

ANDRE GINGRICH

7. Ländliche Sternenkaleender aus dem südlichen Ḥijāz

(mit drei Anhängen zu örtlichen Kalendern aus dem Norden des ‘Asīr, und aus Jīzān von A. R. Alohban, R. B. Serjeant und J. Lambert)

7.1. EINLEITUNG

Der vorliegende Beitrag befaßt sich mit dem bäuerlichen Sternenkaleender der saudi-arabischen Südwestprovinzen. Die Einleitung diskutiert einige methodische Fragestellungen, die drei folgenden Hauptabschnitte sind zuerst der empirischen Präsentation von Datenmaterial aus dem südlichen Ḥijāz, dann seiner vergleichenden Analyse und schließlich seiner Interpretation gewidmet.

Vorerst sind einige methodische Hinweise zum hier publizierten Material angebracht. Sachlich bezieht sich dieses Material in erster Linie auf das mündlich tradierte Kalenderwissen in den Erhebungsgebieten. Die Wechselwirkung zum islamischen Kalender und zum schriftlichen Wissen von Lokalgelehrten (in Form von Handbüchern und Almanachen) sind dort betont, wo sie feststellbar waren; diese beiden Bereiche waren aber kein eigenständiger Schwerpunkt der Erhebung. In zeitlicher Hinsicht muß betont werden, daß die Erhebungen jeweils in den kühlest und niederschlagreichsten Jahreszeiten stattfanden, und daß in jedem einzelnen Dorf nur Aufenthalte von wenigen Tagen möglich waren. Dies hatte methodisch zur Folge, daß die verbalen Angaben der lokalen Gewährsleute selten um Himmelbeobachtungen und optische Demonstrationen ergänzt werden konnten. Die nachträgliche Überprüfung* des Zusammenhanges zwischen terminologisch erschlossenen Himmelsobjekten und dem zeitlichen Gesamtaufbau der Kalender ergab daher einzelne Unstimmigkeiten, auf die im Text verwiesen ist. Räumlich stammt das Datenmaterial primär aus der Verwaltungsprovinz al-Bāḥa und dem Südteil der Provinz Mekka; drei kurze Beiträge aus dem nördlichen ‘Asīr und der Provinz Jīzān, erhoben von R. Serjeant, J. Lambert und A. Alohban werden zusätzlich in Appendices präsentiert und kommentiert. Der räumliche Vergleich zwischen diesen zusätzlichen Materialien und jenen des südlichen Ḥijāz ist Bestandteil der Zusammenfassung, welche die Grundlage zur Interpretation der ethnographischen Karte liefert. Die hier durchgeführte vergleichende Analyse folgt jener Methode, die ich bereits 1989 (1994) für die Untersuchung bäuerlicher

* Diese erfolgte im Rahmen von Simulationsprogrammen, welche am Wiener Planetarium von Herrn Prof. H. Mucke und am Institut für Theoretische Geodäsie und Geophysik (Abteilung Theoretische Geodäsie) der Technischen Universität Wien durch Herrn Dipl.-Ing. Dr. R. Weber durchgeführt wurden; beiden sei für die Hilfsbereitschaft und Zusammenarbeit herzlichst gedankt. Für hilfreiche Diskussionen und seine Gastfreundschaft danke ich Daniel M. Varisco, für die Erstellung der Endfassung danke ich in besonderem Ausmaß Sylvia Haas. Dieser Beitrag wurde 1995 abgeschlossen.

Agrarkalender aus Südwestarabien entwickelt und angewandt habe.¹ Da sie dort ausführlich beschrieben ist, genügen hier einige kurze Erläuterungen.

Die beiden wesentlichen Kriterien dieser vergleichenden Analyse sind Terminologie und Struktur der Kalender. Terminologisch bilden die Namen der beobachteten Himmelsphänomene (insbesondere Sterne und Sterngruppen) den Ausgangspunkt. Das Korpus klassisch-arabischer Sternnamen ist in den grundlegenden Arbeiten von P. Kunitzsch (1961) und C. Pellat (1955) weitgehend zusammengefaßt und differenziert zwischen „echten, ursprünglichen“ und jüngeren Sternnamen. Von dieser klassischen Terminologie unterschieden werden kann die typisch südwestarabische Terminologie. Sie umfaßt eine Gruppe von wenigen Sternnamen mit weiter Verbreitung in ganz Südwestarabien, die etymologisch teils direkt auf altsüdarabische Bezeichnungen zurückzuführen sind, oder zumindest in den meisten Dialekten der Region auftreten. Von dieser zweiten Gruppe sind schließlich jene Lokalnamen zu unterscheiden, die weder der ersten noch der zweiten Gruppe angehören.

Im Übergangsbereich zwischen Terminologie und Struktur der Kalender ist das methodische Problem der Identifikation der Himmelsphänomene angesiedelt. Sie war aufgrund der erwähnten Erhebungsbedingungen optisch nicht immer möglich; die Terminologie selbst ist andererseits nicht immer eindeutig. Derselbe Terminus kann an verschiedenen Orten unterschiedliche Phänomene bezeichnen, und noch häufiger werden auf dasselbe Phänomen an verschiedenen Orten unterschiedliche Termini bezogen. Wo die Identifikation eindeutig ist, gilt erstens die Unterscheidung zwischen Tierkreiszeichen und einzelner Stern (Sterngruppe) und zweitens jene zwischen Sternen die Mondstationen bilden und solchen, die keine bilden. Diese werden hier unterschieden als *manāzil* und *non-manāzil*.

Die Beobachtung der Tierkreiszeichen ist im Erhebungsgebiet nur äußerst selten ein Bestandteil der Volkskalender und gehört eher der gelehrten Tradition an. Die Unterscheidung zwischen jenen Sternen (Sterngruppen), welche Mondstationen bilden und jenen, die das nicht tun, ist hingegen zur Beurteilung der Affinität des jeweiligen Lokalkalenders zum literarischen Modell der *manāzil*-Kalender entscheidend und daher vor allem für die Analyse von *anwā'*-Kalendern relevant.

Trotz seiner nach Erhebungsgebieten unterschiedlichen Dichte belegt das hier publizierte Material die Existenz von zwei bäuerlichen Kalendersystemen der Region, welche auf den Prinzipien von *anwā'* und *qirānāt* beruhen. Auch bezüglich dieser Unterscheidung verweise ich auf die ausführliche Darstellung und Bibliographie meiner Arbeit von 1994 und beschränke mich hier auf die wesentlichen Strukturmerkmale.

Die Kalenderrechnung nach den *anwā'* geht von stellaren Horizontereignissen aus und ist eine auf das Sonnenjahr ausgerichtete Zählung. Der Terminus *naw'* (pl. *anwā'*) bezeichnet im Singular den Frühuntergang eines Sternes (oder einer Sterngruppe) und den Frühaufgang seines Gegenübers; in West- und Südwestarabien oft auch den Spätauf- und -untergang. In erweiterter Bedeutung und im Plural sind damit die Zeitperioden gemeint, die zwischen diesen Ereignissen liegen und nach ihnen benannt sind, sowie das gesamte System, das auf den Früh- (Spät-) – Auf- und Untergängen einer Serie von Sternen und Sterngruppen beruht. Das System stammt aus vorislamischer Zeit (wie schon Pellat

¹ Gingrich 1989a: 297–459 und 1994: 145–266.

zeigt), die Sterne als solche wurden in kausalem Zusammenhang mit der Klimaentwicklung gesehen, vor allem mit Regenzeiten. Die Formalisierung der *anwā'*-Rechnung auf 28 solcher stellarer Ereignisse in Abständen von 13 Tagen (einer davon auf 14; $28 \times 13 + 1 = 365$), und ihre Kombination mit den Mondstationen (*manāzil al-qamar*) ist aber eine spätere Entwicklung. Sie setzte unter externem Einfluß einige Zeit vor dem Islam ein (weshalb die *manāzil* bereits im Qur'an erwähnt werden können) und wurde endgültig in den ersten Jahrhunderten danach abgeschlossen. In den *Kutub al-anwā'* und anderen Texten der arabischen Literatur fand dieses System spätestens seit dem 9. Jh. eine schriftliche und zunehmend kodifizierte Tradition. Teilweise in Wechselwirkung dazu setzt sich die mündliche und vermutlich traditionellere Verwendung der *anwā'*-Rechnung in den ländlichen Regionen bis in die Gegenwart fort.²

Im Gegensatz dazu wurden meines Wissens bisher keine frühislamischen oder mittelalterlichen schriftlichen arabischen Quellen publiziert oder auch nur gefunden, welche die *qirānāt*-Rechnung eindeutig belegt hätten. Erst für das 18. Jh. liegt eine literarische Quelle aus dem Jemen vor. Eduard Glaser erbrachte schließlich den ersten Nachweis über die weite Verbreitung und orale Verwendung dieses Systems aus dem bäuerlichen zentraljemenitischen Hochland, und E. Jaussen belegte ihn auch für Nordarabien. Ethnographische Forschungen haben diesen Befund seither für den Nordjemen bestätigt und erweitert.³

Die Rechnung nach den *qirānāt* beruht auf der Beobachtung der Mondmonate und ursprünglich auch der Plejaden, denen im *anwā'*-System ebenfalls große Bedeutung zukommt. *Qirān* bedeutet „Verbindung“ (von zweierlei) und astronomische Konjunktion, hier die Konjunktion von Mond und Plejaden. Diese Konjunktionen sind natürlich nicht das ganze Jahr über sichtbar, weshalb dieses vom *qirānāt*-Kalender nie vollständig abgedeckt wird. Die Mondmonate sind mit Nummern bezeichnet, welche ursprünglich auf der Differenz von synodischem und siderischem Monat von etwa zwei Tagen beruhten.⁴

Beide Systeme, *anwā'* und *qirānāt*, dienen im Erhebungsgebiet als zeitliche Orientierungshilfe, insbesondere für die jahreszeitliche Abfolge landwirtschaftlicher Arbeiten. Verschiedene mnemotechnische Hilfsmittel wie Körperbilder, Sprichwörter, Schattenlängen oder Vegetationsphasen stützen dies ab. Die grundsätzliche Funktionsweise jedes der beiden Systeme variiert – bei den *anwā'*-Rechnungen hinsichtlich des jeweils beobachteten Typs von Horizontereignissen und der verwendeten Sternsequenz, sowie in beiden Systemen bezüglich der Terminologie. Darüber hinaus variiert im *qirānāt*-System die tatsächliche Beobachtung der Plejaden. Da hiermit das erste Datenmaterial zu diesem Thema aus dem Untersuchungsgebiet vorgelegt wird, liegt der Schwerpunkt im folgenden zweiten Abschnitt auf der Datenpräsentation.

² Pellat s. n. *anwā'* in EI².

³ Glaser 1885: 89–99; Gingrich 1994: 148–233.

⁴ a. a. O.: 167.

7.2. VOLKSKALENDER IN LOKALKONTEXTEN

Dieser empirische Abschnitt ist nach den Erhebungsregionen der Sarāt, der hügeligen Tihāma und der Küstenregion gegliedert. Dies erfolgt natürlich auch im Hinblick auf die ethnographischen Ergebnisse zur Frage der Sternkalender, denen in dieser Gliederung bereits Rechnung getragen wird. Zugleich korrespondiert sie aber mit den grundlegenden sozialen und ökologischen Verhältnissen der Region. Die Sarāt ist das eigentliche Bergland, enthält die agroklimatisch begünstigtesten Zonen und ist traditionelles Siedlungsgebiet der Bergstämme, welche dieses unzugängliche Gebiet über lange historische Perioden kontrollierten und verteidigten. Die aride Küstenregion war demgegenüber meist dünner besiedelt und über Transportwege und Häfen eher für äußere Einflüsse, den Handel und staatliche Interessen zugänglich. Die hügelige Tihāma stellt zwischen diesen Gegensätzen eine Übergangsregion dar; ihr gebirgiger Teil ist Siedlungsgebiet der Bergstämme, während die tiefergelegenen Zonen wie an der Küste auch von halb- oder nicht-tribalen Gruppen besiedelt sind.

7.2.1. DIE SARĀT

7.2.1.1. Östliche Sarāt: *W. Bīda*

Das *W. Bīda* liegt am Ostabhang der Sarāt zum Najd hin. Die Landwirtschaft in diesem semi-ariden Übergangsbereich beruht auf künstlicher Wasserzufuhr durch Flut- und Brunnenbewässerung. Wie anderswo in der Sarāt ist der Anbau von Hirse, Weizen und Gerste die Grundlage der Landwirtschaft. Allerdings ermöglichen Trockenheit und Bodenqualität hier nur in seltenen Fällen eine Fruchtfolge auf demselben Feld innerhalb eines Jahres. Ansonsten schließt an eine Jahresernte eine mehrmonatige Brache an.

Das Landwirtschaftsjahr ist nach Jahreszeiten gegliedert in ṣayf (Anfang März bis Mitte Mai), kharīf (Ende Mai bis Mitte Oktober), shitāʾ (Mitte Oktober bis Ende Dezember) und rabīʿ (Jänner und Februar).⁵ Normalerweise wird Hirse zu den Sternen al-Ḥimar und ath-Thamān⁶ im kharīf eingesät und zu Beginn des rabīʿ geerntet. Weizen und Gerste werden meist auf anderen Feldern im Stern al-Kaff al-Thānī des shitāʾ ausgesät und zu Ende des rabīʿ geerntet. Der Obstbaumschnitt (Pfersich, Granatäpfel, Aprikosen/Marillen, Äpfel und Trauben) in Brunnen- und Quellennähe erfolgt im shitāʾ oder zu Anfang rabīʿ, die Obsternte erfolgt dann in der Mitte des ṣayf.

Bezieht man Obstarbeiten, Felderzubereitung und Arbeiten nach der Ernte mit ein, so erstrecken sich die landwirtschaftlichen Hauptarbeitszeiten fast über das ganze Jahr, mit Ausnahme der trockenen, heißen Zeit von Mitte ṣayf bis Mitte kharīf.

Von einem tribalen Gewährsmann aus dem Dorf al-Ḥāzim al-asfal stammt die folgende Niederschrift (Tab. 1) einer Liste von Namen jener Sterne, die im *W. Bīda* gemäß der Sequenz des anwāʾ-Prinzips beobachtet werden sollen.

⁵ Zur jahreszeitlichen Terminologie in Südwestarabien cf. Gingrich 1994: 140–143 und die dort angegebene Literatur, für Ostarabien cf. Varisco 1990: 8–27.

⁶ In diesem Beitrag werden grammatische Artikel an Nomina assimiliert, um eine Annäherung an die lokale Umgangssprache zu veranschaulichen.

Tab. 1: Sternnamen und Attribute im W. Bīda

Spalte a), c), d): Übertragung nach dem Original, Spalte b): Terminologische Identifikation nach Kunitzsch (1961); Originalaufnahme: ‘Abdallah al-Zahrānī; MS: Mondstation

	a) Jahreszeit	b) Identifikation	c) Sternname	d) Lokales Attribut
1.	Kharīf	ϑ Leonis MS 11	az-Zubra	waṣṭ ar-ra’s (Scheitel)
2.	Kharīf	ζφηα Leonis MS 10	al-Djabha	ṣabbat ar-ra’s (Stirn)
3.	Kharīf	λ Leonis, γ Cancrī MS 9	aṭ-Ṭarf	al-‘ayn (Auge)
4.	Kharīf	ε (+ ev. ωσ Cancrī) MS 8	an-Nathra	al-khashm (Mund)
5.	Kharīf	unidentif.	ath-Thamān	al-asnān al-qāṭi‘a (Schneidezähne)
6.	Kharīf	unidentif.	al-Ḥīmar	al-amāmiyya al-‘uliyyā wa ‘l-sufḷa
7.	Kharīf	α Virginis MS 14	as-Simāk al-awwal	al-baṭn (Bauch)
8.	Kharīf	α Bootis ?	as-Simāk ath-thānī	al-baṭn (Bauch)
9.	Kharīf	1.–5. Cassiopeias	al-Kafūf (= al-kaff al- awwal wa ‘th-thānī)	Kaff al-yad (Handfläche)
10.	Ṣayf	β Canis Maioris or Minoris	al-Mirzam	asfal al-baṭn (Unterleib)
11.	Ṣayf	Pleiaden MS 3	ath-Thurayyā ⁷	
12.	Ṣayf	Canopus (α Carinae)	Suhayl	

Mit dieser Liste liegt eine Sequenz von Frühaufgängen im ṣayf und kharīf vor, die dementsprechend über dem Osthorizont beobachtet werden, der im W. Bīda von einem gleichförmig niedrigen Hügelkamm gebildet wird. Die gleiche Sequenz wird dort in der zweiten Jahreshälfte als Spätaufgang beobachtet.⁷

Gegenüber der Anzahl von 28 anwā’ der manāzil-Gestirne weist diese Liste (al-Kaff als Doppelstern gerechnet) mit 13×2 einen (1×2) Sternnamen weniger auf. Das Phänomen, wonach die orale Tradition anwā’-Sequenzen als „Fragmente“ des Sonnenjahres einsichtigerweise nur für die Hauptarbeitsphasen bewahrt, wird im Laufe dieses Abschnittes noch öfter und viel deutlicher als hier auftreten und ist aus der südwestarabischen Ethnographie hinreichend dokumentiert.⁸ Die hier gegebene geringere Diskrepanz von 26 „lokalen“ gegenüber 28 „literarischen“ anwā’ ist auf die zuvor angeführte besondere Länge der landwirtschaftlichen Hauptarbeitszeit im Sonnenjahr zurückzuführen, welche im W. Bīda gegeben ist.

⁷ Diese Beobachtungsform habe ich als „Verdoppelung“ bezeichnet (1994: 197).

⁸ Varisco 1982: 555 hat erstmals auf dieses Phänomen aufmerksam gemacht.

Hier wird diese fragmentarische Sequenz jedoch in Form einer „Verdoppelung“ tradiert, so daß nicht 28, sondern 13 verschiedene Phänomene identifiziert werden müssen. Derartige Verdoppelungen sind aus Teilen des jemenitischen Hochlandes bekannt, wo sie eine Anpassungsform kurzer tribaler Sequenzen an das klassische Modell der 28 manāzil darstellen.⁹ Diese Anpassung verweist auf die normative Wirkung des manāzil-Modells und dementsprechende literarische Einflüsse.

Bei näherer Untersuchung verrät diese handschriftlich vorliegende Liste, die ursprünglich nicht vom Autor erhoben wurde, auch einige Unsicherheiten und Unstimmigkeiten, auf die hinzuweisen ist: Die Liste der Sternnamen (Spalte c) wurden in der mnemotechnischen Reihenfolge der Körperattribute (Spalte d) rekapituliert; diese Reihenfolge kehrt allerdings die reale Sequenz um, wie schon aus Spalte a) ersichtlich ist: ṣayf liegt im Jahr vor, und nicht nach dem kharīf; die reale Sequenz der Beobachtung setzt also mit den Phänomenen 12 und 11 (Canopus und Plejaden) ein und endet mit den Sternen des Löwen. Weiters passen die Objekte 7 und 8 (α Bootis und α Virginis) „überhaupt nicht in diese Folge. Ihre Letztuntergänge bzw. Erstaufgänge liegen ungefähr zu Beginn November“.¹⁰ Hier hat sich der Gewährsmann mit großer Wahrscheinlichkeit geirrt. Da die Frühaufgänge der Sterne des Löwen in der Region bis Mitte September beobachtet werden, könnten die Objekte 7 (MS 14) und 8 nach den Aufgängen des Löwen (MS 10 und 11) beobachtet werden. In diesem Fall müßte auch das Attribut al-baṭn einem anderen Sternnamen zugeordnet sein. Hat sich der Gewährsmann jedoch nicht geirrt, dann wäre al-Simāk hier ein Lokalname für nicht identifizierte Sterne, auf jeden Fall aber nicht für α Virginis und α Bootis.

Terminologisch zeigt diese Sequenz aus dem W. Bīda verschiedene Einflüsse: ath-Thurayyā, Suhayl, al-Kaff und al-Mirzam repräsentieren „echte, ursprüngliche“ und weit verbreitete altarabische Sternnamen. Suhayl, al-Mirzam, al-Kaff und al-Simāk ath-Thānī (als α Bootis) sind darüber hinaus zwar aus der arabischen Literatur bekannte und identifizierbare Namen, aber die betreffenden Objekte bilden keine Mondstationen: Damit ist in dieser Sequenz ein Anteil von etwa einem Drittel Sternnamen enthalten, die non-manāzil bezeichnen und zugleich keine Lokalnamen sind. Dieser Anteil kann daher als von den literarischen Hauptströmungen abweichendes (non-manāzil) und als regionales Element (nicht-lokale, allgemein-arabische Namen) bezeichnet werden. Die Termini 5 und 6 sind aus der schriftlichen Literatur nicht bekannt¹¹ und waren zur Erhebungszeit nicht identifizierbar. Es handelt sich um diejenigen beiden Sterne, zu deren anwā' im kharīf man im W. Bīda die Hirse aussät. Wie im gesamten südlichen Ḥijāz überwiegt die Bedeutung des Anbaus von Hirse auch hier gegenüber jenem von Weizen, Gerste und Obst. Die Hirsesaatzeit ist überdies im Vergleich zu allen anderen landwirtschaftlichen Arbeitszeiten dieser Region am genauesten fixiert und alljährlich am ehesten gleichbleibend.¹² Diese beiden Tatsachen zeigen an, daß al-Ḥimār und al-Thamān als Hirsesaat-Sterne eine besonders praktische Bedeutung haben, wofür offenbar spezielle, ansonsten unbekannte Lokaltermini verwendet werden.

⁹ Bédoucha 1986: 1–68; Gingrich 1994: 212f.

¹⁰ Prof. P. Kunitzsch, Brief an den Verfasser vom 11. 10. 1988.

¹¹ Kunitzsch 1961: 68 führt bloß als Dual „al-ḥimārān“ an, die jedoch nur im Fall eines Hör- oder Schreibfehlers in vorliegender Erhebung mit dem „al-Ḥimar“ des W. Bīda in Bezug stehen könnten.

¹² cf. die Niederschlagsverteilung der Region nach Abdulfattah 1981: map 2.

Aufgrund ihrer Stellung in der Gesamtsequenz könnte es sich hierbei um Sterne im Bereich von al-Dhirā‘ (MS 7) handeln. Der Name ath-Thamān könnte entweder auf „acht“ Tage verweisen, in denen ausgesät werden muß, oder sich auf eine stellare Konstellation aus acht Elementen beziehen.

Die Objekte 11, 7, und 4 bis 1 sind in dieser Terminologie Bestandteil der manāzil-Sequenzen der arabischen Literatur und werden dort als die in Tab. 1 eingetragenen Mondstationen 3, 8–11 und 14 geführt.

Terminologie und Struktur dieser lokalen anwā‘-Sequenz des W. Bīda vereinigen folglich drei Elemente zu einem heterogenen Ganzen:

- a) eine ausschließlich lokale Tradition mit Bezug zum Saattermin der Hauptanbaufrucht Hirse (al-Ḥimār, ath-Thamān);
- b) eine regional-arabische Tradition von non-manāzil (Suhayl, al-Mirzam, al-Kaff al-awwal wa ‘th-thānī, ev. al-Simāk al-thānī); und
- c) eine literarische Tradition der klassischen manāzil (ath-Thurayyā, al-Nathra, al-Ṭarf, al-Jabha, az-Zubra, ev. as-Simāk al-awwal).

Von diesen drei Elementen a), b) und c) umfaßt das letztere etwa die Hälfte und b) etwa ein weiteres Drittel aller angeführten Sternnamen, das „literarische“ Element ist also am stärksten vertreten.

Dieser Befund wird noch zusätzlich unterstrichen durch die Untersuchung der anthropomorphen Attribute der Einzelsterne.

Neben anderen zeitlichen Orientierungshilfen wie dem Vegetationsbestand, den saisonalen Hauptwindrichtungen und den Flügen der Zugvögel sind diese Attribute (Spalte d in Tab. 1) ein spezielles mnemotechnisches Hilfsmittel zur Memorierung der anwā‘-Ereignisse. Namen und Körperpartien sind Sternnamen zugeordnet; aus Gründen der Anschaulichkeit oder des Anstandes (um nicht mit dem „Unterleib“ beginnen zu müssen) wurde hier mit dem „Scheitel“ begonnen.

Dieses anthropomorphe Bild der anwā‘-Sequenz des W. Bīda funktioniert mnemotechnisch so wie jenes, das in der Küstenregion erhoben wurde (Abschnitt 7.2.3. dieses Beitrages). Es dient dem Beobachter zur Orientierung am Abend- oder Morgenhorizont und setzt die dortigen anwā‘ in Bezug zum Stand der Plejaden. Wenn sich diese „über dem Scheitel“ des Beobachters befänden, erscheine az-Zubra; stünden sie noch in Stirnhöhe, dann sei der naw‘ von al-Jabha sichtbar, etc. Wenn die Plejaden selbst niedrig über dem Horizont stünden, setzt man sie mit den unteren Körperpartien in Bezug (wobei hier die Genitalien, vermutlich aus Taktgefühl, nicht genannt werden).

Wie in der Küstenregion sind die Plejaden im mnemotechnischen Register des W. Bīda das optische Orientierungsmaß für die gesamte anwā‘-Sequenz. Den Plejaden wird also absolute Priorität eingeräumt, was mit ihrer leichten Identifizierbarkeit zusammenhängt, aber auch ihrer große Bedeutung in den Agrarkalendern der anderen Erhebungsgebiete entspricht. Hier in der östlichen Sarāt werden die Plejaden aber im Unterschied zu allen anderen erhobenen anwā‘-Sequenzen nicht als „Kopf“ oder erstes Phänomen der Abfolge von Aufgängen genannt. Dies ist als literarisch bedingte Übergangsform interpretierbar, da die Plejaden auch im klassischen manāzil-Modell nicht die erste Stelle einnehmen.

Vergleicht man nun die lokalen Attribute der Sternnamen des W. Bīda mit jenen Beinamen, die aus der arabischen Literatur dokumentiert sind, so ergeben sich einige auffällige Übereinstimmungen und Unterschiede (Tab. 2).

Tab. 2: Literarisch tradierte und lokale (W. Bīda) Attribute der Sternnamen
Spalten a), c): nach Tab. 1, Spalte b): nach Kunitzsch (1961)

a) Sternname	b) liter. Attribut	c) lokales Attribut
az-Zubra	Mähne	Scheitel
al-Jabha	Stirn	Stirn
aṭ-Ṭarf	Blick	Auge
an-Nathra	Mund/Nase	Mund
ath-Thamān		Zähne
al-Ḥimār		Zunge
(as-Simāk I)		
(as-Simāk II)	(Hinterbein)	(Bauch)
(al-Kaff I)	linke und	Hand-
al-Kaff II	rechte Hand	flächen
al-Mirzam		Unterleib
ath-Thurayyā	Kopf	
Suhayl		

Übereinstimmung oder Ähnlichkeit zwischen den lokalen und den literarischen Attributen besteht zunächst in der bildlichen, körperbezogenen Analogie an sich und dann in der Vergegenwärtigung von az-Zubra, al-Jabha, aṭ-Ṭarf und an-Nathra als Scheitel (Mähne), Stirn, Blick (Auge), und Mund – was bei al-Jabha und aṭ-Ṭarf schon semantisch vorgegeben ist.

Der entscheidende Unterschied der literarischen Bilder zu den lokalen Attributen besteht in ihrem Bezug zu zwei verschiedenen Sternbildern, nämlich zu jenen des Löwen und der Plejaden, anstatt zum menschlichen Körper wie im W. Bīda. Dieser teils willkürliche, nicht-phänomenologische Zusammenhang zwischen (hier: zwei) Mondstationen (Sternbildern) und ihren literarisch tradierten Attributen ist auf zwei Arten von älteren Überlieferungen zurückzuführen.

Für die Beinamen der Plejaden gilt dabei, daß diese Attribute in die Literatur der arabischen Philologie und der kutub al-anwāʾ ursprünglich aus der altarabischen Poesie aufgenommen worden sein dürften. Die Tradition dieser Attribute dürfte daher ebenso wie der „echte, ursprüngliche“ Name ath-Thurayyā selbst auf einheimische, vorislamisch-arabische Grundlagen aufbauen.

Die Ausgestaltung des „Löwen“ in mehrere Einzelteile mit mehr oder minder deutlichem Bezug zum gleichnamigen Tierkreiszeichen beruht hingegen historisch auf der freien Übernahme äußerer Einflüsse; nach Kunitzsch ist das Tierkreisbild des Löwen bereits in vorislamischer Zeit für Arabien nachgewiesen.¹³

Die anthropomorphen Attribute der anwāʾ im W. Bīda erweisen sich daher zunächst als volksastronomische Parallelen zu diesen literarischen Ausgestaltungen. Innerhalb dieser Lokaltradition von mnemotechnischen Bildern lassen sich zwei Elemente unterscheiden. Das erste Element ist der „Kopf“, der als volksetymologische Umdeutung der literarischen Vorstellungen vom Sternbild Löwen anzusehen ist. Das zweite Element ist das der Plejaden. Als bildliches Einzelelement ist ihre Bedeutung hier gegenüber der volksetymologischen Umdeutung des Löwen untergeordnet. Diese Dominanz des ersten Elements steht zugleich einer vollständigen und direkten Entsprechung von lokaler und literari-

¹³ Kunitzsch 1961: 24, 25 und Brief an den Verfasser vom 11. 10. 1988.

scher Tradition im zweiten Element entgegen. Für das Motiv der „Handflächen“ ergeben sich als Attribut der Plejaden keine Probleme, das literarische Bild des „Kopfes“ hingegen ist bereits im ersten Element des Löwen vergeben. Interessanterweise nennt das lokale Register nach den Mondstationen 8 bis 11 aber nicht aṣ-Ṣarfa (β Leonis, MS 12), die in der Literatur auch das Attribut „Rute“ (des Löwen) trägt.¹⁴ Diese „Rute“ würde am einen, ebenso wie der „Kopf“ der Plejaden am anderen Ende der Reihe nicht in das homogene menschliche Bild des Gesamtregisters passen.

Die Vergabe des Motivs „Kopf“ durch das dominante erste Element und die optische Logik der Orientierungshilfe bewirken somit beide die besondere Assoziierung des Sternnamens der Plejaden mit dieser Körperregion als ihrem (verschwiegenen) Attribut. Ich interpretiere dieses Attribut der Plejaden im *W. Bīda* daher als sekundäre Umformung unter dem Einfluß schriftlicher Traditionen, die in diesem lokalen System insgesamt starke Auswirkungen zeigen.

Die *anwā'*-Sequenz aus dem *W. Bīda* enthält insgesamt in dreierlei Hinsicht deutlichere Spuren literarischer Einflüsse als die im folgenden erörterten Kalender:

1. 5 oder 6 der 10 identifizierten Gestirne bilden Mondstationen; darunter bilden die Plejaden als MS 3 nur hier nicht den Anfang der Sequenz.
2. Die Ausgestaltung zu 26 (24) beobachteten Phänomenen durch „Verdoppelung“ der *anwā'*-Sequenz verweist auf eine Anpassung an das literarische Modell der 28 Mondstationen.
3. Diese längere Sequenz von (teils nicht sehr gut sichtbaren) Sternen wird mit Hilfe mnemotechnischer, anthropomorpher Attribute memoriert, unter denen die volksetymologischen Umdeutungen von Elementen des Sternbildes Löwe dominieren und sekundäre Umformungen bedingen.

Demgegenüber verkörpern folgende Elemente eher die volksastronomischen und nicht-literarischen Traditionen:

1. Die Lokalterminologie für zwei Sterne, deren Beobachtung für die Hirseaussaat entscheidend ist;
2. die Beobachtung der *anwā'* von vier identifizierten Gestirnen, welche keine Mondstationen bilden;
3. der unregelmäßige und fragmentarische Charakter der Gesamtsequenz, welche das Solarjahr nicht völlig abdeckt und zwei verschiedene Typen von Horizontereignissen umfaßt.

7.2.1.2. Zentrale Sarāt und Shifā: Ruṣuba, Sarifa

In diesen beiden Siedlungen des Bl. Zahrān waren nur kurze, nicht detaillierte Erhebungen zum Thema möglich.

Ruṣuba liegt im Zentralgebiet des Sarāt-Hauptkammes; Sarifa erstreckt sich vom oberen Steilhang der Shifā bis zu ihrem flacheren Mittelteil. Die Landwirtschaft beider Dörfer beruht in erster Linie auf reinem Regenfeldbau, stets ergänzt um Hangzuleitung und Terrassenüberstau. Brunnen- oder Quellbewässerung sind dank der günstigen Lage im Hinblick auf die Regenwinde kaum nötig. Die vorhandenen Kalenderdaten stimmen in beiden Siedlungen soweit überein, daß sie hier gemeinsam vorgelegt werden. Die Jahreszeiten entsprechen terminologisch den Bezeichnungen des *W. Bīda*. In der zentralen Sa-

¹⁴ Kunitzsch 1961: 25.

rāt und an der Shifā setzen sie allerdings um zwei bis vier Wochen früher ein als am Osthang der Sarāt, was durch die Klimaunterschiede bedingt ist.

Anders als im W. Bīda sind hier zwei Aussaaten im Jahr auf demselben Feld möglich. Im ṣayf (der hier auch qeḏ genannt wird) werden vor den wasmī-Regen¹⁵ Weizen, Gerste und etwas Kolbenhirse (dukhn) ausgesät. Die kharīf-Aussaate für alle anderen Hirsesorten (hier ebenfalls: dukhn) erfolgt in den „ayyām ath-thamān“, den acht Tagen. Derartige Festlegungen der Hirseausaate auf bestimmte, im Sonnenjahr stabile Termine und Fristen sind aus dem gesamten jemenitischen Hochland (als Perioden von 6, 8 oder 10 Tagen¹⁶) bekannt; allerdings wird dort kein Gestirn wie möglicherweise im W. Bīda danach benannt. Für den südlichen Ḥijāz waren derartige Saatfristen bisher nicht dokumentiert.

Zu diesen ayyām ath-thamān wird dukhn in den Sorten bayḏā (weiß), shadīda (stark) und ṣafrā' (gelb), sowie habashī (schwarz; lit.: äthiopisch) ausgesät. Während die Erntezeiten bei reinem Regenfeldbau in besonders hohem Maße mit der jährlichen Klimaentwicklung variieren, betonen die Informanten demgegenüber die Invarianz der jährlichen kharīf-Aussaate zu den genannten ayyām ath-thamān. Wie in anderen Teilen Südwestarabiens ist diese Invarianz des Saattermins im Solarjahr ermöglicht durch die Konstanz der alljährlichen Regenwinde vom Roten Meer. Die acht Tage selbst werden anhand der anwā' jener beiden identifizierten Sterne beachtet, die auch im W. Bīda bekannt sind, nämlich al-Ḥimār und ath-Thamān. Die acht Tage werden als die vier letzten und dann die vier ersten Tage der beiden aufeinanderfolgenden Perioden gerechnet, was im übrigen die Ableitung des lokalen Sternnamens ath-Thamān aus einer achttägigen Periode auch für das W. Bīda erhärtet. Eine analoge Platzierung von Saatterminen auf die (drei, vier oder x) letzten und ersten Tage zweier aufeinanderfolgender Sternperioden ist auch im tribalen Berggebiet des Ost-Jizān (Anhang III, cf. 7.5.3.) gegeben.

Darüber hinaus aber spielt die Beobachtung der anwā' in der zentralen Sarāt nur eine marginale Rolle. Als günstige Hochzeitstermine werden noch die Aufgänge von al-Jawzā' bezeichnet; ferner wurden dafür auch jene von Sa'd al-Sa'ud genannt, doch könnte dies auch die „literarische Übersetzung“ durch einzelne Gewährsleute für einen Termin sein, der eigentlich jahreszeitlich bestimmt ist.

Größere Bedeutung als der Beobachtung der anwā' kommt in der zentralen Sarāt den qirānāt zu. Ergänzt werden beide Zeitrechnungsarten um die Beobachtung der Schattenlängen von charakteristischen Felsen. Bei allen drei Formen (qirānāt, anwā', Schattenlängen) handelt es sich um unspezialisiertes gesellschaftliches Wissen der Männer und Frauen.

Der qirānāt-Kalender ist an den Mondphasen orientiert und daher zur Beobachtung invarianter Termine des Sonnenjahres ungeeignet. Die stabile Aussaatfrist wird mit Hilfe der anwā' eingehalten, im übrigen Jahr folgt man aber eher den qirānāt.

Die Nummer des jeweiligen Monats entspricht jener der Nacht, zu der sich in diesem Monat der Vorübergang des Mondes an den Plejaden ereignet. Zu Neujahr 1981/82 begannen die befragten Zahrān die Zählung beispielhaft mit qirān 21, qirān 19, qirān 17 ... bis qirān 5. Im gregorianischen Jahr 1981 waren die ayyām ath-thamān unmittelbar auf

¹⁵ Varisco 1987: 251–266.

¹⁶ cf. die entsprechenden Literaturangaben in Gingrich 1994: 120, 195, 253–255; cf. auch die (zu eingeschränkten) Hinweise bei Varisco 1994: 163 f.

qirān 11 gefolgt. Diese Überschneidung von fragmentarischer anwāʾ-Sequenz und den qiranāt rund um die ayyām ath-thamān ist auch aus dem nördlichen jemenitischen Hochland (Provinz Ṣaʿda) dokumentiert, dort allerdings in der weniger ausgeprägten Form der „Überlappung“. Auch die ominöse Konnotation dieser und einer zweiten Zeitspanne haben die Kalender der zentralen Sarāt mit jenen in anderen Teilen Südwestarabiens gemeinsam.¹⁷

Erstens werden die ayyām ath-thamān nicht nur als praktische Orientierung, sondern zugleich als rituelle Schutzfrist angesehen. Wenn man diese Frist verletze, beschwöre man Unglück herauf. Insbesondere würde die Ernte mißraten, wenn man vor oder nach den acht Tagen aussäe.

Eine zweite Kalenderperiode mit besonders ominöser Bedeutung ist jene zwischen dem (letzten sichtbaren) Spätuntergang und dem ersten Frühaufgang der Plejaden. In diese Zeit fällt die Konjunktion der Plejaden mit der Sonne, während dieser Periode sind die Plejaden also unsichtbar. Diese gesamte Zeitspanne ist mit bestimmten Tabus und Meidungsgeboten belegt. Die ersten 13 Tage werden „shuʾm shaqīq“ genannt, also etwa „das halbe Unglück“. In diesen 13 Tagen nach dem letzten Spätuntergang der Plejaden sollten Eheleute nicht sexuell miteinander verkehren und ebensowenig dürfe Dünger auf die Felder gebracht werden. Andernfalls träte das „ganze Unglück“ ein: Später müßte die Frau mit einer Miß- oder Fehlgeburt rechnen, und das Feld würde nichts tragen. Im einheimischen Verständnis wird also die Unsichtbarkeit der Plejaden mit mangelnder Fruchtbarkeit der Frauen und der Felder assoziiert.

7.2.2. DIE HÜGELIGE TIHĀMA

7.2.2.1. Tiefländer der hügeligen Tihāma: al-Makhwāʾ, Dhī ʿAyn, Bin-Nuʿmān

In den Tallagen am Fuß der Shifā umfaßt die Landwirtschaft den Anbau von Getreide, vor allem von dhura (*Sorghum bicolor*) und dukhn (Mais), sowie etwas Gartenbau an Gemüse, Bananen und Palmen. Beides beruht in erster Linie auf künstlicher Wasserzufuhr durch Brunnen- und Quellbewässerung. Direkter Niederschlag ist für den Rand der Shifā, die zentrale Sarāt (7.2.1.2.) und die isolierten Tihāma Berge (7.2.2.2.) entscheidend, hier hingegen in viel geringerem Maße gegeben. Die Fluten der Regenfälle sind andererseits viel zu reißend, um für Felder und Gärten direkt genutzt zu werden.

Die Kenntnis und Anwendung der Sternkalender ist besonderes Wissen einiger weniger älterer Männer. Dieses Wissen wird von einer Generation auf die nächste an männliche, patrilinear nah Verwandte weitervermittelt. Dieser Typus von Lokalspezialisten wird in al-Makhwāʾ und Dhī ʿAyn „qidrān“ genannt (Bewerter, Messer, der Fähige), in Bin-Nuʿmān¹⁸ hingegen „ḥassāb“ (Rechner). Unter der übrigen bäuerlichen Bevölkerung dieses Gebietes war das Kalenderwissen zwar vorhanden, aber deutlich

¹⁷ Gingrich 1994: 171.

¹⁸ Die Āl Nuʿmī sind eine alte Sāda-Familie der hügeligen Tihāma des ʿAsīr, (zu ihrer Rolle im Gebiet des Rijāl Almaʿ cf. meinen Beitrag zur Architektur Südwest-Saudiarabiens in diesem Band). Das Toponym Bin-Nuʿmān dürfte auf einen speziellen Bezug des Dorfes zu dieser Familie verweisen, was die literarischen Einflüsse in den örtlichen anwāʾ- und qiranāt-Kalendern der Spezialisten zusätzlich unterstreicht.

schwächer ausgeprägt als bei diesen Personen. Ihr Wissen stimmt untereinander größtenteils überein; sie sind auch persönlich miteinander bekannt. Dieses Kalenderwissen der Lokalspezialisten ist charakterisiert durch die komplementäre Kombination von anwāʾ-Sequenzen mit der qirānāt-Zählung, und es umfaßt zugleich Formen von Schattenbeobachtung. Letztere wird auch von den Bauern der drei Orte in vereinfachter Form angewandt.

Die qirānāt werden in jenen längeren Abschnitten des Sonnenjahres gezählt, in denen die anwāʾ-Sequenz nicht beobachtet wird. Im Dezember 1982 begannen die befragten Spezialisten hier die Aufzählung mit qirān 19, 17, 15, ... und beendeten sie mit ... 5, 3. Die qirānāt 23 und 21 könne man bloß analog erschließen, qirān 1 können man nur vom J. Shadā aus (7.2.2.2.) beobachten, aber nicht von ihren Orten aus.

Qirān 11 (al-Ḥādī) wurde in Dhī ʿAyn und Bin-Nuʿmān als Periode angegeben, in der man nicht heiraten solle. Der betreffende Monat wird mit Bezugnahme auf das Klima „al-ḥaraqā“ oder „al-ḥāriq“ (der Brennende) genannt und verweist auf die jährliche Zeit der Dürre und Trockenheit, in der keine Ehe begonnen werden soll. Allein diese Angaben belegen bereits, daß die Benennung der Mondmonate sich hier nicht alljährlich im Verhältnis zum Sonnenjahr (um etwa 11 Tage) verschieben kann, da sonst eine Diskrepanz zwischen der trockenen Jahreszeit und dem Mondmonat 11 auftreten würde. Überdies ist dieselbe Wortwurzel in Verbindung mit der qirānāt-Zählung aus dem zentralen jemenitischen Hochland als shahr oder kanūn al-maḥriq belegt.¹⁹ Dort handelt es sich um die im Sonnenjahr ungefähr gleichbleibende Zuordnung von Nummernnamen zu Mondmonaten, in denen also der konkrete Zeitpunkt des Vorüberganges an den Plejaden nicht ausschlaggebend ist. Ich habe diese Variante als „standardisierte“ Form der qirānāt-Zählung bezeichnet. Sie ist folglich, mit terminologischen Bezügen zur genannten jemenitischen Form, auch in diesem Teil des südlichen Ḥijāz zu identifizieren.

Einige der befragten Spezialisten präsentierten die qirānāt-Zählung zunächst als Bestandteil des Islamischen Kalenders und stellten die Nummernnamen als altertümliche Reste dar.

Bei der Rechnung mit den anwāʾ arbeiten die Lokalspezialisten mit einer fragmentarischen Sequenz, die im rabīʿ bis Ende Dezember einsetzt und sich überwiegend aus Frühuntergängen von Mondstations-Gestirnen zusammensetzt (Tab. 3). Ihre Terminologie stimmt mit der des nahe gelegenen J. Shadā (7.2.2.2.) in vielerlei Hinsicht überein. Im Umland von al-Makhwāʾ beobachten die Spezialisten aber noch zusätzlich die anwāʾ der Monstationen 11 und 12; hingegen führen sie die am J. Shadā beobachteten al-Kaff al-awwal und al-Kaff ath-thānī (keine Mondstationen) hier nicht an. Ferner heißt ash-Dhirāʿ ash-shāmī wa ʾl-yamānī (die nördliche und südliche) am J. Shadā al-awwal wa ʾth-thānī (die erste und zweite Dhirāʿ). Insofern sind die literarischen Einflüsse in den Tiefländern der hügeligen Tihāma doch etwas stärker ausgeprägt als am abgelegenen J. Shadāʾ, dessen Kalender im nächsten Abschnitt diskutiert werden.

Zunächst aber die anwāʾ-Sequenzen, die von den Spezialisten der Tiefländer angegeben wurden:

¹⁹ a. a. O.: 214f.

Tab. 3: anwā²/manāzil-Stationen aus al-Makhwa und Umgebung

a), d): einheimische Informationen; b), c): terminologische Identifikation nach Kunitzsch (1961)

a) Sternname	b) Mondstation	c) Identifikation	d) Jahreszeit
ath-Thurayyā	MS 3	Pleiades	rabī ^c
at-Ṭābi ^c	MS 4	α Tauri	rabī ^c
al-Jawzā ²	(MS 5)	(α, δ, φ Orionis)	rabī ^c
al-Mirzam	(MS 6)	(γ Orionis)	rabī ^c
adh-Dhirā ^c (ash-shāmī wa ṯl-yamānī)	MS 7	α, β Geminorum	rabī ^c
an-Nathra	MS 8	ε Cancri	ṣayf
aṯ-Ṭarf	MS 9	λ Leonis	ṣayf
al-Jabha	MS 10	α ... η Leonis	ṣayf
az-Zubra	MS 11	σ Leonis	ṣayf
aṣ-Ṣarfa	MS 12	β Leonis	ṣayf

Diese anwā²-Sequenzen umfassen im wesentlichen die Mondstationen drei bis zwölf mit ihren klassisch-arabischen Bezeichnungen. Von der literarischen Tradition abweichend sind nur zwei, allerdings bezeichnende Phänomene: Erstens beginnt die Sequenz nicht mit Mondstation eins, sondern mit den Plejaden, was ein typisches Merkmal sowohl der meisten anwā²-Kalender der Tihāma des südlichen Hijāz wie auch der frühesten literarischen Hinweise ist.²⁰

Zweitens weisen die Stationen 5, 6 (hier in Klammern gesetzt) und 7 terminologische Besonderheiten auf. Die beiden Termini al-Mirzam und al-Jawzā² sind nach Kunitzsch „echte, ursprüngliche Sternnamen“, die erst in der späteren Literatur über die manāzil durch die dann üblicheren Bezeichnungen al-Haq^ca und al-Han^ca ersetzt wurden; al-Mirzam und al-Jawzā² bezeichnen nicht immer Stationsgestirne. Ferner wird bei Station 7 (der südlichen, al-yamānī) auch eine nördliche (ash-shāmī) adh-Dhirā^c genannt; beide gelten in der Literatur als die „ausgestreckte“ (südliche) und angezogene Vorderpfote des Löwen.²¹ Ihre gemeinsame Nennung in dieser Sequenz (vor weiteren Elementen desselben Sternbildes) ist als Einfluß dieses Bildes vom Löwen interpretierbar.

Die hier vorliegende anwā²-Sequenz ist wiederum direkt an die Periode der Hirseausaat gebunden, ohne daß allerdings eine spezielle Saatfrist von wenigen Tagen genannt worden wäre. In der Mitte dieser gesamten, etwa fünfmonatigen Periode, zur Zeit von an-Nathra, wird die Hirse ausgesät, davor werden Dämme und Kanäle gerichtet und die Felder zubereitet, danach wird die Aussaat gepflegt. Die Lokalspezialisten geben dabei Orientierungshilfen ab und beraten, ab wann die Bewässerung einsetzen sollte.

Außerhalb der vorliegenden, auf Hirse bezogenen Sequenz wird noch die Periode des Frühaufganges von Sa^cd ad-Dhābi^c = Dhābi^c (Mondstation 22) als ausgesprochen ungünstige anwā²-Zeit für Hochzeiten genannt (besonders an den Wochentagen Samstag, Mittwoch und Freitag). Diese Zeitspanne fällt ebenfalls in die trockene Zeit des Jahres, was als ungünstig für eine fruchtbare Ehe angesehen wird. Als weitere ungünstige Hochzeitstermine werden die „Dawār“ (Drehung, Wende) genannt, nämlich die Solstitien.

Als gute, glückverheißende Hochzeitstermine hingegen gelten in Dhī^c Ayn und Bin Nu^cmān die Zeiten um den jeweils zweiten oder siebenten Tag (vorzugsweise Sonntag,

²⁰ Pellat 1955: 17–41; Varisco 1994: 99.

²¹ Kunitzsch 1961: 54.

Montag oder Donnerstag) vor den Frühaufgängen von at-Ṭabī‘ und al-Jawzā’. Dies ist jene Jahreszeit, in der die Natur sprießt und blüht, und in der die Hirsefelder aufgeackert und gedüngt werden.

In den hier untersuchten Talregionen der hügeligen Tihāma werden die anwā’-Ereignisse neben ihrer primären Beachtung im Hirsezyklus also auch zur zeitlichen Orientierung für rituelle Anlässe herangezogen. Der ḥassāb oder qidrān gibt für beide Anwendungsbereiche die entsprechenden Hinweise und verfügt über entsprechend viel Einfluß und Prestige.

Die Schattenbeobachtung dient zur Abstützung der anwā’-Rechnung gegen Ende des rabī‘ und im ṣayf, während der Hirsezeit. In dieser feuchteren Jahreszeit ist der Abend- und Morgenhorizont oft mehrere Tage hindurch umwölkt. Dadurch können die für die anwā’-Rechnung entscheidenden stellaren Ereignisse gerade in dieser Zeit manchmal nicht gesehen werden. Zur Überbrückung derartiger bewölkter Phasen greift man zur zeitlichen Orientierung auf die Schattenbeobachtung am frühen Vormittag zurück, wenn sich die Wolken auflösen. Bei Dhī ‘Ayn wirft die über dem J. ath-Thaqal stehende Sonne im ṣayf einen typischen Schatten dieses Berges auf den Westhang des J. Maḍḥā. Von der Lage dieses Schattens kann auch tagsüber auf die jeweilige anwā’-Periode des ṣayf geschlossen werden; von den nicht-spezialisierten Bewohnern wird dieses Schattenschema (ohne Bezug zu den anwā’) fallweise auch im übrigen Jahr verwendet. Die große Bedeutung derartiger Beobachtungsmethoden ist für Westarabien reich belegt.²²

Das regionale Mikroklima ist die Grundlage für die lokale Konzipierung der Jahreszeiten, die natürlich nicht nur Sache der Spezialisten ist. Demnach währt der rabī‘ hier nur knapp drei Monate (etwa Oktober bis Dezember) und der ṣayf nur zwei Monate (Ende Dezember bis Ende Februar). Den Rest des Jahres macht der kharīf aus. Daran ist nicht nur die terminologische Zuordnung auffällig, welche am ehesten jener des Küstengebietes (s. 7.2.3.) ähnelt und die sich sowohl von jener Nord- wie auch von der Südarabiens unterscheidet. Die lokalen Jahreszeiten rabī‘ und ṣayf umfassen nahezu exakt die hier verwendete anwā’-Sequenz (Tab. 3), also die hauptsächliche, erste Arbeitszeit des Hirseanbaus. Dieser ist in eben diese feuchteste Jahreszeit plaziert. Die Lokalspezialisten wissen darüber hinaus aber auch von der literarischen Überlieferung, nach der es „eigentlich“ 28 anwā’ der Mondstationen gäbe, von denen je sieben zu vier gleich langen Jahreszeiten zusammengefaßt sind. Einer der Spezialisten war überdies mit der Möglichkeit vertraut, eine anwā’-Sequenz von Auf- oder Untergängen ein halbes Jahr später als „Verdoppelung“ zu beobachten. Auch diese Elemente verweisen auf den relativ deutlichen Anteil des Einflusses schriftlicher Traditionen im lokalen Kalenderwissen.

Als weitere Elemente dieser Art identifiziert werden konnten in den Tallagen der hügeligen Tihāma der Anteil von acht Mondstationsgestirnen an den anwā’, das Bild der beiden Pfoten des Löwen und die nur hier angeführte Verschmelzung der qirānāt-Monate mit dem Islamischen Kalender. Diese stärkeren Einflüsse der Schriftkultur sind durch die Existenz eines Netzwerkes von Lokalspezialisten erklärbar, welche diejenigen Einflüsse rezipieren können, denen dieses flache Gebiet durch seine größere Zugänglichkeit von den städtischen Zentren der Küste und durch den partiellen Einfluß alter Sāda-Familien her ausgesetzt ist.²³

²² King 1990: 138–82 hat die weite Verbreitung derartiger Methoden anhand ihres Niederschlages in der frühislamischen Literatur Arabiens glänzend dokumentiert.

²³ a. a. O.: 214f.

Dennoch sind innerhalb dieses literarisch durchformten Spezialistenwissens charakteristische Züge der lokalen Volksastronomie erkennbar. Dies sind die Plazierung von ath-Thurayyā am Beginn der anwāʾ-Sequenz, weiters die „echten, ursprünglichen“ Namen al-Jawzāʾ und al-Mirzam (anstelle jener der Mondstationen 5 und 6), die ungleich langen lokalen Konzepte der Jahreszeiten sowie die Fortexistenz der qirānāt-Terminologie.

7.2.2.2. Bergregionen der hügeligen Tihāma: J. Shadāʾ

Der J. Shadā ist einer jener feuchten, isolierten Bergstöcke der Tihāma, welche der Shifā und den Sarāt im Westen unmittelbar vorgelagert sind. Diese Lage ermöglicht einen üppigen Regenfeldbau auf Hangterrassen, ergänzt um Bewässerung aus Sickerquellen und Zisternen. Die fruchtbaren oberen Partien sind von den Tallagen aus über felsige Steilhänge nur schwer zugänglich. Trotzdem steht die tribale bäuerliche Bevölkerung des Bergstockes über soziale und ökonomische Beziehungen kontinuierlich in Kontakt mit den Bewohnern der Sarāt und des dazwischen gelegenen Tieflandes. Der Anbau von *cash-crops*, vor allem von Kaffee, orientiert die Bergbewohner auf dessen Vermarktung auf den Wochenmärkten des Tieflandes, wie jenem von al-Makhwāʾ.²⁴ Die tribale Zugehörigkeit zu Untergruppen der Zahran und Ghāmid ergibt gleichfalls eine stärkere soziale Bindung an die östlichen tribalen Nachbarn als zur Küstenregion hin. Es überrascht daher nicht, daß die am J. Shadā erhobenen Sternkalender deutliche Gemeinsamkeiten mit jenen der Tiefländer der hügeligen Tihāma (7.2.2.1.) aufweisen.

Im Unterschied zum Tiefland handelt es sich hier allerdings mit etwas geringer ausgeprägten literarischen Einflüssen um unspezialisiertes Wissen; lediglich die Beobachtung günstiger und ungünstiger Hochzeitstermine ist einigen älteren Männern vorbehalten. Aber auch hier dominiert die Verwendung des Sternkalenders für Zeitbestimmungen zu landwirtschaftlichen Zwecken. Strukturell handelt es sich auch am J. Shadā um solche Agrarkalender, die aus der komplementären Verbindung von anwāʾ-Sequenz mit den qirānāt bestehen.

Für die anwāʾ-Rechnung werden in den Siedlungen mit Westsicht die Frühuntergänge beobachtet. Man sagt dort: „*al-nujūm yiruhāt fī ʾl-baḥr al-subḥ*“, die Sterne gehen morgens ins Meer. An den im Regen- und Windschatten gelegenen Osthängen befinden sich weit weniger Siedlungen. Sie sind der Shifā zugewandt, und in einigen dieser Dörfer mit guter Ostsicht beobachtet man die Spätaufgänge. Im einzelnen kann dies aber sehr verschiedene Ausgangsbedingungen implizieren. Da der Horizont auf einem vielgestaltigen Massiv wie dem J. Shadā je nach Höhenlage und Hangrichtung von den verschiedenen Siedlungsstandorten her betrachtet ganz unterschiedlich aussieht, ist am J. Shadā darüber hinaus auf engstem Raum eine beachtliche Vielfalt von differierenden Datierungen zu ein und derselben Sequenz gegeben.

So liegt der hauptsächliche Erhebungsort, das Zahran-Dorf von al-Kibisa, als eine der höchstgelegenen Siedlungen des Berges direkt unter dem Gipfel, mit guter Fernsicht nach Osten und Westen. Hier wird, mit Westsicht in die Küsten-Tihāma, am 20. 12. der zehnte Tag von al-Mirzam gerechnet. Derselbe 20. 12. gilt hingegen am Ostfuß des J. Shadā als

²⁴ Dieser zusätzliche ökonomische Anreiz der Kaffeevermarktung gilt zumindest seit der 2. Hälfte des 19. Jh., cf. Abschnitt 2 meines Beitrages zur Architektur in diesem Band, und auch Rathjens and Wissman 1934 (Karte des Kaffeeanbaus).

erster Tag von ath-Thurayyā. Im ersten Fall werden Frühuntergänge, im zweiten hingegen Spätaufgänge beobachtet. Ein dritter Fall betrifft ein Dorf im steilen Osthang, in dem dennoch die Frühuntergänge, also der Westhorizont beobachtet wird. Dieser „Westhorizont“ ist hier allerdings der Berggipfel, der sich fast senkrecht über dem Dorf befindet, was wiederum Datierungsdifferenzen von etlichen Tagen gegenüber dem ersten Fall impliziert.²⁵ In diesen drei wie in allen anderen erhobenen Fällen wird stets dieselbe Sequenz (Tab. 4) verwendet, allerdings mit variierender Datierung. Die Tatsache, daß die regionale anwā'-Rechnung jeweils konkrete Horizontereignisse für jeweils lokale landwirtschaftliche Bedürfnisse beobachtet, erklärt diese Datierungsvielfalt. Die so verwendete anwā'-Sequenz des J. Shadā ist in Tab. 4 wiedergegeben.

Tab. 4: anwā'-Sequenz vom J. Shadā

ath-Thurayyā

at-Ṭabī^ʿ

al-Jawzā^ʿ

al-Mirzam

adh-Dhirā^ʿ, al-awwal wa ʾth-thānī

an-Nathra

al-Kaff, al-awwal wa ʾth-thānī

al-Jabha

.

.

.

(an-Naṭḥ)

(al-Buṭayn)

Diese Sequenz beginnt wiederum mit den Plejaden; at-Ṭabī^ʿ ist der auch literarisch bekannte andere Name für ad-Dabarān, und al-Jawzā^ʿ ist die erwähnte „echte, ursprüngliche“ Bezeichnung für Orion (oder hier eventuell für einen seiner Teile). Der darauf folgende al-Mirzam ist ebenfalls ein altertümlicher Name, der für χ Orionis, β Canis Majoris oder β Canis Minoris stehen kann.²⁶ Die „erste und zweite“ adh-Dhirā^ʿ steht auch hier für die „ausgestreckte und angezogene Vorderpfote“ des Löwen; allerdings werden in der Literatur mit diesem Namen auch einige Sterne des Perseus als „rechter Unterarm der Plejaden“ bezeichnet. Die drei Mondstationen an-Nathra und al-Jabha, sowie die beiden al-Kaff entsprechen den bereits in Tab. 1 identifizierten Gestirnen. Bei aṭ-Ṭarf, dem „Blick des Löwen“, wurde explizit auf seine beiden Sterne (γ Cancri und δ Leonis) verwiesen. Einige wenige Gewährsleute wußten, daß die Liste von Mondstationen „in den Büchern“ viel länger sei und nannten an-Naṭḥ und l-Buṭayn (eigentlich als MS 1 und 2 ihr Anfang) als das „Ende“ der Liste (in Tab. 4 in Klammern).²⁷ Dies unterstreicht, daß selbst bei literarisch gebildeteren Personen die Plejaden als Anfang der Sequenz gelten. Die Plejaden stehen somit in allen am J. Shadā verwendeten Varianten an erster Stelle, und sie prägen

²⁵ Dies ist eine klare Parallele zu den Gegebenheiten am J. Munebbih im Nordwestjemen, cf. Gingrich 1994: 154f.

²⁶ Kunitzsch 1961: 78.

²⁷ a. a. O.: 51, 88.

auch noch über ihren „Nachfolger“ (al-Tābi^ʿ), über ihre „Hände“ (al-Kaff) und eventuell auch über adh-Dhirā^ʿ als „Unterarm“ einige weitere bildliche Aspekte der anwā^ʿ-Abfolge. Man sagt am J. Shadā auch über die anderen Frühuntergänge, daß sie ath-Thurayyā ins Meer nachfolgten („*tutābi^ʿ unḥa^ʿ fi^ʿ l-baḥr*“), wie in noch deutlicherer Form auch in der Küsten-Tihāma (7.2.3.).

Gegenüber den Kalendern der Lokalspezialisten im Umland von al-Makhwā^ʿ weist die Beobachtung der anwā^ʿ am J. Shadā somit einige Entsprechungen auf. Im Vergleich zu den Tiefländern der hügeligen Tihāma ist die Anzahl von Mondstationsgestirnen hier aber etwas geringer, und zugleich enthält die Liste hier ein weiteres non-manzil-Gestirn. Ferner ist das Bild der Plejaden am J. Shadā ausgeprägter. Es sei auch darauf verwiesen, daß mit ath-Thurayyā, al-Jawzā^ʿ, al-Mirzam und al-Kaff immerhin vier von neun Elementen der Sequenz vom J. Shadā „echte, ursprüngliche Namen“ tragen.

Des weiteren stimmt die Sequenz vom J. Shadā terminologisch recht weitgehend mit jener der B. Shiḥr des Nord-^ʿAsīr überein, die im Anhang I wiedergegeben ist (cf. 7.5.1.), und die gleichfalls in der hügeligen Tihāma erhoben wurde.

Außerhalb der tatsächlich verwendeten anwā^ʿ-Sequenz, die nur etwas mehr als drei Monate abdeckt, wird im ganzen restlichen Jahr die qirānāt-Rechnung herangezogen. Der Vorübergang des Mondes mit den Plejaden wird hier „qārin“ (als aktives Partizip) oder auch „miqrāna“ genannt. Letzteres wäre der Terminus, der auch Eduard Glaser im Hochland um Ṣan^ʿa^ʿ genannt wurde.²⁸ Da die Beobachtung dieser Konjunktionen nicht den jeweils sichtbaren Horizont zum Ausgangspunkt nimmt, stimmen die qirānāt-Datierungen in den verschiedenen Siedlungsorten am J. Shadā untereinander überein. Auch wenn von den Dörfern aus nicht alle Konjunktionen gleich gut beobachtet werden können, lassen sich die übrigen durch Analogie erschließen.

Im Dezember 1982 begannen die Gewährsleute aus al-Kibisa ihre Auflistung mit qirān 17, 15, 13, ... und schlossen sie mit qirān 5, 3, und 1 (miqrāna fi layla hadiyya) ab. Miqrāna khamsat ^ʿashara wurde als der Vorübergang des Vollmondes bezeichnet. Dies belegt, daß die qirānāt-Rechnung am J. Shadā tatsächlich auf der „empirischen“ Beobachtung beruht und nicht auf „standardisierte“ Nummernnamen zurückgreift. Qirān 1 kann von al-Kibisa aus beobachtet werden, wie von den Lokalspezialisten im Tiefland erwähnt.

Nach dem letzten Spätuntergang der Plejaden wird auch am J. Shadā den darauf folgenden Perioden ihrer Unsichtbarkeit eine besonders negative Bedeutung zugeordnet. Wie in der zentralen Sarāt (7.2.1.2.) gilt diese Periode hier als Zeit des Unheils. Die Gewährsleute nannten dies die Zeit der „ghiyāb“, die „Abwesenheit“ der Plejaden. (Ich verstand aber oft auch „riyāb“.) Dieser Terminus bedeutet bezeichnenderweise ebenso „Zeitumschwung“ wie auch „Unglück“.

Die Datierungsunterschiede der anwā^ʿ-Sequenz und die nach Höhe und Lage auf engstem Raum stark differierenden mikroklimatischen und landwirtschaftlichen Bedingungen machen eine einheitliche Zuordnung der Jahreszeiten und Arbeitsperioden für das gesamte Massiv des J. Shadā unmöglich. Im Erhebungsort al-Kibisa werden als shita^ʿ die

²⁸ Glaser 1885: 89–99, mir selbst wurde dieser Terminus nirgendwo sonst in West- oder Südwestarabien genannt. Ich schließe für 1981 auch einen Hörfehler nicht ganz aus, wonach sowohl Glaser als auch mir „am qirāna“ genannt worden sein könnte. Dies wäre eine andere weibliche Nominalform (über die in beiden Varianten kein Zweifel besteht!) von q-r-n in Verbindung mit dem altertümlichen Dialektartikel „am“, der in der ^ʿAsīr-Tihāma weit verbreitet ist.

Spanne von Mitte Dezember bis Anfang Februar bezeichnet; darauf folgen der *rabīʿ* bis Ende April, der *ṣayf* oder *qiyāz* bis Ende August, und der *kharīf* bis Anfang Dezember.

Diese terminologische Zuordnung der Gipfelregion weicht von der des Tieflandes der hügeligen Tihāma (7.2.2.1.) ab und stimmt eher mit der Nordarabiens und des Mittelmeer- raumes überein. Dhura und dukhn werden in al-Kibisa im *rabīʿ* gesät und zu Beginn des *kharīf* geerntet; shaʿir und ḥinṭa (Gerste und Weizen) sät man auf denselben Feldern Mitte *kharīf*, und erntet sie im *shitāʿ*.

In al-Kibisa wird die *anwāʿ*-Sequenz somit wie in den bisherigen Fällen primär für die Hirsearbeiten verwendet. Der *kharīf* wird auch „bukūr“ genannt, was zugleich der Name für die in dieser Jahreszeit gesäte Gerstensorte ist. *Shitāʿ* nennt man lokal auch „ṣurāb“. Diese Wortwurzel stammt etymologisch aus dem Alt-Südarabischen (Sabäischen) und bezieht sich auch im jemenitischen Hochland heute noch auf die Erntezeit, dort allerdings zumeist auf die Ernte von Hirse.²⁹ Auch der Terminus *bukūr* für eine Gerstensorte ist aus dem Jemenitischen belegt.³⁰ Das Vorkommen dieser beiden (alt- und neu-) südarabischen Termini auf dem schwer zugänglichen Massiv des J. Shadā stellt einen weiteren bemerkenswerten Unterschied zum übrigen Erhebungsgebiet dar.

7.2.3. KÜSTENREGIONEN: KHAMĪS AL-QAWZ, DAWQA ʿL-ʿULĀ

Die Küsten-Tihāma unterscheidet sich in agro-klimatischer und sozio-kultureller Hinsicht mehrfach von der hügeligen Tihāma (7.2.2.2.). Dies findet auch im lokalen Sternenkaleender seinen Ausdruck. Die Daten stammen aus dem Erhebungsort Khamīs al-Qawz und wurden im Hafentort Dawqa ʿl-ʿulā überprüft. Sie beziehen sich nur auf den zeitorientierten landwirtschaftlichen Kalender. Unter den Fischern und Seeleuten der Küstenorte sowie unter Karawanenführern entlang der Handelswege existiert ebenfalls ein ausgeprägtes, aber primär raumorientiertes Sternwissen, das jedoch nicht Gegenstand der Untersuchungen war.

Das schwüle und heiße Klima ist sehr arm an Niederschlägen, die am ehesten mit einem Monatsmittel von etwa 40 mm zwischen November und Anfang Februar im *rabīʿ* als der feuchtesten Jahreszeit niedergehen. Von Mitte Februar bis Anfang Mai gehen zunächst noch leichte Regenschauer ab (höchstens 20 mm), die von Nordwinden (*ash-shimālī*) begleitet sind, dann beginnt allmonatlich die regenlose Zeit. Diese immer trockener werdende Übergangszeit ist der *ṣayf*. Etwa Ende Juli setzt dann als heißeste Jahreszeit der *kharīf* ein, in dem die Wildpflanzen verdorren („*yuyābis ash-shajar kulluhā*“). Der *shitāʿ* beginnt bereits Ende September noch vor den lokalen ersten Regen, wenn die kühle Luft allmählich vom Ḥijāz in die Tihāma absinkt („*yinzil al-bard*“). Anfang Dezember, zu Ende des *shitāʿ*, werden eine Anzahl kühlerer Tage in der Tihāma bei al-Qunfudha „*ar-rashaq*“ genannt, diese Tage können Regen bringen und stellen die kühlsste Zeit des *shitāʿ* dar.³¹

Es ist bereits festgestellt worden, daß diese terminologische Zuordnung der Jahreszeiten jener der Tallagen in der hügeligen Tihāma (7.2.2.1.) ähnelt und sichtlich vom Lokalklima geprägt ist.

²⁹ Gingrich 1994: 125 und Anm.

³⁰ s. n. in SD.

³¹ lit. „a period quick in passing“, cf. Lane: s. n.

Im kharīf kann nur in günstigen Jahren etwas Sesam (simsim) ausgesät werden, nach dem Frühaufgang der Plejaden oder dem Spätuntergang von aṣ-Ṣarfa. Zu al-Ghafr, in der zweiten Hälfte des kharīf, ergibt sich manchmal die Möglichkeit zu einer ersten Aussaat von dukhn, der dann im rabī^ʿ geerntet werden muß, bevor ein bestimmter Schädling (ein ar-rajjif genannter Vogel) die Ernte bedroht. Erlaubt es die Witterung der zweiten kharīf-Hälfte ausnahmsweise, so wird in der Sternperiode ash-Shawla auch eine erste dhura-Aussaat versucht. Die wahrscheinlichste und eigentliche Saatzeit ist die zweite rabī^ʿ-Hälfte, die Zeit der „*Isʿidā*“ (Saʿd al-) Sterne. Dhura ist die Grundfrucht des Anbaus, der mit den für die Küsten-Tihāma spezifischen Methoden vollzogen wird, soweit die Technisierung noch nicht Platz gegriffen hat. Ab Mitte des ṣayf kann diese Hauptaussaat eingebracht werden. Insgesamt unterliegen die Saat- und Erntezeiten hier aber, dem Klima entsprechend, extrem großen Schwankungen. Obwohl das Risiko des Saatgut-Verlustes sehr hoch ist, wird nach Regen oft versuchsweise ausgesät.

Aufgrund derartiger langfristiger Erfahrungswerte kennen und beobachten die örtlichen Bauern vor allem die Spätuntergänge der anwāʾ-Sterne im rabī^ʿ und ṣayf; von manchen Informanten wurden auch (mit dementsprechender Datierungsdifferenz) die Frühaufgänge genannt. Die Kalenderrechnungen nach den anwāʾ und nach den qirānāt ergänzen einander hier nicht komplementär zum Sonnenjahr, sondern sie bestehen parallel nebeneinander. Die anwāʾ-Sequenz umfaßt zwischen 19 und 24 Elemente und liegt numerisch und auch terminologisch in den längsten Varianten relativ nahe bei den 28 anwāʾ der manāzil aus der literarischen Tradition. Wegen dieser Nähe und Konkordanz zur Gesamtlänge des Sonnenjahres werden auch die lokalen anwāʾ-Sequenzen „*taqwīm sanawī*“ (Jahresrechnung) genannt.³² Tab. 5 (Spätuntergänge) setzt jene anwāʾ im ṣayf und kharīf, die nicht immer erinnert werden, in Klammern. Da in die Trockenperioden von ṣayf und kharīf die geringsten landwirtschaftlichen Aktivitäten fallen, erklären sich diese Lücken durch geringere praktische Notwendigkeiten zur Beobachtung der anwāʾ in diesen Jahreszeiten.

Die große Nähe dieses Wissens der bäuerlichen Bewohner der Küsten-Tihāma zur literarischen Tradition ergibt sich hier aber nur zum Teil aus landwirtschaftlichen Notwendigkeiten. Hinzu kommen als weitere Faktoren das bereits erwähnte Sternwissen der Seeleute und Karawanenführer sowie der direkte persönliche Kontakt mit städtischen Schriftgelehrten in diesem Südteil der Provinz Mekka. Nicht nur in den Küsten- und Hafenorten wie al-Qunfudha, al-Birk oder Dawqa, sondern auch in mehreren Märkten und Dörfern des flachen Hinterlandes leben mit Almanachen und anderer einschlägiger Literatur vertraute lokale schriftkundige Intellektuelle und Gelehrte. Diese werden von der bäuerlichen Bevölkerung fallweise konsultiert. Einige dieser Gelehrten stammen aus süd-arabischen und hadramitischen Familien, darunter der bekannteste unter ihnen namens Bā Sinduwa.

Damit repräsentiert der „*taqwīm sanawī*“ der Ḥijāz-Tihāma in einer Hinsicht eine klare Parallele zum „Gelehrtenkalender“ aus Abū ʿArīsh in der ʿAsīr-Tihāma (Serjeant im Anhang II, cf. 7.5.2.3.).

Trotz dieser Nähe zu literarischer Tradition finden sich im *taqwīm sanawī* andererseits auch einige terminologische, lokale Besonderheiten. Anstelle von al-Hanʿa (MS 6) steht an vierter Stelle in Tab. 5 an-Naqʿa, die Bedeutung des Verbs (n-q-ʿ, sich vollsaugen) könnte

³² Dies ist auch der südwestarabische Terminus für schriftliche Almanache, cf. Varisco 1994: 7, 233.

auf die leichten Regenschauer in der ersten Periode des ṣayf hinweisen. „*Aklīl*“ (15) ist hier die Dialektform für das literarische *Iklīl* (MS 17); Ḥāmīr oder Lukaym (20) sind lokale Namen für (oder anstelle von) Sa‘d adh-Dhābi (MS 22). Sa‘d al-Khibā’ (23) steht für MS 25, Sa‘d al-Akhbiyya, und ist bisher in diesem Zusammenhang nur aus dem Ḥaḍramawṭ belegt,³³ was direkt auf Kontakte mit den genannten Lokalgelehrten zurückzuführen wäre. Erwähnenswert ist schließlich noch der dialektale i-Plural in der Kollektivbezeichnung für die Sa‘d-Sterne. Kurzbezeichnungen für die auch al-Fargh al-awwal und al-Fargh ath-thānī (MS 27 und 28) genannten vier Sterne des Pegasus sind schließlich die lokalen Termini al-Muqaddam und al-Mu‘akhhkar (24 und 25), also der „Vordere“ und der „Hintere“.

Tab. 5: taqwīm sanawī der Küsten-Tihāma

a) Sternnamen/MS	b) Jahreszeiten und (fallweise) agrarische Arbeiten
1. ath-Thurayyā MS3	
2. (at-Tābi‘)	
3. (Haq‘at al-Jawzā’)	
4. an-Naq‘ah	
5. adh-Dhirā‘	
6. (an-Nathra)	
7. (at-Ṭarf)	(2.) dhura-Ernte
8. (al-Jabha)	
9. (az-Zubra)	
10. (as-Ṣarfa)	Anfang kharīf (Sesam-Aussaat)
11. (al-‘Awwā)	
12. (as-Simāk)	
13. (al-Ghafr)	(dukhn-Aussaat) Anfang shitā’
14. az-Zubāna	
15. al-Aklīl	
16. al-Qalb	
17. ash-Shawla	(1. dhura-Aussaat)
18. Na‘aym	
19. al-Balda	Anfang rabī‘
20. Ḥāmīr/Lukaym	
21. Sa‘d Bula‘	
22. Sa‘d al-Sa‘ūd	(2.) dhura-Aussaat
23. Sa‘d al-Khibā’	
24. al-Muqaddam	Anfang ṣayf
25. al-Mu‘akhhkar	
26. al-Ḥūt	
27. Sharaṭayn MS 1	
28. Buṭayn MS 2	

Ergänzt werden diese lokalen Besonderheiten noch durch den bemerkenswerten Umstand, daß die gesamte Sequenz trotz ihrer formalen Ausrichtung an den literarischen Mondstationen immer mit ath-Thurayyā beginnt. Die Plejaden werden phänomenologisch einleuchtend als ra‘isiyya bezeichnet, als „Anführerin“ ihrer „Nachfolger“ (tawābi‘, mutawābi‘). Diese tawābi‘ ath-Thurayyā sind alle nachfolgenden Sterne von kharīf und

³³ Serjeant 1954: 433–459.

shita' bis al-Balda (MS 21, in Tab. 5: 19), einer leeren Stelle am Himmelsgewölbe. Sechs Tage von al-Balda zählen zum shita' und sieben zum rabi'. Die Periode von al-Balda markiert daher sowohl das Ende des shita' wie auch jenes der Sequenz der Thurayyā-Nachfolger. Man sagt „*idhā tabaladat ath-Thurayyā ilā 'l-baḥr, dakhala al-rabi'*“: Wenn die Plejaden (mit al-Balda) zum Meer gehen (oder: dort dunkel werden), tritt der rabi' ein. Die hier gegebene Umwandlung eines Nomen der anwā'-Terminologie in das Verb eines jahreszeitlichen Sprichwortes (al-balda zu tabaladat) wird an der Küste häufig praktiziert und unterstreicht in diesem Zusammenhang die Vorstellung von der Gesamtfigur; ath-Thurayyā ist hier also auch ein Synonym für al-ra'isiyya und alle ihre tawābi'.

Dieses ausgestaltete Bild der Thurayyā im Rahmen der anwā'-Rechnung und ihre noch zu behandelnde Rolle im Rahmen der mnemotechnischen Hilfsmittel wie in der qirānāt-Beobachtung ergeben zusammengenommen eine besondere Stellung der Plejaden im lokalen zeitlichen Denken. Dies veranlaßt manche Küstenbewohner zu Aussagen über ihre Kalender wie: „*Lākin al-'amda kulluhā 'andana 'alā 'th-Thurayyā*“ – bei uns aber beruht alles auf den Plejaden.

Ähnlich wie im W. Bīda (7.2.1.1.) sind hier einzelnen anwā' unter den tawābi' mnemotechnische Attribute zugeordnet; diese sind mir für die Frühaufgänge genannt worden. So wird al-Jawzā' (im Plural für Haq'at al-Jawzā') dem baṭn (Bauch) zugeordnet, und dazu wird gesagt: „*indamā al-Jawzā' tabi'a 'alā 'th-Thurayyā hādhihī fī baṭni'*“ – Wenn al-Jawzā' auf ath-Thurayyā folgen, dann ist dies in (der Höhe von) meinem Bauch. Für al-Jabha ergibt ihre semantische Bedeutung „Stirn“: „*al-jabha raykab (rā'ikab) fī hādha makān al-subḥ wa 'th-Thurayyā muqābil jabhatkum*“ – (al-Jabha sitzt morgens an jener Stelle auf und (dann) steht ath-Thurayyā eurer Stirn gegenüber.) Ebenso wird aṣ-Ṣarfā als ra's bezeichnet und dies analog (mit Hilfe eines Wortspieles) memoriert: „*aṣ-Ṣarfah tinshāf tinṣaraf al-subḥ, law inna 'th-Thurayyā aqāda hadha 'an ra'sak, inṣarafat 'an al-ra's*“ – (Du siehst wie aṣ-Ṣarfah sich morgens ‚wendet‘, wenn al-Thurayyā das von deinem Kopf aus beleuchtet. Sie wendet sich zu deinem Kopf.) Weiters wird al-Ghafr mit dem „Blick“ assoziiert und mnemotechnisch mit yughaffiru (beobachten) sowie mit dem Stand von ath-Thurayyā in Augenhöhe in Bezug gebracht. Ein Teil der Gewährsleute bezog dieses Attribut hingegen auf aṭ-Ṭarf (der „Blick“) und erwähnte al-Ghafr nicht.

Der Begründungsmechanismus für die hier genannten Attribute der tawābi' entspricht somit jenem des W. Bīda. Ausgegangen wird von der gedachten Verbindungslinie zwischen der jeweiligen Höhe der Plejaden und der „gegenüberliegenden“, auf sie projizierten Körperpartie des Beobachters. Dies ergibt den Namen oder zumindest eine Gedächtnisstütze für den Namen des jeweils über dem Horizont stehenden Gestirnes.

An der Küste kennen die bäuerlichen Beobachter allerdings im Unterschied zum W. Bīda weniger (und teilweise andere) Attribute, die zusammengenommen hier auch kein homogenes anthropomorphes Bild ergeben, sondern fragmentarisch bleiben und deren Horizontereignisse mit denen der anwā'-Sequenz hier auch nicht übereinstimmen. Diese Unterschiede zur mnemotechnischen Serie des W. Bīda dürften an der Küste durch den Einfluß der Lokalgelehrten bedingt sein. Die Gewährsleute bestätigen selbst, daß sie sich im Zweifelsfall weniger auf das eigene Gedächtnis und seine Hilfsmittel verlassen, sondern eher einen Lokalgelehrten befragen. In dem Maße, in welchem sie sich auf dieses Wissen von anderen verlassen können, stellt sich für die Bauern selbst umso weniger die Notwendigkeit, alle Elemente und Phänomene in Erinnerung zu behalten. Überdies gelten die Attribute ja gerade für einige jener Sterne, deren Spätuntergänge in die trockensten

Perioden mit den geringsten landwirtschaftlichen Aktivitäten fallen, die aus bäuerlicher Sicht daher weniger bedeutsam sind.

Soweit diese Attribute aber an der Küste benutzt werden, haben sie zwei grundlegende Bezüge mit jenen des W. Bīda gemeinsam: Sie gehen vom anthropomorphen Bezug zu den Plejaden aus, und sie werden unter deutlichem literarischem Einfluß zur Identifikation von Sternen aus dem Bild des Löwen bei längeren *anwā'*-Sequenzen verwendet.

Parallel (nicht komplementär) zur *anwā'*-Sequenz wird die *qirānāt*-Zählung gehandhabt. Manche Gewährsleute behaupteten zunächst, daß die *qirānāt* von den B. Hilāl, aber nicht von ihnen selbst verwendet worden seien; gelegentlich wurde dies sogar als Wissen von „Zauberern“ (*kahānīn*) aus den tribalen Berggebieten bezeichnet, die noch in „Unwissenheit“ (*jāhiliyya*) gelebt hätten. Derartige Hinweise werden in der gesamten Region oft als Erklärungsmodelle für Konzepte, Institutionen und Artefakte herangezogen, welche die einheimische Bevölkerung als altertümlich und fast ausgestorben ansieht und jetzt verschwundenen, früheren Gruppen als verbliebene Restbestände zuordnet.

Diese lokale Bewertung der *qirānāt*-Zählung ist wohl primär vor dem Hintergrund des großen Einflusses der schriftlichen Tradition zu verstehen. Tatsächlich ergab die genauere Befragung auch im ländlichen Teil des Küstengebietes eine durchaus aktuelle, lebendige Bedeutung der *qirānāt*-Zählung, die sich nur auf mündliche Überlieferungen stützt. Sie setzt ein geringes Maß an himmelskundlichem Wissen voraus, ist natürlich ungenauer, kann aber von den Bauern selbst problemlos auch zur Beobachtung von längeren Zeitperioden gehandhabt werden. Trotz des am Morgen auch über dem Roten Meer und den entfernten Vorbergen des Ḥijāz etwas beeinträchtigten Sehungsbogens erlaubt der hier sehr niedrige Ost- und Westhorizont außerdem im Jahr eine längere Beobachtung der Plejaden. Es ist daher bezeichnend, daß Jahresbeginn und -ende anhand von *ath-Thurayyā* festgelegt sind. Man sagt: „*Ba'd istikannat ath-Thurayyā, takhalāṣat as-sana*“ – (Nachdem die Plejaden bedeckt/verschwunden sind, ist das Jahr beendet;) oder: „*Ba'd gharabat ath-Thurayyā ilā 'l-baḥr istajma'at as-sana, tulū'hā bidāyat as-sana wa hiyya qirān 25*“ – (Nachdem die Plejaden im Meer untergegangen sind, wird das Jahr vollständig; ihr Aufgang ist der Jahresbeginn und das ist *qirān 25*).³⁴

Die Horizontereignisse der Plejaden sind natürlich auch Elemente der *anwā'*-Rechnung. Dort aber beginnt man die *anwā'*-Sequenz mit den *ghurūb* (Spätuntergängen). Der Beginn der *anwā'*-Sequenz ist also in dieser Konzeption nicht der Jahresbeginn, sondern Zeichen für das bevorstehende Jahresende. Das neue Jahr setzt ein, sobald die *qirān*-Rechnung nach dem Frühaufgang der Plejaden wieder aufgenommen werden kann. Für die Jahresbeobachtung ist daraus logisch und strukturell eine Vorrangstellung der *qirānāt* gegenüber den *anwā'* abzuleiten. Zu Beginn des *kharīf* kann die erste Zählung der *qirān* erfolgen. Die Gewährsleute bezogen sich zur Jahreswende 1981/82 auf die unmittelbar vorangegangenen Jahre; sie begannen ihre Zählung mit *qirān 25* oder *23* und führten sie dementsprechend nur bis *qirān 9*, *7*, oder *5* zu Ende. Wo die *qirānāt*-Zählung in diesem Gebiet noch bekannt ist, beruht sie folglich auf der „empirischen“ Variante. Die Mondmonate sind somit unter den gegebenen und ohnedies höchst unbeständigen agroklimati-

³⁴ Serjeant 1954: 522.

schen Verhältnissen ein allgemeines zeitliches Orientierungsmittel, das hier aber keineswegs nur für landwirtschaftliche Zwecke genutzt wird.

In bestimmter Hinsicht kommt den qirānāt nämlich besondere rituelle und soziale Bedeutung zu. Dies gilt für spezielle Einzelmonate, Jahre und Jahresabschnitte.

Zunächst gelten jene Mondmonate, in denen sich der Vorübergang des Mondes an den Plejaden nach Vollmond ereignet, allgemein als „schlechte“ Monate mit vielfältiger negativer Bedeutung. Von den jinn wird gesagt, daß sie in derartigen Monaten ihr Unwesen besonders intensiv treiben, und dieselben Monate werden als außerordentlich ungünstige Hochzeitstermine angesehen. Dies gilt in besonderem Maße für Monate, in denen sich der Vorübergang knapp vor Neumond ereignet, die also die Nummernnamen 25, 23 oder 21 tragen. Dieselbe Vorstellung konnte ich übrigens auch im Nordwesten des Jemen erheben.³⁵ Weiters wird diese Bewertung in abgeschwächter Form auch metonymisch auf das ganze Jahr übertragen, an dessen Beginn derartige Monate stehen.

Und schließlich ist an der Küste die ominöse Bedeutung jener Periode besonders ausgeprägt, in der man die Plejaden nicht sieht. Diese Zeit zwischen Spätuntergang und Frühaufgang heißt hier (wie im Nordwestjemen und in anderen Teilen des südlichen Hijāz³⁶) „al-kinna“ (Zuflucht, Schutz, die Bedeckung); der Terminus kann auch für diese Periode zwischen den ghurūb und tulū‘ von anderen Sternen verwendet werden, gilt aber primär für jene von ath-Thurayyā.

Man sagt: „istikannat ath-Thurayyā“, die Plejaden verbargen sich, eigentlich: wurden in den Zustand der Bedecktheit, oder des Verborgenseins gebracht. Der semantische Gehalt des Verbuns bezieht sich auch auf das Schützen, Verhüllen oder Abschließen von Mädchen oder Frauen. Dies ist insofern bemerkenswert, als die Plejaden in der literarischen Tradition oft als weiblicher Kopf dargestellt sind und wie erinnerlich auch im lokalen taqwīm sanawī als „ra’iyya“ weiblich konzipiert werden.

Die ersten 13 Tage dieser Periode von al-kinna heißen „ayyām al-kabāt“, die Tage des „Bändigens, Unterdrückens“. Früher, so wurde betont, hätten Eheleute in dieser Zeit den Geschlechtsverkehr strikt vermieden, Ehemänner hätten also ihre Lust „gebändigt“. Man habe gemeint, daß in dieser Zeit auch die Manneskraft geschwunden sei, und daß eine Tabuverletzung Unglück aller Art nach sich zöge.

Die damit angesprochene imaginäre Assoziation verbindet also die Verborgenheit der Plejaden mit dem Gebot, sexuelle Wünsche zu bändigen, mit Unglück und Schwinden der männlichen Potenz und mit dem Jahreswechsel.

Dieser Ideenkomplex rund um das Verschwinden der Plejaden ist gegensätzlich verbunden mit einem zweiten Vorstellungskreis, der sich auf das erneute Erscheinen von ath-Thurayyā mit dem Frühaufgang bezieht. In der lokalen Überlieferung seien die Plejaden tatsächlich nur 13 Tage lang verborgen, also während jener ayyām al-kabāt. Danach tauchen sie langsam im Osten wieder auf. Zunächst spürten dies aber nur die wilden Bäume oder Sträucher. Das erste Tier, das danach den nahenden Frühaufgang bemerke, sei die Schlange (al-hanash), sie spüre etwas Feuchtigkeit. Noch etwas später würde die Ziege zu zittern beginnen (yuwaḥwaḥ al-tayz) und die Plejaden bereits im Wasser der Tränke erblicken. Gemäß dieser Vorstellung würde etliche Tage später das Kamel aufmerksam und

³⁵ Gingrich 1989a: Dies impliziert einen Hinweis auf tatsächliche qirān-Beobachtungen im oder kurz vor dem Erhebungszeitraum.

³⁶ Gingrich 1994: 170f., 279.

unverwandt auf das Haus der Menschen starren. Die Eheleute (al-‘Arabānī) seien schließlich die letzten, die vorerst mit dem Körper und dann mit den Augen das Wiedererscheinen der Plejaden registrierten. Diese zuletzt angeführten Vorstellungen werden im vierten Abschnitt (7.4.) einer näheren Analyse unterzogen.

7.3. ANALYSE UND VERGLEICH

7.3.1. JAHRESZEITEN-TERMINOLOGIE, LANDWIRTSCHAFT UND ANWĀ’

Vergleicht man die mündlich überlieferten Traditionen zu Sternenkaleendern bei der bäuerlichen Bevölkerung des südlichen Ḥijāz und der angrenzenden Tihāma zunächst nach ihrer Terminologie der Jahreszeiten, so fällt deren Uneinheitlichkeit auf. Dies ist in einem geographisch und agroklimatisch derart heterogenen und kleingekammerten Gebiet aber durchaus naheliegend. Von einem Erhebungsort zum anderen variiert die Zuordnung und Länge von ṣayf, kharīf, shita’ und rabi’ im Verhältnis zum Sonnenjahr. Die Termini selbst und ihre genannte Abfolge bleiben jedoch im Großen und Ganzen gleich, wenn auch für ṣayf einmal (am J. Shadā) qiyāz oder qez steht, und shita’ als üblicher jahreszeitlicher Begriff nicht überall vorkommt.

In drei sehr verschieden gelegenen Subzonen stimmt die terminologische Plazierung im Sonnenjahr annähernd überein: im W. Bida, in der zentralen Sarāt und an der Küste fällt auf den Beginn des westlichen Kalenderjahres (Jänner) und eine gewisse Zeit davor oder danach der rabi’. Am Gipfel des J. Shadā liegt der Jänner im shita’, im Tiefland der hügeligen Tihāma hingegen liegt er im ṣayf. Die letztgenannte Terminologie aus der Umgebung von al-Makhwā’ stellt aber bei näherer Betrachtung eine Übergangsform zu jener der Küste dar. Dort beginnt der ṣayf Mitte Februar, im Umland von al-Makhwā’ beginnt er Anfang Jänner. Auch die Dauer des kharīf überschneidet sich in beiden Regionen, sie währt aber in der hügeligen Tihāma viel länger. Das hängt damit zusammen, daß der Begriff shita’ dort nicht gebräuchlich ist. Auch an der Küste wurde er oft nur zögernd, quasi als (nordarabisches) Fremdwort gebraucht.

Unter diesen Voraussetzungen besehen, gleicht die Terminologie der Jahreszeiten auf den Gipfelgebieten des J. Shadā jener Nordarabiens und des Mittelmeerraumes: Hier liegt rabi’ in den Monaten Februar bis April, ṣayf fällt in die Zeit zwischen Mai und August, kharīf umfaßt September bis Anfang Dezember. Die Terminologie der übrigen Erhebungsorte entspricht hingegen in zwei Hauptvarianten der aus Südarabien bekannten Verwendung: in der ersten Variante liegt der ṣayf im März und April (östliche und zentrale Sarāt), in der zweiten umfaßt er bereits den Februar (Tihāma Tiefland und Küste).

Es wäre allerdings voreilig, diese Parallelen zum nord- und südarabischen Gebrauch sogleich mit kulturellen „Einflußzonen“ in Verbindung setzen zu wollen. Die einheimische Terminologie stützt sich gerade in dieser Frage hauptsächlich auf langjährige lokale Erfahrungswerte. Dieser erste lexikographische Befund muß daher mit lokalen Klimadaten, insbesondere über die Regenzeiten, verglichen werden. Diesbezüglich ist die Quellenlage für das Untersuchungsgebiet leider noch recht ungünstig; lediglich K. Abdulfattah’s geographische Pionierarbeit konnte dazu herangezogen werden.³⁷

³⁷ Abdulfattah 1981: passim.

Hinsichtlich der Regenzeiten liegen der südliche Ḥijāz und die angrenzende Tihāma demnach in einem ausgesprochenen Übergangsbereich. Vom Norden erstreckt sich der Randbereich der Winterregen bis hierher; vom Süden streifen die letzten Ausläufer der Monsune an die Shifā'; beides kombiniert sich mit der vielfältigen Landschaft- und Oberflächengliederung zu Mikroklimata unterschiedlichster Art. Die von K. Abdulfattah vorgelegten Temperatur- und Niederschlagsdaten sowie die hier erhobenen einheimischen Aussagen dazu weisen immerhin eine ungefähre Übereinstimmung auf. Auf dieser Grundlage kann der terminologische Befund mit den Niederschlagsdaten verglichen und vorsichtig ergänzt werden: *Der kharīf ist immer eine der beiden längsten Jahreszeiten und umfaßt im Erhebungsgebiet stets eine, wenn nicht sogar die hauptsächliche Trockenperiode des Jahres. Der Begriff shita' wird kaum in der Küstenebene und eher im Bergland verwendet, er bezeichnet eine kurze, kühle Periode der ersten Regen. Hingegen umfassen rabī' und sayf (gez) in dieser Region stets eine, wenn nicht sogar die hauptsächliche Regenzeit des Jahres.*

Damit lassen sich auch die zeitlichen Plazierungen der Landwirtschaftsarbeiten in den saisonalen Jahreszyklen des Untersuchungsgebietes miteinander vergleichen.

Im Getreideanbau, dem Kernbereich der Landwirtschaft aller Erhebungsorte, ist zwischen dem längeren Hirse- (und dukhn-)Zyklus sowie dem kürzeren Weizen- und Gerste- (bzw. Sesam-)Zyklus zu unterscheiden. Wo es Klima und Bodenqualität erlauben, schließen diese Zyklen auf denselben Feldern nach kurzer Brache aneinander an. Dies ist besonders in der Sarāt möglich sowie auf den Oberhängen des J. Shadā und in einem Teil der hügeligen Tihāma. In den arideren Gebieten, also im W. Bīda und in Teilen der hügeligen Tihāma, werden die beiden Zyklen auf verschiedenen Feldern so angesetzt, daß sie einander teilweise zeitlich überschneiden, ohne daß die Hauptarbeitszeiten deshalb koinzidieren. An der Küste und in ariden Randzonen wird der Hirsezyklus in der chancenreichsten Jahreszeit plaziert, andere Aussaaten erfolgen nur versuchsweise.

Daraus ergibt sich, daß Hirse in allen Erhebungsgebieten so angebaut wird, daß Feldvorbereitung, Aussaat und erstes Wachstum mit größtmöglicher Sicherheit in die feuchte oder eine der feuchteren Jahreszeiten fallen. An der Küste sind dies der shita' und vor allem der rabī', im Tiefland der hügeligen Tihāma gleichfalls der rabī', im W. Bīda und in der Zentral-Sarāt der Anfang des kharīf. Die Chancenoptimierung, die man auf diese Weise der Hirse einräumt, weist auf ihre generelle Priorität im südlichen Ḥijāz und der benachbarten Tihāma hin.

Diese Priorität für den Hirsezyklus korreliert deutlich mit dem primären Anwendungsbereich der anwā'-Rechnung. In der zentralen Sarāt und der hügeligen Tihāma, wo die kürzesten anwā'-Sequenzen auftreten, konzentrieren diese sich eindeutig auf die Vorbereitungs-, Aussaat- und ersten Pflegearbeiten auf den Hirsefeldern. Im W. Bīda und an der Küste decken die dortigen anwā'-Sequenzen nahezu das ganze Jahr ab; die Differenzen dazu und die Erinnerungslücken liegen aber außerhalb der Hirsezeit, für welche die anwā'-Folgen also gleichfalls am besten gewußt werden. In diese Hirsezeit fallen auch die meisten Lokaltermini (ath-Thamān, al-Ḥīmar und an-Naq'a).

Als erstes vergleichendes Zwischenresultat kann somit festgehalten werden: Die jahreszeitliche Terminologie des südlichen Ḥijāz und der angrenzenden Tihāma plaziert rabī' und sayf eher in die feuchteren, und kharīf eher in den trockeneren Jahresabschnitt. In die feuchteren Jahreszeiten fallen zur Chancenoptimierung die Anbau- und Saatperioden des Grundnahrungsmittels Hirse. Die Beobachtung der anwā' ist um die „Hirseperiode“ gruppiert;

selbst wo nur sehr kurze anwāʾ-Sequenzen beobachtet werden (wie in der zentralen Sarāt), umfassen diese die stabilen Hirsesaattermine rund um anwāʾ mit Lokalnamen.

Befragte lokale Gewährsleute erklärten diesen Zusammenhang mit der größeren Arbeitsintensität für Hirse, die eine Zeitorientierung in kürzeren Rhythmen (13 Tage) erforderlich mache.

7.3.2. FORMEN UND TRÄGER SOZIALEN WISSENS

Im Verlauf des zweiten Abschnittes wurde für die ländlichen Sternkalender nach *allgemein-gesellschaftlichem* und *spezialisiertem Wissen* unterschieden. Im Erhebungsgebiet gelten diese Begriffe beide für lokales, oral tradiertes Wissen. Unter gesellschaftlichem Wissen werden dabei solche kognitive Inhalte verstanden, die für jedes erwachsene Mitglied der dörflichen oder tribalen Gemeinschaft erlernbar und allgemein verwendbar sind. Trotzdem bedingen unterschiedliche persönliche Niveaus von Erfahrung und Talent, daß auch allgemein-gesellschaftliches Wissen de facto bei einigen Älteren in weit höherem als dem durchschnittlichen Ausmaß vorhanden ist.

Über spezialisierteres Wissen verfügen hingegen solche Personen, die ihr Gesamtwissen nur an individuelle Schüler weitergeben. Diese komplexeren kognitiven Inhalte werden von den dörflichen und tribalen Mitgliedern nicht oder bloß marginal gekannt. Die Spezialisten müssen von ihnen fallweise konsultiert werden, damit Einzelelemente dieses Wissens sozial zur Anwendung gelangen.

Von diesen beiden oralen Überlieferungsformen wurde a priori die schriftgebundene Tradition analytisch unterschieden, welche primär von *Lokalgelehrten* vertreten wird. Bedingt durch das literarische Medium baut diese Gelehrtentradition eher auf supralokalen, kodifizierten Gesichtspunkten auf. Die oralen Traditionen stützen sich hingegen eher – wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß – auf von Ort zu Ort differierende Erfahrungswerte zu Klima, Jahreszeit und Horizontbeobachtung. Diesen ungleich langen Jahreszeiten und den verschieden langen anwāʾ-Sequenzen (die nicht immer Stationsgestirne umfassen) stehen in den literarischen Traditionen gleich lange Jahreszeiten und die „vollständige“ Serie aus 28 anwāʾ von Stationsgestirnen gegenüber.

In einer Region, in der die Schrift auf alten historischen Grundlagen aufbaut, bestehen mündlich und literarisch tradierte Formen aber natürlich nicht beziehungslos nebeneinander. Die Erhebung erbrachte Hinweise auf die wechselseitige Beeinflussung und Durchdringung beider Traditionen. Belegt wurde der literarische Einfluß auf den oral überlieferten Sternkalender etwa im Bereich der anwāʾ als Stationsgestirne, des Wissens um regelmäßige Jahreszeiten oder der mnemotechnischen Ableitung vom Sternbild Löwe. Dieser Einfluß ist sowohl im gesellschaftlichen Wissen (am J. Shadā und an der Küste) wie auch im spezialisierten Wissen (in der hügeligen Tihāma) belegt. Die Islamwissenschaften haben den Nachweis erbracht, daß die Einwirkung historisch zunächst eher in umgekehrter Richtung verlief, also vom oralen und volkstümlichen Wissen ausging und in der schriftlichen Tradition dann teilweise aufgegriffen wurde.³⁸

Aus der lokalen Sicht der bäuerlichen oder tribalen Gruppe stellt das schriftlich tradierte Wissen von Kalendern und Zeitrechnungen aber bis heute schwer zugängliches und „fernes“ Wissen dar. Wo es keine ausgeprägte, lebendige Oraltradition gibt, sind Speziali-

³⁸ Kunitzsch 1961: 29–34; King 1979: 61–65.

sten und Lokalgelehrte diejenigen, welche man im selben oder einem nahegelegenen Dorf aufsucht und befragt. Aus dieser Perspektive stellen sich Spezialisten und Lokalgelehrte als die Vermittlungs- und Kontaktstellen zwischen mündlicher und schriftlicher Tradition dar; zugleich ist man sich der literarischen Spuren in der eigenen Oraltradition nur selten bewußt. Diese Unterscheidungen (allgemein-gesellschaftliche und spezialisierte Oraltradition, literarische Gelehrtentradition) lassen sich nun an die beiden grundlegenden Kalendarientypen des Erhebungsgebietes (anwā' und qirānāt) anlegen. Dabei wird eine wesentlich größere Nähe der anwā' zur spezialisierten und schriftlichen Tradition und eine eindeutige Zuordnung der qirānāt zur allgemein-gesellschaftlichen mündlichen Überlieferung deutlich (Tab. 6).

Tab. 6: Soziale Formen und Inhalte lokaler Volksastronomie

Überlieferung	Oraltradition	Schrifttradition
Repräsentanten	vergesellschaftetes Wissen; Spezialisten	Lokalgelehrte
Quellen	hauptsächlich lokale phänomenologische Erfahrung	überlokal verbreitete Bücher und Almanache
Jahreszeiten	ungleich lang	gleich lang
anwā'	(28-x) Ereignisse; nicht alle Sterne (Sterngruppen) sind Mondstationen	28 Ereignisse, alle Sterne (Sterngruppen) sind Mondstationen
qirānāt	von allen Oraltraditionen der Region verwendet; manchmal wichtiger als anwā'-Beobachtung	bei Lokalgelehrten als Teil der Schrifttradition unbekannt

Die lokalen anwā'-Rechnungen sind manchmal (an der Küste) von Lokalgelehrten beeinflusst, und manchmal (in der hügeligen Tihāma und im W. Bīda) sind sie Spezialistenwissen. Wo sie schließlich zum allgemein gesellschaftlichen Wissen zählen (in der zentralen Sarāt und der hügeligen Tihāma), handelt es sich um kürzere oder sehr kurze anwā'-Sequenzen rund um die Hirseausaat (Tab. 7).

Tab. 7: anwā'-Ereignisse und Repräsentanten dieses Wissens

Anzahl von anwā'-Ereignissen	Repräsentanten des Wissens	Mondstations-Anteil von manāzil in %	Region
19-24	Einfluß von Lokalgelehrten	100 %	Küste
13 (× 2)	Lokalspezialisten	50 %	W. Bīda
10	Lokalspezialisten	80 %	Tiefländer der hügeligen Tihāma
10	öffentliches Wissen	70 %	Berggebiete der hügeligen Tihāma
2	öffentliches Wissen	unidentif.	zentrale Sarāt

Das Ausmaß des Wissens um die anwā'-Sequenz nimmt also vom „spezialisiertesten“ Fall der Lokalgelehrten zum „unspezialisiertem“ Fall der zentralen Sarāt hin sukzessive

ab. Wo die anwā³-Sequenz als gesellschaftliches Wissen vorkommt, umfaßt sie höchstens 10 Elemente. Die Spezialisten hingegen wissen um mindestens zehn Ereignisse Bescheid; hinzu kommen noch die günstigen Hochzeitstermine außerhalb der anwā³-Sequenz.

Demgegenüber ist die qirānāt-Rechnung immer Bestandteil des gesellschaftlichen Wissens. Selbst wo es Spezialisten gibt, wissen diese über die qirānāt nicht mehr als die übrigen Dorfbewohner. Schriftliche Traditionen scheint es in dieser Region über die qirānāt nicht zu geben, sie werden jedenfalls nicht angewendet. Im Fall der qirānāt-Zählung nimmt das vorhandene Wissen daher nahezu in der entgegengesetzten Richtung ab wie bei der anwā³-Rechnung: Diese wird in der schriftlichen Tradition (bei Beobachtung der 28 Mondstationen) „vollständig“ gekannt, aber in der unspezialisierten mündlichen Tradition nur „rudimentär“. *Die qirānāt-Zählung jedoch wird als gesellschaftliches Wissen überall gekannt, aber von der schriftlichen Überlieferung der Region anscheinend ignoriert. Insgesamt ist also der einfachere qirānāt-Kalender (der nur an je zwei Himmelsphänomenen orientiert ist) unter der bäuerlichen Bevölkerung wesentlich weiter verbreitet als die komplexere anwā³-Zählung (10–24 Himmelsphänomene, außer in der zentralen Sarāt), die eher fragmentarisch, und teilweise nur von Spezialisten gekannt wird.*

Weiters belegt die Erhebung, daß sternkundige Spezialisten gerade nicht in jenen Gebieten auftreten, deren Landwirtschaft auf Regenfeldbau beruht. Lokale Spezialisten sind vielmehr für jene Regionen nachgewiesen worden, in denen die Landwirtschaft auf traditioneller künstlicher Bewässerung beruht, nämlich im W. Bīda und in der hügeligen Tihāma. Dort ist der Regenfeldbau von untergeordneter Bedeutung gegenüber künstlicher Wasserzufuhr durch Brunnen- oder Quellwasserzuleitung. In keinem dieser Fälle war die Person des anwā³-Spezialisten allerdings identisch mit jener eines Spezialisten für die Wasserzuteilung. Der Zusammenhang zwischen dem Vorherrschen künstlicher Bewässerung und dem Auftreten von anwā³-Spezialisten besteht vielmehr darin, daß in diesen Fällen ein durchschnittlicher Bauer das Wissen um den Agrarkalender kaum benötigt, weil er nicht primär auf den Regen angewiesen ist.

Im reinen Regenfeldbau der Sarāt und des J. Shadā hingegen ist jeder einzelne Bauer daran interessiert, für seine Felder die Hauptaussaat zeitgemäß vorzubereiten und durchzuführen. Da er dafür vom Niederschlag abhängig ist, benötigt er ein bestimmtes, elementares Ausmaß an Kalenderwissen (hier umfaßt es minimal 2 und maximal 10 anwā³). Wo jedoch künstliche Bewässerung nötig oder möglich ist, kann bis zu einem gewissen Maße eine größere Unabhängigkeit von Niederschlägen bestehen. In Teilen der hügeligen Tihāma und des W. Bīda genügt es daher, daß ein Spezialist auf das zeitgerechte Herrichten der Bewässerungsdämme aufmerksam macht. Die Wasserzufuhr kann dann von den Bauern selbst geregelt werden und benötigt kaum mehr die Beobachtung der Gestirne.

In der Küstenebene sind diese Bedingungen wiederum anders. Aufgrund des Niederschlagsmangels wird dort überall künstliche Bewässerung betrieben, wo es nur möglich ist. Diese reicht aber (auf traditioneller Grundlage betrieben) kaum zur Sicherung der landwirtschaftlichen Subsistenz, weshalb die unregelmäßigen, sporadischen Regenzeiten ebenfalls genau beobachtet und nach Möglichkeit genutzt werden. Dafür wird dann auch auf Kontakte zu lokalen Schriftgelehrten zurückgegriffen, deren Auftreten aber mit der religiösen und historischen Gesamtsituation zusammenhängt und nicht primär landwirtschaftlich bedingt ist. *Damit sind zwei Klassen von Faktoren identifiziert wor-*

den, die das soziale Wissen um *anwā'* und *qirānāt* im Erhebungsgebiet beeinflussen. Erstens sind die *anwā'* in stärkerem Maße von schriftlichen Tradierungen mitgeprägt als die ausschließlich mündlich überlieferten *qirānāt*. Das komplexere *anwā'*-Wissen verbindet sich zweitens dort besonders intensiv mit schriftlichen Traditionen, wo landwirtschaftliche Bedingungen eine allgemeinere Verbreitung der Sternenbeobachtung nicht nötig oder nicht zweckmäßig machen und dies von Spezialisten und Lokalgelehrten übernommen wird. Die orale Überlieferungsform wird also eher durch die Dominanz von reinem Regenfeldbau für jeden Haushalt nahegelegt, sie bedingt aber ihrerseits eher einfachere kognitive und phänomenologische Inhalte – nämlich die *qirānāt*-Rechnung, und kürzere *anwā'*-Sequenzen. Den literarischen Tradierungsformen kommt dort stärkerer Einfluß zu, wo die Sternbeobachtung an Spezialisten delegiert oder mit Lokalgelehrten konsultiert wird. Dafür sind in Gebieten mit stärkerem Anteil an künstlicher Bewässerung eher die Voraussetzungen gegeben.

7.3.3. ANWĀ'-ZÄHLUNGEN

Die *anwā'*-Rechnung der bäuerlichen und tribalen Gemeinden des Erhebungsgebietes bezieht sich auf zwei Anwendungsbereiche. Der weitaus bedeutsamere, primäre davon ist der Bereich landwirtschaftlicher Arbeiten; sekundär werden die *anwā'* manchmal auch zur Festlegung und Meidung ritueller Daten beobachtet.

Es ist bereits gezeigt worden, daß sich der lokale landwirtschaftliche Anwendungsbereich der *anwā'*-Rechnung vor allem auf den wesentlichen Hirsezyklus bezieht. In der lokalen Terminologie (vor allem der *Tihāma*) werden die *anwā'* daher auch „*nujūm adh-dhura*“ (Hirsesterne) genannt, manchmal auch (nach dem Westhorizont) „*nujūm al-bahr*“ (Meeressterne). Für diese agrarischen Arbeiten sind die 29-Tage-Zyklen des *qirānāt*-Kalenders im Sonnenjahr nicht stabil genug, überdies sie sind zu lange. Unter den gegebenen traditionellen Anbaubedingungen erfolgen die Arbeitsabläufe dieser Abschnitte des Hirsezyklus in wesentlich kürzeren Abständen und die Aussaat ist zur Chancenoptimierung an (teilweise vorgeschriebene) Saattermine gebunden, die immer in der feuchtesten Jahreszeit liegen.

Die etwa 13tägigen Rhythmen der *anwā'*-Sequenz und ihre Stabilität im Sonnenjahr sind nach einheimischer Auffassung praktikable und zweckmäßige Eigenschaften, die die Bindung der *anwā'*-Zählung an den Anbau der Hauptfeldfrucht Hirse begründen. In der *Sarāt* ist diese Bindung im Unterschied zum Ost-Jizān, aber ähnlich dem nordjemenitischen Hochland ausdrücklich ritualisiert. Dies erfolgt durch die vorgeschriebene Einhaltung des Saattermines, dessen Verletzung als unheilbringend gilt. Das Auftreten dieser „8 Tage“ im südlichen Hijāz stellt einen Bezug zum jemenitischen Hochland dar. Die allgemeine Bindung an die Hirseaussaat ist zugleich jenes Element der *anwā'*-Sequenz, das in allen Gebieten der Region angetroffen wurde. Jenseits dieser heutigen Zweckorientiertheit der *anwā'*-Beobachtung an kürzere Arbeitsrhythmen des Hirsezyklus kann diese Bindung in der Vergangenheit nur jene historische Tiefe haben, die den Arbeitsrhythmen im Hirseanbau selbst zukommt. Die Nutzung der *anwā'* für diese Arbeitsrhythmen war folglich erst mit der historischen Herausbildung einer entsprechenden Arbeitsintensität möglich und notwendig.

Weiters ist gezeigt worden, daß die *anwā'*-Sequenzen in den Gebieten des reinen Regenfeldbaues eher auf mündlichen und gesellschaftlichen Überlieferungen aufbauen und

daher kürzer sind, während sie in Regionen mit größerer Bedeutung von künstlicher Bewässerung häufiger von Spezialisten und Lokalgelehrten geprägt sind und dabei längere, literarisch durchdrungene Züge aufweisen.

Dementsprechend kommen die *anwāʾ*-Sequenzen an der Küste (19–24 Elemente) und am Osthang der *Sarāt* (2 × 12) der literarischen Vorlage von 28 *anwāʾ* am nächsten und sind deutlich an dieser orientiert. Vorstellungen vom „eigentlichen“ Modell aus 28 Elementen und vier gleich langen Jahreszeiten gibt es darüber hinaus aber auch in anderen Teilen des Erhebungsgebietes. Die Orientierung am literarischen Modell greift an der Küste auf die direkte Memorierung der Angabe von Lokalgelehrten zurück, in der östlichen *Sarāt* wird hingegen durch Verdoppelung eine Sequenz ausgeweitet, die für sich genommen kaum länger ist als jene der hügeligen *Tihāma*. Dieses Prinzip der Verdoppelung ist auch bei Spezialisten der hügeligen *Tihāma* bekannt und stellt einen weiteren Bezug zum jemenitischen Hochland dar, wo es eine Angleichung tribaler *anwāʾ*-Fragmente an die literarische Norm repräsentiert, die ich als „semi-tribale“ Form klassifiziert habe.

Sowohl an der Küste wie auch im W. *Bīda* werden die langen Sequenzen mit Hilfe mnemotechnischer Hilfsmittel memoriert, welche in der zentralen *Sarāt* und der hügeligen *Tihāma* (mit den dort gegebenen, kürzeren *anwāʾ*-Sequenzen) nicht auftreten. Diese Hilfsmittel sind anthropozentrische Bilder, die den *nawʾ* des zu memorierenden Sternes mit dem Stand der Plejaden gegenüber dem Körper des Beobachters in Beziehung setzen. Diese anthropozentrischen Bilder dürften primär auf volkstümliche Umdeutungen literarischer Einflüsse zurückgehen, die insbesondere das Sternbild des Löwen thematisieren. Daß die Plejaden hier allgemeiner Bezugspunkt dieser Hilfsmittel sind, widerspricht zwar nicht ihrer sonstigen Bedeutung in den lokalen Bauernkalendern, hier ist aber wohl die leichte Identifizierbarkeit des Sternbildes maßgeblich.

In den Gebieten, in denen kürzere *anwāʾ*-Sequenzen (2–10) ermittelt wurden, bediente man sich demgegenüber auch einfacherer Hilfsmittel, wobei insbesondere der Typus von Schattenbeobachtungen der hügeligen *Tihāma* erwähnenswert ist, dem einige literarische Parallelen zuzuordnen sind.³⁹

Verglichen mit andern Regionen Südwestarabiens ist der Anteil der klassisch-arabischen und *manāzil*-Terminologie an den *anwāʾ*-Sequenzen des südlichen Ḥijāz und seiner Nachbargebiete außerordentlich hoch. Sieht man von der zentralen *Sarāt* (mit ihren kurzen Sequenzen von 2 *anwāʾ* mit Lokalnamen) einmal ab, so beträgt der Anteil der *manāzil* an allen übrigen *anwāʾ*-Sequenzen des Erhebungsgebietes mindestens 50 % (W. *Bīda*), im Normalfall aber über 70 % (hügelige *Tihāma*, Küste). Die nahezu vollständige Orientierung am *manāzil*-Modell in der Küstenregion bei al-Qunfudha entspricht dem im Anhang II wiedergegebenen Material, das R. Serjeant viel weiter im Süden in der Küstenregion um Abū ʿArīsh erhoben hat. Beide Materialien aus der Küstenregion (Abū ʿArīsh und al-Qunfudha) verweisen somit auf den starken Einfluß des *manāzil*-Modells entlang der Küste, der nach Osten hin dann sukzessive abnimmt. Der geringer werdende Einfluß der *manāzil* in der hügeligen *Tihāma* wird auch durch die im Anhang III wiedergegebenen Materialien von J. Lambert aus den östlichen Bergen der Provinz *Jīzān* bestätigt. Diese Diffe-

³⁹ cf. Anm. 19.

renzierung entlang der geographischen Ost-West-Achse wurde von mir bereits früher ausführlich dokumentiert und analysiert.⁴⁰

Im Hinblick auf räumliche Variationen entlang der geographischen NO-SW-Achse kann die vorliegende Dokumentation hingegen nur einige wenige Hinweise liefern, da diese Erhebung sich ausschließlich auf das Gebiet des südlichen Ḥijāz und des davor liegenden Tihāma-Abschnittes konzentriert hat.

Diese wenigen Hinweise aus Ḥijāz und Ḥijāz-Tihāma treten deutlicher hervor, wenn man sie wiederum mit den in den Anhängen I–III veröffentlichten Daten vergleicht, und weiters mit den Ergebnissen meiner jemenitischen Vergleichsstudien.

Aus dieser Perspektive fallen drei Relationen in der NO-SW-Richtung auf:

1. Die erwähnte Übereinstimmung zwischen manāzil-konformen, literarisch geprägten „Gelehrtenkalendern“ in den Küstenregionen des südlichen Ḥijāz (7.2.3.) und des ‘Asīr bei Abū ‘Arīsh (Anhang II), wobei dort nur der Terminus „shabb“ auch auf den benachbarten Norden des Jemen verweist.
2. Die weitgehende terminologische Übereinstimmung in den zwei kurzen anwā’-Sequenzen des J. Shadā in der hügeligen Tihāma des Ḥijāz (7.2.2.2.), und des B. Shiḥr-Gebietes in der hügeligen Tihāma des Nord-‘Asīr (Anhang I).
3. Die tiefgreifende terminologische Differenz der anwā’-Sequenzen aus dem Ost-Jīzān/Südwest-‘Asīr (Teil I von Anhang III), und zwar sowohl gegenüber den Gelehrtenkalendern vom manāzil-Typus in der Küstenregion als auch gegenüber allen anwā’-Sequenzen des südlichen Ḥijāz und des Nord-‘Asīr.

Hingegen stimmen diese anwā’-Terminologien des Ost-Jīzān/Südwest-‘Asīr in allen charakteristischen Punkten mit jenen des nord- und zentraljemenitischen Hochlandes überein. Dies gilt für den Plejaden-Terminus Kayma (und als deren vermutlicher Spätaufgang: ‘Ashawāt), für al-Fārī‘ und für das auch in Abū ‘Arīsh gebräuchliche Shabb sowie schließlich für den vergleichsweise geringen Anteil an non-manāzil.⁴¹

Aus diesen drei Relationen kann die Hypothese abgeleitet werden, daß in den flachen Küstenabschnitten vor südlichem Ḥijāz, ‘Asīr und jemenitischem Hochland die literarisch beeinflussten Agrarkalender vom manāzil-Typus besonders weit verbreitet sind. Die Gelehrtenkalender der Tihāma scheinen ein „bäuerliches Pendant“ im örtlichen Jahreszeitenkalender zu haben (Teil II von Anhang III). Hingegen herrschen in der hügeligen Tihāma und in den Hochländern des südlichen Ḥijāz, des ‘Asīr und des Nord- und Zentraljemen Agrarkalender vor, deren anwā’-Sequenzen „Fragmente“ (28–x) darstellen, die zugleich einen schwankenden Anteil von non-manāzil aufweisen.

Terminologisch liegen dabei erste Hinweise für eine große Affinität bestimmter anwā’-Sequenzen des südlichen Ḥijāz mit solchen des benachbarten Nord-‘Asīr vor. Andererseits stimmen die vorliegenden anwā’-Termini des Ost-Jīzān/Südwest-‘Asīr mit jenen des nord- und zentraljemenitischen Hochlandes weitgehend überein.

Daraus läßt sich das Hochland des Zentral-‘Asīr ermitteln als das eigentliche Übergangsbereich zwischen den tribalen anwā’-Terminologien des südlichen Ḥijāz und Nord-‘Asīr einer-

⁴⁰ Gingrich 1994: 200–205.

⁴¹ Gingrich 1994: 197–222, 239.

seits und jenen des Südwest-^ʿAsīr und des nördlichen jemenitischen Hochlandes andererseits (cf. Karte 11).

Die „nördliche“ dieser beiden Varianten (südlicher Ḥijāz und Nord-^ʿAsīr) ist geprägt durch einen höheren Anteil von manāzil und einen höheren Anteil von klassisch-arabischen Termini für manāzil und non-manāzil in ihren jeweiligen anwāʾ-Fragmenten.

Die „südliche“ dieser beiden Varianten (SW-^ʿAsīr und nördliches jemenitisches Hochland) hingegen ist geprägt durch einen geringeren Anteil von manāzil und klassisch-arabischen Termini und einen höheren Anteil von non-manāzil und von Termini mit altsüdarabischer (Fārī^ʿ), spezifisch-jemenitisch (shabb) oder altsemitischer (Kāma, Kayma, Kema) Wurzel.

Zu unterscheiden sind demnach wiederum manāzil-Kalender (Küstengebiete), tribale anwāʾ-Fragmente in ihrer „nördlichen“ und „südlichen“ Variante, und schließlich „verdoppelte“ anwāʾ-Fragmente, wie sie diese Erhebung für das W. Bīda (7.2.1.1.) dokumentiert hat. Derartige „Verdoppelungen“ habe ich, wie erwähnt, als „semi-tribale“ Formen bezeichnet, und im Anschluß an D. Varisco als rezentere Angleichungen der tribalen anwāʾ-Fragmente an das homogene Manāzil-Modell interpretiert. Dies wird im gegebenen Fall durch die tiefgehenden literarischen Einflüsse auf den Kalender des W. Bīda nachdrücklich bestätigt.

Diese komparativen Einsichten erlauben, die Mehrheit der vorliegenden anwāʾ-Fragmente des südlichen Ḥijāz als typische, west- und südwestarabische, tribale Elemente von Agrarcalendern in ihrer „nördlichen“ Variante anzusprechen.

Innerhalb dieser nördlichen Variante können nun die eher literarisch inspirierten Elemente von jenen differenziert werden, welche davon etwas „abweichen“.

Innerhalb der vorherrschenden manāzil-Prägung der lokalen anwāʾ-Kalender nimmt das Bild des Löwen eine herausragende Rolle ein; es ist in allen längeren anwāʾ-Sequenzen enthalten (weshalb sich auch die mnemotechnischen Bilder an den längsten unter ihnen darauf konzentrieren), und in einigen Fällen wurden auch in der hügeligen Tihāma Details der anwāʾ-Sequenz (die beiden „Augen“ und die beiden „Pforten“) genannt, welche ebenfalls auf literarische Einflüsse verweisen.

Gegenüber den genannten, eher mit der literarischen Überlieferung verwobenen Aspekten, welche die anwāʾ-Kalender der Region insgesamt dominieren, lassen sich aber auch eine Reihe von nicht-literarischen, abweichenden Elementen in den lokalen anwāʾ-Sequenzen identifizieren. An erster Stelle ist hier natürlich ihr „fragmentarischer“, (28 – x) Elemente umfassender und an praktischen Erfordernissen ausgerichteter Charakter zu nennen. Ebenso zählt hierzu der pragmatische, an optischen Zweckmäßigkeiten ausgerichtete Umgang mit den Typen von Horizontereignissen, von denen kein bestimmtes generell privilegiert wird.

Zweitens sind hier terminologische „Abweichungen“ identifiziert worden. Hinsichtlich der Terminologie haben sich selbst in der langen, von manāzil dominierten Sequenz der Küste 4 bis 5 Lokalnamen gehalten, in der zentralen Sarāt markieren derartige Lokalnamen die anwāʾ der Hirseaussaat. „Echte, ursprüngliche“ arabische Sternnamen umfassen im W. Bīda und dem Tiefland der hügeligen Tihāma immerhin je ein Drittel und am J. Shadā sogar 4 von 9 Elementen der Gesamtsequenz. Und schließlich machen auch noch non-manāzil in den anwāʾ-Sequenzen der Tiefländer der hügeligen Tihāma ein Fünftel, im W. Bīda und am J. Shadā sogar ein Drittel aus (Tab. 8).

Tab. 8: Anzahl von „nicht-manāzil“ und „echten, ursprünglichen“ Sternnamen im Erhebungsgebiet. *)

Name	nicht-manāzil	„echter, ursprünglicher“ Name
ath-Thurayyā	/	4
al-Jawzāʾ	3	4
al-Mirzam	3	3
al-Kaffān	2	2
Suhayl	1	1
as-Simak ath-Thānī	1	/

*) Gezählt wurde ein Beleg pro Sub-Region. Der Name al-Jawzāʾ wird an der Küste eindeutig als Synonym oder Attribut von MS 5 gebraucht; ansonsten wurden al-Jawzāʾ und al-Mirzam hier als non-manāzil gerechnet

Damit sind die für das Erhebungsgebiet typischen nicht-manāzil und „echten, ursprünglichen“ Namen zusammengestellt. Selbst wenn man die (unidentifizierten) Lokalnamen der Sarāt noch hinzuzählt, macht der Anteil von nicht-manāzil und Lokalnamen an der Gesamtzahl aller erhobenen anwāʾ-Termini im Erhebungsgebiet aber bloß ein Fünftel (ohne Küste: ein Drittel) aus, was die untergeordnete Bedeutung dieser regionalen und lokalen Traditionen in der Terminologie nochmals zusammenfaßt.

Neben Aspekten des formalen Aufbaus und der Terminologie läßt sich aber noch ein drittes Element der lokalen anwāʾ-Sequenzen bestimmen, welches vom typischen, literarischen manāzil-Modell abweicht. Dies ist die Stellung und Bewertung der Plejaden. Im manāzil-Modell werden sie meist als Mondstation 3 geführt. In den lokalen Sequenzen führen die Plejaden hingegen in drei der fünf untersuchten Sub-Regionen die Reihe der anwāʾ als erste an; nur in der Sarāt ist dies nicht der Fall. In der hügeligen Tihāma und an der Küste steht der Terminus ath-Thurayyā sowohl für das Gestirn, wie auch für eine Gesamtfigur, welche die Plejaden und ihre „Nachfolger“ umfaßt. Diese Gesamtfigur inkludiert am J. Shadā auf jeden Fall den ersten „Nachfolger“ (at-Tābiʿ, α Tauri) und die Hände (al-Kaffān) und Unterarme (adh-Dhirāʿayn) der Plejaden; an der Küste umfaßt die Gesamtfigur neben der rāʾisiyya ebenfalls at-Tābiʿ, der als erster aller weiteren Nachfolger (tawābiʿ) bis al-Balda gilt.

Auch in diesem Fall sind literarische Parallelen bemerkenswert, auf welche P. Kunitzsch und zuvor Ch. Pellat aufmerksam gemacht haben. Den Plejaden kommt in den ältesten arabischen Versreimen, die Pellat untersucht hat, gegenüber den anderen anwāʾ ein „effektiv privilegierter Platz im System“ zu, und P. Kunitzsch hat auf die literarische Konnotation der Plejaden als Frauenkopf ebenfalls hingewiesen.⁴²

Eben diese Vorstellung ist in den untersuchten Gebieten der Tihāma gegeben. Auch hier werden die Plejaden nicht nur als erste der Sequenz und rāʾisiyya (Anführerin), sondern auch als raʾs (Kopf) angesehen. Das lokale Modell bestätigt also die genannten, frühen literarischen Hinweise und geht zugleich weit über sie hinaus: Der „Kopf“ ist zugleich Haupt eines weiblichen Körpers (at-Tawābiʿ, al-Mutawābaʿa), und beides trägt als Gesamtfigur ebenfalls den Namen ath-Thurayyā (Tab. 9).

Tab. 9 beinhaltet die Gemeinsamkeiten in den anwāʾ-Sequenzen der Küste und des J. Shadā bezüglich des Plejaden-Bildes und macht deutlich, daß sich die Variationen nur auf die Ausmaße und Elemente des „Körpers“ beziehen.⁴³

⁴² Pellat s. v. in EI² und Kunitzsch 1961: 114 f.

⁴³ cf. als ersten Überblick dazu Gingrich 1997: 45–53.

Tab. 9: Aufbau des Plejaden-Bildes in den anwā'-Sequenzen der Tihāma

AUFBAU	KOPF	I. TEIL DES „KÖRPERS“	KÖRPER	GESAMTFIGUR (weiblich)
Name Synonyme Identifikation	ath-Thurayyā ra's, rā'isiyya Plejaden	at-Tabi ^c α Tauri	al-Mutawābi ^c a at-Tawābi ^c α Tauri + (variiert)	ath-Thurayyā Plejaden + at-Tawābi ^c

Diese Erschließung des Plejaden-Bildes bildet den letzten jener drei Faktoren, die als volkstümliche und lokale Abweichungen vom herkömmlichen manāzil-Modell in der vergleichenden Analyse der anwā'-Kalkulation bezeichnet werden können. Auf die Interpretation dieses Bildes und der Hochzeitstermine wird im vierten Abschnitt zurückzukommen sein.

7.3.4. QIRĀNĀT-KALENDER

Eines der herausragendsten Ergebnisse dieser Untersuchung ist der Nachweis der qirānāt-Kalender im südlichen Ḥijāz und in der angrenzenden Tihāma. Einleitend wurde bereits erwähnt, daß die Existenz dieses Kalendertypus erst seit Ende des 19. Jh. für Süd-arabien wissenschaftlich belegt ist und zwar durch E. Glaser für das zentraljemenitische Hochland.⁴⁴ Aus der gleichen Region liegen mittlerweile weitere Belege von D. Varisco (1982), W. Dostal (1985) und E. Betzler (1987) vor, ferner von G. Bédoucha (1986) und dem Verfasser (1989 und 1994) für das nordjemenitische Hochland.⁴⁵ Diese Formen sind von mir als die empirische, die standardisierte und die integrierte Variante klassifiziert worden.

In der empirischen Form stimmt die Zahl des Monatsnamens tatsächlich mit der beobachteten Anzahl der Nächte überein, welche in diesem Monat vom Neumond bis zur Nacht der Konjunktion (des Vorüberganges) des Mondes mit (an) den Plejaden vergehen; im Verhältnis zum Sonnenjahr verschieben sich diese „Nummernnamen“ daher alljährlich.

In der standardisierten Form hingegen haben die Nummernnamen nichts mit dem realen Vorübergang des Mondes an den Plejaden zu tun. Zu einem gleichbleibenden Termin im Sonnenjahr setzt hier der qirānāt-Zyklus mit dem alljährlich gleichbleibenden, ersten Nummernnamen für den ersten Mondmonat ein.

In der integrierten Form bleiben schließlich nicht nur die Plejaden unberücksichtigt. Die Nummernnamen der Mondmonate selbst werden bloß noch als Synonyme für andere Kalenderabschnitte verwendet. Die Monatsnamen werden hier also in andere Kalender integriert, sei dies nun der syrisch-christliche Kalender (keine Mondmonate) oder die islamische Monats- und Jahreszählung.

Formal und logisch bauen diese drei Versionen aufeinander auf; sie verhalten sich zueinander „kumulativ“, was daher Schlußfolgerungen über die relative Chronologie ihrer Entstehung erlaubt. Dementsprechend ist die empirische Version als Ergebnis einer relativ älteren Tradition zu bezeichnen, die standardisierte Form entspricht der relativ jüngeren und die integrierte Form schließlich der jüngsten Tradition.

⁴⁴ Glaser 1885: 89–99.

⁴⁵ cf. auch Glasers Tagebuch-Notizen mit meinem Kommentar zum Sternenkalender, in Dostal 1993: 11, 117–121.

Schriftliche Quellen liegen für die jüngste Form vor, in der die qirānāt-Monatsnamen in den syrisch-christlichen Kalender integriert sind. Diese Quellen stammen primär aus dem Jemen des 20. Jh., darüber hinaus könnte diese Form aber auch schon durch Hinweise aus rasulidischer Zeit für den südlichen Jemen belegt sein.⁴⁶

Auf die ethnographisch am weitesten verbreitete standardisierte Version können einige klassisch-arabische Textpassagen des 9. und 10. Jh. AD hinweisen; eindeutig belegt ist sie allerdings erst durch eine jemenitische ʿurjūzah des 18. Jh.⁴⁷ Für die chronologisch relativ älteste, empirische Form liegen bisher keine schriftlichen Testimonia vor.

Dieser allgemeine Befund wird hiermit durch die im südlichen Ḥijāz erhobenen Ergebnisse ergänzt und konkretisiert. In Tab. 10 sind für jede der fünf Subregionen des Erhebungsgebietes die dort angetroffenen qirānāt-Versionen eingetragen.

Tab. 10: Varianten des qirānāt-Kalenders im Erhebungsgebiet

Küstenregion	Tiefländer der hügeligen Tihāma	Bergregionen der hügeligen Tihāma	zentrale Sarāt	östliche Sarāt
1, 3	2, 3	1	1, 0	0

Legende: 0 = kein Vorkommen des qirānāt-Kalenders, 1 = empirische Form, 2 = standardisierte Form, 3 = integrierte Form

Am weitläufigen Ostabhang der Sarāt zum Najd hin (W. Bīda) konnte kein Nachweis für die Kenntnis der qirānāt-Kalender erbracht werden. Ebensowenig war die qirānāt-Rechnung in den großen Markt- und Verwaltungsorten der zentralen Sarāt (al-Bāḥa, al-Ṭāwila, Biljurshī) allgemein bekannt. In den entlegenen tribalen, landwirtschaftlichen Gebieten der zentralen Sarāt und auch in den hochgelegenen Bergregionen der hügeligen Tihāma (J. Shadā) wurden die empirischen Versionen festgestellt. Im Tiefland der hügeligen Tihāma und an der Küste dominieren hingegen „integrierte“ Versionen, die zumeist den islamischen, manchmal aber auch Fragmenten des syrischen Kalenders eingeordnet sind. Die Letzteren belegen über den Terminus al-ḥāriq wiederum Bezüge zum jemenitischen Gebrauch. In der hügeligen Tihāma wurden aber auch standardisierte Formen verwendet und an der Küste vereinzelt auch empirische Versionen.

Die räumliche Verteilung dieser drei Versionen zeigt, daß der relativ älteste Typus der qirānāt-Rechnung vor allem in entlegenen und von außen her unzugänglichen Gebieten mit tribaler Sozialstruktur auftritt, wo agroklimatisch begünstigte Verhältnisse Regenfeldbau und mehrere Ernten pro Jahr auf denselben Feldern erlauben. Wo diese drei Faktoren (Unzugänglichkeit, Regenfeldbau mit mehreren Ernten, tribale Sozialstruktur) nicht gegeben sind, dominieren entweder die beiden jüngeren Formen (in den tiefen Lagen der Tihāma) oder die qirānāt sind nicht bekannt (Osthang der Sarāt). Dies sind die von außen leicht zugänglichen Gebiete, welche teilweise von nicht-tribalen Sozialstrukturen geprägt sind und deren Landwirtschaft eher auf künstlicher Bewässerung beruht.

Die Erhebung brachte weiters den Nachweis, daß der qirānāt-Kalender stets an gesellschaftliches Wissen gebunden ist. Dies ist mitbedingt durch seine relative Einfachheit und seinen breiten Anwendungsbereich. Der Umgang mit dem qirānāt-Kalender setzt die Be-

⁴⁶ Gingrich 1997: 45–52.

⁴⁷ al-ʿAnsi 1981; Gast 1987: 41–52; Varisco 1989: 7–29.

obachtung von maximal zwei besonders auffälligen Himmelsphänomenen voraus, von Mond und Plejaden. Der Monatsrhythmus ist zwar für die Arbeitsabfolge des gegebenen Hirsezyklus zu lange, genügt aber den meisten anderen agrarischen und sonstigen Erfordernissen des Alltags. Wo Weizen, Gerste oder Sesam zusätzlich zur Hirse angebaut werden können, erfordern deren traditionelle Anbaumethoden weniger kurze und intensive Arbeitsrhythmen.

Den ersten Anwendungsbereich hat der qirānāt-Kalender somit in der Landwirtschaft für die meisten Feldfrüchte außer Hirse. Teilweise mit der Landwirtschaft verbunden ist ein zweiter Anwendungsbereich, der mit Vorstellungen, Geboten und Tabus rund um das Motiv der „negativen Fruchtbarkeit“ assoziiert ist.

Dieser Vorstellungskomplex, der theoretisch auch mit den anwāʿ-Sequenzen (nämlich den anwāʿ der Plejaden) assoziiert sein könnte, wurde mit einer Ausnahme stets als Teil der qirānāt-Rechnung angeführt. Elemente dieses Vorstellungsbereiches wurden in drei der vier Gebiete genannt, in denen der qirānāt-Kalender erhoben wurde: In der zentralen Sarāt heißt die Unheilszeit zu Beginn der Unsichtbarkeitsperiode der Plejaden „shuʿm shaqīq“; in den Bergregionen der hügeligen Tihāma kennt man die gleiche Zeitspanne als „riyāb“, und an der Küste nennt man die ersten 13 Tage von „al-Kinna“ die „ayyām al-Kabāt“. Eine Ausnahme hierzu stellt lediglich der Fall der Tiefländer der hügeligen Tihāma dar, wo ein nawʿ, nämlich die Zeit nach Saʿd al-Dhābi als ungünstiger Hochzeitstermin genannt wurde. Diese Zeitspanne fällt aber gleichfalls in den Beginn der Unsichtbarkeitsperiode der Plejaden. Da die Information von den schriftkundigen Spezialisten der Region stammt, wäre es möglich, daß hier die literarische Übersetzung einer ähnlichen qirānāt-Periode in die „manāzil-Terminologie“ vorliegt.

In allen drei anderen Fällen (dem „halben Unglück“, dem „Zeitumschwung“ oder „Unglück“, und dem „Verborgensein“) ist jedenfalls eine explizite Unglücksperiode gegeben, die mit der Unsichtbarkeit der Plejaden (zwischen letztem Spätuntergang und erstem Frühaufgang) assoziiert ist. Ebenso ist diese Unheilsperiode in allen Fällen mit der Tabuisierung des ehelichen Geschlechtsverkehrs zu dieser Zeit verbunden. In der Sarāt und am J. Shadā tritt ein Tabu für die Felderdüngung in derselben Periode hinzu. Daß dieses Düngeverbot an der Küste nicht ermittelt werden konnte, dürfte mit den dortigen extremen Schwankungen der Agrartermine zusammenhängen. Ein Verstoß gegen beide Arten von Tabus würde Fehl- und Mißgeburten sowie Fehlernten zur Folge haben. Beide Tabus richten sich als Aufforderung primär an den Mann und beinhalten die Grundbotschaft, daß Frauen und Felder unfruchtbar bleiben sollten, wenn die Plejaden nicht zu sehen sind.

Aufgrund dieser essentiellen Gemeinsamkeiten erscheint es mir legitim, die lokalen Konzepte der „shuʿm shaqīq“, „riyāb“ und der „ayyām al-Kabāt“ als Bestandteile ein und desselben Vorstellungskomplexes zu untersuchen und in der Folge als solchen zu interpretieren. Tab. II korreliert das Auftreten dieser Unheilsperioden mit den drei Versionen der qirānāt-Rechnung in den Erhebungsgebieten.

Der Vorstellungskomplex einer Unheilszeit findet sich in dieser freilich nur sehr beschränkten Anzahl von Samples folglich

- a) nur dort (1 erklärbare Ausnahme), wo auch der qirānāt-Kalender bekannt ist und dabei
- b) am häufigsten dort, wo seine empirische Version erhoben wurde, ansonsten nur
- c) einmal im Zusammenhang mit der jüngeren standardisierten, aber nie gemeinsam mit der jüngsten, integrierten Fassung.

Tab. 11: Qirānāt-Versionen und Unheilszeit

0, 1, 2, 3: Qirānāt-Version wie in Tab. 11; +, –: Unheilszeit, lokal bekannt oder unbekannt

Sub-Region	Küsten-region	Tiefländer der hügeligen Tihāma	Bergregionen der hügeligen Tihāma	zentrale Sarāt	östliche Sarāt
vorherrschende qirānāt-Version	3 (1)	2 (3)	1	1 (0)	0
Unheilszeit	– (+)	+ (–)	–	+ (–)	–

Matrix zu Tab. 11

1	++ –	Dreifaches Auftreten der qirānāt-Version 1: Unheilszeit zweimal bekannt
2	+	Einmaliges Auftreten der qirānāt-Version 2: Unheilszeit bekannt
3	– –	Zweifaches Auftreten der qirānāt-Version 3: Unheilszeit unbekannt
0	– –	Kein Auftreten der qirānāt: keine Unheilszeit

Das Konzept der „Unheilszeit“ ist somit in denjenigen Lokalkulturen des südlichen Hijāz und seiner Nachbargebiete vertreten, in denen auch die chronologisch relativ älteren, mündlich tradierten Versionen des qirānāt-Kalenders bestehen. Das Konzept konnte hingegen dort nicht ermittelt werden, wo ausschließlich die anwā'-Rechnung, oder wo die integrierte Version der qirānāt vertreten ist – kurzum, wo der Einfluß städtischer und schriftlicher Kalendertradition stärker wirksam ist.

Die vergleichende Untersuchung von anwā' und qirānāt im Erhebungsgebiet erschließt somit zwei Vorstellungskomplexe – jenen der Plejaden als Kopf einer gleichnamigen weiblichen Figur von anwā'-Sternen und jenen einer Unheilsperiode nach den letzten qirānāt. Die ausführliche Interpretation dieser beiden Vorstellungen ist dem vierten Abschnitt vorbehalten.

7.4. INTERPRETATIONEN ZU GLIEDERUNG UND BEDEUTUNG IN ÖRTLICHEN KALENDERN

Dieser Abschnitt untersucht zunächst Aufbau und Bedeutungsgehalt von Ritualen und Symbolen im anwā'-Kalender. In weiterer Folge kehrt die Untersuchung dann nochmals zu den Gliederungen und Bedeutungen zurück, die im Bild der Unheilzeit der qirānāt enthalten sind. Abschließend werden beide Kalendertypen als Teil der menschlichen Beziehungen zur Natur zusammengefaßt. Die strukturelle Methode ist jenes Verfahren, das zur Analyse von Gliederung und Bedeutung dieser Vorstellungsbereiche angewendet wird.

7.4.1. RITUELLE UND SYMBOLISCHE BEDEUTUNG IN DEN ANWĀ'-KALENDERN

Im Abschnitt 7.3.3. wurde als Ergebnis der vergleichenden Analyse der anwā'-Kalender dieser Region festgestellt, daß ihr primärer Anwendungsbereich in der Landwirtschaft liegt, und zwar als zeitliche Orientierungshilfe im Hirseanbau. Der Gebrauch von anwā'-Sequenzen wurde in allen Erhebungsorten ermittelt. Selbst die kürzesten Sequenzen waren um die **Termine der Hirseaussaat** terminisiert. Als Grundnahrungsmittel sind die Anbauperioden der Hirse in jenen Jahreszeiten plaziert, in welchen mit größter Wahrscheinlichkeit Niederschlag zu erwarten ist. Als sekundären Anwendungsbereich der

anwā'-Beobachtung konnte die Erhebung Restelemente von bestimmten rituellen Anlässen ermitteln. Dieser Bereich und seine symbolischen Bedeutungen sollen im vorliegenden Abschnitt untersucht werden.

Die durch anwā'-Beobachtung zeitlich fixierten rituellen Anlässe sind nun aus dem primären landwirtschaftlichen Bereich nicht herausgelöst, sondern mehr oder minder deutlich damit verbunden. Am augenfälligsten gilt dies für die zeitlich fixierten Aussaattermine der Hirse in der zentralen Sarāt. Diese „8 Tage“ markieren eine präskriptive Frist, deren Mißachtung negative Folgen nach sich zieht. Anfang und Ende dieser Frist sind rituelle Schwellen, innerhalb derer die Aussaat das Ergebnis der fruchtbaren Ernte gewährleistet. Hingegen droht bei Überschreitung dieser rituellen Schwelle für das Wohlbefinden und die Fruchtbarkeit der Felder größte Gefahr.

Die Periode der „8 Tage“ markiert somit eine rituelle Frist von äußerst positiver Bedeutung für die Fruchtbarkeit. Hinweise auf Restbestände einer derartigen Frist könnten auch in der östlichen Sarāt und in den Bergen des Ost-Jizān gegeben sein: einmal eventuell durch den Terminus „al-Thamān“, das andere Mal durch die stabile und exakte Platzierung auf die letzten und ersten Tage zweier aufeinanderfolgender Sternperioden.

Auffällig ist weiters, daß die rituelle Saatfrist heute dort gegeben ist, wo die kürzeste aller Sequenzen auftreten, und wo zugleich der geringste literarische Einfluß auf die anwā'-Terminologie feststellbar ist. Andererseits ist auf den Zusammenhang zwischen längeren anwā'-Sequenzen und verstärktem literarischem Einfluß bereits im 3. Abschnitt aufmerksam gemacht worden. Dies bietet eine Interpretationsmöglichkeit an, wonach der verstärkte literarische Einfluß außerhalb der Sarāt für die Abwesenheit des rituellen Saattermines in den dortigen längeren anwā'-Sequenzen verantwortlich wäre. *Die Hirseausaatfrist wäre aus der Sicht dieser Interpretation somit als tribales Kulturelement anzusprechen, das die erstarkende Schriftkultur in der zentralen Sarāt noch intakt gelassen, aber anderswo zum Verschwinden gebracht hat. Der Vergleich mit ähnlichen anwā'-Saatterminen in den jemenitischen Hochländern legt nahe, daß derartige Saattermine früher auch in anderen Gebieten des südlichen Ḥijāz mit stabilen Niederschlagszeiten, also etwa in der anwā'-Rechnung der hügeligen Tihāma, bestanden haben könnten.*

Ein ritueller Anlaß im engeren Sinn, für dessen zeitliche Festsetzung die anwā' beobachtet werden, ist neben der (ritualisierten und mit Tabus belegten) Saatfrist bezeichnenderweise der Termin von **Hochzeiten**. Für die positive Bestimmung von Hochzeitsterminen wurden in der zentralen Sarāt die Frühaufgänge von al-Jawzā' (und in gebildeter Terminologie jene von Sa'd al-Sa'ud) genannt; in den Tiefländern der hügeligen Tihāma nannte man dafür die Frühuntergänge von al-Tabi' und al-Jawzā' (2. und 7. Tag, besonders an Sonntag, Montag und Donnerstag). Nur dort wurden auch ungünstige, zu vermeidende Hochzeitstermine in anwā'-Terminologien genannt, nämlich die Frühaufgangsperiode von Sa'd al-Dhābi (besonders Samstag, Mittwoch und Freitag) und ferner auch die Zeit der Dawār (Solstitien). Innerhalb der anwā'-Beobachtungsformen der Gesamtregion stellen diese „negativen Hochzeitstermine“ aber eine Ausnahme dar. Im Zusammenhang mit allen anderen lokalen Formen der Jahres- und Zeiteinteilung erweisen sie sich hingegen bloß als Variante eines viel weiter verbreiteten Phänomens. Die gebräuchlichsten Zeiten, zu denen Hochzeitstermine im südlichen Ḥijāz und der angrenzenden Tihāma vermieden werden, sind erstens die Spitzenarbeitszeiten des Landwirtschaftszyklus und zweitens die verschiedenen Unheilsperioden des qirānāt-Zyklus. Die erste Form der Vermeidung hat selbstverständliche, pragmatische Gründe und wird daher von einheimi-

schen Gewährsleuten meist nicht gesondert erwähnt. In jenen Wochen, während derer alle Familien auf den Feldern arbeiten, die Ernten einbringen und dreschen, ist, wie in allen agrarischen Gesellschaften, kaum Zeit zum Feiern großer Feste. Diese pragmatischen Meidungstermine ergeben sich daher aus den (im 3. Abschnitt bereits zusammengefaßten) Anbau- und Erntezeiten.

Die „Unheilsperioden“ des qirānāt-Zyklus sind hingegen rituelle Meidungstermine. Sie werden im folgenden noch gesondert erörtert. Im vorliegenden Zusammenhang ist aber bereits der Hinweis notwendig, daß diese Unheilsperioden als „Zeiten der Wende“ gelten, in denen der alte Plejaden-Zyklus zum Abschluß kommt und der neue Zyklus sich allmählich ankündigt. Im qirānāt-Kalender ist diese „Wende-Zeit“ durch die alljährliche Periode der Unsichtbarkeit der Plejaden markiert. Die Gesichtspunkte einer „Wendezeit“ im allgemeinen und der Unsichtbarkeitsperiode im besonderen sind nun aber für die vorliegenden „negativen Hochzeitstermine“ der hügeligen Tihāma gleichfalls charakteristisch.

Die Periode der Dawār geht von den Solstitien als einer „negativen Wendezeit“ aus; die Bewegung der Sonne entlang des Abend- und Morgenhorizonts vollzieht in dieser Phase eine „Wende“ oder Umdrehung.

Es ist also diese optische „Wende“ der Sonnenbewegung, die als zeitlicher Markierer dient; die Sonne ist hier Indikator einer eigenen negativen Zeitbestimmung. In den beiden ausgeprägten regionalen Zeitrechnungsformen, den anwāʾ- und qirānāt-Kalendern, spielt die Sonne allerdings keinerlei Rolle als primärer optischer Indikator. Dies spricht dafür, daß der Termin der Dawār eigentlich Bestandteil der allgemeinen jahreszeitlichen Beobachtung ist. In die Beobachtung von ṣayf, kharīf, shitaʾ und rabiʿ fließen neben den Hauptdaten von anwāʾ und qirānāt natürlich der Stand der jährlichen Vegetationsentwicklung, die jährlichen Winde und Regen, aber ebenso der Sonnenstand ein. Die Dawār lassen sich also als „negative Wendezeit“ identifizieren, die von den Solstitien und damit vom Sonnenstand ausgeht, der seinerseits integrales Element der Jahreszeitenbeobachtung ist.

Der Frühaufgang von Saʿd adh-Dhābi, als zweiter „negativer Hochzeitstermin“ der hügeligen Tihāma, stellt hingegen in dieser Form eine Ausnahme dar und läßt sich auch literarisch kaum deuten. Nur wenn man dieses Datum in die Terminologie der qirānāt „übersetzt“, ergeben sich weitergehende Zusammenhänge. Der Frühaufgang von Saʿd adh-Dhābi ereignet sich nämlich knapp vor dem Spätuntergang der Plejaden. Wenn man berücksichtigt, daß die Gewährsleute der hügeligen Tihāma Tiefländer mit der literarischen Überlieferung vertraute Spezialisten sind, so erscheint die folgende Interpretation am plausibelsten: Der „negative Hochzeitstermin“ dieser Region wurde in gelehrte manāzil-Terminologie übertragen, markiert aber eigentlich den bevorstehenden Beginn der Unsichtbarkeitsperiode der Plejaden nach dem qirānāt-Kalender. Diese Zeit des „Verhüllenseins“ von ath-Thurayyā wird in den nächsten beiden Abschnitten ausführlich erörtert.

Aus der Interpretation dieser „negativen Hochzeitsdaten“ ergibt sich zunächst, daß ihre Terminisierung als anwāʾ außerhalb der hauptsächlich anwāʾ-Sequenz eher auf rezente und literarisch inspirierte Umdeutungen zurückzuführen ist. Die „negativen Hochzeitstermine“ wurden im Erhebungsgebiet also bloß von bestimmten Spezialisten als Teil der anwāʾ-Beobachtung präsentiert, gehen aber auch in diesen Fällen auf andere Beobachtungen zurück. *Die „negativen Hochzeitstermine“ stellen demnach keine authentischen Elemente des rituellen Anwendungsbereiches der anwāʾ-Kalender in dieser Region dar, sondern sind eher mit den „Wendezeiten“ des Sonnenstandes und der qirānāt verbunden.*

Die „positiven“ Hochzeitstermine der Region wurden in der zentralen Sarāt und den Tiefländern der hügeligen Tihāma ermittelt. Sie weichen im allgemeinen nicht so stark von den üblichen, „agrарischen“ anwā'-Hauptsequenzen ab, wie die beiden „negativen“ Daten.

In der zentralen Sarāt wurden dafür die Aufgänge von al-Jawzā' genannt (jene von Sa'd al-Sa'ud dürften auf jahreszeitlichen Terminen beruhen), in den Tiefländern der hügeligen Tihāma nannte man die Frühuntergänge von at-Tābi' und al-Jawzā'. Wie schon im Fall der gemiedenen, so wurden auch für die bevorzugten Hochzeitstermine von den Spezialisten der Tiefländer der hügeligen Tihāma zusätzliche, besondere Wochentage identifiziert: Samstag, Mittwoch und Freitage seien besonders zu meidende Tage für die Hochzeitsfeste; hingegen seien die besten Festtage jeweils der 2. und der 7. Tag von at-Tābi' und al-Jawzā', besonders wenn sie auf einen Sonntag, Montag oder Donnerstag fielen.

Auch für diese Tagespezifizierungen gilt, daß sie ausschließlich von literarisch gebildeten Spezialisten des Erhebungsgebietes genannt wurden. Auf welche Schriften man sich für diese „negativen“ und „positiven“ Tage beruft, konnte leider nicht in Erfahrung gebracht werden. Tatsache ist aber, daß nur in diesem Zusammenhang als eigenständiges Zeitmaß innerhalb der anwā'-Rechnung die 7tägige Woche genannt wurde, die eigentlich aus dem Mondmonat abgeleitet ist, und daß dies hier mit der positiven und negativen Bedeutung von Zahlen verbunden ist (die in fünf arabischen Namen der hier berücksichtigten Wochentage impliziert sind). Die positive Bedeutung des zweiten und siebenten Tages der jeweiligen Sternperiode ergibt sich andererseits explizit aus der anwā'-Rechnung, Der zweite Tag ist, so erklären die Spezialisten, eigentlich der erste Tag nach dem Übergang von einer Sternperiode zur nächsten, denn auch diese „Wende“ meidet man als Hochzeitstermin. Der siebente Tag wird noch stärker bevorzugt, er markiert die „Mitte“ der (13tägigen) Sternperiode zwischen ihren beiden Übergängen. Zusätzlich zu dieser indigenen Erklärung sind aber auch äußere Einflüsse für die Existenz dieser privilegierten Wochentage nicht auszuschließen.

Sowohl in der zentralen Sarāt wie in den Tiefländern der hügeligen Tihāma liegen die beiden genannten, bevorzugten Hochzeitstermine außerhalb der landwirtschaftlichen Arbeitsspitzen. Die Aufgänge von al-Jawzā' fallen in den ṣayf und shita' der zentralen Sarāt, also in die wenig arbeitsintensive Zeit nach der Aussaat von Weizen, Gerste und Kolbenhirse und in die Zeit nach der Hirseernte. In den Tiefländern der hügeligen Tihāma fallen die Frühuntergänge von at-Tābi' und al-Jawzā' in den dortigen rabi', also noch vor die Zeit der Hirseaussaat. Diese Plazierungen relativ knapp vor und nach den Ernten und Aussaaten folgen primär pragmatischen Gesichtspunkten, legen aber offensichtliche, symbolische Bedeutungen von Wohlstand und Fruchtbarkeit bereits nahe.

Hinzu kommt, daß es sich bei at-Tābi' und al-Jawzā' um jene beiden anwā'-Perioden handelt, die den Auf- und Untergängen der Plejaden nachfolgen. In den Tiefländern der hügeligen Tihāma bilden beide eine zusammenhängende Zeitspanne im Anschluß an jene der Plejaden, die dort die gesamte anwā'-Sequenz anführen. In der zentralen Sarāt wird ath-Thurayyā selten nach der anwā'-Rechnung beachtet, sehr wohl aber nach den dort wichtigen qirānāt. Auch hier ist der pragmatische Aspekt einer Platzierung knapp außerhalb der Hauptarbeitszeiten somit verbunden mit dem symbolischen Gesichtspunkt einer „Nachfolgeperiode“ im Anschluß an jene der Plejaden. Diese repräsentieren das Leitgestirn der Landwirtschaftskalender; in beiden Regionen markieren ihre „Nachfolgenden“ anwā' bevorzugte Hochzeitstermine. Die ohnedies schon gegebene Betonung der Bedeutung von Wohlstand und Fruchtbarkeit wird dadurch noch zusätzlich akzentuiert.

Sieht man von den literarischen Elaboraten ab, so ergeben sich aus der Analyse der rituellen Termine im anwā'-Kalender daher folgende Schwerpunkte: Die Aussaattermine sind direkt an agroklimatische Notwendigkeiten gebunden, die Hochzeitstermine indirekt, indem sie außerhalb der Arbeitsspitzen liegen müssen. Die Aussaattermine sind in rituellen Schwellenzeiten plaziert, die Hochzeitstermine hingegen in bevorzugten Sternperioden von Plejaden-Nachfolgern. Die Untersuchung der gemiedenen Hochzeitstermine ergab, daß sie vermutlich keine authentischen Elemente der anwā'-Kalender darstellen. Trotzdem dürften auch in der anwā'-Rechnung dieser Region (ähnlich wie in Nordwestjemen) Übergänge zwischen den Sternperioden als gemiedene Zeitpunkte der Unsicherheit angesehen werden. Generell aber erweist sich der rituelle Anwendungsbereich der anwā'-Rechnung als durchwegs positiv besetzt. Er ist eng mit der Landwirtschaft und ihrer Symbolik verbunden. In ihrem jeweiligen Kontext und auch in ihrer Beziehung zueinander sind Aussaatfrist und bevorzugte Hochzeitstermine vor allem durch die Motive von Wohlstand und Fruchtbarkeit geprägt.

Im weitesten Sinne sind es also positive, lebensbejahende Fruchtbarkeitsrituale, die in die primär landwirtschaftlich orientierte anwā'-Rechnung mit eingetragen sind. Diese sekundäre, rituelle Bedeutung konnte nicht in allen Erhebungsgebieten festgestellt werden, sondern nur in jeweils einzelnen Ausprägungen in der zentralen Sarāt und in den Tiefländern der hügeligen Tihāma. Allerdings legen manche dieser Ausprägungen nahe, daß es sich hierbei um erhalten gebliebene Fragmente eines größeren bäuerlichen Ritualkomplexes handelt.

In diesem Zusammenhang erscheint die Gesamtfigur der Plejaden bedeutsam, die in den Bergen der hügeligen Tihāma und an der Küste als Konzept ermittelt wurde. Diese Figur faßt, wie erinnerlich, ganze anwā'-Sequenzen als Körper des weiblichen „Kopfes“ der Plejaden zusammen, die auch der Gesamtgestalt ihren Namen geben. Fragmente dieses Bildes sind in überformtem, literarischem Zusammenhang auch in der mnemotechnischen Orientierungshilfe der östlichen Sarāt erkennbar. Diese Figur bezeichnet die anwā'-Sequenz und steht damit für den Landwirtschaftszyklus der Hauptanbaufrucht.

Zusätzlich zur Existenz dieses Konzeptes in seiner Gesamtheit oder als Fragment werden die anwā'-Sequenzen auch in den Tiefländern der hügeligen Tihāma von den Plejaden angeführt. Mit Ausnahme der zentralen Sarāt ergibt dies in der einen oder anderen Form tatsächlich das Bild eines „Leitsternes“ der anwā'-Sequenzen, mit deren Hilfe der Anbau des Grundnahrungsmittels Hirse beobachtet und geregelt wird. In ihrer Gesamtheit folgen die beobachteten und memorierten anwā'-Sequenzen in all diesen Fällen nicht allein dem pragmatischen Aspekt, da sie die agroklimatisch günstigeren Jahreszeiten abdecken. Diese anwā'-Sequenzen integrieren die pragmatische Notwendigkeit vielmehr in einen kognitiven Anspruch: Die Sequenzen sind so angelegt, daß die wichtigsten Regenzeiten durch solche Abfolgen „gelesen“ werden können, an deren Spitze die Plejaden stehen. Kurzum: Die lokale Tradition hat unter allen Möglichkeiten meist jene Sequenz ausgewählt, an deren Spitze die Plejaden stehen. Je nach lokalklimatischen Gegebenheiten und Horizontsicht werden folglich jene Auf- oder Untergänge zur Konstruktion der Sequenz ausgewählt, die pragmatische Notwendigkeit und kognitiven Anspruch gleichermaßen erfüllen. *Die pragmatischen Erfordernisse müssen also erst durch eine kognitive Konzeption hindurch gefiltert werden, um die soziale Konstruktion der Wirklichkeit überhaupt zu ermöglichen. Innerhalb dieser kognitiven Konzeption spielen die anwā' mit ihrem ungefähr 13-Tage-Rhythmus die Rolle eines positiven Grundmotivs, an dessen Spitze der Leitstern der Ple-*

jadēn steht, eines Grundmotives, in das Restbestände von bäuerlichen Fruchtbarkeitsritualen um Saattermine und Hochzeiten eingewoben sind.

7.4.2. QIRĀNĀT UND UNHEILSPERIODE

Im Abschnitt 7.3.4. ist bereits auf die Übereinstimmung zwischen den lokalen Varianten von Unheilszeiten eingegangen worden. Für die Analyse dient uns nun die ausgeprägte Form als Vorlage, nämlich das Fallbeispiel aus der Küstenregion. Gezeigt wurde bereits, daß Unheilsperioden wie al-Kinna nie losgelöst vom qirānāt-Zyklus auftreten, sondern stets in Verbindung mit seinen älteren Versionen.

Tatsächlich wird al-Kinna als letzter Abschnitt des alten qirānāt-Zyklus angesehen und als Voraussetzung für den neuen. Der letzte qirānāt-Monat, in dem sich die letzte sichtbare Konjunktion der Plejaden (vor ihrem Abenduntergang) mit dem Mond ereignet, währt selbst noch bis Neumond. Zu diesem Zeitpunkt sind die Plejaden (nach ihrem letzten Abenduntergang) bereits untergegangen:

Die Periode al-Kinna beginnt in den letzten Tagen des letzten qirānāt-Monats und ist ein zeitlicher Bestandteil des qirānāt-Kalenders. Zugleich geht sie darüber hinaus. Dies gilt nicht bloß in zeitlicher, sondern auch in metaphorischer Hinsicht. Zugleich aber ist die Periode al-Kinna auch als das Gegenteil der qirānāt-Monatssequenz interpretierbar, als eben jene Zeitspanne, in welcher der Leitstern der qirānāt nicht zu sehen ist. Als Bestandteil und als Gegenteil der qirānāt ist al-Kinna somit eine „Wendezeit“ im eigentlichen Sinn.

Die qirānāt-Monate gelten als Zeit möglicher Fruchtbarkeit von Frauen und Feldern, al-Kinna hingegen ist eine Periode, in der diese Fruchtbarkeit als unmöglich gilt: Dies ist der Gehalt der lokalen Konzeption, die sich allerdings schon in agroklimatischer Hinsicht kaum und bezüglich der Sexualität offensichtlich überhaupt nicht empirisch oder gar naturwissenschaftlich untermauern läßt. Vielmehr ist das Verhältnis von qirānāt-Monaten zu al-Kinna primär symbolisch bestimmt. Dies wird in Tab. 12 nochmals dargestellt. Daraus folgt, daß diese lokalen Vorstellungen die Plejaden mit besonderer Fruchtbarkeit assoziieren.

Tab. 12: Konnotationen von al-Kinna und qirānāt

Lokale Zeiteinheit	Qirānāt-Monate	al-Kinna
Zuschreibung von Fruchtbarkeit Plejaden	möglich sichtbar	unmöglich unsichtbar

Den qirānāt-Monaten steht al-Kinna nun ihrerseits nicht unstrukturiert gegenüber; die Periode ist selbst intern gegliedert in die Abschnitte der Ayyām al-Kabāt (die Tage des Bändigens, Zügels) und von ar-Rajʿa, der „Rückkehr“ (der Plejaden). Die Ayyām al-Kabāt sind dabei mit besonders strengen Meidungs- und Tabugeboten belegt, die auf der Annahme außerordentlicher Gefahren beruhen. Diese Gefahren nehmen dann in ar-Rajʿa sukzessive ab.

Zunächst sollen die zeitlichen Grenzen dieser Abschnitte und deren Kriterien untersucht werden. Der Beginn und das Ende von al-Kinna sind an optische, empirisch überprüfbare Ereignisse gebunden, den Abenduntergang und Frühaufgang der Plejaden, also an nawʿ-Phä-

nomene. Diese „äußere Grenze“ markiert zugleich den Beginn der Ayyām al-Kabāt und das Ende von ar-Raj‘a. Der Spätuntergang (Beginn der Ayyām al-Kabāt) findet im Westen statt, über dem flachen Horizont der Küstenebene und des Roten Meeres. Dieser Sehungsbogen wird durch Dunst- und Staubbildung nur minimal verändert und ist daher für die große Mehrheit der Bevölkerung dieser Region zum annähernd gleichen Zeitraum sichtbar. Der Frühaufgang ereignet sich hingegen über dem vielgestaltigen Osthorizont der Region. Je nach Siedlungs- und Beobachtungsort resultiert dies in ziemlich unterschiedlichen Datierungen.

Dies ergibt somit einen gewissen praktisch-empirischen Anteil am Kontrast zwischen den Ayyām al-Kabāt und ar-Raj‘a. Die erste Zeitspanne wird als Periode von gleichbleibender, homogener Qualität gedacht, die zweite hingegen als Periode von sukzessive sich verändernden Eigenschaften. Über den genannten optisch-empirischen Anteil hinaus ist dieser Kontrast aber symbolisch definiert. Die „innere Grenze“ von al-Kinna ist durch das Ende der Ayyām al-Kabāt gegeben, das zugleich den Anfang von ar-Raj‘a markiert. Vor dieser „inneren Grenze“ liegen die homogenen Ayyām al-Kabāt, danach liegt die sukzessive sich ändernde Periode ar-Raj‘a.

Diese „innere Grenze“ ist durch die Zahl 13 bestimmt, also die 13. Nacht nach dem Beginn von al-Kinna. In diesem spezifischen Kontext bezieht sich die 13 auf kein beobachtbares Himmelsereignis und ist insofern fiktiv. Allerdings tritt zu dieser Zeit (um die 13. Nacht) der Spätuntergang von at-Ṭabī‘, dem „Nachfolger“ der Plejaden im anwā‘-Kalender ein. Wo dies nach der anwā‘-Rechnung beobachtet wird, dient es natürlich auch zur Orientierung für die „innere Grenze“ von al-Kinna. Insgesamt aber kommt bei der Bestimmung der „inneren Grenze“ dem symbolischen gegenüber dem empirischen Anteil noch größeres Gewicht zu, als bei der „äußeren Grenze“.

Die symbolische Bedeutung der Zahl 13 ist im Alten wie im Islamischen Orient sehr ambivalent; die Dreizehn gilt sowohl als Unglücks- wie auch als Glückszahl.⁴⁸ Im gegebenen Zusammenhang markiert sie eben diese Doppelbedeutung, allerdings unter vorwiegend negativem Vorzeichen. 13 Nächte währt die homogene Periode höchster Gefahren (Ayyām al-Kabāt), nach 13 Nächten aber beginnt die allmählich günstiger werdende Periode von ar-Raj‘a. Die 13. Nacht selbst ist die eigentliche Zeitenwende (riyāb) zwischen altem und neuem qirānāt-Zyklus.

Die Grenzen der beiden Hauptperioden von al-Kinna sind daher unterschiedlich deutlich gezogen. Anfang und Ende der Ayyām al-Kabāt sind klar definiert mit dem Spätuntergang der Plejaden und der 13. Nacht. Der Anfang von ar-Raj‘a ist ebenfalls mit dem fiktiven Datum der 13. Nacht präzise bestimmt, das Ende der Periode hingegen ist durch den vielgestaltigen Osthorizont und den symbolischen Gehalt ungewisser.

„Innere“ und „äußere Grenze“ von al-Kinna belegen somit eindrücklich die Kombination von praktisch-empirischen Aspekten mit metaphorisch-symbolischer Bedeutung, welche letztlich alle lokalen Kalender dieser Region charakterisiert.

Zugleich wird in diesem Zusammenhang die wechselseitige Durchdringung von anwā‘- und qirānāt-Beobachtung deutlich. Die Periode al-Kinna gilt als Teil des qirānāt-Kalenders, ist aber durch zwei Horizontereignisse der Plejaden mitdefiniert, und durch eine Periode von 13 Tagen unterteilt, die ansonsten den anwā‘-Kalender strukturiert.

⁴⁸ Endres und Schimmel 1990: 222–226.

Die Grenzen der beiden Perioden umschreiben somit auch ihren Symbolgehalt. Die Konnotation dieser beiden Hauptabschnitte von al-Kinna (Tab. 13) umschreiben damit auch die „Zeitwende“ als Übergangsperiode nicht nur zwischen altem und neuem Jahr, sondern zugleich als Periode mit einem inneren Ablauf voller Gefahren und Risiken, wie er auch aus zahlreichen anderen Kulturen der alten Welt bekannt ist.⁴⁹

Tab. 13: Konnotationen der beiden Hauptabschnitte von al-Kinna

Konnotation	Ayyām al-Kabāt	ar-Rajʿa
Qualität	größte Gefahr	unsicherer Neubeginn
Verlauf	homogen, gleichbleibend	sukzessive Änderung
Zeitliche Grenzen	Anfang und Ende klar definiert	Anfang klar, Ende ungewiß
Plejaden	soeben verschwunden	allmählich wiederkehrend

Die innere Gliederung von al-Kinna in diese beiden kontrastierenden Abschnitte (Tab. 13) bestätigt und untermauert also, was sich schon am Verhältnis von qirānāt-Monaten zu al-Kinna erwiesen hat. Die geozentrisch und metaphorisch interpretierte Bewegung der Plejaden gilt als Kriterium der Sequenzen und Abschnitte. Tatsächlich ist die „negative“ Periode al-Kinna den „positiveren“ qirānāt-Monaten so entgegengesetzt, wie sich im Inneren dieser Unheilsperiode die Ayyām al-Kabāt und ar-Rajʿa zueinander verhalten. Man kann dieses Verhältnis daher formelhaft als

$$\text{qirānāt : al-Kinna} : : \text{ar-Rajʿa} : \text{Ayyām al-Kabāt}$$

lesen. Dabei formuliert die einheimische Konzeption die beiden Beziehungen in unterschiedlichen Ausdrucksformen. Die eine der beiden Beziehungen (qirānāt : al-Kinna) wird im „Code“ der Fruchtbarkeit ausgedrückt; die andere (ar-Rajʿa : Ayyām al-Kabāt) hingegen im „Code“ der Gefahr. Die beiden „Codes“ kontrastieren, weil sie auf ein und derselben axiomatischen Logik beruhen, nach welcher die Plejaden als Symbol der Fruchtbarkeit und Markierer der Zeitenwende konzipiert sind, deren Abwesenheit gefahrvollen Übergang bedeutet.

Erst unter dieser nun identifizierten Voraussetzung ergeben auch die Details des Ablaufes von al-Kinna einen zusammenhängenden Sinn: In den besonders gefährlichen Ayyām al-Kabāt sind alle Lebewesen gleichermaßen mit Trockenheit und möglichem Unheil konfrontiert; für die Menschen gelten die Tabus bezüglich der Fruchtbarkeit bedingungslos. Dieser Homogenität und Rigidität der Ayyām al-Kabāt entspricht auch die zeitliche Präzision ihrer Grenzen.

Die Periode ar-Rajʿa hingegen weist nicht Homogenität, sondern abgestufte Veränderung auf, was mit der allmählich abnehmenden Gefahr und ihrem diffusen Ende nach dem Frühaufgang der Plejaden korrespondiert.

7.4.3. KULTUR, NATUR UND GESCHLECHT IN DER KONZEPTION VON AL-KINNA

In diesem strukturellen und semantischen Umfeld der beiden Codes von „Fruchtbarkeit“ und „Gefahr“ sind nun die einzelnen Themen und Botschaften der Konzeption von qirānāt und al-Kinna verortet. *Innerhalb dieses Umfeldes lassen sich zwei miteinander ver-*

⁴⁹ Ginzburg 1990: 153–224.

bundene Motive erkennen, nämlich jenes der Beziehung der Geschlechter zueinander und jenes der Beziehungen der Menschen zur Natur. Dabei sind die Geschlechterbeziehungen in dieser einheimischen Konzeption das abhängige und untergeordnete Motiv.

Beginnen wir diesen Schlußabschnitt der Analyse mit dem hier als abhängig und untergeordnet verorteten Motiv der Geschlechterbeziehungen. Die Abwesenheit der Plejaden bedeutet in den Ayyām al-Kabāt Abwesenheit von „Fruchtbarkeit und Feuchtigkeit“. Dies bezieht sich auf zweierlei, nämlich erstens auf Kräfte der äußeren und zweitens auf Kräfte der inneren „Natur“ des Menschen. Beides ist durch das Verborgensein der Plejaden geschwächt und gefährdet. Die Gefahr macht Vorschriften und Tabus notwendig, welche die Menschen zur „Zügelung“ und „Bändigung“ ermahnen.

Dabei hat die männliche Perspektive deutlichen Vorrang – es ist die „Kraft“ des Mannes, die in den Ayyām al-Kabāt derart geschwächt ist, daß ihre Verausgabung nur negative Folgen hätte. Ebenso ist die Düngung der Felder normalerweise Männerarbeit, die in den Ayyām al-Kabāt zu unterbleiben hat. Die männlichen Tätigkeiten der Befruchtung von Feldern und Frauen werden parallelisiert, und scheinbar symmetrisch ist jede davon in der Sprache der anderen ausdrückbar. Diese offenkundig männliche Wahrnehmung findet im mediterranen Raum wie im Orient zahlreiche Entsprechungen und konzipiert Frauen wie Felder als eher passive und empfangende Faktoren.⁵⁰

Für die Periode von ar-Raj‘a sind aber noch weitere Lebewesen genannt, welche auf die Rückkehr der Plejaden warten und darauf reagieren. Auch bei diesen Lebewesen dominiert das männliche Geschlecht: Dies ist noch schwach ausgeprägt bei den Wesen der wilden Natur, wo die Bäume oder Pflanzen und die Schlange bloß nach der arabischen Grammatik männliches Geschlecht haben. Eindeutig werden dann aber für die Haustiere mit „tayz“ (Bock) und „jamal“ (Kamel) die Termini für männliche Tiere gebraucht, die auf die schrittweise Wiederkehr von Fruchtbarkeit und Plejaden warten.

Aus anthropozentrischer Sicht verstärkt dies den „natürlichen“ und „landwirtschaftlichen“ Kontext für das Thema der menschlichen Sexualität: „So wie“ der Mann sich in den Ayyām al-Kabāt zu zügeln habe und dieses Tabu erst am Ende von ar-Raj‘a nicht mehr beachtet werden müsse, „ebenso“ reagieren auch andere männliche Lebewesen auf al-Kinna.

Die oberflächliche Symmetrie der Ausdrucksformen für die Befruchtung von Frauen und von Feldern enthält somit eine Asymmetrie: Die Sprache der Natur ist für dieses Konzept von Geschlechtlichkeit wichtiger als die Sprache der Sexualität. Sexualität wird vor allem in Natur kontextualisiert und ausgedrückt, aber kaum umgekehrt. Dies erlaubt eine „naturalisierte“ Darstellung des Geschlechterverhältnisses. Mann und Frau müßten sich in al-Kinna so verhalten, weil die Kräfte der Natur im Jahreszyklus auf eben diese Weise beschaffen seien.

Die Darstellung der Geschlechter in al-Kinna ist somit hierarchisch und naturalistisch. Der Überordnung des aktiven, befruchtenden Mannes entspricht die Unterordnung der passiven, empfangenden Frau. Die Frau wird mit dem Feld parallelisiert (und der Mann folgerichtig mit dem Saatkorn). Zur naturalisierten Darstellung männlicher Vorherrschaft auf Erden kontrastiert wiederum im Bereich mythisch-himmelskundlicher Vorstellungen das Bild von den Plejaden als Frau oder Frauenkopf. Auch wenn dieses Bild primär dem anwa‘-Kalender eingetragen ist, so ist die girānāt-Konzeption nicht davon „bereinigt“, sondern vielmehr durchdringen die beiden einander.

⁵⁰ Delaney 1991: chapter 2; Cassin in Bonte (ed.) 1994.

„Weiblich“ und „männlich“ sind somit durchgängig in al-Kinna eingetragen – als Qualitäten nicht bloß der Menschen, sondern aller anderen Lebewesen ebenso wie von ath-Thurayyā. Die Sichtbarkeit der „weiblichen“ Plejaden bedeutet mögliche Fruchtbarkeit und Feuchtigkeit, ihre Unsichtbarkeit hingegen bewirkt Gefahr und Trockenheit – für die „männlichen“ Lebewesen, aber über sie als Stellvertreter für alle Geschöpfe. Anthropozentrisch gesehen bedeutet dies eine charakteristische „Umkehrung“:

Das weibliche Symbol am Himmel (Plejaden) ist als aktiv gedacht, mit entscheidendem Einfluß auf Fruchtbarkeit, Feuchtigkeit und das Leben des Mannes und der Menschen. Ganz im Gegensatz dazu werden die realen Frauen auf der Erde in ein und demselben Kontext passiv und untergeordnet gesehen, ihre Körperlichkeit und Sexualität wird analog zum Ackerboden gedacht.

Naturalisierte Überordnung des Männlichen im menschlichen Bereich und zugleich mythische Überordnung des Weiblichen in der außermenschlichen Sphäre – dies ist die doppelte Konstruktion der Geschlechter in al-Kinna (Tab. 14).

Tab. 14: Alltägliche und mythische Konstruktion des Weiblichen in al-Kinna

al-Kinna	Alltag	Mythos
Weiblich Eigenschaft Analogie	Frauen passiv Felder	Plejaden einflußreich Regen

Diese Konstruktion unterstreicht nachdrücklich, daß die Existenz eines mythischen Motivs nicht erlaubt, auf analoge Verhältnisse im Alltag zu schließen. Alltag und Mythos können sich ebensogut als „Umkehrung“ wie als „Abbild“ zueinander verhalten. Die Umkehrung hat dabei in sich ebensowohl das Potential, die gegebene Ordnung zu bestätigen. Im gegebenen Fall einer mythischen Umkehrung von irdischer Hierarchie würde diese Bekräftigung des Bestehenden etwa folgende Botschaft enthalten: Die gegebene, „natürliche“ Unterordnung von Frauen erscheint noch überzeugender und verbindlicher, da sie durch eine weibliche mythische Naturkraft beeinflusst ist. Ein weibliches mythisches Prinzip gilt also als mitverantwortlich für die reale weibliche Unterordnung. Die Naturalisierung der irdischen Hierarchie wird durch die mythische „Umkehrung“ zumindest in diesem ethnographischen Fall kaum in Frage gestellt, sondern vielmehr begründet und bestätigt. Die Absenz der Plejaden als weiblicher Himmelsfigur, welche für natürliche Fruchtbarkeit und Feuchtigkeit steht, erfordert in al-Kinna auch von Mann und Frau die gegenseitige Meidung ihrer natürlichen Bedürfnisse.

Diese soziale und ideologische Konstruktion geht ihrerseits auf ein bestimmtes Bild der Naturalisierung und von Natur zurück und ist davon abhängig: In der Konstruktion von Weiblichkeit und Männlichkeit, welche in al-Kinna enthalten ist, wird menschliche Sexualität als Naturkraft dargestellt. Diese „innere“ Naturkraft muß in der Zeit der Gefahr vom Mann gezügelt und von der Frau gemieden werden; Mann wie Frau gehen also mit Regeln und Vorschriften gegenüber dieser Naturkraft um. Dies machen sie ebenso mit anderen, „äußeren“ Naturkräften (in der Landwirtschaft), was die Menschen in der Konzeption von al-Kinna zugleich von den übrigen Lebewesen unterscheidet.

Die Geschlechterbeziehungen sind somit eingebunden in eine umfassendere Darstellung der Natur als jenem zweiten, wesentlicheren Vorstellungsbereich welcher in die Kon-

zeption von al-Kinna eingetragen ist. Zum Verständnis dieser Naturdarstellung kehren wir wieder zurück zur Abfolge von Ayyām al-Kabāt und ar-Raj‘a als einer Art von Skala, an deren Anfang Homogenität steht, welche dann von sukzessiver Veränderung abgelöst wird.

Wie erinnerlich gilt die „Trockenheit und Gefahr“ der Ayyām al-Kabāt für alle Lebewesen gleich, die allmählich zunehmende „Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit“ wird hingegen sukzessive von bestimmten Lebewesen zu verschiedenen Zeitpunkten, wahrgenommen. Diese skalenhafte Gesamtkonzeption impliziert die Annahme einer unterschiedlichen Sensibilität gegenüber der herannahenden „Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit“: Einige Lebewesen reagieren darauf (zeitlich) früher oder stehen ihr (räumlich) näher als andere (Fig. 2).

Insoferne drückt diese Abstufung nicht nur unterschiedliche Distanz und Nähe zu Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit aus, sondern auch Hierarchie ihr gegenüber: Kultur steht über Natur; Kultur und Mensch sind bestimmten Kräften der Natur gegenüber distanzierter und unempfindlicher, können sie zugleich aber besser auf Distanz halten, beherrschen und kontrollieren: Die Menschen am einen Ende dieser abgestuften Skala von Lebewesen sind die einzigen, die sich an Regeln und Vorschriften halten, durch deren Einhaltung die Natur „gebändigt“ und die Gefahr gemieden wird. Alle anderen Lebewesen der Skala verhalten sich in al-Kinna spontan. Die Beachtung von instrumentellen Regeln und normativen Vorschriften unterscheidet die Menschen somit von wilder und von gezähmter Natur.

In dieser heute dominanten Form stehen die Menschen also an der Spitze einer hierarchischen Skala, an deren anderem Ende sich die wilde Natur befindet. Die Beachtung von Regeln und Vorschriften hebt die Menschen über die anderen Lebewesen empor, ermöglicht ihnen die Kontrolle der (inneren und äußeren) Natur und wertet diese zugleich ab.

Untersuchen wir nun Position und Bedeutung dieser anderen Lebewesen, und zwar vom anderen Ende der Skala aus.

Die Stellung von Bäumen/Sträuchern und Schlange zeichnet sich durch besondere Sensibilität und Nähe zur Kraft der Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit aus. Das Paar „al-kashab“ und „al-ḥanash“ steht als Teil für die Gesamtheit wilder Pflanzen und Tiere, die ungezähmte Natur, und ist zugleich als solche tatsächlich besonders abhängig und beeinflusst von der jährlichen Klimaentwicklung: Für die anderen Lebewesen der Skala kann auch künstliche Wasserzufuhr genutzt werden, dieses Paar hingegen ist allein auf den Regen angewiesen.

Aus dieser doppelten Metonymie wird ein besonderes Naheverhältnis konstatiert zwischen Bäumen/Sträuchern und Schlange sowie Plejaden und Fruchtbarkeit. Auf dieser Grundlage wird das metonymische Naheverhältnis auch metaphorisch interpretierbar – Schlange und Bäume können selbst zu Symbolen der Fruchtbarkeit werden.

An dieser Stelle ist es notwendig, auf den ethnographischen und kulturhistorischen Kontext dieses Paares etwas einzugehen. Ethnographisch wurde im zweiten Abschnitt gezeigt, daß die Vegetationszyklen bestimmter Bäume und Sträucher (darunter etwa der ṣidr, *Zyziphus spina Christi*) in der Küstenregion und der hügeligen Tihāma des südlichen Hijāz tatsächlich als wichtige Orientierungshilfen im Jahresablauf dienen. Ferner wird die Schlange in manchen Erhebungsorten der Region außerhalb der Kalenderkonzeption mit dem Motiv der Fruchtbarkeit assoziiert. In Dhī ‘Ayn (lit.: „Inhaber einer Quelle“) am Fuße der Shifā etwa wird von einer derartigen Hauptquelle, welche die Palmen- und Bananen-

pflanzungen des Ortes speist, gesagt, daß sie von einer Schlange gehütet wird. Dem Schlange/Baum-Paar wird also schon im engeren ethnographischen Kontext eine besondere Nähe zum Motiv Feuchtigkeit/Fruchtbarkeit zugeschrieben, mit der zusätzlichen Konnotation einer „Wächterin“ für die Schlange. Im kulturhistorischen Sinn muß an die bedeutende Rolle erinnert werden, die Schlange und Baum als Symbole der Fruchtbarkeit in den Märchen Südwestarabiens und des Jemen spielen.⁵¹ Und schließlich sei auf altsüdarabische Plastiken und Reliefdarstellungen verwiesen, wo diese Motive zusammen mit anderen Fruchtbarkeitssymbolen präsentiert sind.⁵² Die Sabäistik läßt keinen Zweifel daran, daß die Schlange ein wichtiges göttliches Symboltier des altsüdarabischen Pantheons war.⁵³ Regional ergibt diese Untersuchung somit einen Bezug zwischen dem Schlange/Bäume-Motiv im südlichen Hījāz zu jenen in Südarabien. Aufgrund der Einbindung dieser Motive in die Kalenderstruktur al-Kinna/qirānāt läßt sich zusätzlich postulieren, daß diese Kalender ebenfalls auf vorislamische Traditionen und altarabischen Einflüssen aufbauen könnte. Dies wird noch erhärtet durch das Gebot sexueller Enthaltsamkeit in al-Kinna – einer Vorschrift, die der Islam sicher nicht selbst hervorgebracht hat, sondern die er vorgefunden haben muß und offenbar (trotz ähnlicher Vorschriften zum Ramāḍan) überleben ließ.

Diese beiden in al-Kinna enthaltenen Themen, das Schlange/Baummotiv und das Gebot sexueller Enthaltsamkeit erweitern somit jene Hinweise auf vorislamische Spurenelemente im qirānāt-Kalender, die ich 1989 mit jemenitischem Datenmaterial zusammengestellt habe.

Das Schlange/Bäume-Paar in al-Kinna ist durch seine Position auf dieser Skala als dem Motiv Feuchtigkeit/Fruchtbarkeit besonders nahe analysiert und als altsüdarabische Symbolik relativ zweifelsfrei identifiziert worden. Dieses Ergebnis erlaubt nun die Interpretation der „gezähmten Natur“ in al-Kinna. Metonymisch ist die „gezähmte Natur“ per definitionem weniger von natürlicher Feuchtigkeit abhängig und beeinflusst; sie wird ebenso sehr durch menschliche Aktivitäten (Tränke und Bewässerung) versorgt. Speziell Ziege und Kamel haben überdies die Fähigkeit, auch längere Dürreperioden schadlos zu überstehen. In der Küsten-Tihāma wird die Ziege vor allem als Fleisch- und Milchtier genutzt, das Kamel von den Bauern hingegen weniger als Transport-, denn als Zugtier bei der Bodenbearbeitung und am traditionellen Brunnenzug. Das Kamel ist hier stärker mit der Landwirtschaft verbunden, die Ziege stärker mit halbspezialisierten Formen der Viehzucht. Die Stellung von Ziege und Kamel ist daher innerhalb der Gesamtskala klar und pragmatisch charakterisiert; beide sind tatsächlich Schlüsseltiere der lokalen „gezähmten Natur“ und repräsentieren diese hier.

Der einzige metaphorische Hinweis, den die lokalen Gewährsleute bezüglich dieser Tiere geben, ist deren Verhalten: Das „Schnauben“ der Ziege und der „starre Blick“ des Kamels sind symbolische Indikatoren für ihr konstruiertes Sensorium angesichts der „Rückkehr“ der Plejaden. Dieses „Schnauben und Blicken“ ist auffällig, es weicht vom Normalverhalten der Tiere ab, und stellt einen Mittelwert dar zwischen den bewußt eingehaltenen Regeln der Menschen und dem spontanen Verhalten der wilden Natur. Das tierische Verhalten drückt aus, was die Konzipierung von al-Kinna ohnedies schon er-

⁵¹ Daum 1983: passim.

⁵² Höfner 1965: passim und Abbildungen.

⁵³ Ryckmans 1987: 111–115.

zählt: Die domestizierte Natur registriert die Rückkehr von Fruchtbarkeit und Plejaden nach der wilden Natur und vor den Menschen.

Nach dem bisher Gesagten darf man nun hinzufügen: Wenn Schlange und Bäume ihrerseits zu „wildem“ Symbolen für Fruchtbarkeit und Feuchtigkeit werden können, dann müßte aus anthropozentrischer Sicht auch hier eine analoge Möglichkeit denkbar sein. Die Analyse muß sich freilich mit der Feststellung begnügen, daß die Konzeption von al-Kinna im Übergangsbereich von wilder Natur zu menschlicher Kultur einen Mittelwert aufweist, der für Landwirtschaft und Viehzucht steht. Die beiden Tiere dieses Mittelwertes stehen dem Motiv von Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit näher als der Mensch.

Daran kann aber die Interpretation anknüpfen und darauf verweisen, daß das Kamel als Zuchtier nur in der Küstenregion dominiert, als der aridesten und landwirtschaftlich unergiebigsten Zone der Gesamtregion. In den fruchtbareren, höheren Lagen der hügeligen Tihama und der Sarat wird für dieselben Zwecke ein Tier eingesetzt, dem zugleich eine hervorragende Rolle in Landwirtschaft und im Ritual des traditionellen Südarabien zukommt: der Stier. Im praktischen bäuerlichen Alltag des südlichen Hǧǧaz stellen Kamel und Stier bloß lokale Varianten für ein und denselben Tätigkeitsbereich dar.

Weiters ist der Ziegenbock ein domestizierter Paarhufer, dessen „wildes“ Gegenstück im südwestarabischen Bergland bis in die Mitte dieses Jahrhunderts der Steinbock war. Dieses heute weitgehend ausgestorbene Tier stellte das traditionelle Objekt der rituellen Jagd dar, die im alten wie auch in Teilen des rezenten Südarabiens (im W. Ḥaḍramawt) als Fruchtbarkeitsritual durchgeführt wurde.⁵⁴

Die rituelle Jagd auf den Steinbock und die rituelle Opferung des Stieres⁵⁵ (istighātha, istisqāʿ) haben parallele Bedeutung gehabt, insofern damit das Göttliche in Zeiten der Dürre um Regen und Fruchtbarkeit gebeten wurde. Die Motive von Stier und Steinbock treten in mehreren Varianten einzeln, gemeinsam und ebenso zusammen mit Schlange und Baum auf zahlreichen altsüdarabischen Darstellungen auf.⁵⁶

Damit ergeben sich drei Hinweise, welche alle in dieselbe Interpretationsrichtung deuten. Die südarabisch-vorislamischen Bezüge des Schlange/Baummotivs in der Konzeption von al-Kinna (1), die Position des Kamel/Ziege-Motivs inmitten der Skala von ar-Rajʿa, mit der es sich auf das Thema von Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit zubewegt (2), und die funktionale (Kamel/Stier) oder zoologische (Ziege/Steinbock) Verwandtschaft zu altsüdarabischen Symboltieren erlauben die Formulierung folgender Interpretation: Innerhalb der Konstruktion von al-Kinna repräsentiert die heutige Darstellung von Kamel und Ziege eine rezentere Umwandlung und „Profanisierung“, welche die ältere und sakralere Darstellung von Stier und Steinbock ersetzt hat.

Unter Berücksichtigung dieser Interpretation kann nun das Verhältnis von Natur, Geschlecht und Kultur in der Konzeption von al-Kinna zusammengefaßt werden. *Der Übergang von Natur zu Kultur in al-Kinna erfolgt graduell und implizit. Die wilde Natur dominiert im Bereich des Baum/Schlange-Motivs, hält im Bereich des Stier/Ziege-Motivs der domestizierenden Kultur die Waage, und ist im Bereich der Menschen schließlich ein gezügelter, untergeordneter Teil, nämlich in Form der Sexualität. Dementsprechend wird „Menschen“*

⁵⁴ Ryckmans 1987: 113.

⁵⁵ a. a. O.: 115; Dostal 1983a: 196–213.

⁵⁶ Ryckmans 1987: 111, 115; Gingrich 1989a: 353–370.

in der lokalen Terminologie explizit im grammatischen Dual als „die beiden Araber“ (al-‘Arabāni), nämlich Mann und Frau bezeichnet.

An dieser Stelle fügt sich das erste, abhängige Motiv der Geschlechter in das zweite, umfassendere des Überganges von Kultur zu Natur ein: Die von al-Kinna vorgegebene Skala führt von „wilder“ Natur, die dem weiblichen Prinzip von Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit am nächsten steht, über den Mittelwert der gezähmten Natur zur männlich dominierten Kultur. Die beiden Enden oder Pole dieser Skala stehen einander allerdings nicht symmetrisch gegenüber. Daß das eine, natürliche Ende dieser Skala aus der „etischen“ Sicht des außenstehenden Beobachters selbst ein sozio-kulturelles Konstrukt darstellt, ist dabei unwesentlich: Aus einheimischer, „emischer“ Sicht enthält das eine Ende der Skala nur Natur und keine menschliche Kultur, während der andere Pol hingegen dominante Kultur enthält, die aber in sich Natur birgt, welche sie zügeln und bändigen muß.

Diese Asymmetrie des Inhalts verbindet sich mit jener der Distanz. Damit ergibt sich die Frage, wie diese Asymmetrie bewertet wird und welche Stellung die Menschen in ihr einnehmen.

Die Menschen nehmen nicht nur eine polare Position in al-Kinna ein, ihre Perspektive prägt ebenso die Struktur der ganzen Skala. Menschen sind von allen Lebewesen die letzten, welche die Wiederkehr der Plejaden wahrnehmen können. Es ist bereits gezeigt worden, daß diese größte Distanz der Menschen zu „Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit“ auch ein besonderes, positives Vermögen ausdrückt und damit eine Hierarchie. *Der Mensch ist in der Lage, normative Vorschriften und instrumentelle Regeln einzuhalten, die anderen Lebewesen nicht. Aus dieser Sicht steht Kultur über Natur, was grundsätzlich auch der koranischen Sicht entspricht.⁵⁷ Der Islam sieht den Menschen als besondere Schöpfung Gottes an, dem Menschen ist die Achtung und Nutzung der übrigen Natur aufgetragen. Die Natur ist demnach zwar Schöpfung Gottes, aber sie ist bloß Resultat göttlichen Wirkens. Die Natur selbst ist nicht göttlich, sie ist vielmehr versachlicht und entgöttlicht. Insofern setzt der Islam die Menschen über die Natur; Gott steht selbstverständlich in absoluter Transzendenz über beiden.*

Das Motiv von Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit, also von jenen Kräften der Natur, deren Symbol die Plejaden sind, gibt aber auch eine andere Relation vor, wenn man die zuvor genannten Interpretationen und ihre kulturhistorischen Implikationen berücksichtigt.

Aus dieser Perspektive waren Fruchtbarkeit und Feuchtigkeit zentrale, höchstbewertete Motive im altsüdarabischen Pantheon. Für dieses Pantheon war weiters charakteristisch, daß das göttliche Symbol der Schlange und das Fruchtbarkeitssymbol des Baumes ihm zugeordnet sind. In diesem Kontext verweist die Position der „wilden Natur“ in ar-Raj‘a auf einen Bereich von größerer und intensiverer Sakralität, von stärkerer Affinität zum Zentralmotiv. Davon offenbar etwas abgerückt befindet sich der Bereich der Ritualobjekte (Steinbock/Ziege) und der Opfermaterie (Stier/Kamel), von dementsprechend geringer ausgeprägter Sakralität.

Der Mensch stünde im dermaßen interpretierten Kontext auf der untersten Stufe einer anderen Hierarchie. „Natur“ stünde hier über dem Menschen, weil „Natur“ noch nicht von einem monotheistisch-transzendenten Göttlichen getrennt, sondern vielmehr von einem göttli-

⁵⁷ Ambros 1989: 51–57.

chen Pantheon durchdrungen und mit diesem verbunden ist. Dieser mit dem Göttlichen verbundenen „Natur“ gegenüber ist die menschliche Kultur untergeordnet.

Die Interpretation der Asymmetrie in der Skala von al-Kinna führt folglich zu einem doppelten Ergebnis: **Explizit** setzt diese Skala den Menschen hierarchisch **über** die gezähmte und dann die wilde Natur. Kulturelle Vorschriften und Regeln erlauben es demnach dem Menschen, die Natur zu domestizieren und zu nutzen, sich über sie zu erheben und sie zu bändigen. Diese explizite Hierarchie entspricht dem **Islamischen Weltbild** des Menschen als höchstem Ergebnis göttlicher Schöpfung und einer Natur, die selbst nichts Göttliches in sich trägt.

Implizit enthält diese Skala aber auch Spurenelemente von altsüdarabischen Vorstellungen, nach denen Schlange und Sträucher als göttliche Symbole dem Pantheon am nächsten sind. Entsprechend unserer Interpretation wären Kamel und Ziege danach rezente, möglicherweise islamische, Substitute für die altsüdarabischen Opfer- und Ritualtiere Stier und Steinbock. In diesem Fragment einer altsüdarabischen Hierarchie wäre der Mensch **am unteren Ende** einer Skala plaziert, an deren anderem Ende eine noch nicht vom göttlichen getrennte wilde „Natur“ stünde.

Das Ergebnis dieser Interpretation entspricht damit bestimmten Einsichten, die von den historischen Religionswissenschaften formuliert wurden.⁵⁸ Jeder konsequente Monotheismus muß einen Gott als transzendentes Prinzip fassen und dieses von der Vielfalt des Gegenständlichen ablösen. Es ist keine Besonderheit des Islam, daß die Natur diesem transzendenten Prinzip notwendigerweise untergeordnet und davon abgerückt wird. Die „Versachlichung“ und „Verdinglichung“ der Natur ist demnach kein spezifisches Produkt der westlichen Moderne, wie manche ihrer Kritiker irrtümlich behaupten. Zumindest epistemologisch ist diese „Versachlichung“ und „Entgöttlichung“ der Natur notwendig in der Logik jedes monotheistischen Weltbildes bereits enthalten.

Diese Einsicht in die zwei unterschiedlichen Lesearten der Beziehung von Natur zu Kultur erlaubt einen abschließenden Kommentar zum Geschlechterverhältnis in al-Kinna, das als integraler Bestandteil jener Beziehung vorgestellt wird.

In der volksreligiösen Konzeption sind die Plejaden als weibliches, mythisches Symbol für Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit anzusprechen, das ursprünglich zyklische Naturkräfte des altsüdarabischen Pantheon repräsentiert haben könnte. Eine derartige Vorstellung von mythischer weiblicher Überordnung bietet allerdings, wie gezeigt wurde, keine Veranlassung, um auf analoge Geschlechterordnung im sozialen Leben zu schließen.

In der explizit monotheistischen Konzeption ändern sich allerdings die ideologischen Bausteine zur sozialen Konstruktion der Geschlechterbeziehung. Die Separierung, Abwertung und Entgöttlichung der Natur geht einher mit der gleichzeitigen Aufwertung menschlicher Existenz als besonderem Ergebnis göttlicher Schöpfung. Dort, wo männliche Vorherrschaft bereits besteht (und sie ist in den meisten Fällen älter als die monotheistische Tradition), läßt sich nun die eine Hierarchie mit der anderen auf neuartige Weise verbinden: Die Geschlechterhierarchie wird erst jetzt durch die Hierarchie zwischen Kultur und Natur bestätigbar. *„Natur : Kultur :: Frau : Mann“ ist also weder eine transkulturelle Universalie, wie manche Vertreter einer symbolischen Anthropologie im Anschluß an Lévi-Strauss gemeint haben, noch handelt es sich bei dieser Analogie um ein exklusives*

⁵⁸ Eisenstadt 1982: 294–314; cf. auch Gingrich und Mader.

*Denkmodell der westlichen Aufklärung, wie manche Gegner dieser These meinten.*⁵⁹ Dieses Modell bietet sich in besonderem Maße dort als ideologisches Konstrukt an, wo sich männliche Dominanz und Entgöttlichung der Natur kombinieren, und diese Kombination lag in den drei monotheistischen Traditionen lange vor der Aufklärung vor, ohne deshalb zur Universalie zu werden.

7.5. ANHÄNGE

7.5.1. ANHANG I: ABDULAZIZ R. ALOSHBAN

CROP SEQUENCES AND THEIR AGRICULTURAL SEASONS IN TIHĀMA LOWLANDS, B. SHIḤR, NORTHERN ʿASĪR

Table 6-6 from Aloshban 1987: 206

Star Calendar	Sorghum Type	Crop	Sowing	Harvesting
Kaf Awal	al Raishy: planted mainly in the lower reaches for multiple yields and the higher reaches for a single or double yield. Locality: Wadi Khat, al Majarida, Wadi al Ghait, Wadi ʿAbs, Wadi Shar, Jabal Tharban, J. Uthrub, J. Rayman, J. Tahwi	First (Kharif) Second (Rajʿa) Third (Rajʿat Rajʿa) Fourth (Qashish)	June–August	August–October
Kaf Awal Kaf Thani al Thuraya al Tabiʿ al Jawza al Mirzam	- al Bayda, same as above 2- Dukhn ʿUfaity (Pennisetum): same as above	First (Thamra) Second (Rajʿa) Third (Rajʿat Rajʿa) Fourth (Qashish) First (Bukara) Second (Mutwasta) Third (Qashish) Fourth (Qashish al-Qashish)	September–November	November–January

⁵⁹ Lévi-Strauss (1949), 1981: 121; Ortner: 1974: 67–88; J. and M. Bloch 1980: 25–41.

7.5.2. ANHANG II: ROBERT B. SERJEANT (1915–1993):
AN AGRICULTURAL CALENDAR FROM CENTRAL JIZĀN PROVINCE (EDITED BY A. GINGRICH)

7.5.2.1. *Editor's note:*

In 1988, R. B. Serjeant (1915–1993) sent me his field notes, taken 17 years earlier in Abu ʿArīsh (province of Jizān, Saudi Arabia), and agreed that they should be published as an Anhang to the folk astronomy chapter of the present volume. In two accompanying letters, Prof. Serjeant clarified some additional questions. In 1994 I have published a brief comment on these data from Abu ʿArīsh, and referred to them within my ethnographic overview of south west Arabian star calendars (Gingrich 1994: 205, 239).

Based on that correspondence with Prof. Serjeant from the 1980's, I have edited parts of those two letters in this appendix (2.), which serve as an introduction to the field notes themselves (3.).

I have altered nothing in the field notes, which are supplemented by additional notes (4.). These contain either my own comments, or such notes that Prof. Serjeant wrote or suggested should be re-published from his own 1974 article.

The last section (5.) of this Anhang contains my list of references to sections 2–4.

Serjeant's important article from 1974 is commenting on and presenting data from the „Bughyat al-fallaḥīn“, a late medieval Rasulid textbook (14th ct.) from the southern Yeminite highlands. In his comments and interpretations of that ms.,¹⁾ Serjeant has partially drawn upon his data from Abu ʿArīsh, but they are published here for the first time in full length.

A. Gingrich

7.5.2.2. *Extracts from letters by Robert B. Serjeant of April 26th and August 15th, 1988*
(edited)

The Jizan calendar (...) I compiled from the information given me by the Shaykh whose name comes at the top of the calendar. (...)

My informant in Jizan was not a Sayyid. I am afraid I know or remember very little about him except that he was a man of some (traditional) education and respected. His nisbah I have incorrectly written Ṣaʿdī but he was Saʿdī – I think he was a local man, probably even a land-owner. I was in Jizan in 1971.

I had meant to try and check and add to the calendar if I had the opportunity of going to Jizan area again – I was only there for ten days during which there were of course many things to do. You will find I used some of the material in my article (Serjeant 1974), which explains some things more fully. (...)

I have added little entries to the various dates in the Jizan calendar. (...)

I ought to say that in the Arabian Studies article on cereals the equivalent dates given for the Rumi months may be a few days wrong. This is due to alterations in the calendar.

I should add that in the Tom Johnstone Memorial volume (Serjeant 1989) I have contributed a star calendar from Socotra which gives the names of parts of cattle to those stars in the normal calendars of the mainland of Arabia bear the names of parts of a lion. (...)

May I (also) suggest (to consult an) article by me and Husayn b. ʿAbdullah al-ʿAmri, (Serjeant and al-ʿAmri, 1981)? It relates to the Zabid areas rather than as far north as Jizan but the circumstances are not dissimilar.

I am however very interested that you (Gingrich 1994: 120 f., 137 f., 157, 161, 182 f., 190) should have the name *Shabūb* for al-Nathra – surely this must be connected with the important *shabb* sorghum/millet which is sown at al-Nathra particularly? I wonder if one should vocalise the word as *shubūb* and read it as a plural of *shabb*? It is easy to hear one short vowel incorrectly (or perhaps even as so pronounced by an individual speaker). *Shabb* is not in the Gloss dat. of Landberg but I have written into my copy *mishbab* from al-Yāfiʿī, *Mirʿat al-Janān* IV, 236, a wooden platform for scaring birds away (they had these in Hadramawt) and they would be watching a dhura crop. Varisco (1985) has a note on *shabb* and the places in which (the term is used). I do not however as yet know of any source attesting *shubūb* to be a plural of *shabb*.

7.5.2.3. *Robert B. Serjeant's field notes and comments on the Jizān calendar, 1971, as given by al-Shaykh Aḥmad al-Saʿdī of Abū ʿArīsh.*²⁾

January

8 Read Saʿd al-Suʿud

kullu-h ṭayyib yinjah fī-h al-ṭaʿām³⁾

(all of his star) is good, in it is the grain (here no doubt sorghum) ripens

The last sowing period is in the Suʿudāt.

21 Saʿd al-Akhbiyah

Ṣayfī is planted and ripens in Ṣayf.

February

This and the next season is the planting of ḥabḥab (water melon) and dhura. Ṣayfī is planted in the season of al-Ḥūt.

May

31 al-Dhirāʿ

(when a day is added [intercalary] it is done in this star which has then 14 days)

Shabb is sown in the 1st manzilah of *Kharīf* (which comes = begins at the middle of June)

They also sow *ghārib* millet in al-Dhirāʿ – *yidhūn fī ʿl-Dhirāʿ al-ghārib*⁴⁾

Shabb is harvested in *Kharīf* about 3 months after sowing. Sowing (*budhūr*) of *shabb* in the mountains.⁵⁾

June

13 al-Nathra

Sowing (*budhūr*) of *Shabb*⁶⁾ in the *Tihāma*. In the early manzila (star station) of *Kharīf* – *tiṭlaʿ al-ḥabb* – I suppose this means that it begins to sprout.

Ghubrah dust storms.

Al-ghubrah min al-Saraṭān, al-Nathra ilā thalāth al-Asad, shimāliyyah gharbiyyah min nuṣṣ al-nahār ilā ʿl-ghurub. The dust storms (or storm) is from the (Zodiacal sign) al-Saraṭān (Cancer) in the star al-Nathra till the third of al-Asad (Leo), north west,

from mid-day till the setting of the sun. It covers the zirā‘ah (cultivated land with early crops) etc. and is ramliyyah, sand-bearing. Al-Ghubrah (called al-Ghubār, RBS) harms the crops, Al-ghubār burj al-Saraṭāh kull-uh. If cattle eat crops at this time they die as do sheep. In this burj (zodiacal sign) al-mūsim⁷⁾ riḥ ghubār/ghubrah – is the season of dust-bearing wind.

July

23 al-Zabrah

First rains ghuzrat al-suyūl, abundance of floods/spates. suyūl awwal al-zabrah, floods from first of al-Zabrah. Simsim and dukhn are sown. Autumn farming starts in al-Zabrah (I do not know exactly what this means, RBS).

August

5 al-Ṣarfah

al-suyūl al-kibār fi ‘l-Zabrah wa- ‘l-Ṣarfah – the large floods are in al-Zabrah and al-Ṣarfah.

Al-Ṣarfah sometimes has an intercalary day attached to it (in some years there are 2 intercalary days).

Badhr al-simsim, aw ākhir al-Asad wa-awwal al-Sunbulah. Sowing of sesame, or at the end of al-Asad (Leo) or at the beginning of al-Sun/mbulah (Virgo).

18 al-‘Awwā’

Some floods in this star (suyūl), seed planting

Badhr al-Kharīf fi ‘l-Wāhid min al-Sunbulah, yuḥṣad ba‘d thalāthat ashhur. Two months later you have the Kharīf harvest or two months later. (‘aqb means ‘after’).

31 al-Simāk

The last of the sowing of dhura.

September

Sowing for seven days from 13th September, star al-Ghafar. In this star at the end of al-Sunbulah (Virgo) awākhir al-Sunbulah is the harvest of shabb (Ḥaṣād al-Shabb) sorghum.

October

Iklīl (Oct. 10th–21st).

In this period I have noted – grain comes up without grain (heads) in Khulb and Ṣam-ṭah (which I seem to have noted are two wadis) up to the end of al-Iklīl for 7 days up to the end of al-Iklīl.

(I am not sure myself exactly what this means but I think it means that only leaf of dhura sorghum comes up – no grain, RBS).

22. al-Qalb

Rain and floods in this star. During 7 days of it makhraṭ millet/sorghum is sown.

November

4 Shawlah

al-makhraṭ yudhrā ibtidā – ay – awwal yawm min Shawlh, wa-yantahī ākhir yawm min-hā, wa-yuḥṣad ba‘d thalāthat ashhur. Makhraṣ is planted beginning at, i. e. the

first day of Shawlah, and ends on the last day of it and is harvested three months later. If it is planted before of after these days it gives no crop.⁸⁾

December

Khalf al-Shabb fī awāsiṣ al-Qaws, khalf al-khalf ‘alā shahrayn ba‘d al-Khalf. The ratoon (?) of shabb sorghum is in the middle of al-Qaws (Sagittarius), and after the ratoon is the ratoon of the ratoon two months later. For this see my article, 1974: 38.

13 Sa‘d al-Dhābaḥ

Azyab – South-West monsoon wind till the end of Sa‘d al-Dhābiḥ about a month – no harm in it.

7.5.2.4. Notes

(Notes with an asterisk * are by the editor, all other notes are re-published from Serjeant 1974, as suggested by the author, or were written by him for this edition.)

¹⁾ For an excellent edition and an introduction into the Rasulid Almanac tradition, cf. Varisco 1994, and Serjeant’s Foreword to that volume.

²⁾ Aḥmad b. Mansūr al-Sa‘dī of Abū ‘Arīsh

The Jizān stars correspond exactly to Glaser’s (1885) “Sun Stations” and “Morning Ascension”.

³⁾ The terms dāmī, thirst and sāqī, watered (are) used in Jizān.

⁴⁾ “There are three sowings of millet in the Wādī Jizān, all of them having a second and usually a third growth. These are, with their sowing times:

Shabb – end of May

Khalf shabb

Khalf khalf shabb

Kharīf – last week of August

Khalf kharīf

Khalf khalf kharīf

Jinnīyah or Khalf khalf khalf kharīf

Makhraṭ – end of October and early November

Khalf makhraṭ

Sa‘ūdāt/Su‘ūdāt

In Jizān Zi‘ir can be sown at any suitable time, but it is especially planted in Ṣaif and called Ṣaifī. It has a second growth (khalf) but Gharb-millet has not. Makhraṭ millet has the best stalk for foddering but it is little in quantity. Khalf al-kharīf is the best second growth and next to Makhraṭ produces the best stalk. Dukhn, bulrush-millet, is sown at any suitable time, but particularly at the end of the Kharīf season (up to about mid-September) if there is rain.

In Jizān I was able to collect a number of weeds from the growing dhura in December and these were identified as far as possible by Dr. Said H. Mawly of Tendaho Plantations, Ethiopia, but I shall only mention of these wabal, and ‘udār, striga hermonthica which has purple flowers and grows about the root of the millet, a bad weed. Many of the other weeds are used for animal fodder and allowed to grow on the field banks. In Jizān insect and other pests are known as ṭair, (properly ‘birds’). The worst is ‘usāl, aphids. They appear about the time of the heat and floods there, about the end of March, and sometimes at the end of Kharīf, i. e. the first two weeks of September.

Even on 12 December 1971 there were some in part of the Jizān district. ‘Usal was described as a white worm black and sticky on the millet, from which it makes water run down. Animals will eat the stalk in this condition but it is not good, and there is no second growth (khalḥ) to millet once this pest has attacked it. In Jizān rain was said to put an end to this pest, and Qāḍī Ismā‘il (al-Akwa‘, Ṣan‘a’) also volunteered the same statement. Al-sudah, the stalk-borer, a black worm, eats the heart (qalbah) of the stalk and damages it. Irḍah, the white ant, is a well known pest, and khurmuḥ is smut, the black disease of the ear of the millet. Jārish, probably a sort of grass-hopper, was mentioned, and an unidentified insect called al-ḥuṭām.”

- ⁵⁾ “The agricultural year in Jizān commences a little before mid-June with the sowing of shabb millet, though in the mountain districts there this last takes place a little earlier. This is the opening of the season of Kharīf (12 June). So in Jizān this fiscal year during which the zakāt-tax is paid upon grain produce, runs, approximately, from Kharīf to Kharīf, or as it may be expressed, ‘from shabb to shabb’, since shabb-millet is planted at the stars al-Dhirā’, the last star of Ṣaif, and al-Nathra the first star of Kharīf. Al-Dhirā’ is actually often called Shabb as a proper name because of the association of millet sowing with it. This Jizān practice would seem to me to be ancient.”
- ⁶⁾ (The term) shabb (is) used in wadis Mawr and Surdud.
- ^{*7)} Cf. Varisco 1987: 260–262; Gingrich 1994: 130, 137 f., and 308 (note 199).
- ⁸⁾ “In W. Jizān in 1971 I learned the term al-Jinnīyah is still in use – because the crop is strange and unexpected – like a Jinnī!”

7.5.3. APPENDIX III: JEAN LAMBERT:

TWO AGRICULTURAL CALENDARS FROM EASTERN JIZĀN PROVINCE

Very little is known about agricultural calendars in the south-west of Saudi Arabia. The two following pieces, gathered in spring 1983, will be a contribution, which is not definite in any way, and should be systematically compared to datas from other regions. For this reason, I will add, as often as necessary, some comparative remarks both to classical literature and to folk calendars in other parts of South Arabia.

7.5.3.1. *A Calendar from the isolated Tihāma mountains of Eastern Jizān/South-Western ‘Asīr*

Jebel Tallān, Banī Mālik (1400–2200 m)

Informants: Ḥusayn Mufarraḥ and Farḥān ‘Alī, village of al-Quway‘ah, Āl ‘Alī tribe.

The following information concern mainly the cycle of the rain-fed sorghum.

The stars’ names

Usually, the stars are observed at their morning rising, (although very few people actually do it), except if other indications are given. Each star is supposed to last about 13 days.

Numbers are given by myself as indicators, but were in no way given by my informants:

1. Tshaymā is the vernacular form of Kāmeḥ, an old semitic name for the Pleiades.
- 2., 4. are stars which are known in other folk calendars in South Arabia (see Serjeant 1954: 437)

3., 21. are zodiacal signs. But Al-Jawzā' is also considered as a mansion in Ṣa'ḍa (northern Yemen).

5., 6., 7., 8. are well known stars from the classical system of 28 lunar mansions of 13 days (anwā': see Pellat 1955: 32 (see also 20 to 24]).

5. Al-Dhirā'ayn ("the two Dhirā'"), and 21. Al-Dalwayn ("the two Dalu") offer the same dialectical variant which consists in counting two stars instead of one star (or supposed star). 9. Canopus, and then 10. to 16. which are following each other, the stars of 'Allān (the south arabian name for the Bear), are typical of the local calendars all over this region (Serjeant 1954; Varisco 1985).

17. Al-'Ashawāt is not a name of one star, but a group of stars: it means the repetition of several stars which may have been mentioned before, but henceforth observed at their „evening (rising)“. As usual in this type of calendar, this indicates a gap of less climatic importance, corresponding to a part of winter. Here, this period corresponds approximately to four stars.

18. This name has not been well identified. It could be a misspelling of Al-Han'ah, again a classical arab mansion.

19. Tshaymā Rabī', the "Pleiades of Spring", are mentioned in a yemenite calendar (Sirājī, translated by Varisco 1982, Anhang 6. See also the translation of Rabī' by the same author).

20., 22. and 24 are again stars from the classical system of lunar mansions (Pellat 1955: 32). One can notice that they are gathered in two rather homogenous groups (see 5 to 8), if they had been added to local stars, to fill in the gaps which exist inevitably in a local system transmitted by oral tradition.

23. was not specified: Tshaymā Rabī', the „Pleiades of Spring“, are mentioned in a yemenite calendar (Sirājī, translated by Varisco 1982, Anhang 6. See also the translation of Rabī' by the same author).

20., 22. and 24 are again stars from the classical system of lunar mansions (Pellat 1955: 32). One can notice that they are gathered in two rather homogenous groups (see 5 to 8), if they had been added to local stars, to fill in the gaps which exist inevitably in a local system transmitted by oral tradition.

23. was not spelled well, and could be as well Al-Fāri', also typical of South Arabia (Glaser 1885).

This variety of stars and repertoires shows how much the calendar in Banī Mālik is the result of a compromise between at least two systems, a local one, transmitted orally, and a classical one which has been vehiculed by literate people (on this question, see Gingrich 1994). As a matter of fact, I could not check in Banī Mālik to what extent that system corresponds to practical observation by my informants.

7.5.3.2. A Calendar from Tihāma 'Asīr (Jizān Region)

The following calendar has been recorded in the lower part Wādī Jizān. It concerns mostly the cycle of the sorghum, which is irrigated by flood.

Normally, one may sow in every of the four seasons: for instance, in Kharīf: Simāk (18); in Makhraṭ: after the rising of the last of seven stars. But the strongest rains are in Kharīf.

Approxim. date	Seasons	Sorghum cycle/Works
May 1 st	Shabb (9)	Jaḥar (10): plowing before the floods, in prevision
August 1 st	Kharīf (11)	Rains. Jasad: plowing as soon as the soil is dry; ‘iwād: second plowing; Talam: sowing; kamm: smashing the clods with a makhrash of mukimmah (12)
November 1 st	Makhrat ūd	First harvest: Kharīf Dams al-‘arḍ: leveling the soil by means of a kammās
January 15 th		Second harvest: Khalf (14)
February		Third harvest: ‘Aqabah (15)
March 1 st		
April 1 st		
May 1 st	Seyf (16)	Fourth harvest of Jinniyah (or khalf al-khalf) (17)

7.5.3.3. A few comparative remarks

The two calendars can be put in perspective with each other, as they come from two very close regions (a few dozens kilometers apart), but with a very different geography and climate. Yet, the Banī Mālik calendar gives a few indications on the correspondent sowing and harvesting in Tihāma. This shows that the two regions have a lot in common. For instance, seyf and kharīf have the same meaning in highlands and in the plain, when this meaning is quite particular to South Arabia. This offers a first opportunity of comparison.

One noticeable difference between the two calendars is that the Tihāma calendar does not appeal at all to the system of the “agricultural stars” of “agricultural markers” (nujūm al-zirā‘ah or ma‘ālim al-zirā‘ah), which is typical of the highlands, in Saudia like in Yemen. Although the knowledge of stars is not fully absent, the division of the year is not in a twenty and a few stars, but in four seasons. These four seasons are the result of an adaptation of the more or less universal system of four seasons.

One should keep in mind that agriculture is mostly rainfed in Banī Mālik, when in Wādī Jizān, the sorghum is irrigated by flood, which has been regulated by a dam. In the first case, stars give a more precise computing of the rainfalls.

I had no occasion to check whether the other system available in this region of the world, the Pleiades’ conjunction with the moon, was used in ‘Asīr and Jizān, although it is known both northward and southward.

7.5.3.4. Notes

- 1) Seyf: in ‘Asīr like in Yemen, this word indicates spring, and not summer as elsewhere in the Arab world.
- 2) Kharīf means the season coming immediately after the rains brought by the south-eastern moonson (and not “autumn”).
- 3) In reference to the winter solstice of the sun.

Seasons, climatic events	Agricultural stars (nujūm al-zirā'ah)	Operations, time and place	Crops
	1. Tshaymā'	Sowing	Sorghum (dhurrah)
	2. Al-Qalb	3 days end of Tshaymā' 3 days beginning of Qalb Gap of ten days	"Heavy" sorghum 'ahmī (yellow)
	3. Al-Jawzā'		
Ṣayf (1)	4. Al-Marzam	3 days end of Al-Jawzā', 3 days beginning of Al-Marzam Gap of ten days	"Light" (6) sorghum yamānī
Ayām al-Ghabrā days of dusty wind	5. Al-Dhirā'ayn (26 days)	6 days middle of al-Dhirā'ayn In lower altitude (under 1400 m)	Red sorghum: ḥamrī, zayla'ī Giant millet gharb (white)
	6. Al-Nathra	Last days of Nathra	Silah sorghum Millet: dukhn (red)
	7. Al-Tarf	Beginning of Tarf (lower lands)	
	8. Al-Jabha, 6 days in ṣayf and 6 in Kharīf	The zi'r sorghum (white)	
	9. Suhayl	can be sown at any time	
	10. Al-Khāmis	in Tihāmah	
Kharīf (2)	11. Al-Sādis		
'Allān	12. Al-Sābi'		
(rains)	13. Al-Thāmin		
	14. Al-Tāsi'	Harvesting sowing	"light" sorghum, millet, zi'r and zayla'ī Ta'meh (winter wheat?)
	15. Al-'Ashir	Harvesting	"Heavy" sorghum
	16. Al-Ḥādī		
	17. Al-'Ashawāt (26 days ?)	Sowing	Barley
Wuqūf wa-rukūd "Stop and lethargy" (3) Eastern wind, draught, mist	(here is a gap of indeterminate length, corresponding to 4 mansions approximatively.)		
	18. Al-Ḥazzah (or Ḥarrah ?)		
	19. Tshaymah Rabi'		
	20. Al-Zubr	Coffee is getting ripe	(yizbur (7) al-bunn)
Rabi' (4)	21. Al-Dalwayn	Harvesting In Tihāma: 'a'gāb (8)	Coffee
	22. Al-Ḥut (around March 8th [5])		
	23. Al-Fargh	Sowing	Gourd (dubbah, ḥajm)
	24. Al-Ghafr		

- 4) Rabī': in 'Asīr, like in Yemen, this word does not indicate spring, but a part of winter.
- 5) Date of recording the informations.
- 6) It is not clear whether this "light" sorghum (khafīf) is related to a khafīfī sorghum reported for Munebbīh (Gingrich 1989a).
- 7) The same verb is used for animals: azbar al-kabsh: the sheep are getting fat. Here, this etymology has been obviously mingled with the star's name. Nevertheless, it is not mentioned by 'Aqili (1983).
- 8) For this word, see the second calendar.
- 9) The word Shabb may have the meaning "peak of the heat" (shabb al-harārah). However, it would better be related to the naw' al-shabūb, recorded by A. Gingrich in the highlands (1989: 319). One finds here a confirmation that Shabb could have been a unit of time before designating a kind of millet which grows at this period of the year. But instead of just standing for Al-Dhirā', as Serjeant already noticed in Wādī Jīzān (1974), here, it covers a whole period of 3 months, from 1st of May to 1st of August. This period, however, includes the mansion Al-Dhrā'.
- 10) According to available material, it is not clear whether jahr is only the name of the technical operation, or something else. In Yemen, Jahr is the same for the season which corresponds exactly to what is called here Shabb: the hot and dry, windy months which precede the summer rains (see "the days of the dust", ayyām al-ghabrā, in Banī Mālik).
- 11) Kharīf in Tihāma is almost the same as in the highlands. The summer rains seem to be the common point marking its beginning.
- 12) For this word, see 'Aqili (1983: 145).
- 13) I have no precise informations on the word makhrat. It seems it has no relation with the root Kh-R-T (without emphasis on T) ('Aqili 1983: 53). Kh R T means "to strip a tree of its leaves" (Mungid). This may be a reference to harvesting the sorghum, or stripping its leaves (what is known in Yemen as sharaf or shiriyal). As this period corresponds to winter time, it could be understood in the sense of "the period when nature is stripped of its leaves".
- Some informants said that seven stars rise in this period, and that sowing should begin at the last one. These seven stars could be related to Sawāb, a group of seven stars known in Yemen as an evening rising marker for winter time (see Varisco 1985: Anhang six, who quotes rastli sources).
- 14) Khalf means "after".
- 15) 'Aqabah means "the rear one".
- 16) In the Tihāma just like in mountains, seyf does not mean at all "summer", but a part of spring.
- 17) Al-jinniyah (the "she-genius") is a disease of sorghum, also called abu al-sawādeh ("blacknesses' father"), because the ears become black (cf. Anhang II, note 8). "The last of the least", in reference to the second harvest, khalf. Kamal Abdulfattah (1981) indicates the same names (and the same dates) for the three first harvests. But he calls this last one 'Alaf ("fodder"), because the stalks do not bear grain any more.
- 18) Simāk: the zodiacal sign Pisces, more probably understood here as a mansion.

