei ist diese Form der Interaktion eng mit Überlegungen zu formulierten Kontaktzonen verknüpft. Siehe für entsprechende Theorien zu archäologisch fassbarer Immigration, kulturellem Austausch und Kolonisierung beispielsweise Ulf (2009) 93–99 und Burmeister (2000).

52 Steel (2010) 809.

halten erst seit wenigen Jahren Einzug in die Forschungsmethoden der zyprischen Archäologie.⁵³

Am Ende der Bronzezeit zerbricht das weitläufige Austauschsystem des Mittelmeerraumes. Auf Zypern sowie in vielen bedeutenden Siedlungen von Griechenland bis nach Syrien und Anatolien sind extreme kulturelle Umbrüche zu fassen. Während so beispielweise für Griechenland mit dem Späthelladikum IIIC und der submykenischen Zeit verschiedene Phasen der (schriftlosen) Rekonsolidierung (ca. 1190–1000 v. Chr.) in den so genannten *Dark Ages* diskutiert werden, ist auf Zypern der Wechsel von der Spätbronzezeit in die zyprisch-geometrische Zeit vor allem durch die Ansiedlung griechischstämmiger Zuwanderer geprägt.⁵⁴ Im Zuge der Zerstörungen auf Zypern habe also zwar offenbar eine Umstrukturierung der weitläufigen Austauschs- und Handelsmechanismen stattgefunden, deren Intensität aber sei bestehen geblieben. Denn für diese Zeit kann neben dem archäologischen Material erstmals Sprache durch lokale Schriftquellen als ein Vergleichskriterium hinzugezogen werden. Nachgewiesen sind Griechisch und Eteozyprisch, eine bisher nicht identifizierte Sprache.⁵⁵ Beide wurden in einer eigenen zyprischen Schrift geschrieben, dem Zypro-Minoischen Syllabar. Vom Zypro-Minoischen Syllabar wurde die zyprisch-griechische Silbenschrift abgeleitet, in der auch das Zyprisch-Griechische geschrieben wurde. Erst ab dem 9. Jh. v. Chr. tritt gehäuft auch Phönizisch in phönizischer Schrift auf. Diese Entwicklung beeinflusst maßgeblich die Interpretation „fremder“ und „hybrider“ Formen, da die Gleichsetzung verschiedener Kulturgruppen mit eben diesen Sprachen Usus ist. Dennoch sei bis zum 1. Jahrtausend v. Chr. eine Gesellschaft entstanden, die auf der gesamten Insel eine gemeinsame materielle Kultur teile, ein gefestigter Kulturkomplex mit einer einheitlichen materiellen Kultur:

Cyprus entered the 1st millennium BC with a society that shared a common culture. [...] We do not observe [...] in the material culture, differences that could underscore a distinction between indigenous people and newcomers [...]. The newcomers made no attempt to establish separate enclaves of their own [...] Had it not been for the use of different scripts employed for at least three different languages, it would have been impossible to identify the island's Iron Age multilingual social structure on the basis of the material culture.⁵⁶

Einer einheitlichen materiellen Kultur stehen also drei verschiedene, klar unterscheidbare Sprachen gegenüber. Selbst „Neuankömmlinge“, gemeint sind

⁵³ Steel (2004a) 11 mit Verweisen.

⁵⁴ Maran (2008); Knapp (2013a) 451.

⁵⁵ Vgl. Steele (2012).

⁵⁶ Iacovou (2012) 62–65.

die erwähnten Einwanderer aus dem mykenischen Griechenland und spätestens im 9. Jh. v. Chr. auch aus der Levante, sind nicht ausdifferenzierbar. So scheint es, als bieten die archäologisch fassbaren Informationen keine Anhaltspunkte für eine Differenzierung kultureller Gruppierungen, obwohl sich in den Schriftquellen durch die parallele Verwendung verschiedener Sprachen (Eteo-zyprisch, Griechisch und Phönizisch) womöglich weiterhin die Präsenz benachbarter Kulturen zu erfassen sei. Denn am Ende der Spätbronzezeit wird mit der Einführung der Zyro-syllabischen Schrift, die auf Basis der Zyprominoischen Schrift sowohl Griechisch als auch Eteo-zyprisch wiedergibt, die Sprachenvielfalt auffällig. So existieren ab dem 9. Jh. v. Chr. durch die Ansiedlung von Phöniziern in Kition, die diese selbst als Kolonie von Tyros bezeichneten, sowohl Phönizisch, Griechisch im Zyro-syllabischen Schriftbild und die nicht entzifferte eteo-zyprische Sprache parallel. Alle drei Sprachen sind in dieser Zeit sowohl in Wohnräumen, Kultbereichen, im funerären Kontext sowie administrativen Bereich verortet.⁵⁷ Nach Iacovou Zitat (s. o.) überrascht die parallele Verwendung der drei Sprachen im Gegensatz zu der erwähnten Einheitlichkeit materieller Zeugnisse. Insbesondere das Fehlen so genannter Siedlungs-Enklaven zeige, dass besagte Neuankömmlinge innerhalb der Kultur der umgebenden Küstensiedlungen aufgegangen sein müssen.⁵⁸

Doch trotz des Nachweises einer Mehrsprachlichkeit darf weder das Fehlen differenzierbarer Enklaven ausreichen, um darin eine kulturelle Einheit zu postulieren. Noch darf eine Sprache deckungsgleich mit dem Vorhandensein einer Kulturgruppe geltend gemacht werden. Zum einen stellt eine durch Archäologen definierte, typologische Gemeinsamkeit nicht zwingend auch den Ausdruck einer sich selbst als Gemeinschaft verstehenden Gruppierung dar. Diese könnte erst in einem zusammenhängenden Handlungsprozess, beispielsweise einer Bestattungsgemeinschaft, gegeben sein. Die Beständigkeit dieser kulturellen Gruppe kann dabei fluktuieren und bereits nach dem entsprechenden Handlungskomplex (vorübergehend) ausgesetzt werden.

Zum anderen bietet die Grundlage, auf der sich die Rekonstruktion der zyprischen Prähistorie abspielt, methodisch aus verschiedenen Gründen eine große Angriffsfläche. Um archäologisch eine kontinuierliche Entwicklung nachzuzeichnen, ist eine entsprechend große Anzahl von gut datierten und vergleichbaren Fundkontexten notwendig. Doch existieren beispielsweise für den Beginn der Spätbronzezeit keine Daten aus radiometrischen Datierungen kohlenstoffhaltiger Materialien (¹⁴C), so dass der Übergang in diese Epoche nur anhand typologischer Analysen zu fassen ist. Eine Chronologie aufgrund von

⁵⁷ Iacovou (2013).

⁵⁸ Iacovou (2012) 63.

Typen-Abfolgen ist aber zwangsläufig unsicher, denn es ist sogar üblich, dass verschiedene Stile zeitlich parallel verwendet wurden, ein so genannter Stilpluralismus. Chronologisiert man Daten nur aufgrund ihrer typologischen Merkmale, blendet man die Möglichkeit gleichzeitiger Verwendung der unterschiedlichen Typen aus. Die Chronologie bleibt so rein hypothetisch. Selbst für den weiteren Zeitraum von etwa 700 Jahren zwischen Spätzyprisch I und III sind nur 75 ¹⁴C-Datensätze aus 8 Fundorten bekannt, die sich außerdem überwiegend auf den Zeitraum Spätzyprisch IIIA beschränken.⁵⁹ Da sich der Großteil der Aufmerksamkeit aber auf wenige dominante Handelszentren beschränkt,⁶⁰ kann die Rekonstruktion einer übergreifenden zyprischen Kultur eigentlich nicht geleistet werden, und alternative Methoden, wie die punktuelle Analyse kultureller Äußerungen, werden notwendig.

4 Importe, Exotika und Aneignung auf Zypern

Die Annahme einer gemeinsamen, spätzyprischen Identität, die sich aufgrund von wirtschaftlichen Entwicklungen erkennen ließe, wird trotz der vorgestellten Einwände seit langer Zeit akzeptiert und erweitert.⁶¹ Der Kupferhandel wird dabei als wichtiger Auslöser für die Etablierung einer lokalen Elite betrachtet, die als Hauptakteur in der Veränderung der kulturellen Situation auf Zypern agiert haben soll. Durch „Anregung“ von außen, die das spätbronzezeitliche Zypern als Verschmelzung verschiedener kultureller Ideen und Überzeugungen darstellen, sei eine politische Einheit, ein so genannter *secondary state* entstanden.⁶² Formierungsprozesse sind stets Phasen von Konfrontation und notgedrungen eng mit der Beständigkeit und Legitimation von Machtpositionen und -strukturen verbunden, oder sogar das Resultat von und auch der Ausgangspunkt für Gewalt. Entsprechende Hinweise existieren aber einzig durch die erstmalig nachweisbaren Befestigungsanlagen und Stadtmauern mit dem Übergang in die Spätbronzezeit.

Leider beschränkt sich das Wissen über die Strukturen eines Austauschs weitestgehend auf das archäologische Fund-Material. Nur vereinzelt geben Schriftdokumente indirekte Hinweise auf einen mit Zypern gleichzusetzenden Ort namens Alashiya.⁶³ Diese in akkadisch verfassten Dokumente stammen

⁵⁹ Manning (2014).

⁶⁰ Steel (2004a) 156.

⁶¹ Papasavvas (2009) 101; Webb (1999) 298; Karageorghis & Michaelides (1996); Knapp (1986).

⁶² Knapp (2013b).

⁶³ Knapp (1996).

ausschließlich von außerhalb der Insel, beispielsweise aus Ugarit und Amarna. Die ersten Nennungen Alashiya sind aus Mari, Babylon und Alalakh bekannt und werden in den letzten Abschnitt der zyprischen Mittelbronzezeit datiert, also das 18. und 17. Jh. v. Chr.⁶⁴ Spätere Nennungen sind vor allem aus der politischen Korrespondenz bekannt. Da die lokale, auf Zypro-Minoisch verfasste Sprache bis heute nicht entziffert ist,⁶⁵ ist daher durch Schriftquellen bisher nicht zu klären, ob von einer politischen Einheit auf Zypern ausgegangen werden darf.

Dennoch stehen die beschränkte Zugänglichkeit des Materials und das Postulat eines gesonderten Stellenwertes der Eliten im Widerspruch zu der Annahme eines intensiven Kontaktes aller Bevölkerungsgruppen mit dem „Fremden“.⁶⁶ Auch wo und wie Interaktion und Austausch stattgefunden haben sollen, wird stets an Fundorten wie den großen Küstensiedlungen Enkomi, Hala Sultan Tekke oder Toumba tou Skourou diskutiert, in denen gehäuft Exotika bzw. Importe belegt sind.⁶⁷ Aufgrund dieser Handelszentren werden Qualität und Ausmaß des kulturellen Austausches auf Zypern stark mit der Nähe zu den levantinischen Stadtstaaten und dem intensiven Handel mit dem ägäischen Raum in Verbindung gebracht. Erkennbar sei dieser anhand der Adaptionen alteritärer Formen, dem massiven Aufkommen levantinischer Keramik im 16. und 15. Jh. v. Chr. und mykenischer Keramik während des 14. Jahrhunderts v. Chr., die jeweils als Hinweis einer Adaption fremder Sitten, beziehungsweise als Indiz einer intensiven mykenischen Präsenz auf Zypern herangezogen werden.⁶⁸ Dabei ist aber dringend zwischen importierten Transportgefäßen einerseits, wie beispielsweise *Tell el-Yahudiya* Ware aus Ägypten, mykenischen *Stirrup-Jars* oder kanaanitischen Amphoren zu unterscheiden und andererseits Waren, die eine bewusste Nachahmung von Handlungsweisen im Material erkennen lassen. Dies ist beispielsweise in der Verwendung mykenischer *Kratere* der Fall, einem großformatigen Mischgefäß für Wein, die auch auf elaborierte Trinksitten, einem verstärkten Wein- statt Bierkonsum oder eine gänzlich abgewandelte Verwendung hinweisen können. Diese Erkenntnis kann exemplarisch am Beispiel des amphoroiden Kraters dargestellt werden, der aufgrund stilistischer Überlegungen als Indiz einer Hybridisierung der zyprischen Kultur diskutiert wurde (Abb. 2). Denn während der Keramiktyp des Kraters im griechischen Festland eigentlich weit verbreitet ist, ist diese spezielle Form charak-

⁶⁴ Knapp (1996) 5.

⁶⁵ S. o. und Hirschfeld (2010).

⁶⁶ Keswani (2004) 79–80, 136–139.

⁶⁷ Knapp (2013a) 39–40.

⁶⁸ Sherratt (2015) 75–76; Steel (2004a) 154; Steel (2010) 813; Jung (2011) 187–189.



Abb. 2: Amphoroide Kratere aus der Ostägäis (Astypalaia, Armenochori) und Zypern (Palaepaphos *Kouklia*). Zeichnung von Nora Kuch nach Mountjoy 2009 Fig. 2.1 und 3.1.

teristisch für die Ostägäis und Westanatolien. Der amphoroide Krater aus Kouklia ist jedoch ein Streufund und daher ohne genauen Kontext. Er wurde vermutlich importiert, aber anhand stilistischer Vergleiche und der Glimmeranteile der Keramikmagerung ist erkennbar, dass auch lokal hergestellte Gefäße im mykenischen Stil im Übergang SZ IIIB-C auf IIIC präsent sind und eine Vermischung kretischer, ostägäischer und lokaler Elemente innerhalb der Keramik vorhanden ist.⁶⁹ Diese verhält sich sogar parallel zur Stilentwicklung auf Kreta und auf dem griechischen Festland.⁷⁰ Diese stilistischen Beobachtungen sagen nun allerdings weder etwas über die tatsächliche Verwendung des Kraters aus noch über den Ablauf des Warenaustausches selbst. Immerhin lässt sich sagen: Auch wenn es ohne detaillierte Analysen objektgebundener Kontexte nicht möglich ist, näheres über die Verwendung der einzelnen Gefäße dieses Typus zu erfahren, hat eine selektierte Übernahme stilistischer Eigenarten innerhalb des wahrscheinlich werkstattgebundenen Töpferhandwerks stattgefunden. Wie der spezialisierte Austausch genau organisiert war, ist in Teilen unsicher. Beispielsweise ist unklar, wie stark die Gewichtung zwischen Tribut und durch Eliten oder Einzelpersonen geregelten Handel und deren Auswirkung eingeschätzt werden muss, da die lokale Bevölkerung, wie man allgemein annimmt, nur in kleinformatischen Handel involviert gewesen war.⁷¹ Eine wichtige Quelle zu diesem Thema liefert die Ladung zweier bronzezeitlicher Handelsschiffe, den Wracks von Galidonya von ca. 1200 v. Chr. und Uluburun von 1300 v. Chr., die jeweils an der Südküste der Türkei gesunken sind.⁷² Transportiert wurden auf dem Schiff von Uluburun zyprisches Kupfer in normierten

⁶⁹ Siehe ausführlich Mountjoy (2009), bes. 59.

⁷⁰ Mountjoy (2009) 61.

⁷¹ Panagiotopoulos (2012) 54; Steel (2004a) 161.

⁷² Bass (1967); Yalçın (2005).

Barren, vor allem so genannten Ochsenhautbarren (siehe entsprechend Abb. 5). Auch wenn die Herkunft der Barrenform vermutlich auf Kreta zu suchen ist und erst für den Zeitraum vor Spätminoisch IB (ca. 1500 v. Chr.) erstmals auch auf Zypern anzunehmen ist, hat sich deren Form in der Forschung insbesondere aufgrund des zyprischen Kupferhandels als ikonisches Element der Handelsmacht der zyprischen Spätbronzezeit herauskristallisiert.⁷³ Das Schiff hatte zudem Zinnbarren in einem entsprechenden Verhältnis von 10 : 1 zur Herstellung von Bronze geladen sowie Öl, Elfenbein, Oliven und Granatäpfel, gelagert in levantinischen, mykenischen und zyprischen Gefäßen. Zwar sollen einige persönliche Gegenstände auf eine Mannschaft hindeuten, die aus Ugarit stammte, ein Auslaufhafen des Schiffes kann aber auch nicht daran zweifelsfrei festgemacht werden.

Einen weiteren Beweis für die Quantität exportierter Waren liefern die ugaritischen Schriftquellen und die Amarna-Briefe, in denen Alashiya explizit bezüglich des Gabenaustausches genannt und in denen von großen Mengen an Kupfer und Holz gesprochen wird, das von Thutmosis III angefordert wurde.⁷⁴

Dieser weitreichende Austausch und Handel hatte zweifelsohne Auswirkungen auf die Gesellschaft, wie beispielsweise in den lokalen Bestattungssitten erkennbar ist. Bestattungen waren bereits während der frühen Phasen der Bronzezeit eine wichtige Bühne, um „soziales Kapital“⁷⁵ zu steigern. Über Generationen hinweg genutzte Kammergräber wurden aufwendig in den Felsen eingearbeitet und mit Bronzen, zahlreichen Gefäßstypen und Modellen ausgestattet. Anscheinend hochrangige Bestattungen wurden zum Teil sogar mit sehr seltenen, exotischen Beigaben versehen.⁷⁶ Insbesondere die Geschirrzusammenstellung deutet dabei auf intensive gemeinschaftliche Aktivitäten und Festlichkeiten hin, in deren Rahmen von identitätsstiftender zwischenmenschlicher Interaktion auszugehen ist.⁷⁷ Da ein sehr langer Zeitraum überbrückt werden muss, ist eine direkte Übertragung dieser Interpretationen der Grabanlagen in die späte Bronzezeit zwar methodisch fragwürdig, jedoch ähneln sich die Gräber durchaus, und prinzipiell ist von ähnlich gestalteten Grabanlagen auszugehen: in den Felsen eingeschnittene Einzel- oder Mehrkammergräber, die über einen längeren Zeitraum genutzt wurden, so dass Einzelbestattungen sowie Sekundärbestattungen vorliegen. Dabei steht nun aber weniger die Ge-

⁷³ Zur Herkunft der Barrenform siehe Stos-Gale (2011), besonders 226.

⁷⁴ Steel (2010) 812; Merrillees (2011) 258–259; Raptou (1996); Ockinga (1996) 42, Text 67; Peltenburg (2012) 8–9.

⁷⁵ Bourdieu (1983).

⁷⁶ Keswani (2004) 85; Mina (2013).

⁷⁷ Steel (2010) 811; Keswani (2004) 82, 158–160; Collard (2013); Webb & Frankel (2008).

meinschaft, wie es zuvor der Fall war, im Fokus, sondern es kann von einer wachsenden Bezugnahme auf die soziale Stellung der bestatteten und bestattenden Individuen und einer Reflektion einer sozialen Hierarchie während der Spätbronzezeit ausgegangen werden.⁷⁸ Ein wichtiges Fallbeispiel hierfür stellen die Bestattungen bei Enkomi dar, in denen eine Verlagerung der Bestattungsplätze in einen intramuralen Bereich festzustellen ist.⁷⁹ In Verbindung mit der Reduzierung der Personen, die innerhalb einer einzelnen Kammer niedergelegt werden, wird vermutet, dass das Individuum stärker in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückt. Wahrscheinlich wird dieser Wandel von einer Differenzierung des sozialen Status begleitet,⁸⁰ der durch den Zugang zu Importgefäßen und Exotika, etwa aus importierten Rohstoffen wie Straußenei, Elfenbein oder Edelmetallen hergestellten Objekten, betont wird.

In der Siedlung Enkomi selbst ist ein Anstieg sogenannter Exotika im Laufe der Spätbronzezeit eindeutig nachzuweisen, bei denen es sich überwiegend um Produkte aus importierten Materialien handelt.⁸¹ Eine ähnliche Situation ist auch in Kalavassos *Ayios Dhimitrios* gegeben, einem Gebäudekomplex, der mit großen Lagerkapazitäten ausgestattet war.⁸² In beiden Fällen liefern die Verteilungsmuster der hochwertigen Objekte Hinweise darauf, den entsprechenden Gebäuden eine grundlegend administrative Funktion zuzusprechen. Die Identifizierung einer zugehörigen Elite basiert jedoch ausschließlich auf den reich bestückten Bestattungen; bisher repräsentieren keine Gebäude oder Einrichtungen auf Zypern zweifelsfrei eine stark hierarchisierte Gesellschaft,⁸³ und erst in der Eisenzeit sind lokale Kleinkönigreiche sicher nachgewiesen. In der Spätbronzezeit sind aber einzelne Charakteristiken wie Monumentalität, hohe Lagerkapazitäten und der Nachweis einer Schrift relevant, das würde minoischen, mykenischen oder altorientalischen Vergleichsmöglichkeiten entsprechen. Doch trotz der intensiven Kontakte mit Kulturen, die eine ausgeprägte herrschaftliche Selbstdarstellung in Form von Palastanlagen pflegten, konnte bislang weder ein vergleichbarer Gebäudetyp oder ein sonstiger Hinweis auf eine zentrale Administration auf Zypern identifiziert werden.

Weitere monumentale Einrichtungen stellen Heiligtümer dar, die auf Zypern erst während der Spätbronzezeit als zweifelsfrei nachgewiesen gelten. Durch stilistische Vergleiche der Sakralarchitektur und ihrem Inventar mit nah-

⁷⁸ Keswani (2004) 109, 159–160.

⁷⁹ Steel (2010) 811; Keswani (2004) 86–87.

⁸⁰ Lorentz (2005) 44.

⁸¹ Keswani (2004) 130 Fig. 5.8.

⁸² South (2008).

⁸³ Knapp (2013a) 445.

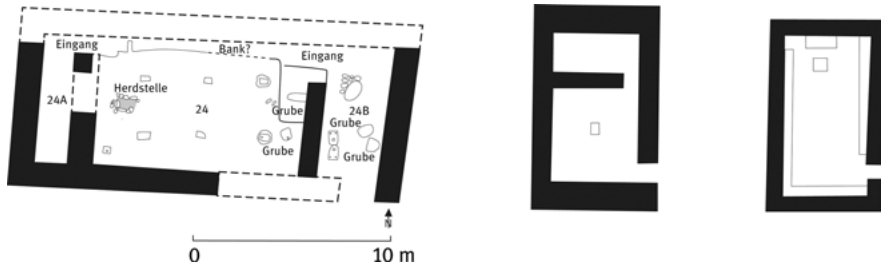


Abb. 3: „Tempel 2“ aus Kition, Area II während Floor IV (SZ IIC), der Knickachstempel „Tempel BA“ aus Tell Mozan (24,5 × 15 m), Frühbronzezeit IVA – Mittelbronzezeit und ein Knickachstempel mit Bankkonstruktionen aus Tell Huera (10,8 × 6,5 m) Siedlungsperiode IIA (Spätbronzezeit). Zeichnung Nora Kuch nach Webb 1999 39, fig. 10 und Werner 1994, 126, 127).

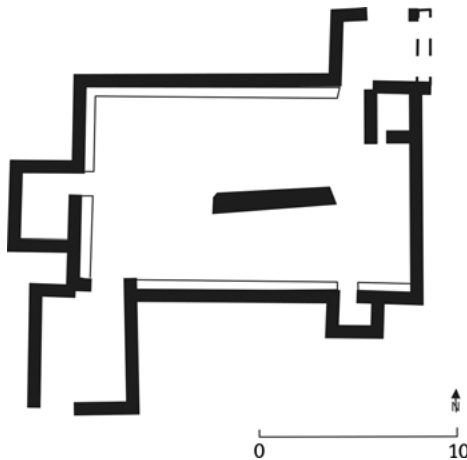


Abb. 4: Umzeichnung des rekonstruierten Heiligtums des *Ingot God* aus Enkomi, Sol III. Eine freistehende Trennwand separiert den Hauptraum, der mit Steinbänken gesäumt ist. Zeichnung Nora Kuch nach Webb 2001, 73, Fig. 4.

östlichen Paraphernalien wird eine Vermischung aus verschiedenen kulturellen Ansätzen herausgelesen.⁸⁴ Erkennbar sei beispielsweise die Form des *Knickachstempels*, eines vor allem in Nordmesopotamien genutzten Gebäudetyps, der eine Verschmelzung des Langraum- und Breitraumtempels darstellt (Abb. 3). In einem langrechteckigen Raum befindet sich der Zugang an der Langseite, wobei immer eine 90° Drehung notwendig ist, um sich der an der Schmalseite aufgestellten Kultstelle zuwenden zu können.⁸⁵ Das so genannte Heiligtum des *Ingot God* in Enkomi (Abb. 4) und Tempel 2 in Kition (Abb. 3)

⁸⁴ Webb (1999) 161–162.

⁸⁵ Werner (1994) 16.



Abb. 5: Umzeichnung des so genannten *Ingot God* aus Enkomi, Heiligtum des *Ingot God*. Höhe: 35 cm, SZ IIIA (1200–1100 v. Chr.) French Excavations. Cyprus Museum, Nikosia. Inv. No. 16.15. Zeichnung Nora Kuch.

sind auf ähnliche Weise aufgebaut. Zudem ist die Präsenz figürlicher Darstellungen mit Anleihen aus dem mykenischen Stilrepertoire bemerkenswert,⁸⁶ aber vor allem liefern Metallfigurinen Raum zu Spekulationen. In diesem Kontext sind vor allem zwei Figurinen, die auf Kupferbarren stehen, in den Blickpunkt geraten. Der so genannte *Ingot God* (Abb. 5), eine gegossene Kupferfigur⁸⁷ aus dem bereits erwähnten Heiligtum des *Ingot God* in Enkomi, wird als

⁸⁶ Knapp (2013a) 395.

⁸⁷ Nicht Bronze, persönliche Mitteilung von George Papasavvas an Bernard Knapp, Knapp (2012) 39.

eine der offensichtlichsten Verbindungen von Metallurgie, Kupferverarbeitung, Handwerk und Handel im Rahmen einer übernatürlichen Komponente herangezogen, die von „außen“ inspiriert worden sei.⁸⁸

Die Figur selbst wurde in dem 2 × 2 m großen Nordostadyton des Gebäudes gefunden, das innerhalb eines größeren, 11 × 18 m umfassenden Hauptraumes situiert ist. Die Figur wurde intentionell niedergelegt und der Raum anschließend unzugänglich gemacht, obwohl das Gebäude womöglich bis zur Aufgabe der Siedlung weiterverwendet wurde. Zudem befanden sich unzählige Weihgaben, Opfergefäße und über 100 Rinderschädel auf dem Boden und den Bänken des Hauptraumes verteilt. Die Figur selbst ist etwa 35 cm groß und männlich. Sie steht in leicht nach hinten gebeugter, aber aufrechter, Position auf einer Plattform in Form eines Ochsenhautbarrens, der mit einem Befestigungszapfen versehen ist. Die Barrenplattform ist jedoch keine notwendige Stabilisierung, da eine weitere Halterung am Rücken der Figur angebracht war, die allerdings abgebrochen ist.

Die Deutung der Figur als Gottheit beruht weitestgehend auf der Anbringung des Barrens, der als identifizierendes Attribut zu bewerten sei.⁸⁹ Die Figur trägt einen konisch zulaufenden Hut mit Hörnern und einen Vollbart. Da der Nabel verdeckt ist, trägt die Figur womöglich eine Oberkörperbekleidung mit spitz zulaufendem Ausschnitt, es existiert aber weder an den Oberarmen noch an den Handgelenken ein abgrenzender Saum der Bekleidung. Die Figur trägt einen Kilt, der bis zu den Knien reicht, die Beine sind starr und liegen eng aneinander. Der rechte Arm ist nach oben hin angewinkelt und führt einen Speer, der linke Arm ist verkürzt und geht direkt in einen runden Schild über. Ihre Konturen sind prinzipiell sehr exakt und scharf voneinander abgegrenzt, zwar sind sie nicht naturalistisch herausgearbeitet, aber dennoch in ihrer stilisierten Form sehr gleichmäßig und hochwertig. Daher stehen einige handwerklich grob ausgeführte Veränderungen an der Figur im starkem Kontrast.⁹⁰ Anhand detaillierter Analysen, deren Ergebnisse zum Teil noch publiziert werden müssen,⁹¹ wurde aufgrund des verkürzten Armes und der handwerklichen Mängel bei der Anbringung des Schildes die Möglichkeit späterer Ergänzungen attestiert. Zudem sind grobe Reparaturmerkmale an der unteren Hälfte der Figur auffällig. Wäre dem ursprünglichen Bronzeschmied bei der Herstellung der Figur ein Fehler unterlaufen, wäre die Reparatur entsprechend der Kunstfertigkeit des Schmieds mit größerer Sorgfalt durchgeführt worden. Stattdessen ist

⁸⁸ Knapp (1986); Kassianidou (2005); Spigelman (2012).

⁸⁹ Papasavvas (2011) 63.

⁹⁰ Papasavvas (2011) 59–61.

⁹¹ Papasavvas (2011) 61.

anzunehmen, dass von einer weniger versierten Person erst im Nachhinein ein grober Schaden behoben werden musste oder die Figur gezielt diesen Veränderungen unterzogen wurde. Untypisch ist zudem die Anbringung der Standplatte, die in diesem Fall die Form eines Ochsenhautbarrens hat.⁹² Der Barren selbst wurde womöglich nicht gezielt für diese Aufgabe angefertigt, sondern stellt eine ungleichmäßig eingearbeitete Barren-Miniatur dar.⁹³

Die Umarbeitung an der Beinsektion lenkt die Aufmerksamkeit auf die gebeugte Rückenhaltung. Sie beginnt am Knie und somit exakt an der Position, an der auch die handwerklichen Korrekturen einsetzen. Papasavvas nimmt diese Situation zum Anlass, von einer (intentionellen) Umformung einer Figur zu sprechen, die er anhand der typischen waffenführenden Armhaltung und gehörnten Kopfbedeckung als *Smiting God* aus der Levante identifiziert.⁹⁴ Ungewöhnlich ist nur die Beinstellung, da ein dem *Smiting God* typischer Ausfallschritt entfernt werden musste und auch ein möglicherweise dolchführender Arm durch einen eher untypischen Schildarm ersetzt wurde. Mit einer intentionellen Umarbeitung der Fußstellung wäre auf diese Weise eine symbolische Umorientierung der Figur einhergegangen, da bereits die Schrittstellung auf Göttlichkeit oder das Menschsein einer Figur hinweisen kann.⁹⁵

Diese Deutung ist aber zu hinterfragen. Die typisch konische Kopfbedeckung mag zwar für *Smiting God* Darstellungen üblich sein, die Figur des sogenannten *Horned God* aus Enkomi⁹⁶ trägt sie aber ebenfalls und ist keineswegs mit diesen Figurinen stilistisch zu vergleichen. Zudem wurden *Smiting God* Figuren im Regelfall mit einer Goldfolie versehen, die bereits bei der Herstellung vorgesehen war, so dass im Rücken der Figuren eine dafür nötige Halterung mit eingearbeitet wurde,⁹⁷ die aber sowohl beim *Horned* wie *Ingot God* jeweils fehlt.

Anhand der deutlichen Umarbeitungsspuren ist zu sehen, dass fast alle Attribute wie Bewaffnung und Barren nachträglich angebracht wurden. Ihre Deutung und der Stellenwert in der Forschung basieren überwiegend auf der intensiven Adaption oder Umarbeitung einer „fremden“ Gottheit, des Figurentyps des *Smiting God*, der beispielsweise in Ugarit stark verbreitet war. Wie stark die Versuchung ist, innerhalb dieses Beispiels die scheinbare zyprisch-indigene Tendenz zur Hybridität erkennen zu wollen, zeigt sich in früheren

⁹² Papasavvas (2011) 61.

⁹³ Papasavvas (2011) 61; Giumlia-Mair et al. (2011).

⁹⁴ Papasavvas (2011) 63.

⁹⁵ Ziffer et al. (2009).

⁹⁶ Webb (1999) 227.

⁹⁷ Maran (2011) 68–69.

Annahmen, die Reparaturstellen an den Füßen und Beinen der Figur seien als ägäische Gamaschen (oder Beinschutzplatten) zu identifizieren. Doch haben sich auch diese als Fehleinschätzung herausgestellt. Die Figur ist uns nur in ihrer letzten Ausgestaltung und im Kontext einer Niederlegungshandlung überliefert, sie stellt keinen Vorzeigefall für einen Hybridisierungsprozess dar. Es fand keine Verbindung verschiedener Elemente zu einer neuen Entität statt, sondern verschiedene Einzelschritte mit einer Bedeutungsverlagerung sind anzunehmen. Die groben Modifikationen an der Figur und ihre klar definierte Ursprungsform liefern dadurch keine gemeinsame Basis für eine bewusste und gesamtheitliche Zusammenführung verschiedener Ideen. Stattdessen ist jeder Zustand der Figur auch für sich stehend zu bewerten und wäre vielmehr unter objektbiografischen Gesichtspunkten zu analysieren.⁹⁸

Neben der, wohlgemerkt sehr seltenen, männlichen Figurine zeigt die Interpretation der weiblichen Darstellung auf einem Bronzebarren den forschungsgeschichtlichen Ansatz einer kosmopolitischen Situation, beziehungsweise die Probleme, die durch deren Komplexität entstehen (Abb. 6). Für diese Statuette, benannt nach der 1971 in das Ashmolean Museum integrierten Sammlung *Bomford*, ist leider kein Fundkontext bekannt.⁹⁹ Ihre Herkunft aus Zypern gilt nur anhand typologischer Merkmale als belegt.¹⁰⁰ Die Figur ist 9,9 cm groß und stellt eine nackte Frau mit Zopffrisur dar. Eine lange Halskette reicht bis zum Nabel herab, zudem trägt sie einen eng anliegenden Kragen, vielleicht auch mehrere Halsbänder, ihre Hände sind oberhalb des Bauches gefaltet. Die Figur steht auf einem Podest in Form eines Ochsenhautbarrens, an dem im Gegensatz zum Barren des *Ingot God* keine Podestzapfen angebracht sind. Die Figur ist leicht beschädigt. Die Arme, ein Zopf und ein Stück der Basis fehlen. Sie wird traditionell als eine Göttin gedeutet, der ein Schutzaspekt angehöre, indem sie Fruchtbarkeit in Form von metallischem Reichtum bringe und daher auch mit Aphrodite zu verbinden sei.¹⁰¹ Dass es sich hierbei nicht um ein Unikat handeln muss, lässt sich in zwei weiteren Figuren erkennen, die Kouklia *Teratsoudhia*- und *Bairaktar*-Figurinen. Diese Figuren sind nur in Fragmenten erhalten, sind der *Bomford*-Figur aber zumindest in diesen Teilen extrem ähnlich. Die Kouklia *Teratsoudhia* stammt aus Grab 104 bei Paleapaphos *Teratsoudhia*, wird Spätzyprisch IIC bis Spätzyprisch IIIA datiert und ist 9,5 cm groß.¹⁰² Bei der *Bairaktar*-Figur handelt es sich um einen Streufund

⁹⁸ Kopytoff (1986); Hahn (2013).

⁹⁹ Catling (1971); Knapp (1986) 11.

¹⁰⁰ Papasavvas (2009) 94; Catling (1971) 24–29.

¹⁰¹ Catling (1971); Matthäus & Schumacher-Matthäus (1986) 170; Knapp (1986).

¹⁰² Karageorghis (1990) 59–61, pl. XXI; Webb (1999) 232.



Abb. 6: Umzeichnung der *Bomford-Statuette*.
12. Jh. v. Chr., Fundort unbekannt. Höhe 9,9 cm. The
Ashmolean Museum, Oxford. Zeichnung Nora Kuch.

aus Nikosia. Sie ist zu 10,5 cm erhalten.¹⁰³ Beide stellen ebenfalls eine nackte Frau dar, Schmuck und Haartracht sind identisch zu denen der *Bomford*-Figur, doch die Ausrichtung der Arme unterscheidet sich. In beiden Fällen sind Teile abgebrochen, und leider fehlen daher auch Beweise für ein mögliches Barrenpodest. Während der *Bairaktar*-Figur die Füße, eine mögliche Basis und ein Arm fehlen, sind im Fall der *Kouklia Teratsoudhia* unterhalb der Füße die Reste einer abgebrochenen Basis erkennbar. Wie auch im Fall des *Ingot God* und der

¹⁰³ Catling (1971) 20–21, fig. 5; Webb (1999) 232.

Bomford-Figurine ist die Anbringung einer Basis während dieser Zeitstellung bereits sehr ungewöhnlich, so dass anhand aller bekannten zyprischen Vergleichsfunde bisher nur die Rekonstruktion einer weiteren Barrenfigur ermöglicht wird.

Die Figur als indigen zypriotische Götterfigur ansprechen zu können, sehen Webb und Catling anhand vergleichbarer Figuren als gegeben. Diese Vergleiche sind ohne Barren dargestellt, gemeint ist die so genannte *Double Goddess* und eine ihr ähnelnde Darstellung auf einem vierseitigen Bronzeständer. Es wird zudem auf die Nichtexistenz von figürlichen Gegenständen aus Metall im Vorderen Orient verwiesen.¹⁰⁴ Dennoch ist ein ähnlicher Darstellungstypus u. a. in Terrakotta-Figuren sowohl im Orient als auch in Ägypten weit verbreitet¹⁰⁵ und führte sogar zu Versuchen, eine Identifizierung der Figuren mit der ägyptischen Gottheit Hathor zu rechtfertigen.¹⁰⁶ So weisen die Darstellungen jeweils unterschiedliche Kompositionen auf, beispielsweise auch mit Lotusblüte. Diese Varianz wird traditionell durch einen Kanon von Attributen erklärt. So sei das florale Element als ägyptisierend anzusprechen und zudem, wenn auf einem Löwen stehend, sogar direkt mit Quadesh in Verbindung zu bringen; das Fehlen des Löwen sei Indikator für die Göttin Astarte.¹⁰⁷ Die Haartracht wird hingegen als der Hathor zugehörig bezeichnet und der Barren sei als indigen zyprisches Attribut zu bewerten. Damit besteht das Problem, dass nicht erkennbar ist, welche Gottheit durch Attribute dargestellt werden sollte, falls überhaupt eine bestimmte göttliche Assoziation damit erzielt werden sollte. Doch durch das Bewusstsein des Auftretens der Aphrodite in der klassischen Antike und ihrer mythologischen Heimat auf Zypern wird in der zyprischen Archäologie der Ansatz einer Genese dieser Gottheit aus all diesen Elementen bestärkt. Für die Bewertung und Interpretation von Figurinen spielt damit eine entscheidende Rolle, dass eine übergeordnete Kategorisierung anhand des Zuschreibens von Attributen bereits zur Annahme einer Verbindung verschiedener kultureller Charakteristika geführt hat, auch wenn nicht einmal klar ist, ob nur eine Frau als Fruchtbarkeitssymbol dargestellt wird oder eine Gottheit.

An dieser Stelle wird nun der dritte Punkt nach Wimmer (s. o. § 1) archäologisch fassbar: die kulturellen Praktiken, die Abgrenzungserscheinungen in sozialen Gruppen markieren, innerhalb derer ein Aushandlungsprozess stattfindet.¹⁰⁸ Dieser Punkt ist mit dem Ansatz von Punkt zwei (s. u.), der allge-

¹⁰⁴ Webb (1999) 232–234 mit Verweis auf Catling (1971) 23–29.

¹⁰⁵ Ziffer et al. (2009); Webb (1999) 234.

¹⁰⁶ Dazu ausführlich Carbillet (2012).

¹⁰⁷ Ziffer et al. (2009) 3.

¹⁰⁸ Wimmer (1996) 407.

meinen Vorstellungen zur Beschaffenheit der Welt verbunden, betont dabei aber eine bewusste „soziale Schließung“ und kulturelle Trennung von Alterität. Ablesbar ist somit eine ablehnende Haltung, die eine klar definierte Selbstwahrnehmung bezeugt. Durch eine starke Differenzierung wäre damit auch archäologisch erkennbar, dass mittels Distinktionspraxis ein Kernelement des Wir-Gefühls einer Gruppe konstruiert wird und sie sich somit im Extremfall als eine historische Abstammungsgemeinschaft verstehen kann, also als Menschen gleicher Kultur und Herkunft.¹⁰⁹ Ein solcher Abgrenzungsvorgang ist im Beispiel des *Ingot God* gegeben. Anstelle einer auf die typologische Zusammensetzung der Einzelelemente beruhenden Analyse, deren Ziel eine Benennung der Figur ist, lässt die Umarbeitung und anschließende intentionelle Deponierung der Figur auf unzählige Facetten des Umgangs mit der figürlichen Darstellung schließen. Durch die groben Umarbeitungen, wie die Anbringung von Schild und Kupferbarren, wird deutlich, welcher unterschiedlicher Stellenwert diesem Objekt im Laufe seiner Verwendung entgegengebracht worden sein muss. Das ursprüngliche Konzept bei der Herstellung der Figur wurde von einer Person (oder Gruppe) uminterpretiert, deren handwerkliches Können nicht nur begrenzt war, sondern trotz dieses Defizits Änderungen vornahm oder vornehmen ließ. Dabei war offenbar nicht nur die Anbringung eines Miniaturbarrens notwendig, die bereits eine attributive Funktion darstellt und eine bestimmte Assoziation bewirken sollte, sondern auch, dass die Figur zu Schau gestellt werden sollte, wie der Podestzapfen belegt. Mit der abschließenden Deponierung wurde schließlich von einer (oder dieser) Gruppe aktiv Abstand von dieser Intention genommen und nicht mehr die Zurschaustellung der Figur war von Bedeutung, sondern deren Niederlegung in einem stillgelegten Gebäudeteil, der sich in direkter Verbindung mit einem Heiligtum befand.

Doch anstelle diesen Ansatz weiter zu verfolgen, wurden die Erklärungen zu den ungenauen Korrekturen der Figur auf einen siedlungshistorischen Dezentralisierungsprozess übertragen. Durch das Aufkommen anderer Gottheiten seien verschiedene Bewegungen zu fassen, die Götterbildnisse bewusst neuen Überzeugungen und Götterbildern entsprechend anpassen würden.¹¹⁰ Es lässt sich dabei aber nicht feststellen, ob sich die Figur vor ihrer Deponierung jemals in diesem Gebäude befunden hat, sei es vor oder nach der Umarbeitung. Daher kann anhand dieses Beispiels alleine nicht erörtert werden, ob nun eine Einzelperson die Umarbeitungen zu verantworten hatte oder eine siedlungsweit aktive Gemeinschaft. Doch der Variantenreichtum, mit dem die Figur stets mit einem anderen Zweck belegt wurde, liefert andere und weitreichendere Einblicke

¹⁰⁹ Wimmer 1996) 412–413.

¹¹⁰ Papasavvas (2011) 65 mit Verweis auf Knapp (1986); Webb (2001) 79–80.

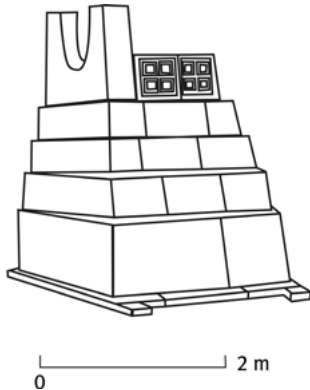


Abb. 7: Rekonstruktionszeichnung eines Altars mit Konsekrationshörnern aus *Myrtou Pigadhes*, Westhof. Zeichnung Nora Kuch nach Webb 1999, 66.

in die soziokulturellen Prozesse auf Zypern, als die Aneinanderreihung typologischer Elemente, die innerhalb der Figur repräsentiert sind.

Ein letztes auffälliges und konstant auftretendes Element stellt die vielseitige Verwendung von Rind- oder Stierdarstellungen dar.¹¹¹ Das Motiv tritt auf Zypern zahlreich als Applikation, Rhyton, oder als Bukranium auf, letztere beispielsweise in sehr großer Zahl aus Heiligtümern in Enkomi. Herausragend ist zudem eine Situation in *Myrthou Pigadhes*, einem Heiligtum, das mit Kupferverarbeitung zu assoziieren ist.¹¹² Auf einem Vorhof wird ein großformatiger Altar rekonstruiert (Abb. 7), auf dem sich so genannte *Konsekrationshörner* befinden, die eindeutig aus dem minoisch-mykenischen Stilrepertoire stammen.¹¹³ Sie datieren ausnahmslos in Spätzyprisch IIC oder IIIA. Sie wurden bisher im Westhof in *Myrtou Pigadhes*, Kition *Temenos A* und *B*, sowie in Kouklia *Palaepaphos* innerhalb des *Temenos* des *Sanctuary I* gefunden und waren offenbar auf erhöhten Plattformen positioniert. Die Steinhörner sind von unterschiedlicher Größe (43 cm bis 1,20 m) und Herstellungsweise. Die Praxis der dominanten Darstellung von Rindern und deren Interpretation als zentrales Motiv einer Kultur ist aber auch innerhalb der minoischen sowie in der mykenischen Kultur gegeben, unter anderem auch in der Form dieser so genannten Konsekrationshörner. Dennoch unterscheiden sich die zyprischen Hörner von ihren Gegenstücken aus dem ägäischen Raum und dem griechischen Festland.¹¹⁴ Zwar sind die Hörner auch auf mehreren importierten Gefäßen mykenischen Typs in Abbildungen nachgewiesen, auf Zypern aber in keinem Fall vor

¹¹¹ Webb (1999) 57.

¹¹² Webb (1999) 37.

¹¹³ Louloupis (1973).

¹¹⁴ Renfrew (1985) 429; Webb (1999) 176.

dem 13. Jh. v. Chr. zu fassen.¹¹⁵ Nach Webb scheint die direkte Bezugnahme zwischen diesen Hörnern und dem hohen Aufkommen von Stier- oder Rinderdarstellungen unvermeidlich zu sein. Webb wertet diese sogar als wichtigen Indikator zur bewussten Trennung von sakralen und profanen Räumen.¹¹⁶ Während also der Stellenwert dieser Symbolik nicht zu bestreiten ist, stellt die Präsenz dieser Strukturen aber nicht zwingend eine Neuordnung spiritueller Überzeugungen innerhalb der Gesellschaft auf Zypern dar, die eine aus Griechenland emigrierte Bevölkerung ausgelöst haben soll. Sie nimmt im Gegenteil womöglich Bezug auf eine bereits weit in die frühe Bronzezeit zurückgehende Praxis der Integrierung von Rind- und Stiersymbolik innerhalb ritueller Ausdrucksweisen.¹¹⁷ So kann sich also als sinnvoll erweisen, die unterschiedlich geartete kulturelle Realisierung dieser Praktiken zu untersuchen, statt die Aufmerksamkeit einzig auf die mykenisch inspirierte Formgebung zu richten.

Hier tritt nun der zweite Punkt nach Wimmer hervor, eine allgemeine, verbindliche Vorstellung über die Beschaffenheit der Welt. Dies betrifft im Prinzip die sozialen Aspekte, wie das Aushandeln von Hierarchien und sozialer Ebenen, in denen sich Individuen in sozialer Interaktion befinden und nach Wimmer einen „sozialen Kompromiss“ aushandeln, den steten Abgleich individueller Normen innerhalb eines gemeinsamen Interaktionsraumes.¹¹⁸ Die Ebenen, auf denen diese Interaktionen stattfinden und fassbar sind, können sowohl den alltäglichen Bereich wie die Subsistenzwirtschaft und den Wohnraum betreffen aber auch herausragende Ereignisse, wie Bestattungen oder Festlichkeiten, die sich in vielen Beispielen wie im Heiligtum des *Ingot God* und *Myrtou-Pigadhes* als archäologisch greifbar herausgestellt haben. Die Beigabenmenge innerhalb eines Grabes gilt zwar auch als wichtiger Indikator für den Nachweis einer Hierarchisierung, ist aber nicht als absoluter Indikator zu verstehen. Wie einer bestatteten Person im Kontext einer Bestattung durch die Lebenden eine soziale Position zugesprochen wird, liegt stets innerhalb eines gesellschaftlich konstruierten Rahmens ritueller Handlungskomplexe. Eine auf Herstellung- und Beschaffungsaufwand basierende Wertigkeit, beispielsweise der scheinbar herausragende Wert einer Bestattung mit Gold – ein auf Zypern selten vorkommender Rohstoff – lässt für sich gesehen keine feinjustierte Identifikation sozialer Schichten zu. Die Auswahl der niedergelegten Beigaben ist in erster Linie einem erstaunlich flexiblen Regelwerk unterworfen, materieller Wert definiert nicht zugleich entgegengebrachten Respekt, Ehrerbietung oder andere Qualitä-

¹¹⁵ Webb (1999) 176.

¹¹⁶ Webb (1999) 179.

¹¹⁷ Swiny (2008).

¹¹⁸ Wimmer (1996) 408–412.

ten im Kontext einer sozialen Gemeinschaft der Bestattenden. Es bezeugt nur die Verfügbarkeit des Materials für die entsprechende Bestattungsgemeinschaft. Doch die Zurschaustellung importierter Beigaben liefert dabei wichtige Hinweise auf die Akzeptanz dieser Objekte innerhalb eines sehr intimen Moments zwischenmenschlicher Interaktion. Innerhalb dieser Plattformen der Interaktion, des Austausches und der Kommunikation liefern das archäologische Material Einblicke auf greifbare Situationen, in denen Veränderung stattfinden kann, Normen und Handlungsweisen zur Disposition stehen und diskutiert werden können und sich auch Adaptionsmechanismen ereignen, seien es neue Trinksitten oder eine scheinbare „Zweckentfremdung“. Dass sich deren handwerkliche Realisierung wie im Beispiel der Konsekrationshörner, des *Kraters* oder der figürlichen Darstellungen anhand der möglichen Interaktionsmechanismen innerhalb der Gesellschaft vor allem typologisch niederschlägt, ist wenig überraschend und qualitativ nicht viel anders zu bewerten als der allgegenwärtige Prozess des kulturellen Kompromisses. Würde stattdessen von einer vollständigen kulturellen Überprägung des Handelns und Denkens ausgegangen werden, kann die Kultur selbst keine wirkliche Eigendynamik besitzen, sie könnte sich dann nur durch den Kontakt mit anderen Kulturen verändern.¹¹⁹

5 Schlussfolgerungen

Durch die geostrategische Lage im östlichen Mittelmeerraum wird der Aspekt der Verbindung der Insel mit den umgebenden Kulturkomplexen immer eines der Hauptthemen bleiben, wenn man sich mit der zyprischen Archäologie auseinandersetzt. Die Suche nach Hinweisen für einen „Einfluss von außen“ hat sich im Fall Zypern dabei zu einem methodischen Vorgang entwickelt. Dieser beginnt bei typologischen Charakteristiken von Gefäßtypen, betrifft Verzierungen oder Siedlungsmuster und auch die Grabarchitektur.¹²⁰ Man hat darin Hinweise auf eine „Vermengung unterscheidbarer Kulturen“ erkannt und die Fundstücke folglich als Indikatoren für eine kulturelle Hybridisierung verstanden.¹²¹ Dieser Prozess wird so nicht nur mit kultureller Identität in Verbindung gebracht, sondern suggeriert, dass Wandel in Technologie, Stil und Material bewusst durchgeführt wurden, um eine Veränderung oder Verbesserung zu erreichen, die sich – s. o. in § 3 das Zitat aus Iacovou (2012) – sogar kontextuell

¹¹⁹ Wimmer (1996) 405.

¹²⁰ Matthäus (2000).

¹²¹ Knapp (2013a) 268.

auf eine ganze zyprische Kultur übertragen ließe. So wird offenkundig auch das Argument gestärkt, dass anhand von Phasen der Isolation und deren starker Beeinflussung durch „fremde“ Kulturen ein derartiger Wandel fassbar sei.¹²² So können nun verschiedene Schlüsse aus den dargelegten Aussagen gezogen werden, die aber alle zur gleichen Frage führen:

Ist die Spätbronzezeit Zyperns als kulturelles Konglomerat, als eine Form von kulturellem Hybrid zu bewerten?

Die Antwort auf diese Frage ist mehrschichtig. Aufgrund der ungewöhnlich engen Bindungen der Insel zu umgebenden Regionen ist ein Phänomen erkannt, das auch eines der größten Probleme der zyprischen Archäologie im Allgemeinen versinnbildlicht: Die vorherrschende Erwartungshaltung, diese Verbindung auch im Fundmaterial sehen zu können und sie daher als ein definierendes Element einer zyprischen Kultur zu verstehen. Das Fehlen dieses Elements wird im Umkehrschluss als Anzeichen einer Isolationsphase der Insel gewertet, wie sie daher für viele Abschnitte in der zyprischen Prähistorie postuliert wird.

Aneignungsprozesse werden aber auf Zypern überbetont und als kulturelle Besonderheit bewertet. Hintergrund ist, dass zyprische Elemente in den Kontaktregionen für viele Kulturperioden fehlen, die Kontaktverbindungen also nicht reziprok scheinen. In den Augen der Zypernforschung schwebt Zypern damit scheinbar als Sonderform irgendwo zwischen Akkulturation und (post-kolonialer) Hybridisierung.

Erst mit der Spätbronzezeit werde das konkreter.¹²³ Natürlich ist während der Spätbronzezeit eine Akzentuierung bestimmter Einflüsse wie vorgestellt klar erkennbar. Während beispielsweise die Adaption neuer Trinksitten¹²⁴ oder ikonographischer Elemente als Indiz einer kulturellen Veränderung auf Zypern herangezogen werden, erscheinen Ritualhandlungen hingegen „einheitlich“: Bedeutung von Rind und Metall seien im zyprischen Kulturverständnis weiterverfolgt, aber durch mykenische¹²⁵ oder ugaritische Elemente erweitert worden. In der Forschung diskutiert man damit alltägliche und sakrale Elemente unterschiedlich – ein weiteres Problem der Kategorisierung. Durch die Differenzierung einer Sphäre des Profanen im Kontrast zu einer sakralen Sphäre der Existenz wird so eine Dichotomie zwischen alltäglicher Wahrnehmung und

¹²² Sherratt (2015) 75.

¹²³ Höflmayer (2011).

¹²⁴ Steel (2004b) 294–295.

¹²⁵ Steel (2004) 177–178.

Übernatürlichem geschaffen.¹²⁶ Diese Art der vereinfachten Differenzierung bei der Kategorisierung antiker Kulturen wurde bereits auf ironische Weise als Ergebnis „Wissenschaftlicher Bequemlichkeit“ betitelt,¹²⁷ spiegelt sich aber weiterhin in den vorgestellten Beispielen wider. Denn anstatt diese Abläufe kontextuell einzubetten, wertet man sie stets als Momente einer gesamt-kulturellen Entwicklung aus.

Sobald man dabei Momente übergreifender Einheitlichkeit vermisst, produziert man unbewusst die Idee eines kulturellen Konglomerats, eines Aneinanderklebens kultureller Elemente von außen, nicht einer kulturellen Verarbeitung. Dies ist weder im Sinne der Akkulturation noch der Hybridisierung. Der Situation wird die Eigenschaft, Kultur zu sein, damit einerseits zu-, aber andererseits auch abgesprochen. Der Begriff „Konglomerat“ läßt hier das Thema – bewusst – negativ auf. Denn Abgrenzung gegen andere Kulturen mag durchaus auftreten, ist aber kein definierendes Merkmal von „Kultur“. Wenn Kulturen, sowohl im archäologischen als auch ethnologischen Sinne, nicht unter der Prämisse bewertet werden, dass immer Einflüsse von außen aufgenommen wie auch nach außen weitergegeben werden, entwickelt sich die Methode der Ausdifferenzierung typologischer Merkmale zu einem argumentativen Bumerang. Statt die kulturimmanenten Momente der Aneignung, des Adaptierens, des Weiterkonstruierens, Tradierens (usw.) als Handlung wahrzunehmen, suggeriert das typologische Charakteristikum, diese dahinterstehenden handlungstheoretischen Konzepte weitestgehend ausblenden zu können. Das Objekt wird dann rein anhand seiner Materialität definiert und stets (ungewollt) einer bestimmten „Kultur“ zugeordnet, von der automatisch angenommen wird, sie müsse über innere Einheitlichkeit und abgrenzende Merkmale gegen außen verfügen. Finden sich diese nicht in ausreichendem Maß, „schließt“ man, dass auch die Handlungsträger dieser Kultur in sich nicht einheitlich und nach außen nur unscharf abgegrenzt gewesen seien – mit anderen Worten: keine „Ethnie“ gebildet haben. Nur einer solchen traut man offenbar zu, kulturelle Leistungen zu vollbringen.

Damit steht ein Objekt zwar stets als wissenschaftlich definierte Einheit im Fokus, nicht aber dessen Herstellung, Verwendung oder Wirkung – den eigentlichen Indizien für menschliche Aktion und Intention. Ein einheitliches Erscheinungsbild der Objekte spiegelt vor allem die spezialisierte Herstellung eines Objekts und damit die Möglichkeit einer zentralisierten Produktion wieder, die Bedeutung von Andersartigkeit, Importen und Hybridisierungsprozessen wird erst im jeweiligen Kontext aufschlussreich.

126 Collard (2013) 111; Eliade (1990) 11; Handler (2011) 45; Panagiotopoulos (2008) 115, 118.

127 Insoll (2004) 8–9.

Tatsächlich gibt es seit kurzem erste Tendenzen in der Forschung, die Idee phasenweiser Isolation der Insel weniger stark zu betonen und stattdessen zumindest eine passive Einbindung Zyperns in den umgebenden Kulturraum anzunehmen. Mit dieser Annäherung zu einer stärkeren Verbindung aller archäologisch fassbaren Phasen der zyprischen Bronzezeit werden nun auch die weniger deutlich erkennbaren Ausdrucksformen, die mit stetem Austausch in Verbindung stehen, diskutiert. Es werden nun auch die Plattformen für kulturellen Austausch relevant, um die Veränderungen innerhalb der Gesellschaft besser greifen zu können. Doch noch geht die Diskussion nicht weit über einige wenige dieser Plattformen (bspw. *Feasting*) als Rahmen der sozialen Wahrnehmung und Zurschaustellung von Status hinaus.¹²⁸ Dabei wird an dieser Neuorientierung deutlich, welche Probleme dieser Ansatz des Einflussgebers tatsächlich darstellt, da eine „passive“ Rolle der Zyprioten¹²⁹ während der Interaktion mit Besuchen von außerhalb eigentlich nicht denkbar ist, da stets von einer reziproken Verbindung auszugehen ist. Tatsache aber ist, dass die Präsenz zyprischer Elemente außerhalb der Insel in der Regel als Folge von einfachem Warentausch erklärt wird. Nur selten werden ausführlich die jeweiligen Adaptionsmechanismen, wie beispielsweise im Fall von zyprisch inspirierten Wandapplikationen aus dem mykenischen Griechenland geschehen, diskutiert.¹³⁰

Das Hauptproblem mag wohl in der Kategorisierung selbst liegen. Wie beispielsweise durch den Sprachwissenschaftler Saussure bereits festgestellt wurde, entspricht kein Wort exakt einem anderen:

Aucun mot ne correspond exactement à l'une des notions précisées plus haut; c'est pourquoi toute définition faite à propos d'un mot est vaine; c'est une mauvaise méthode que de partir des mots pour définir les choses¹³¹

Im Prinzip ist damit jede Definition eines Objektes schlussendlich irreführend, wenn deren Ziel den Versuch darstellt, unumstößliche Abgrenzungen zu erreichen. Stattdessen muss die archäologische Kategorisierung stets die Möglichkeit einer Kombination oder Neuordnung von Elementen für jeden Kontext und Mikrokontext beinhalten, um dem Problem einer einschränkenden Grenzlegung zu entgehen.¹³²

128 Steel (2004b); South (2008); Crewe (2009); Fisher (2014); Crewe (2014) 144–145.

129 Mina (2013) 36.

130 Maran (2004); Rahmstorf (2014).

131 „Kein Wort entspricht genau einem der oben genannten Begriffe; daher sind alle Definition von Worten vergebens; Es ist eine schlechte Methode bei der Definition einer Sache mit Worten zu beginnen.“ Saussure (1995 [1916]) 31.

132 Wittgenstein (1953).

Innerhalb der Debatte der Aneignung und Hybridisierung stellt sich aus archäologischer Sicht daher immer aufs Neue die Frage, wie Fallbeispiele innerhalb eines mehrstufigen Kulturverständnisses betrachtet werden können. Denn die Bewertung prähistorischer Epochen wird dauerhaft mit dem Problem der Kategorisierung verbunden sein. So hängt die Differenzierung archäologischer Kulturen von den Eigenheiten des erhaltenen Materials und der grundsätzlichen Frage nach einer darin ablesbaren Identität ab. Wie eine kulturelle Gemeinschaft definiert wird, ist völlig abhängig von dem Ansatz, der jeweils verfolgt wird. Dabei ist die so genannte Hybridisierung durch Adaption und Handelskontakt auf Zypern nicht als Ergebnis einer kulturellen Neuorientierung zu sehen, sondern im Sinne Wimmers als „kultureller Kompromiss“, einem andauernden und nicht endenden, vielschichtigen Prozess einer allgegenwärtigen Veränderung, der im archäologischen Material nur unterschiedlich stark ausgeprägt ist. Die Inselsituation Zyperns und die Äußerlichkeiten des importierten Materials machen diese nur ungleich auffälliger.

Literaturverzeichnis

- Ackermann, Andreas (2012): Cultural Hybridity: Between Metaphor and Empiricism: Situating Hybridity. In: Stockhammer (2012), Berlin & Heidelberg: Springer, 5–23.
- Albert, Gert & Sigmund, Steffen (Hgg.) (2010): *Soziologische Theorie kontrovers*. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaft (*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 50).
- Antonianidou, Sophia (2003): *The Impact of Trade on the Society of Cyprus During the Late Bronze Age. Settlements, Artefacts and Social Change*. Unveröffentlichte Ph. D. Dissertation, Universität Edinburgh, Department of Archaeology.
- Babbi, Andrea & Bubenheimer-Erhart, Friederike & Marín-Aguilera, Beatriz & Mühl, Simone (Hgg.) (2015): *The Mediterranean Mirror. Cultural Contacts in the Mediterranean Sea Between 1200 and 750 B. C. International Post-doc and Young Researcher Conference Heidelberg, 6th–8th October 2012*. Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums.
- Badisches Landesmuseum Karlsruhe (Hg.) (2008): *Zeit der Helden. Die „dunklen Jahrhunderte“ Griechenlands 1200–700 v. Chr.* Karlsruhe: Badisches Landesmuseum.
- Bass, George Fletcher (1967): *Cape Gelidonya: a Bronze Age Shipwreck*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Beatacourt, Philip P. & Susan C. Ferrence (Hgg.) (2011): *Metallurgy: Understanding How, Learning Why. Studies in Honor of James D. Muhly*. Pennsylvania: INSTAP Academic Press.
- Blakolmer, Fritz & Reinholdt, Claus & Weilhartner, Jörg & Nightingale, Georg (Hgg.) (2011): *Österreichische Forschungen zur Ägäischen Bronzezeit 2009: Akten der Tagung vom 6. bis 7. März 2009 am Fachbereich Altertumswissenschaften der Universität Salzburg*. Wien: Phoibos.

- Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. Originalbeitrag, Übersetzung von Reinhard Kreckel. In: Kreckel (1983), Göttingen: Schwartz, 183–198.
- Bourdieu, Pierre (1990): *The Logic of Practise*. Translated by Richard Nice Stanford: Stanford University Press.
- Bräunlein, Peter J. (2012): Material Turn. In: Georg-August-Universität (Hg.), *Dinge des Wissens. Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*. Göttingen: Wallstein, 14–28.
- Bricker Reifler, Victoria (1975): Intra-cultural variation. *American ethnologist* 2 (1), 1–18.
- Brosius, Christiane & Polit, Karin M. (Hgg.) (2011): *Ritual, Heritage and Identity. The Politics of Culture and Performance in a Globalised World*. New Delhi: Routledge Press.
- Burmeister, Stefan (2000): Archaeology and Migration. Approaches to an Archaeological Proof of Migration. *Current Anthropology* 41 (4), August-October 2000, 539–553.
- Carbillet, Aurélie (2012): Hathor, La Grande Déesse et l'Industrie du Cuivre Chypriote. In: Georgiou (2012), Oxford: Oxbow Books, 161–176.
- Catling, Hector, William (1971): A Cypriot Bronze Statuette in the Bomford Collection. In: Schaeffer (1971), Paris: Mission archéologique d'Alasia, 15–32.
- Childe, Vere Gordon (1929): *The Danube in Prehistory*. Oxford: Clarendon Press.
- Childe, Vere Gordon (1933): Races, Peoples and Cultures in Prehistoric Europe. *History*, New Series Vol. 18 No. 71, 193–203.
- Childe, Vere Gordon (1956): *Piecing Together the Past: the Interpretation of Archaeological Data*. New York: Frederick A. Praeger.
- Childe, Vere Gordon (1963): *Social Evolution*. London: C. A. Watts.
- Cline, Eric H. (Hg.) (2010): *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean (ca. 3000–1000 BC)*. Oxford: Oxford University Press.
- Collard, David (2013): When Ancestors Became Gods. The Transformation of Cypriote Ritual in the Late Bronze Age. In: Vasiliki & Sanders (2013), Leiden: Sidestone Press, 109–119.
- Crewe, Lindy (2009): Feasting with the dead? Tomb 66 at Enkomi. In: Kiely (2009), London: British Museum Press, 27–48.
- Crewe, Lindy (2014): Expanding and Shrinking Networks of Interaction: Cyprus c. 2200 BC. In: Meller et al. (2015), Halle/Saale: Landesamt für Archäologie, 131–148.
- Deger-Jalkotzy, Sigrid (1994): The post-palacial period of Greece: An Aegean prelude to the 11th century B.C. in Cyprus. In: Karageorghis (1994), Nikosia: Leventis Foundation, 11–30.
- Dommelen, Peter van & Michael Rowlands (2012): Material concerns and colonial encounters. In: Maran & Stockhammer (2012), Oxford: Oxbow Books, 20–31.
- Duistermaat, Kim & Ilona Regulski (Hgg.) (2011): *Intercultural Contacts in the Ancient Mediterranean*. Leuven: Peeters (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 202).
- Egetmeyer, Markus (2013): From the Cypro-Minoan to the Cypro-Greek Syllabaries: Linguistic Remarks on the Script Reform. In: Steele (2013), Cambridge: Cambridge University Press, 107–131.
- Eggert, Manfred K. H. (2013): ‚Kultur‘. Zum praktischen Umgang mit einem Theoriekonzept. In: Eggert & Veit (2013), Münster/New York/München/Berlin: Waxmann, 13–62.
- Eggert, Manfred K. H. & Veit, Ulrich (Hgg.) (2013): *Theorie in der Archäologie: Zur jüngeren Diskussion in Deutschland*. Münster/New York/München/Berlin: Waxmann (*Tübinger Archäologische Taschenbücher*, 10).
- Eliade, Mircea (1990): *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt (am Main): Suhrkamp.

- Fischer, Peter M. (Hg.) (2001): *Contributions of the Archaeology and History of the Bronze and Iron Age in the Eastern Mediterranean*. Wien: Österreichisches Archäologisches Institut.
- Fisher, Kevin Douglas (2014): Rethinking the Late Cypriot Built Environments Households and Communities as Places of Social Transformation. In: Knapp & van Dommelen (2014), Cambridge: Cambridge University Press, 399–416.
- Frey, Otto-Herman & Roth, Helmut & Dobiak, Claus (Hgg.) (1986): *Gedenkschrift für Gero von Merhart: zum 100. Geburtstag*. Marburg: Verlag Marie Leidorf (*Marburger Studien zur Vor- und Frühgeschichte*, 7).
- Fröhlich, Siegfried (Hg.) (2000): *Kultur. Ein interdisziplinäres Kolloquium zur Begrifflichkeit. Halle (Saale), 18. bis 21. Februar 1999*. Halle (Saale): Landesamt für Archäologie.
- Galanakis, Yannis & Wilkinson, Toby & Bennet, John (Hgg.) (2014): *AΘYPMATA: Critical Essays on the Archaeology of the East Mediterranean in Honour of E. Susan Sherratt*. Oxford: Archaeopress.
- Georgiou, Artemis (Hg.) (2012): *Cyprus. An Island Culture. Society and Social Relations from the Bronze Age to the Venetian Period*. Oxford: Oxbow Books.
- Giulia-Mair, Alessandra & Kassianidou, Vasiliki & Papasavvas, George (2011): Miniature Ingots from Cyprus. In: Betancourt & Ferrence (2011), Pennsylvania: INSTAP Academic Press, 11–20.
- Hadjisavvas, Sophokles (Hg.) (2010): *Cyprus. Crossroads of Civilizations*. Nikosia: The Government of the Republic of Cyprus.
- Hahn, Hans Peter (2005): *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin: Reimer.
- Handler, Richard (2011): The 'Ritualisation of Ritual' in the Construction of Heritage. In: Brosius & Polit (2011), New Delhi: Routledge Press, 39–54.
- Hirschfeld, Nicole (2010): Cypro-Minoan. In: Cline (2010), Oxford: The Oxford University Press, 373–384.
- Hitchcock, Louise Ann & Laffineur, Robert & Crowley, Janice L. (Hgg.) (2008): *DAIS – The Aegean Feast. Proceedings of the 12th International Aegean Conference, University of Melbourne, Centre for Classics and Archaeology, 25–29 March 2008*. Liège: Univ. de Liège. (*Aegaeum [Annales d'archéologie égéenne de l'Université de Liège et UT-PASP]*, 29).
- Hodder, Ian (2012): *Entangled. An Archaeology of the Relationship Between Humans and Things*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hodos, Tamar (2006): *Local Responses to Colonization in the Iron Age Mediterranean*. London & New York: Routledge.
- Höflmayer, Felix (2011): Egyptian Imitations of Cypriote Base Ring Ware in the Eastern Mediterranean. In: Duistermaat & Regulski (2011), Leuven: Peeters, 347–361.
- Iacovou, Maria (2012): Early Iron Age. In: Pilidies & Papadimitriou (2012), Nikosia: Department of Antiquities, 62–65.
- Iacovou, Maria (2013): The Cypriot Syllabary as a Royal Signature: The Political Context of the Syllabic Script in the Iron Age. In: Steele (2013), Cambridge: Cambridge University Press, 133–152.
- Insoll, Timothy (2004): *Archaeology, Ritual, Religion*. London, New York: Routledge.
- Jung, Reinhard (2011): Tafeln in Enkomi vom 13. bis zum 12. Jh. v. u. Z.: Neue Töpfe auf dem Tisch oder neue Gäste am Tisch. In: Blakolmer et al. (2011), Wien: Phoibos, 173–196.
- Karageorghis, Vassos (Hg.) (1973): *Acts of the International Archaeological Symposium 'The Mycenaean in the Eastern Mediterranean 2019, 27 March–2 April 1972*. Nikosia: Department of Antiquities.

- Karageorghis, Vassos (1983): *Palaepaphos-Skales. An Iron Age Cemetery in Cyprus*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz (*Ausgrabungen in Alt-Paphos auf Cypern*, 3).
- Karageorghis, Vassos (1990): *The End of the Late Bronze Age in Cyprus*. Nikosia: Published by Pierides Foundation.
- Karageorghis, Vassos (Hg.) (1994): *Proceedings of the International Symposium Cyprus in the 11th Century B.C.* Organized by the Archaeological Research Unit of the University of Cyprus and The Anastasios G. Leventis Foundation, Nicosia 30–31 October, 1993. Nikosia: Leventis Foundation.
- Karageorghis, Vassos & Michaelides, Dēmētrēs (1996): *The Development of the Cypriot Economy from the Prehistoric Period to the Present Day*. Nikosia: Lithographica.
- Karageorghis, Vassos & Matthäus, Hartmut & Rogge, Sabine (Hgg.) (2005): *Cyprus: Religion and Society. Proceedings of an International Symposium on Cypriote Archaeology, Erlangen, 23–24 July 2004*. Möhnesee-Wamel: Bibliopolis.
- Karageorghis, Vassos & Kouka, Ourania (Hgg.) (2009): *Cyprus and the East Aegean. Intercultural Contacts from 3000 to 500 BC. An International Archaeological Symposium held at Pythagoreion, Samos, October 17th–18th 2008*. Nikosia: The A. G. Luventus Foundation.
- Kassianidou, Vassos (2005): Was Copper Production Under Divine Protection in Late Bronze Age Cyprus? Some Thoughts on an Old Question. In: Karageorghis et al. (2005), Möhnesee-Wamel: Bibliopolis, 127–142.
- Keswani, Priscilla Schuster (2004): *Mortuary Ritual and Society in Bronze Age Cyprus*. London: Oakville.
- Kiely, Thomas Michael (Hg.) (2009): *Ancient Cyprus in the British Museum: Essays in honour of Dr. Veronica Tatton-Brown. British Museum Research Publication 180*, London: British Museum Press.
- Knapp, Arthur Bernard (1986): *Copper Production and Divine Protection: Archaeology, Ideology and Social Complexity on Bronze Age Cyprus*. Göteborg: Paul Åström.
- Knapp, Arthur Bernard (1994): Emergence, Development, and Decline on Bronze Age Cyprus. In: Mathers & Stoddart (1994), Sheffield: Equinox Publishing, 271–303.
- Knapp, Arthur Bernard (Hg.) (1996): *Near Eastern and Aegean Texts from the Third to the First Millennia BC*. New York: Inst. of Cypriot Studies, Univ. at Albany (*Sources for the History of Cyprus*, II).
- Knapp, Arthur Bernard (2012): Matter of Fact: Transcultural Contacts in the Late Bronze Age Eastern Mediterranean. In: Maran & Stockhammer (2012), Oxford: Oxbow Books, 32–50.
- Knapp, Arthur Bernard (2013a): *The Archaeology of Cyprus. From Earliest Prehistory Through the Bronze Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knapp, Arthur Bernard (2013b): Revolution Within Evolution: The Emergence of a ‘Secondary State’ on Protohistoric Bronze Age Cyprus. *Levant*. 45(1), 19–44.
- Knapp, Arthur Bernard & Webb, Jennifer M. & McCarthy, Andrew (Hgg.) (2013): *J. R. B. Stewart. An Archaeological Legacy*. Uppsala: Åström (*Studies in Mediterranean Archaeology* 139).
- Knapp, Arthur Bernard (Hg.) (2014): *The Archaeology of Cyprus. From Earliest Prehistory Through the Bronze Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knapp, Arthur Bernard & van Dommelen, Peter (Hgg.) (2014): *The Cambridge Prehistory of the Bronze and Iron Age Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kreckel, Reinhard (Hg.) (1983): *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen: Schwartz (*Soziale Welt*, Sonderband 2).

- Kroeber, Alfred L. & Kluckhohn, Clyde (1963): *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books.
- Lichardus, Jan (Hg.) (1991): *Die Kupferzeit als historische Epoche*. Bonn: Rudolf Habelt (Saarbrückener Beiträge zur Altertumskunde, 55).
- Lichardus, Jan (1991a): Die Kupferzeit als historische Epoche. Eine forschungsgeschichtliche Einleitung. In: Lichardus (1991), Bonn: Rudolf Habelt, 13–32.
- Lorentz, Kirs (2005): Late Bronze Age Burial Practices: Age as a Form of Social Difference. In: Karageorghis et al. (2005), Wöhmesee-Wamel: Bibliopolis, 41–56.
- Lo Schiavo, Fulvia & Muhly, James David & Maddin, Robert & Giumlia-Mair, Alessandra (Hgg.) (2009): Oxhide Ingots in the Central Mediterranean. Biblioteca di Antichità Ciproite 8, Rom: A. G. Leventis Foundation.
- Loulloupis, M. (1973): Mycenaean ‚Horns of Consecration‘ in Cyprus. In: Karageorghis (1973), Nikosia: Department of Antiquities, 225–244.
- Lüning, Jens (1972): Zum Kulturbegriff im Neolithikum. *Prähistorische Zeitschrift* 47, Berlin: DeGruyter, 145–173.
- Maguire, Richard & Chick, Jane (Hgg.) (2016): *Approaching Cyprus: Proceedings of the Post-Graduate Conference of Cypriot Archaeology (PoCA) held at the University of East Anglia, Norwich, 1st-3rd November 2013*. Cambridge: Cambridge Scholars Press.
- Manning, Sturt W. (2014): Appendix: A New Radiocarbon Chronology for Prehistoric and Protohistoric Cyprus, ca. 11,000–1050 Cal BC. In: Knapp (2014), Cambridge: Cambridge University Press, 477–533.
- Manning, Sturt W. & B. Weniger, & A. K. South & B. Kling & P. I. Kuniholm & James D. Muhly & Sophocles Hadjisavvas & D. A. Sewell & G. Cadogan (2001): Absolute age range of the Late Cypriot IIC period on Cyprus. *Antiquity* 75, 328–340.
- Maran, Joseph (2004): The Spreading of Objects and Ideas in the Late Bronze Age Eastern Mediterranean: Two Case Examples from the Argolid of the 13th and 12th Centuries B.C. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 336, 11–30.
- Maran, Joseph (2008): Nach dem Ende. Tiryns – Phönix aus der Asche. In: Badisches Landesmuseum Karlsruhe (2008), Karlsruhe: Badisches Landesmuseum, 63–73.
- Maran, Joseph (2011): Evidence for Levantine Religious Practice in the Late Bronze Age Sanctuary of Phylakopi on Melos? *Eretz-Israel, Archaeological, Historical and Geographical Studies* 30, 65–73.
- Maran, Joseph (2012): One World Is Not Enough: The Transformative Potential of Intercultural Exchange in Prehistoric Societies. In: Stockhammer (2012), Berlin & Heidelberg: Springer, 59–66.
- Maran, Joseph & Stockhammer, Philipp Wolfgang (Hgg.) (2012): *Materiality and Practice. Transformative Capacities of Intercultural Encounters*. Oxford: Oxbow.
- Mathers, Clay & Stoddart, Simon (Hgg.) (1994): *Development and Decline in the Mediterranean Bronze Age*. Sheffield Archaeological Monographs 8. Sheffield: Equinox Publishing.
- Matthäus, Hartmut (2000): Eine kosmopolitische Hochkultur. Zypern von 1600–1100 v. Chr. In: Rogge (2000), München: Waxmann, 91–125.
- Matthäus, Hartmut & Gisela Schumacher-Matthäus (1986): Zyprische Hortfunde. Kult und Metallhandwerk in der späten Bronzezeit. In: Frey et al. (1986), Marburg: Verlag Marie Leidorf, 129–191.
- Meller, Harald & Arz, Helge Wolfgang & Jung, Reinhard & Risch, Roberto (Hgg.) (2015): *2200 BC – Ein Klimasturz als Ursache für den Zerfall der Alten Welt? 2200 BC –*

- A climatic breakdown as a cause for the collapse of the old world?* 7. Mitteldeutscher Archäologentag vom 23. bis 26. Oktober 2014 in Halle (Saale). Halle/Saale.
- Merrillees, Robert S. (1992): The absolut chronology of the Bronze Age in Cyprus: a revision. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 288, 47–52.
- Merrillees, Robert S. (2011): Alashiya: A Scientific Quest for its Location. In: Betancourt & Ferrence (2011), Pennsylvania: INSTAP Academic Press, 255–267.
- Mina, Maria (2013): Exotica in Early and Middle Bronze Age Cyprus: Exploring Aspects of the Secular and Sacred Economy. In: Knapp et al. (2013), Uppsala: Åström, 33–45.
- Mountjoy, Penelope A. (2009): Cyprus and the East Aegean: LH IIC pottery connections. In: Karageorghis & Kouka (2009), Nikosia: The A.G. Leventis Foundation, 59–71.
- Ockinga, Boyo (1996): Hieroglyphic Texts from Egypt. In: Knapp (1996), New York: Institute of Cypriot Studies, Univ. at Albany, 42–50.
- Panagiotopoulos, Diamantis (2008): Natur als sakraler Raum in der minoischen Kultur. *Archiv für Religionsgeschichte* 10, 115–142.
- Panagiotopoulos, Diamantis (2012): Encountering the foreign. (De-)constructing alterity in the archaeologies of the Bronze Age Mediterranean. In: Maran & Stockhammer (2012), Oxford: Oxbow Books, 51–61.
- Papasavvas, George (2009): The Iconography of the Oxhide Ingots. In: Lo Schiavo et al. (2009), Rom: The A.G. Leventis Foundation, 83–132.
- Papasavvas, George (2011): From Smiting to Smithing. In: Betancourt & Ferrence (2011), Pennsylvania: INSTAP Academic Press, 59–68.
- Pelt, Paul van (Hg.) (2013): *Archaeology and Cultural Mixture*. Cambridge: Department of Archaeology (*Archaeological Review from Cambridge*, 28.1).
- Peltenburg, Edgar (1996): From Isolation to State Formation in Cyprus, c. 3500–1500 BC. In: Karageorghis & Michaelides (1996), Nikosia: Lithographica, 17–43.
- Peltenburg, Edgar (2012): Text Meets Material in Late Bronze Age Cyprus. In: Georgiou (2012), Oxford: Oxbow Books, 1–23.
- Pilidies, Despina & Papadimitriou, Nikolas (Hgg.) (2012): *Ancient Cyprus: Cultures in Dialogue*. Exhibition Catalogue. Nikosia: Department of Antiquities.
- Rahmstorf, Lorenz (2014): A 'wall-bracket' from Kandia in the Argolid: notes on the local character and function of an 'east Mediterranean' artefact of the Late Bronze Age/Early Iron Age. In: Galanakis et al. (2014), Oxford: Archaeopress, 187–195.
- Raptou, Eustathios (1996): Contribution to the Study of the Economy of Ancient Cyprus: Copper – Timber. In: Karageorghis & Michaelides (1996), Nikosia: Lithographica, 249–259.
- Renfrew, Colin (1985): *The Archaeology of Cult. The Sanctuary at Phylakopi*. London: British School of Archaeology at Athens.
- Rogge, Sabine (Hg.) (2000): *Zypern. Insel im Brennpunkt der Kulturen*. München: Waxmann.
- Saussure, Ferdinand de (1995 [1916]): *Cours de linguistique générale*. Publié par Charles Bailly et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger. Édition critique préparée par Tullio de Mauro. Paris: Payot (*Payothèque*).
- Schaeffer, Claude Frédéric-Armand (Hg.) (1971): *Alasia I*. Paris: Mission archéologique d'Alasia; IV, Paris: (Mission archéologique d'Alasia) (*Mission archéologique d'Alasia, IV*).
- Schreiber, Stefan (2013): Archäologie der Aneignung. Zum Umgang mit Dingen aus kulturfremden Kontexten. *Forum Kritische Archäologie* 2, 48–123. Online verfügbar unter <http://www.kritischearchaeologie.de/ausgaben.php#fka2> (Stand 20. 05. 2018).

- Sherratt, Susan (2015): Cyprus and the Near East: Cultural Contacts (1200–750 BC). In: Babbi et al. (2015), Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 71–84.
- Spigelman, Matthew (2012): Copper and Cult in Bronze Age Cyprus. In: Georgiou (2012), Oxford: Oxford Books, 133–152.
- South, Alison (2008): Feasting in Cyprus: a View from Kalavassos. In: Hitchcock et al. (2008), Liège: Univ. de Liège, 309–316.
- Steel, Louise (2004a): *Cyprus Before History. From the Earliest Settlers to the End of the Bronze Age*. London: Duckworth.
- Steel, Louise (2004b): A Goodly Feast... A Cup of Mellow Wine. Feasting in Bronze Age Cyprus. *Hesperia* 73, 281–300.
- Steel, Louise (2010): Cyprus. In: Cline (2010), Oxford: Oxford University Press, 804–819.
- Steele, Philippa M. (2012) Eteocypriot: Linguistic and Archaeological Evidence. In: Georgiou (2012), Oxford: Oxbow Books, 122–132.
- Steele, Philippa M. (ed.) (2013): *Syllabic Writing on Cyprus and its Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Steele, Philippa M. (2013): *A Linguistic History of Ancient Cyprus: The Non-Greek Languages and their Relations with Greek, c. 1600–300 B.C.* Cambridge: CUP.
- Steele, Philippa M. (2016): A Linguistic Approach to Population Movements to Ancient Cyprus. In: Maguire & Chick (2016), Cambridge: Cambridge Scholars Press, 2–16.
- Stevens, Peter A. J. (2016): *Ethnicity and Racism in Cyprus. National Pride and Prejudice?* Hampshire: Palgrave Macmillan (*Mapping Global Racisms*).
- Stockhammer, Philipp Wolfgang (Hg.) (2012) *Conceptualizing Cultural Hybridization: A Transdisciplinary Approach*. Papers of the Conference, Heidelberg, 21st–22nd September 2009. Berlin & Heidelberg: Springer (*Transcultural Research. Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context*).
- Stockhammer, Philipp Wolfgang (2013): From Hybridity to Entanglement, from Essentialism to Practise. In: Pelt (2013), Cambridge: Department of Archaeology, 11–28.
- Stos-Gale, Zofia Anna & Noel Gale (2010): Bronze Age metal artefacts found on Cyprus – metal from Anatolia and the Western Mediterranean. *Trabajos de prehistoria* 67 (2), 389–403.
- Stos-Gale, Zofia Anna (2011): „Biscuits with Ears”: A Search for the Origin of the Earliest Oxhide Ingots. In: Betancourt & Ferrence (2011), Pennsylvania: INSTAP Academic Press, 221–230.
- Swiny, Stuart (2008): Of Cows, Copper, Corners, and Cult: The Emergence of the Cypriot Bronze Age. *Near Eastern Archaeology* 71 (1–2), 41–51.
- Tringham, Ruth (1983): V. Gordon Childe 25 Years after: His Relevance for the Archaeology of the Eighties. *Journal of Field Archaeology* 10 (1), 85–100.
- Ulf, Christoph (2009): Rethinking Cultural Contacts, *Ancient West & East* 8, 81–132.
- Vasiliki, G. Koutrafouris & Sanders, Jeff (Hgg.) (2013): *Ritual Failure. Archaeological Perspectives*. Leiden: Sidestone Press.
- Webb, Jennifer M. (1999): *Ritual Architecture, Iconography and Practice in the Late Cypriot Bronze Age*, Jonsered: P. Åströms.
- Webb, Jennifer M. (2001): The Sanctuary of the Ingot God at Enkomi. A New Reading of its Construction, Use and Abandonment. In: Fischer (2001), Wien: Österreichisches Archäologisches Institut, 69–82.
- Webb, Jennifer M. & David Frankel (2008): Fine ware ceramics, consumption and commensality: mechanisms of horizontal and vertical integration in Early Bronze Age Cyprus. In: Hitchcock et al. (2008), Liège: Univ. de Liège, 287–295.

- Werner, Peter (1994): *Die Entwicklung der Sakralarchitektur in Nordsyrien und Südostkleinasien. Vom Neolithikum bis in das 1. Jt. v. Chr.* München/Wien: Profil Verlag (*Münchener vorderasiatische Studien*, 15).
- Wimmer, Andreas (1996): KULTUR. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48 (3), 401–425.
- Wimmer, Andreas (2010): Kultur als Kompromiss. In: Albert & Sigmund (2010), Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaft, 411–426.
- Wittgenstein, Ludwig (1953): *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell.
- Wotzka, Hans-Peter (1993): Zum traditionellen Kulturbegriff in der prähistorischen Archäologie. In: *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 39, 25–44.
- Wotzka, Hans-Peter (2000): „Kultur“ in der deutschsprachigen Urgeschichte. In: Fröhlich (2000), Halle (Saale): Landesamt für Archäologie, 55–80.
- Wulf, Christoph (2011): *Performativity and Dynamics of Intangible Cultural Heritage*. In: Brosius & Polit (2011), New Delhi: Routledge Press, 76–94.
- Yalçın, Üsal & İpek, Önder & Medenbach, Olaf (Hgg.) (2005): *Das Schiff von Uluburun. Welthandel vor 3000 Jahren*. Katalog der Ausstellung im Deutschen Bergbau-Museum Bochum vom 15. Juli 2005 bis 16. Juli 2006. Bochum: Deutsches Bergbau-Museum.
- Ziffer, Irit & Bunimovitz, Shlomo & Lederman, Zivi (2009): Divine or Human? An Intriguing Late Bronze Age Plaque Figurine from Tel Beth-Shemesh. *Ägypten und Levante* 19, 333–342.

Nevra Ünver-Lischewski

Planning the Languages of Turkey

Abstract: This paper examines the sociolinguistic profile of the Ottoman Empire from the second half of the nineteenth century on until Turkish Language Reform 1928. It studies the patterns of usage of Turkish by applying the model of *diglossia* to identify the specific characteristics of language use in different social settings. Those and other related linguistic concepts such as *multilingualism* and *variety*, will be applied to the specific language situation of the Ottoman Empire. This paper describes the period of Turkish in which the Turkish language was simultaneously written with several writing systems, i.e. *multiple graphization* of Turkish with Arabic, Armenian, Greek, Hebrew Alphabets. This theoretical analysis will be extended with the sociolinguistic aspects of writing and with the critical examination of the written products of Turkish (in both L- and H-Varieties and in multiple graphization). The aim is to show the dynamics of multilingualism and the contribution of different language communities to the literary progress of the society. This paper briefly describes the language policy of the Turkish Republic with special focus on its effects on the sociolinguistic profile.

Keywords: Language Policy, Language Planning, Multilingualism, Diglossia, H-L Varieties, History of Writing, Multiple Graphization

1 Introduction

Language policy and planning, generally speaking, refer to a conscious attempt by government, institutions, scholars, and intellectuals to modify the usage and structure of language. Language planning efforts include the selection, standardisation, implementation, and elaboration of a certain language variety. Those efforts are generally presented as an attempt at solving communication problems and/or promoting literacy in the speech community. Consequently, state authorities have a ready-made justification for their practices

Note: I would like to thank Dr. Peter-Arnold Mumm for reading earlier drafts of this essay and providing various secondary sources. My special thanks go to Dr. Talin Suciyan for her generous support on all levels, from reading, discussing, and commenting drafts to suggesting and providing a number of primary and secondary sources.

of language planning, and researches in this field mainly focus on linguistic strategies for the emergence of a standard language and its implications and function in the speech community. However, the promotion of a standard language exerts an impact on the situation of languages and speakers of the speech community before language planning. The constrictions of language behaviour and use have resulted in an asymmetrical development and subsequent endangerment of those languages not chosen as standard language.

Language planning has been a feature of many multilingual and diglossic speech communities. It was extolled and promoted in Turkey¹ as a necessity for social advancement with the aim of increasing low rates of literacy. This narrative has been continuously repeated in Turkish official historiography. The practices of Turkish language planning found their justification thereby, leading to disregard the holistic analysis of the Ottoman Empire's sociolinguistic profile before language planning and the consequences of Turkish language policy on that profile. This paper aims at examining the sociolinguistic profile of the Ottoman Empire and the linguistic characteristics of Turkish, with special emphasis on the period in which the Turkish language was simultaneously written with several writing systems, i.e., Armenian, Greek and Hebrew, and the literary corpus produced in those scripts.

With this goal in mind, I will first undertake a description of terms and concepts, namely, the sociolinguistic profile and multilingualism. Secondly, those concepts, as well as related terms and linguistic models such as variety and diglossia, will be applied to the specific language situation of the Ottoman Empire.² The description of the Ottoman sociolinguistic profile before the language planning of Turkey will lead to an alternative approach to rethink language policies, in particular, the Turkish one, and attract attention upon languages and literary products that were silenced for the benefit of standard language. Allographic publications have laid the ground for the linguistic database, namely, the corpus of this study. The study included the scrutiny of pioneering written products of Turkish and the newspapers *Mecmua-i Havadis* and *Ceride-i Şarkıyye* (1854–1888), for the Ottoman period, and *Cumhuriyet* (1928–1929), for the early republican period. This research utilized qualitative

¹ Turkish language planning included the *Harf İnkılabı* (Alphabet Reform) in 1928, which launched the replacement of Arabic script by the Latin alphabet in the graphic representation of the Turkish language, and the *Dil Devrimi* (Language Revolution), the practices for the implementation of a new alphabet and the “purification” of the Turkish language from “foreign” elements.

² The terms can be used in slightly different senses when employed in the particular linguistic situation of the Ottoman Empire.

methods, particularly a corpus-based content analysis. The use of this analytical method will allow discovering the sociolinguistic characteristics shaped by genre that encompass the structures and practices governing the form and content of written products.

2 The Sociolinguistic Profile of the Ottoman Empire before the Turkish Language Planning

The sociolinguistic profile of the Ottoman Empire was characterized by multilingualism. Here, the term *multilingualism* is utilized to indicate the societies that accommodate varying numbers of languages and language varieties, which constitute the linguistic repertoire of the speech community. The linguistic repertoire may refer to the different varieties of a single language or may comprise several languages with varieties. In multilingual societies, a particular language may function as a common language between linguistic groups among a number of other coexisting languages. The individual speakers of a speech community may not usually have mastery of the whole range of available languages. The languages and speakers of the linguistic community interact with each other in a sociocultural context.³

The multilingualism of the Ottoman Empire must be examined in a multidimensional framework since the empire spread throughout a vast landscape. It englobed territories from North Africa to the Balkans and consequently comprised a heterogeneous population. The territory of the Ottoman Empire accommodated various languages and varieties, and the languages were in constant interaction.

The linguistic repertoire of the speech community in the Ottoman Empire included the Turkish language, as well as Indo-European (Armenian, Persian, Kurdish, Greek, Ladino, and Slavic languages), Caucasian (Circassian, Georgian, Laz), and Semitic languages (Arabic and Syriac).⁴ The linguistic groups were heterogeneous, with individual speakers mainly multilingual,⁵ mastering various languages and alphabets. The common language for different linguis-

³ For societal multilingualism see, Hamers and Blanc (2003) 292–293.

⁴ The presentation of the coexisting languages and their specific linguistic character cannot be clear enough due to the difficulties in the collection of data. This list of languages is an approximation based on the multilingual written corpus analysed within the scope of this paper and the research done by Andrews (2002), Boeschoten (1998) 3–4, and Imber (2002) 1–2.

⁵ *Multilingual* refers here to the linguistic repertoire of individual speakers.

tic groups was Turkish. The linguistic characteristics of the Turkish language will be examined in the following pages.

3 Turkish

Turkish was horizontally distributed over the vast geographical area of the Ottoman Empire. Besides the regional varieties, characterized by their specific phonological, syntactic and lexical features, additionally there are specific characteristics of usage in certain social settings. The linguistic assessment of those circumstances makes it necessary to apply the concept of *diglossia* to examine the linguistic situation of Turkish in the Ottoman Empire.

Diglossia, according to Ferguson's definition, refers to bilingualism in order to explain the usage of two different languages or two different varieties by a single linguistic community in a specific regional spot, with each language or language variety having a precise range of functions. Ferguson has provided the following definition of *diglossia*:

DIGLOSSIA is a relatively stable language situation in which, in addition to the primary dialects of the language (which may include a standard or regional standards), there is a very divergent, highly codified (often grammatically more complex) superposed variety, the vehicle of a large and respected body of written literature, either of an earlier period or in another speech community, which is learned largely by formal education and is used for most written and formal spoken purposes but is not used by any sector of the community for ordinary conversation.⁶

Ferguson's diglossia theory is based on the patterns for the usage of different language varieties. The language variety used for official, formal purposes, administrative correspondence, education, or religious services receives the name of *high variety* (*H-Variety*). The second one, the spoken vernacular, is called *low variety* (*L-Variety*). The L-Variety is used for informal situations in everyday interaction, including casual situations and communication between family and friends.

Ferguson's *diglossia* is based on the dichotomy of H- and L-Varieties or written and spoken language. Joshua Fishman (1965) modified this definition and expanded it in two respects. Firstly, more than two language varieties (of one single language) or, secondly, several unrelated languages may be available in a diglossic speech community. Consequently, according to Fishman,

⁶ Ferguson (1971) 16.

the term encompasses the functional differences within one language or the usage of related or unrelated languages in a speech community.

Diglossia appears in the patterns of usage of Turkish in the Ottoman Empire in two dimensions. Firstly, in the dimension of Ferguson's definition, there were functionally differentiated usages of two varieties of Turkish. Secondly, according to Fishman's modifications, Turkish stood in relation with the other components of the linguistic repertoire of the Ottoman speech community. Moreover, by applying the model of diglossia to the specific historical situation of Turkish, the sociolinguistic aspects of writing⁷ should be taken into account to understand the issues underlying the development of these two different varieties. The literary products in both L- and H-Varieties should also be reviewed to define the characteristics of those varieties.

In the first dimension, to be in agreement with Ferguson's definition, the H- and L-Varieties of Turkish are *register varieties*, that is to say, the special linguistic characteristics of both varieties emerged on the basis of their usage in certain language domains.

The H-Variety of Turkish⁸ evolved as an instrument to write in formal situations and literature. For a long period, writing and reading were a privileged device in the hands of a specific class. The H-Variety of Turkish emerged in a certain elite group which had the chance to follow educational opportunities and to be involved in formal levels. Additionally, the exaggerated adoration and reverence offered to Persian poetry and prose, as well as to Arabic as the language of the holy book of Koran and Muslim theology influenced the emergence of that language variety. The relation of this codified language variety of Turkish with that elite class and the influence of Persian and Arabic on the Turkish language have been pointed out by Kerslake:

From the latter part of the fifteenth century onwards, however, when the Ottoman court and ruling class had acquired a consciousness of imperial power, certain stylistic registers emerged – particularly for official correspondence and elite literature – in which the Turkic base was all but submerged beneath a heavy overlay of Arabic and Persian elements.⁹

7 For the sociolinguistic analysis of writing, see Coulmas (2002) and Haarmann (2006).

8 This variety is usually called *Ottoman*, *Ottoman language*, or *Osmanlıca* in the literature. However, following the data analysis of the written corpus between 1888 and 1928, the label most frequently used to call the language is Turkish, *Türkçe*, or *Lisan-ı Türkî*. It appears that the terms *Ottoman*, *Ottoman language*, or *Osmanlıca* began to be used much more frequently after the alphabet change, with the aim of representing the Turkish language with Arabic script as rather different than Turkish with Latin script.

9 Kerslake (1998) 179.

The grammatical features of this variety developed certain linguistic norms over a period of time, and those linguistic norms governed the production of literal and official administrative texts such as Diwan poems and Ottoman court registers. The main characteristic of this variety was formalism, with specific formulas which varied depending on the type and theme of the document, its purpose, and the rank of the addressee. The recording of written texts made the establishment and transmission of these linguistic norms possible.

This H-Variety was not accessible for the public at large since the possibility to acquire literacy skills did not spread among the different social segments. This feature of Turkish writing falls within the historical development of writing in general. As Haarmann has described, for a long period of history, writing was not primarily conceived as a device accessible for everybody, but rather devised for specific functions and used by the ruling class and the clergy.¹⁰

The other variety of Turkish, the L-Variety, was accessible to the broader public and was learned as first/mother language or acquired as second language when learners were socially exposed to the situations in which the L-Variety is used. The L-Variety of Turkish served as *lingua franca* for the diverse speech communities of the Empire, and this variety was actually the fundament of the written and spoken form of the Modern Standard Turkish. Modern Standard Turkish was not created as a totally new common language, as later invented narratives would like to put it. In its issue of February 13, 1854, the Armeno-Turkish newspaper *Mecmua-i Havadis* published the advertisement of the Turkish novel *Akabi Hikayesi* (The Story of Akabi) in the middle of its last page. In the announcement, the Turkish language was referred to as “...[C]ümleye malum lisan...” (Common Language for Everybody).

Generally speaking, both the H- and the L-Variety of Turkish shared the common grammatical features of Turkic languages. There were some distinct, superficial linguistic characteristics in both varieties, but neither the grammatical features nor the speakers of those two varieties can be divided into absolutely watertight compartments. A number of special lexical elements and grammatical constructions of the H-Variety had been lexicalised and were used in an appropriate context in vernacular language. Even though the usage of the H-Variety of Turkish was restricted to elite groups writing in specific language domains, it is a widely shared assumption that the users of H-Variety did not utilize it for everyday conversations and casual writing, such as taking notes and writing personal postcards and letters. Thus, some members of the Turkish speech community went back and forth between the H and L-Varieties based

¹⁰ Haarmann (2006) 2402–2404.

on the situational context, rather than social prestige or political manipulation. Additionally, the L-Variety of Turkish was not restricted to informal and personal situations as a spoken language.

The Turkish L-Variety was also used as vehicle for folk literature from the thirteenth century onwards. Folk literature has been produced to meet human needs to explain the mysteries of nature, to entertain themselves and each other, and to transfer experience to the next generations by using the unique tool of language. Therefore, the L-Variety encompasses different registers and sub-varieties: casual writing, folk literature. The products of folk literature include poems, stories, tales, epics, folk songs, lullabies, riddles, and proverbs, mainly anonymous and transmitted by word of mouth. However, there are also written examples of folk literature from the thirteenth century on, with works composed in Turkish by Sultan Veled, Gulshehri, Ashik Pasha, and Yunus Emre, who are well known poets. There are also works by Eremya Chelebi Kömürjian (1637–1695), a most prolific poet and author both in Armenian and in Turkish. His poem *The Jewish Bride* (Avedis, 1981) in Turkish written with Armenian script, is the poetic story of the Albanian baker Dimo who fell in love with the Jewish maiden Mrkada. Additionally, a significant number of lyrics of folk songs appeared in Turkish written with Greek script.¹¹ The consideration of folk literature products reveals that the L-Variety reflected a much more advanced – and qualitatively different – state than the standard description of being just a spoken language.

Over time, again in a parallel course with the historical development and function of writing and literacy in general, writing in the Ottoman Empire gradually evolved from a specialized device of elites to a device accessible for broader segments of the population to convey and preserve both knowledge and information. This aspect of writing and literacy as meant for general use was intrinsically linked with the development of different writing systems and printing with movable characters. This sociocultural movement in the Ottoman Empire developed gradually starting from the nineteenth century. This process included the establishment of publishing houses, the publication of many multilingual newspapers and journals, and the realisation of numerous translations into Turkish (and into the other languages of the linguistic repertoire of the speech communities in Ottoman Empire). This process may be regarded as an offshoot of publishing activities. The need to reach the public at large for the goal of multiplying knowledge for the broader population made necessary

¹¹ The corpus of the lyrics was collected and analysed by Matthias Kappler (2002). Dimitri Theodoridis (2016) has published a booklet about the edition and interpretation problems of the texts collected by Kappler.

the usage of L-Variety, accessible for broad public, as a written language. Newspaper and journal owners, editors and writers referred to the need of using the language of their publications understandable by as many people as possible. Şinasi (1826–1871), author and pioneer of Turkish journalism, declared the paper's policy in his first editorial:

There is no need to explain that, while speech is a divine gift for the expression of thought, writing is the finest invention of the human intelligence, consisting as it does in the science of depicting speech by means of the pen. Proceeding from a regard for this truth, editorial notice is hereby given that it is a bounden duty to write this newspaper in a way that will be easily understood by the public at large¹²

Evangelinos Misailidis (1820–1890), the Ottoman Greek Orthodox author, editor, and journalist, defined Turkish as “...[A]lessevi istimal olunan Türkçe lisanı...”, as a language used by everyone on all levels, in the introduction of his translation of “Robinson Crusoe”.¹³ Hovsep Vartanian/Vartan Pasha (1813–1879), the Armenian author and journalist, justified in the preface to his “History of Napoleon Bonaparte” the fact that he had written this work in Turkish with the argument that, “Since in the Armenian *millet* those who know Turkish well but are unfamiliar with Armenian are more numerous than those who know Armenian and ignore Turkish, the Turkish language has necessarily been preferred for this work, as sign of respect for the majority.”¹⁴

The emergence of a vernacular written form of Turkish was not just a linguistic movement, but rather a social, cultural, and literary movement and conscious effort which came from all segments of the population. Different alphabets were adapted to Turkish as a common vernacular for the different groups of the Ottoman Empire, with the aim of promoting literacy and widespread information for all segments of the population. The Armenians, Greeks, and Jews of the empire had adapted their script to write in Turkish, which was easiest accessible to them. Since religion was the main focus in the traditional school system of the Ottoman Empire, students learned reading in the alphabet of their holy books and practised the religious texts, sometimes without really understanding the content.

Multiple graphization, the simultaneous use of several writing systems for the same language, is known from the cultural history of many languages.¹⁵

¹² Lewis (1999) 3.

¹³ As stated in *Seyreyle Dünyayı Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş*, by Anhegger and Gün-yol (1986) 647.

¹⁴ As quoted in Strauss (2003) 41.

¹⁵ The term *multiple graphization* is used and explained with examples by Haarmann (2006) 2406.

The multiple graphization of Turkish in the nineteenth century reveals the plurality and interaction of different linguistic communities, and the existence of a multilingual and multicultural Ottoman world, and exerted a significant effect on the linguistic situation of the Ottoman Empire. In the following, I will describe the three scripts adapted to Turkish, the literary products of those scripts, and their cultural input.

4 Turkish with Armenian Script (Armeno-Turkish)

Armenians lived among a large concentration of Turkic-speaking people in Asia Minor, the eastern provinces of the empire, Crimea, southern Russia, and Eastern Europe. A considerable part of the Armenians, as Avedis Sanjian and Andreas Tietze stated, had gradually lost their language and acquired Turkish as common language.¹⁶ Armeno-Turkish, namely, the Turkish language written with Armenian characters, was developed as a means of written communication to meet the needs of those who did not speak Armenian at all, as well as for those who spoke little Armenian. The process of becoming proficient in the Armenian language started in the nineteenth century. After the approval of the *Nizamname-i Millet-i Ermeniyan* (Armenian Constitution) in 1863,¹⁷ an educational council was formed to spread the Armenian language through schools in Constantinople and the provinces. Since the eighteenth century, the Catholic Armenian Mekhitarist Congregation, first established in the island of San Lazzaro (Venice), had already taken an important role in Armenian intellectual development.¹⁸

The development of Armeno-Turkish began in the manuscript period, from the fourteenth century onwards, and continued through the printed period, from the middle of the eighteenth century.¹⁹ Armeno-Turkish publications appeared in almost 50 cities and more than 200 printing houses, including the Mekhitar's Congregation in Venice, Trieste, and Vienna, as well as establish-

¹⁶ Sanjian and Tietze (1981) 9–47.

¹⁷ *Nizamname-i Millet-i Ermeniyan* ratified in 1863 by the Ottoman government, was written in Armenian and in Armeno-Turkish. It is also referred as Armenian Constitution, For more see Artinian (2004).

¹⁸ For detailed information about the establishment and role of the Mekhitarist Congregation in the Armenian linguistic and sociocultural development, see Aslanian (2016).

¹⁹ For the periodization of the development of Armeno-Turkish, see Aprahamyan (2011) 147–148.

ments in Jerusalem, Beirut, and Malta. There were eighty-five printing houses in Constantinople alone.

The corpus of Armeno-Turkish literature gradually grew from the eighteenth century onward. Armeno-Turkish literature displayed a variety of subjects, including didactic themes, law, science, medicine and hygiene, language and grammar, translations of foreign novels and poetry from European languages.²⁰ At least forty-five journals and periodicals appeared in Armeno-Turkish from the second half of the nineteenth century. The pioneering periodicals of nineteenth century were *Mecmua-i Havadis* (Journal of Events), *Manzume-i Efkâr* (Course of Opinion), and *Ceride-i Şarkıyye* (Eastern Journal).

Armenian script was an efficient means of written communication. The first Turkish novel, entitled *Akabi Hikayesi* (The Story of Akabi) was written by the Armenian Vartan Pasha and published in 1851.²¹ A vast portion of Armeno-Turkish works consisted of theatrical translations. The Ottoman Armenian relationship with Western theatre had already begun in the early nineteenth century when Armenians started performing European plays in Armenian in small private circles. Plays in Turkish first circulated in Constantinople in the 1830s, when the Mekhitar's fathers of Venice started making translations of French and Italian plays into Armeno-Turkish for the Ottoman Armenian community.²² Most of them were not published, but the translated plays were performed in Turkish, watched and understood by the audience at large, even accessible for those who could not read. This shows that Armeno-Turkish not only served Turkish-speaking Armenians, but also all Turkish-speaking groups of the Ottoman Empire.

The bibliographical corpus of Armeno-Turkish has been compiled by Stepanyan (2005) and Pamukciyan (2002).

5 Turkish with Greek Script

Among the Greek Orthodox community, there was an Orthodox Christian, Turkish-speaking group. They lived in the Karamanli province in Asia Minor, which

20 For the detailed description of the scope and characteristics of the literary corpus of Armeno-Turkish, see Berbérian (1964) 147–148.

21 Although Turkish literature histories have pointed out to 1871 as the beginning of the Turkish novel with the publication of Şemsettin Sami's novel *Taaşuk-u Talat ve Fitnat*, Andreas Tietze's publication *Akabi Hikayesi: İlk Türkçe Roman* made clear that the first Turkish roman was actually written twenty years earlier.

22 For detailed information of the role of Armenians in the development of theater, see And (1999).

encompassed the sanjaks of Konya, Niğde, Aksaray, Beyşehir, Kırşehir, Kayseri and Akşehir. This group is usually known or defined as *Karamanlides*, *Karamanli people*, or *Karamanlılar* in the bibliography, based on their primary region of residence. However, their places of residence were not limited to this region but included a vast expanse from Cilicia to the Pontus region and also Constantinople. The term of *Karamanlidika* is usually used to define the literary products written in Turkish with Greek characters.

The first manuscript of Turkish written in Greek-script is dated 1584, and the first printed book was published in 1718.²³ From the beginning of the eighteenth century to the middle of the nineteenth century, the publications were mostly religious. The secular literature, which encompassed prose, novels and translated novels, works of more practical use, newspapers, periodicals, and dictionaries, was printed mainly after 1850. A great number of literary products in Turkish written with Greek characters was published by the Ottoman Greek Orthodox Evangelinos Misailidis in the Misailidis or Anatoli publishing house. Misailidis was the author of *Seyreyle Dünyayı Temaşa-i Dünya ve Cefakâr u Cefakeş*²⁴ (The Spectacle of the World: The Tormentor and the Sufferer) published in 1871–72. After its rediscovery, the novel was hailed as the first Turkish novel.²⁵ The assumption that it was the first Turkish novel was debunked with the verification that *Akabi Hikayesi* (The Story of Akabi) had been published twenty years earlier. Evangelinos Misailidis was also the founder and editor of the *Anatoli* newspaper, first published in 1840 in Izmir and then moved to Constantinople in 1850. *Anatoli* may be regarded among the oldest and long-lived newspapers of the Ottoman Empire. The newspaper used Turkish as its main language, while Greek was also used for some religious texts.

Other newspapers and periodicals such as *Kukirikos*, *Anatol Ahteri*, *Şafak*, and *Terakki* were short-lived. *Angelioforos Çocuklar İçin* was a monthly periodical for children.²⁶ Basic bibliographical corpora have been prepared for publications in Turkish with Greek script.²⁷

²³ Balta (2012) 130.

²⁴ Misailidis (1871–72).

²⁵ Strauss (2003) 39.

²⁶ Şişmanoğlu-Şimsek (2010) 111–112.

²⁷ Salaville & Dallegio (1958); (1966) (1974); Balta (1987a); (1987b); (1997).

6 Turkish with Rashi Script

There was a substantial population of Sephardic Jews expelled from Spain and Portugal who had settled in Ottoman lands, especially in European provinces such as Constantinople, Thessaloniki, and in western and northern Anatolia.

Historically, Sephardic Jews spoke Spanish or varieties of Spanish. The language of Sephardic Jews in the Ottoman Empire was Ladino,²⁸ which is a Roman language derived from Spanish. Ladino was strongly influenced by Turkish (and, through Turkish, by Arabic and Persian) and in modern times by French, especially in the language domains of law and religion.

The Rashi script²⁹ was the main vehicle for Ladino writing. The literary activity of Ottoman Jews was mainly in Ladino, with rare publications in Hebrew. There were also Jews who attempted to write Turkish in the Rashi script.

It seems that, unlike Armenians and Greeks, Ottoman Jews had an insufficient knowledge of the Turkish language. However, from the nineteenth century onwards, learning Turkish was placed high on the agenda of the Jewish community. After the proclamation of the *Tanzimat Fermanı* (Imperial Edict of Reorganization) in 1839, Moshe Fresko, the Chief Rabbi at the time, addressed the Ottoman Jews in 1840, informed them about the reforms of the *Tanzimat* and declared the importance of literacy in Turkish.³⁰ From 1840 onwards, the Ladino press emphasised the need to learn Turkish. The Jewish community of Constantinople declared their need and wish for learning Turkish to the Ministry of Foreign Affairs and asked for permission to found a newspaper in Turkish with Rashi script. Consequently, the first Turkish newspaper with Hebrew letters, *Şarkıyye*, was founded in 1867. Subsequently, *Zaman* in 1873, *Ceride-i Tercüman* in 1876 in Constantinople, and *Üstad* in 1889, *Meserret*³¹ in 1889 in Smyrna were founded to support the learning of Turkish.³² By the end of the nineteenth century, Turkish literacy had developed among the Jews of the Ottoman Empire, who published many works in Turkish (mainly secular, in history, linguistics, economy, medicine) or wrote articles in Ottoman periodicals.³³ Ad-

²⁸ The language has also been called Judaeo-Spanish and Judesmo.

²⁹ The Rashi script is a semi-cursive typeface for the Hebrew alphabet and was used for printed Ladino.

³⁰ The speech of Moshe Fresko from the newspaper *Ceride-i Havadis*, 1840, No: 11, is cited by Galanti (1953) 8–9.

³¹ *Meserret* was published in Turkish. Half of its pages were in Arabic letters and the other half was with Rashi script.

³² Galanti (1953) 17–18.

³³ For the detailed list of the writers and their works, see Galanti (1953) 17–33.

ditionally, there were Jewish poets who wrote poems in Turkish, such as Isak Ferara, author of a book of poetry entitled *Ezhar-ı Şebab*, and Avram Noam, who published *Kalb-i Şikeste*.³⁴

7 Cross-linguistic Encounters

Cross-linguistic encounters among different linguistic groups have occurred in various sociocultural domains in the public sphere. Those interrelated linguistic processes and practices shaped the multilingual sociolinguistic profile of the Ottoman Empire. In the following pages, the channels of transmission between the languages and the reflections of multilingualism on the sociocultural context will be examined.

Regarding the diglossic case, as I have said, the grammatical features and functionally differentiated usages do not divide the H- and L-Varieties of Turkish into two watertight compartments. It has been usually represented in such a way that these differences between the H- and L-Variety of Turkish might refer to communication barriers. However, different varieties were used in complementary functions, and there were channels of linguistic encounters between these two varieties, which affected both of them in interrelated ways. The popular shadow play *Karagöz*, and *Hacivat* illustrated the linguistic encounter between the H- and L-Varieties of Turkish. The theme of the shadow play was the contrasting dialogues between *Karagöz* who is illiterate and speaks vernacular Turkish, and *Hacivat* who belongs to the educated class and speaks the literary language. As one of the most popular ways of entertainment of the time, it shows the way of dealing with diglossia in the speech community, even making fun out of it.³⁵

The H-Variety of Turkish, written in Arabic script, was used exclusively for formal purposes, in courts, for administration, and on various levels of state communication. Although Turkish has been regarded as the official language of the Ottoman Empire, due to the usage of the H-Variety of Turkish in particular language domains, recent research has shown that the H-Variety of Turkish with Greek script was also used for formal purposes. Balta presented these official documents among Ottoman court registers (2012) and Ottoman land registers (2011). In the same vein, *Nizamname-i Millet-i Ermeniyan* (Armenian Constitution) ratified by the Sublime Porte in 1863, was originally written both

³⁴ Mignon (2011) 70–84.

³⁵ The humour magazine *Karagöz Hacivat* was published from 1908 to 1935.

in Western Armenian and in Turkish with Armenian script. This text did not have a Turkish version in Arabic script during its process of ratification. This indicates that the Ottoman bureaucracy was flexible enough to work in various languages and alphabets. Therefore, the concept of an official language of the Ottoman Empire needs to be reconsidered within the frame of an alternative approach.³⁶

In the second half of the nineteenth century, the number of multilingual literary products which included newspapers, novels, theatre plays, operettas, dictionaries, grammar and conversation books, increased. The Arabic, Armenian, French, Greek, and Persian versions of the official newspaper *Takvim-i Vekayi* were published, as well as other bilingual and multilingual newspapers, and magazines, such as *Mesveret* (French-Turkish), *El Meserret* (Ladino-Turkish), and *Musavver Necat-ı Millet* (Armenian-Turkish) were published. The Turkish operetta *Leblebici Hor Hor Agha*, by the Armenian composer Dikran Tchouhadjian, was translated into Armenian, Greek, and French, and performed in those languages. The first crime fiction, “Abdulhamid and Sherlock Holmes” by Yervand Odian, was written in Turkish and translated into Armenian and Greek.³⁷

The publishing houses printed in various languages. Boğos Takikyan’s publishing house in Smyrna, for instance, released publications in Armenian, Greek, Turkish, French, English, and Ladino.³⁸ In its issue of June 6, 1885, the Armeno-Turkish newspaper *Ceride-i Şarkıyye* published the advertisement of that publishing house, which printed business cards in various languages and various alphabets. Furthermore, there were also artefacts, such as placards, street signs, shop labels, postcards, medallions, and souvenirs, which were written in various scripts.³⁹

The abovementioned examples make evident that multilingualism was socially and officially respected in many settings of the society. The interrelated societal factors, which played an important role for the linguistic progress of the society, were regulated by the actual needs and communicative habits of the speech communities and were used in complementary functions. The intellectual exchanges between the linguistic communities were encouraged, and that was a motive for multilingual cultural productions on different levels.

³⁶ The PhD dissertation of the author will focus on this discussion.

³⁷ <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/18359/abdulhamid-ve-sherlock-holmes-bir-romanin-hikyesi>. (Stand 20. 05. 2018)

³⁸ Mildanoğlu (2017) 49.

³⁹ For the collection of multilingual, allographic artefacts, postcards, medallions, and souvenirs, see Köker (2008) and Vehbi Koç Foundation Sadberk Hanım Museum (2008).

8 The Turkish Language Planning and Transition from Multilingualism to Monolingualism

As part of the program of Turkish language planning, the law on the Adaptation and Application of the Turkish Alphabet (*Türk Harflerinin Kabulü ve Tatbiki Hakkında Kanun*) was passed on November 1, 1928, to introduce the Latin-based Turkish alphabet for written Turkish. The next day, the *Cumhuriyet* newspaper made the announcement with the title in Latin alphabet, whereas the rest of the newspaper was in Arabic script. Starting on November 9, 1928, *Cumhuriyet* introduced the new alphabet day after day, letter by letter, upper and lower case, with simple and short reading activities. On November 11, 1928, *Cumhuriyet* announced the opening of *millet mektepleri* (nation's schools). Everyone aged between 16 and 45 had to attend those public courses to become literate in the new alphabet. Several articles of *Cumhuriyet*, published in November and December 1928, blamed the low literacy rate on the Arabic alphabet, while the effective and fast way of reading and writing in the new Turkish alphabet was praised and demonstrated. The newspaper was mainly published in the Arabic alphabet during those two months. It switched to the Turkish alphabet on January 1, 1929.

The Turkish Historical Association (*Türk Tarih Kurumu*) and the Turkish Language Association (*Türk Dil Kurumu*) were established in 1931 to oversee researches on Turkic language and Turkish history. The main purpose of these institutions was to replace non-Turkish words, which were mainly in Arabic and Persian, with 'pure Turkish' (*Öz Türkçe*) equivalents.

In the 1930s, the language behaviour was monitored and intervened in public places throughout the campaign "Citizen Speak Turkish" (*Vatandaş Türkçe Konuş*) which enjoyed the decisive support of the Turkish government. The purpose of this campaign was to discourage and ultimately forbid public usage of non-Turkish languages. It addressed Greeks, Jews, and Armenians by threatening them to be "thrown out of the country if they did not speak Turkish".⁴⁰ During this campaign, public demonstrations were held to advocate for speaking Turkish as precondition to become a good citizen. Furthermore, the usage of Kurdish language in many areas of life, most importantly educational institutions and political spheres, was banned altogether.

The practices of Turkish language planning rather constituted an intervention for the deconstruction of the sociolinguistic profile of the Ottoman Empire, and language was used as an instrument to modify and control the linguistic

⁴⁰ Bali (2005) 107.

behaviour in the public sphere. The languages, the different alphabets, which were used for writing Turkish, and their cultural products were considered as a threat and a “problem.” This attempt resulted in the change of the linguistic repertoire, the asymmetrical development of non-Turkish languages,⁴¹ and the disregard and denial of non-Turkish and multigraphic Turkish literary products (Turkish with Arabic, Armenian, Greek, Hebrew script).⁴² The sociolinguistic concepts of *linguistic discrimination*⁴³ and *linguicide* are relevant for further examination of the consequences and effects of Turkish language policies during the 1930s. The restrictions to the usage of Kurdish language in many language domains, particularly in the educational and political spheres, have been referred to as *linguicide*.⁴⁴

There are no monolingual and monocultural societies and human beings. The language policy reinforced the constructed assumption that language unites people and that people should be tied to each other by speaking the same language. In this context, consequently, the use of different languages in the society, societal multilingualism, was perceived as a problem. Consequently, the language of the power had become the standard language at the expense of the languages and language varieties of the linguistic community. The focus on the effects and results of language policies will help reconsider national language policies and may call attention to silenced languages and sources. The aim of this paper was mainly to describe the sociolinguistic profile of the Ottoman Empire. The law on the adaptation of the Latin alphabet to Turkish from 1928, and the other practices of the language policy are part of the suppressions throughout the twentieth century which caused radical changes in the society and consequently in the sociolinguistic structure. The issues underlying this process should also be taken into consideration to reveal the effects and consequences of language policy, which exceed the scope of this paper.

⁴¹ According to the UNESCO Atlas of the World's Languages in Danger, fifteen languages were categorised as endangered, see <http://bianet.org/english/english/112728-unesco-15-languages-endangered-in-turkey>.

⁴² Christoph Neumann (2002) 227 has also stated that the liquidation of the Ottoman Empire meant that, thereafter, the languages and publishing activities in the East Mediterranean fully took their cue from national criteria and the nation state.

⁴³ Wee (2011) 143.

⁴⁴ Hassanpour (1992) 132; Zeydanlioğlu (2012) 106; Hassanpour & Sheyholislam & Skutnabb-Kangas (2012) 1.

9 Conclusion

An attempt to describe the linguistic situation of the Ottoman Empire by applying the sociolinguistic term *multilingualism* discloses the languages of the linguistic repertoire of the speech community. The term *diglossia* is important to find out the specific characteristics of the usage of Turkish in different language domains and between different linguistic communities. In the specific case of Turkish, the term *diglossia* should be supported/extended by analysing the literary products in both L- and H-Varieties. Additionally, the sociolinguistic aspect of *writing* should be taken into consideration to understand the issues behind the development of two different varieties. The whole concept reveals the important linguistic characteristic of Turkish in its historical usage: *multiple graphization*. Multiple graphization is a significant aspect of the sociolinguistic profile of the Ottoman Empire, demonstrating the plurality of the Ottoman linguistic-cultural situation. The analysis of Turkish literary products in different scripts decodes linguistic, historical, and cultural information in various and specific ways. This perspective will lead to the analysis of language policies in nation-states and may help develop an alternative perspective for languages and linguistic products silenced and ignored in favour of a national language.

References

- Ammon, Ulrich & Dittmar, Norbert & Mattheier, Klaus J. & Trudgill, Peter (eds.) (2006): *Sociolinguistics. An international handbook of the science of language and society = Soziolinguistik: ein internationales Handbuch zur Wissenschaft von Sprache und Gesellschaft*. 2. completely revised and extended edition. Vol. 3. Berlin: De Gruyter (*Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft [HSK] 3.3*).
- And, Metin (1999): *Osmanlı Tiyatrosu*. Ankara: Dost.
- Andrews, Peter Alford (2002): *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden: Reichert.
- Aprahamyan, Garo (2011): Bibliographic Catalogues of Armeno-Turkish Literature. In: Balta & Ölmez (2011), Istanbul: Eren Yayıncılık, 147–52.
- Artinian, Vartan (2004): *Osmanlı Devletinde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839–1863*. Istanbul: Aras Yayıncılık.
- Aslanian, Sebouh (2016): „Prepared in the language of the Hagarites“: Abbot Mkhitar's 1727 Armeno-Turkish Grammar of Modern Western Armenian. *Journal of the Society for Armenian Studies*, 25, 54–86.
- Bali, Rifat N. (2005): *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923–1945)*. Istanbul: İletişim Yayınları.
- Balta, Evangelia (1987a): *Karamanlidika: Additions (1584–1900)*. *Bibliographie Analytique d'ouvrages en langue turque en caractères grecs*. Athens: Centre for Asia Minor Studies.

- Balta, Evangelia (1987b): *Karamanlidika: XXe siècle. Bibliographie Analytique d'ouvrages en langue turque en caractères grecs*. Athens: Centre for Asia Minor Studies.
- Balta, Evangelia (1997): *Karamanlidika: Nouvelles additions et compléments I*. Athens: Centre for Asia Minor Studies.
- Balta, Evangelia (2011): Tracing the Presence of the Rum Orthodox Population in Cappadocia: The Evidence of *Tapu Tahrirs* of the 15th and 16th Centuries. In: Balta & Ölmez (2011), İstanbul: Eren Yayıncılık, 185–214.
- Balta, Evangelia (2014): *Gerçi Rum isek de Rumca Bilmez Türkçe Söyleriz: Karamanlılar ve Karamanlıca Edebiyat Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Balta, Evangelia & Kappler, Matthias (eds.) (2010): *Cries and Whispers in Karamanlidika Books*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Balta, Evangelia & Ölmez, Mehmet (2011): *Between Religion and Language: Turkish Speaking Christians, Jews and Greek-Speaking Muslims and Catholics in the Ottoman Empire*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Barbérian, H. LA (1964) Littérature arméno-turque. In: Bazin (1964), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 809–819.
- Bazin, Louis (ed.) (1964): *Philologiae Turcicae Fundamenta*. Vol. 2. Wiesbaden: Steiner.
- Boeschoten, Hendrik (1998): The Speakers of Turkic Languages. In: Johanson & Csátó (1998), London and New York: Routledge, 1–15.
- Coulmas, Florian (2002): *Writing Systems: An Introduction to Their Linguistic Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferguson, Charles A. (1971): *Language Structure and Language Use: Essays*. Selected and introduced by Anwar S. Dil. California: Stanford University Press.
- Fishman, Joshua A. (1965): Who Speaks What Language to Whom and When? *La Linguistique* 1 (2), 67–88. Available online at: <http://www.jstor.org/stable/30248773>.
- Galanti, Avram (1953): *Türk Harsi ve Türk Yahudisi: Tarihî, Siyasî, İçtimai Tetkik*. İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Haarmann, Harald (2006): Language Planning: Graphization and the development of Writing Systems. In: Ammon et al. (2006): Berlin: Walter de Gruyter, 2401–2420.
- Hamers, Josiane F., and Blanc, Michel (2013): *Bilinguality and Bilingualism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanebutt-Benz, Eva & Glass, Dagmar & Roper, Geoffrey (ed.) (2002): *Middle Eastern Languages and the Print Revolution: A cross-cultural encounter. A Catalogue and Companion to the Exhibition*. Westhofen: WVA-Verlag Skulima.
- Hassanpour, Amir (1992): *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918–1985*. San Francisco: Mellen Research University Press.
- Hassanpour, Amir & Sheyholislam, Jaffer & Skutnabb-Kangas, Tove (2012): Introduction: Kurdish: Linguicide, Resistance and Hope. *International Journal of the Sociology of Language* 217, 1–18.
- Imber, Colin (2002): *The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power*. London: Palgrave Macmillan.
- Johanson, Lars & Éva Á. Csátó (ed.) (1998): *The Turkic Languages*. London: Routledge.
- Kappler, Matthias (2002): *Türkischsprachige Liebeslyrik in griechisch-osmanischen Liedanthologien des 19. Jahrhunderts*. Berlin: Schwarz Verlag. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkvolker, 3).
- Kerslake, Celia (1998): Ottoman Turkish. In: Johanson & Csátó (1998), London and New York: Routledge, 179–202.

- Köker, O. (ed.) (2008): *1908 Devrimi'nin 100. yıldönümü, & Yadigâr-ı hürriyet*. İstanbul: Bir zamanlar Yayıncılık.
- Lewis, Geoffrey (1999): *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*. New York: Oxford University Press.
- Mignon, Laurent (2011): Avram, Isak and the Others: Notes on the Genesis of Judeo-Turkish Literature. In: Balta & Ölmez (2011), Brill: Leiden, 71–83.
- Mildanoğlu, Zakarya (2017): *İzmir Ermenileri: Ege Kıyılarının Yitip Gitmiş Sakinleri*. İstanbul: Aras Yayıncılık.
- Misailidis, Evangelinos (1986 [1871–72]): *Temaşa-i Dünya ve Cefakâr ü Cefakeş*. 4 vols. Constantinople. Republished in a modern Turkish-script edition, ed. Robert Anhegger & Vedat Günyol. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Neumann, Christoph K. (2002): „Book and Newspaper Printing in Turkish, 18th–20th Centuries.“ In: Hanebutt-Benz et al. (2002), Westhofen: WVA Verlag, 227–248.
- Pamukciyan, Kevork (2002): *Ermeni Harfli Türkçe Metinler Ermeni Kaynaklarından Tarihe Katkıları I-II-III*. İstanbul: Aras Yayınları.
- Salaville, Sévérien & Dallegio, Eugène (1958) *Karamanlidika: Bibliographie Analytique d'ouvrages en langue turque imprimés en caractères grecs: I, 1584–1850*. Athens: Center for Asia Minor Studies.
- Salaville, Sévérien & Dallegio, Eugène (1966): *Karamanlidika: Bibliographie Analytique d'ouvrages en langue turque imprimés en caractères grecs: II, 1851–1865*. Athens: Center for Asia Minor Studies.
- Salaville, Sévérien & Dallegio, Eugène (1974) *Karamanlidika: Bibliographie Analytique d'ouvrages en langue turque imprimés en caractères grecs: III, 1866–1900*. Athens: Center for Asia Minor Studies.
- Sanjian, Avedis & Tietze, Andreas (ed. and tr.) (1981): *Eremya Chelebi Kömürjian's Armeno-Turkish Poem „The Jewish Bride“*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Stepanyan, Hasmik (2005): *Haydar Türkeren Krkeri Yev Haydar Türkeren Barperagan Mamouli Madenakidoutioun. Ermeni Harfli Kitaplar ve Süreli Yayınlar Bibliyografyası (1727–1968)*. *Bibliographie des Livres et de la Presse Armeno-Turque*. İstanbul: Turkuaz Yayınları.
- Stavridis, Stavros (2017): *Anatol Türküleri 1896: Osmanlı İmparatorluğunda İlk Türki Mecmuası*. Evangelia Balta ve Ari Çokona. İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- Strauss, Johann (2003): Who Read What in the Ottoman Empire (19th–20th centuries). *Middle Eastern Literatures* 6 (1), 39–76. Online: <http://dx.doi.org/10.1080/14752620306881>.
- Şişmanoğlu-Şimsek, Şehnaz (2010): The Anatoli Newspaper and the Heyday of the Karamanli Press. In: Balta & Kappler (2010), Wiesbaden: Harrassowitz, 109–23.
- Theodoridis, Dimitri (2016): *Editions- und Interpretationsprobleme griechischschriftlich herausgegebenen osmanischen Liedgutes (1830–1888)*. München: Im Selbstverlag.
- Vartanian, Hovsep (1991 [1851]): *Akabi Hikayesi: İlk Türkçe Roman*. Ed. by Andreas Tietze. İstanbul: Eren Yayınları.
- Vehbi Koç Vakfı Sadberk Hanım Museum (2008): 100th anniversary of the restoration of the Constitution. *İkinci Meşrutiyet'in İlanının 100üncü Yılı*. İstanbul: Has Matbaacılık.
- Wee, Lionel (2011): *Language without Rights*. New York: Oxford University Press.
- Zeydanlioğlu, Welat (2012): Turkey's Kurdish Language Policy. *International Journal of the Sociology of Language* 217, 99–125.

Mechthild Pörnbacher

Latein als „Vatersprache“

Reflexe und Reflexionen in mittelalterlichen Quellen

Abstract: Latin as “father tongue”. Echoes in Medieval Sources. – When in the early Middle Ages new nations spread across Europe and new vernacular languages emerged, Latin became more and more a “father tongue” (“Vatersprache” as it was coined a term by Wolfram von den Steinen), a language that had to be learned at school. As consequence, a broad span of manuals and textbooks like grammars, glossaries and bilingual phrasebooks appeared; translations from Latin works and into Latin became a literary genre. Diplomats and missionaries drew on the help of interpreters who knew Latin: Different types of source materials show how the relation between Latin and the vernacular worked, and to which extent the “father tongue” was mastered. – Paradigmatically, some early literary sources of the monastery of Saint Gall can illustrate the problems associated with the parallel use of Latin and the vernacular. Moreover, our examples will detail out how the highly educated monks, while German speaking by birth, dealt with multilingualism.

cum nec sit saltem Latinus –
‘ist er doch nicht einmal Lateiner’
RATHER. qual. 2,40–41

1 Joseph in Ägypten und der Dolmetscher – zum Einstieg

Als die Söhne Jakobs nach Ägypten kamen, um dort Nahrung für ihre Familie zu erbitten, trafen sie mit ihrem Bruder Joseph zusammen, den sie aus Neid verkauft hatten. Sie erkannten ihn zunächst nicht wieder. Joseph dagegen erkannte sie sofort. Aber er zeigte es ihnen nicht, sondern behandelte sie distanziert und bediente sich eines Dolmetschers, um mit ihnen zu kommunizieren. Er ließ sie im Glauben, sie nicht zu verstehen, wenn sie sich miteinander besprachen.¹

¹ nesciebant fratres autem, quod intellegeret Ioseph, eo quod per interpretem loquebatur ad eos (Gen 42,23).

Diese Szene aus dem Alten Testament zeigt das Problem von sprachlichen Unterschieden und Sprachgrenzen oder Abgrenzungen. Es gibt Bemühungen, sie zu überwinden, denen der Status der jeweiligen Sprecher bisweilen im Weg steht.

Ein aktuelles Beispiel gibt der Debütroman der Österreichischen Schriftstellerin Anna Baar mit dem Titel *Die Farbe des Granatapfels* (2015).² Die Tochter eines Österreichers und einer Kroatin hat ganz buchstäblich eine Mutter- und eine Vatersprache und darf sich während der Ferien bei der Großmutter in Dalmatien der Vatersprache, also des Deutschen, nicht bedienen.

Muttersprache,³ *lingua materna*, *langue maternelle*, *moedertaal*, *mother tongue*: was ist damit gemeint? Das englische Synonym *native language* macht es deutlich, wie das Lateinische *sermo nativus*. Es ist die angeborene, die erste Sprache.

Analog zu *patria* – ‚Vaterland‘ gibt es im Mittelalter die Bezeichnung *sermo patrius* – ‚Vatersprache‘, die in den Quellen bisweilen für die angeborene Sprache steht, ein im Deutschen selten belegter Begriff.⁴

Uns geht es um das Lateinische als erlernte, sekundäre Sprache neben der germanischen oder deutschen Muttersprache, und in diesem gegensätzlichen Sinn wird es in der Literatur als „Vatersprache“ bezeichnet. Wolfram von den Steinen formulierte es so:⁵

das mittlere Latein, das niemandes Muttersprache war, (war) doch ganz etwas anderes als tote Schrift- oder Standessprache; in seinen eigenen Klängen lebendig fortgetragen, war es bis zu Dante die Vatersprache.

2 Latein als „Vatersprache“

2.1 „A quelle époque a-t-on cessé de parler latin?“

Eine programmatische Frage, die nicht leicht und nicht immer eindeutig zu beantworten ist.⁶ Hier sollte das Stichwort Vulgärlatein fallen, das den Über-

² Vorstellung von Ulrich Rüdenauer in SZ Nr. 260, 11. 11. 2015 unter dem Titel „Kroatien und die Mörderzunge“.

³ Grimm (1885) 2827 f.: von der Mutter her überkommene Sprache, heimatliche Sprache. http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GM08982#XGM08982 (Stand 30. 04. 2018)

⁴ Vgl. Grimm s. v.; s. auch unten Anm. 10 und Kap. 2.3 mit Anm. 25.

⁵ von den Steinen (1957) bes. 2 f.; Nachweis bei Kindermann (1998) 3. Vgl. auch Langosch (1990) 15–22.

⁶ Vgl. Lot (1931).

gang zu den gesprochenen und geschriebenen romanischen Sprachen bildet.⁷ Hier sind allerdings viele Quellen verloren, und den gesprochenen Sprachen nachzuspüren, ist natürlich schwer.⁸

Jedenfalls weist die Frage auf die Tatsache hin, dass zu einer gegebenen Zeit die selbstverständliche Beherrschung der lateinischen Sprache durch Volks- und Nationalsprachen abgelöst wurde. Lateinkenntnisse mussten also in einem zweiten Anlauf erworben werden, und zwar *in der Schule*. Denn das Lateinische bestand europaweit fort als allgemeines Medium der Verständigung über Sprach- und Ländergrenzen hinweg, als Sprache der hohen Literatur und der Liturgie und nicht zuletzt als Sprache offizieller Dokumente wie der Urkunden. Gerade in den Urkunden begegnen häufig Wendungen wie *ut vulgo dicitur*, die ein Hinweis darauf sind, wie Volkssprache und Latein auf einander verwiesen sind, wenn es um präzise und allgemein verständliche Ausdrucksweise im rechtlichen Bereich geht.⁹

Ein Perspektivenwechsel:

Karl der Große, dem es ein Anliegen war, Bildung und Kultur zu fördern, regte eine – nicht erhaltene – *grammatica patrii sermonis*, also eine deutsche Grammatik an und ließ alte Heldenlieder aufzeichnen.¹⁰ Es missfiel ihm, dass Bezeichnungen für die Monate bei den Franken entweder aus dem Lateinischen oder aus ‚barbarischen Sprachen‘ entlehnt waren, und führte deutsche Monatsnamen ein, außerdem zwölf Bezeichnungen für Winde, für die es zuvor nur vier gegeben hatte.¹¹

Otfrid von Weissenburg rechtfertigt im späteren 9. Jahrhundert den Gebrauch des Deutschen in seiner Evangelienharmonie¹² selbstbewusst mit der Ebenbürtigkeit der Franken mit Römern und Griechen.

In der Volkssprache als Umgangssprache fühlte man sich überhaupt sicherer. Bischof Gerbert von Aurillac, der spätere Papst Silvester II., übersetzt Kon-

⁷ Vgl. dazu die Kongressakten *Latin vulgaire – latin tardif*, zuletzt 2014; s. auch Hamesse/Meirinhos (2011); Kiss/Mondin/Salvi (2005).

⁸ Dazu Banniard (1992).

⁹ Vgl. Pérez González/Pérez Rodríguez (2011); darin M. P., „Germanismes en latin médiéval“.

¹⁰ EINH. Karol. 29 p. 33,11sq. Item barbara et antiquissima carmina, quibus veterum regum actus et bella canebantur, scripsit memoriaeque mandavit. Inchoavit et grammaticam patrii sermonis.

¹¹ EINH. Karol. 29 p. 33,15–20 Mensibus etiam iuxta propriam linguam vocabula inpositi, cum ante id temporis apud Francos partim Latinis, partim barbaris nominibus pronuntiarentur. Item ventos duodecim propriis appellationibus insignivit, cum prius non amplius quam vix quattuor ventorum vocabula possent inveniri.

¹² Cur scriptor hunc librum theotisce dictaverit (Evangelienbuch I 1): Vorbild ist die Literatur der Griechen und Römer (v. 13sq.); immer mehr Autoren schreiben „in sine zungun“ (31), also ist es auch angemessen, Gottes Lob in fränkischer Sprache zu singen (34, 113 sq.; vgl. auch

zilsbeschlüsse aus der Volkssprache ins Lateinische. Diese Tatsache sagt viel aus über die Bedeutung der *eigenen* Sprache, in der die Verhandlungen und Gespräche zunächst geführt wurden.¹³

2.2 Latein im germanischen Raum

Auf den ersten Blättern der Handschrift Paris, BNF, lat. 7641 steht ein Glossar, das seit der Edition von Wilhelm Grimm von 1851 als „Altdeutsche Gespräche“ oder als „Althochdeutsches Gesprächsbüchlein“ bezeichnet wird.¹⁴ Es enthält einfache Sätze zum Gebrauch für Reisende mit Übersetzung oder Erklärung in Vulgärlatein oder romanischer Sprache, z. B.: *gueliche lande cumen ger, id est: de qua patria*. Dieses kleine Handbuch wurde Anfang des 10. Jahrhunderts geschrieben; sein Vorbild geht wahrscheinlich ins 9. Jahrhundert zurück. Es gibt Aufschluss über den Austausch zwischen zwei Sprachen und vervollständigt das Zeugnis der deutschen Glossen zu lateinischen Wendungen.

Sowohl für den Prozess des Lernens als auch für die Anwendung der Sprache bedurfte es Handbücher und Hilfsmittel. Die antiken Grammatiker wurden adaptiert für den Unterricht in Grammatik, Rhetorik und Metrik. Es entstanden Glossare und Vokabularien und zahlreiche Übersetzungen.¹⁵

Übersetzer und Dolmetscher halfen aus, wenn es keine gemeinsame Verständigungsbasis gab. Im Material des MLW sind die Lemmata *interpretatio*, *interpre*, *interpretari* gut belegt.¹⁶ Missionare, die aus anderen Ländern kamen, bedienten sich in der Anfangszeit ihres Wirkens eines Dolmetschers, bis sie die Landessprache beherrschten. Bischof Arbeo von Freising beschreibt dies um 770 für Emmeram:¹⁷

Er kam nach Alemannien, und weil er die Sprache noch nicht konnte, fuhr er mit Hilfe eines Dolmetschers, des frommen Priesters Vitalis, fort, zum Nutzen der Zuhörer auf göttlichen Befehl die erhabene Lehre zu pflanzen.

56sq.; die Franken stehen ja Römern und Griechen in der Tapferkeit nicht nach). Text in: Curschmann/Glier (1980) 42–49; Nachweise 769 f. – Vgl. auch Schröder (1989) 172–193, bes. zum Liutbert-Brief 186 oben und 187. Dazu auch Rädle (1974) bes. 214.

¹³ Vgl. CONC. Saxon. 44^A prol. p. 392,1sq., spec. 5sq.; cf. et 44^A,30 p. 433,21sq. – Vgl. HLSMA 5, 252 (Sachregister zur Bibliographie: Eintrag „Volkssprache(n)“).

¹⁴ Sonderegger (1978).

¹⁵ Vgl. Le Briz/ Veyssere (2010) und die bei Brepols erscheinende Reihe The Medieval Translator. Traduire au Moyen Âge.

¹⁶ HLSMA, bes. III 37,9; V 41,7 zu *interpretatio*.

¹⁷ ARBEO Emm. 3 (ca 770) *Altetnamiam ingressus, qui dum linguam non novisset, per interpretem quendam religiosum presbyterum Vitalem nomine in aumento audientium eximia di-*

Sturmi von Fulda unterhält sich mit Slaven, von denen einer übersetzt.¹⁸

Als Gallus im Gefolge Columbans um 610 ins Bodenseegebiet kommt, beherrscht er die Volkssprache bereits so gut, dass er dem Volk predigen kann. Später gibt es einen Übersetzer für die Romanen. Gewährsmann hierfür ist Walahfrid Strabo, der große Abt der Reichenau, der aus alten Sankt Galler Quellen schöpft.¹⁹

Karl der Große weist Bischof Gherbald von Lüttich an, ein wichtiges Schriftstück an die Taufkirchen weiterzuleiten und gute Übersetzer mitzuschicken, die den Text erklären sollten.²⁰

Flodoard von Reims erwähnt das Verlesen von lateinischen Briefen und deren deutscher Übersetzung während der Synode von Reims, damit die Könige Ludwig IV. und Otto I. sie verstünden.²¹ Eine ähnliche Szene berichtet Ekkehart IV. von Sankt Gallen. Kaiser Otto II. übersetzt seinen Eltern ins Sächsische.²²

vinitus plantando perrexit; 19 *religiosus suus presbyter et interpres ... nomine Vitalis*. – Übersetzung nach Bischoff 1953, 11.

18 EIGIL Sturm. 7 (784–800) *unus ... ex illis (*Sclavis*), qui erat ipsorum interpres, interrogavit eum, quo tenderet*.

19 WALAHFR. Gall. 1,6 p. 289,22–24 *Columbanus itaque beato Gallo id iniunxit officii, ut populum ab errore idolatriae ad cultum Dei exhortatione salutari revocaret, quia ipse hanc a Domino gratiam meruit, ut non solum Latinae, sed etiam barbaricae locutionis cognitionem non parvam haberet*. 1,25 p. 303,15–17 *qui assumpto Iohanne episcopo gradum ascendit eo videlicet pacto, ut ipse quidem aedificationis instrumenta colligeret, episcopus vero ad utilitatem barbarorum bene prolata interpretando transfunderet* (vgl. WETT. Gall. 25 p. 270,14 *antistite preceptoris sui verba interpretante*). Vgl. Walahfrid Strabo (2012).

20 CAPIT. reg. Franc. 124 p. 246,18 (a. 805) *hanc quoque epistolam relegentes, secundum tibi a Deo datam sapientiam coram omnibus diligenter relegere et tradere facias, ita ut omnes intellegant, pro qua necessitate haec agenda sunt. Et unusquisque vestrum per singulas ecclesias baptismales dirigite et bonos interpretes mittite, qui omnia tradant, sicut superius diximus*.

21 FLOD. annal. a. 948 p. 112,24–113,2 *post quarum (*sc. papae et archiepiscopi*) litterarum recitationem et earum propter reges iuxta Teutiscam linguam interpretationem*. Vgl. dazu Christophersen (1992); Fanning & Bachrach (2004).

22 EKKEH. IV. cas. 130 p. 252,17 *perfecta epistola Otto eam patri et matri fidus interpres (*Hor. ars 133sq.*) saxonice reponens insinuat*. – Vgl. Liutprand von Cremona als Übersetzer Ottos I. für die Römer (LIUTPR. hist. 11 *imperator, quia Romani eius loquelam propriam, hoc est Saxonicam, intellegere nequibant, Liutprando Cremonensi episcopo praecepit, ut Latino sermone haec Romanis omnibus, quae secuntur, exprimeret*).

2.3 Sankt Galler Quellen, oder: ‚Man spricht deutsch‘

‚Bei uns, die wir deutsch sprechen‘ – *apud nos ..., qui Theutonica sive Teutisca lingua loquimur*,²³ sagt der Sankt Galler Mönch Notker mit dem Beinamen *Balbulus*, der Stammler, oder mit dem Ehrentitel *poeta*, der Dichter. Notker hat von etwa 840 bis 912 gelebt, seine *gesta Karoli Magni*, aus denen das Zitat stammt, entstanden zwischen 884 und 887.²⁴ An anderer Stelle schreibt er, er entlehne den Wortlaut aus Ambrosius, weil die Rede Karls nicht angemessen und präzise ins Lateinische übersetzt werden könne,²⁵ was indirekt bedeutet, dass die Volkssprache an Spontaneität und Nuancenreichtum unerreicht bleibt.

Sein Namensvetter Notker Labeo, auch Notker der Deutsche genannt, schreibt 140 Jahre später an Bischof Hugo von Sitten im Wallis: ‚Wie schnell erfasst man in der eigenen (wörtlich: vaterländischen) Sprache, was in einer fremden Sprache kaum oder nicht ganz zu fassen wäre‘ – *quam cito capiuntur per patriam linguam, quae aut vix aut non integre capienda forent in lingua non propria*.²⁶ Notker dem Deutschen verdanken wir denn auch die Übersetzung von Teilen der Bibel und bedeutender Schriften zum Schulgebrauch ins Althochdeutsche.

Ekkehart IV. von Sankt Gallen hat in seinem Geschichtswerk *casus sancti Galli* viele kostbare Mitteilungen hinterlassen, auch zu unserer Fragestellung. So betont er, der Mönch Tuotilo habe die Dichtkunst in beiden Sprachen beherrscht, also auf Lateinisch und Deutsch. Das Lateinische konnte praktisch sein, Dinge zu sagen, die nicht von allen verstanden werden sollten.²⁷

Der Teufel stellte den Mönchen immer wieder nach. Notker Balbulus bekam ihn einmal zu fassen und schlug ihn. Da jammerte und schrie er auf deutsch: „*Auwê mir wê!*“²⁸

Im Jahr 926 zogen die heidnischen Ungarn durch die Gegend und verbreiteten auch in Sankt Gallen Angst und Schrecken. Sie machten Beute, wo sie

23 NOTKER. BALB. gest. 1,10 p. 15,10sq.

24 Vgl. von den Steinen (1948).

25 NOTKER. BALB. gest. 2,10 p. 66,16–18 que verba ideo de Ambrosio mutuati sumus, quia Karolus que dixit, non possunt examussim in Latinum converti.

26 NOTKER LABEO, epist. ad Hugonem Sedunensem episc. l. 35sq.; ca 1020, überliefert im Codex Bruxellensis 10615–729, f. 58^r: Hellgardt (1979) 173,35 f.; neu bei King/Tax (1996) 33–34, Anm. in Dies. (2003) 195–200. – Vgl. Sonderegger (1987) 1212–1236.

27 EKKEH. IV. cas. 34 p. 78 concinnandi in utraque lingua potens Tuotilo – 36 p. 82,6 *latialiter* ..., quo illum (*Sindolfum*), qui nihil intellexeret, lateret, compares alloquitur Tuotilo: ‘eqs.’ – Vgl. Düchting (1995) 1149–1151, bes. 1150.

28 EKKEH. IV. cas. 41 p. 94,11sq. barbarice clamans „Auwê mir wê!“ vociferavit *diabolus*.

konnten, mordeten und brandschatzten. Trotz der Furcht, die man vor ihnen hatte, gab es Kontakte durch Dolmetscher – und Missverständnisse. Der Patron des Klosters war Gallus, und lateinisch hieß auch der Turmhahn *gallus*. Die Fremden denken also, Gallus sei ‚der Gott der Stätte‘ (EKKEH. IV. cas. 53 p. 116,37sq./p. 119,1), und der vergoldete Turmhahn sei sein Bild. Wenn nun der Turmhahn ein Götterbild ist, muss er aus Gold sein. Das weckt Begehrlichkeiten, und zwei kecke Ungarn wollen den Hahn von seiner Spitze holen. Dabei stürzen beide in den Tod, was ihren Landsleuten die Macht des vermeintlichen Gottes erst recht beweist. Zugleich verstehen sie, er sei *ignipotens* – ‚feuer-mächtig‘ (EKKEH. IV. cas. 55 p. 120,31sq. *monasterio, eo quod Gallus deus eius ignipotens sit, tandem omisso ... abeunt*), und ziehen endlich ab.

Auch der Kontakt zu benachbarten Romanen schimmert bei Ekkehart durch. *Bôn mân* wünscht leutselig der Kaiser dem Herzog, als er ihm zufällig begegnet, und Ekkehart bezeichnet das als *romanisce*.²⁹

Mit einer durchaus komischen Szene in diesem Zusammenhang möchte ich schließen.

Eines Tages bettelt ein gelähmter Romane vor dem Kloster um Versorgung. Der damit betraute Knecht ärgert sich schon einmal, dass der Bedürftige gar so dick und schwer ist, und schleppt ihn widerwillig ins Bad. Als er dann das Badewasser eingießt, meldet der Dicke gleich: „*cald est, cald est.*“ – ‚Es ist warm, heiß‘. Der Knecht versteht das Deutsche ‚kalt‘, oder will er etwa nicht verstehen? Jedenfalls gießt er eifrig heißes Wasser nach, bis es der Dicke nicht mehr aushält – und doch tatsächlich aus dem Zuber springt.³⁰ Der Knecht verpasst ihm noch eine Tracht Prügel, ehe der Schwindler entkommt.

3 Spiegelungen in mittelalterlichen Quellen – zum Schluss

Die tägliche Arbeit am Mittellateinischen Wörterbuch mit dem sprachlichen Material, das aus der mittelalterlichen lateinischen Literatur des deutschsprachigen Raumes gewonnen wird, führt die Beherrschung der lateinischen Sprache in dieser Zeit vor Augen. Die vielen Autoren gehen in selbstverständlicher Weise mit ihr um. Überraschend selten reflektieren sie ihren Umgang. Ein berühmtes *dictum* Rathers von Verona (c. 887–974) mag als Beispiel dienen:

²⁹ EKKEH. IV. cas. 132 (p. 254) *tandem ille (imperator) terribilis egressus cum Ottonem ducem ... offendisset ... aridens ei „Bôn mân“ habere romanisce dixit.*

³⁰ EKKEH. IV. cas. 88 p. 180.

„schwach im Griechischen, ist er doch nicht einmal Lateiner“ – *greccissando vanus, cum nec sit saltem Latinus* (qual. 2,40–41; c. 966),³¹ wobei es bei einem Sprachkünstler wie Rather nicht allzu wörtlich zu verstehen ist. Umso interessanter sind die Zeugnisse, die sich im süddeutschen Raum finden, besonders in der reizvollen Sankt Galler Literatur.³² Sowohl die bewussten Überlegungen und persönlichen Äußerungen als auch die spontanen Reflexe erhellen das Verhältnis von Sprachen untereinander – Erfahrungen, die sicherlich vielfach übertragbar sind.

Abkürzungen

Quellen, Datierung und Siglen nach: Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert (= MLW). Abkürzungs- und Quellenverzeichnisse, München: C. H. Beck ²1996; Nachträge unter <http://www.mlw.badw.de/ergaenzungen/index.html>. Benützung des Zettelmaterials des MLW.

HLSMA	Stotz (1996–2004)
VL (1978 ff.)	Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Zweite Auflage. Berlin und New York: de Gruyter

Literaturverzeichnis

- Baar, Anna (2015): Die Farbe des Granatapfels. Roman. Göttingen: Wallstein.
- Banniard, Michel (1992): Viva Voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin. Paris: Institut des Études Augustiniennes. (Collection des Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes 25).
- Berschin, Walter (2005): Eremus und Insula. St. Gallen und die Reichenau im Mittelalter – Modell einer lateinischen Literaturlandschaft. Wiesbaden: Reichert (zweite Auflage).
- Bischoff, Bernhard (Hg.) (1953): Vita et passio sancti Haimhrammi Martyris. Leben und Leiden des hl. Emmeram. Lateinisch-deutsch. München: Heimeran.
- Christophersen, Paul (1992): „The Spoken Word in International Contacts in Carolingian Europe.“ North-western European Language Evolution 20, 53–64.
- Curschmann, Michael & Ingeborg Glier (Hgg.) (1980): Deutsche Dichtung des Mittelalters. Bd. 1 Von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter. München-Wien: Hanser.
- Düchting, Reinhard (1995): Art. „Tuotilo OSB“. In: VL 9, 1149–1151.
- Fanning, Steven & Bernard S. Bachrach (Hgg.) (2004): The Annals of Flodoard of Reims. Toronto: Broadview Press. (Readings in Medieval Civilisations and Cultures 9).

³¹ Zitiert nach Valtorta (2016) 64; vgl. auch 26 und Komm. 110.

³² Vgl. Berschin (2005).

- Grimm, Jacob und Wilhelm (1885): Deutsches Wörterbuch. 6, Leipzig: Hirzel (Nachdruck 12, 1984. München: Deutscher Taschenbuch Verlag).
- online: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/>
- Hamesse, Jacqueline & José Meirinhos (Hgg.) (2011): *Glossaires et lexiques médiévaux inédits. Bilan et perspectives*. Porto: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. (Textes et études du Moyen Âge 59).
- Hellgardt, Ernst (Hg.) (1979): „Notkers des Deutschen Brief an Bischof Hugo von Sitten“. In: Grubmüller et al. (Hgg.), *Befund und Deutung. Zum Verhältnis von Empirie und Interpretation in Sprach- und Literaturwissenschaft*. Festschrift Hans Fromm. Tübingen: Niemeyer, 169–192.
- Kindermann, Udo (1998): *Einführung in die lateinische Literatur des mittelalterlichen Europa*. Turnhout: Brepols.
- King, James C. & Petrus W. Tax (Hgg.) (1996): *Notker der Deutsche, Die kleineren Schriften*. Tübingen: Niemeyer. (Die Werke Notkers des Deutschen 7).
- King, James C. & Petrus W. Tax (Hgg.) (2003): *Notker Latinus zu den kleineren Schriften*. Tübingen: Niemeyer (Die Werke Notkers des Deutschen 7A).
- Kiss, Sándor & Luca Mondin, Giampaolo Salvi (Hgg.) (2005): *Latin et langues romanes. Études de linguistique offertes à József Herman à l'occasion de son 80^{ème} anniversaire*. Tübingen: Niemeyer.
- Langosch, Karl (1990): „Die Vatersprache.“ In: *Europas Latein des Mittelalters. Wesen und Wirkung – Essays und Quellen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 15–22.
- Latin vulgaire – latin tardif (2014): *Zuletzt: Actes du X^e Colloque international sur le latin vulgaire et tardif*. 3 Bde. Bergamo: Bergamo University Press/Sestante Edizioni.
- Le Briz, Stéphanie & Géraldine Veyseyre (Hgg.) (2010): *Approches du bilinguisme français-latin au Moyen Âge: linguistique, codicologie, esthétique*. Turnhout: Brepols.
- Lot, Ferdinand (1931): „A quelle époque a-t-on cessé de parler latin?“ *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 6, 97–159.
- Pérez González, Maurilio & Estrella Pérez Rodríguez (Hgg.) (2011): *Influencias léxicas de otras lenguas en el latín medieval*. Valladolid/León: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial; León, Área de Publicaciones.
- Pörnbacher, Mechthild (2011): „Germanismes en latin médiéval: emprunts et adaptations et leurs problèmes lexicographiques.“ In: Pérez González & Pérez Rodríguez (2011), Valladolid/León: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial; León, Área de Publicaciones, 237–249.
- Rädle, Fidel (1974): „Otfrieds Brief an Liutbert.“ In: Ernst-Joachim Schmidt (Hg.), *Kritische Bewahrung. Beiträge zur deutschen Philologie*. Festschrift für Werner Schröder zum 60. Geburtstag. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 213–240.
- Schröder, W(erner). (1989): Art. „Otfried von Weißenburg“. In: VL 7, 172–193.
- Sonderegger, Stefan (1978): Art. „Altdeutsche Gespräche“. In: VL 1, 284–285.
- Sonderegger, Stefan (1987): Art. „Notker III. von St. Gallen (N. Labeo, N. Teutonicus) OSB“. In: VL 6, 1212–1236.
- von den Steinen, Wolfram (1948): *Notker der Dichter und seine geistige Welt*. Editionsband/ Darstellungsband. Bern: Francke.
- von den Steinen, Wolfram (1957): „Das mittelalterliche Latein als historisches Phänomen.“ *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 7,1,1–17.
- Stotz, Peter (1996–2004): *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters (= HLSMA)*. 5 Bde. München: C. H. Beck. (Handbuch der Altertumswissenschaft II 5,1–5).
- The Medieval Translator. Traduire au Moyen Âge. Turnhout: Brepols, zuletzt 15, 2013.

- Valtorta, Benedetta (Hg.) (2016): *Raterio di Verona, Qualitatis coniectura*. Edizione critica, traduzione e commento. Firenze: SISMEL/Edizioni del Galluzzo (Edizione nazionale dei testi mediolatini d'Italia).
- Walahfrid Strabo (2012): *Vita sancti Galli. Das Leben des heiligen Gallus. Lateinisch/Deutsch*. Übersetzung von Franziska Schnoor. Anmerkungen und Nachwort von Ernst Tremp. Stuttgart: Reclam (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18934).

Wolfgang Schulze

Caucasian Albanian and the Question of Language and Ethnicity

Abstract: Superficially, a relatively broad array of relevant data is available for statements concerning features of ethnicity with respect to the so-called ‘Caucasian Albanians’. Since antiquity, this exonymic term has been used to label both a distinct tribal group and the members of the later-on Christianized ‘Albanian kingdom’ that has existed in the northern and central parts of present-day Azerbaijan from the 2nd to the 7th century AD. However, little is known about the ethnic background of these Albanians. In my paper, I will pose the question to which extent the available sources allow us to make corresponding statements at all. In this context, the discovery of Bible passages written in a particular script (the so-called Caucasian Albanian palimpsests) and representing a language akin to present-day Udi (a small East Caucasian minority language in Azerbaijan) plays a crucial role in determining the relevance of language in the context of the reconstruction of possible ethnic patterns underlying ancient denominations of peoples. I will argue that it is far from being self-evident to assume the existence of an ethnic unit because of a distinct language, just as a distinct language does not necessarily hint at a distinct ethnic unit.

How do we excavate ethnicity?

(Gocha Tsetskhladze 2014)

Language cannot be used as an objective definition of ethnic identity.

(Jonathan M. Hall 1997)

1 Introduction

In book VI of his *Naturalis historia* (77 AD), Plinius the Elder addresses (among others) ethnographical topics of the regions of Western Asia. In Chapter 15, he talks about peoples living at the banks of the “Caspian and Hyrcanian Sea”, which roughly corresponds to the region of eastern Transcaucasia. Here, he states:

At the entrance, on the right hand side, dwell the Udini, a Scythian tribe, at the very angle of the mouth. Then along the coast there are the Albani, the descendants of Jason,

as people say; that part of the sea which lies in front of them, bears the name 'Albanian'. This nation, which lies along the Caucasian mountains, comes down, as we have previously stated, as far as the river Cyrus, which forms the boundary of Armenia and Iberia. Above the maritime coast of this and the Udini, the Sarmatae, the Uti, the Aorsi, (and) the Aroteres stretch along (its shores), and in their rear the Sauromatian Amazons already spoken of.¹

In this section, Plinius mentions several groups of people (*Udini*, *Sarmatae*, *Uti*, *Aorsi*, *Aroteres*, and *Albani*), one of them (the *Udini*) being explicitly described as a *populus* of the Scythians. However, Plinius does not mention any defining parameters he would have applied in order to delimit these groups from each other (or from others). In other words: What had been those social or ethnic features that marked off the concepts underlying terms like *Udini*, *Aorsi* and so on? And: Did Plinius' terms reflect patterns of ethnicity (in which sense so ever) from the internal view of the given people or just from an external view?

All we can safely state for many such terms (e.g. *Aorsi*, *Aroteres*, just to mention two of them) is that they are seemingly grounded in the construction of ethnicity on the basis of some real or fictitious features unknown to us. We cannot even be sure that the corresponding term actually represents an entity related to modern concepts of ethnicity. Starting from many of the Classical sources we might think of a very simple pattern: A group X is defined by those people who live in region Y. However, in case more than just one group is named in the context of a particular region (e.g. *supra maritima eius Vdinorumque gentem Sarmatae, Vti, Aorsi, Aroteres praetenduntur* quoted above) no further direct clues are given to identify the relevant features. Still, in case an ethnonym given in ancient sources (E1) is continued by a contemporary ethnonym (E2), one might tentatively argue that the people subsumed under E1 would constitute an ethnic group just as those included in E2. This might be the case, for instance with the ethnonym Μόσχοι mentioned e.g. by Herodotus (III.94 and VII.78–79).² It is said to refer to a part of the "[p]opulations of the coast of Pontus between the Thermodon (Sagmatas) and the Phasis in Colchis (...)",³ cf. Herodotus: "To the Moschoi and Tibarenians and Macronians and

1 [38] (...) ab introitu dextra mucronem ipsum faucium tenent Vdini, Scytharum populus, dein per oram Albani, ut ferunt, ab Iasone orti, unde quod mare ibi est Albanum nominatur. [39] haec gens superfusa montibus Caucasii ad Cyrum amnem, Armeniae confinium atque Hiberiae, descendit, ut dictum est. supra maritima eius Vdinorumque gentem Sarmatae, Vti, Aorsi, Aroteres praetenduntur, quorum a tergo indicatae iam Amazones Sauromatides. – Plinius Nat.hist. VI.15(38–39). All quotes from Plinius are taken from Mayhoff (1906). English translation: Bostock & Riley (1855).

2 All quotes from Herodotus are taken from Godley (1920).

3 Asheri et al. (2007) 492.

Mossynoicoi and Mares three hundred talents were ordered (...).⁴ Admittedly, Herodotus also mentions some further details: “The Moschoi had wooden caps upon their heads, and shields and small spears, on which long points were set (...)”,⁵ but we can hardly refer to this information in terms of the description of an ethnic feature.⁶ Nevertheless, the term Μόσχοι is usually said to be continued by the modern “Meskhetian” (Georgian *meskhebi*) referring to different layers of the population of the Meskhети region in Southern Georgia.⁷ The problem, however, is that the meaning of the term ‘Meskhetians’ does not have a clear profile: It may denote Turkish speaking communities of Muslim faith just as Georgian speaking groups of Christian faith, or a mixture between both. Hence, while it may be intriguing to relate the modern term ‘Meskhetian’ etymologically to the term Μόσχοι, this does not necessarily mean that the Meskhetians represent remnants of the Μόσχοι of Herodotus’ times.

The question of which kind of ethnicity is implied with an ethnonym of Classical times at all can be answered tentatively only, if the relevant sources add information that can be regarded as mirroring typical features of ethnicity. One example is the following passage from Herodotus, referring to the “Budinoi” (IV.108), said to have lived north of Black Sea and north of the Scythians at the river Tanais (Don). The passage is worth being quoted in details, because it nicely illustrates some of the parameters used by Herodotus to characterize an ethnic group:⁸

The Budinoi are a very great and numerous race, and are all very blue-eyed and fair of skin: and in their land is built a city of wood, the name of which is Gelonos, and each

4 Μόσχοισι δὲ καὶ Τιβαρηνοῖσι καὶ Μάκρωσι καὶ Μοσσυνοϊκοῖσι καὶ Μαροῖ τριηκόσια τάλαντα προεῖρητο – Herodotus III.94. English translation Macaulay (1890): “To the Moschoi and Tiba- renians and Macronians and Mossynoicoi and Mares three hundred talents were ordered (...)”

5 Μόσχοι δὲ περὶ μὲν τῇσι κεφαλῇσι κυνέας ξυλῖνας εἶχον, ἀσπίδας δὲ καὶ αἰχμὰς σμικράς – Herodotus VII.78.

6 One might argue that the allusion to particular patterns of clothing etc. reflects their interpretation as a marker of ethnicity, also cf. the Suebian Knot described as a “national peculiarity” by Tacitus: “[I]nsigne gentis obliquare crinem nodoque substringere: sic Suebi a ceteris Germanis, sic Sueborum ingenui a servis separantur” (“A national peculiarity with them is to twist their hair back, and fasten it in a knot. This distinguishes the Suevi from the other Germans, as it also does their own freeborn from their slaves”, cf. Furneaux (1894), Church et al. (1942)). However, it is impossible to say whether Herodotus simply describes a feature related to the appearance of the Μόσχοι that might have been present among other groups, too, or whether he viewed the “wooden cap” as a distinctive feature deliberately used by the Μόσχοι.

7 See Wimbush & Wixman (1975) for details.

8 See Thomas (2000) for the contextualization of Herodotus’ Histories in contemporary intellectual discourse.

side of the wall is thirty furlongs in length and lofty at the same time, all being of wood; and the houses are of wood also and the temples; for there are in it temples of Hellenic gods furnished after Hellenic fashion with sacred images and altars and cells, all of wood; and they keep festivals every other year to Dionysos and celebrate the rites of Bacchus: for the Gelonians are originally Hellenes, and they removed from the trading stations on the coast and settled among the Budinoi; and they use partly the Scythian language and partly the Hellenic. The Budinoi however do not use the same language as the Gelonians, nor is their manner of living the same (...).⁹

Here, Herodotus refers to bodily appearance (“very blue-eyed and fair of skin”), to architecture (“city of wood”, “each side of the wall is thirty furlongs in length and lofty at the same time, all being of wood”, “the houses are of wood also and the temples”), multicultural patterns (a certain kind of religious liberalism with respect to the immigrated Greeks, cf. “for there are in it temples of Hellenic gods furnished after Hellenic fashion with sacred images and altars and cells” (...), “they keep festivals every other year to Dionysos and celebrate the rites of Bacchus”), and to language (“[The Greeks] use partly the Scythian language and partly the Hellenic. The Budinoi however do not use the same language as the Gelonians”). Finally Herodotus makes a general distinction between the Gelonian Greeks and the Budinoi by saying: “Nor is their manner of living the same (...).”

Such as description – as vague as it may be – still illustrates that Herodotus tries to follow a certain canon of general features of ethnicity. This canon is best represented by his well-known delimitation of the “Greeks”:

(...) there is the bond of Hellenic race, by which we are of one blood and of one speech, the common temples of the gods and the common sacrifices, the manners of life which are the same for all (...).¹⁰

Hence, Herodotus speaks of four relevant domains: (1) common genealogy, (2) common language, (3) common religious belief, (4) common habits.¹¹ How-

9 [1] Βουδῖνοι δὲ ἔθνος ἐὼν μέγα καὶ πολλὸν γλαυκὸν τε πᾶν ἰσχυρῶς ἐστί καὶ πυρρὸν· πόλις δὲ ἐν αὐτοῖσι πεπόλισται ξυλίνη, οὖνομα δὲ τῇ πόλει ἐστὶ Γελωνός. τοῦ δὲ τείχεος μέγαθος κῶλον ἑκαστον τριήκοντα σταδίων ἐστί, ὑψηλὸν δὲ καὶ πᾶν ξύλινον, καὶ αἱ οἰκίαι αὐτῶν ξύλιναι καὶ τὰ ἱρά. [2] ἐστί γάρ δὴ αὐτόθι Ἑλληνικῶν θεῶν ἱρά Ἑλληνικῶς κατεσκευασμένα ἀγάλμασι τε καὶ βωμοῖσι καὶ νηοῖσι ξυλίνουσι, καὶ τῷ Διονύσῳ τριετηρίδας ἀνάγουσι καὶ βακχεύουσι. εἰσὶ γὰρ οἱ Γελωνοὶ τὸ ἀρχαῖον Ἕλληνες, ἐκ τῶν δὲ ἐμπορίων ἐξαναστάντες οἴκησαν ἐν τοῖσι Βουδίνουσι· καὶ γλώσση τὰ μὲν Σκυθικῇ, τὰ δὲ Ἑλληνικῇ χρεώνται. – Herodotus IV.108.

10 (...) αὗτις δὲ τὸ Ἑλληνικὸν ἐὼν ὁμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἡθεὰ τε ὁμότροπα (...) – Herodotus VIII.144.

11 Also cf. Munson (2014).

ever, it remains unclear to which extent Herodotus restricted the application of these features of ethnicity to the ascription of ‘Greekness’¹² or whether he regarded them as a tool for determining patterns of ethnicity in general.¹³ The problem becomes more complicated out of two reasons: (a) Herodotus’ characterization of patterns of – as we would call it today – the sociocultural representation of ethnicity is a mixture between an etic view reproducing information *about* such patterns and an emic view referring to information that may have originated from ‘insiders’. (b) The mentioning of certain features by Herodotus in order to characterize a given ‘ethnic unit’ may be related to the narrative function of the Histories that would aim at serving the audience’s expectations, namely to satisfy its demand of thrilling and exotic stories. In fact, many ethnic groups described by Herodotus and other historiographers of Classical times remained mere ‘objects’ without having the means and power to state features of their ethnicity in their own terms. Still, in some cases, it seems possible to retrieve relevant information from vestiges of social, economic, and cultural practices, such as cultural artifacts, settlement patterns embodied in corresponding archeological sites, or remnants of tools and clothing.¹⁴ Nevertheless, such information may tell something about the corresponding practices of a socially and economically defined group of people. Whether or not the given patterns reflect elements of ethnicity with respect to those people who were engaged in these practices is difficult to decide. However, even if we are able to relate such findings to a particular group of people in terms of cultural representation,¹⁵ we are faced with the problem whether the given group can be related to a documented ethnonym that would label the corresponding ethnic patterns. Furthermore, it is difficult to say whether certain cultural or economic patterns actually were part of a given ethnic identity from an emic point of view.

The global parameters set up by Herodotus in order to define “Greekness” (see above) include one point that is crucial to the topic of this paper, namely ‘language’. However, while this factor seems to be important for Herodotus with respect to the question of the Pelasgians,¹⁶ he occasionally only refers to

¹² See Hall (1997) for details.

¹³ Cf. Cohen (2000) 25: “»Tribal states«, »federal states«, »ethnic states«, genealogical groupings, kingdoms, Attika – all fall within this rubric (of *ethnos*), not because of any quality abstractly inherent in these entities, but because in the context of communal or political groupings larger than a village, the sole encompassing alternatives in a binary universe were polis and *ethnos*.”

¹⁴ See among others Knapp (2014).

¹⁵ Cf. Shennan (1989).

¹⁶ Herodotus I.57: (...) εἰ τοῦτοι τεκμαιρόμενον δεῖ λέγειν, ἦσαν οἱ Πελασγοὶ βάρβαρον γλῶσσαν ἰέντες, [3] εἰ τοῖνυν ἦν καὶ πᾶν τοιοῦτο τὸ Πελασγικόν, τὸ Ἀττικὸν ἔθνος ἐὸν Πελασ-

‘language’ as a parameter of ‘ethnicity’ elsewhere in the Histories. For instance, he says about the “Indians”: “Now there are many tribes of Indians, and they do not agree with one another in language.”¹⁷ The “Androphagoi” are said to have “a language of their own” (γλῶσσαν δὲ ἰδίην, IV.106), and the “cave-dwelling Ethiopians” (τρωγλοδύται Αἰθίοπες) “use a language which resembles no other, for in it they squeak just like bats”.¹⁸ On the other hand, when coming to the Colchians and the Egyptians, Herodotus observes that “the two nations are like one another in their whole manner of living and also in their language”.¹⁹ Obviously, ‘language’ is seen here as an irrelevant factor with respect to the constitution of a “nation”. This also holds for the characterization of some smaller units such as the “Sagartians”, an Iranian group,²⁰ said to be “Persian in race and in language and having a dress which is midway between that of the Persians and that of the Pactyans”.²¹

In these short introductory remarks, I have mainly referred to Herodotus in order to illustrate some points relevant for the tentative ascription of features of “ethnicity” to social units represented by a common ethnonym. Nevertheless, much of what has been said here can be tentatively related to other ethnographers of Classical times, too. This holds especially for the feature of ‘language’. In Plinius *Naturalis historia*, for instance, this feature is rarely referred to in order to stress the ethnicity of a given group. Rather, Plinius follows the overall dictum ‘other peoples, other languages’. Thus, when talking about the city of Dioscurias in Colchis, he states, “that according to Timosthenes, 300 nations with different languages had settled”.²² Likewise, he refers to language in order to judge upon the origin of a group, as in the following passage: “[The fact] that the Celts origin from the Celtiberians in Lusitania becomes apparent

γικὸν ἅμα τῇ μεταβολῇ τῇ ἐς Ἑλλήνας καὶ τὴν γλῶσσαν μετέμαθε (...) “(...) if one must pronounce judging by these, the Pelasgians used to speak a Barbarian language. If therefore all the Pelasgian race was such as these, then the Attic race, being Pelasgian, at the same time when it changed and became Hellenic, unlearned also its language.”

17 ἔστι δὲ πολλὰ ἔθνη Ἰνδῶν καὶ οὐκ ὁμόφωνα σφίσι – Herodotus III.98.

18 γλῶσσαν δὲ οὐδεμιῇ ἄλλῃ παρομοίην νενομίκασι, ἀλλὰ τετρίγασι κατὰ περ αἱ νυκτερίδες – Herodotus IV.183.

19 καὶ κατὰ ταῦτά, καὶ ἡ ζόη πᾶσα καὶ ἡ γλῶσσα ἐμφορῆς ἔστι ἀλλήλοισι – Herodotus II.109.

20 Cf. Eilers (1987).

21 ἔθνος μὲν Περσικὸν καὶ φωνῇ, σκευὴν δὲ μεταξὺ ἔχουσι πεπονημένην τῆς τε Περσικῆς καὶ τῆς Πακτυϊκῆς – Herodotus VII.85.

22 ut Timosthenes in eam CCC nationes dissimilibus linguis descendere prodiderit – Plinius VI.15.

from (their) religion, language, (and) names of cities that are distinguished with the help of bynames in Baetica.”²³

In sum, it seems that the dimension of ‘language’ generally played a minor role when attributing ‘ethnic’ features to a group of people.²⁴ Hence, it seems wise to respect Jonathan Hall’s statement, according to which “[l]anguage cannot be used as an objective definition of ethnic identity”.²⁵ Obviously, ancient ethnographers already were somehow aware of this fact. In the following section, I want to pursue the underlying question with respect to one ethnonym, namely “(Caucasian) Albanians”²⁶ mentioned for instance in Arrian’s *Anabasis*, namely in his report on the battle of Gaugamela (331 B.C.): “Atropates commanded the Medes, with whom were arrayed the Cadusians, Albanians, and Sacesinians.”²⁷ Given the fact that Arrian wrote his *Anabasis* in the second century AD, we cannot exclude the possibility that the mention of the “Albanians” is an anachronism. Nevertheless, if we include data from Plinius and others,²⁸ we can assume that in terms of an *ante quem* the ethnonym “(Caucasian) Albanians” had become known to the Classical world in the first century AD. However, who were these “(Caucasian) Albanians” in the sense of ethnicity?

2 Albanians, Udis, and Gargarians

The name “Albania” (Latin *Albania*, Greek Ἀλβανία, Old Armenian *Atowank*²⁹, Parthian *Ardān*, Middle Persian *A(r)rān*, Georgian *Rani*, Arabic *ar-Rān*) alludes to a region of Eastern Transcaucasia, the core of which can roughly be associated with the Northern Azerbaijan regions left of the river Kura,³⁰ cf. map 1:

²³ Celticos a Celtiberis ex Lusitania advenisse manifestum est sacris, lingua, oppidorum vocabulis, quae cognominibus in Baetica distinguuntur – Plinius III.10.

²⁴ Also cf. Haarmann (2014).

²⁵ Hall (1997) 22.

²⁶ The term “Caucasian Albanian” is generally used to distinguish the region at issue from that of Albania on the Balkans, which may have caused confusion in late Classical and early Medieval times already (cf. Ptolemaeus’ mention (III.3.13.23) of the Ἀλβανοί and of a town Ἀλβανόπολις, probably located in the southern of Illyria).

²⁷ Μῆδων δὲ ἡγεῖτο Ἀτροπάτης· ζυνετάντοντο δὲ Μήδοις Καδούσιοι τε καὶ Ἀλβανοὶ καὶ Σακεσῖναι – Arrian *Anabasis* 3.8.4, also cf. 3.11.4; cf. Robson (1967).

²⁸ Also cf. e.g. Tacitus *Histories* 1.6, Tacitus *Annals* 6.35, Plutarch, *Pompeius* 35; Cassius Dio, *Historia Romana* 37.3–4.

²⁹ All quotes from Armenian sources are taken (together with their English translation) from Gippert et al. (2009). See this edition for fuller reference.

³⁰ See Trever (1959), Bais (2001), Gippert et al. (2009).



Map 1: Caucasian Albania until 387 AD (<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aghuank.jpg>).

The map refers to “(Caucasian) Albania” in terms of a political unit (“kingdom”). In fact, representatives of the region had become relevant political players and rulers since the end of the 2nd century BC, probably in the context of the wars between the Arsacid Mithridates II and the Armenian king Artavazd I.³¹ Strabo describes the emergence of the Albanian ‘state’ as follows: “Their kings, also, are excellent. At the present time, indeed, one king rules all the tribes, but formerly the several tribes were ruled separately by kings of their own according to their several languages.”³² Else, nothing precise is known about this process that ended up in a more or less stable political unit being around 70 BC. Nevertheless, after Pompeius had defeated the Albanian king Oroezes (or: Orodes) in 65 BC, Albania became a vassal or protectorate of the Roman empire, still under obvious cultural impact from Parthia. This vassalage lasted roughly 300 years, interrupted by periods of closer ties to the Parthian empire. But the consolidation as a more or less independent political unit ended under the rule of the Arsacids. What has been described by Toumanoff for Armenia *grosso modo* holds for Caucasian Albania, too:

³¹ Marquart (1901); Trever (1959) 149.

³² διαφέρουσι δὲ καὶ οἱ βασιλεῖς· νυνὶ μὲν οὖν εἰς πάντων ἄρχει, πρότερον δὲ καὶ καθ’ ἐκάστην γλῶτταν ἰδίᾳ ἐβασιλεύοντο ἕκαστοι. – Strabo, Geography 11.4.6. Translation according to Jones (1924).

It brought about an intensification of the political and cultural influence of Iran in Armenia. Whatever the sporadic suzerainty of Rome, the country was now a part – together with Iberia (East Georgia) and (Caucasian) Albania, where other Arsacid branched reigned – of a pan-Arsacid family federation. Culturally, the predominance of Hellenism, as under the Artaxiads, was now followed by a predominance of “Iranianism,” and, symptomatically, instead of Greek, as before, Parthian became the language of the educated.³³

With respect to Caucasian Albania, this process became even more pronounced after the region was subdued by the Sassanid regime (252–253 AD). Nevertheless, although Albania became a Sassanid satrapy, it still kept its local Arsacid dynasty for nearly 150 years. One of the rulers, namely King Ūrnayr of Albania was baptized by Gregory the Illuminator at about 314 AD, and he subsequently declared Christianity as the official religion in Albania (lasting until the 8th century). From that time on, the history of the regions of Albania was dominated by two factors: (a) by the political relations to Armenia and the Sassanid empire, (b) by the local Church history. It is beyond the scope of this paper to recapitulate the milestones of this history the description of which mainly dwells upon Old Armenian sources.³⁴ The major sources are *Patmowt'wn Ałowanac' ašxarhi*,³⁵ Koryun's *Vark' Maštoc'i* “The Life of Mash-tots”,³⁶ Anania Širakac'i's *Ašxar hac'oyc'*,³⁷ and Movsēs Xorenac'i's *Patmowt'wn Hayoc'*.³⁸ Hence, we are somehow informed about the ecclesiastic and political structure of the statehood of Albania from the 4th century AD onwards. Still, the question remains whether we can relate this statehood to a particular ethnic unit termed “Caucasian Albanians”. This question has become of special importance since the discovery of the so-called “Caucasian Albanian Palimpsests”.³⁹ These in parts heavily damaged palimpsests had been found in the Catherine Monastery on Mt. Sinai in the year 1975 and identified as for their lower layer as “Caucasian Albanian” by Zaza Aleksidze in the years 1996–2001. The two relevant manuscripts (Sin.Geo. N 13 and N 55) could be identified as a part of an early Christian lectionary and as a fragment (nearly a half) of the Gospel of John.⁴⁰ These texts (in sum roughly 13.000 readable tokens) were written in the so-called Caucasian Albanian alphabet, akin to the

33 Toumanoff (1986) 544.

34 Cf. Trever (1959), Bais (2001), Gippert et al. (2009) for details.

35 “History of the World of the Albanians” attributed to Movsēs Kałankatowac'i or Movsēs Dasxowranc'i, 7th–11th century, cf. Kałankatowac'i (1983), Dowsett (1961).

36 5th century, cf. Koryun (1964).

37 7th century, cf. Abrahamyan (1944).

38 “History of the Armenians”, 5th century, cf. Abelean & Yarut'yunean (1991 [1913]).

39 Gippert et al. (2009).

40 See Gippert & Schulze (2007), Gippert et al. (2009) for details.

world of Georgian and Armenian scripts, but different in shape, phonetic value, and ordering of the individual signs. The fact that this script was termed “Caucasian Albanian” is mainly grounded in the fact that it in parts corresponds to an alphabet documented in the Yerevan manuscript Mat. 7117. In this manuscript from the 15th century, the presentation of the alphabet is preceded by the words “The script of the Albanians is: [...]”.⁴¹ The identification is further corroborated by a report (1307) of the Kilikean historian Haythōn (Hethum), a nephew of the Kilikean king Hethum I (1226–1269), according to whom *litteras habent Armenicas, et alias etiam, quae dicuntur Haloën*.⁴² According to Koryun’s report of the Life of Mesrop Maštoc’, it was Mesrop Maštoc’ who had created this alphabet in the early years of the 5th century:

(...) Then there came and visited them an elderly man, an Albanian named Beniamēn. And he [Mesrop] inquired and examined the barbaric diction of the Albanian language, and then through his usual god-given keenness of mind invented an alphabet, which he, through the grace of Christ, successfully organized and put in order. (...) And when this order was actually fulfilled and bore results, Bishop Eremia soon began the translation of the divine books, whereby at once in one instant, the barbaric, slothful, and brutal men became well acquainted with the prophets and the apostles, becoming heirs to the gospels, and in no way ignorant of the divine traditions.⁴³

In the somewhat later account by Movsēs Xorenac’i and in the *Patmowt’iwn Ałowanic’ ašxarhi*, however, the name of the people has changed from “Albanians” to “Gargarians”:

And he called a certain Benjamin, a gifted translator whom Vasak the lord of Siwnik’ had delivered as a child into the hands of Anania, his bishop, (and) who created the letters of that guttural, harsh, ugly and barbarous language of the Gargarians.⁴⁴

⁴¹ Աղուանից գիրն է: cf. Abuladze (1938), Gippert et al. (2009).

⁴² “The Armenians have an alphabet, and also those who are called Haloën” (*Haythoni Armenii historia orientalis, quae eadem et De Tartaris inscribitur*, Coloniae Brand. 1671, 9).

⁴³ (...) Յայն ժամանակի եկեալ դիպէր նմա այր մի երէց աղուան ազգաւ, Բենիամէն անուն: Եւ նորա հարցեալ եւ ֆննեալ զբարբարոս զբանս աղուաներէն կեզալին, առնէր ապա նշանագիրս ըստ վերնադարպէւ կորովի սովորութեան իւրում եւ յաջողութեամբ Քրիստոսի շնորհացն կարգեալ եւ հաստատեալ կուէր: (...) Իսկ իբրեւ կրթմանն այն արդեամբք եւ գործովք յանկ ելանէր, ապա այնուհետեւ երանելոյն Շրեմիայի եպիսկոպոսի ի ձեռն առեալ՝ վաղվադակի գաստուածային գրոց թարգմանութիւնս ի գործ արկանէր, որով անդէն յալան թորափէլ վայրենամիտ եւ դատարկասուն եւ անամաբարայ աշխարհն Աղուանից մարգարէագէտք եւ առաքելածմորքք եւ աւետարանածառնգք լինէին, եւ ամենայն աւանդելոցն Աստուծոյ ոչ իւրի անսելեակի: – Koryun (1964) XVI (288).

⁴⁴ Եւ կոչեալ զԲենիամին ոմն շնորհաւոր թարգման, գոր անդամդալ արձակեաց մանուկն Վասակ Սիւնեաց տէր, ի ձեռն Անանիայի եպիսկոպոսի իւրայ. որովք ստեղծ զնշանագիրս կոկորդաթիս աղիսագար խժական խեցքեկագունին այնարիկ Գարգարացոց լեզուին: – Xorenac’i, *Patmowt’iwn Hayoc’* III.54. Abelean & Yarut’yunean (1991 [1913]).

And he called Benjamin the translator from Siwnik⁴⁵, whom Vasak had delivered as a child into the hands of Ananē the Bishop. And he came to Mesrop and created with them letters for the guttural, harsh, ugly (and) barbarous language of the Gargarians.⁴⁵

Obviously, the two ethnonyms are correlated with the same event, namely the fact that Mesrop Maštoc⁴⁶ developed a proper script for the “barbaric” resp. “guttural, harsh, and barbarous” language of those whose were subsumed under the corresponding ethnonym. From this, the question arises, which role is played by the “Gargarians” in the context of Caucasian Albania. The term itself goes back at least to Strabo who links them to the question of the Amazons:

The Amazons are also said to live among the mountains above Albania. Theophanes, who accompanied Pompey in his wars and was in the country of the Albanians, says that Gelæ and Legæ, Scythian tribes, live between the Amazons and the Albanians, and that the river Mermodalis takes its course in the country lying in the middle between these people and the Amazons. (...) They pass two months of the spring on a neighbouring mountain, which is the boundary between them and the Gargarenses. The latter also ascend the mountain according to some ancient custom for the purpose of performing common sacrifices, and of having intercourse with the women with a view to offspring, in secret and in darkness, the man with the first woman he meets.⁴⁶

Else, the “Gargarians” do not seem to be mentioned in the context of “Albania”. One possible exception is the name of a city Gaggara (Γάγγαρα (ἢ Γαίταρα) πόλις) in Ptolemy’s account of Albania (V.12), who says: μεθ’ ἣν αἱ τοῦ Κύρου ποταμοῦ ἐκβολαί (“after which the estuary of the river Kura”). Nevertheless, it is tempting to relate this ethnonym to the Armenian toponym *daštn Gargarac’woc’* (region southeast of the central part of the Kura river. In addition there is today the name of a tributary to the Araxes named Gargar). It is tempting to refer to Caucasian Albanian *q’ar* ‘tribe’⁴⁷ or *q’arq’ar* ‘varied, manifold, diverse’,

45 եւ զԲենիամին թարգման կոչեալ ՚ի Սիւնեաց, զոր Վասակ մանուկ ՚ի ձեռն Անանիէի եպիսկոպոսիկն արձակեաց: Եւ նորա եկեալ առ Մեսրոպ, նոքոք ստեղծ զնշանագիրս կոկորդիլոսի, աղիսլուր, խժական, իւեցբեկագունի լեզուին Գարգարացւոց: – Patmowt’iwn Ałowanik⁴⁵ ašxarhi II.3. Kałankatowac’i (1983).

46 ἐν δὲ τοῖς ὑπὲρ τῆς Ἀλβανίας ὄρεσι καὶ τὰς Ἀμαζόνας οἰκεῖν φασί. Θεοφάνης μὲν οὖν ὁ συστρατεύσας τῷ Πομπηίῳ καὶ γενόμενος ἐν τοῖς Ἀλβανοῖς, μεταξὺ τῶν Ἀμαζόνων καὶ τῶν Ἀλβανῶν φησὶ Γήλας οἰκεῖν καὶ Λήγας Σκύθας, καὶ ρεῖν ἐνταῦθα τὸν Μερμάδαλιν ποταμὸν τοῦτων τε καὶ τῶν Ἀμαζόνων ἀνά μέσον. (...) δύο δὲ μῆνας ἐξαίρετους ἔχειν τοῦ ἔαρος, καθ’ οὓς ἀναβαίνουνσι εἰς τὸ πλησίον ὄρος τὸ διορίζον αὐτάς τε καὶ τοὺς Γαργαραίους. ἀναβαίνουνσι δὲ κάκεινοι κατὰ ἔθος τι παλαιόν, συνθύσσοντές τε καὶ συνεσόμενοι ταῖς γυναιξὶ τεκνοποιίας χάριν ἀφανῶς τε καὶ ἐν σκότει, ὃ τυχὼν τῇ τυχούσῃ, ἐγκύμονας δὲ ποιήσαντες ἀποπέμπουν. – Strabo XI.5.1.

47 *qar*- translates Arm. *azg*, Georg. *natesavi*, *t’omi*, Gk. φυλή, γενεά, ἔθνος, πατρίά, γένος, cf. Mt. 24,34-A15va:5; Lk. 7,5-A42rb:2, Act. 13,26-B27va:7, Mt. 19,28-B2vb:15*, Jac. 1,1-A3ra:20, Act. 13,36-A73ra:11, 2.Cor. 9,10-A56va:2, Lk. 2,4-A36ra:15, 1.Cor. 12,28-B31vb:13 (Gippert et al. 2009).

lit. ‘stock-(for-)stock’.⁴⁸ Still, at least the second option seems unlikely because obviously, the reduplication copies an Armenian model (Arm. *azgs azgs, pēs-pēs*) and has probably emerged during the translation process.

A third ethnonym / toponym attributed to the world of Caucasian Albania is documented by the set *Udini, Uti*, Οὔτιοι, *Otene* resp. Ὠτηνή, and Ուտի (*Owti*) resp. Ուտի առանձնակ (*Owti aranjnak* “Uti proper”). The terms denote either a ‘people’ (*Udini, Uti*, Οὔτιοι) or a region/province (*Otene* resp. Ὠτηνή, Ուտի (*Owti*). The fact that these terms have to be under consideration in the context of the ‘Albanians’ is grounded among others in the following observations:

(a) As has been said in the first section of this paper, Plinius the Elder mentions the *Udini* as well as the *Utii* as tribes located near the “Albanian Sea” or in “Albania”, cf. again Plinius:

At the entrance, on the right hand side, dwell the Udini, a Scythian tribe, at the very angle of the mouth. Then along the coast there are the Albani, the descendants of Jason, as people say; that part of the sea which lies in front of them, bears the name ‘Albanian.’ This nation, which lies along the Caucasian mountains, comes down, as we have previously stated, as far as the river Cyrus, which forms the boundary of Armenia and Iberia. Above the maritime coast of this (nation) and the (nation of the) Udini, the Sarmatae, the Uti, the Aorsi (and) the Aroteres stretch along (its shores), and in their rear the Sauromatian Amazons (which we have) already spoken of.⁴⁹

(b) In his Ašxarhac’oyc’ (see above note 33), Anania Širakac’i mentions a province *Owti* said to be controlled by the Albanians:

The thirteenth (province), Uti, in the west of the Arax (river) between Arc’ax and the river Kura, has seven cantons, which are held by the Albanians: Araniovt, Tri, Rōtpak, Alawe, Tuč’ katak, Gardmun, Šakašēn, (and) Uti proper, where the city of Partaw (is). And it has olive oil and cucumber, and Jasmine, and there is also the katak of the birds.⁵⁰

(c) Movsēs Kałankatowac’i also relates the tribe of the Utis (ազգ Ուտեացոց) to the country of Alowank’:

On the establishment of his rule over the northerners, he (sc. Valaršak, king of Armenia) summoned to him the wild, foreign tribes in the northern plain and round the foot of the Caucasus and in the valleys and ravines south thereof down to the entrance to the plain,

⁴⁸ Gippert et al. (2009) s.v.

⁴⁹ Plinius Nat.hist. VI.15 (38–39).

⁵⁰ Երեմոսանեբոյր՝ Ուտի է՝ մտից կայ Երասխայ, ի մէջ Արցախայ եւ Կուր գետոյ: Եւ ունի գաւառս, զոր Աղուսնի ունին, եւրն՝ Արանովտ, Տի, Ռոտպակ, Աղաւէ, Տաւշկատակ, Գարբմուն, Շակաշէն, Ուտի առանձնակ, յորում Պարսաւ քաղաք: Եւ լինի նմա ձիթենի, վարանդենի եւ յաւմիկ եւ հաւոց կատակ: – Anania Širakac’i, Ašxarhac’oyc’ II.23–27.

and commanded them to cease their plundering and murdering and to pay tribute to the king. He appointed over them governors and prefects of whom the chief, by order of Valaršak, was a certain Arian of the Sisakan family, descended from Japheth, who received the plains and mountains of Albania from the river Araxes to the fortress of Hnarakert. And they called the country Aluank' on account of the sweetness of his ways, for they called him *alu* ['sweet'] on account of his agreeable disposition. And from among his descendants, they say, famous and valiant men, many governors were appointed by Valaršak the Parthian; and from his son, they say, descended the inhabitants of the principalities of Uti, Gardman, (Covdk', and Gargark').⁵¹

(d) On March 20, 1724 a group of 'Udi' people from Sheki/Nukha (NW-Azerbaijan) sent a petition written in Armenian to Tsar Peter I asking for support and protection against the "unlawful ones and unbelievers". Here, they identify themselves as follows: "(...) We are Albanians (*alowan*k') and, by parentage, Udis (*utik*'). By the preaching of the apostle Elišē our forefathers became believers of God (...)."⁵² Taking these wordings literally, the term *owtik*' "Udis" would denote the genealogical identity of the *alowan*k' ('Albanians'). Referring to the second sentence, *alowan*k' would then simply mean 'local Christians' in the tradition of the apostle Elišē.⁵³

In sum, there are three terms that are associated with the present problem, namely the question of the ethnic identification of the 'Albanians': *Alban-*, *gargar-*, and *uti-/udi-*. Whereas *alban-* and *uti-* are explicitly used as toponyms, too, *gargar-* seems to be restricted to its semantics as an ethnonym (in its broadest sense). However, the question remains whether these terms used as ethnonyms refer to the same group or people at all.

Looking at the supposed etymology of the three relevant terms does not help very much in this respect. As for 'Albania' and its correspondences (Greek

51 որ 'ի կարգել իւրում գիւսխալիսն' կոչեաց զվայրենի եկամուտ ազգս որ 'ի դաւաէն հիւսիսոյ կամ որ զստորոտովն Կովկասու, կամ որ 'ի հովիտս եւ 'ի խորածորս գեորաւով մինչեւ ցմուտս դաւաին: Պատուէր առնէր՝ զազախութիւն եւ զմարդադաւութիւն թողուլ եւ հարկաց արժունի հնազանդ կալ: Ապա կարգեաց նոցա առաջնորդս եւ վերակացուն, յորոց զլիաւորսն 'ի Սխական տոհմէ յաբերական ծննդոց կարգի հրամանա Վաղարշակոյ՝ Ասան անուն, որ ժառանգեաց զպաշտս եւ զլէրինս Ադուանից 'ի գետէն Երասխայ մինչեւ ցամուրն Հնարակերս: Եւ աշխարհն յաղագս քաղցրութեան բարուց նորա անուանեցաւ Ադուանք, վասն զի ադու ձայնէին զնա վասն քաղցրութեան բարուցն. 'Ի սորա ծննդոց Ասան՝ ասեն, անուանի եւ քաջ, կարգեցաւ կաղմակալ բիրաւոր 'ի Պարթեւէն Վաղարշակոյ. եւ 'ի սորա զաւակէն ասեն սերեալ զազգս Ռուեացոց եւ Գարդմանացոց իշխանութեանց: – Movsēs Kałankatowac'i I.4. See Dowsett (1961) 4.

52 (...) Մեք Ադուլամք եմք և ազգով Ուտիք: Եղիւէի առաքելուն քաղցրութեամբն մեր նախնիքն աստուած հաւատացեալք եւն (...). Cf. Ioanisjan (1967) 60.

53 According to local traditions and in reference to cf. Kałankatowac'i (I.6), Elišē (Elisæus of Albania) was the first patriarch of the Church of Caucasian Albania. He was said to have been a disciple of St. Thaddeus (or, of Thaddeus of Edessa), again one of the Twelve Apostles of Jesus.

Ἀλβανία, Old Armenian *Ałowank*⁵⁴, Parthian *Ardān*, Middle Persian *A(r)rān*, Georgian *Rani*, Arabic *ar-Rān*) the most likely source is an Old Iranian form **aldwān* or **ardwān*⁵⁴ that has not undergone the ‘Parthian’ shift *dw > b*). As far as data go, this underlying form (*aldwān* or **ardwān*) cannot be linked convincingly to other etyma.⁵⁵ When looking at Greek Ἀλβανία, we have to consider the suffix *-ία* that derives (among others) toponyms from ethnomys or the like. This would in fact suggest that Ἀλβαν- had been an ethnonym (cf. Ἀλβανοί). The Armenian term *ալուանիք* *Ałowank*⁵⁴ is ambiguous in this respect. It is used to denote both the collective of ‘Albanian people’ and the region. Taking *-k*⁵⁴ as the Armenian plural morpheme, we may conclude that *ałowan*-itself meant an ethnonym. Given the clear Iranian background of this term, its derivation from Armenian *ալու* (*alow*) ‘soft, sweet, agreeable, affable’ as suggested by Movsēs Kałankatowac⁵⁴ (I, 4) seems to be a folk etymology. Nevertheless, one might think of an analogous process in Parthian or Middle Persian. Parthian *Ardān* and Middle Persian *A(r)rān* would then contain the plural marker *-ān*, added to a stem **ardw-* or **aldw-*. It is tempting to relate this element to e.g. *ardu-* in the Old Iranian proper name *Ardumaniš*, perhaps meaning ‘upright minded’.⁵⁶ The underlying form **arda-* may be related to “the PIE **h₂erd-* ‘high, lofty’ that otherwise appears in Latin *arduus* ‘steep, towering, lofty’, Old Irish *ard* ‘high, great’, Hittite *harduppi* ‘a high’ (...).”⁵⁷ In the sense, *ard(w)-ān* would then have denoted something like ‘heights’ or ‘high regions’ (referring to regions from the left bank of the river Kura to the Great Caucasus).

The term *Udi-/Uti-* is likewise obscure. The two variants may reflect a phonetic unit perceived as *-d-* or *-t-* in the different sources. Most likely, we have

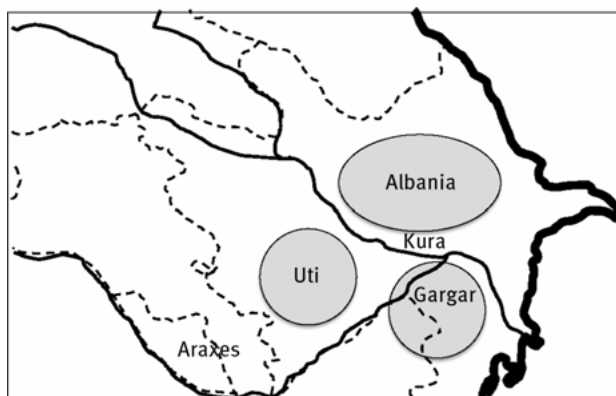
54 Cf. Gippert et al. (2009) for a fuller discussion; Parthian *Ardān* should then be regarded as a loan from another Middle Iranian language (substituting earlier **a⁵⁴/i₁ ban-* ?).

55 Terms like *alban*, designating a group of Dom people in Syria (Meyer (2004) 74) or *Alpan*, the name of a small and municipality in the Quba Rayon of Azerbaijan have to be regarded as false friends. In Azerbaijan, it is nevertheless very current to relate the toponym *Alpan* to *Albania* first suggested by the Azerbaijani writer Abbas-Kuli-aga Bakixanov (1794–1847) (cf. Bakixanov (1991) ch. 1,60: “In the province of Quba, there is a village *Alpan*, the name of which is probably derived from *Alban(i)a*”, tr. W.S.), even claiming a Turkic origin of the term, also cf. Zardabli (2014) 55: “Although some researchers consider that, the name of »Albans« is not understandable, this word and calling of »Alban«, »Alpan« is referred to Turkish background. Basing on the ancient Turkish word of »alp//alb« (brace, courageous, daring, plucky, manly), we can say that, the name of Albania means »the country of braves, the state of men«” (typ. errors etc. in the original). Zardabli’s statement actually reflects the official doctrine of the Azerbaijani State, as the book was published “by order (...) of the Ministry of Education of the Azerbaijan Republic”. – Perhaps, the Middle Persian *A(r)rān* variant has survived in Sorani Kurdish *aran* ‘fertile land’.

56 Cf. Tavernier (2004) 12.

57 Adams (1994) 12.

to deal with a tense voiceless dental stop (*-t:-*), which allows reconstructing a form **ut:i-*. Nevertheless, one has to admit that Plinius' mentions of the *Udini* and the *Uti* as distinct groups (relating the first to the Scythians) speaks against an identification of both. It is quite remarkable that the terms *Otene* (Ὠτηνή)⁵⁸ and *Uti* (Arm. *Owti*) denote regions rather than an ethnic group. It is not evident, however, that *Otene* (< **utene?*) has been derived from *uti*. The nasal segment in Plinius' *udini* might likewise reflect the Latin derivational element *-in-* forming (among others) ethnonyms. If this is correct, we would have to separate the name of the province (*Otene*) from the term *udi-/uti-*. This would also mean that the two toponyms *Otene* and *outi(k')* refer to two different regions. If this is true, the safest claim concerning the pair *udi-/uti-* is that it represents an old toponym (lowlands west of the river Kura extending to the eastern slopes of the Artsakh/Karabagh mountains in the west and to the river Araxes in the south,⁵⁹ cf. map 2:



Map 2: Possible location of Albania, Uti, and Gargar in the regions of Azerbaijan.

The question remains why today the off-springs of the overall 'Albanian' tradition, namely the Udis in the villages of Nij and Vartashen/Oguz in northern Azerbaijan name themselves *udixo* ~ *udiux* (plural). Today, the Udis, Christians by belief, mainly settle in the village of Nij (Azerbaijani *Nic*, Udi *nifž*), located in Northwestern Azerbaijan and inhabited by some 6.000 people. In 2009,

⁵⁸ It should additionally be noted that in Ptolemaeus' map (*liber geographiae* 5.12; *tertia Asia tabula*), the core of the *Utik'* region is labeled *Totene* (but not *Otene*).

⁵⁹ See Gippert et al. (2009) for this localization.

some 65 % of the inhabitants of Nij declared to be ethnic Udis, the rest being chiefly Azerbaijanis. Nij is divided into sixteen ‘family-based’ quarters (*šaq’q’a* or *mähällä*), two of which are mainly inhabited by Azerbaijanis (Yalgaşlı, Abdallı). Until 1989, a more or less compact group of ethnic Udis was present in the village of Vartashen (now Oğuz), too, located some 20 km northwest of Nij. Before 1989, Vartashen had been inhabited by some 5.000 people (roughly 40 % Armenians, 15 % Jewish Tats, and 30 % Udis). Together with the local Armenians, most of the Udis from Vartashen were forced to leave the village in 1990 due to the Armenian-Azerbaijani conflict and thus moved to various places of the former USSR. The village of Zinobiani (1938–2000 ‘Okt’omberi’) in Eastern Georgia had been founded by emigrants from Vartashen in 1922 in the context of the Armenian-Azerbaijani conflict 1918–1920.

As has been said above, the first reference to the existence of ‘Udis’ north of the river Kura dates back to 1724 (see the quote from a letter of the people in Sheki given above). Prior to this date, the regions north of the river Kura were generally known as Albania. Still, there is some evidence that the Udis once maintained stronger ties with the northern regions of historical Uti (Tawush). Still in the 18th century, the orientation of Udis towards Tawush (and Qarabagh) seems to have played a crucial role in every-day life in Nij and Vartashen, as illustrated by the following passage from Schiefner’s report on the Udis (compiled at about 1855): “Dabei wuchsen die Bedrückungen von Seiten der Chane, besonders stark verfolgte Mahmed Hassan Chan (1783–1804) die christlichen Uden, welche zum Theil aus Wartaschen und Nidsch nach Qarabagh flüchteten (...).”⁶⁰ The fact that today the Udis name themselves *udi-* is perhaps related to the adaption of the ethnonymic tradition in the former Uti region. Unfortunately, there is no information about what the endonym of the Udis north of the Kura (that is in historical Albania) had been in medieval times. The only indirect evidence is given by some Arabic sources: According to Arabic geographers such as al-Muqaddasī (~ 985) people spoke (by that time) “Albanian” (*ar-rāniyya*) in the city of Barda’a (Partav), also labeled the ‘Mother of Rān’ (*ummu ’r-rāni*). Al-Istakhri (ante 957) notes:

The language of [the people] of Azerbaijan, of Armenia and of Arrān is Persian and Arabic, except for the people of Dabil and its surroundings who speak Armenian, and [the language of] the land of Barda’a is Albanian.⁶¹

⁶⁰ Schiefner (1863) 5. This orientation seems to be vivid still today. After the exile of most Udis from Vartashen/Oghuz (1989/90) in the context of the Armenian-Azerbaijani conflict, some refugee families took shelter in the Armenian Tawush region (Bagratashen, Ptghavan, Debetavan, and Haghtanak), see Schulze & Schulze (2016) 513–535.

⁶¹ De Goeie (1927) 191–192, my translation.

The Christian layer in Barda'a is reflected by the fact that according to al-Muqaddasi "Sunday was the market day in Barda'a, called 'Kuriku' (Kürükü)".⁶² Still, it is a matter of dispute whether this language was 'Albanian' at all. Instead, one might assume that we have to deal with a local Northwest Iranian variety.

Nevertheless, the use of Armenian *alowan-* to denote the Udi language seems to have been current until the 19th century, as illustrated by the title of the manuscript *Načal'nye osnovanija grammatiki na Agvanskom jazyke, pisannoj armjanskimi bukhami*. (ms., St. Petersburg Oriental Institute, no. C-7 (Armenica)) "composed by an Udi from Dashbulaq, in the province of Sheki".⁶³ In 1893, the Vardapet Makar Barxowtarean published a description of the *Alowanic' erkir* ('Albanian region') together with an Armenian-Vartashen Udi word list that comprises 209 words and one phrase.⁶⁴

Prior to the official recognition of the Udis as being descendants of the Albanians, systematically propagated among the Udis, local traditions that would relate the Udis to the Albanians in terms of ancestry were not widely known. Nevertheless, Schiefner (1893, 57–58) documents a passage "on the Udis" probably told by a certain Stephan Bezhanov (a local teacher in Vartashen):

The people from Vartashen and my father say that once there was an Udi kingdom and that the city of the throne was Vardan (i.e. Barda'a) (...). How it came, how it went, how the Udi kingdom was destroyed – the Udi do not know. In Chamchean the Armenian's history⁶⁵ it is written how the Udi kings led war against the kings of the Armenians, (how they) were defeated, (how they) paid taxes, how they rose again, (how they) defeated the Armenians (and how they) became tranquil (i.e. independent) for some times.⁶⁶

⁶² I.e. Greek Κυριακή; see Karaulov (1909) 12, 14, 100.

⁶³ Cf. Bernard Outtier (2014). The Albanian language: from the palimpsests (VII–IXth c.) to the grammar (c. 1841) (manuscript).

⁶⁴ See Schulze (2011).

⁶⁵ The speaker refers to Mik'ayêl Č'amč'ean (1738–1823), an Armenian Mekhitarist monk and historian, who wrote the first modern history of Armenia (cf. Č'amč'ean, Mik'ayêl (1784) and the English edition: [Father] Michael Chamich (1827). *History of Armenia*. Translated from the original Armenian by Johannes Avdall, in two volumes. Calcutta: Townsend). Note that Č'amč'ean never uses the term 'Albanian' or 'Albanians'. Instead, he refers to the province of Uti and its people.

⁶⁶ Translation W.S. (Vartašlun amdargon next'un, bez bawanal nexa te udiğoy padšaxluğ bakena, t'axeya sähäral Vardannej (...). Hetära hario, hetära tacio, hetära pučbakio udi padšaxluğ, šet'gox udiğon tet'un ava. Armingoy Čamč'iin ist'oriin boš came, hetärt'un udiğoy padšaxgon armingoy padšaxğoxon davabio, čaxecio, xarj tadio, hetärt'un p'urum ini haizerio armingoy čaxnio, ičğoy vaxt'in dinjališ bakio).

Summing up what has been said so far, it seems reasonable to assume that the three terms at issue are ultimately derived from older (perhaps descriptive) toponyms, which somehow matches the construction of many ethnonyms in ancient times. The terms thus denoted three different regions in the same area before the term ‘Albanians’ acquired a broader reading because of the growing regional supremacy of Albanian rulers. Nevertheless, in case the denominations ‘Albanians’, ‘Utis/Udis’, and ‘Gargarians’ firstly refer to the people living in these regions, it is not self-evident that these people would have shared corresponding patterns of ethnicity or that they would even have shared a common ethnic identity. In order to pursue this question, it is relevant to single out relevant sociocultural features, traditions, and norms shared by the individual groups.

3 Ethnicity, language, and the peoples of Albania

3.1 Ethnicity

As has been alluded to in the introductory section, there seems to exist a certain automatism in correlating ethnonyms of Classical times with features of ‘ethnicity’. In certain cases, there is sufficient evidence to corroborate corresponding assumptions.⁶⁷ With respect to the topic of the present paper, a major problem is given by the fact that we have mostly to deal with external views that report rumors and saying rather than are grounded in more or less objective observations. The following table lists the key information of the most prominent sources (leaving aside geographical information as well as Strabo’s account (XI.4.1–8, see Tab. 1).

The table illustrates that we can hardly associate the information of the corresponding author to parameters of ethnicity as listed e.g. by Haarmann.⁶⁸ Here, the author names the following six macro-categories:

- a) Descent
- b) Constituents of human ecology (7 features)
- c) Sociocultural markers (5 features)
- d) Communication systems (5 features)
- e) Interaction and social behavior (2 features)
- f) Phenomenological markers (7 features)

⁶⁷ See McNerney (2014) for illuminating examples.

⁶⁸ Haarmann (2014) 21–22.

It is not the intent of the present paper to discuss and evaluate these categories together with their corresponding features in details. Nevertheless, it should be stressed that we have to deal – as Haarmann puts it – “with a theoretical construct. Each of the features may be of significance for shaping a group’s identity, but not all the features (...) will have equal significance in each instance”.⁶⁹ In fact, an ethnic unit is basically a social unit that construes and maintains a collective identity based on a bundle of distinctive features present in the traditional and conventionalized sociocultural knowledge patterns of the community. Each group defines the relevance of the corresponding features differently. The way people do this is again part of the cultural knowledge of the community. Nevertheless, we have to bear in mind that cultural knowledge usually is tacit and part of the individual’s “conjunctive knowledge” in terms of Mannheim (1980 [1922]), that is as “implicit, experiential, non-reflective, praxeological knowledge grounded in everyday practices”.⁷⁰ It would be of importance to have available a larger corpus of artifacts, products and so on that would document these practices. The presence of long-standing patterns observable with these artifacts would then hint at a possible relevance for the group at issue, which again would be relatable to the internal perception of the group’s ‘ethnicity’. As for Caucasian Albania, such data are hardly available.⁷¹ Religious buildings and their architecture do not necessarily express ‘ethnocultural’ peculiarities. Rather, they may document a given religious profile the symbols of which were introduced and controlled by institutional organs. Only in case we have clear evidence that a group relates its own religious practices to these buildings, we might assume that their form part of the group’s ethnic identity. This aspect leads to the assumption that the ‘ethnicity’ of a group becomes more apparent in case its administration has become institutionalized: In this case, people might refer to the given institutions as the embodiment of their own ethnicity (in which way colored so ever). Still, it would be problematic to turn the evidence around by saying that if there is information about a person that ruled over a regionally defined population, the ethnic affiliation of the ruler must have been that of the whole population under control. The same does not hold only for ‘rulers’ as such, but also for the relevant ruling classes.

⁶⁹ Haarmann (2014) 22.

⁷⁰ Schulze (2016) 190.

⁷¹ except for some few every-day objects the provenience of which, however, is not also ascertained, see Aslanov & Vaidov & Ione (1959), Trever (1959), Rzaev (1976).

Tab. 1: Summary of information on Albanians, Utis/Udis, and Gargarians in Classical sources.

Ethnonym	Time reference	Time of Source	Source	Topic
Utis	490–480 BC	2nd half of 5th c. BC	Herodot III.93; VII.68	Part of troops of Xerxes
Albanians	ca. 10 AD	ca. 10 AD	Res gestae divi Augusti 31	Kings of Albania having sent ambassadors to Augustus
Albanians	–	Early years of 1st c. AD	Strabo, Geography XI.4.1–8	Detailed ethnographic account
Gargarians	–	Early years of 1st c. AD	Strabo, Geography XI.5.1	Neighbors of the Amazones
Albanians	–	2nd half of 1st c. AD	Plinius major, Nat. hist. 7.2	People with green eyes, already grey-haired since youth, can better see by night than by day (Isigonus of Nicaea)
Albanians	330 BC (?)	2nd half of 1st c. AD	Plinius major, Nat. hist. 8.61	King of Albania makes Alexander a gift (dog)
Albanians	–	2nd half of 1st c. AD	Plinius major, Nat. hist. 6.11	Albanians living in the plains of the River Kura; mentioning of City of “Cabalaca”
Udini	–	2nd half of 1st c. AD	Plinius major, Nat. hist. 6.15	Udini are a Scythian tribe
Albanians	–	2nd half of 1st c. AD	Plinius major, Nat. hist. 6.15	Descendants of Jason
Utis	–	2nd half of 1st c. AD	Plinius major, Nat. hist. 6.15	Tribe
Albanians	65 BC	End of 1st c. AD	Plutarch, Pompeius 35	Campaign of Pompeius: Clashes with Albanians (King Oroezes)
Albanians	331 BC	2nd c. AD	Arrian, Anabasis 3.8.4; 3.11.4	Contingent of troops under the command of Atropates

Albanians	–	2nd half of 2nd c. AD	Claudius Ptolemaeus, <i>liber geographiae</i> V.12	Geographical data, names of cities
Albanians	–	ca. 245 A.D.	Inscription of Šāhbuhr I (Naqš-i Rustam, Ka 'ba-i Zardušt)	Albania as a territory ruled by Šāhbuhr I
Albanians	65 BC	1st half of 3rd c. AD	Cassius Dio, <i>Hist. rom.</i> 37.1–5	Campaign of Pompeius: Clashes with Albanians (King Oroezes)
Albanians	114 AD	2nd half of 4th c. AD	Eutropius, <i>Breviarium ab urbe condita</i> III, 3.1.	Trajan appoints a king to the Albanians
Albanians	114 AD	2nd half of 4th c. AD	Festus <i>Breviarium rerum gestarum populi Romani</i> XX.2.	Trajan appoints a king to the Albanians
Albanians	After 400 AD	5th c. AD	Koryun, <i>Varkc Maštoc'i</i> XVI (288)	Albanians have a barbarous language, have received script from Mesrop Maštoc'
Gargarians	After 400 AD	5 th c. AD	Movsēs Xorenac'i, <i>Patmowt'iwn Hayoc'</i> III. 54	Gargarians have a barbarous language, have received script from Mesrop Maštoc'
Gargarians	After 400 AD	7th c. AD (?)	Movsēs Kalankatowac'i, <i>Patmowt'iwn Ałowanac' ašxarhi</i> II.3	Gargarians have a barbarous language, have received script from Mesrop Maštoc'

From an external view, only few data are available that relate to sociocultural patterns of the peoples at issue. The main source is Strabo (Geography 11.4.1–8). This passage relates to reports on the ‘Albanians’ stemming from the first century BC. Accordingly, the economic patterns of the ‘Albanians’ were dominated by sheep-breeding, horticulture, and agriculture (using wooden ploughs), and viniculture. They had no money and no measures (Strabo mentions that they do not use numbers over ‘100’).⁷² Referring to demographic issues, Strabo says that the Albanians were able to supply an infantry of 60.000 men together with 22.000 horsemen. Taking these data serious, we would have to infer that the whole population of ‘Albanians’ by that time was around 400.000 people, which seems rather exaggerated. According to Strabo, men were tall and beautiful, having a straight attitude, but were not very martial. In sum, they led a “Cyclopean mode of life”.⁷³ In these pre-Christian times, the ‘Albanians’ were said to worship three main gods, namely the Sun, Jupiter (Zeus), and the Moon. According to Strabo, the Moon was their most important god.⁷⁴ The priests played a central role in the ‘Albanian’ society and came next to the king in authority. The ‘Albanians’ knew human sacrifices and forecasting related to the way a person killed by a sacred lance fell down. With respect to their social structure, the ‘Albanians’ seemed to be organized in different units headed by chieftains and marked for different languages. In the first century BC, these different units came under the control of a single ‘king’ (114.6). If we take Strabo’s observation literally, according to which “[t]hey speak six and twenty languages from the want of mutual intercourse and communication with one another”,⁷⁵ we may assume that the early statehood of Albania was populated by people from twenty-six groups defined in terms of their linguistic affiliation.⁷⁶ Starting from Strabo’s information, we would then have to conclude that the term ‘Albanian’ is not related to a single language. Rather, the term would characterize a group of people that shared the above-mentioned traditions and that dwelt in the regions of ‘Albania’, later on controlled by a single chieftain or ‘king’.

72 οὐδὲ ἀριθμὸν ἴσασι μείζω τῶν ἑκατὸν – Strabo 11.4.4.

73 Κυκλώπειόν τινα διηγούμενοι βίον – Strabo 11.4.4.

74 θεοὺς δὲ τιμῶσιν ἥλιον καὶ δία καὶ σελήνην, διαφερόντως δὲ τὴν σελήνην – Strabo 11.4.7.

75 γλώτται δ’ εἰσὶν ἕξ καὶ εἴκοσιν αὐτοῖς διὰ τὸ μὴ εὐεπίμικτον πρὸς ἀλλήλους – Strabo 11.4.6.

76 Candidates are perhaps the Bałasičk’, the Čilbk’, the Lpink’ (lat. Lupeni), the Glowark’, the Mask’owt’k’, the P’oxk’, the Gargark’, the Kaspk’, the Vatk’, and the Hep’talk’ mentioned in Armenian sources, see Bais (2001).

3.2 Language

The aspect mentioned in the last paragraph of the preceding section is of special importance, when it comes to the role of language in the ascription of ‘ethnic features’ to the ‘Albanians’ (resp. Utis and Gargarians). Here, two major points have to be distinguished:

(a) The role of a language in the context of communicative traditions: Starting from Strabo’s description of the linguistic landscape in Albania, ‘language’ seems to have played a certain role in the constitution of the individual social groups in Albania (prior to Christianization). This would argue in favor of the assumption that the people of Early Albania defined their social affiliation (among others) by reference to ‘their’ language as opposed to the languages of the surrounding groups. In this respect it is irrelevant whether we have to deal with dialects or individual languages from a system-linguistic point of view. It makes more sense to refer to the famous dictum reported by Max Weinreich: “a shprakh iz a dialekt mit an armey un flot” (“a language is a dialect with an army and a navy”).⁷⁷ Accordingly, a ‘language’ can be described as some kind of ‘armed dialect’, controlled and administered by corresponding official institutions. Strabo’s observation according to which there had been a correlation ‘group $\rightleftharpoons$ language $\rightleftharpoons$ king’ in earlier times of Albania suggests that the individual languages were indeed languages rather than dialects from a sociolinguistic point of view. Still, there is no information about which languages were included in the linguistic landscape of Early Albania. At least one of these languages must have been the language referred to by the above-mentioned Armenian sources when talking about the introduction of a script to the ‘Albanian people’. The authors characterize the corresponding language as the “guttural, harsh, ugly (and) barbarous language of the Gargarians”⁷⁸ or talk about “the barbaric diction of the Albanian language”.⁷⁹ It is generally acknowledged that these famous passages refer to languages of the East Caucasian (more precisely, Lezgian) language family (mainly because of the mention of “guttural” sounds). Still, it remains unclear whether Mesrop Maštoc’ worked on just one language. The *Patmut’iwn Ałowanik’* reports that

He (...) spread the teaching of the gospel to the land of the Utiaç’ik’, the Albanians, the Lp’ink’, the Kaspk’, up to the Č’olay Pass, and to other foreign tribes whom Alexander of Macedon had captured and settled around the great Mount Caucasus, namely, the Gargark’ and the Kamicik Hep’t’alk’ (Hephthalites); he reconverted them to the Christian

⁷⁷ Weinreich (1945) 13.

⁷⁸ Movsēs Xorenac’i, *Patmowt’iwn Hayoc’* III,54; *Patmowt’iwn Ałowanik’ ašxarhi* II,3.

⁷⁹ Koryun, *Vark’ Maštoc’i* XVI (288).

faith and taught them the form of worship which they had learned long ago and had now forgotten. A perfect preacher and apostle to the barbarous mountain tribes, he taught them to write in their own language.⁸⁰

The question is whether “their own language” is meant in the sense of “language of each people”, or whether it indicates that the Utiaç’ik’, Albanians, Lp’ink’, Kaspk’, Gargark’, and Kamcik Hep’t’alk’ all spoke the same language. Taking Strabo’s account literally, we would have to assume that these groups had been marked for different languages. Nevertheless, there is no evidence that peoples like the Lp’ink’ (Latin *Lupeni*), Hep’t’alk’, or Kaspk’ (Caspians) ever used a script (also see fn. 76). The matter is further complicated because the source given above mentions the ‘Albanians’ as a unit opposed to those of the Utiaç’ik’, the Lp’ink’, or the Kaspk’. Obviously, ‘Albanian’ did not serve as a cover term in the sense of Strabo, but rather as a separate ethnonym. It hence remains an open question, whether there had been a group of ‘Albanians’ that differed from the other peoples in the region by language.

(b) The function of language products (texts, etc.): As has been said above, the Armenian sources report about the introduction of a script to the ‘Albanians’ or ‘Gargarians’ (created by Mesrop Maštoc’ around 422 AD). The purpose was to use this script for translating the Bible. Koryun tells us:

Bishop Eremia soon began the translation of the divine books, whereby at once in one instant, the barbaric, slothful, and brutal men became well acquainted with the prophets and the apostles, becoming heirs to the gospels, and in no way ignorant of the divine traditions.⁸¹

This passage is of special importance because it suggests that by that time, Albania was inhabited mainly by people who did not know Armenian or Georgian. The dating, however, is problematic: Remnants of the Caucasian Albanian Bible texts (fragments of the Gospel of John, fragments of a lectionary) as

80 Եւ ձգէր զբարոգութիւն աւետարանին յաշխարհն Ռախացոց, եւ յԱղուան եւ ՚ի Լիփին եւ ՚ի Կասպս եւ ՚ի Դուն Զորայ եւ յայլ ազգի ազգիսն, զորս գերութեամբն էր ածեալ Աղեփսանցի Մակեդոնացոյ եւ նստուցեալ զմեծ լերամբն Կովկասու. զԳարգառսն եւ զԿամիքի շէփաղսն յարձուցեալ ՚ի Խառատ՝ զկարգ աստուածպաշտութեան ուսուցանէր, զոր ՚ի վաղնջոց ուսեալն էին եւ մտացեալ. եւ բոլորովին քարոզ եւ առաքեալ խոժաղութ սարստանեացն լինելով ըստ նոցին բարբառոյ զպարտեան առնէր զնոսա ծանօթս: – *Patmut’iwn Ałowanic’* I.27:

81 սկ իբրեւ երամանն այն արդեամբ եւ գործով յանկ ելանէր, ապա այնուհետեւ երանելոյն Նրեմիայի եպիսկոպոս ի ձեռն առեալ՝ վաղվաղակի գաստուածային գրոց բարգմանութիւնս ի գործ արկանէր, որով անդէն յական քորափել վայրենամիտ եւ դատարկասուն եւ անսնամբարոյ աշխարհն Աղուանից մարգարէագէտք եւ առաքելածմբօք եւ աւետարանածառանգք լինէին, եւ ամենայն աւանդելոցն Աստուծոյ ոչ իւրիք անտեղեակք: – *Koryun, Vark’ Maštoc’i* XIV.

preserved in the Caucasian Albanian palimpsests from Mt. Sinai suggest that the text had been produced on the basis of (among others) an Armenian translation.⁸² Given the fact that the first Armenian translation had been done between 411 AD and 434 AD, and that Bishop Eremia seems to have been a contemporary of Mesrop Maštoc' (362–440), we have to assume that the process of translating the divine texts into Albanian (or Gargarian), perhaps just initiated by Eremia, stretched over a longer period in the middle of the 5th century.⁸³ The whole enterprise seems to have been brought about by the Albanian king Arsual(ēn) (or: Esualen). It is reasonable to assume that Mesrop, Eremia, and his interpreter Benjamin referred to the language of the court when aiming at the translation of the Bible. In this sense, we can safely start from the hypothesis that in the 5th century, the language showing up in the Caucasian Albanian palimpsests had been the language of the court of Albania, that is the language of the ruling elite. However, it would be premature to infer from this hypothesis that the whole population of Albania spoke this language. Referring to Strabo's account quoted above, we may assume that the political unit 'Albania' included a number of diverse groups marked by different languages. Although one should bear in mind that Strabo's account talks about a situation some 500 years before the introduction of the 'Albanian' script, there is no reason to claim that with these 500 years, Albania would have undergone full homogenization regarding its linguistic landscape. On the other hand, we have to consider the fact that the Bible translation had obviously been used for propagating Christian belief. This becomes visible especially from the lectionary included in the palimpsests, cf. Figure 1.

The letters of the lectionary texts are somewhat larger than those of the Gospel manuscript. This goes together with the general function of lectionaries, namely to be read out during church services. This again means that the audience should have at least understood the language. However, this does not necessarily mean that 'Albanian' was part of the ethnic patterns of the 'Albanians'. First, we have to acknowledge the fact that the eastern regions of Caucasia had since long been marked for functional multilingualism, a pattern which is preserved in some regions till our days. Second, the audience may have had a passive knowledge of 'Albanian' activated just in the context of church services. Third, it remains unclear who attended these services. It may well have been the case that mainly (or even only) the 'Albanian' elite took part in such events.

⁸² Gippert et al. (2009).

⁸³ The Caucasian Albanian texts as documented in the palimpsests seem to have been produced in the 7th century. Most likely, we have to deal with a copy of an older original.



30-1J-240-3: 7270-1²
 10-74272727J-10-742
 40-3: TJ-490-74L0-2
 7272 TJ-4L0-7470227²
 TJ-4LJ-74J-6J-52LJ-7¹
 TJ-490-74L0-6222L
 J-7: 60-722720-7470-7¹
 6432 7210-3ΣJ-27:
 72LJ-7ΣJ-12L527-7
 70-74J-1J-242722742
 T7: 72LJ-ΣJ-10-750-7¹
 J-1J-272222747: 72
 LJ-7ΣJ-22720-74J-1J-

Fig. 1: Fol. A77ra (1 Cor 13,6–8) (Gippert et al. 2009, Vol. II, VII,31).

Another question related to the ‘ethnic relevance’ of Caucasian Albanian concerns the degree to which literacy might have been given in this kingdom.⁸⁴ The fact that only 400 years later, the script seems to have fallen into oblivion suggests that literacy was not fully anchored in the society of Albania. Some of the reasons are probably related to the fact that after 510

(...) the confessional and ecclesiastical evolution of the country steadily furthered the Armenian tongue and script at the expense of the Albanian. (...) These confessional debates and religious struggles are likely to have once for all abolished what had remained from the Biblical collections and the liturgical books compiled in the Albanian tongue during the Vth–VIth centuries. Since the criterion of orthodoxy had become the official doctrine of the Armenian Church, any attachment to local peculiarities or, even worse, any use of books in a non-Armenian tongue might have been regarded as suspect and been severely repressed.⁸⁵

⁸⁴ For the question of literacy in Classical times, cf. among others Harris (1989), Thomas (1992), Bowman and Woolf (1994), Lomas, Whitehouse, and Wilkins (2007), Johnson and Parker (2009).

⁸⁵ Gippert et al. (2009) I, xviii–ix.



Fig. 2: A candleholder (Mingečaur) (Gippert et al. I, II-87).

Again, this probably held especially for the use of the Caucasian Albanian script by local intellectuals and clergies. It is difficult to decide to which extent the script had also been used in non-religious or profane contexts. An indication may be the presence of six short inscriptions on potsherds and candleholders, cf. e.g. Figure 2.

However, documents of this kind are too few to allow drawing a more comprehensive picture on the presence and relevance of the Caucasian Albanian script in a private context. Things are somewhat different with respect to the famous inscription on the Mingečaur pedestal,⁸⁶ cf. Figure 3.

Most likely we have to deal with a pedestal of a cross. The text indicates that the inscription had been prepared in the year 558 AD (reference is probably made to Xosrow I. Anōšērwan (531–579)). A tentative transliteration and translation is:⁸⁷

1	c'iyas žē be{š}i y{s}[i] olo alahēne e i	In the name of our Lord Jesus! On the pillar (?) was erected (?) this c/
2	hāl yē owsena xosroow<i>	ross in the year 27 of Khosrow
3	 serb<aown>.....	 first
4a	(...)āy čō'in isk'ap'osen bi	of the.... bishop of Choṭ, ma/
4b	yayn	de (it)

⁸⁶ See Gippert et al. (2009) I, II-85–87 for a comprehensive presentation.

⁸⁷ Gippert et al. (2009) I, II-86. The transliteration includes two corrections recently proposed by Jost Gippert (2017 “The Albanian Inscriptions Revisited”, <http://titus.uni-frankfurt.de/personal/jg/pdf/jg2014t.pdf>, Stand 20.05. 2018), namely *alahēne* instead of *arahēne* (first line) and ...āy instead of ... ās (4a). Gippert also convincingly argued that the reading *biyayn*<e> ‘he made’ given in Gippert et al. (2009) should be given up in favor of *biyayn*.



Fig. 3: Front side of the Mingečaur pedestal (Gippert et al. 2009, I, II-85).

This short inscription illustrates that the Caucasian Albanian script was also part of the linguistic landscape of Albania. It hence had a presentational function, too, and might even be seen as an expression of public communication in all its modesty.

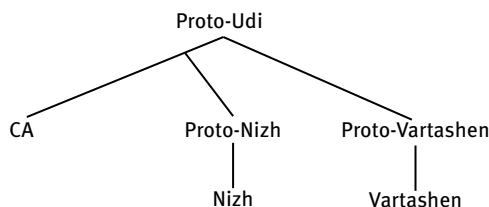
Summing up this point, we may conclude that the Caucasian Albanian script had been part of the religious and perhaps political culture of the Caucasian Albanian elite. Up to now, there is no evidence that the script had been used for more than one language. Admittedly, not all inscriptions can be safely read on the basis of our knowledge of the language of the palimpsests. However, this may be due to the fact that the religious texts (to the extent they are readable at all) contain a lexicon that may not or only in parts be present in the relevant inscriptions.

4 Caucasian Albanian as a marker of ‘Albanian’ ethnicity?

In this last section, I want to turn briefly to the language underlying the Caucasian Albanian script. The linguistic affiliation of Caucasian Albanian, namely its relation to present-day Udi, has become evident since the decipherment of the palimpsests (2001–2009).⁸⁸ Already before, this assumption gained ground

⁸⁸ See Schulze (2015a) for details.

on the basis of the scant data available by those times. This concerns not only the Mingečaur pedestal (see above), but also a list of month names which “is contained in the encyclopedic works of the authors Anania Širakac‘i and Hovhannes Imastaser⁸⁹ and further appears in Georgian manuscripts containing the lexicon of Sulxan-Saba Orbeliani”.⁹⁰ This list, analyzed in details by Gippert (1988), entails some names that can best be interpreted in terms of Udi (e.g. **ex-n'-ay* ‘(month of the) harvest’, cf. Udi *ex* ‘harvest’). This list is also of importance because it illustrates that a highly relevant segment of everyday-life organization, namely the naming of months in the context of the calendar system, was carried out in Caucasian Albanian (albeit we have to admit that at least some of these names are Iranian). Still, the bulk of evidence for the Albanian-Udi hypothesis stems from the texts of the palimpsests.⁹¹ Accordingly, we have to assume that the language of those people who used the language of the palimpsests was an ancestor of present-day Udi. Most likely however, we are not dealing with an immediate ancestor of one of the presently two varieties of Udi (Nij and Vartashen), but rather with an ‘aunt’ standing in slightly closer relation to actual Nij Udi than to Vartashen Udi.⁹² The following stemma describes the possible affiliation (CA = Caucasian Albanian):



Tree 1: The affiliation of Caucasian Albanian.

Given the present location of the Udis (who once covered a much broader region north of the river Kura), we might assume that the differentiation between ‘Caucasian Albanian’, ‘Proto-Nij’, and ‘Proto-Vartashen’ had taken place in the

⁸⁹ Hovhannis Imastaser (c. 1047–1129) was an Armenian theologian, philosopher, and scientists from Gardman (Utik‘) who was involved (among others) in creating the Minor Armenian Calendar, which included all 365 days plus one additional day.

⁹⁰ Gippert et al. (2009) I, II-94. Sulxan-Saba Orbeliani (1658–1725) was a Georgian monk, writer, lexicographer, and translator. He is generally acknowledged as the ‘father’ of the Modern Georgian literary language.

⁹¹ See Gippert et al. (2009) I, II-75–78 for details.

⁹² See Gippert et al. (2009) I, II-78.

first centuries AD. Still, we can hardly determine the region related to this process. A possible scenario would be that the two varieties of Caucasian Albanian and Proto-Nij had resulted from a migration to the south, even beyond the river Kura. Evidently, at least the speakers of Caucasian Albanian came into closer contact with Iranian groups.⁹³ After members of those people speaking Caucasian Albanian gained control over the region, they seemed to face the problem of becoming fully iranized with respect to language. Most likely, the process of Christianization contributed to the fact that such an Iranization did not happen at least until the end of the 5th century. The use of the ‘Albanian’ language in religious contexts as well as its codification in terms of the Bible translation probably served as a barrier against language shift, at least as long as Parthian resp. Middle Iranian were concerned. In this sense, we can assume that ‘Albanian’ functioned as a marker of religious and maybe even political identity, strongly associated with the local autocephalous Church. This does not necessarily mean, however, that ‘Albanian’ also was a factor of ethnicity, if ever we can relate the ruling class of Albania to an ethnic unit at all.⁹⁴ After the Arsacid royal house of Albania (a branch of the ruling dynasty of Parthia) had become extinct in 510 (death of Vač‘agan III Barepašt), it was replaced by princes of the Persian or Parthian Mihranid family (assuming the Persian title of *Arrānšāh* ‘King of Albania’) who controlled the region until Varaz-Tiridates II (821–822). We cannot tell which language the nobles of Albania used by that time, but it seems rather likely that they mainly spoke Middle Persian, at least in an official context. Most likely, ‘Albanian’ became reduced to a vernacular, also because the more the Albanian Church came under control of the Armenian Orthodox Church, the more Albanian lost ground in favor of Armenian. ‘Albanian’ thus gradually lost its function as an element of religious identity. It is reasonable to assume that this process did not necessarily affect the ethnic patterns of those who used to speak ‘Albanian’ before. The cultural and social traditions of the local people probably were not largely affected by the ongoing language shift.

Summing up we can say that the ‘Albanian’ language represented mainly a particular communicative system perhaps associated to a group of people in the regions of Albania members of which gained power over other groups. For some times (roughly 400–600), the language became part of the cultural capi-

⁹³ although we have to accept that Iranian had been a general factor of impact on all varieties of Udi, see Schulze (2015b) for details.

⁹⁴ It should be noted that so far, none of the proper names given for the kings, nobles, and clerics of Albania shows any affinity with what we know about Caucasian Albanian. Mostly, we have to deal with Armenian and/or Iranian names.

tal of the ruling class,⁹⁵ if not of the Albanian speaking population as such. During this relatively small span of time, Albanian might have functioned as a marker of ethnicity, although it is more likely that it mainly served as a factor of social and religious identification. In this sense, it is difficult to claim that the givenness of ‘Albanian’ suggests an ‘Albanian ethnicity’. When looking at the linguistic data available from the palimpsests, only very few features become visible that would hint at cultural or even ethnic peculiarities of the speakers of the language. Obviously, this is mainly due to the nature of the texts. These texts importantly show to which degree the translators referred to Armenian, Georgian, Greek, and Syriac sources,⁹⁶ but we can hardly claim that the adoption of foreign phrasings and words (be it directly, be it in terms of loan translations) would necessarily speak in favor of a corresponding knowledge of the audience or readership. Only in case we are dealing with terms that reflect common concepts we may assume that they are grounded in more general patterns of language contact, cf. CA *avel* ‘many, much’ (cf. the Armenian root **awel-* in *aweli*, *aī-awel* ‘more’), the abbreviation *žd* corresponding to Armenian *žolowurd* ‘crowd, people, synagogue’, CA *garazman* ‘grave, sepulchre’ (Arm. *gerezman* ‘id.’), CA *mow^hak* ‘worker’ (cf. Arm. *mšak*, Georg. *mušak* ‘i’ ‘id.’), just to name a few. The following diagram classifies the loans from Armenian, Georgian, Iranian, and Syriac according to relevant domains:

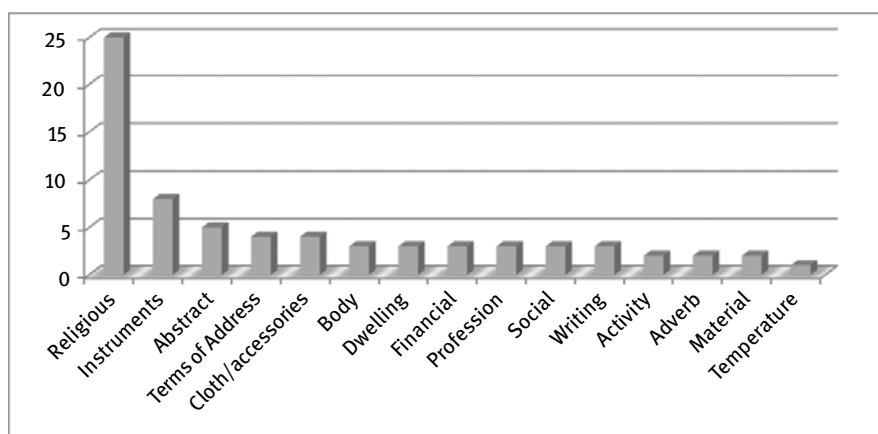


Chart 1: Semantic domains of loans into Caucasian Albanian (palimpsests).

⁹⁵ In the sense of Bourdieu (1979).

⁹⁶ See Gippert et al. (2009) I, II-79–84.

As one might expect, the religious domain constitutes the main body of loans in the language of the palimpsests. The other domains do not indicate a clear profile that could be related to particular forms of cultural impact on the society of Albania. In fact, such loans mainly tell about patterns of communicative interaction of the 'Albanians' with Armenian, Georgian, or Iranian speaking people. They can hardly be used as indicators of particular cultural patterns associable to some kind of 'Albanian' ethnicity.

52,8% of the lexical stems documented in the palimpsests ($n = 570$) can be safely related to Udi (40,8%) or to other East Caucasian languages (12,8%; the remaining 33,8% are of unclear origin). If ever cultural peculiarities were mirrored in the language of the Caucasian Albanian palimpsests, we would have to search for them within the set of lexical units that Albanian shares with Udi, but that does not have matches in other East Caucasian languages. Such innovations (archaisms are less likely) might in parts reflect cultural innovations related to times when Proto-Udi had emerged. Likewise, the 73 lexical stems that escape a secure etymology up to now perhaps might be another clue to this point. Admittedly, etymological research on the lexicon of Udi and Caucasian Albanian still is in its beginnings.⁹⁷ However, even if we were able to classify the relevant data in terms of parameters of Cultural Linguistics, we would not be allowed telling with certainty that the underlying concepts had played the role of key concepts expressing features of ethnicity by that time. In order to trace possible correlations, one would have to refer to non-linguistic evidence reflecting the cultural relevance of the corresponding concepts. Unfortunately, such data are not available yet.

5 Summary

Superficially, a relatively broad array of relevant data seems to be available for statements concerning features of ethnicity with respect to the 'Caucasian Albanians'. In fact, the assumption that the 'Albanians' represented an ethnic unit in Antiquity seems to have been rather current since long. However, the 'ethnic' identity of the Albanians has rarely been discussed in details yet. Referring to the available data one might think that a closer inspection of the assumed ethnic properties of the 'Albanians' would be rather promising: We have at hands a broader set of geographic information (Herodotus, Plinius,

⁹⁷ Cf. Schulze (2001) for an etymological analysis of the lexicon entailed in the Udi translation of the Gospels.

Strabo, Ptolemaeus etc.). Strabo gives a quite extensive ethnographic description of the Albanians. The Armenian sources supply us with detailed information on the political and ecclesiastic history of the Albanian Kingdom, and, last but not least, the discovery and decipherment of the Caucasian Albanian palimpsests allows describing in much details the language of the 'Albanians'. Nonetheless, when trying to use all this information in order to draw a coherent picture, it soon becomes evident that a patchwork of arguments and observations emerges instead of the expected coherent picture. This unsatisfactory result is due to many factors some of which I have tried to discuss in more details above. The main problem seems to be that up to now most of what can be said about the Albanians either stems from early sources reflecting external views (or even rumors) on the 'Albanians' or is doubtful to a certain extent. What is even more important: We cannot be sure that the different sources (covering a period of some 500 to 700 years) talk about the same topic at all. For instance, the identification of Strabo's Ἀλβανοί with the *Ałowank'* of the Armenian sources mainly dwells upon the ethnonym itself. However, we cannot ascertain that the two terms refer to a group of people sharing a common history (not to speak a common 'ethnic' identity). Admittedly, the localization of the 'Albanians' in some regions of present-day Northern and Central Azerbaijan that is common to most relevant sources may argue in favor of this assumption. Nevertheless, we cannot exclude that the denomination 'Albanian' had been applied to different groups in that region at different times.

In this respect, we might question whether the term 'Albanian' represents an ethnonym in its true sense at all. First of all, the name seems to refer to people living in the regions of 'Albania' (just as it would hold for the terms 'Udi' and 'Gargar'). This seems to have been the case in Strabo's account. In later times, after a kind of fiefdom had been established in the region, the term might have simply denoted those people who were put under the authority of the corresponding rulers. The first attribution of a collective identity to this people seems to be related to Christianization. However, albeit religion can surely serve as an important marker of societal identity, it can hardly be related to ethnicity as such. In a sense, one might think of relating the fact that Albanian Christianity developed into an autocephalous structure to the notion of 'ethnic religion' or 'indigenous religion',⁹⁸ but the period of religious independence was much too short for allowing the stabilization of the Christian belief in Albanian in this respect. In addition, Armenian sources tell us that Christianization in the Eastern (Trans-)Caucasus was not confined to the 'Albanians'.

⁹⁸ Cf. Cox (2007).

Hence, we might likewise assume that Christian identity in the regions of Albania was not confined to the group of 'Albanians' in early medieval times.

As has been said above, language is often seen as a typical marker of ethnicity. In the case of the Albanians, we have to acknowledge, however, that we cannot even tell for sure that the available written documents (the palimpsests and the inscriptions) are 'Albanian' at all. Nowhere in the readable parts of the palimpsests we find an indication that would say something like **alowanow-ğoy mowzen campêne* 'it is written in the language of the Albanians'. The only indication that the text indeed is 'Albanian' comes from indirect sources, e.g. from the name of the alphabet given in the alphabet list and from the list of month names referred to above.⁹⁹ Still, we cannot exclude the possibility that the script called 'Albanian' in the alphabet list had been used for languages other than Albanian, too. In this respect, we have to remember that Movsēs Xorenac'i (*Patmowt'iwn Hayoc'* III.54) talks about the Gargarians for whom Mesrop Maštoc' had developed a script. Up to now, we cannot say whether the Gargarians were part of an 'Albanian confederation' sharing with the Albanians the same language. All we can say for sure is that people speaking the language of the palimpsests must have been present in the kingdom of Albania.

It goes without saying that the language of the Caucasian Albanian palimpsests conventionally called 'Albanian' played a considerable role at the times of early Christianity in present-day Azerbaijan. Nevertheless, it is premature to assume that it marked a particular group with respect to specific features of ethnicity. The popular view, according to which a language necessarily reflects an ethnic unit is likely to fail at least with respect to the question of the Caucasian Albanians.

References

- Abelean, M. & Yarut'yunean, S. (1991 [1913]): *Movsisi Xorenac'woy Patmowt'iwn Hayoc'*. Yerevan: Haykakan XSH GA hratarakč'owt'iown.
- Abrahamyan, Ač'it G. (1944): *Anania Širakac'ow matenadarowt'yownə: Owstowmnasirowt'yown*. Yerevan: HSSR Matenadarani hrar.
- Abuladze, Il'ja (1938): K otkrytiju alfavita kavkazskix albancev. *Ak'ad. N. Maris saxelobis Enis, Ist'oriisa da Mat'eriauri K'ult'uris Inst'it'ut'is Moambe* 4, 1938, 69–71.
- Adams, Douglas Q. (1994): *A Dictionary of Tocharian B.: Revised and Greatly Enlarged*. Amsterdam: Rodopi.
- Asheri, David & Lloyd, Alan & Corcella, Aldo (2007): *A commentary on Herodotus Books I–IV*, edited by Oswyn Murray & Alfonso Moreno. Oxford: Oxford University Press.

⁹⁹ See Gippert (1988).

- Aslanov, G. M. & Vaidov, R.M. & Ione, G. I. (1959): *Drevnij Mingečaur*. Baku: Elm.
- Bais, Marco (2001): *Albania Caucasica. Ethnos, storia, territorio attraverso le fonti greche, latine e armene*. Milano: Mimesis.
- Bakixanov, Abbas-Kuli-aga (1991): *Gjulistan-i Iram*. Baku: Elm.
- Berland, Joseph C. & Rao, Aparna (eds.) (2004): *Customary Strangers. New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa, and Asia*. Westport, Connecticut, and London: Praeger.
- Bourdieu, Pierre (1979): *La Distinction – Critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit.
- Bostock, John & Riley, H.T. (1855): *Pliny the Elder, The Natural History*. London: Taylor and Francis.
- Bowman, Alan K. & Woolf, Greg (eds.) (1994): *Literacy & Power in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Č'amč'ean, Mik'ayêl (1784): *Patmowt'iwn hayoc' I–III*. Venetik: Tparani Petrosi Vaľvazeanc'.
- Church, Alfred John & Brodribb, William Jackson & Cerrato, Lisa (eds.) (1942): *Complete Works of Tacitus*. New York: Random House (reprinted).
- Cohen, Edward E. (2000): *The Athenian Nation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Cox, James L. (2007): *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions*. Aldershot: Ashgate.
- de Goeie, M.J. (ed.) (1927): *Kitāb I-masālik al-mamālik. Viae Regnorum descriptio editionis Moslemicae auctore Abu Ishāk al-Fārisi al-Istakhri* (Bibliotheca Geographorum Arabicorum, vol 1). Leiden: Brill.
- Dowsett, Charles J. F. D. (1961): *The History of the Caucasian Albanians by Movsēs Dasxuranči*, London: Oxford University Press (London Oriental Series, Vol. 8).
- Eilers, Wilhelm (1987): Asagarta. *Encyclopædia Iranica* II, 7, 701.
- Furneaux, Henry (ed.) (1894): *Cornelii Taciti De Germania* Oxford: Clarendon Press.
- Gippert, Jost (1988): Old Armenian and Caucasian Calendar Systems [III]: The Albanian Month Names. *Annual of Armenian Linguistics* 9, 35–46.
- Gippert, Jost & Schulze, Wolfgang (2007): Some remarks on the Caucasian Albanian Palimpsests. *Iran and the Caucasus*, 2007, 201–211.
- Gippert, Jost & Schulze, Wolfgang & Aleksidze, Zaza & Mahé, Jean-Pierre (2009): *The Caucasian Albanian Palimpsests of Mt. Sinai*. Two volumes. Turnhout: Brépols.
- Godley, Alfred Denis (1920): *Herodotus, with an English translation by A. D. Godley*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press.
- Haarmann, Harald (2014): Ethnicity and Language in the Ancient Mediterranean. In: McInerney (2014), Chichester: John Wiley & Sons Ltd., 17–33.
- Hall, Jonathan M. (1997): *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harris, William V. (1989): *Ancient Literacy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hewsen, Robert H. (2001): *Armenia: A Historical Atlas*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ioanisjan, Ašot (red.) (1967): *Armjano-russkie otnošenija v pervoj treťi 18 veka. Sbornik dokumentov*, tom 2, čast' 2. Erevan: Izdat. Akad. Nauk Armjanskoj SSR.
- Johnson, William A. & Parker, Holt N. (2009): *Ancient Literacies: the culture of reading in Greece and Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Jones, Horace Leonard (1924): *The Geography of Strabo*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann.

- Kaġankatowac'i, Movsēs (1983): *Patmowt'iown Ałowanac' ašxarhi*, ed. Varag Aġakelian. Yerevan: Matenadaran.
- Karaulov, N.A. (1909): Svedenija arabskix pisatelej o Kavkaze, Armenii i Aderbeidžane. Per. s arab. jaz. *SMOMPK* 38.
- Knapp, A. Bernard (2014): Mediterranean Archaeology and Ethnicity. In: McInerney (2014), Chichester: John Wiley & Sons Ltd., 34–49.
- Koryun (1964): *Vark' Maštoc'i* (ed. Manuk Abelyan) – Koriun, *The Life of Mashtots* (transl. Bedros Norehad): New York: Armenian General Benevolent Union of America.
- Lomas, Kathryn & Whitehouse, Ruth D. & Wilkins, John B. (eds.) (2007): *Literacy and the State in the Ancient Mediterranean*. London: Accordia Research Institute (Accordia Specialist Studies on the Mediterranean 7).
- Macaulay, George Campbell (1890): *The History of Herodotus*. London & New York. Macmillan.
- Mannheim, Karl (1980 [1922]): *Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit – konjunktives und kommunikatives Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marquart, Josef (1901): *Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorencac'i. Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Exkursen*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Mayhoff, Karl Friedrich Theodor (ed.) (1906): *C. Plini Secundi Naturalis historiae libri vol I, libri I–VI, post Ludovici Iani obitum recognovit et scripturae discrepantia adiecta iterum edidit Carolus Mayhoff*. Leipzig: Teubner.
- McInerney, Jeremy (ed.) (2014): *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*. Chichester: John Wiley & Sons Ltd.
- Meyer, Frank (2004): Biography and Identity in Damascus. A Syrian *Nawar* Chief. In: Berland & Rao (2004), Westport, Connecticut, and London: Praeger, 71–92.
- Munson, Rosaria Vignolo (2014): Herodotus and Ethnicity. In: McInerney (2014), Chichester: John Wiley & Sons Ltd., 341–355.
- Outtier, Bernard (2014): *The Albanian language: from the palimpsests (VII–IXth c.) to the grammar (c. 1841)* (manuscript), abridged version published in N.E. (2016): *Religions in the Caucasus: a collection of essays and articles*. Baku: TEAS Press publishing House, 89–94.
- Robson, E. Illif (1967 [1929]): *Arrian, with an English translation. Books I–IV*. Reprint. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rzaev, N. I. (1976): *Iskusstvo Kavkazskoj Albanii (IV v. do n. é. – VII v. n. é.)*: Baku: Elm.
- Schiefner, Anton (1863): *Versuch über die Sprache der Uden*. Mémoires de l'Académie impériale de sciences de St.-Pétersbourg, VII série, vol. vi., no. 8. St. Peterburg: Académie imperiale de sciences.
- Schulze, Ilona & Schulze, Wolfgang (2016): *A Handbook of the Minorities of Armenia. A Sociocultural and Sociolinguistics Survey*. Hamburg: Kovač.
- Schulze, Wolfgang (2001): *The Udi Gospels. Annotated text, etymological index, lemmatized concordance*. Munich and Newcastle: Lincom Europa.
- Schulze, Wolfgang (2011): A brief note on Udi-Armenian relations. J. Dum-Tragut, U. Bläsing (eds.), *Cultural, Linguistic and Ethnological Interrelations In and Around Armenia*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 151–170.
- Schulze, Wolfgang (2015a): From Caucasian Albanian to Udi. *Iran and The Caucasus* 19, 149–177.
- Schulze, Wolfgang (2015b): Aspects of Udi-Iranian Language Contact. In: Uwe Bläsing, Victoria Arakelova, and Matthias Weinreich (eds.), *Studies on Iran and the Caucasus. In Honour of Garnik Asatrian*. Leiden: Brill, 373–401.

- Schulze, Wolfgang (2016): How much Udi is Udi? In: Ramazan Korkmaz and Gürkan Doğan (eds.), *Endangered Languages of the Caucasus and Beyond*. Leiden: Brill, 187–208.
- Shennan, Stephen (1989): *Archaeological Approaches to Cultural Identity*. London: Unwin Hyman.
- Tavernier, Jan (2004): *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550–330 B.C.): Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts*. Leuven, Paris, Dudley, MA: Peters.
- Thomas, Rosalind (1992): *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, Rosalind (2000): *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Toumanoff, Cyril (1986): Arsacids vii. *Encyclopædia Iranica* II, 5: 543–546.
- Trever, Kamilla V. (1959): *Očerki po istorii i kul'ture kavkazskoj Albanii, IV v. do n. é. – VII v. n. é.* Moskva, Leningrad: Nauka.
- Tsetsckhladze, Gocha R. (2014): Black Sea Ethnicities. In: McInerney (2014), Chichester: John Wiley & Sons Ltd., 312–326.
- Weinreich, Max (1945): Der YIVO un di problemen von undzer tsayt. *YIVO bleter* 25,1, 3–18.
- Wimbush, S. Enders & Wixman, Ronald (1975): The Meskhetian Turks: A New Voice in Central Asia. *Canadian Slavonic Papers* 27, 2–3: 320–340.
- Zardabli, Ismail bey (2014): *The history of Azerbaijan from ancient times to the present day*. London: Rossendale.

Zsolt Simon

Die Griechen und das Phönizische im späthethitischen Staat Hiyawa: die zyprische Verbindung

Abstract: Based on a critical discussion of the sources and the current hypotheses, this paper (1) demonstrates that the Greek speaking part of the population of Hiyawa, a Neo-Hittite state, could not have arrived immediately after the collapse of the Hittite Empire and (2) explains why, how and from where the Phoenician language and writing system used for monumental and administrative purposes by the ruling dynasty of Hiyawa of Greek affiliation was borrowed. Following the fact of the close contacts between Cyprus and Hiyawa in this period, it is suggested that Greek speakers in Hiyawa arrived from Cyprus, who brought Phoenician writing with themselves, since during the period of their arrival Greek did not have a written form and only Phoenician was available for them for monumental purposes.

1 Einführung: Luwier und Griechen in Hiyawa

Es ist nicht überraschend, dass man das Luwische in einem späthethitischen Staat wie Hiyawa, der einen großen Teil Kilikiens umfasste, als Schriftsprache verwendete; dies zeigen die erhaltenen lokalen Königs- und Beamteninschriften, *res gestae* bzw. Bauinschriften.¹ Dass das Luwische in diesem Staat auch als gesprochene Sprache verwendet wurde, ist ebenfalls evident. Zwar bewei-

¹ KARATEPE 1–4 und ÇİNEKÖY. Weitere nur fragmentarisch bzw. unlesbar erhaltene Inschriften sind DOMUZTEPE 1–2, İNCİRLİ, und einige Fragmente aus Karatepe. Hawkins (2000) 71 zufolge stelle DOMUZTEPE 1 eine Königsinschrift dar, weil sie mit *amu* anfängt; das muss aber unsicher bleiben. Die Inschrift ist sonst unlesbar, vgl. noch Çambel (1999) 94. – Die Sigel der hieroglyphen-luwischen Inschriften (Ortsnamen in Versalien mit Nr.) sind die von Hawkins (2000); die Inschriften aus Karatepe werden nach Çambel (1999) zitiert.

Anmerkung: Diese Untersuchungen wurden durch ein TÜBİTAK-Forschungsstipendium gefördert, für das ich besonders dankbar bin. Sehr zu Dank verpflichtet bin ich auch *Anja Busse*, die mein Deutsch korrigiert und mich auf das Problem des Phonozentrismus aufmerksam gemacht hat.

sen die belegten überwiegend luwischen² Beamten- und Schreibernamen wie Personennamen im Allgemeinen noch wenig, da man sie als Erbe einer ehemaligen luwischsprachigen Elite (wie in Sam'al) bzw. Bevölkerung oder als Produkte der synchronen Nachahmung einer anderen Elite erklären könnte. Allerdings erweisen sprachliche Merkmale das Luwische in Hiyawa tatsächlich als eine lebendige Sprache: Dies sind die phonologisch jüngeren Formen mit Rhotazismus, die Kontraktion *-iya-* > *-i-* der KARATEPE 1-Inschrift und das Code-Switching in der Cebelireis Dağı-Inschrift, wo in Zeile 3 dieser in phönizischer Sprache verfassten Inschrift ein luwisches Wort, WLWY (vgl. heth. *wellu-* ‚Wiese, Aue‘) verwendet wird.³

Nach den neuesten Forschungen ist es zudem sehr wahrscheinlich, dass man auch mit einem griechischen Anteil in der Bevölkerung bzw. zumindest in der Elite von Hiyawa rechnen muss. Dafür führte jüngst Yakubovich folgende Argumente an:⁴

1. Der luwische Name der Region, Hiyawa, stamme aus Ahhiyawa, der hethitischen Bezeichnung der Griechen (vgl. aber unten).
2. Einige Herrschernamen in Hiyawa seien griechisch: „*Awarikus*“ <*á-wa/i+ra/i-ku-*> und „*Warikas*“ <*wa/i+ra/i-i-ka-*> seien eigentlich /Awarkus/ und /Wraykas/ zu lesen und stellten die luwische Wiedergabe von gr. *Euarchos* und *Wroikos* dar.⁵ Allerdings ergäbe *Euarchos*, legt man das Substitutionsmuster *Wroykos* > *Wraykas* zugrunde, eigentlich **Awarkas*,⁶ so dass

² Es handelt sich um den Beamtennamen *Azatiwadas* des Inschriftenherren Karatepes (‚Geliebte der Sonne‘, zur Literatur s. Simon (2014a) 98 Anm. 45) sowie die Schreibernamen (DEUS)-*ní-i-sá* (*Masanis* ‚der Göttliche‘) und (DEUS)-*na*-(OCULUS)-*á-za-mi-sá* (*Masanazamis* ‚der von dem Gott/den Göttern geliebte‘, KARATEPE 4 § 2, Hawkins (2000) 70). Unbestimmbar sind: *Sa*[...] (KARATEPE 3 § 1); (*Mu*)-*ka*-FRATER-*la-sa* (KARATEPE 3 § 1, vgl. Hawkins (2000) 69). Die zehn Namen der Cebelireis Dağı-Inschrift sind ebenfalls alle anatolisch (Mosca & Russell (1987); vgl. auch Starke (1997) 391 Anm. 39; Röllig (1992) 98. Eine der fragmentarisch erhaltenen phönizischen Inschriften aus Karatepe (Pho/S.I.a.) enthält vermutlich drei anatolische Namen, vgl. Röllig *apud* Çambel (1999) 68–72. Schmitz (2008) interpretiert diese als griechische Namen, was allerdings von Yakubovich (2015b) 39 überzeugend widerlegt worden ist. Zu den Herrschernamen (mit angeblich nicht-luwischen Namen) und den luwischen Namen der Siegel mit phönizischer Inschrift s. unten.

³ Röllig (2008) 53. Theoretisch könnte man dies auch mit dem Weiterleben der luwischen Bevölkerung beweisen. Die Argumentation kann sich allerdings nur auf Personennamen (zu deren Problematik s. oben) und vereinzelte Wörter (s. die klassische Diskussion von Neumann (1961) 33–37) stützen, die daher einer eigenen Untersuchung bedürfen.

⁴ Yakubovich (2015b) 36–39.

⁵ S. schon Krahmalkov (2000) 38–39 (dem sich auch Lipiński (2004) 120–121 und Schmitz (2009b) 141 anschließen), bzw. Lipiński (2004) 121–122 (ausführlich dazu Simon (2014a) 94–95 mit Lit.).

⁶ Simon (2014a) 93–95.

eine sinnvolle Erklärung dieses Namens aus dem Griechischen derzeit nicht möglich ist. Es könnte sich jedoch um einen luwischen Namen handeln.⁷

3. Der legendäre Begründer der Herrscherdynastie, Mopsos, trägt einen griechischen Namen. Diese Form ist allerdings „jung“, da sie den Lautstand nach dem Wandel $k^w > p$ zeigt; der Name ist nämlich aus $*Mok^wso-$ abzuleiten (s. unten). Wegen des Vorhandenseins von $-p-$ muss *Mopsos* demnach ein Fremdwort/Lehnwort aus einer zeitgenössischen Varietät des Griechischen im phönizischen Text sein.⁸
4. In der phönizischen Fassung der KARATEPE-Inschrift trägt die Hauptgöttheit Tarhunzas einen Beinamen, KRNTYŠ, der bisher nicht sicher gedeutet werden konnte. Der einzige einigermaßen überzeugende Vorschlag erklärt ihn als griechisch $*korynētērios$, ein regelmäßiges Adjektiv aus $korynētēs$ ‚Mann mit Keule‘.⁹ Dagegen hat Younger zwar mit Recht eingewandt, dass diese griechische Erklärung des Beinamens ein bisher unbelegtes griechisches Wort voraussetzt¹⁰ und außerdem die Statue der Gottheit in Karatepe keine schlagende Position zeigt. Da allerdings $*korynētērios$ eine regelmäßig suffigierte Form darstellt¹¹ und der Beiname nicht unbedingt bildlich dargestellt sein muss, weil er nur besagt, dass der Gott eine Keule hat, nicht aber, dass er schlägt, sind diese Einwände nicht schwerwiegend.

Mit der Herleitung *Ahhiyawa* > *Hiyawa* muss man sich allerdings ausführlicher auseinandersetzen, weil sie eine populäre Ansicht darstellt,¹² die allerdings je-

7 Simon (2017). Die griechische Herleitung beider Namen wurde von Hawkins (2013) 16 ohne Begründung abgelehnt („the Greek etymologies are entirely speculative“), und Novák (2010) 407–408 behauptet, wiederum ohne Begründung, keiner der kilikischen Namen lasse sich gesichert aus dem Griechischen erklären. Die Ablehnung von Gander (2012) 297 Anm. 108 beruht auf einer falschen Grundannahme, s. Simon (2014a) 94 Anm. 24.

8 Yakubovich (2015b) 37. – Gander (2012) 302 zufolge kann es sich im Phönizischen um Lautsubstitution handeln, weil in dieser Sprache die Konsonantengruppe $-k^{(w)}s-$ fremd sei. Dies ist aber nicht ganz korrekt: abgesehen von dem tatsächlich fremden $-k^ws-$, das allerdings aus chronologischen Gründen nicht in Frage kommt, erscheint inlautendes $-ks-$ z. B. im Falle von Verbalwurzeln der Struktur $vksC$ (die recht zahlreich sind, vgl. Hofstijzer & Jongeling (1995) 521–526) sogar häufig.

9 Schmitz (2009b).

10 Younger (2009) 16; so auch Yakubovich (2015b) 39.

11 So auch Yakubovich (2015b) 39.

12 Für eine Liste der Forscher, die sich dieser Aussage anschließen, s. Gander (2012) 283 Anm. 19 und 22. Ich füge noch Beckman & Bryce & Cline (2011); Forlanini (2012) 136–137 und Melchert (2013) 305 hinzu (Beckman, Bryce, Cline sowie Melchert lassen die seit 2010 geäußerte Kritik außer Acht).

der philologischen Grundlage entbehrt; im Luwischen gab es nämlich keine Aphärese, und damit ist eine solche Herleitung eigentlich ausgeschlossen.¹³ Die Situation wäre anders, wenn die Auffassung Oreshkos (2013) zutreffen würde, dass der Name von Ahhiyawa auch ohne Aphärese in KARATEPE 1 §2–6, 24, 31–32, 37 belegt sei; er liest nämlich *á*·*429-wa/i- als *á*·hiya-wa/i-. Obwohl sich Yakubovich¹⁴ dieser Auffassung anschließt, wurde Oreshkos Hypothese von vielen Seiten stark kritisiert: Oreshko nimmt an, dass das hieroglyphenluwische Zeichen *306 <hi> auch als <hiya> gelesen werden kann und dass *306 in der Eisenzeit in Zeichen *429 aufging, weshalb das Toponym *á*·*429-wa/i- in der KARATEPE-Inschrift nicht wie üblich *Adanawa*, sondern *Ahhiyawa* zu lesen sei. Allerdings gibt es erstens keinen zwingenden Beweis, dass *306 als <hiya> zu lesen sei.¹⁵ Zweitens kann Zeichen *429 das Zeichen *306 nicht fortsetzen, weil die beiden Zeichen graphisch nichts gemeinsam haben.¹⁶ Schließlich muss *á*·*429-wa/i- nach KARATEPE 1 §37 *á*·TANA-wa/i- gelesen werden: der Satz, in dem das Zeichen erscheint, beschreibt nämlich den Staat als die Hauptstadt und ihr Land, im Luwischen als Stadtname *á*·*429-wa/i-sá(URBS) mit einem Adjektiv *adanawazza/i-*, das nur aus dem Stadtnamen gebildet sein kann.¹⁷ Obwohl Oreshko annimmt, dass diese Probleme keiner weiteren Erörterung bedürfen,¹⁸ reichen sie in der Tat aus, seine Behauptung zu widerlegen. Des Weiteren weist Hawkins auf die Sätze §§11–13 der ARSUZ 1 &

13 S. schon Gander (2010) 51–53; (2012) 282–290; Simon (2011) 259–260. Bryce (2016) 72 behauptet, dass dies die Verbindung zwischen Ahhiyawa und Hiyawa noch nicht ausschließt. Dies ist natürlich nur dann stichhaltig, wenn man die unterschiedlichen Formen sprachwissenschaftlich adäquat erklären kann (oder wenn es zwingende historische oder geographische Argumente gibt, die Identität beider Namen anzunehmen, was allerdings nicht der Fall ist). Bryce (2016) 72–73 schlägt daher vor, dass die Aphärese nicht im Luwischen vollzogen wurde. Diese Behauptung ist allerdings zu allgemein und beweist deshalb nichts (abgesehen davon, dass es keine Aphärese im Hethitischen, im Griechischen und in den benachbarten spätbronzezeitlichen semitischen Dialekten gab, vgl. schon Gander (2010) 51 Anm. 208). Des Weiteren würde aus dieser Annahme folgen, dass die Luwier in Hiyawa in ihren eigenen luwischsprachigen Inschriften nicht ihre eigene Selbstbenennung, sondern ein Exonym für sich selbst genutzt haben, was kaum glaubhaft ist. Bryce's Beispiele für Aphärese im Luwischen sind sprachwissenschaftlich nicht möglich und zeigen nur, dass Bryce mit der einschlägigen Fachliteratur nicht vertraut ist (*Sura/Aššur*, s. Simon (2012) 169 mit Anm. 5 [nicht zitiert von Bryce]; *Awari-kus/Warikas*, s. Simon (2014a) [nur als bibliographisches Füllmaterial zitiert von Bryce, ohne die Argumente wahrzunehmen]; DNNYM aus Adana, s. Simon (2015a) 392–394 [nicht zitiert von Bryce]).

14 Yakubovich (2015b) 39.

15 Simon (2015a) 401.

16 Woudhuizen (2014) 114; Hawkins (2015) 54, (2016) 27; Simon (2015a) 401.

17 Simon (2015a) 401; ähnlich Hawkins (2015) 55.

18 Oreshko (2015) 123.

2-Inschriften hin („*The *429 (URBS/REGIO) ‚put me to the stick‘ and I overcame, I turned to/routed the land Hi-ya-wa/i-ha(REGIO)“*“), durch die Oreshkos Auffassung endgültig widerlegt werde („it would be difficult to read sign *429 as a logogram ‚Hiya(wa)‘, then followed by also ‚Hiyawa‘ (phonetic), though no doubt Oreshko would try“ [sic]).¹⁹ Dies ist allerdings nicht der Fall, und Oreshko (2015) hat sogar jüngst nachgewiesen, dass die parallele Inschrift ARSUZ 2 an der gegebenen Stelle *h[i-ya-wa/i-s]a* statt *429 schreibt.²⁰ Dennoch folgt aus diesem Argument weder die Gleichung *429 = Hiyawa- noch die Lesung *á-*429-wa/i-*, da *429 (vermutliches Adana) mit URBS und *h[i-ya-wa/i-s]a* dagegen mit REGIO erscheint,²¹ wie erwartet. Obwohl Hiyawa auch mit URBS bezeichnet werden kann (s. ÇİNEKÖY § 1 und § 6), kann man hier die traditionelle Lesung von *429 nicht ausschließen.²² Dieser Punkt beweist somit nicht die Anwesenheit der Griechen in Kilikien.

Die vier Argumente Yakubovichs stehen allerdings nicht isoliert, sondern man kann sie mit der Bemerkung Herodots (7.91) unterstützen, dass die Kilikier früher Hypachaioi genannt wurden.²³ Außerdem ist aus den griechischen Herrschernamen (Mopsos, Wraykas) und der Benennung „Hypachaioi“, die eventuell durch den Beinamen der Gottheit (der sogar auf Code-Switching hinweisen würde) ergänzt werden können, klar, dass man in der Tat mit Griechen in Hiyawa zumindest im 8.–7. Jh. (der Periode dieser Inschriften) zu rechnen hat. Sehr wichtig ist dabei die Bemerkung Herodots sowie die Form von *Mopsos*, weil man sonst die Herrschernamen selbst auch nur mit einer Dynastie griechischen Ursprungs erklären könnte, ohne einen griechischen Anteil in der Bevölkerung oder in der Elite annehmen zu müssen.²⁴ Es bleibt daher „nur“ die Frage: wann und woher sind diese Griechen angekommen?

¹⁹ Hawkins (2015) 54; hier schließt sich auch Yakubovich (2015a) 56 an.

²⁰ Kritisch dazu Hawkins (2016) 26.

²¹ Vgl. auch Hawkins (2016) 26–27.

²² Dennoch schließt sich Yakubovich 2015b der Auffassung Oreshkos an und versucht, § 37 als politischen und geographischen Hinweis aufzufassen (2015b, 57), was Hawkins 2015, 55 für „entirely over-sophisticated“ hält. Jedenfalls kann, wie oben gezeigt, *429 unter keinen Umständen als <hi(ya)> gelesen werden.

²³ Zur Literatur s. Gander 2012, 283 Anm. 21 (wozu jetzt Bryce 2016, 76 hinzuzufügen ist). Die von Schmitz 2008 vorgeschlagenen griechischen Interpretationen anatolischer Namen in der fragmentarisch erhaltenen phönizischen Inschrift Pho/S.I.a aus Karatepe wurden von Yakubovich 2015b, 39 überzeugend widerlegt, wie oben erwähnt. Zu Griechen in Kilikien im 7. Jh. s. Haider 1996, 79–95 sowie die griechischen Namen auf der 7. Tafel aus Tarsus (Schmitz 2009a, Datierung zwischen 708–658 [Dalley 1999, 77]) bzw. auf einem Siegel aus Karaman (Lipiński 2004, 121).

²⁴ Novák 2010, 407–408 hält die Anwesenheit der Griechen in Hiyawa für nicht bewiesen, allerdings aufgrund nicht stichhaltiger Argumente, s. Anm. 7 und Anm. 75.

2 Ahhiyawa-Griechen unter der Führung von Mopsos?

Der traditionellen Auffassung zufolge kamen diese Griechen unter der Führung von Mopsos nach dem Zusammenbruch des hethitischen Reiches nach Kilikien.²⁵ Die Beweisführung dieser Auffassung besteht außer den oben genannten Argumenten aus dem folgenden:

1. Im 12.–11. Jh. bildet die Späthelladisch IIIC-Keramik die Mehrheit der dekorierten Keramik in Kilikien – sie findet sich in großer Menge nur hier, in der Amuq-Ebene und bei den Philistern,²⁶ d. h. nur in Gebieten, in denen man die Spuren der sog. Seevölker finden kann.
2. Der phönizische Name der Bevölkerung, DNNYM, den man mit den Denyen unter den Seevölkern in Verbindung zu bringen pflegt.²⁷

Die Frage ist daher, ob die Einwanderung nach dem Zusammenbruch des Hethiterreichs erfolgte und ob diese vermutlichen Einwanderer Griechisch gesprochen haben. Die Keramik beweist an sich selbst nichts. Die Parallelität der Texte über die Eindringlinge (die „Seevölker“) und der Verbreitung dieser Keramik ist allerdings bemerkenswert (vgl. bes. Strabon 14,4,3, dem zufolge die Scharen von Mopsos in Kilikien, Syrien und Phönizien verstreut sind). Jedoch bleibt unklar, ob alle diese Ethnien eine oder mehrere Sprachen benutzt haben. Zudem konnte bisher keiner der Vorschläge, die das wenige vorhandene Sprachmaterial aus dem Griechischen und/oder aus einer anatolischen Sprache erklärt haben, überzeugen.²⁸ Im konkreten Falle von Kilikien dürften bestenfalls nur zwei Wörter aus dieser Periode stammen: das Ethnonym DNNYM und der Herrschernamen Mopsos (wir haben schon oben gesehen, dass das Toponym Hiyawa nicht aus Ahhiyawa stammt). Die Herkunft des Namens DNNYM ist völlig unklar. Es konnte bislang lediglich seine allgemein angenommene Identität mit Danūna aus der Spätbronzezeit ausgeschlossen werden.²⁹ Auch eine Verknüpfung mit Denyen ist nicht aufschlussreich, da nichts über den Ursprung dieses Namens bekannt ist.

²⁵ Zur Literatur s. Gander 2012, 297 Anm. 110, 298 Anm. 113, 300 Anm. 125; s. auch Yakubovich 2015b, 36–39 und Bryce 2016, 75.

²⁶ Lehmann (2007) 512.

²⁷ Zur Literatur s. Simon (2015a) 399 Anm. 24 und füge Bryce (2016) 75 hinzu.

²⁸ Eine ausführliche Kritik dieser Vorschläge findet sich in Simon (2016).

²⁹ Simon (2015a).

Der Name Mopsos ist sprachwissenschaftlich als vorgriechisch-ägäisch einzustufen (**Mok^wso-*). Entgegen der allgemeinen Auffassung³⁰ beweist der in diesem Namen vollzogene Lautwandel **k^w* > *p* nicht, dass es sich um einen griechischen Namen handelt, er hat nämlich keine griechische Etymologie.³¹ Interessanterweise zeigen gerade diejenigen Elemente der Sprache(n) der Seevölker, deren Etymologie man nicht sofort widerlegen kann, ebenfalls eine vorgriechisch-ägäische Verwandtschaft.³² Dazu gehören der Name der Philister, den man mit den „Pelasten“, dem alternativen Namen der Pelasger verbindet³³ sowie der Beamtentitel „*seren*“ (Pl. Abs. *s^erānīm*), der dem lemnischen Beamtentitel *seronai* sehr nahe steht.³⁴

Wenn es also überhaupt eine Einwanderung nach dem Zusammenbruch des hethitischen Reiches gegeben hat, kann sie bestenfalls als ägäische Einwanderung bezeichnet werden, wobei die sprachliche Zugehörigkeit der Einwanderer weitgehend unklar ist. Der Grund dafür ist vor allem, dass das bisher von diesen Einwanderergruppen bekannt gewordene Sprachmaterial nicht griechisch ist. Die These einer griechischen Einwanderung kann demnach momentan nicht bewiesen werden. Unter diesen Umständen lohnt es sich, das Material neu zu betrachten und auch bisher außer Acht gelassene Umstände mit einzubeziehen. Dazu gehört überraschenderweise die Rolle des Phönizischen in Hiyawa.

3 Das Phönizische in Hiyawa

Es ist wohlbekannt, dass das Phönizische in Hiyawa als Schriftsprache verwendet wurde.³⁵ Wir kennen königliche *res gestae* bzw. Bauinschriften in Form von

³⁰ Vgl. die Lit. in Gander (2012) 297 Anm. 111.

³¹ Zu beiden s. Gander (2012) 302 mit Lit. Allerdings ist der Name gewiss nicht anatolisch, *contra* Payne (2006) 125 (die eben deshalb die Herrscherdynastie Hiyawas für anatolisch hält: „*there can be little doubt*“ [sic]), weil sich der von ihr zitierte Namen Muksu aus einem hethitischen Text damit nicht vereinbaren lässt (Simon demnächst). Vermutlich nimmt Bryce (2003) 103–104 aus diesem Grund an, dass die Legende von Mopsos auf die Einwanderung luwischer Stämme aus Westanatolien hinweist.

³² Vgl. die ausführliche Diskussion in Simon (2016).

³³ S. jüngst Singer (2013) 327 mit Lit.

³⁴ S. jüngst Schneider (2011) 572–573; die Träger der lemnischen Sprache wurden von den Griechen als Pelasger bezeichnet, vgl. Beekes (2002) Sp. 228–229, 236–238; Singer (2013) 327–330; Simon (2015b) 3–4.

³⁵ Für frühere Listen des epigraphischen Materials s. Lemaire (1991) 133–136; Lehmann (2008) 151–153.

Königs- und Beamteninschriften (Karatepe/KAI 26 [Phu/A, Pho/B, PhSt/C; es gibt noch weitere kleinere Inschriften aus Karatepe: Pho/S.I.a, Pho/S.I.b]; Hassan Beyli/KAI 23; Çineköy; İncirli) und auch eine administrative Inschrift (Cebelireis Dağı).³⁶ Des Weiteren gibt es auch einige Siegel bzw. zumindest ein Siegel (aus Karaman, um 600).³⁷

Dagegen gibt es keinen Beweis dafür, dass das Phönizische in Hiyawa auch gesprochen wurde: Keine phönizischen Namen sind aus dieser Region und Periode bekannt;³⁸ die phönizischen Texte zeigen zumindest in einem Falle Code-Switching (WLWY, Cebelireis Dağı Z. 3, und ggf. noch in einem weiteren Fall bei KRNTYŠ in Karatepe, vgl. oben), was bedeutet, dass die Texte nicht von Muttersprachlern geschrieben wurden;³⁹ und im Allgemeinen gibt es keinen Beweis für die Anwesenheit der Phönizier (dazu s. noch unten).

36 Sowie einen phönizischen vor dem Brand eingeritzten Graffito auf einem Gefäß aus Kinet Höyük, aus der zweiten Hälfte des 8. Jhs. (Gates (2004) 408). Das Gefäß muss natürlich nicht zwingend lokaler Herkunft sein (der eingeritzte Name könnte allerdings luwisch sein, Gates (2004) 408). Zum Graffito aus Tarsus/Gözlükule (entweder phönizisch [Ende des 8./7. Jh.] oder aramäisch [erste Hälfte des 7. Jh.]) s. Lemaire (2005).

37 Lemaire (1997). Hinzu kommen fünf Siegel mit luwischen Namen, die paläographisch in das Ende des 8. Jhs./Anfang des 7. Jhs. datieren (veröffentlicht von Lemaire (1977) mit Lit; vgl. noch Bron (1979) 31–32; Lemaire (1991) 134–136; Lipiński (1983) 134–139; Röllig (1992) 100; Avigad & Sass (1997) Nr. 717, 718, 720, 722, 723 mit Lit.). Ihre Authentizität und die Frage, ob es sich dabei um Siegel kilikischer Herkunft handelt, werden allerdings kontrovers diskutiert, da sie aus dem Kunsthandel stammen und paläographisch gesehen problematisch sind (Teixidor (1979) 370–371; Bordreuil (1986) Nr. 38–39; Lebrun (1987) 24 Anm. 5). Zwar scheint ihre Authentizität möglich (wie Lemaire (1991) 134 Anm. 6 betont, setzt die Fälschungsthese voraus, dass die dabei verwendeten Konventionen schriftlicher Wiedergabe aus dem Luwischen ins Phönizische schon zu einer Zeit bekannt waren, als es darüber noch keine hinreichenden Kenntnisse gab), jedoch bleibt die geographische Herkunft weiterhin sehr problematisch. Andererseits lässt die Untersuchung der Siegel selbst keinen Zweifel aufkommen (auch Lipiński (1983) 139 mit Anm. 48 argumentiert für die Authentizität dieser Siegel). Weitere problematische Fälle sind ein phönizisch-luwisches „zweisprachiges“ Rollsiegel (9/8. Jh. anhand der Paläographie), mit einer Inschrift „Sceau du Tyrien“ (Dupont-Sommer (1950–1951) 43–45; vgl. auch Magnanini (1973), Nr. 21), aus dem nur eine Zeichnung über die Abrollung veröffentlicht wurde. Der anhand dieser Zeichnung als „luwisch“ bezeichnete Teil lässt jedoch einen so weiten Interpretationsspielraum, dass sich daraus keine sicheren Schlüsse ziehen lassen (Lemaire (1991) 135–136 identifiziert und liest den semitischen Teil aramäisch als „Siegel von Mišrī“) und ein Siegel aus Kleinasien (?) aus dem 7.–6. Jh. (Galling (1941) 192 (Nr. 134); Magnanini (1973) Nr. 3 mit Lit.).

38 Röllig (2004) 212.

39 *Contra* Röllig (2004) 211–212. Auch Röllig selbst (1992) 100 zitiert ein phönizisches Siegel mit ungrammatischer Syntax (vgl. allerdings die vorangehende Fußnote). Lehmann (2008) 162 zufolge wurden die Inschriften „apparently“ von lokalen Schreibern geschrieben, er teilt aber nicht mit, worauf diese Auffassung beruht.

Das Phönizische wurde allerdings auch in den benachbarten Staaten als Schriftsprache verwendet: einerseits in Sam'al (die Inschrift Kilamuwas [KAI 24], c. 840–810)⁴⁰ und andererseits in Tuwana (İVRİZ 2, aus der Zeit von Warpalawas, –738–709–). Sam'al stand ursprünglich unter der Herrschaft Hiyawas, was den Gebrauch des Phönizischen erklärt.⁴¹ Die Hintergründe zur einzigen (und unveröffentlichten) phönizischen Inschrift aus Tuwana sind dagegen unbekannt. Handelt es sich vielleicht um einen hiyawäischen Einfluss?

Das bekannte und ungelöste Problem dieser Inschriften ist die Frage, warum man das Phönizische in Hiyawa verwendet hat. Der nächste Abschnitt ist eben dieser Fragestellung gewidmet.

4 Ansichten über die Funktion und Herkunft des Phönizischen in Hiyawa

Der Gebrauch des Phönizischen in Hiyawa wurde zuerst natürlich mit der Anwesenheit von Phöniziern erklärt: Winter und Röllig zufolge⁴² wurden deshalb zwei Sprachen benutzt, weil das Publikum aus einer lokalen Bevölkerung und Phöniziern bestand. Einer ähnlichen Meinung waren Lebrun (demzufolge die Inschriften dort erscheinen, wo die Phönizier in großer Anzahl anwesend sind) und Novák (nach dem die Anwesenheit der phönizischen Inschriften bereits die Anwesenheit der Phönizier beweist).⁴³

Die Frage der phönizischen Präsenz in Kilikien wurde zuletzt von Lehmann (2008) angesprochen, der betont, dass praktisch keine phönizische Keramik

⁴⁰ KAI 25 (die Goldhülseninschrift Kilamuwas) ist nicht phönizisch, vgl. Tropper (1993) 50 mit Lit. Dennoch wird es von Lehmann (2008) 151 als phönizisch bezeichnet.

⁴¹ Lemaire (1991) 137; (2001) 189. Yakubovich (2015b) 48 lehnt dies mit der Begründung ab, dass die Inschrift Kilamuwas auf den König von Hiyawa explizit als Feind hinweist. Diese Aussage ist korrekt, allerdings kommt hinzu, dass der König von Hiyawa in der Inschrift ebenfalls explizit als ehemaliger Oberherr Kilamuwas bezeichnet wird: *w'dr ʿly mlk. dn[n]ym* „Und der König der Danu[nä]ler war mir gegenüber mächtig“ (Tropper (1993) 37). Die Bedeutung der Wurzel *'dr* bzw. die des Ausdrucks ist eindeutig: ‚to be mighty, powerful‘, zusammen mit *ʿl*: ‚to have power over‘ (Hoftijzer & Jongeling (1995) s. v., die diese Stelle entsprechend folgendermaßen übersetzen: „the king of the D. had power over me“, so auch schon Swiggers (1981), 2 mit Lit. und Lemaire (1991) 137; (2001) 189). Demnach sind die Übersetzungen von Held (1961) 24 („The king of the Danonites was too powerful for me“) und Parker (1996) 213 („And the king of the Danunians was more powerful than I (or too powerful for me)“ problematisch.

⁴² Winter (1979) 139; Röllig (1992) 102.

⁴³ Lebrun (1987) 25; Novák (2010) 408.

aus Kilikien bekannt ist:⁴⁴ Während der Eisenzeit IA-IB (d. h. vor 850) ist die phönizische Keramik „extremely rare“ (später [IIA] nur „scarce“ und am letzten Ende des IIA bzw. IIB in „slightly larger number“, „still only in very small numbers“), weil die dominierende Keramik während der Eisenzeit IA-IIB die zypriotischen Importe darstellen (dazu s. noch unten).⁴⁵ Man muss hinzufügen, dass die Hiyawäer spätestens 900–850 mit den Phöniziern den Kontakt aufgenommen haben müssten, um die phönizische Schrift und Sprache in Sam'al verbreiten zu können (vgl. oben), d. h. genau zu der Zeit, als es praktisch keine phönizische Keramik in Kilikien gab. Dazu würde passen, dass es kaum Beweise für phönizische Handelskolonien in dieser Region gibt und sie ohnehin spät datieren (um 400).⁴⁶

Man hat noch zwei Argumente für die Anwesenheit der Phönizier herangezogen. Dazu gehören erstens die angeblichen phönizischen Merkmale in den Reliefs von Karatepe.⁴⁷ Falls sie als solche zu interpretieren sind und falls sie in der Tat phönizischem Einfluss zuzuschreiben sind (und nicht nur die ersten Belege dieser Merkmale darstellen, das fehlende Material aus dem 9. Jh. erlaubt beide Möglichkeiten⁴⁸), könnten sie dennoch nichts beitragen, weil es sich dann um kulturellen Einfluss auf die lokalen Meister handelt und nicht um phönizische Meister.⁴⁹

Das zweite Argument betrifft die Geschichte von König Salomon und gehört eigentlich nicht zu dieser Problematik.⁵⁰ Salomon importierte Pferde aus QWH (1Kön 10:28–29, vgl. 2Chron 1:16–17), die traditionell mit Que identifiziert wurde,⁵¹ das seinerseits allerdings inzwischen mit Coa/Kōa in der Nachbarschaft von Ägypten identifiziert wurde.⁵²

⁴⁴ Lehmann (2008) 143–156, 161, vgl. auch Lemaire (1991) 139.

⁴⁵ Winter (1979) 138; Lipiński (1985) 81; (2004) 114 und Lebrun (1987) 23–24 messen der phönizischen Keramik aus Tarsus zu viel Bedeutung bei, da die überwiegende Mehrheit an Keramik erwiesenermaßen entweder zypriotisch oder lokaler Herkunft ist (Lehmann (2008) 155–156 mit Anm. 128–131).

⁴⁶ Lehmann (2008) 158–159.

⁴⁷ Lebrun (1987) 25. Listen solcher Merkmale finden sich z. B. bei Mellink (1950) 144–145, 147–148; Winter (1979) 120–124; Akurgal (1981) 138–139; Gubel (1987) 120–126, 254–255 vgl. im Allgemeinen die Analysen in Çambel & Özyar (2003). Allerdings ist z. B. die Kriegsgaleere sicherlich nicht phönizisch, sondern griechisch, vgl. Çambel & Özyar (2003) 85–89 (*contra* Winter (1979) 120–121).

⁴⁸ So auch von Winter (1979) 120–124 eingeräumt.

⁴⁹ Winter (1979) 138 Anm. 96a, nicht zitiert von Lebrun. Die Datierung der Reliefs kann hier nicht als Argument verwendet werden, weil sie kontrovers diskutiert ist, vgl. Anm. 71.

⁵⁰ *Contra* z. B. Winter (1979) 137 Anm. 86 (vorsichtig); Lemaire (1991) 137–138.

⁵¹ Zur Literatur s. Gerhards (2009) 152 Anm. 42; Simon (2014b) 727.

⁵² Gerhards (2009) 152 Anm. 42; Simon (2014b) 727–728. Der Vollständigkeit halber muss erwähnt werden, dass das Tyrusorakel (Ezechiel 27), das die phönizischen Handelskontakte

Daraus kann man den Schluss ziehen, dass man nicht mit der Anwesenheit von Phöniziern in Kilikien rechnen kann.⁵³ Dementsprechend kann der Gebrauch des Phönizischen auch nicht anwesenden Phöniziern zugeschrieben werden.

Der nächsten These zufolge wurde das Phönizische von phönizischen Kaufleuten eingeführt.⁵⁴ Dagegen hat Röllig darauf aufmerksam gemacht, dass es keine Spuren von wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Hiyawa und den Phöniziern gibt, und, wie wir gesehen haben, man kann nicht mit anwesenden Phöniziern rechnen. Dementsprechend kann der Gebrauch des Phönizischen auch nicht phönizischen Kaufleuten zugeschrieben werden.⁵⁵

W. Röllig hat vorsichtig mehrere Hypothesen vorgeschlagen (und letztendlich die Frage offengelassen).⁵⁶ Als erste These schlug er vorsichtig und skeptisch vor, die „Verbeugung gegenüber dem Bundesgenossen“ habe Azatiwadas, den Inschriftenherren Karatepes, der 676 als Sanduarri, König von Kundu und Sissû und als Alliierte Abdimilkutis, des Königs der phönizischen Stadt von Sidon, belegt sei (RINAP 4, 1 iii 20.33), dazu veranlasst, das Phönizische zu verwenden.⁵⁷ Dagegen kann man einwenden, dass ein solcher Bund kaum für eine derartige Geste ausreicht, dass Sanduarri nicht in der Lage war, die phönizische Sprache und Schrift in Hiyawa zu verbreiten, und dass es sich nicht um eine gelegentliche Erscheinung, sondern um eine alte Praxis handelt, die auch die Administration betrifft. Es gibt sogar Umstände, die diese Auffassung aus-

beschreibt, ebenfalls nichts zu dieser Diskussion beiträgt (*contra* Lemaire (1991) 137–138): es datiert zu spät (Anfang des 6. Jh., s. z. B. Lipiński (1985) 89; Diakonoff (1992) 191–192; vielleicht mit der Benutzung früherer Materialien, Literatur dazu bei Liverani (1991) 66 Anm. 5, Diakonoff (1992) 192) und außerdem bedeutet „Tubal“ Tabal und nicht Kilikien (*contra* Diakonoff (1992) 174, 177, 180, 185).

⁵³ Vgl. auch Lemaire (1991) 139–140; Payne (2006) 125–126.

⁵⁴ Lipiński (1985) 84.

⁵⁵ Röllig (2004) 212. Angesichts der obigen Ausführungen lässt sich die Schlussfolgerung Lehmanns (2008) 162 nicht nachvollziehen: „increasing Phoenician interaction (...) with Cilicia from the second half of the ninth century BCE. Economic and political interests characterised the Phoenician presence there. Traders may have established Phoenician colonies and emporia as early as the late ninth century BCE. Their interaction with the local population and their advanced writing at this time, lead Cilicians to adapt Phoenician writing and language (...).“. Auch die folgenden Feststellungen entbehren jeder Grundlage: Kestemont (1985) 136–137 zufolge verweisen die phönizischen Inschriften auf das große politische Prestige von Phönizien und auf aktive Beziehungen mit den Phöniziern (dem sich auch Niehr (2002) 344 anschließt), vgl. noch die ebenfalls unbegründete Feststellung Winters (1979) 138: „there are important political and cultural ties between Cilicia and the Phoenician coast from at least the ninth century through the seventh“.

⁵⁶ Röllig (2004) 213 („Die Motive (...) kennen wir noch nicht.“).

⁵⁷ Röllig (2004) 212.

schließen: Sanduarri ist nämlich nicht identisch mit Azatiwadas⁵⁸ und es gibt auch viel ältere phönizische Inschriften in Hiyawa: Hassan Beyli, die schon vor der Mitte des 8. Jh. datiert, sowie İncirli und ÇİNEKÖY.⁵⁹

Laut der zweiten und ebenfalls vorsichtig vorgeschlagenen These von Röllig wäre der Gebrauch des Phönizischen das Ergebnis der „wenigstens nominellen“ Übernahme phönizischer Gottheiten in Hiyawa bzw. Akkulturation aus wirtschaftlichen Gründen gewesen (die letztere These wurde nicht ausführlich dargestellt und es fehlen dazu Beweise).⁶⁰ Obwohl die Hypothese der Übernahme phönizischer Gottheiten auch von Niehr vertreten wurde,⁶¹ gibt es keinen Beweis dafür, dass diese phönizischen Götternamen in den lokalen Inschriften mehr als reine Übersetzungen lokaler Gottheiten darstellen. Dies wird sogar durch die Cebelireis Dağı-Inschrift untermauert (Z. 4.–5.): B^cL KR wird hier nämlich in einem Weingarten verortet, d. h. er ist Tarhunzas des Weingartens, eine typisch südanatolische Erscheinung und Gottheit. Niehrs Auffassung und die Hypothese der Übernahme sind daher grundsätzlich abzulehnen.

Die nächste These wurde von Payne aufgestellt, derzufolge das Phönizische die neue Prestigesprache und von Sam'al bis zu Kilikien die neue internationale *lingua franca* darstellte („possibly both aimed at communicating with an international audience and acting as a claim to modernity and worldliness on behalf of the Luwian dynasty“).⁶² Dagegen muss man einwenden, dass das Phönizische weder *lingua franca* noch Prestigesprache zu dieser Zeit und in dieser Region war (Payne zitiert die einschlägigen Aufsätze Lemaire über die Sprachsituation in Sam'al [vgl. oben] nicht). Des Weiteren erklärt diese Annahme nicht die Anwendung des Phönizischen bei lokalen administrativen Aufgaben (die Inschrift von Cebelireis Dağı), bei denen das internationale Publikum, Prestigesprache, „modernity“, und „worldliness“ vernachlässigbar sind. Das Phönizische spielte eine praktische, keine ideologische Rolle in Hiyawa. Schließlich ist nicht klar, warum der Gebrauch der phönizischen Schrift als „modern“ zu bezeichnen wäre (vgl. noch unten), und wir wissen gar nichts darüber, ob dieses Herrscherhaus „modernity“ und „worldliness“ überhaupt angestrebt hat, falls diese Begriffe unter diesen Umständen überhaupt angebracht sind.

58 Zur sprachwissenschaftlichen Kritik s. Simon (2014a) 97–98 mit Lit. Diese Identifizierung wurde auch von Laroche (1966) 291; Bing (1969) 129; Desideri – Jasink (1990) 138; und Prusinszky (2002) (implizit) abgelehnt.

59 Für die Chronologie s. Simon (2014a) mit Lit.

60 Röllig (2004) 212.

61 Niehr (2002) 353–354; demnach seien „die[se] Gottheiten als religiöse Exponenten einer überlegenen [sic] Kultur nach Anatolien (...) exportiert worden“ – die Phönizier waren jedoch nicht überlegen.

62 Payne (2006); vgl. aber schon Bron (1979) 180.

Lehmann zufolge wurde das Phönizische von den lokalen Phöniziern übernommen, weil es nützlich in den internationalen Beziehungen und einfacher zu schreiben gewesen sei,⁶³ und weil die Schrift „advanced“ sein sollte. Dagegen muss man feststellen, dass die Phönizier nicht anwesend waren, wie Lehmann selbst bewiesen hat (vgl. die Diskussion oben). Des Weiteren bleibt es fraglich, in welchen internationalen Beziehungen überhaupt das Phönizische nützlich sein konnte. Solches ist zu dieser Zeit nicht bekannt, das Phönizische wäre in den belegten politischen Beziehungen Hiyawas (Sam'al, Assyrer, andere luwische Fürstentümer, Phryger, Urartu) gewiss nicht nützlich (die einzige Ausnahme könnte Zypern bilden, dazu s. unten⁶⁴).

Schließlich muss man auch die Frage stellen, ob die phönizische Schrift vielleicht deswegen verwendet wurde, weil sie als Buchstabenschrift einfacher und ökonomischer und überhaupt fortschrittlicher gewesen sei als die herkömmlichen Bilder- und Silbenschriften. Diese Idee liegt nahe, wenn man generell eine unidirektionale Entwicklung von Bilderschrift bis zur Buchstabenschrift, vom Primitiven zum Elaborierten annimmt. Diese Annahme ist allerdings, wenn auch weit verbreitet und auch in der Fachliteratur mehrmals wiederholt, falsch (vgl. die Zitate in Barton (1995) und Busse im Druck). Man nennt sie „Phonozentrismus“: Die Schriftsysteme können nämlich nicht nach Effizienz (Ergiebigkeit) klassifiziert bzw. verglichen werden, weil ihre Spezialisierung/ihr Fokus unterschiedlich sind;⁶⁵ so können die (teilweise) logographischen Schriften mithilfe der Logogramme die Semantik schneller vermitteln als die Buchstabenschriften, in denen allerdings – zumindest theoretisch – die Wiedergabe der einzelnen Phoneme präziser ist (vgl. allerdings die defektive Notation des Vokalismus gerade in der phönizischen Schrift). Dementsprechend lässt sich die Aussage nicht halten, dass Buchstabenschriften per se einfacher erlernt oder gelesen werden: die Schriftsysteme stellen einfach unterschiedliche Anforderungen an den Lernenden bzw. Leser.⁶⁶ Somit lässt sich die Verwendung des Phönizischen in unserem Kontext auch nicht schrifttypologisch oder -ökonomisch begründen.

Die jüngste These wurde von Yakubovich formuliert.⁶⁷ Ihm zufolge wurde das Phönizische als Symbol der nicht-luwischen, griechischen Muksus-Dynastie ausgewählt, im Kontrast zu den anderen luwischen Fürstentümern („asserting their separate cultural identity in contrast to the other Luwian states“). Er

⁶³ Lehmann (2008) 162; angenommen auch von Payne (2006) 126.

⁶⁴ Dies ist der vorsichtige Vorschlag von Fales (2017) 196 Anm. 58, der allerdings die lokale administrative Verwendung nicht erklärt (vgl. oben).

⁶⁵ Barton (1995) bes. 27–29.

⁶⁶ Barton (1995) bes. 28.

⁶⁷ Yakubovich (2015b) 48–50.

weist dazu auf die analoge Situation im Ersten Türkischen Khaghanat hin, wo die sogdische Sprache und Schrift gewählt wurde, da die sogdischen Schreiber aufgrund von Handelsbeziehungen zur Verfügung standen und es sich um eine relativ einfache Schrift handelte, deren Gebrauch die Türken zudem von ihren Feinden, den Chinesen unterschied. Ebenso sei das Phönizische die Alternative zur Hieroglyphenschrift in den späthethitischen Staaten (vgl. den Fall Kilamuwas) gewesen.

Dagegen muss man einwenden, dass das Phönizische gar keine Alternative war und die Gründe im Fall von Kilamuwas vollkommen anders waren (vgl. oben). Außerdem war der Wille der kulturellen Abgrenzung nicht unbedingt präsent: die Neuankömmlinge wurden im späthethitischen Milieu meistens akkulturiert und haben die lokalen Gebräuche fortgesetzt: man denke an Taita, den W/Palastiner, und die „aramäischen“ Staaten von Masuwari und Sam'al. Natürlich schließt dies noch nicht aus, dass sich die Griechen distinguieren wollten. Aber wir wissen ja auch, dass keine phönizischen Schreiber zur Verfügung standen, weil es keine phönizische Aktivität in dieser Region gab; und wir wissen ebenfalls, dass die Schrift nicht einfacher war (vgl. oben). Daher kann Yakubovichs Vorschlag nicht bewiesen werden; die Unerreichbarkeit des Phönizischen in Kilikien schließt ihn regelrecht aus.

5 Das Phönizische: mitgebracht, nicht übernommen

Man kann also feststellen, dass es bislang noch nicht gelungen ist, zu erklären, wann, warum und für welchen Zweck die Hiyawäer das Phönizische mitsamt seiner Schrift übernommen haben.

Die Funktion des Phönizischen ist anhand der oben gegebenen Erläuterungen klar: Es diente sowohl für monumentale Inschriften als auch in administrativer Funktion,⁶⁸ und zwar als erste Kommunikationssprache statt des Luwischen. Dies wird einerseits durch den einsprachigen administrativen Text (und vermutlich die Siegel), andererseits dadurch bewiesen, dass die luwische Inschrift von KARATEPE entgegen der allgemeinen Auffassung nach den neuesten Forschungen von Yakubovich aus dem Phönizischen übersetzt worden zu sein scheint.⁶⁹ Die größere Wichtigkeit des Phönizischen wird auch in der Gestaltung der In-

⁶⁸ Vgl. schon Lehmann (2008) 162; Lemaire (1991) 140 spricht von einer Schrift für interne Benutzung, „bilinguisme officiel“.

⁶⁹ Yakubovich (2015b) 44–48; zur Literatur s. *ibid.* 44.

schriften sinnfällig: in Çineköy erscheint der phönizische Teil frontal,⁷⁰ und in Karatepe steht der luwische Teil in einer völlig chaotischen Anordnung, dagegen ist der phönizische Teil logisch und sorgfältig strukturiert.⁷¹

M. E. lautet die Frage daher nicht, warum und wie das Phönizische und seine Schrift übernommen wurden, sondern warum der luwische Staat von Hiyawa überhaupt eine neue Sprache und Schrift, insbesondere für administrative Funktionen, übernommen hat. Das Luwische mit seiner Schrift stand nämlich zur Verfügung, sowohl für monumentale als auch für administrative Funktionen, und beide wurden tatsächlich für diese Funktionen verwendet (letzteres wird durch die Texte der benachbarten Regionen eindeutig bewiesen, selbst wenn diese Dokumente in Hiyawa bisher noch fehlen). Des Weiteren wurden das Luwische und die Hieroglyphen in den anderen luwischen Staaten erst dann ersetzt (genauer gesagt ergänzt), als die Bevölkerung nicht mehr oder nicht mehr nur luwischsprachig war (Sam'al, Masuwari, Hama, ausführlich dazu Simon im Druck). Wir wissen aber schon, dass keine Phönizier in Hiyawa lebten und dass es keine politische oder kulturelle Änderung in Hiyawa gab, die die Einführung des Phönizischen und seiner Schrift erfordert hätte. Mit anderen Worten, die Hiyawäer haben keinen Grund und keine Möglichkeit gehabt, das Phönizische mit seiner Schrift zu übernehmen.

Wenn aber das Phönizische und seine Schrift nicht übernommen wurden, bleibt nur eine Möglichkeit: sie wurden *mitgebracht*. Und wir kennen nur eine einzige Gruppe von Einwanderern in Hiyawa: die Griechen. Die logische Folgerung ist, dass das Phönizische durch die Griechen mitgebracht wurde, was die Prominenz des phönizischen Textes gegenüber den luwischen Texten in den Inschriften des griechischen Herrscherhauses erklärt. Wir sind dadurch wiederum zu der Frage gelangt, wann und woher diese Griechen angekommen sind. Aber inzwischen wissen wir schon viel mehr über diese Griechen.

6 Griechen aus Zypern?

Man muss zuerst bei der Datierung beginnen. Wir wissen nicht genau, wann die Griechen in Hiyawa angekommen sind. Wir haben bereits gesehen, dass Griechen unter den angeblichen Einwanderern nach dem Zusammenbruch des

⁷⁰ Das weist nach Payne (2006) 123 darauf hin, dass das Phönizische wichtiger war; Yakubovich (2015b) 48 schließt sich dieser Deutung an. Laut Payne (2006) 124 mit Anm. 10 ist hier Vorsicht geboten, weil eine chaotische Struktur auch sonst (z. B. İVRİZ 1, MARAŞ 1) vorkommt – diese Behauptung ist allerdings nicht stichhaltig.

⁷¹ Vgl. Çambel (1999) Pl. 52, ähnlich Yakubovich (2015b) 48. Dies gilt natürlich nur unter der Annahme, dass die Blöcke Karatepes in der ursprünglichen Reihenfolge stehen, wie die

Hethiterreichs nicht nachweisbar sind. Abgesehen von Mopsos sind die griechischen Namen in der Herrscherdynastie erst seit der Mitte des 8. Jh. belegt.⁷² Wir wissen allerdings schon aus der Inschrift Kilamuwas, dass sie einst über Sam'al geherrscht haben, und zwar wohl noch vor der Mitte des 9. Jh. (vgl. die Regierungsjahre Kilamuwas), weshalb man die Ankunft der Griechen in Hiya-wa spätestens um 900–850, in der ersten Hälfte des 9. Jhs. ansetzen kann.

Aus beiden möglichen Datierungen folgt, dass diese Griechen nicht nur aus der Ägäis, sondern auch aus Pamphylien oder Zypern stammen könnten. Wir können Pamphylien wahrscheinlich außer Acht lassen, weil Pamphylien anhand der mit Mopsos verbundenen Gründungslegende einiger lokalen Städte (z. B. Perge, Aspendos) zum Hiya-wareich gehörte, obwohl die Details weitgehend unklar sind.

Die Möglichkeit von Zypern als Herkunftsort ist dagegen bemerkenswert. Es gibt nämlich eine Reihe von Indizien, die Hiya-wa mit Zypern und mit den Griechen Zyperns verbindet:

1. Oben wurde schon erwähnt, dass der hiya-wäische Königsname *Wraykas* griechischen Ursprungs ist. Dieser Name ist zudem vorwiegend aus Zypern bekannt (LGPN s.vv.), wo er mehrmals als Königsname erscheint (*Wo-ro-i-ko* /Wroykos/, klass. *Rhoikos*, Könige von Amathus in Zypern aus den 5–4. Jh. [460–450 bzw. c. 391/360–351,]).⁷³ *Wraykas* stellt also einen typischen zyprisch-griechischen Königsnamen dar.
2. Die Lage wird sofort verständlich, wenn man in Betracht zieht, wie eng die Beziehungen zu jener Zeit zwischen Kilikien und Zypern waren: die kilikische Keramik ist nämlich durch zahlreiche zyprische Importe sowie die große Proportion ihrer lokalen Nachbildungen gekennzeichnet: „Ausgehend von der Keramik könnte man fast von einer *koiné* zwischen dem Ebenen Kilikien und Zypern sprechen“.⁷⁴
3. Dazu gehört, dass eine der frühesten kypro-griechischen Inschriften (ein Siegel mit einem griechischen Namen) ebenfalls aus Kilikien und zwar aus der zweiten Hälfte des 8. Jh. stammt.⁷⁵ Hierzu kann man auch die kypro-

Ausgräberin dies mehrmals betonte, was allerdings immer wieder in Frage gestellt wird (s. jüngst Aro (2014) 25–26 mit Lit.).

⁷² Vgl. die chronologische Übersicht von Simon (2014a) 101.

⁷³ Egetmeyer (2010) 41 mit Lit.

⁷⁴ Novák (2010) 408, vgl. Lehmann (2008) 143–156, 161 und die Lit. in Gander (2012) 284 Anm. 23.

⁷⁵ Egetmeyer (2001); zur Datierung s. Casabonne & Egetmeyer (2002). Dennoch behauptet Novák (2010) 407–408, dass keine vorhellenistische griechische Inschrift aus dem Ebenen Kilikien bekannt ist, vgl. auch Yakubovich (2015b) 36: „no local inscriptions in the Greek language have been found for the relevant place and period“. Die zwölf weiteren kypro-griechischen Inschriften aus Kilikien datieren zu spät (3. Jh., Meydancikkale).

minoische Inschrift unbekannter Sprache aus Kilise Tepe aus dem 8. (vl. früherem 7. Jh.) erwähnen.⁷⁶

4. Doch nicht nur die Herrschernamen und die materielle Kultur zeigen Parallelen zu Zypern auf, sondern auch die Bezeichnung der lokalen Bevölkerung. So weist DNNYM von Kilikien Ähnlichkeit zu Yadnana (selten auch Adnana bzw. Yadanana), dem Namen Zyperns in den neuassyrischen Quellen auf.⁷⁷ Diese Ähnlichkeit stellt ein seit Anfang der Forschung bekanntes und ungelöstes Problem dar, und zwar insbesondere der Grund dieses möglichen Zusammenhangs. Eine Verbindung beider Namen wird allerdings allgemein mehr oder weniger vorsichtig angenommen, als ein Ausdruck ‚Insel von X‘ (*ya* = phön. ’y ‚Insel‘), wo X meistens mit den DNNYM gleichgesetzt wurde.⁷⁸

Obwohl der Zusammenhang beider Namen aus sprachwissenschaftlicher Sicht nicht absolut einwandfrei ist,⁷⁹ erklärt eine kulturelle Koine von Hiyawa und Zypern die praktisch identischen Namen beider Regionen.⁸⁰

⁷⁶ Egetmeyer & Steele (2010).

⁷⁷ Für die Belege s. Bagg (2007) 121–122.

⁷⁸ S. schon Luckenbill (1913), (1927), 273 (zu jener Zeit waren nur Denyen und Danaoi bekannt, weshalb er es nur mit diesen Völkerschaften in Verbindung gebracht hat); des Weiteren z. B. Albright (1950), 171–172 („certainly“), (1975) 508; Donner & Röllig (1964) 39 („mit einiger Wahrscheinlichkeit“); Barnett (1975) 377 („plausibly“); Lipiński (1991) 63–64; Mayer (1996) 481–482; vgl. noch Barnett & Leeven & Moss (1948) 57 („not impossible“); Arbeitman & Rendsburg (1981) 153; Egetmeyer (2010) 244 („peut-être“); Radner (2010) 436 („may“). Novák (2010) 408 Anm. 73. schlägt Adana vor.

⁷⁹ Zu beachten ist, dass DNNYM und Danūna nichts miteinander zu tun haben (Simon 2015a), weshalb auch der unterschiedliche Vokalismus kein Problem darstellt. Allerdings erfordern die unterschiedlichen Formen eine Erklärung. Wenn die beiden Namen (DNNYM und Yad(a)nana) zusammenhängen, muss der originale Stamm **dVnana-* lauten – wie ist dann die neuassyrische Form zustande gekommen? Vokalschwächungen, genauer gesagt ein Murmelvokal in vortoniğer Silbe ist aus dem Phönizischen, das hier logischerweise die Vermittlerrolle spielen dürfte, gut bekannt (Friedrich & Röllig (1999) 40, 45–46 (§ 77, 87–90), mit Beispielen). Die neuassyrische Form wäre dann **ya-d^Vnaná-*, dabei konnte der Murmelvokal in der neuassyrischen Aussprache ohne weiteres ausfallen bzw. schwanken, was der schriftlichen Wiedergabe entsprechen würde. Jedoch existieren keine unabhängigen Beweise für den Sitz des Akzents, und auch das Vorderglied ist nicht genügend geklärt, vor allem aus phonologischer Sicht (vgl. schon Albright (1950) 172 Anm. 39; zur Semantik vgl. Hoftijzer & Jongeling (1995) 43 s. v. ’y: „in the sense of peninsula only in connection with geographical names“ mit Lit. [belegt auch als y]). Die sprachliche Identität der beiden Namen ist also zwar erwägenswert, aber die Details erfordern noch weitere Forschungen.

⁸⁰ Zur Keramikkoine vgl. noch die Bemerkung von Novák 2010, 408 Anm. 73: „Ob darauf die Bezeichnung Zyperns als „Yadnana“ („die zu Adana gehörige [Insel]“) in assyrischen Quellen hinweist, wurde bislang noch nicht hinreichend geklärt.“

Einzelne Elemente dieser Beziehungen können alternativ auch ohne irgendeine Einwanderung von Griechen erklärt werden: die Keramik und das Siegel bezeugen rege Handelstätigkeiten, und Wraykas dürfte seinen Namen von einer griechischen Mutter oder als Erbe einer Dynastie griechischen Ursprungs bekommen haben. Dies erklärt jedoch nicht, dass auch die Bevölkerungen praktisch identische Namen tragen und zwar sowohl in den altorientalischen (DNNYM ~ (Ya)d(a)nana) als auch in den griechischen Quellen (Hypachaioi: man bedenke, dass die zyprische Varietät des Griechischen, das Arkado-Kyprische, am nächsten zum Mykenischen steht). Diese Parallele lässt sich nur erklären, wenn man mit aus Zypern nach Kilikien einwandernden Griechen rechnet. Angesichts der kontinuierlichen kulturellen Koine beider Regionen war diese Einwanderung vermutlich kein einmaliges Ereignis, sondern ein kontinuierlicher Zufluss.

An diesem Punkt müssen wir noch einmal auf den Mythos von Mopsos zurückkommen. Es gibt drei Möglichkeiten: Erstens, die ganze Geschichte ist eine Legende ohne irgendeinen historischen Kern, was man überhaupt nicht ausschließen kann (der Begründer der Dynastie von Hiyawa ist dann entweder mythisch oder nur homonym). Die zweite Möglichkeit ist, dass die Geschichte sich auf die ägäische Einwanderungswelle bezieht, wie allgemein angenommen wird (dann wurde Mopsos erst sekundär aus offenkundigen Legitimationsgründen [Typ Attila / Dschingis Khan] zum Ahnen der lokalen Dynastien ernannt). Die dritte Möglichkeit ist jedoch am interessantesten: Der Mopsos-Mythos weist auf diese Zypriotenwelle hin. Hier ist anzumerken, dass die genauen Umstände der Mopsos-Wanderung eigentlich unbekannt bzw. in mehreren Versionen überliefert sind: Pausanias (9.33.2 und 7.3.1–3) zufolge stammt Mopsos beispielsweise aus Kreta und ist Häuptling der kleinasiatischen Ionier. Diese Information hat freilich keinen Sinn in diesem Zusammenhang, weil die Ionier in Anatolien entlang der Südküste Westanatioliens angesiedelt waren. Interessanterweise bezeichneten allerdings die Assyrer eine in dieser Region (d. h. Zypern und Kilikien) aktive Bevölkerung als Yaman/Yam(a)nāja, d. h. Ionier.⁸¹ Falls Mopsos ein Häuptling dieser Yaman/Yam(a)nāja war, könnte seine Legende den historischen Kern der Einwanderung der zyprischen Griechen in Kilikien bewahren.

⁸¹ S. jüngst Rollinger (2009) 32–36 mit Lit.

7 Korollar: der Weg des Phönizischen nach Hiyawa

Die ersten zyprischen Griechen, die nach oben Gesagtem spätestens um 900–850 nach Hiyawa aufbrachen, waren praktisch schriftlos: die kypro-minoische Schrift wurde nach 1000 nicht mehr benutzt,⁸² und das Griechische wurde zu jener Zeit noch nicht (wieder) verschriftlicht: vor 750 gibt es keine kypro-griechischen Inschriften,⁸³ d. h. die kypro-minoische Schrift wurde vor 750 noch nicht auf das Griechische adaptiert. Obwohl die berühmte Opheltau-Inschrift aus Palaipaphos (HoChyMin ##170, ein griechischer Name im Genitiv) um 1050–950 noch in kypro-minoischer Schrift zeigt, dass das Experimentieren schon angefangen hatte,⁸⁴ gab es zur Zeit der Hiyawa-Griechen offenbar noch keine etablierte Schreibpraxis.⁸⁵

Daher gab es für die in Hiyawa ankommenden Griechen nicht allzu viele Möglichkeiten für die Wahl einer auch für monumentale Zwecke geeigneten Schriftsprache: aus irgendeinem Grund war das lokale Luwische offenbar keine Option für sie;⁸⁶ das Griechische war noch nicht verschriftlicht, und selbst wenn die Griechen sich des Kypro-Minoischen bewusst waren, wurde diese Schrift für monumentale Zwecke nie benutzt. Aus Zypern und eigentlich nur aus Zypern kannten die Griechen um 900 eine Sprache und eine Schrift, die auch für monumentale Zwecke verwendet wurden: das Phönizische und seine Schrift.

Zypern war seit Anfang der schriftlichen Überlieferung eine vielsprachige Insel (zumindest Eteokyprisch, Gulgisch, Griechisch und Phönizisch), aber nur zwei Gruppen waren auf der ganzen Insel aktiv: die Griechen und die Phönizier.⁸⁷ Dementsprechend lebten diese Völkerschaften vermischt, es gab im Norden Zyperns sogar eine Region mit griechischer Bevölkerung unter phönizischer Administration und es gab auch eine Art Zweisprachigkeit (bilinguale Inschriften sind seit dem 7. Jh. bekannt). Diese sind allerdings meist erst später

⁸² Egetmeyer (2014) 105–106.

⁸³ Egetmeyer (2010) 30.

⁸⁴ Egetmeyer (2013); Steele (2013) 90–97; vgl. auch Duhoux (2012).

⁸⁵ Das Anfangsstadium der griechischen Schriftlichkeit wurde auch von Lipiński (2004) 141 als Grund für die Einführung des Phönizischen in Hiyawa angegeben, allerdings nicht im zypriotischen Kontext.

⁸⁶ Dagegen glaubt Bryce (2016) 76, dass die Herrscher von Hiyawa zuerst nur das Luwische verwendet haben. Dies lässt sich momentan freilich nicht beweisen.

⁸⁷ Zur Verbreitung dieser Sprachen s. Steele (2013) (Eteokyprisch, Phönizisch), Egetmeyer (2012) (zum Gulgischen), Egetmeyer (2010) (zum Griechischen).

belegt, und die Details sind wegen der begrenzten Quellenlage vollkommen unklar.⁸⁸ Es ist allerdings jedenfalls sehr wahrscheinlich, dass die zyprischen Griechen die Phönizier und das Phönizische gekannt haben mussten, was ihnen daher in Hiyawa ermöglichte, das Phönizische als Monumentalsprache zu verwenden.⁸⁹

8 Fazit

Die traditionelle Auffassung der unter Mopsos in Hiyawa einwandernden „Ah-hiyawa“-Griechen nach dem Zusammenbruch des hethitischen Reiches kann nicht bewiesen werden. Bestenfalls handelt es sich um ägäische Einwanderer, über deren Sprache nichts Gesichertes gesagt werden kann. Des Weiteren lässt diese Hypothese die engen Beziehungen in allen Bereichen zwischen Hiyawa und Zypern außer Acht.

Nimmt man aber eine Einwanderung von Griechen aus Zypern nach Hiyawa spätestens in der ersten Hälfte des 9. Jhs. an, werden viele bisher ungeklärte Umstände schlagartig verständlich: der zyprische Herrschernamen in Hiyawa, die materielle Koine beider Regionen, die praktisch identischen Benennungen beider Völkerschaften und der Gebrauch des Phönizischen in Hiyawa.

Tab. 1: Die in diesem Aufsatz erwähnten wichtigsten historischen Persönlichkeiten (zur Chronologie der Könige von Hiyawa s. Simon 2014a, bes. 101).

Kilamuwa	c. 840–810	König von Sam'al
Wraykas (I.)	–739/738–710/709 ⁹⁰	König von Hiyawa
Awarikus (II.)	nach 709, c. Anfang des 7. Jh.	König von Hiyawa
Azatiwadas	c. Anfang des 7. Jh.	Hochbeamter des Königs von Hiyawa während der Herrschaft eines Nachkommens von Awarikus
Sanduarri	† 676	Herrscher in Kundu und Sissû

⁸⁸ Vgl. Steele (2013) 201–224.

⁸⁹ Wären die phönizischen Inschriften in Kilikien in einem auch in Zypern belegten Dialekt oder mit „Zyprismen“ verfasst worden, würde das einen unmittelbaren Beweis für die hier vorgestellte Hypothese liefern. Sie wurden allerdings im „Standarddialekt“ des Phönizischen, d. h. im tyrischen Dialekt verfasst (Lemaire (1991) 138 mit Lit.).

⁹⁰ Die äußeren Bindestriche deuten an, dass der Herrscher zwischen diesen Jahren belegt ist, wir die definitive Regierungszeit allerdings nicht kennen.

Literaturverzeichnis

- Albright, W. F. (1950): „Some Oriental Glosses on the Homeric Problem“. *American Journal of Archaeology* 54, 162–176.
- Albright, W. F. (1975): „Syria, the Philistines and Phoenicia“. In: I. E. S. Edward et al. (Hg.): *Cambridge Ancient History* (3rd edition) II/2. Cambridge: Cambridge University, 507–536.
- Arbeitman, Yoël & Gary Rendsburg (1981): „Adana Revised: 30 Years Later“. *Archiv Orientalní* 49, 145–157.
- Aro, Sanna (2014): „The Relief on the Slab Nkl 2 at Karatepe-Azatiwataya: Neo-Assyrian Impact in Cilicia?“ In: Salvatore Gaspa et al. (Hg.), *From Source to History. Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi on the Occasion of His 65th Birthday on June 23, 2014*. Münster: Ugarit, 11–31. (*Alter Orient und Altes Testament* 412).
- Avigad, Nahman & Benjamin Sass (1997): *Corpus of West Semitic Stamp Seals*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Bagg, Ariel M. (2007): *Die Orts- und Gewässernamen der neuassyrischen Zeit 1. Die Levante*. Wiesbaden: Reichert (*Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes* 7/1).
- Barnett, R. D. (1975): „The Sea Peoples“. In: I. E. S. Edward et al. (Hg.): *Cambridge Ancient History* (3rd edition) II/2. Cambridge: Cambridge University, 359–378.
- Barnett, R. D. & J. Leeven & C. Moss (1948): „A Phoenician Inscription from Eastern Cilicia“. *Iraq* 10, 56–71.
- Barton, David (1995): „Some problems with an evolutionary view of written language“. In: Stanisław Puppel (Hg.), *The Biology of Language*. Amsterdam und Philadelphia: John Benjamins, 19–32.
- Beckman, Gary & Trevor Bryce & Eric H. Cline (2011): *The Ahhiyawa Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature. (SBL Writings from the Ancient World 28).
- Beekes, Robert S. P. (2002): „The Prehistory of the Lydians, the Origin of the Etruscans, Troy and Aeneas“. *Bibliotheca Orientalis* 59, Sp. 205–241 und 441–442 (= (2003): *The Origin of the Etruscans*. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen).
- Bing, J. D. (1969): *A History of Cilicia during the Neo-Assyrian Period*. Doktorarbeit. Indiana University, IN, USA.
- Bordreuil, Pierre (1986): *Catalogue des sceaux ouest-sémitiques inscrits de la Bibliothèque Nationale, du Musée du Louvre et du Musée biblique de Bible et Terre Sainte*. Paris: Bibliothèque Nationale.
- Bron, François (1979): *Recherches sur les inscriptions phéniciennes de Karatepe*. Genève: Droz.
- Bryce, Trevor (2003): „History“. In: H. Craig Melchert (Hg.): *The Luwians*. Leiden und Boston: Brill, 27–127 (*Handbuch der Orientalistik* 68).
- Bryce, Trevor (2016): „The land of Hiyawa (Que) revisited“. *Anatolian Studies* 66, 67–79.
- Busse, Anja (im Druck): *Komplementierung im Kontext der hethitischen Schreibpraxis*.
- Casabonne, Olivier & Markus Egetmeyer (2002): „A propos du sceau de Diweiphilos“. *Anatolia Antiqua* 10, 177–181.
- Çambel, Halet (1999): *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions II. Karatepe-Aslantaş. The Inscriptions: Facsimile Edition*. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Çambel, Halet & Aslı Özyar (2003): *Karatepe-Aslantaş. Azatiwataya. Die Bildwerke*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- Dalley, Stephanie (1999): „Sennacherib and Tarsus“. *Anatolian Studies* 49, 73–80.

- Desideri, Paolo & Anna Margherita Jasink (1990): *Cilicia. Dall'età di Kizzuwatna alla conquista macedone*. Firenze: Le Lettere.
- Diakonoff, Igor M. (1992): „The Naval Power and Trade of Tyre“. *Israel Exploration Journal* 42, 168–193.
- Donner, Herbert & Wolfgang Röllig (1964): *Kanaanäische und aramäische Inschriften II. Kommentar*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Duhoux, Yves (2012): „The Most Ancient Cypriot Text Written in Greek: The Opheltas' Spit“. *Kadmos* 51, 71–91.
- Dupont-Sommer, A. (1950–1951): „Deux nouvelles inscriptions sémitiques trouvées en Cilicie“. *Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung* 1, 43–47.
- Egetmeyer, Markus (2001): „Sceau chypriote“. *Anatolia Antiqua* 9, 18–21.
- Egetmeyer, Markus (2010): *Le dialecte grec ancien de Chypre I–II*. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Egetmeyer, Markus (2012): „Sprechen Sie Golgisch?“ Anmerkungen zu einer übersehenen Sprache“. In: Pierre Carlier et al. (Hg.): *Études Mycéniennes 2010. Actes du XIIIe Colloque International sur les textes égéens*. Sèvres, Paris, Nanterre, 20–23 Septembre 2010. Pisa und Roma: Fabrizio Serra, 427–434.
- Egetmeyer, Markus (2013): „From the Cypro-Minoan to the Cypro-Greek Syllabaries: Linguistic Remarks on the Script Reform“. In: Philippa M. Steele (Hg.): *Syllabic Writing on Cyprus and its Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 107–131.
- Egetmeyer, Markus (2014): „Sur l'état de la recherche en écriture chypro-minoenne“. *Res Antiquae* 11, 101–118.
- Egetmeyer, Markus & Philippa M. Steele (2010): „A New Archaic and Possibly Cypriot Inscription from Cilicia“. *Kadmos* 49, 127–132.
- Fales, Frederick Mario (2017): „Phoenicia in the Neo-Assyrian Period. An Updated Overview“. *State Archives of Assyria Bulletin* 23, 181–295.
- Forlanini, Massimo (2012): „The Historical Geography of Western Anatolia in the Late Bronze Age: Still an Open Question“. *Orientalia* 81, 133–140.
- Friedrich, Johannes & Wolfgang Röllig (1999): *Phönizisch-punische Grammatik*. 3. Auflage. Roma: Pontificio Istituto Biblico (*Analecta Orientalia* 46).
- Galling, Kurt (1941): „Beschriftete Bildsiegel des ersten Jahrtausends v. Chr. vornehmlich aus Syrien und Palästina. Ein Beitrag zur Geschichte der phönikischen Kunst“. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 64, 121–202.
- Gander, Max (2010): *Die geographischen Beziehungen der Lukka-Länder*. Heidelberg: Winter (Texte der Hethiter 27).
- Gander, Max (2012): „Ahhiyawa – Hiyawa – Que: Gibt es Evidenz für die Anwesenheit von Griechen in Kilikien am Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit?“ *Studi micenei ed egeo-anatolici* 54, 281–309.
- Gates, Marie-Henriette (2004): „2002 Season at Kinet Höyük (Yeşil-Dörtyol, Hatay)“. In: Koray Olşen & Haydar Dönmez & Adil Özme (Hg.), 25. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 26–31 Mayıs 2003 1. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 405–416.
- Gerhards, Meik (2009): „Die biblischen „Hethiter““. *Die Welt des Orients* 39, 145–179.
- Gubel, E. (1987): *Phoenician Furniture. A Typology based on Iron Age Representations with Reference to the Iconographical Context*. Leuven: Peeters. (*Studia Phoenicia* 7).
- Haider, Peter W. (1996): „Griechen im Vorderen Orient und in Ägypten bis ca. 590 v. Chr.“ In: Christoph Ulf (Hg.), *Wege zur Genese griechischer Identität. Die Bedeutung der früharchaischen Zeit*. Berlin: Akademie, 59–115.

- Hawkins, J. David (2000): *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions I. Inscriptions of the Iron Age*. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Hawkins, J. David (2013): „A New Look at the Luwian Language“. *Kadmos* 52, 1–18.
- Hawkins, J. David (2015): „Addendum to ‚Phoenician and Luwian in Early Iron Age Cilicia‘ by Ilya Yakubovich“. *Anatolian Studies* 65, 54–55.
- Hawkins, J. David (2016): „*Adana(wa)* vs. *Ahhiyawa*: a rejoinder to R. Oreshko, *N.A.B.U.* 2015/3 (74.)“. *N.A.B.U.* 2016/1, 26–27 (Nr. 16).
- Held, Moshe (1961): „A Faithful Lover in an Old Babylonian Dialogue“. *Journal of Cuneiform Studies* 15, 1–26.
- HoChyMin = Olivier, Jean-Pierre (2007): *Édition holistique des textes chypro-minoens*. Pisa und Roma: Fabrizio Serra.
- Hoftijzer, J. & K. Jongeling (1995): *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions I*. Leiden und New York und Köln: Brill. (Handbuch der Orientalistik 21).
- KAI = Donner, Herbert & Wolfgang Röllig (1962–1964): *Kanaanische und aramäische Inschriften I–III*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kestemont, Guy (1985): „Les Phéniciens en Syrie du Nord“. In: E. Gubel & E. Lipiński (Hg.), *Phoenicia and its Neighbours. Proceedings of the Colloquium held on the 9th and 10th of December 1983 at the „Vrije Universiteit Brussel“ in cooperation with the „Centrum voor Myceense en Archaïsch-Griekse Cultuur“*. Leuven: Peeters, 135–161. (*Studia Phoenicia* 3).
- Krahmalkov, Charles R. (2000): *Phoenician-Punic Dictionary*. Leuven: Peeters (*Studia Phoenicia* 15. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 90).
- Laroche, Emmanuel (1966): *Les noms des Hittites*. Paris: Klincksieck.
- Lebrun, René (1987): „L’Anatolie et le monde phénicien du X^e au IV^e siècle av. J.-C.“. In: Edward Lipiński (Hg.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B. C. Proceedings of the Conference held in Leuven from the 14th to the 16th of November 1985*. Leuven: Peeters, 23–33. (*Studia Phoenicia* 5. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 22).
- Lehmann, Gunnar (2007): „Decorated Pottery Styles in the Northern Levant during the Early Iron Age and their Relationship with Cyprus and the Aegean“. *Ugarit-Forschungen* 39, 487–550.
- Lehmann, Gunnar (2008): „North Syria and Cilicia, c. 1200–330 BCE“. In: Claudia Sagana (Hg.), *Beyond the Homeland. Markers in Phoenician Chronology*. Leuven und Paris und Dudley: Peeters, 137–178. (*Ancient Near Eastern Studies Supplements* 28).
- Lemaire, André (1977): „Essai sur cinq sceaux phéniciens“. *Semitica* 27, 29–40.
- Lemaire, André (1991): „L’écriture phénicienne en Cilicie et la diffusion des écritures alphabétiques“. In: Claude Baurain & C. Bonnet & Véronique Krings (Hg.): *Phoinikeia grammata. Lire et écrire en Méditerranée*. Namur: Société des Études Classiques, 133–146.
- Lemaire, André (1997): „Sceau phénicien de la région de Karaman (Turquie)“. *Epigraphica Anatolica* 29, 123–126.
- Lemaire, André (2001): „Les langues du royaume de Sam’al aux IX^e–VIII^e s. av. J.-C. et leurs relations avec le royaume Qué“. In: Éric Jean & Ali M. Dinçol & Serra Durugönül (Hg.), *La Cilicie: Espaces et pouvoirs locaux (2^e millénaire av. J.-C. – 4^e siècle ap. J.-C.)*. Istanbul: De Boccard, 187–192.
- Lemaire, André (2005): „Inscription Phénico-Araméenne de Gözlükule-Tarse“. In: Aslı Özyar (Hg.), *Field Seasons 2001–2003 of the Tarsus-Gözlükule interdisciplinary research project*. Istanbul: Ege, 169–172.

- LGPN = Fraser, P. M. et al. (Hg.) (1987–): *Lexicon of the Greek Personal Names*. Oxford: Oxford University Press.
- Lipiński, Edward (1983): „Notes d'épigraphie phénicienne et punique“. *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14, 129–165.
- Lipiński, Edward (1985): „Phoenicians in Anatolia and Assyria. 9th–6th Centuries B.C.“. *Orientalia Lovaniensia Periodica* 16, 81–90.
- Lipiński, Edward (1991), „The Cypriot Vassals of Esarhaddon“. In: Mordechai Cogan & Israel Eph'al (Hg.), *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*. Jerusalem: The Magnes, 58–64.
- Lipiński, Edward (2004): *Itineraria Phoenicia*. Leuven und Paris und Dudley: Peeters. (*Studia Phoenicia* 18. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 127).
- Liverani, Mario (1991): „The Trade Network of Tyre According to Ezek. 27“. In: Mordechai Cogan – Israel Eph'al (Hg.): *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*. Jerusalem: The Magnes, 65–79.
- Luckenbill, Daniel David (1913): „Jadanan and Javan (Danaans and Ionians)“. *Zeitschrift für Assyriologie* 28, 92–103.
- Luckenbill, Daniel David (1927): *Ancient Records of Assyria and Babylonia II. Historical Records of Assyria from Sargon to the End*. Chicago: The Oriental Institute.
- Magnanini, Pietro (1973): *Le iscrizioni fenicie dell'Oriente*. Roma: Istituto di Studi del Vicino Oriente.
- Mayer, Walter (1996): „Zypern und Ägäis aus der Sicht der Staaten Vorderasiens in der 1. Hälfte des 1. Jahrtausends“. *Ugarit-Forschungen* 28, 463–484.
- Melchert, H. Craig (2013): „Hittite and Hieroglyphic Luwian *arha* 'away'. Common Inheritance or Borrowing?“ *Journal of Language Contact* 6, 300–312.
- Mosca, Paul G. & James Russell (1987): „A Phoenician Inscription from Cebel İres Dağı in Rough Cilicia“. *Epigraphica Anatolica* 9, 1–28.
- Neumann, Günter (1961): *Untersuchung zum Weiterleben hethitischen und luwischen Sprachgutes in hellenistischer und römischer Zeit*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Niehr, Herbert (2002): „Religiöse Wechselbeziehungen zwischen Syrien und Anatolien im 1. Jahrtausend v. Chr.“. In: Hartmut Blum et al. (Hg.), *Brückenland Anatolien? Ursachen, Extensität und Modi des Kulturaustausches zwischen Anatolien und seinen Nachbarn*. Tübingen: Attempto, 339–362.
- Novák, Mirko (2010): „Kizzuwatna – Hiyawa – Quwe. Ein Abriss der Kulturgeschichte des Ebenen Kilikien“. In: Jörg Becker et al. (Hg.): *Kulturlandschaft Syrien. Zentrum und Peripherie. Festschrift für Jan-Waalke Meyer*. Münster: Ugarit, 397–425. (*Alter Orient und Altes Testament* 371).
- Oreshko, Rostislav (2013): „‘The Achaean Hides, Caged in Yonder Beams’: The Value of Hieroglyphic Luwian Sign *429 Reconsidered and a New Light on Cilician Ahhiyawa“. *Kadmos* 52, 19–33.
- Oreshko, Rostislav (2015): „Once again on the reading of Hieroglyphic Luwian sign *429: the evidence of the newly published ARSUZ inscriptions“. *N.A.B.U.* 2015/3: 123–125 (Nr. 76).
- Parker, Simon B. (1996): „Appeals for Military Intervention: Stories from Zinjirli and the Bible“. *The Biblical Archaeologist* 59, 213–224.
- Payne, Annick (2006): „Multilingual inscriptions and their audiences: Cilicia and Lycia“. In: Seth L. Sanders (Hg.), *Margins of Writing, Origins of Cultures*. Chicago: The Oriental Institute, 121–136.
- Pruzsinszky, Regine (2002): „Sanduarri“. In: Simo Parpola (Hg.), *Prosopography of the Neo-Assyrian Empire 3/2*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1414.

- Radner, Karen (2010): „The Stele of Sargon II of Assyria at Kition: A focus for an emerging Cypriot identity?“ In: Robert Rollinger et al. (Hg.), *Interkulturalität in der Alten Welt. Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts*. Wiesbaden: Harrassowitz, 429–449.
- Röllig, Wolfgang (1992): „Asia Minor as a bridge between East and West: the role of the Phoenicians and Aramaeans in the transfer of culture“. In: Günter Kopcke & Isabelle Tokumaru (Hg.): *Greece between East and West. 10th – 8th centuries BC. Papers of the Meeting at the Institute of Fine Arts, New York University, March 15th–16th, 1990*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 93–102.
- Röllig, Wolfgang (2004): „Sprachen und Schriften der Levante in Anatolien“. In: Mirko Novák et al. (Hg.): *Die Außenwirkung des späthethitischen Kulturraumes. Güteraustausch – Kulturkontakt – Kulturtransfer. Akten der zweiten Forschungstagung des Graduiertenkollegs „Anatolien und seine Nachbarn“ der Eberhard-Karls-Universität Tübingen (20. bis 22. November 2003)*. Münster: Ugarit, 205–217. (*Alter Orient und Altes Testament* 323).
- Röllig, Wolfgang (2008): „Zur phönizischen Inschrift von Cebelireis Dağı“. In: Carole Roche (Hg.), *D'Ougarit à Jérusalem. Recueil d'études épigraphiques et archéologiques offert à P. Bordreuil*. Paris: De Boccard, 51–56.
- Rollinger, Robert (2009): „Near Eastern Perspectives on the Greeks“. In: George Boys-Stones & Barbara Graziosi – Phiroze Vasunia (Hg.), *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*. Oxford: Oxford University Press, 32–47.
- Schmitz, Philip C. (2008): „Archaic Greek words in Phoenician Script from Karatepe“. *Newsletter of the American Society of Greek and Latin Epigraphy* 12/1, 5–9.
- Schmitz, Philip C. (2009a): „Archaic Greek Names in a Neo-Assyrian Cuneiform Tablet from Tarsus“. *Journal of Cuneiform Studies* 61, 127–131.
- Schmitz, Ph. C. (2009b): „Phoenician KRTRYŠ, Archaic Greek *KOPYNHTHPIOΣ, and the Storm God of Aleppo“. *KUSATU* 10, 119–160.
- Schneider, Thomas (2011): „The Philistine Language. New Etymologies and the Name „David““. *Ugarit-Forschungen* 43, 569–580.
- Simon, Zsolt (2009): „Die ANKARA-Silberschale und das Ende des hethitischen Reiches“. *Zeitschrift für Assyriologie* 99, 247–269.
- Simon, Zsolt (2011): „The Identification of Qode. Reconsidering the Evidence“. In: Jana Mynářová (Hg.), *Egypt and the Near East – the Crossroads. Proceedings of an International Conference on the Relations of Egypt and the Near East in the Bronze Age. Prague, September 1–3, 2010*. Prague: Czech Institute of Egyptology, Charles University in Prague, 249–269.
- Simon, Zsolt (2012): „Where is the Land of Sura of the Hieroglyphic Luwian inscription KARKAMIŠ A4b and Why Were Cappadocians Called Syrians by Greeks?“ *Altorientalische Forschungen* 39, 167–180.
- Simon, Zsolt (2014a): „Awarikus und Warikas. Zwei Könige von Hiyawa“. *Zeitschrift für Assyriologie* 104, 91–103.
- Simon, Zsolt (2014b): „Remarks on the Anatolian Background of the Tel Rehov Bees and the Historical Geography of the Luwian States in the 10th c. BC.“. In: Zoltán Csabai (Hg.), *Studies in Economic and Social History of the Ancient Near East in Memory of Péter Vargyas*. Pécs und Budapest: Department of Ancient History, University of Pécs und L'Harmattan, 715–738.
- Simon, Zsolt (2015a): „Where did the kings of Danuna of EA 151 rule?“ In: Jana Mynářová & Pavel Onderka & Peter Pavúk (Hg.), *There and Back Again – the Crossroads II*.

- Proceedings of an International Conference Held in Prague, September 15–18, 2014. Prague: Charles University in Prague, Faculty of Arts, 391–408.
- Simon, Zsolt (2015b): „Zur vorgriechischen Geschichte von Imbros aus philologischer Sicht“. *Ancient West & East* 14, 1–21.
- Simon, Zsolt (2016): „What do we really know about the Philistine language?“ Vortrag gehalten auf der Tagung The Aegean and the Levant at the Turn of the Bronze and Iron Ages. Warschau, 27. September 2016.
- Simon, Zsolt (2017): „Der luwische Name Awarikus“. *Beiträge zur Namenforschung* 52, 115–122.
- Simon, Zsolt (im Druck): „Aramaeian Borders: the Hieroglyphic Luwian evidence“. In: Jan Dušek & Jana Mynářová (Hg.): *Aramaeian Borders. Defining Aramean Territories in the 10th–8th Centuries BCE*. Leiden und Boston: Brill.
- Simon, Zsolt (demnächst): „The Mopsos Names and the Prehistory of the Lydians“.
- Singer, Itamar (2013): „“Old Country” Ethnonyms in „New Countries“ of the „Sea Peoples“ Diaspora“. In: Robert B. Koehl (Hg.): *Amilla. The Quest for Excellence. Studies Presented to Guenter Kopcke in Celebration of His 75th Birthday*. Philadelphia: INSTAP Academic, 321–333.
- Starke, Frank (1997): „Sprachen und Schriften in Karkamis“. In: Beate Pongratz-Leisten et al. (Hg.), *Ana šadī Labnāni lū allik*. Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerischen Kulturen. Festschrift für Wolfgang Röllig. Kevelaer und Neukirchen-Vluyn: Butzon und Bercker, 381–395 (*Alter Orient und Altes Testament* 247).
- Steele, Philippa M. (2013): *A Linguistic History of Ancient Cyprus. The Non-Greek Languages and their Relations with Greek, c. 1600–300 BC*. Cambridge: Cambridge University.
- Swiggers, P. (1981): „Notes on the Phoenician inscription of Kilamuwa“. *Rivista di studi orientali* 55, 1–4.
- Teixidor, Javier (1979): „Bulletin d'épigraphie sémitique 1978–1979“. *Syria* 56, 353–405.
- Tropper, Josef (1993): *Die Inschriften von Zincirli. Neue Edition und vergleichende Grammatik des phönizischen, sam'alischen und aramäischen Textkorpus*. Münster: Ugarit.
- Woudhuizen, Fred C. (2014): „Note on the Various Names of the Cilician Plain in the Late Bronze Age and Early Iron Age Sources“. *N.A.B.U.* 2014/3, 112–114.
- Winter, Irene J. (1979): „On the Problems of Karatepe: The Reliefs and Their Context“. *Anatolian Studies* 29, 115–151.
- Yakubovich, Ilya (2015a): „Adanawa or Ahhiyawa? Reply to the addendum by J. D. Hawkins“. *Anatolian Studies* 65, 56–58.
- Yakubovich, Ilya (2015b): „Phoenician and Luwian in Early Iron Age Cilicia“. *Anatolian Studies* 65, 35–53.
- Younger, K. Lawson (2009): „The Deity Kur(r)a in the First Millennium Sources“. *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 9, 1–23.

Die Autoren

Patrizia Cordin is professor of Linguistics at the University of Trento. She is vice-president of the provincial committee for toponymy (Provincia autonoma di Trento), director of *Bilinguismo conta*, dean's delegate for the activities concerning linguistic minorities. Her research interests focus on lexicography, toponymy, linguistic variation, linguistic contact, and bilingualism. She is currently working on the contact between regional languages in the Athesis area in the framework of the European research project *Advancing the European Multilingual Experience* (AThEME).

Christian Göhlert, Dr. phil., schloss sein Magisterstudium der Japanologie, der Sinologie und der Religionswissenschaft an der LMU München im Jahr 2008 ab. Von 2010 bis 2015 absolvierte er einen Forschungsaufenthalt an der Seijō-Universität Tokio. Seit 2015 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Japan-Zentrum der LMU, wo 2017 auch die Promotion mit einer Arbeit über japanische Schutzgottheiten von Schwangerschaft und Geburt erfolgte. Er beschäftigt sich vor allem mit Formen gelebter Religion in Japan, sowie mit Fachgeschichte und Forschungspraxis der japanischen Volkskunde (*minzokugaku*).

Essam Hammam, M.A., studierte von 2001 bis 2005 Germanistik an der Al-Azhar Universität in Kairo, Ägypten. 2014 absolvierte er einen Magisterstudiengang in der Kombination Ägyptologie (HF), Deutsch als Fremdsprache und Klassische Archäologie (NF) an der LMU München. In seiner Magisterarbeit befasste er sich mit dem Sprachwandel in der Amarna-Zeit und forschte nach dessen Ursachen. Zurzeit ist Essam Hammam als wissenschaftliche Hilfskraft am Institut für Ägyptologie und Koptologie der LMU München für den Aufbau der Bilddatenbank des Instituts tätig (<http://mudira.gwi.uni-muenchen.de>).

Fabian Heil, M.A., ist in Karlsruhe geboren (1985) und aufgewachsen. Er schloss an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg das Magisterstudium in Ur- und Frühgeschichte, Vorderasiatischer Archäologie und Klassischer Archäologie mit einer Arbeit über die Sakral-Profan Dichotomie des spätbronzezeitlichen Zypern ab und war dort akademischer Mitarbeiter. Seit November 2014 arbeitet er als Fellow und Affiliierter der Graduiertenschule *Distant Worlds* an der Ludwig-Maximilians-Universität München über die Rollen ritueller Praktiken und ritualdynamischer Prozesse in der zyprischen Bronzezeit. Weitere Forschungsschwerpunkte liegen in der Kulturanthropologie der Bronze- und frühen Eisenzeit des Mittelmeerraumes und Zentraleuropas.

Nevra Ünver-Lischewski, M.A., is a PhD student at LMU in Munich, in the departments of Turkish Studies and Linguistics. Her PhD thesis focuses on the sociolinguistic profile of Turkey in the late Ottoman and early Republican time, and the effect of language planning on the sociolinguistic profile and the individual speakers of the speech community in Turkey.

Peter-Arnold Mumm ist Privatdozent für Indogermanische und Allgemeine Sprachwissenschaft an der LMU München. Er arbeitet am Institut für Phonetik und Sprachverarbeitung und koordiniert das *Zentrum historische Sprachwissenschaften (ZhS)*. Seine Hauptinteressen liegen in den Bereichen „Wörter und Sachen“ (Etymologie – Wortgeschichte – Kultur-

geschichte), Funktionsbestimmung und Systematik grammatischer Kategorien, Pragmatik, Soziolinguistik, Diskurslinguistik.

Mechthild Pörnbacher, Dr. phil., Studium der Lateinischen Philologie des Mittelalters, der Italienischen Philologie und der Geschichte in München, Heidelberg, Rom und Paris; Promotion bei Walter Berschin, Heidelberg (Balthar von Säckingen, Vita s. Fridolini). Seit 1995 Mitarbeiterin am Mittellateinischen Wörterbuch (Bayerische Akademie der Wissenschaften, München). Schwerpunkte: lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters und der Neuzeit; hagiographische und liturgische Texte; Editionen.

Wolfgang Schulze is professor for General Linguistics at the Ludwig-Maximilians-University München. He has studied General and Comparative Linguistics, Oriental languages and German at the university of Bonn (PhD 1981). In 1989, he presented his second thesis (habilitation) to the same university (General and Comparative Linguistics). Since 1992, he has been employed as a professor at Munich University. He has specialized in language typology, cognitive and cultural linguistics, as well as in topics of East Caucasian Linguistics.

Zsolt Simon (*1981, Budapest), Dr. phil., Studium der Prähistorischen und Vorderasiatischen Archäologie, Assyriologie, Latein und Indogermanistik in Budapest (Universität ELTE), sowie der Hethitologie und Indogermanistik in München (LMU); Promotion in Budapest (ELTE); Forschungsstipendiat in Istanbul (Koç Universität); wissenschaftlicher Mitarbeiter in Budapest (Ungarische Akademie der Wissenschaften) und München (LMU, Institut für Assyriologie und Hethitologie). Seine Forschungsschwerpunkte sind die anatolischen Sprachen und die spätethitische Periode.

Sachregister

Abgrenzung 45, 48, 55, 229, 266

– Wille zur kulturellen A. 326

Ägyptisch

– Alltagssprache 147–148, 156, 164, 167, 169, 172, 175, 187, 189–191, 193

– Altägyptisch 156

– Amarnazeit 188–189, 191, 194

– analytische Periode 158–159

– Briefe 148–149, 168–169, 171–172, 174, 177–180, 184–185, 187, 191–192, 194

– Dekorumstexte 147, 156, 167–169, 174, 187, 189, 191, 193

– Demonstrativpronomen 159–161, 170, 172–173, 175, 177–181, 183–184

– Demotisch 157, 167

– Dialekte 182, 185, 192–194

– Eigennamen

– Amenophis IV./Echnaton 154

– Anchesenpaaton 150

– Harmachis-Chepre-Re-Atum 153

– Maketaton 150

– Meritaton 150

– p3j 160

– Ptahmose 153

– Elephantine-Dekret 163

– Haremhab 186

– Haremhab-Dekret 163–164, 175, 185, 193

– Hilfsverb jrj 152, 158, 164, 167–168, 181–183, 187, 192

– Hochsprache 147, 189–194

– Kamose-Stele 162

– Konjunktiv 162, 164, 168–172, 174–175, 177–181, 183–187, 192

– Koptisch 157, 166

– Mittellägyptisch 149, 158, 164–165, 168–172, 175–179, 181, 185–186, 193–194

– Narrative Sequenz 158, 188

– Negativer Aorist 167–168, 170–172, 174, 176–177, 179, 181–184, 191–192

– Negatives präteritales n/bw sdm=f 166–167, 170, 172, 174, 178–181, 183–184, 191

– Negatives prospektives nn/bn sdm=f 165–166, 171–172, 175, 179, 183–184

– Neuägyptisch 149, 157–160, 165, 168–170, 172–175, 177–190, 192, 194

– Neuägyptizismen im

Mittellägyptischen 147, 149, 156, 168, 170–174, 176, 178, 181–182, 185–186, 188, 192–193

– Partikel jw 158

– Periodisierung 156, 158, 168

– Possessivartikel 159, 170, 173–175, 177–183, 186

– Possessivsuffix 159, 168, 170, 172–173, 175, 177–180, 183, 186

– Restaurationsstele 176, 186, 193–194

– Schreiber 177, 182, 186

– Sprache der Amarnazeit 149

– Sprache von Tell el-Amarna/Achetaton 193

– Sprachnorm 191

– Sprachreform 188, 194

– Sprachregister und -normen 147–149, 166, 169, 189, 193

– Stelentexte 147–148, 163, 165, 168, 171, 173–175, 177–179, 181, 184–187, 192–194

– Suffixpronomen 147, 158–162, 170, 172, 174–175, 177–184, 186

– synthetische Periode 158–159

– Verneinungspartikeln 165–167, 170, 172, 176, 178–179, 182–183, 186, 188, 192

– Verneinungsverb tm 162, 164, 167

– Voramarnazeit 189

Ahhiyawa 314–316, 318, 332

Akkommodation 38, 46, 51, 56, 232

Akkulturation 211, 234

– von Neuankömmlingen im
späthethitischen Milieu 326

Akteur (Bourdieu) 211

Alashiya 218

Albania (Caucasus) 281–283, 285–290, 292–298, 300, 302, 304, 306–308

– etymology 287

Albanians (Caucasus) 281

Alemannien 268

Alterität 48, 69, 230

Altes Ägypten 208

– Abydos 165

– Achmim 165, 193

– Amada 173

- Amarnazeit 147, 152, 155, 157, 166–167, 173, 185, 187, 189, 194
- Amarnazeit, ‚Schlimme Dinge hören‘ 152–153, 155
- Amenophis II. 153, 170
- Amenophis III. 148, 150, 153–154, 165, 169, 171, 185
- Amenophis IV./Echnaton 147, 149–151, 154–155, 172, 185, 188–190, 192–194
- Amenophis, Sohn des Hapu, ‚Rekrutenschreiber‘ 153
- Amun 150–151, 153, 155, 194
- Aton 150–151, 153, 155
- Beamte 155, 192–194
- Beamtenrekrutierung 154
- Buhen 173
- Eje 151, 169, 175, 192
- Friedensvertrag zwischen Ramses II. und Hattusili III. 152
- Friedensvertrag zwischen Thutmosis IV. und Mitannireich 152
- Gebel el-Silsile 173
- Haremhab 151, 169, 175, 192–193
- Harmachis 153
- Hathor 229
- Hatschepsut 166, 170
- Heliopolis 173
- Hohepriester 150, 153
- Karnak 155
- Konflikt zwischen Königshaus und Priesterschaft 151, 155
- Maja 192
- Memphis 151, 153
- Militär 150, 192
- Militärbeamte 152, 154, 193–194
- Mittleres Reich 165
- Nachamarnazeit 169, 174, 185, 193–194
- Nacht(paaton) 192
- Naga el-Dêr 165
- Paatonemhab 192
- Priester 152, 155, 194
- Quadash 229
- Ramose 192
- Ramses II. 148, 150, 152, 168, 180, 186
- Ramses I. 151, 169, 178, 186
- Reformen in der Amarnazeit 190
- Reformen unter Amenophis IV./Echnaton 148, 151, 154–155, 192, 194
- Re-Harachte-Aton 150
- Rekrutenschreiber 192
- Restauration 193–194
- ‚Restaurationsstele‘ Tutanchamuns 154
- Schreiber 192
- Semenchkare 151, 169
- Sethos I. 151, 169, 178, 186
- Sonnenkult 153
- Teje 193
- Tell el-Amarna/Achetaton 151–152, 172–173, 185–187, 192, 194
- Theben 150, 153, 193
- Thutmosis III. 166, 221
- Thutmosis IV. 150, 153–154
- Tutanchamun/Tutanchaton 151, 154, 169, 175
- Umwälzungen in der Amarnazeit 190, 194
- Voramarnazeit 169
- 2. Zwischenzeit 148, 150, 156, 165
- Altes Testament
- Buch Genesis 266
- Altgriechisch
- im bronzezeitlichen Zypern 208
- Opheltas-Inschrift (Zypern) 208
- Althochdeutsch
- Glossar (Vulgär-)Latein, romanische Sprachen 268
- althochdeutsche Grammatik 267
- Althochdeutsches Gesprächsbüchlein 268
- Ambrosius von Mailand, hl.
- Kirchenvater 270
- Analogie 43
- Analogisten 44
- Anomalisten 44
- Aphärese
- keine A. im Luwischen, Hethitischen, Griechischen und den benachbarten spätbronzezeitlichen semitischen Dialekten 316
- Aphrodite 227
- aptum 43
- Arbeo von Freising, Bischof 268
- Vita vel passio Emmerammi mart. 268
- Archäologie
- Deutung archäologisch erfasster Daten 206
- Deutung von Exporten 208
- Deutung von Importen 208, 213

- Nachweis von Interaktion 205, 208, 212–213
- und Ethnizität 201
- und Sprache 201
- Architektur 206
- Archivio lessicale dei dialetti trentini (ALTR) 105, 116
- Arkadisch 208
- Armenian 281–283, 285, 287–288, 290–291, 296–298, 300, 303–307
- Armenian Constitution 253, 257
- Armeno-Turkish 253
- bibliographical corpus 254
- literature 254
- ARSUZ 1 & 2 317
- Arterhaltung 17
- Artikulationshöhe 51
- Astarte 229
- auctoritas 44
- Austausch
 - von politischen Tributen oder Geschenken 213
 - zwischen Kulturen 213
- Autopoiesis 17–18
- des menschlichen Individuums 27
- “Auwê mir wê!” 270
- Awarikus 314, 316, 332
- Azatiwadas 314, 323–324, 332
- Azerbaijan 281, 288–290, 307–308

- Baar, Anna
 - Die Farbe des Granatapfels 266
- Bachtin, Michail 56
- Bavarian 97, 106, 116
- Bedeutungsverschlechterung
 - Bauer 53
 - Frau 53
- Bestattungssitten 206
- Bible 298, 304
- Bôn mân 271
- Bodenseegebiet 269
- Bomford 227
- Bourdieu, Pierre 29
- Bronzezeit
 - auf Zypern 212
 - Chronologie 214
 - Mittelbronzezeit 219
 - Mittelzyprisch 214
 - Spätzyprisch 214
 - Zusammenbruch des mediterranen Austauschsystems 216
- bronzezeitliche Handelsschiffe 220
- Bukranium 231

- ¹⁴C-Methode 217
- „cald est, cald est.“ 271
- Capitulare regum Francorum 124 269
- Caucasian Albanian 275, 281, 283, 285, 298–306, 308
- Cebelreis Dağı 314, 320, 324
- Childe, Gordon 76, 203
- Christian 277, 283, 291, 297, 299, 307
- Cimbrian 97–99, 108, 110, 112, 115–116
- place names / toponyms 100–101
- Çineköy 313, 317, 320, 324, 327
- Coa/Kōa 322
- Code-Switching 314, 317
- in phönizischen Texten 320
- Columban, hl. 269
- Concilia aevi Saxonici 268
- consuetudo 44
- Convergence 46
- cultural knowledge 293

- Danūna 318, 329
- Dark Ages 216
- Definitheit
 - nominale D. 46
 - verbale D. 46
- Dekonstruktion 2, 41
- Denyen 318, 329
- deutsch (barbarice) 270
- Dialekte, japanische
 - Bekämpfung in der Meiji-Zeit 133
 - Rolle in Yanagita Kunios Volkskunde 139
- Dialektforschung, japanische
 - In der volkskundlichen Literatur 122
- Dialektsprecher
 - als eigentlicher Repräsentant einer Sprache 41
- différance 10, 41
- Diffusion 38
- diglossia 248
- Ferguson 248
- Fishman 248

- Dioscurias 280
 Divergence 46
 Dizionario Toponomastico Antico (DTA) 103
 Dizionario Toponomastico Trentino (DTT) 97–99, 101–107, 116
 DNNYM 316, 318, 329–330
 Dolmetscher 265, 268, 271
 Doxa 29
 Drei-Sektoren-Modell der japanischen Volkskunde 134

 Ehre 35
 Eigil von Fulda, Abt
 – Vita Sturmi 269
 Einhard
 – Vita Karoli 267
 Ekkehart IV., Mönch von Sankt Gallen 269
 – Casus sancti Galli 269–271
 Emmeram, hl. 268
 Enklaven 217
 Entrenchment 37, 56
 Eremya Chelebi Kömürjian 251
 étant donné (que) 47
 ethnic group 66
 ethnic identity 66
 ethnicity 67, 275–276, 278, 293
 – and language 308
 – Caucasian Albanian 305–306
 – etic – emic 279
 – implied in an ethnonym in Classical times 277
 – ‚language‘ as a parameter in Herodotus 280
 – ‚language‘ as a parameter in Plinius 280
 – parameters 292
 – sociocultural features 292
 – sociocultural representation in Herodotus 279
 Ethnie
 – Benennung 69
 Ethnizität 4, 61, 67, 71, 207
 – gelebte 63
 – Merkmale 62
 Ethnizitätsbewusstsein 64
 – im alten Griechenland 65
 ethnocultural 293
 Ethnographie 80
 ethnonym 276–277, 279–281, 285–288, 298, 307

 Feasting 236
 „finsteres Mittelalter“ 75, 79
 Flodoard von Reims 269
 – Annales 269
 Franken
 – Ebenbürtigkeit mit Römern und Griechen 267
 Fresko, Moshe 256

 Galidonya 220
 Gallus, hl. 269, 271
 gallus (Turmhahn) 271
 Gargarians 281, 284–285, 292, 294–295, 297–298, 308
 gebrauchsbasierte Theorie der Sprache 44
 genbun-itchi (‚Kongruenz von Wort und Schrift‘) 133, 140
 gengo geijutsu (‚Sprach-Kunst‘) 135
 genkō-itchi (Kongruenz von Wort und Handlung) 140
 Geo-Toponyme 2
 geo-toponyms in Trentino 107, 116
 Gerbert von Aurillac, Bischof (Papst Silvester II.) 267
 Germanic loanwords in Trentino 97, 106, 116
 – ethnic names 106
 – family names 106
 – zoonyms 106
 Germanic loanwords in Trentino
 – referring to ground morphology 98
 – referring to other semantic groups 106
 Gesamtsprache 40
 Gherbald von Lüttich, Bischof 269
 Globalisierung 52
 Grabbeigaben
 – als Indikator sozialer Position 232
 grammatica patrii sermonis 267
 Greekness 279
 Gruppensprache 48

 Habitus 29–30, 206, 211
 Handschriften
 – Codex Bruxellensis 10615–729 270
 – Paris, BNF, lat. 7641 268
 Hassan Beyli 324
 Heimatgefühle 34, 56
 Heldenlieder 267

- Heraklit 15
 Herodot 276–278, 280, 306, 310
 – 7.91 über Kilikier und Hypachaioi 317
 – on Greekness 279
 högen-shūken-ron (Theorie zur
 konzentrischen Ausbreitung von
 Dialekten') 131
 Hirata Atsutane 126
 Hiyawa 313
 homo faber 27
 Homöostase 16
 Horned God 226
 Hugo von Sitten (Wallis), Bischof 270
 Husserl, Edmund 29
 Hybridisierung 202, 211, 219, 233–234, 237
 hyōjungo („Standardsprache;
 Hochsprache') 133
 Hypachaioi 317, 330
- Ich-Identität 24, 31
 Identifikation 10
 Identität 4, 8, 35
 – autopoietische 17
 – emische Bedeutung 20
 – gelebte 32, 63
 – individueller Lebewesen 16
 – menschliche 28
 – multiple 23
 – oktroyierte 26
 – personale 24
 – soziale 23
 – soziozentrische 25
 – zeitgebundener Dinge 15
 Identitätsbewusstsein 4, 20, 31–32
 – sprachliches 33
 ignipotens („feuermächtig') 271
 imaginierte Gemeinschaft 61
 implicit knowledge 293
 implizites Wissen 30
 İncirli 320, 324
 Individuum 17
 instrumentalistisch 65
 Interaktionsraum 213
 interpres 265, 268–269
 – fidus interpres (Hor. ars) 269
 interpretari 268–269
 interpretatio 268–269
- Ionier 330
 İVRİZ 2 321
- jāti 63
 jōmin („einfache Menschen') 137
 Joseph in Ägypten 265
 Judaeo-Spanish 256
 Judesmo 256
- Kalankatowac'i 283, 286–288, 295
 Kada no Azumamaro 129
 Kagyūkō („Gedanken über die
 Schnecke') 122 132
 KAI 23 320
 KAI 24 321
 KAI 25 321
 KAI 26 320
 Kalavastos Ayios Dhimithrios 222
 kanaanitischen Amphoren 219
 Kanji
 – Siehe Schriftsystem, japanisches
 Karamanli province 254
 Karamanlides 255
 Karamanlidika 255
 Karamanlilar 255
 KARATEPE 1 313–314, 316
 Karl der Große 267, 269
 – Gesta (Notker Balbulus) 270
 Kaste 63
 Keramikstil 206
 Kilamuwa 321, 326, 328, 332
 Kinet Höyük 320
 Ko-Adaption 38
 Kojiki („Aufzeichnungen alter
 Begebenheiten') 125
 kokugaku („nationale Schule') 125
 – Siehe auch shin-kokugaku
 kokugo („Landessprache') 133
 Konglomerat 235
 Konkurrenz 45, 55
 Konsekrationshörner 231
 Konventionalisierung 38
 – Konkurrenz in der K. 55
 Kooperation 45, 55
 Koryun 283, 295, 297–298
 Ko-Semie 38
 kotoba-zukuri („Sprach-Schöpfung') 134, 139

koyū shinkō („eigentümlicher Glaube“) 136

Kratere

– mykenische 219

Kraus, Karl 47

KRNTRYŠ 315, 320

Kultur 28, 72, 202, 235

– als Artmerkmal des Menschen 204

– anthropologisch 215

– archäologische K. 202–203, 207

– Assimilation 213

– Definition 203, 206

– funktionalistisch 204

– historisch-diffusionistisch 204

– hybride 3

– „hybride“ Kulturen 210–211

– „hybride“ Objekte 211

– kultureller Kompromiss 206, 213, 233, 237

– kultur-evolutionistisch 215

– materielle 76

– materielle K. 205, 211

– Monumentalität 222

– „reiner“ Archetyp 210–211

– semiotisch-kommunikations-
theoretisch 205

– Transformation 213

– und Abgrenzung 235

– und Ernährung 207

– und Ethnizität 74, 235

– und Gesellschaft 73

– und Kleidung 207

– und Kult 207

– und Kunst 207

– und Religion 207

– und soziopolitische Ordnung 207

– und Stamm 207

– und Volk 207

– und Wirtschaft 207

– zyprische K. 202

Kultur- und Geisteswissenschaften 205

kulturell geprägte Rahmung 213

kulturelle Aneignung 209

kulturelles Konglomerat 210, 235

Kulturnation 74

Kupfer 218

– Barren 220

– Ochsenhautbarren 221, 225–226

Kupferhandel

– Siehe Kupfer

Kyōdō seikatsu no kenkyū hō („Eine Methode
zur Erforschung des Volkslebens“) 128,
134

Ladino 256

Langobardic 106, 110, 116

language

– and dialect (Weinreich) 297

– and ethnicity 297, 308

Language planning 245

Language policy 245

Latein 265

– Beherrschung des L. im Mittelalter 271

– Unterricht in Grammatik, Rhetorik und
Metrik 268

Latein, mittelalterliches

– Germanismen 267

lateinisch (latialiter) 270

Lebenswelt 29

Lemnisch 319

Linear-B 208

linguicide 260

linguistic discrimination 260

Liutprand, Bischof von Cremona

– Historia Ottonis I. imperatoris 269

loanwords 106, 116

Locke, John 8, 21

Ludwig IV., König 269

Luwisch

– in Hiyawa (Kilikien)

– Schrift- und gesprochene Sprache 313

– sprachliche Merkmale 314

Man'yōshū („Sammlung der zehntausend
Blätter“) 125, 129

Maštoc' 283, 285, 295, 297–299, 308

material culture studies 76

Materialität 205

Mead, George Herbert 29

Meiji-Restauration 123

– Einfluss auf die japanische Sprache 126

Meiji-Zeit

– Sprach- und Schulpolitik, Bekämpfung von
Dialekten 133

Mensch

– Kultur als Artmerkmal 204

Meskhethians 277

- Meydancikkale 328
 Mingečaur pedestal 301–303
 Minkan denschō-ron („Theorien über die volkstümlichen mündlichen Überlieferungen“) 128
 Misailidis, Evangelinos 252, 255
 Missionare
 – und Landessprache 268
 Mittellateinisches Wörterbuch 271
 Möcheno (Fersentalerisch) 97–99, 101, 108, 114, 116
 – place names / toponyms 100
 Monatsnamen, althochdeutsche 267
 Mopsos 315, 317–319, 328, 330, 332
 multilingualism 247
 multiple graphization 252
 Münzprägung
 – als Metapher für Konventionalität des Sprachgebrauchs 47
 Muttersprache 266
 Muttersprachler 39
 mykenische Stirrup-Jars 219
- natio 63
 – semantische Entwicklung 72
 Nation 68
 Nationalismus 71
 Nationalsprache 42, 79
 Nationalsprachen 267
 Nationalstaaten
 – und Ethnizität 80
 native speaker 39
 nihonjinron („Diskurs über die japanische Identität“) 119
 Nizamname-i Millet-i Ermeniyān (Armenian Constitution) 253, 257
 Nochi no karikotoba no ki („Weitere Aufzeichnungen zur Jägersprache“) 130
 Norm
 – Abgleich individueller Normen innerhalb eines gemeinsamen Interaktionsraumes 232
 – im Sprachgebrauch 43, 45, 50, 160
 Normativität in der Sprache 46, 157, 160
 Normierung
 – explizite N. 38
 – implizite N. 38
- Notker Balbulus 270
 – Gesta Karoli Magni 270
 Notker Labeo (der Deutsche) 270
 – Übersetzung lateinisch-althochdeutsch 270
- Obelos 208
 Ökologische Nische 18
 Opheltau-Inschrift (Zypern) 331
 Organismus 16
 Otfrid von Weissenburg
 – Brief an Liutbert 268
 – Evangelienharmonie 267
 Otto II., Kaiser 269
 Otto I., Kaiser 269
 Ottoman Armenian
 – theatre plays 254
 Ottoman Empire
 – development of publishing houses 251, 258
 – development of writing 251
 – diglossia 249
 – language contacts 257
 – multilingualism 247, 258
 – scripts
 – Armenian 253
 – Greek 254
 – Rashi 256
 – Sephardic Jews 256
 – sociolinguistic profile 245–247
 – Tanzimat Fermanı (Imperial Edict of Reorganization) 256
- Paläogenetik 64
 Pausanias
 – IX.33.2 und VII.3.1–3 330
 Pejorisierung 53
 Pelasger 319
 people
 – als terminologischer Nachfolger von race 204
 Persönlichkeit 37
 Petrarca 75
 „Phantomschmerz“ im Identitätsbewusstsein 34
 Philister 318–319
 Phönizisch
 – in Hiyawa

- Herkunft 321
- monumentale und administrative Funktion 326
- Schriftsprache, nicht gesprochen 319
- Plinius 276, 281, 286, 289, 294, 306
- *Naturalis historia* 275, 280
- Polyphonie 46, 56
- Präsupposition 46
- praxeological knowledge 293
- Praxeologie 30, 69
- primordialistisch 65
- Ptolemy 285
- puisque 47

- Que 322
- Quintilian 43
- QWH 322

- races 204
- Rasse 5, 74, 76
- Rather, Bischof von Verona
- *Qualitatis coniectura* 265, 271
- ratio 43
- Rederecht 50
- Renaissance 75, 79
- Resonanz
- im Sprachverstehen 55
- Rhetorik
- Lehre vom richtigen Sprachgebrauch 43
- Rhyton 231
- Rollenkonflikte 37
- Romanen 271
- romanische Sprachen
- gesprochene und geschriebene 267

- Sächsisch 269
- Salomon 322
- Sam'al 314, 321–322, 324–328
- Sanduarri 323, 332
- Sankt Gallen, Kloster 270
- Literatur 272
- Quellen 269
- Sasaki Kizen 127
- Saussure, Ferdinand de 236
- Schibboleth 48–49
- Schiff des Theseus 15
- Schnecke (als Fallbeispiel in der japanischen Volkskunde und Dialektforschung) 131
- Schriftentwicklung
- ‚Phonozentrismus‘ 325
- Schriftsprache
- Norm 157
- Schriftsystem, japanisches 126
- Scythians 276–277, 289
- secondary state 218
- Seevölker 318–319
- Selbsterhaltung 17
- selfish gene 17
- senzo 25 f., 137
- Senzo no hanashi („Über unsere Ahnen“) 137
- sermo patrius 266
- shingo sakusei („Bildung neuer Worte“) 136
- shin'i genshō („psychologische Phänomene“) 135
- shin-kokugaku („neue nationale Schule“) 129
- Siehe auch kokugaku
- Smiting God 226
- sociocultural 293, 296
- soziales Kapital 221
- Soziobiologie 17, 65
- Spätbronzezeit 206
- Späthelladisch IIC-Keramik 318
- Sprache
- als Sitz der Identität 6, 33, 41, 56–59, 80, 137
- Benennung 39
- erlernte, sekundäre 266
- politische 51
- Sprache, japanische
- in der volkskundlichen Literatur 121
- Veränderungen in der Meiji-Zeit 126
- Sprachgemeinschaft 5, 37, 39, 60
- und Ethnizität 77
- Sprachgrenzen 266
- Sprachideologie 41
- sprachliche Fehler
- als Indiz für Sprachwandel 157
- Sprachliche Heimat 57
- Sprachliches Weltbild 58
- Sprachreform, türkische 3, 7
- Sprach-Schöpfung (in Japan)
- Siehe kotoba-zukuri
- Sprachwandel
- in gesprochener vs. geschriebener Sprache 157
- Sprechgemeinschaft 39

- Stamm 201, 207
 Stämme 80
 Stilpluralismus 218
 Strabo 285, 292, 294, 296–299, 307, 309
 – Geographie 11.4.6 282
 – Geographie 14.4.3 318
 Sturmi von Fulda, Abt 269
 Subjekt
 – postmoderne Dekonstruktionen 36
 Subsumtion 12
 Sugae Masumi 123
 Synode von Reims 269
- Tabal 323
 Tarsus/Gözlükule 320
 Tautologie 9
 Tell el-Yahudiya-Ware aus Ägypten 219
 Teufel 270
 Teutisca lingua 269
 The Medieval Translator. Traduire au Moyen Âge. 268
 Theutonica sive Teutisca lingua 270
 Tōno monogatari („Erzählungen aus Tōno“) 128, 130
 toponyms as cultural heritage 101
 transitive Konstruktion mit innerem Akkusativ 32
 Trentino dialect, dialectal terms 97–98, 106, 110, 116
 Tribalismus 80
 Tuotilo, Mönch von Sankt Gallen 270
 – lateinische und deutsche Dichtungen 270
 Turkish 248
 – and „Ottoman language“ 249
 – „Citizen Speak Turkish“ (Vatandaş Türkçe Konuş) 7
 – „Citizen Speak Turkish“ (Vatandaş Türkçe Konuş) 259
 – diglossia in Ottoman Empire 249
 – Dil Devrimi (Language Revolution) 246
 – Harf İnkılabı (Alphabet Reform) 246
 – high variety (H-Variety) 248–250, 257
 – low variety (L-Variety) 248, 250, 257
 – registers and sub-varieties 251
 – multiple graphization 252
 – ‘pure Turkish’ (Öz Türkçe) 259
 – roots of modern standard T. 250
- Turkish Historical Association (Türk Tarih Kurumu) 259
 Turkish Language Association (Türk Dil Kurumu) 259
 Turkish language planning 3, 7, 245–246, 259
 – official purpose 246
 Turkish literature 258
 – Akabi Hikayesi (The Story of Akabi) 250, 254–255
 – Ezhar-ı Şebab 257
 – Kalb-i Şikeste 257
 Turkish newspapers
 – Şafak 255
 – Anatol Ahteri 255
 – Anatoli 255
 – Angelioforos Çocuklar İçin 255
 – Şarkıyye 256
 – Ceride-i Şarkıyye (Eastern Journal) 246, 254, 258
 – Ceride-i Tercüman 256
 – Cumhuriyet (Republic) 246, 259
 – El Meserret (Ladino-Turkish) 258
 – Kukirikos 255
 – Manzume-i Efkar (Course of Opinion) 254
 – Mecmua-i Havadis (Journal of Events) 246, 250, 254
 – Meserret 256
 – Mesveret (French-Turkish) 258
 – Musavver Necat-ı Millet (Armenian-Turkish) 258
 – Takvim-i Vekayi 258
 – Terakki 255
 – Üstad 256
 – Zaman 256
 Tuwana 321
 Tyrolean/Tyrolese 97–99, 106, 110, 116
 – place names / toponyms 101
 Tyros 217
- Übersetzung
 – aus der Volkssprache ins Lateinische 267
 Udini 275–276, 286, 289, 294
 Udis 281, 287, 289–292, 294, 303
 Uluburun 220
 Umgangssprache
 – als Quelle schriftsprachlicher Normen 43, 157

- Ungarn 270
 Usualisierung 38
 Uti 276, 286–287, 289–291
 – etymology 288
 Utis 286, 292, 294, 297
- Vartanian, Hovsep / Vartan Pasha 252, 254
 Vatersprache 265–266
 vetustas 43
 Viraśaivismus 63
 Volk 201, 207
 Völkerpsychologie 59
 Volksgemeinschaft 5
 Volkskunde, japanische 3, 31, 41, 81
 – Entstehung 125
 – historische Rahmenbedingungen 123
 – Kritik 120
 – Rolle der Dialektforschung 122
 – Rolle der Sprache in
 Nachschlagewerken 121
 – Westlichsprachige Forschung zu Pionieren
 und Fachgeschichte 121
 Volkssprache
 – als Umgangssprache 267
 – Spontaneität und Nuancenreichtum 270
 Volkssprachen 267
 – und Latein 267
 Vulgärlatein 266
- Walahfrid Strabo, Abt der Reichenau 269
 – Vita sancti Galli 269
 Warikas 314, 316, 328, 332
 Wetti, Mönch der Reichenau 269
 Winde, althochdeutsche Bezeichnungen 267
 „Wir“-Bewusstsein 62
 Wir-Gefühl 230
 „Wir-Perspektive“ 67
- Yadnana 329–330
 Yaman/Yam(a)nāja 330
 Yanagita Kunio
 – Ansprüche an die moderne japanische
 Sprache 139
 – Biographie 127, 129
 – Drei-Sektoren-Modell seiner
 Volkskunde 134
 – Kritik an seiner Volkskunde 131–132
 – Kritik an Sprach- und Schulpolitik 133,
 139–140
 – Rolle von Sprache und Dialekt in seiner
 Volkskunde 130, 139
 – Verhältnis von Erfahrung und Sprache 139
 – Verhältnis von Sprache und Identität 137
 yūkei bunka („materielle Kultur“) 135
- Zazaki 39
 „Zigeuner“ 68
 Zweitspracherwerb
 – Kreativität im Z. 46
 Zypern
 – Bairaktar-Figurine 227
 – Barren-Miniatur 226
 – Double Goddess 229
 – Einzelbestattungen 221
 – Eisenzeit 222
 – Elitenbildung 215, 218, 222
 – enge Beziehungen (kulturelle Koine) mit
 Kilikien 328
 – Enkomi 219, 223
 – gesellschaftliche Transformation in der
 Bronzezeit 215
 – Gold 232
 – Hala Sultan Tekke 219
 – Handel 220
 – Edelmetall 222
 – Elfenbein 221
 – Exotika 222
 – Granatapfel 221
 – Kupfer 221
 – Öl 221
 – Oliven 221
 – Straußenei 222
 – Zinn 221
 – Herkunftsort der Griechen in Hiyawa 328
 – in der Bronzezeit 201, 207, 211
 – Ingot God 223–224, 230, 232
 – Kammergräber 221
 – Kition 217, 223
 – Knickachstempel 223
 – Kouklia Palaepaphos 231
 – Kouklia Teratsoudhia-Figurine 227
 – Kupfer 214
 – Metallurgie 225
 – Myrthou Pigadhes 231

- Nikosia 228
- Palaipaphos-Skales 208
- Paleapaphos Teratsoudhia 227
- Rind- oder Stierdarstellungen 231
- Schrift
 - phönizisch 216
 - zyprisch/kyprisch-griechische
Silbenschrift 215, 331
 - zypro/kypro-minoisch 216, 331
- Sekundärbestattungen 221
- Sprachen 217
 - Altgriechisch 208
 - Eteozyprisch 216
 - Eteozyprisch/Eteokyprisch 331
 - Golgisch 331
 - Griechisch 331
 - Phönizisch 216, 331
- Toumba tou Skourou 219

