

**DIMITRI THEODORIDIS**

**Eine osmanisch überlieferte arabische Nachricht über *zaqoqo*,  
den afrikanischen Totengeist in der Flasche**

**Abstract**

In the year 1262 / 1846, a book was published in Ottoman Turkey, which according to itself was the translation of a travel report of a Tunisian in southern Sudan written in Arabic. The alleged Arabic original remains untraceable until today. European research discovered discrepancies in content with regards to the supplied information, even doubting the authenticity of the author. Among the verifiable information of that book is the strange account of *zaqoqo*, a ghost rising from the body of a killed African, which is confined to a bottle through special witchcraft, nurtured with milk and has to protect the house of its buyer and owner. This short essay constitutes an introduction to this death ghost and attempts an interpretation of its problematic name. In addition, this article is preceded with some notes about the acceptance of black Africans in Ottoman society.

**Keywords:** *zaqoqo*, Ottoman Turkey, Black Africa, folk beliefs, Evliyā Čelebi, journey literature

Beim gegenwärtigen Stand der osmanistischen Forschung wäre die Frage, ob die Osmanen einigermaßen zuverlässige Kenntnisse über Schwarzafrika und ihre Bewohner hatten, und wenn ja, woher diese Informationen stammten – so weit ich das beurteilen kann – eher rhetorisch und als Thema äußerst schwer zu erfassen, um gründlich darauf einzugehen. Es ist zu vermuten, dass dieses vermeintliche Wissen auf zwei Ebenen verteilt war: wer als Gebildeter des Arabischen mächtig gewesen ist, der hätte immerhin die Möglichkeit gehabt, spätmittelalterliche arabische Berichte über einzelne, damals gerade noch erreichbare Teile des Schwarzen Kontinents zu lesen und sich nach dem jeweiligen,

sehr verschieden ausfallenden Wissensangebot darüber zu informieren<sup>1</sup>, vorausgesetzt, dass ihm die nicht immer leicht zu beschaffenden diesbezüglichen Bücher – vor allem außerhalb osmanischer urbaner Zentren – zur Verfügung standen. Da gab es allerdings eine große und schöne Ausnahme: das mehrbändige osmanische Reisewerk von Evliyā Čelebi (17. Jh.), der unermüdlich auf drei Kontinenten gereist ist und eine Fülle von Informationen über Gesehenes und Erlebtes lieferte, aber auch Gehörtes und noch nebenbei in kindlicher Freude Geschummeltes zu Papier brachte. Seinem Mitteilungsdrang über all die sonderbar fremden Begegnungen und Erlebnisse aus den von ihm bereisten Regionen Nordostafrikas (Oberägypten, Sudan, Äthiopien) verdankt die Osmanistik *und* die Afrikanistik vieles. Das wird eindrucksvoll deutlich aus der Vielzahl der wissenschaftlichen Bearbeitung und Kommentierung seiner Berichte<sup>2</sup>. Erst ab der Mitte des 19. Jahrhunderts begann in der osmanischen Türkei eine etwas verlässlichere Beschäftigung mit der Geschichte, dem politischen Leben und der Verwaltung von – unter Ausschluss Ägyptens – nördlichen und nordöstlichen Teilen Afrikas, allesamt einstige Provinzen des Osmanischen Staates<sup>3</sup>; dabei blieben völkerkundliche Interessen stets marginal.

Anders verhielt es sich mit der überwiegenden Mehrheit der Osmanen, die kein *medrese*-Studium hinter sich hatten, die weder dem Gelehrten – noch dem Beamtenstand angehörten und wenn überhaupt, nur mit Müh und Not lesen und schreiben konnten, die allermeisten darunter freilich Frauen. Über welche Kenntnisse konnte diese Bevölkerungsschicht Schwarzafrika betreffend verfügen, außer über verschwommene, angsterfüllte Vorstellungen von schwarzhäutigen Menschen, von Schwarzafrikanern, deren Zahl in der osmanischen Gesellschaft durch den regen Sklavenhandel zunahm<sup>4</sup>. So kam

<sup>1</sup> Darüber s. die etwas überholte, knappe Arbeit von E. Dammann, *Beiträge aus arabischen Quellen zur Kenntnis des negerischen Afrika*. Inaugural-Dissertation [...] der Hohen Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Bordesholm 1929; aber vor allem K. Schubarth-Engelschall, *Arabische Berichte muslimischer Reisender und Geographen des Mittelalters über die Völker der Sahara*, Berlin 1967. In der Monografie werden Berichte folgender Autoren behandelt: Ibn Hurdābih (S. 9–11; dazu Karte V), Al-Ya'qūbī (S. 11–14; dazu Karte VI), Al-Mas'ūdī (S. 14–18; dazu Karte VII), Ibn Hawqal (S. 18–20; dazu Karte VIII), Al-Bakrī (S. 20–212; dazu Karte IX), Al-Idrīsī (S. 22–27; dazu Karte X) und Abū al-Fidā' (S. 27–29 und dazu Karte XII).

<sup>2</sup> Hier der Versuch einer Auflistung der Fachliteratur in chronologischer Reihenfolge: A. Bombaci, *Il viaggio in Abissinia di Evliyā Čelebi (1673)*, „Istituto Universitario Orientale di Napoli. Annali. Nuova serie“ 1943; M.T. Petti Suma, *Il viaggio in Sudan di Evliyā Čelebi (1671–1672)*, „Istituto Universitario Orientale di Napoli. Annali. Nuova serie“ 1964, 14/II; C. Bosayley, *Evliya' Čelebi. Travels in the Sudan in 1672/73 A. D.*, „Cahiers d' Histoire Egyptienne“ 1967, 10; T. Habraszewski, *Kanuri-language and people – in the 'Travel-Book' (Siyahetname) of Evliya Čelebi*, „Africana Bulletin“ 1967, 6, S. 59–66; *Im Land der geheimnisvollen Func. Des türkischen Weltenbummlers Evliyā Čelebi Reise durch Oberägypten und den Sudan nebst der osmanischen Provinz Habeş in den Jahren 1672/73*. Übersetzt und erläutert von E. Prokosch, Graz–Wien–Köln 1994; T. Habraszewski, *Evliya Čelebi on 'Alevistān, an unidentified Region of the Sudan (1672)*, „Folia Orientalia“ 2001, 37; T. Habraszewski, *Memory of Christian past in the vicinity of Soba as recorded by Evliya Čelebi (1672)*, „Folia Orientalia“ 2006/2007, 42/43.

<sup>3</sup> A. Kavas, *Türkiye'de Osmanlı Afrikası araştırmaları*, „Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi“ Bd. 1, Heft 2, Istanbul 2003, und desselben, *Osmanlı Afrika ilişkileri*, Istanbul 2006. Dazu s. noch A. Pistor-Hatam, *Reisebeschreibungen aus einer vergessenen Provinz: 'Abdülqādir Ğāmī Bey und die Frauen vo Fezzan*, WZKM 1999, 89.

<sup>4</sup> Abgesehen von den Monographien über den Sklavenhandel im Osmanischen Reich von E.R. Toledano, *The Ottoman slave trade and its suppression: 1840–1890*, New Jersey 1982 und von Y.H. Erdem, *Slavery in the Ottoman*

es, dass der 'Neger' (*arap* < 'arab 'Araber')<sup>5</sup> nicht nur als Furcht einflößende Figur (die traditionelle, prägnante physiognomische Kurzbeschreibung hieß und heißt immer noch: 'die Unterlippe am Boden, die Oberlippe am Himmel') als dämonisches Wesen die Märchenwelt bevölkerte<sup>6</sup>, sondern auch als der etwas unheimliche Nachbar erlebt werden konnte.

Im krassen Gegensatz zum ursprünglichen reinen Buchwissen elitärer Kreise über Schwarzafrika und seine Völker, dürfte die Bekanntschaft des „einfachen“ Bewohners osmanischer Großstädte auf die gelegentliche Begegnung mit seltsamen Bräuchen und auffälligen Zeremonien zurückgehen, die Afrikaner in osmanischen Stadtvierteln bei Zusammenkünften mit den 'Ihrigen' praktizierten und sie, die Bräuche, trotz gebotener Zurückhaltung doch von den Nachbarn auf das Unangenehmste wahrgenommen wurden. Der erwähnte Volkskundler Pertev Naili Boratav berichtet in seinem Artikel<sup>7</sup> von *rezenten* volkskundlichen Beobachtungen über solche Bräuche in massiven Siedlungsgebieten von Schwarzafrikanern, wie etwa in der Nähe von Smyrna. Es ist daher uneingeschränkt das Verdienst des italienischen Turkologen Alessio Bombaci, der die aus den spärlichen Wahrnehmungen und aus deren Wiederhall in der spätosmanisch-frührepublikanischen Literatur in der Türkei gewonnenen volkskundlichen Daten über afrikanische Bräuche mitten im osmanischen Großstadtleben auswertete<sup>8</sup>. Seine Quelle war hauptsächlich das Prosastück *Dilhoş Dadı* aus der Sammlung *Hepsinden aci* (Istanbul 1934, S. 19–39)<sup>9</sup> des bekannten Schriftstellers 'Uşāqizāde Ḥālid Zīyā (nach dem Juni 1934, d. h. nach dem Inkrafttreten des Gesetzes über die (Pflicht-)Annahme eines Familiennamens: Halit Ziya Uşaklıgil; starb achtzigjährig in Istanbul am 27.03.1945), in dem er Erinnerungen aus seiner Kindheit bearbeitet hat. *Dilhoş Dadı* stellt einen typischen Namen für eine in reichen großstädtischen Haushalten der spätosmanischen Zeit dienende schwarze Sklavin dar, die ausschließlich oder gelegentlich auch als Kinderwärterin, als Gouvernante

---

*Empire and its demise, 1800–1909*, New York 1996, vgl. noch die sehr sorgfältige, im südlichen Sudan, d.h. an Ort und Stelle vorgenommene Untersuchung über die Organisation des speziellen Sklavenhandels aus Schwarzafrika von P. Lane und D. Johnson, *The archaeology and history of slavery in South Sudan in the nineteenth century*, in: *The frontiers of the Ottoman world*. Edited by A. C. S. Peacock, Oxford 2009.

<sup>5</sup> Es sei hier auf die Tatsache hingewiesen, dass diese hin und wieder Verwirrung stiftende Bedeutungsentwicklung *arap* 'Araber' > *arap* 'Schwarzafrikaner' zu einer beinahe zwangsläufigen Entstehung einer differenzierenden Benennung des 'Arabers' führte: man nannte ihn fortan gelegentlich auch den 'weißen Araber' (*aq arap*), um ihn vom 'schwarzen Araber' = 'Neger' zu unterscheiden! Die Unsicherheit, zwischen der sprachlich unscharfen Abstammungsbezeichnung 'Araber' / 'Schwarzafrikaner' macht sich auch beim Namen *Arap Üzengi* (~ *Arap Özengi*) bemerkbar, den verschiedene Personen anatolischer Volkserzählungen tragen, ein Name, der nichts anderes darstellt als eine Verballhornung der osmanischen *izâfet*-Konstruktion 'arab i zengī (etwa 'negerischer Araber')!

<sup>6</sup> P.N. Boratav, *The Negro in Turkish folklore*, "Journal of American Folklore" 1951, 64. Zu der im Artikel angegebenen Bibliographie sollte jetzt hinzugefügt werden: I.V. Stebleva, *Очерки турецкой мифологии. По материалам волшебной сказки*. Moskau 2002, S. 13 f. Das leider in aller Kürze behandelte Kapitel trägt die Überschrift: *Арап (Чернокожий джинн)*.

<sup>7</sup> P.N. Boratav, *A. a. O.*, (wie Anm. 6), S. 88.

<sup>8</sup> A. Bombaci, *Pratiche magiche africane in Turchia*, "Folklore" 1949, 3.

<sup>9</sup> Für bibliografische Angaben zum Sammelband und seinem Inhalt s. Z. Kerman / Ö.F. Huyugüzel, *Halit Ziya Uşaklıgil bibliyografyası*, „Türk Dili“, Januar 1996, Heft-Nr. 529, , bes. S. 171 und 176.

fungierte; der Name des Prosastückes bedeutet die ‘Kinderfrau *Dilhoy*’ (etwa ‘Frohsinn’ / ‘Frohmut’). Im Allgemeinen hatten die Kinder der Familie eine innere Beziehung und eine durchaus positive Erinnerung an ihre sehr oft als Familienmitglieder angesehenen und dementsprechend behandelten, engagierten schwarzen Kindermädchen.

Außenstehende hatten freilich nicht die Möglichkeit, eine solche Familienbindung wahrzunehmen und zu schätzen. Für sie waren Afrikaner, insbesondere Afrikanerinnen, die alleine oder in einer kleinen Gesellschaft zusammen mit Landsleuten lebten, unheimlich und ihr genau beobachtetes kunterbuntes, religiöses Tun zumindest Besorgnis erregend. Sie waren und blieben gefürchtet und nicht respektiert, auch wegen der ihnen nachgesagten magischen ‘Hilfeleistungen’, während dagegen der überall anzutreffende Geisterbeschwörer trotz zweifelhaftem Ruf (*ğinği hoğa*), zwar fremd und gefürchtet war, jedoch wohl oder übel eher respektiert wurde. Den Grund bildete, meines Erachtens, allein die Hautfarbe. Es ist überflüssig zu betonen, dass solche, für die Nachbarschaft seltsame und völlig fremde, aus Afrika mitgebrachte religiöse Praktiken ein Dorn im Auge ihrer kritischen Beobachter waren. Nicht jeder war bereit, afrikanische Sitten als reine Kuriosität, als exotische ‘Vorführung’ anzusehen und zu tolerieren.

Der Normalfall einer Beobachtung und Überwachung afrikanischer Bräuche brachte indes genau das Gegenteil einer schonenden Duldung mit sich, eine Haltung, die sich bis zu einer Verfolgung steigern und mit der offiziell angeordneten Entfernung bzw. Zwangsumsiedlung derart agierender Afrikaner aus dem Stadtviertel enden konnte. In einem Protokoll des Konstantinopler Kadiamtes, datiert vom 9. Rebī II. 1232 / 26. Februar 1817 ist folgender Sachverhalt aktenkundig geworden: die *zenğīye Zeyneb bt. ‘Abdullāh* und die *zenğīye Selīme bt. ‘Abdullāh* baten durch ihre Eingabe um die Erlaubnis, im Stadtviertel *Dervīš ‘Alī*, unweit von *Dirağman*, wieder wohnen zu dürfen, aus dem beide früher zwangsweise verbannt worden waren. Die gegen sie erhobenen Vorwürfe seien lediglich falsch verstandene ‘Negerhochzeiten und -zusammenkünfte’ gewesen (*‘arab düğünü ve ğem‘īyeti*) (etwa *zār-Zeremonien*)<sup>10</sup> und wie sich zusätzlich herausstellte mehr oder weniger harmloses Tun, und zwar ‘Handlungen wie das nächtliche Tragen von Feuer in einem Kohlenbecken auf die Gasse, um Frauen durch Beschwörungen zu helfen, und um Beweihräucherungen’ (*hatunlara efsün olaraq geğe manqāl ile zuqāqa āteš važ ve tütsü mişilli hareketler*)<sup>11</sup>. Der Bitte beider Negerinnen wurde übrigens stattgegeben; sie durften in ihr altes Wohnviertel umziehen. So weit ein repräsentatives Beispiel von Konflikt beladenen Begegnungen zwischen Osmanen und Afrikanern, merkwürdigerweise *nicht* in Afrika selbst, sondern in der Hauptstadt des Osmanischen Reiches.

Im Jahre 1262 / 1846 erschien ein im wahrsten Sinne des Wortes rätselhaftes Buch unter dem Titel *Terğeme yi Risāle yi Sūdān*. Diese Publikation<sup>12</sup> war die längst fällige Darstellung

<sup>10</sup> Das Wort *düğün* als Terminus für afrikanische Zusammenkünfte zitiert auch A. Bombaci, *A. a. O.* (s. Anm. 8), S. 88 und 90.

<sup>11</sup> *Istanbul mahkemesi 121 numaralı şer‘iyye sicili. Tarihi: 1231–1232 / 1816–1817*. Metni hazırlayan: Ş.N. Aykut, Istanbul 2006, S. 7; Nr. 2b, 3.

<sup>12</sup> Bibliografisch erfasst von M.S. Özege, *Eski harflerle basılmış Türkçe eserler kataloğu*. 4. cilt, Istanbul 1977, S. 1822; Nr. 20660 und von J. Baysal, *Müteferrika’dan Birinci Meşrutiyete kadar Osmanlı Türklerinin bastıkları*

einer großen Region Schwarzafrikas, in Form einer gut lesbaren Reisebeschreibung, die das osmanische Lesepublikum mit zuverlässigen, sich auf Erlebtes stützenden und literarisch dargebotenen Informationen hätte versorgen können. Die Veröffentlichung hat die Erwartungen und Hoffnungen des damaligen gebildeten Osmanen mit ziemlicher Sicherheit erfüllt. Es war die europäische Kritik, die die *Reiseeindrücke aus dem Sudan* einer genauen Prüfung auf ihre Glaubwürdigkeit unterzog und Zweifel anmeldete (s. u.). Das ausdrücklich als 'Übersetzung' (*terğeme*) präsentierte Buch soll auf das arabische Werk eines gewissen Şayḥ Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Zayn al-'Ābidīn, eines Tunesiers zurückgehen, in dem die Begegnungen und Beobachtungen des Scheichs im südlichen Sudan und seinen west-südwestlich angrenzenden Gebieten beschrieben wurden. Die Ausgabe dürfte schon damals, vorab in Europa einiges Interesse geweckt haben. Ein Jahr später wurde nämlich in Leipzig eine von Georg [Friedrich Wilhelm] Rosen (Detmold 29. 10. 1891) besorgte Übersetzung aus dem Osmanischen ins Deutsche herausgegeben<sup>13</sup>. Die damalige Fachwelt, vor allem die deutschsprachige, nahm von der Rosenschen Übersetzung Kenntnis aus den Anzeigen von Heinrich Leberecht Fleischer<sup>14</sup> und von Otto Schomburgk<sup>15</sup>. Während H.L. Fleischer in einem hunderte von Neuerscheinungen des Jahres 1847 umfassenden Bericht auch auf die Reiserouten des Scheich Muḥammad in aller Kürze zu sprechen kam, lenkte O. Schomburgk entgegen seines Vorhabens einer nur 'flüssigen Skizzierung', die Aufmerksamkeit seines Lesers recht ausführlich auf die Reiseetappen und die damit verbundenen Beobachtungen und Entdeckungen des reisenden Tunesiers, wobei er sich auch eine auffallend frühe Wertung über 'das mit so mancherlei Zweifel umhüllte Buch' erlaubte.

Es musste mehr als ein Jahrhundert vergehen, bis der Reisebericht, diesmal in einer wissenschaftlich vortrefflich vorbereiteten und kommentierten französischen Übersetzung der osmanischen, gedruckten Fassung von 1262 / 1846 in Paris erschien<sup>16</sup>. Dieser Ausgabe sind zwei ebenso gründliche Artikel vorausgegangen<sup>17</sup>, in denen auf auffällige Unstimmigkeiten der im Text dargestellten Ereignisse – vor allem die angebliche Entdeckung einer Ruinen – stadt im östlichen *Waday* (im heutigen Tschad) und die dort vom Scheich vorgenommenen,

---

*kitaplar, 1729–1875*. Hazırlayanlar: H.S. Keseroğlu / I. Mengülerek, İstanbul <sup>2</sup>2010 [Hiperlink yayımları, 12], S. 204; Nr. 2590.

<sup>13</sup> *Das Buch des Sudan oder Reisen des Scheich Zain el Ābidīn in Nigritien*. Aus dem Türkischen übersetzt von Georg Rosen, Leipzig 1847. (8° VIII, 110 S., [1 Bl.]).

<sup>14</sup> [H.L.] Fleischer, *Wissenschaftlicher Jahresbericht für das Jahr 1847*, ZDMG 1848, 2, vor allem S. 482.

<sup>15</sup> O. Schomburgk, „Fortschritte der Geographie und Naturgeschichte“ Nr. 56 (= Nr. 11 des 4. Bd.) vom Januar 1848, Sp. 321–329; die Zitate auf Sp. 324 und 328. Mir stand ein Abdruck der digitalisierten Ausgabe der Bayerischen Staatsbibliothek (München) unter der Signatur: 4 Geo.u. 50 h-4 zur Verfügung.

<sup>16</sup> *Le livre du Soudan*. Écrit par le cheykh Muhammad ibn 'Alī ibn Zayn al-'Ābidīn, traduit du turc ottoman par M. Grisard et J.-L. Bacqué-Grammont, Paris 1981 [Afrique ancienne, 4]. (8° XX, [1 Bl.], 83 S. [2 Bll.]), mit wertvollen afrikanistischen Anmerkungen von R. S. O'Fahey (S. 79-82).

<sup>17</sup> Th. Monod / J.-L. Bacqué-Grammont, *Le récit de voyage de Zayn al-Abidin au Soudan et au Tchad*, in: *Études nubiennes. Colloque de Chantilly 2–6 juillet 1975*, [Kairo] 1978 [Bibliothèque d' études, t. LXXVII], S. 205–207 und J.-L. Bacqué-Grammont, *A propos de la relation de voyage au Waday de Şayḥ Muḥammad b. 'Alī b. Zaynī-l-'Ābidīn de Tunis*, in: *VIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara 11–15 Ekim 1976. Kongreye sunulan bildiriler*. II. cilt, Ankara 1981 [Türk Tarih Kurumu yayınları, IX. dizi, sayı 8a], S. 1037–1041.

ausführlich beschriebenen Ausgrabungen – hingewiesen und berechtigte Zweifel an der Authentizität des Reiseberichts geäußert wurden. Diese Zweifel sind von den Herausgebern der Pariser Übersetzung von 1981 in sieben Punkten (S. X–XIV) zusammengefasst, mit folgendem Ergebnis: *Il faut l'avouer: nous ne possédons pas un seul témoignage externe pour appuyer l'authenticité de l'oeuvre ou même l'historicité de l'auteur* (S. XV). Zudem bleibt das angebliche arabische Original bis heute unauffindbar, eine Tatsache die veranlasst hat, von einem bemerkenswerten 'Übersetzungsabenteuer eines verschollenen Reisebuches'<sup>18</sup> zu sprechen. Aber damit nicht genug; aus eben dieser französischen Übersetzung von M. Grisard und J.-L. Bacqué-Grammont wurde der Reisebericht von 'Abd Allāh Mu'āwiya unter dem Titel *Rihlat Sūdān* ins Arabische übersetzt und im Jahre 1993 in Tunis<sup>19</sup> herausgegeben. Waren die erhebliche Mühe des vielfachen Übersetzens und die des Kommentierens völlig umsonst?

Auch wenn es sich herausstellte, dass die *Sudanreise* von Scheich Muḥammad nichts anderes, als eine geschickte Kompilation fremden Wissens bzw. fremder Reiseeindrücke und / oder zum Teil die schriftliche Fixierung von Gehörtem, so war die Konstantinopler 'Übersetzung' der als 'Sendschreiben' bzw. 'Traktat' (*risāle*) betitelten Reisebeschreibung trotzdem und durchaus geeignet, ein mittelbares Bild von Schwarzafrika als Lektüre von dem Leser unerreichbaren Regionen einer Welt zu vermitteln, die er bis dato, wenn überhaupt nur vom Hörensagen kannte. Hat Scheich Muḥammad eine literarische Collage von erdichteten Begebenheiten bzw. entlehnten Passagen entlang einer gut ausgewählten und jederzeit akzeptablen Reiseroute angeordnet? Das wird sich eines Tages möglicherweise zeigen.

Unter den Merkwürdigkeiten, die nun Scheich Muḥammad zu berichten weiß, gibt es eine besonders anziehende und äußerst lesenswerte Nachricht über einen in einer Flasche eingeschlossenen und täglich mit frischer Milch zu versorgenden Totengeist, der als Haushüter dienstbar gemacht wurde. Ich gebe den Passus dieser Begegnung in der deutschen Übersetzung von Georg Rosen (S. 15 f.) wieder, unter Bezugnahme des osmanischen Textes von 1846 (S. 12 f.) in Klammern. Sprache und Rechtschreibung der deutschen Fassung wurden beibehalten:

„Hier noch etwas Seltsames aus meiner eigenen Erfahrung. Eines Tages begab ich mich zum Besuch nach dem Hause eines meiner Freunde, des Scheich Sa'id (*Sa'id*), eines Rechtsgelehrten. Da ich die Thüre offen fand, so rief ich „Oh Scheich Sa'id!“ – bis plötzlich ein fürchterlicher Ruf (*šavt i mehīb*) „Niemand da!“ an mein Gehör schlug. Ich zitterte am ganzen Leibe vor Schrecken und kehrte, meiner selbst unbewusst, nach der Moschee zurück. Da begegnete ich dem oben erwähnten Scheich Abdullah, welcher auf meinem Gesichte die Zeichen des Schreckens wahrnahm

<sup>18</sup> A. Kavas, *Aslı kayıp bir seyahatnamenin tercüme serüveni: Risâle-i Sudan*, in: Mütferrika. Kitabiyat Dergisi 2000, Nr. 2, S. 141–149.

<sup>19</sup> Das Buch wird von A. Kavas, *A. a. O.* (s. Anm. 18) erwähnt, der seinem Artikel (S. 145) auch eine Abbildung des Titelblattes beigefügt hat. Diese Übersetzung bleibt mir unzugänglich.

(*emāre yi havf müšāhede etmekle*) und mich nach dem Grunde fragte. Ich erzählte ihm, was mir begegnet, worauf er mir lachend entgegnete: „das Wesen, das den furchtbaren Schrei, den du gehört, ausgestossen, nennt man Zakoko (زقوقو), und man gebraucht es hie und da zum Schutz der Häuser gegen Diebe und nächtliche Vagabunden (*sāriq u tāriqden*). Der Zakoko ist ein Dschinn von der Klasse der bösen // Geister (*ervāḥ i ḥabīse envā'inden bir ġinn*); wenn nämlich Jemand umgebracht worden ist, so erhebt sich, nachdem man den Leichnam bestattet, von der Stelle, wo sein Blut geflossen, ein böser Geist, welcher bei Nacht bald eine grauenerregende Gestalt annimmt, und bald ohne alle Gestalt (*min ġayri tešekkül*) die Menschen in Schrecken setzt. Es gibt bei uns eine Anzahl von ihren Vorfahren her urkundlich concessionierte (*babalarından sened ile iğāzeli*) Zauberer (*ğādūği*), welche die Art und Weise, wie diese bösen Geister aus dem Leben geschieden, und wer die Ermordeten seyen, aus deren Leichnamen sie entstanden, erforschen und durch ein auf ihrer Begräbnisstätte angezündetes Feuer ihre Seelen nach der Ewigkeit hinüber befördern (*irsāl i dārü 'lbevār eylerler*). Wer nun ein Zakoko in sein Haus einsiedeln will, um dasselbe vor Leuten, die in böser Absicht kommen, zu beschützen, der schließt darüber mit einem Zauberer einen Kauf (*pāzārliq eyledikde*). Dieser holt von ihm eine Flasche Milch, begiebt sich mit derselben zu der Begräbnisstätte des Ermordeten, aus dessen Leiche ein Zaubergeist entstanden, setzt sich über seinem Haupte nieder und trägt ihm unter dem Versprechen (*bi 'tta'ahhüd*), dass die Flasche täglich mit frischer Milch angefüllt und er steter Ruhe theilhaftig seyn solle, seine Bitte vor, nämlich sich nach dem Hause dessen, der ihn zu besitzen gewünscht, zu begeben und dasselbe zu behüten. Wenn der Zakoko dann Schwierigkeiten macht und nicht darauf eingehn will, so droht der Zauberer ihm mit Zwang und Feuer, bis er sich bereitwillig zeigt und in die Flasche hineinkriecht. Diese wird dann in dem Hause des Käufers an einer hohen Stelle aufgehängt und die darin befindliche Milch jeden Morgen erneuert (*taḥvīl ve teğdīd*). So lange die Milch nicht fehlt, wird in dem Hause nie etwas bemerkt, was nicht seyn sollte; ja noch mehr, der Hausherr lässt die Thüre offen und entfernt sich unbesorgt, denn wenn ein Dieb eintritt so ist sein Tod gewiss (*helaki muqarrerdir*) [... ]”.

Der Rest der von Scheich 'Abd Allāh an Scheich Muḥammad gelieferten Nachrichten über *zaqqoqo*, den ungewöhnlichen Haushüter im Lande Dār Fūr, dreht sich um Komplikationen, die der besagte Geist seinem Besitzer eventuell verursachen könnte ('wenn aber der Zakoko dem Hause Schaden zufügt und daraus vertrieben werden muss' [S. 16]). Die Vertreibung eines schädlich gewordenen *zaqqoqo* ist so ungewöhnlich wie alles um ihn. Da finden sich vierzig bis fünfzig Personen mit Trommeln im Haus ein 'und machen einen oder zwei Tage lang ununterbrochen das lärmendste Getöse' (S. 17).

Der Totengeist, der diese ihm zugefügte akustische Qual nicht ertragen kann, verlässt seine Flasche, die obendrein zu Boden fällt und zerbricht, womit ihm seine Rückkehr für immer verwehrt bleibt. Es ist als besonders ungefällig zu empfinden, einen Geist, dem ausdrücklich frische Milch versprochen wurde, aber auch und vor allem mit dem die Klausel, *‘steter Ruhe theilhaftig’* zu *‘seyn’* vereinbart wurde, ausgerechnet durch einen unerträglichen, lang andauernden höllischen Lärm vertreiben zu wollen.

Es dürfte schwierig sein, sich über diese Gruselgeschichte von und mit *zaqoqo*, dem käuflichen Geist eines Getöteten zu äußern, der dank der speziellen Künste und Fähigkeiten eines afrikanischen Zauberers mit Proviant versorgt, in einer Flasche leben und als Wächter von Hab und Gut *wirken* kann und darf. Dass ein überirdisches Wesen, in diesem Fall ein Geist im engsten Raum eines Gefäßes leben muß, das ist schließlich ein bekanntes Märchenmotiv<sup>20</sup> – man denke an die bekannte Lampe von Aladdin, aus *‘Tausend und einer Nacht’*, eine Öllampe, in der ein Geist (*ğinn*) hat leben müssen<sup>21</sup>. Für den Verfasser (oder Kompilator) der umstrittenen *‘Reiseeindrücke aus Sudan’*, der ja selber seine Neigung zu den Geheimwissenschaften gesteht (*‘und wandte meinen Fleiss auf die Wissenschaften der Zahlen-Geheimnisse, der geistigen Einwirkung und der Erforschung des Verborgenen’* [S. 1]), wäre eine solche *erzählte* Sensation nicht ohne Anziehung, eine Geschichte, der man gleichermaßen beunruhigt wie aufgeregt zuzuhören hat, insbesondere dort, d. h. im Land, wo sie erzählt wurde. Scheich Muḥammad musste von Natur her empfänglich für solche und ähnliche Erzählungen gewesen sein.

Der eingangs erwähnte Rex S. O’Fahey (s. Anm. 16), der zur französischen Übersetzung *Le livre du Soudan* mit etlichen afrikanistischen Anmerkungen wesentlich zu ihrem Verständnis beigetragen hat, kennt eine Parallele zum schrecklichen Geist; er schreibt: *Les histoires de Zayn sur l’ esprit zaqoqo (mot que je ne pas identifier) [...], sont pratiquement identiques à celles que raconte al-Tūnīsī sur le damzog (que est le mot fōrien normal) [...]*<sup>22</sup>. Daraus wird ersichtlich, dass der Glaube an einen Totengeist, den man zähmen und ausnützen kann, im Südsudan und seinen angrenzenden westlichen Gebieten (in der Verwaltungssprache der Osmanen hieß die Region *Bilād i Sūdān*), gängig war. Somit zeigt sich, dass neben Begebenheiten mit zweifelhaftem, nicht nachweislichem Hintergrund im Buch von Scheich Muḥammad, auch Berichte zu lesen sind, die durchaus eine überzeugend wahre Beziehung zur beschriebenen afrikanischen Umwelt haben. Und doch zögert R. S. O’Fahey nicht, die Person von Šayḥ Muḥammad Ibn ‘Ālī Ibn Zayn al-‘Ābidīn als *‘doubtful’* zu bezeichnen<sup>23</sup>.

Indes dürfte das Wort *zaqoqo* meines Erachtens mit dem Plural *iskōki* des Femininums *iskā* aus der Hausa-Sprache in der Bedeutung 1. *‘Wind, Luft’* und 2. *‘Geist’*<sup>24</sup> in

<sup>20</sup> Vgl. den Artikel von K. Horálek, *Geist im Glas*, in: *Enzyklopädie des Märchens*, Band 5, Berlin-New York 1987, S. 922–928.

<sup>21</sup> Darüber s. E. Gaál, *Aladdin and the wonderful lamp*, “Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungarica” 1973, 27.

<sup>22</sup> Vgl. *Le livre du Soudan* (wie Anm. 16), S. 81, Anm. 17.

<sup>23</sup> R.S. O’Fahey, *The Darfur sultanate. A history*, London 2008, S. 225.

<sup>24</sup> I. Herms, *Wörterbuch Hausa-Deutsch*, Leipzig 1987, S. 80.

Zusammenhang stehen. Das Vorhandensein eines Hausa-Wortes in arabischsprachigen Bevölkerungsschichten im Sudan dürfte nicht überraschen; Interferenzphänomene zwischen Hausa und Sudanarabisch sind genügend bekannt<sup>25</sup>. Auch in der breiten Zone, die sich vom Südsudan westwärts erstreckt, ist der Glaube an *baḳāḳēn iskoki* ‘black spirits’ im Gegensatz zu den *farārēn iskoki* ‘white spirits’<sup>26</sup>, mit der zu erwartenden Zweiteilung in ‘bösen’ bzw. in ‘guten’ Eigenschaften, fester Bestandteil der religiösen Vorstellungen der einheimischen Bevölkerung.

Andererseits weist das Wort *zaqqoqo* sowohl phonetisch als auch semantisch eine erstaunliche, eine wirklich erstaunliche Nähe zum semitischen Wort *z(aq)īqā* ‘Totengeist’ [Mz. *z(aq)qīqē*] aus den aramäischen epigrafischen Daten Ostmesopotamiens<sup>27</sup> um die Zeitwende auf. Die große Entfernung zwischen den Gebieten von Dār Fūr und Ostmesopotamien verbietet zwar voreilige Schlüsse, die Übereinstimmung zwischen *zaqqoqo* ‘Totengeist’ und *z(aq)īqā* ‘dass.’ bleibt trotzdem bestehen. Eine Entlehnung aus dem Aramäischen würde einen unmittelbaren Kontakt zu Aramäischsprechenden voraussetzen. Gab es die Möglichkeit eines solchen Kontaktes, sei es auch eines mittelbaren? Nach Dierk Lange soll es eine Auswanderung von ‘Assyrern’ bis nach Westafrika gegeben haben, wo sie als Staatsgründer wirkten<sup>28</sup>. Dürfte man diese vermutete Entlehnung auf die Sprache der Zuwanderer zurückführen? Der dürftige Einblick in die Angelegenheit erlaubt keine Spekulationen. In einer vor fast hundert Jahren erstellten kleinen Sammlung von in orientalischen, soll heißen auf arabisch oder persisch geschriebenen Werken vorkommenden Wörter afrikanischer Sprachen, ist das Wort *zaqqoqo* nicht zu finden<sup>29</sup>.

Die vermeintliche oder tatsächliche Übersetzung des *Buches des Sudan* ins Osmanische war mit Sicherheit geeignet, Informationen über weite Teile aus dem Inneren Nordostafrikas dem gebildeten und speziell interessierten Leser in der osmanischen Türkei um die Mitte des 19. Jahrhunderts zu vermitteln. Dieser Leser hatte weder Veranlassung, an der Authentizität des Verfassers zu zweifeln, noch an dem Wahrheitsgehalt des Buches, denn ihm hat jegliche Möglichkeit einer Prüfung gefehlt. Er konnte sich der Lektüre

<sup>25</sup> A. Abu-Manga, *Hausa in the Sudan. Process of adaptation to Arabic*, Köln 1999 [Westafrikanische Studien. Frankfurter Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte, Band 18], S. 47–67 und S. 93–135.

<sup>26</sup> J. Sp. Trimingham, *Islam in West Africa*, Oxford 1959, S. 54. Die im Buch gelieferten Informationen über ‘schwarze’ bzw. ‘weiße Geister’ sind fast wortwörtlich im kollektiven Werk *Ислам в Западной Африке*. Moskau 1988, S. 38 übernommen.

<sup>27</sup> Kl. Beyer, *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Ostmesopotamien (datiert 44 v. Chr. bis 238 n. Chr.)*, Göttingen 1998, S. 31; 34 und 104. Zwar gibt I. I. Nadirov in seinem recht informativen Buch *Хатра. Арабы между Парфией и Римом* (St.-Peterburg 2009) die Transliteration des Wortes *zajq*’ auch *br zajq*’ (in einer *Конкорданция хатрийский надписей* S. 433–445, spez. S. 437 bzw. 435), überlässt allerdings seinen Lesern die Suche nach seiner Bedeutung und seinen Belegstellen!

<sup>28</sup> D. Lange, *The early magistrates and kings of Kanem as descendants of Assyrian state builders*, ‘Anthropos’ 2009, 104 und dess, *An Assyrian successor state in West Africa. The ancestral kings of Kebbi as Ancient Near Eastern rulers*, ebenda.

<sup>29</sup> C. Meinhof, *Afrikanische Worte in orientalischer Literatur*, „Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen“ 1919/1920, 10.

des Buches widmen und über das eine oder andere 'Erlebnis' von Scheich Muḥammad staunen oder auch nicht.

Heute bleibt das *Buch des Sudan* in der Türkei ein Buch ohne Leser, zumal eine Ausgabe in Lateinschrift mit einer eventuellen sprachlichen Angleichung an das heutige Türkietürkisch meines Wissens bis heute nicht in Angriff genommen wurde. Das Reisewerk von Scheich Muḥammad ist aber durch seine französische Übersetzung nur noch lesenswertes Objekt der Forschung. Es gilt nach wie vor die Fragen zu klären, die seit 1847, ohne sie beantworten zu können, gestellt wurden. Neben der bereits erwähnten, unauffindbaren Ruinenstadt im Gebiet von *Waday* es noch die Frage um die Identität jenes rätselhaften aus Ägypten eingereisten Fremden, eines 'Franken', zu klären, der großzügig Geschenke verteilte, um unbehelligt die Gegend kartografisch erschließen zu können, was ihm – zum Entzücken des lokalen Herrschers – auch gelungen ist. Im osmanischen Text wird das Erscheinen des Westeuropäers wie folgt beschrieben: *Ve bu esnāda müslimān yolğusi qiyāfetinde uzun şaqallı 'arabğa bilür firenk papaslarından birisi [...]* (S. 78). In der deutschen Übersetzung heißt der Passus: *Es kam um jene Zeit ein fränkischer Geistlicher, mit langem Barte, in der Tracht der muhammedanischen Reisenden und der arabischen Sprache mächtig [...]* (S. 94). Auf die Frage von Scheich Muḥammad teilte der Priester mit *das französische Gouvernement habe ihn beauftragt, eine Charte der Länder, die er besuchen würde, zu zeichnen um dieselbe seinem Könige vorzulegen* (S. 95), wobei im Original: *gördügi bilādih harıtasını tersım ve qıralına taqdım etmek zımnında Firansa devleti ğānibinden me'mūr [...]* steht (S. 79). Sein plötzliches Auftreten und sein ebenso plötzlicher Abgang sind überraschend, ja fast mysteriös. Wäre es möglich, dass für eine von höchstfizieller Seite angeordnete Forschungsreise eines französischen (?) Geistlichen in eine – damals wie heute – nicht gerade ungefährliche Gegend Afrikas keine Archivunterlagen zu finden sind?

Jenseits aller offenen Fragen um das *Buch von Sudan* muss man feststellen, dass nur der Osmane, der die Möglichkeit hatte, zurückkehrenden Verwaltungsbeamten aus der fernen osmanischen Provinz (*eyālet*) Äthiopien<sup>30</sup> zu begegnen, um von ihnen, allerdings vom narrativen Talent des einzelnen abhängig, einigermaßen glaubwürdige Berichte über das fremde wie faszinierende Leben in jenen Teilen von Schwarzafrika zu erhalten. Aber wer hatte schon das Glück, Begebenheiten aus erster Hand zu Ohren zu bekommen außer einer Handvoll von diesbezüglich Privilegierten? Um die Mitte des 19. Jahrhunderts war im Osmanischen Reich ein aus Büchern in der Landessprache geschöpftes zuverlässiges Wissen über Afrika *nicht* möglich.

Was nun *zaqoqo* anbetrifft, so wäre abschließend folgendes zu sagen: Die Erzählung über den einzigartigen Totengeist, über seine Entstehung, Zähmung und Wirkung, aber

<sup>30</sup> Das Thema von Äthiopien als ferne osmanisch verwaltete Provinz wurde in der Monografie von C. Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun güney siyaseti. Habeş eyaleti*. Istanbul 1974 [Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, No. 1856]. (Gr.-8° XXVII, 317 S., [1 Bl.]; 1 Faltkarte, 4 Taf, 1 lose Kartenbeilage) behandelt. Dazu s. noch E. van Donzel, *The Turks in Masawwa' during the 17<sup>th</sup> century*, in: *IX. Türk Tarih Kongresi, Ankara 21–25 Eylül 1981. Kongreye sunulan bildiriler. II. Cilt*, Ankara 1988 [Türk Tarih Kurumu yayınları IX. dizi, sayı 9a].

auch über seine Abschaffung müsste man mit einem wohlwollenden *e si non è vero è ben trovato* quittieren. Allerdings muss der sprachliche Hintergrund, die Herkunft des Wortes -falls auch dieses kein dreistes Fantasiegebilde sein sollte- besser erläutert werden, als hier dies möglich war.