

Poetry's Voice – Society's Norms

Forms of Interaction between Middle Eastern Writers
and their Societies

dedicated to Angelika Neuwirth

by Andreas Pflitsch and Barbara Winckler (eds.)



Reichert Verlag Wiesbaden 2006

Contents

Andreas Pflitsch, Barbara Winckler (Berlin)

Introduction vii

Ferial J. Ghazoul (Cairo)

The Arab Poet.

From the Spokesman of the Tribe to a Tribune of the Dispossessed 1

Religious Norms Advocating / Domesticating Literary Freedom

Thomas Bauer (Münster)

Religion und Klassisch-Arabische Literatur 13

Navid Kermani (Köln)

Das Feld des Widerstands.

Das Hiob-Motiv im *Buch der Leiden* von Faridoddin 'Attār 31

Friederike Pannewick (Oslo)

Death and the Power of the Word 49

Maher Jarrar (Beirut)

The Arabic Novel Carries its Cross and Asks the Son of Man.

Iconography of Jesus in some Modern Arabic Novels 61

Literary Norms and the Travelling of Genres

Vahid Behmardi (Beirut)

The Maḍīra of Baghdad versus the Sikbāj of Nishapur.

The Migration of a *maqāma* from Arabic to Persian 95

Sunil Sharma (Boston)

Atiya Begum and the Mystery of the Beloved's Identity

in Shibli Numani's Persian *ghazals* 105

Priska Furrer (Bern)

Stories behind the History.

Affinities among Detective Fiction, Esotericism, and History

in Contemporary Turkish Literature 121

Linguistic Norms: Writing in the 'Stepmother Tongue'

Doris Ruhe (Greifswald)

Which Society's Norms?

Francophone Writers in Algeria Facing the Postcolonial Dilemma 135

<i>Reuven Snir (Haifa)</i> 'Arabs of the Mosaic Faith'. Jewish Writers in Modern Iraq and the Clash of Narratives after their Immigration to Israel	147
<i>Alexandra Nocke (Potsdam)</i> Rewriting Israeliness. Arabs Writing in Hebrew and Jews Writing in Arabic	173

Gender Norms, Inverted and Subverted

<i>Renate Jacobi (Berlin)</i> Laylā al-Akhyaliyya – an Umayyad Feminist?	189
<i>Sonja Mejcher-Atassi (Beirut)</i> Breaking the Silence. Etel Adnan's <i>Sitt Marie Rose</i> and <i>The Arab Apocalypse</i>	201
<i>Mona Takieddine Amyuni (Beirut)</i> Etel Adnan & Hoda Barakat. De-Centered Perspectives, Subversive Voices	211

Societal Norms I: The Poet Involved

<i>Aslı Niyazioğlu (Istanbul)</i> The Sixteenth-Century Ottoman Poet in Reclusion (<i>'uzlet</i>)	225
<i>Ken Seigneurie (Beirut)</i> The Importance of Being Kawabata. The Narratee in Today's Literature of Commitment	237

Societal Norms II: Imagining Communities, Debating the Collective

<i>Leslie Tramontini (Freiburg)</i> „Wenn je dein Himmel mich einengte, o Vaterland...“ Nationalistische Dichter im revolutionären Irak 1920	247
<i>Barbara Winckler (Berlin)</i> Utopische Kriegslandschaften. Sélim Nassib, Hudā Barakāt und die Debatte um den Wiederaufbau des Beirut Stadtzentrums	259
<i>Andreas Pflitsch (Berlin)</i> Familienbande. Erinnerungspanoramen in drei nahöstlichen Generationenromanen	281

Contributors	297
Index	301

Religion und Klassisch-Arabische Literatur

Thomas Bauer (Münster)*

Beginnen wir mit dem Ende, nämlich mit dem Jüngsten Tag. An diesem Tag, wenn die zu Staub gewordenen Toten auferweckt und wieder mit einem Leib versehen werden, wünschen sich die Ungläubigen angesichts der Strafe, die sie zu erwarten haben, sie wären Erde und Staub geblieben: *Yā laytanī kuntu turāban* „O wäre ich doch Erde“, heißt es im Koran (Q 78:40).

Es gibt nun in der arabischen Literatur ein beliebtes Stilmittel, das man *iqtibās* nennt und das darin besteht, daß man eine Koranstelle wörtlich in ein Gedicht einfügt, und zwar dergestalt, daß das Koranzitat eine Pointe bildet. Der *iqtibās*, also das „literarische Koranzitat“, wurde in der arabischen Literaturtheorie häufig behandelt, wobei die Autoren immer wieder betonten, daß ein Koranzitat zwar zum Zwecke der Ermahnung und Erbauung in Gedichten verwendet werden dürfe, daß es in weltlicheren Gattungen wie Wein- und Liebesgedichten dagegen fehl am Platze sei.¹

Wer nun aber meint, die zitierte eschatologische Stelle würde sich besonders gut zur Mahnung eignen und deshalb als Zitat in eher frommen Gedichten begegnen, irrt. Die Dichter haben sich an die theoretischen Vorschriften nicht gehalten, zumal ja ein Koranzitat in einem religiös gestimmten Text keine rechte Pointe ergibt, sondern erst dann, wenn ein Kontrast zwischen dem sakralen Text einerseits und seiner profanen Verwendung andererseits entsteht. So müssen wir uns nicht wundern, wenn wir obiger Koranstelle in einem Epigramm wiederbegegnen, das kaum als religiös gelten kann. Aber es hatte einen religiösen Anlaß. Wie dies in periodischen Abständen geschah, wollte nämlich wieder einmal ein Mamlukensultan seine religiöse Ernsthaftigkeit unter Beweis stellen, indem er befahl, die Kneipen zu schließen und den dort vorhandenen Wein auszuschütten.² Badraddīn al-Bulqīnī (821-90/1419-86) sah sich dies an und dichtete:³

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags, der anlässlich des 75. Geburtstags von Prof. Dr. Wolfdietrich Fischer (25. März 2003) in Erlangen sowie im Rahmen der Ringvorlesung „Literatur und Gesellschaft im Vorderen Orient“ im Sommersemester 2003 an der Freien Universität Berlin gehalten wurde. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

1 Vgl. Gert Jan van Gelder, „*Iqtibās*“, in: Julie Scott Meisami, Paul Starkey (Hg.), *Encyclopedia of Arabic Literature*, London, New York 1998, 396f.; Abū Mansūr aṭ-Ṭaʿālibī (350-429/961-1038), *al-Iqtibās min al-Qurʾān al-karīm*, ed. Ibtisām Marhūn aṣ-Ṣaffār, 2 Bde., Nachdr. al-Manṣūra 1412/1992 (Erstausgabe Bagdad 1395/1975).

2 Daß ein solcher Anlaß vorliegt, wird in meiner Quelle nicht explizit erwähnt, doch ist es angesichts mehrerer ähnlicher literarischer Texte, die anlässlich solcher Aktionen entstanden sind, sehr wahrscheinlich. Vgl. etwa Thomas Bauer, „Ibrāhīm al-Miʿmār: Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 152 (2002), 63-93, hier 77 mit Anm. 48, sowie Li Guo, „Paradise Lost: Ibn Dānyāl's Response to Baybars' Campaign against Vice in Cairo“, in: *Journal of the American Oriental Society* 121 (2001), 219-35.

3 Uways al-Ḥamawī, *Sukkaradān al-ʿuṣṣāq*. Hs. Berlin Nr. 8407. Vgl. Wilhelm Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin: Verzeichnis der arabischen Hand-*

*kassarū l-ğarrata ‘amdan, saqaw-u l-arḍa šarābā
qultu wa-l-islāmu dīnī laytanī kuntu turābā*

Den Krug zerbrach man willentlich, und auf den Boden floß der Wein.
Ich sprach, obwohl ich Muslim bin: „Oh könnte ich doch Erde sein!“

Obwohl diese Pointe durchaus ein wenig frivol ist, werden die Religionsgelehrten kaum daran Anstoß genommen haben. Immerhin war der Verfasser einer der ihnen, ein auf allen Gebieten der islamischen Wissenschaften bewandeter Gelehrter, der es bis zum šāfi‘itischen Oberkadi Ägyptens brachte und damit, wenn auch nur für vier Monate, Inhaber des höchsten religiösen Amtes des Reiches war.⁴

Badraddins Umgang mit religiösen Texten aber, ja generell das Verhältnis zwischen religiöser Bildung und religiösem Amt einerseits und profaner Literatur andererseits, war durch und durch typisch für diese Zeit und für lange Perioden der islamischen Geschichte. Denn es zeigt sich immer wieder, daß, ehe die Moderne das Korsett ihrer Ideologien um die Hirne der Menschen legte, durchaus unterschiedliche, ja letzten Endes widersprüchliche Lebensentwürfe und Ideale nebeneinander Platz hatten.⁵ Und so erleben wir, daß erst infolge von Verwestlichung und Modernisierung gegen Ende des 19. Jahrhunderts, nach weit über tausend Jahren ihrer Blüte, Weingedichte und homoerotische Liebesgedichte aus der arabischen, aber auch aus der persischen und türkischen Literatur verschwinden.

Im 15. Jahrhundert etwa verfaßte der Kairener Literat und *ḥadīṭ*-Professor an-Nawāğī (st. 859/1455), einer der Lehrer al-Bulqīnīs, eine umfangreiche Anthologie über den Wein und die Weindichtung. Zwar gab es in der Tat Proteste von Gelehrtenkollegen. Doch an-Nawāğī änderte nur den Titel, nicht aber den Inhalt seines Buches. Das solcherart neubetitelte Buch wurde rasch berühmt und gereichte dem Verfasser zu Ruhm und Ehre.⁶ In unseren Tagen aber müssen wir lesen, daß in der Türkei, also einem offiziell säkularen Staat, „im gymnasialen Deutschunterricht Hermann Hesses ‘Steppenwolf’ nicht gelesen werden darf, weil die ‘Rauschdroge’ Alkohol zu oft erwähnt wird.“⁷ Unnötig zu sagen, daß man heute in vielen islamischen Ländern mit gemischten Gefühlen auf das *eigene* literarische Erbe blickt.

Aber auch der westliche Blick auf den Islam scheint korrekturbedürftig. Dieser wird, zumindest in der breiteren Öffentlichkeit, von einem Modernisierungsparadigma beherrscht. Aus dieser Perspektive wird die vormoderne islamische Kultur als ‘mittelalterlich’ gedacht (ein übrigens in seiner Anwendung auf außereuropäische Kulturen sinn-

schriften, Berlin 1887-99, fol. 158a; die Verse auch (falsch zugeordnet und mit Var.) in al-Iḥṣān, *al-Mustatraf fi kull fann mustatraf*, ed. Ibrāhīm Šālīh, 3 Bde., Beirut 1999, Bd. 3, 137 (Metrum Ramal).

4 Vgl. as-Saḥāwī, *ad-Ḍaw’ al-lāmi’ li-ahl al-qarn at-tāsi’*, 12 Bde., Kairo o.J., Bd. 9, 95-100.

5 Ausführlich hierzu auch Thomas Bauer, „Raffinement und Frömmigkeit. Säkulare Poesie islamischer Religionsgelehrter der späten Abbasidenzeit“, in: *Asiatische Studien* 50 (1996), 275-95.

6 Geert Jan van Gelder, „A Muslim Encomium on Wine: *The Racecourse of the Bay (Ḥalbat al-Kumayt)* by al-Nawāğī (d. 859/1455) as a Post-Classical Arabic Work“, in: *Arabica* 42 (1995), 222-34.

7 „Pforten der Glückseligkeit. Reich der Toleranz: Istanbul feiert die osmanische Eroberung“, in: *Süd-deutsche Zeitung*, Nr. 122, 28./29.5.2003, 15.

loser Begriff), und es wird unterstellt, daß diese Kultur ganz und gar von Religion beherrscht wird – denn so ist das nun einmal mit dem ‘Mittelalter’. Da es zudem ein Allgemeinplatz ist, daß im Islam jede Lebensäußerung vom Islam beherrscht wird, entsteht so das Bild einer restlos religiösen Gesellschaft, die erst durch einen Prozeß der Modernisierung säkularisiert werden muß.

Dieses Modell geht aber nur auf, wenn man an der Konstruktion eines ‘mittelalterlichen’ Islam festhält, die Existenz eines profanen Bereichs vormoderner islamischer Kultur schlichtweg leugnet und die komplexen Wechselwirkungen zwischen religiöser und nichtreligiöser Sphäre im Laufe der islamischen Geschichte ignoriert. Wenn man dagegen den Versuch unterläßt, die islamische Geschichte analog zur europäischen Geschichte zu modulieren, wird man zu einem in manchen Punkten sogar umgekehrten Resultat gelangen. Die Idee einer restlos von den religiösen Normen des Islam beherrschten Gesellschaft wird sich dann als eine Ideologie erweisen, die auf den Fundamenten der Moderne ruht und anders gar nicht zu denken ist. Bezeichnenderweise sind sich ja die Anhänger radikal-islamistischer Ideologien einerseits und die muslimischen Befürworter einer westlichen Vorbildern folgenden Modernisierung andererseits in einem einig, nämlich in der weitgehenden Ablehnung der eigenen Geschichte und Tradition. Für die einen manifestiert sich in der islamischen Geschichte die Abkehr von der Idealgesellschaft der Urgemeinde hin zu Verweltlichung und Sittenlosigkeit, für die anderen die Erstarrung in der scholastischen Engstirnigkeit innovationsfeindlicher Religionsgelehrter.

Beide Sichtweisen sind ideologisch motiviert und historisch nicht haltbar. Sie zeigen aber, daß die Auseinandersetzung mit dem historischen Verhältnis zwischen *dīn* und *dunyā*, zwischen „Religion“ und „Welt“, von aktueller Brisanz sein kann. Am Beispiel der Literatur soll im folgenden diese Problematik näher beleuchtet werden. Freilich wird es nicht möglich sein, dem Thema in seiner Komplexität auch nur annähernd gerecht zu werden, doch werden sich einige Grundzüge erkennen lassen.

Ein säkularer Beginn

Beginnen wir nunmehr am Anfang, also in einer Zeit, in der es den Islam noch nicht gab, wohl aber die arabische Literatur. Denn die arabische Literatur ist älter als der Islam. Schon im sechsten und frühen siebten Jahrhundert hatte die Dichtung auf der arabischen Halbinsel ein hohes künstlerisches Niveau erreicht. Werke aus dieser Zeit wurden zunächst vorwiegend mündlich tradiert, in frühislamischer Zeit dann aufgezeichnet und von Philologen gesammelt und kommentiert und auf diese Weise bis heute erhalten. Parallel dazu setzte sich die Dichtungstradition fort, ohne durch das Aufkommen des Islam einen merklichen Produktivitätseinbruch zu verzeichnen.⁸ Der Koran, selbst ein literarisch markierter Text, wurde also in einem Milieu offenbart, in dem man

8 Die gelegentlich geäußerte Behauptung, zu Beginn des Islam wäre die Dichtung in eine allgemeine Krise geraten, läßt sich anhand der Texte nicht bestätigen; vgl. James E. Montgomery, *The Vagaries of the Qasīdah. The Tradition and Practice in Early Arabic Poetry*, o.O. [Cambridge?] 1997, 209-53; Thomas Bauer, *Altarabische Dichtkunst. Eine Untersuchung ihrer Struktur und Entwicklung am Beispiel der Onagerepisode*, 2 Bde., Wiesbaden 1992.

an sprachliche Kunstwerke gewöhnt war, die man nicht unbedingt ohne nähere Erläuterung versteht, und so ist es weit weniger erstaunlich als oft angenommen, daß der Koran nicht nur über weite Strecken eine ästhetische Rezeption nahelegt, sondern auch manche Passagen enthält, die wohl schon für die zeitgenössischen Hörer kommentarbedürftig waren.

Was aber für die zeitgenössischen Hörer den Reiz der Texte erhöhte, entwickelte sich allmählich zum Problem. Denn die Schwerpunkte der rasch sich herausbildenden neuen islamischen Kultur lagen in den Städten außerhalb Arabiens, und die Träger dieser Kultur, oft persischer oder aramäischer Herkunft, waren nicht mehr mit der Sprache und Literaturtradition der alten Araber vertraut. So konnten sie weder die altarabischen Gedichte noch den Koran ohne weiteres verstehen, geschweige denn das Arabische, wie es in diesen Texten erscheint, selber sprechen. Die Entstehung eines arabischen Reiches und schließlich einer arabisch-islamischen Kultur wäre nicht möglich gewesen, wenn man dieses Sprachproblem nicht in den Griff bekommen hätte. Doch genau dies ist den Arabern gelungen. In erstaunlich kurzer Zeit entwickelte sich fast aus dem Nichts eine Sprachwissenschaft, die alles bisher auf diesem Gebiet Dagewesene – sei es in Indien, sei es in Griechenland – weit hinter sich ließ und die zu einer der Grundlagendisziplinen der islamischen Wissenschaften wurde. Tatsächlich ist das erste 'richtige' arabische Buch (vom Koran natürlich abgesehen), d.h. ein definitiv feststehender, umfangreicherer Text zwischen zwei Buchdeckeln, ein grammatisches Werk, nämlich das *Kitāb* (also eben das „Buch“) des Sibawayh, eines arabisierten Persers, der etwa im Jahre 177/793 starb. Die Normen der arabischen Sprache fand er keineswegs vor allem im Koran, sondern in der Sprache der arabischen Beduinen.

Gleichzeitig entsteht die arabische Lexikographie, und zwar zunächst in Form kleinerer Traktate, die jeweils einzelnen Bereichen des arabischen Wortschatzes gewidmet sind. Es hält sich nun unausrottbar die These, die arabische Lexikographie verdanke ihre Entstehung dem Bemühen um das rechte Verständnis des Korantexts. Doch schon ein flüchtiger Blick auf die Titel der frühesten Werke dieser Disziplin zeigt das Gegenteil. Abū Ḥayra (st. um 150/767) sammelt Bezeichnungen für Kriechtiere, Abū 'Amr ibn al-'Alā' (Baṣra, st. um 154/771) sammelt das altarabische Erbe in seiner ganzen Breite (u.a. Sprichwörter), Abū 'Amr aš-Šaybānī (Kūfa, st. 213/828) hinterläßt neben einer grob alphabetisch geordneten Sammlung altarabischen Beduinenwortschatzes, dem *Kitāb al-Ġīm*,⁹ monographische Sammlungen über den menschlichen Körper, das Pferd und die Dattelpalme. Vom Baṣrier Abū 'Ubayda (st. 209/825) seien nur die Traktate über Pferde, Kamele, den Zügel und den Eimer genannt, von seinem Zeitgenossen al-Aṣma'ī (st. 213/828), der in Baṣra und Bagdad wirkte, lexikographische Abhandlungen über den menschlichen Körper, die wilden Tiere, das Pferd, Schafe und Ziegen, Pflanzen, das Spiel mit Lospfeilen, und was dergleichen mehr ist.¹⁰ Die Liste der Lexiko-

9 Vgl. Werner Diem, *Das Kitāb al-Ġīm des Abū 'Amr aš-Šaybānī. Ein Beitrag zur arabischen Lexikographie*, Phil. Diss. München 1968. Das *Kitāb al-Ġīm* enthält zwei Koranzitate, ein *ḥadīṭ*-Zitat, aber rund 4.300 Verse (ebd., 60f.).

10 Vgl. Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd. VIII: Lexikographie bis ca. 430 H.*, Leiden 1982, 28 (Abū Ḥayra), 50f. (Abū 'Amr), 67-76 (Abū 'Ubayda und al-Aṣma'ī).

graphen und der Werke läßt sich beliebig verlängern. Alle diese Traktate über Kriechtiere, Körperteile, Kamele, Pferde, Schafe, Ziegen und Brunnenzubehör enthalten kaum jemals ein Wort, das auch im Koran vorkäme, und wenn, dann finden wir im Koran fast stets das gewöhnlichste und am wenigsten kommentarbedürftige Wort der gesamten Wortschatzfamilie. Wenn schließlich der strenggläubige Aṣma'ī sogar das altarabische Maysirspiel, das im Koran strikt verboten wird (und zwar ohne Verwendung irgendwelcher schwieriger Vokabeln), auf das Detaillierteste lexikographisch traktiert, dann wird vollends klar, daß die Lexikographie zunächst nicht der Religion diene, sondern der Bewahrung und dem Verständnis des arabischen säkularen Erbes.

Aber diejenigen, die den Koran erklären wollten, standen letztlich vor ganz ähnlichen Problemen wie die, die die altarabische Poesie erklären wollten, und so entwickelte sich parallel zur Erklärung des altarabischen Beduinenwortschatzes die Erklärung des Korantextes und des *ḥadīṭ* (d.h. der Überlieferungen vom Propheten und der Urgemeinde). Und beides geschah zunächst auf durchaus unabhängige Weise und als jeweils eigenständiger Diskurs, auch wenn die Erschließung der profanen und der religiösen Überlieferung hin und wieder von denselben Personen (die eben Experten in Sachen schwierige Texte waren) betrieben wurde. Erst eineinhalb Jahrhunderte später erfolgte in dem noch heute unentbehrlichen vielbändigen Lexikon *at-Taḥḍīb al-Azharī* (st. 370/980) eine vollkommene Synthese zwischen der lexikographischen Aufarbeitung der altarabischen Poesie einerseits und der religiösen Texte Koran und *ḥadīṭ* andererseits.

So wird nur allzu klar, was sich auch in anderen Bereichen immer wieder zeigt: Die arabisch-islamische Kultur hat zwei Wurzeln. Die eine Wurzel ist die altarabische Kultur, wie sie sich vor allem in der vor- und frühislamischen Poesie manifestiert, daneben aber auch in Sprichwörtern und Redensarten- und volkskundlichen Überlieferungen über die Kultur der Beduinen und Sesshaften der arabischen Halbinsel (wobei deren Religion keine Rolle spielt). Die andere Wurzel ist natürlich die Religion des Islam, die in der Offenbarung des Koran und im Wirken des Propheten Muḥammad begründet ist. Aber das eine ist nicht ohne das andere zu haben, denn Religionen können nicht entstehen und Offenbarungen können nicht erfolgen in einem kulturfreien Raum. Und so, wie das Christentum nicht ohne Antike zu denken ist und sich in ständiger Auseinandersetzung mit ihr entwickelt, so kann der Islam nicht ohne seine arabisch-säkulare Wurzeln verstanden werden, die sich ihrerseits auf ihre eigene Weise fortentwickelten und ebenfalls in eine dynamische und konstruktive Wechselwirkung mit der Religion traten.

Ein wichtiger Unterschied zwischen der Entwicklung im Westen und der Entwicklung im Islam ist aber der, daß im Westen die als heidnisch empfundene säkulare Kultur des römischen Reiches nach Jahrhunderten der Christianisierung und der Stürme der Völkerwanderung weitgehend vergessen war und sich somit eine säkulare Literatur erst allmählich gegen die Übermacht der Religion durchsetzen mußte, während in der arabischen Welt ganz umgekehrt die Religion sich erst langsam und allmählich einen Raum innerhalb der säkularen Domäne der Literatur schaffen mußte, und diesen spannenden Prozeß werden wir nun kurz in seinen wichtigsten Stationen verfolgen.

Die Kultur der Sekretäre

In den Sprachwissenschaften vollzog sich eine allmähliche Synthese zwischen dem Bemühen, die alten Gedichte zu verstehen, und dem Bemühen, den Koran zu verstehen. Dies führte zwar dazu, daß die altarabische Poesie als wesentliches Erbe der islamischen Kultur Anerkennung auch in religiösen Kreisen fand, hieß aber noch lange nicht, daß sich diese Kreise auch selbst am Verfassen neuer Dichtung beteiligten. Zwar riß die Tradition der arabischen Poesie nie ab, ja sie hatte gerade während des achten und neunten Jahrhunderts eine besonders rasante Entwicklung zu verzeichnen, doch spielte sich diese Entwicklung weitgehend außerhalb der Kreise der Islamgelehrten (*'ulamā'*) ab, und so kam es, daß sogar der einzige Ansatz einer islamischen religiösen Dichtung wieder abriß. Zu Lebzeiten des Propheten nämlich waren mehrere Gedichte zu dessen Lob entstanden, und nach seinem Tod eine Reihe von Trauergedichten auf seine Person. Doch dieser vielversprechende Ansatz einer genuin islamischen religiösen Dichtung wurde zunächst nicht weitergeführt. Wer hätte dies auch tun sollen? Diejenigen Gelehrten, die sich mit den Überlieferungen vom Propheten beschäftigten und die also die engsten emotionalen Beziehungen zum Propheten hatten, waren die *ahl al-ḥadīṭ*, die *ḥadīṭ*-Gelehrten. Aus deren Reihen hätten mithin die Lobgedichte auf den Propheten kommen müssen, aber gerade sie standen der Dichtung am fernsten, befürchteten sie doch von ihr die Verstrickung in weltliche Leidenschaften und nahmen deshalb am aktuellen Literaturbetrieb nicht teil. So mußte die arabische Literatur dreihundert Jahre warten, ehe die Gattung des Prophetenlobs (*madḥ an-nabī*) wiederauferstehen sollte.¹¹

Die Dichter ihrerseits, die in vor- und frühislamischer Zeit den Gipfel ihres Wirkens in ihrer Rolle als Stammessprecher gesehen hatten, suchten nach einem Platz in der sich neu herausbildenden Gesellschaft, und sie fanden ihn dort, wo sie Verständnis für sprachliche Virtuosität finden konnten, nämlich in den Reihen der *kuttāb* (sg. *kātib*), der „Sekretäre“, d.h. der Verwaltungsbeamten des abbasidischen Reiches. Diese Gruppe war die wichtigste Stütze des islamischen Staates. Zumeist waren ihre Vertreter nicht-arabischer Abstammung, doch bei allem Stolz auf die Leistungen ihrer persischen oder andersstämmigen Vorfahren war es ihr Ehrgeiz, durch Kunstfertigkeit im Abfassen arabischer Dokumente hervorzustechen. Und zum Ausdruck ihrer emotionalen Bedürfnisse diente ihnen die arabische Dichtung, die sie auf vielfältige Weise weiterentwickelten. Gerade diese Kultur der *kuttāb* war es aber, die auch den Abbasidenhof selbst prägte. Und so entwickelte sich in engster Symbiose zwischen *kuttāb* und Hof eine neue arabische Literatur, die zwar nahtlos an ältere Vorbilder anknüpfte, diese aber auf mannigfache Weise modifizierte und transzendierte. Neue Gattungen entstanden, wie etwa die Naturdichtung, denn man begann nun – ganz unmitttelalterlich übrigens – die Natur um ihrer selbst Willen schön zu finden. Andere Gattungen wie die Liebesdichtung veränderten ihre Gestalt völlig und erschlossen sich neue Ausdrucksbereiche, und einst marginale Gattungen wie die Jagd- und die Weindichtung gelangten im höfischen Milieu, wo die Jagd und das rituelle Weintrinken in sassanidischer (altpersischer)

11 Von den schiitischen Trauergedichten auf den Tod Ḥusayns und den Lobgedichte auf die *ahl al-bayt* ist in diesem Zusammenhang abzusehen.

Tradition zum festen Bestandteil des Hofzeremoniells wurde,¹² zu ungeahnter Blüte. Vieles davon war mit einer strengen Auffassung des Islam kaum zu vereinbaren. Schon zu seinen Lebzeiten etwa stießen die Werke von Abū Nuwās (st. 813) auf Vorbehalte (heute sind sie in kaum einem islamischen Land unzensiert zu kaufen). Dennoch entstand hier ein literarisches Korpus, das rasch den Status eines Klassikers erlangte und aus der Literaturgeschichte der folgenden Jahrhunderte nicht mehr wegzudenken ist.

Sicherlich handelte es sich bei der Mehrzahl der *kuttāb* um gläubige Muslime. Dennoch ist es wohl nicht falsch, von einer säkularen Elite zu sprechen, denn in der Weltsicht und im Bildungsideal der *kuttāb*, zusammengefaßt unter dem Begriff *adab*, bildete Religion nur ein Element unter vielen, und so blühte eine säkulare Kultur, die zwar vorislamische (nunmehr sowohl arabische als auch persische) Traditionen aufgenommen hatte, aber mittlerweile zu einem breiten Strom einer genuin 'islamisch-säkularen' Tradition angeschwollen war.

Unter den von den Dichtern dieses Milieus gepflegten Gattungen kommen allenfalls die *zuhdiyyāt* (Weltentsagungsgedichte) religiöser Dichtung nahe. Aber selbst in diesen Gedichten hält Transzendentes nur gelegentlich Einzug. Die in ihnen angestimmte Klage über die Vergänglichkeit alles Irdischen und die Allgemeinheit des Todes läßt sich meist ebensogut als Aufforderung zum *carpe diem* lesen wie als Mahnung zur religiösen Einkehr. So mußte sich etwa der Dichter Abū l-'Atāhiya (131-211/748-826), der sich ganz auf die Gattung der *zuhdiyyāt* spezialisiert hatte und beinahe schon ein Monopol darauf besaß, vorwerfen lassen, daß Gott und die Hoffnung auf die Auferstehung in seinem Werk gar keine Rolle spielten. So herausgefordert, verfertigte er eines der religiösesten Gedichte dieser Zeit:¹³

a-lā innanā kullunā bā'idū / wa-ayyu banī Ādamin ḥālidū
wa-ba'dūhumū kāna min rabbihim / wa-kullun ilā rabbihī 'ā'idū
fa-yā 'aḡaban kayfa ya'sī l-ilā / ha am kayfa yaḡhaduhū l-ḡāhidū
wa-li-llāhi fī kulli taḥrikatin / wa-fī kulli taskīnatin šāhidū
wa-fī kulli šay'in laḥū āyatun / tadullu 'alā annahū l-wāhidū

Wir alle werden vergehen. / Kein Mensch kann ewig bestehen.
 Von Gott allein gingen wir aus; / zurück zu ihm werden wir gehen.
 Daß Gott man trotz, daß er gar / verleugnet wird, wer kann's verstehen?
 Es kommt doch alles von ihm: / Der Stillstand und das Geschehen.
 Daß Gott ein Einziger sei: / Ein jedes Ding läßt uns dies sehen!

Damit könnte man das Kapitel „religiöse Dichtung der frühen Abbasidenzeit“ fast schon wieder schließen, wenn sich nicht abseits der Höfe, der *kuttāb* und der Gelehrten ein zartes Pflänzchen hervorgewagt hätte, das aber noch einen langen Weg bis zur Reife vor sich hatte. Vor allem im Milieu der Handwerker und Kaufleute hatte sich nämlich aus einer frühislamischen Tradition der Weltaskese und Gottzugewandtheit eine stärker emotional geprägte Form der Religiosität herauszubilden begonnen: die Sufik, die islamische Form der Mystik. In diesem Milieu der städtischen Mittelschichten hatte man

12 Vgl. Eckhard Neubauer, *Musiker am Hof der frühen 'Abbāsiden*, Phil. Diss. Frankfurt/M. 1965.

13 *Abū l-'Atāhiya, aš'āruhū wa-aḡbāruhū*, ed. Šukrī Fayṣal, Damaskus 1965, 102-4 (Nr. 103), (Metrum Mutaqārib).

offensichtlich auch an den Entwicklungen der Dichtung Anteil genommen und zumindest die populäreren Gattungen rezipiert, vor allem natürlich die Liebesdichtung. Ja, einige Vertreter dieser Schicht, etwa der Reisbrotbäcker al-Ḥubzarruzī (st. ca. 327/938) oder der Melonenhändler al-Wa'wā' ad-Dimašqī (4./10. Jh.) ernteten sogar im *kuttāb*-Milieu Ruhm als Liebesdichter. Und so ist es nur natürlich, daß einige der frühen Sufis die ganz säkulare Dichtung des Liebesgedichts zum Ausdruck ihrer religiösen Erfahrung verwendeten. Vielen dieser Gedichte sieht man ihren religiösen Charakter kaum an, so auch dem folgenden des Dichters aš-Šiblī (247-334/861-946) aus dem frühen 10. Jh., in dem der angeredete Geliebte mit Gott zu identifizieren ist. Würde man aber nicht, von wem das Gedicht ist und aus welchem Kreis es stammt, könnte es auch als gewöhnliches Liebesgedicht durchgehen:¹⁴

*'alā bu'dika lā yašbiru man 'ādatuhū l-qurbū
wa-lā yaqwā 'alā hağrika man tayyamahū l-ḥubbū
fa-in lam taraka l-'aynu fa-qad yuḥsiruka l-qalbū*

Von dir entfernt zu sein, erträgt nicht, wer gewöhnt ist an die Nähe.
Ein Liebessklave ist zu schwach, zu tragen, daß man ihn verschmähe!
Wenn auch das Auge dich nicht sieht, ist's doch, als ob das Herz dich sähe!

Aber das Schicksal der sufischen Dichtung weist eine Parallele zum Schicksal des Prophetenlobs auf, denn auch um die sufische Dichtung wurde es rasch wieder still, da nach der Hinrichtung des provozierenden Bagdader Mystikers und Dichters al-Ḥallāğ (st. 309/922) der Sufismus in eine Krise geriet und erst eine Phase der theoretischen Konsolidierung durchzumachen hatte, eher er ein akzeptierter Diskurs der islamischen Religion werden konnte. Im Milieu der *kuttāb* konnte der Sufismus ohnehin nicht Fuß fassen.

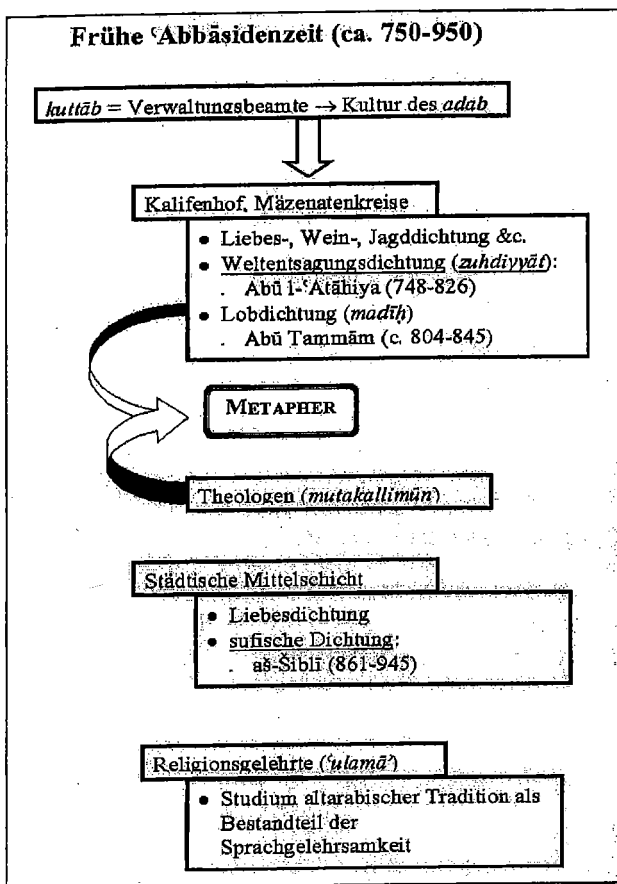
Wenn wir also die Fülle, Vielfalt und Brillanz profaner Poesie der frühen Abbasidenzeit betrachten und die *zuḥdiyya* und das sufische Gedicht dagegenhalten, fällt die Bilanz für die arabische religiöse Dichtung doch sehr mager aus. Vielleicht aber sollten wir nicht nur nach dezidiert religiösen Gattungen suchen, sondern auch nach Elementen, die den profanen und den religiösen Diskurs umspannen, ähnlich wie uns dies mit der Lexikographie bereits gelungen war. Zu diesem Zweck kehren wir nochmals zurück an die Höfe und die Verwaltungszentren des Reichs und richten unseren Blick auf die prestigeträchtigste Gattung der Dichtung, nämlich das Lobgedicht (*madīḥ*), das die Dichter an den Kalifen, an Gouverneure, Wesire und Militärs sowie an andere Funktionäre und tonangebende Persönlichkeiten richteten und durch das sie ihren Lebensunterhalt verdienten. Das Lobgedicht war ein unentbehrlicher Bestandteil höfischen (und großbürgerlichen) Zeremoniells und stellte überdies das wichtigste Medium des politischen Diskurses dar. Die langen und feierlichen Gedichte dieser Gattung weisen zahlreiche Rückbezüge auf die vorislamische arabische Dichtung auf. Aber die in diesen Gedichten Gepriesenen sind Vertreter einer Ordnung, die auf der Religion des Islam gründet. Und deshalb werden hin und wieder auch religiöse Themen angesprochen, die aber gegenüber den profanen Hauptthemen des *madīḥ*, nämlich Freigebigkeit und mili-

14 *Dīwān Abī Bakr aš-Šiblī*, ed. Muwaffaq Fawzī al-Ğabr, Damaskus 1999, 32f. (dort vier Verse, doch fehlt der dritte in fast allen Quellen und wird deshalb auch hier fortgelassen), (Metrum Hazağ).

tärische Tapferkeit, ganz und gar sekundär bleiben. Überdies erscheint Religion im Lobgedicht in erster Linie als politisches Faktum. Der Adressat des Gedichts wird als „Stütze der Religion“ gepriesen, als Garant islamischer Ordnung und, falls das Gedicht einen kriegerischen Anlaß hat, als Verteidiger des Islam. Ein kurzes Beispiel von Abū Tammām (st. ca. 232/845), einem der berühmtesten Panegyriker der arabischen Literaturgeschichte, möge genügen. Es steht in einem Gedicht auf den Kalifen al-Ma'mūn (reg. 198-218/813-33), das wohl anlässlich der Rückkehr des Kalifen von einem Feldzug gegen Byzanz im Jahre 215/830-31 entstanden ist. Darin heißt es:¹⁵

*lammā ra'ayta d-dīna yahfiqū qalbuhū / wa-l-kufri fīhi taḡaṭrusun wa-'urāmū
awrayta zanda 'azā'imīn tahta d-duḡā / asraḡna fikraka wa-l-bilādu ḡalāmū*

Als du sahst, wie das Herz des Glaubens (ängstlich) klopfte und der Unglaube in Stolz und Bosheit einherschritt,
entzündetest du unter der Dunkelheit das Feuerholz fester Entschlüsse, die, während das Land in Finsternis (des Unglaubens) lag, dein Denken erleuchteten.



Zweierlei ist auffällig: Zum einen manifestiert sich in solchen Versen keine religiöse Haltung (und das ist auch gar nicht beabsichtigt), d.h., anders als in den *zuhdiyyāt* oder den sufischen Gedichten, wird keine Haltung eingenommen, die auf die Begrenztheit des Menschen und seinen Transzendenzbezug ausgerichtet ist, weshalb es zweifelhaft bleibt, ob solche Verse unter die Überschrift „religiöse Dichtung“ subsumiert werden können. Aber es läßt sich ein Bezug zur Religion auf andere Weise herstellen, nämlich über die Betrachtung des Stils der zitierten Verse. Denn es fällt auf, daß, ganz im Gegensatz zu den zitierten *zuhd*- und Sufi-Gedichten, ein weit komplexeres Stilniveau vorliegt, das vor allem auf einer exzessiven

15 Abū Tammām, Ḥabīb ibn Aws aṭ-Ṭā'ī, *Dīwān Abī Tammām bi-šarḥ al-Ḥaṭīb at-Tibrizī*, ed. Muḥammad 'Abduh 'Azzām, 4 Bde., Kairo 1957-65, Bd. 3, 154, (Metrum Kāmil). Vgl. auch Suzanne Pinckney Stetkevych, *Abū Tammām & the Poetics of the 'Abbāsīd Age*, Leiden 1991, 113-34.

Verwendung von Metaphern beruht – und gerade hierin liegt nun der Bezug zur Religion. Aber, so wird man fragen, was haben Metaphern mit Religion zu tun? Nun, zu dieser Zeit sehr viel, denn die Metapher war lange ein Schlachtfeld, das gleichzeitig von einem theologischen Kampf wie auch von einem literaturtheoretischen Streit gründlich umgepflügt wurde.

Wenn wir vorhin sagten, daß die Religionsgelehrten dem Hof und dem Milieu der *kuttāb* fernstanden, so waren damit die *'ulamā'* im engeren Sinne, also die *ḥadīṭ*- und Rechtsgelehrten, gemeint. Die Theologen nämlich, die *mutakallimūn*, d.h. diejenigen, die sich mit der spekulativen Theologie beschäftigten, waren willkommene Gäste an einem Hof, der sich intensiv um die Übersetzung griechischer Texte und die Übernahme griechischer Weisheit und Philosophie bemühte. Der Hof versuchte zeitweise auch, die theologische Richtung der *mu'tazila* durchzusetzen, die sich auf einen philosophisch gegründeten Rationalismus berief. Die Metapher spielt in der *mu'tazilitischen* Theologie eine gewichtige Rolle, denn es war eines ihrer zentralen Anliegen, das Gottesbild von jeglichem Anthropomorphismus zu reinigen. Koranstellen, in denen von der „Hand Gottes“ die Rede ist, oder davon, daß Gott sich nach vollbrachtem Schöpfungsakt „auf den Thron setzt“, ließen sich rational erklären, wenn man sie als Metaphern, etwa für Gottes Macht, interpretierte. Dabei geriet man allerdings in Konflikt mit den *ahl al-ḥadīṭ*, die der menschlichen Vernunft nicht zutrauten, solch fundamentale Interpretationsprobleme sozusagen 'freihändig' zu lösen.

Aber wer nun glaubt, auf profaner Seite hätte man solche Probleme nicht gehabt, irrt. Denn auch bei den Literaturtheoretikern entstand ein Streit über die Metapher, entzündet durch Abū Tammāms allzu intensiven und gewagten Gebrauch dieses Stilmittels, und so sah sich der Abbasidenprinz und geniale Dichter Ibn al-Mu'tazz (247-96/861-908) genötigt, eine Schrift zur Verteidigung des „neuen Stils“ und insbesondere einer bei den neuen Dichtern besonders beliebten Form der Metapher¹⁶ zu verfassen. Dieses Buch aus dem Jahr 274/887 sollte zum Gründungsdokument der arabischen Rhetorik werden und damit eine Disziplin begründen, die wie kaum eine andere das nachformative islamische Geistesleben prägen sollte. Man hat die Kritik an den Metaphernexzessen Abū Tammāms als politische Kritik der Konservativen an der *mu'tazilitischen* Theologie deuten wollen und umgekehrt die Verteidiger Abū Tammāms einem progressiven politischen Flügel zuweisen wollen.¹⁷ Doch ich glaube, daß man dabei die Bedeutung der Literatur für die islamische Kultur unterschätzt. Abū Tammām war *per se* eine solche Debatte wert, und die Metapher (die ja nur einer der Kritikpunkte war) für sich interessant genug. Tatsache aber ist, daß wiederum die Theorie, in diesem Falle die Theorie der Metapher, zu einer gemeinsamen Basis zwischen Religion und Literatur wurde, und wiederum war es ein säkularer Diskurs, nämlich die Literaturkritik, die zentrale Elemente lieferte, die von religiösen Diskursen aufgegriffen wurden.

16 Vgl. Wolfhart Heinrichs, „*Isti'ārah* and *badī'* and their terminological relationship in early Arabic literary criticism“, in: *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 1 (1984), 180-211.

17 Stetkevych, *Abū Tammām*, 1-111.

Lassen Sie mich am Ende dieses Abschnitts noch das Experiment wagen, das Modell Roman Jakobsons, das strukturalistische Modell einer sprachlichen und kulturellen Bipolarität zwischen Metapher und Metonymie, auf diesen Befund anzuwenden. Ausgangspunkt ist Jakobsons Zweiachsentheorie der Sprache, die zunächst im Anschluß an Ferdinand de Saussure eine paradigmatische Achse der Selektion und eine syntagmatische Achse der Kombination unterscheidet. Dieses fundamentale Prinzip der Sprache ist aber auch in Einheiten oberhalb der Syntax wirksam. „Die Einheiten auf der Achse der Selektion unterhalten zueinander eine Beziehung der *Ähnlichkeit* und zeigen damit einen gemeinsamen Aspekt mit der Stilfigur der *Metapher*. [...] Die Bestandteile der Kombination stehen in einem Verhältnis der *Kontiguität* und können mit der *Metonymie* verglichen werden.“¹⁸ Damit läßt sich diese Bipolarität auf literarische Formen, ja auf ganze literarische Epochen (sowie auch auf nichtsprachliche Formen der Kunst) anwenden. Ein literarisches Werk oder eine Stilrichtung steht entweder dem metaphorischen Pol näher, erkennbar an der Dominanz des Prinzips der Similarität und damit dem Vorherrschen von Similaritätstropen (Metapher), oder aber dem metonymischen Pol, erkennbar an der Dominanz des Prinzips der Kontiguität und damit dem Vorherrschen von Kontiguitätstropen (Metonymie und Synekdoche).¹⁹ Jane Hedley hat auf dieser Grundlage die Dichtung der englischen Renaissance untersucht und u.a. einen Übergang von der stärker am metonymischen Pol angesiedelten Dichtung der frühen und mittleren Tudor-Epoche hin zur stärker metaphorisch geprägten Dichtung der Elisabethanischen Zeit festgestellt. Diese Entwicklung ist mit einem Wandel der sozialen Rolle der Dichtung verknüpft. Während nämlich in letzterer Periode das repräsentative Element dominiert, ist erstere stärker kommunikativ ausgerichtet.²⁰ Als – natürlich ganz vorläufige – Bilanz unserer bisherigen Betrachtung der arabischen Dichtung ließe sich dementsprechend behaupten, daß die abbasidische Lobdichtung als repräsentative Hofdichtung dem metaphorischen Pol nahe steht, und daß es deshalb nicht verwunderlich ist, daß gerade die Metapher zum beherrschenden Stilmittel wurde. Auf religiöser Seite dominieren die Theologen über die Juristen, und wir können, wenn wir Jakobsons Modell auf den Gegensatz Theologen vs. Juristen anwenden, wiederum einen metaphorischen (Theologen) und einen metonymischen Pol (Juristen) konstruieren, so daß sich also auch auf dieser Ebene eine gemeinsame metaphorische Grundlage ergibt.

Die Kultur der Religionsgelehrten

So etwa stellt sich das Verhältnis zwischen Literatur und Religion während des Großteils der Abbasidenzeit dar. Dann aber setzt ein Prozeß ein, der die ganze arabisch-islamische Welt tiefgreifend umgestalten sollte und der vielleicht einen noch wichtigeren Einschnitt darstellt als der Mongolensturm. Dieser Wandlungsprozeß vollzog sich allerdings weitgehend unblutig und auch über einen längeren Zeitraum hinweg und ist

18 Elmar Holenstein, *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus*, Frankfurt/M. 1975, 143.

19 Vgl. Roman Jakobson, „Der Doppelcharakter der Sprache und die Polarität zwischen Metaphorik und Metonymik“, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt² 1996, 163-74.

20 Vgl. Jane Hedley, *Power in Verse. Metaphor and Metonymy in the Renaissance Lyric*, University Park (Pennsylvania) 1988.

deshalb nicht so auffällig wie die Gemetzel der Mongolen. Wenn wir dennoch nach einem symbolträchtigen Datum suchen, dann bietet sich das Jahr 447/1055 an, das Jahr, in dem der seldschukische Fürst Tuğril Beg in Bagdad einzog und damit die Herrschaft der Buyiden beendete und die der Seldschukensultane begründete. Gleichzeitig war damit der Sitz des Kalifats wieder fest in sunnitischer Hand, denn die gestürzten Buyiden waren Schiiten gewesen, und die Seldschuken waren, wie fast alle türkischen Dynastien, überzeugte Sunniten. Und solche sunnitischen Dynastien sollten im Laufe der folgenden 120 Jahre eine schiitische Herrschaft nach der anderen ablösen, bis der Vordere Orient weitgehend unter sunnitische Vorherrschaft geriet.

Dies ist aber nur die politische Seite dieses Prozesses, den man zutreffend das „Sunni revival“ genannt hat. Denn auch in intellektueller Hinsicht setzt nun eine Neuformierung des Sunnitentums ein, und es entstehen im Laufe des folgenden Jahrhunderts ein Großteil der Standardwerke und Kompendien, die der Ausbildung des Religionsgelehrten zugrundegelegt wurden. Dazu trägt auch eine von den Seldschuken neugegründete Institution bei, nämlich die Madrasa, eine universitätsähnliche Lehranstalt, die eine wichtige Rolle in der Ausbildung der Elite der folgenden Jahrhunderte spielen sollte.

Und diese Elite sollte sich gründlich von derjenigen der vorherigen Epoche unterscheiden. Das Idealbild der zivilen Elite bildete nämlich nun der Rechtsgelehrte, und auf die Ausbildung zum Rechtsgelehrten war auch das Curriculum der Madrasa ausgerichtet. Die Theologie spielte dabei, vor allem nach dem Bedeutungsverlust der *mu'tazila*, nicht mehr die wichtigste Rolle. *Ḥadīṭ* und Recht rückten an die erste Stelle, und zwar für alle Vertreter der zivilen Elite, die nun eine relativ homogene Ausbildung bekamen. Dies aber bedeutet nichts anderes als das Ende der eigenständigen Kultur der *kuttāb*, die das vorseldschukische Geistesleben so nachhaltig geprägt hatte. Zwar gab es natürlich weiterhin Verwaltungsbeamte (ja bald mehr als je zuvor), aber diese *kuttāb* rekrutierten sich eben aus den Reihen der *'ulamā'* und waren letztlich nichts anderes als *'ulamā'* im Verwaltungsdienst.

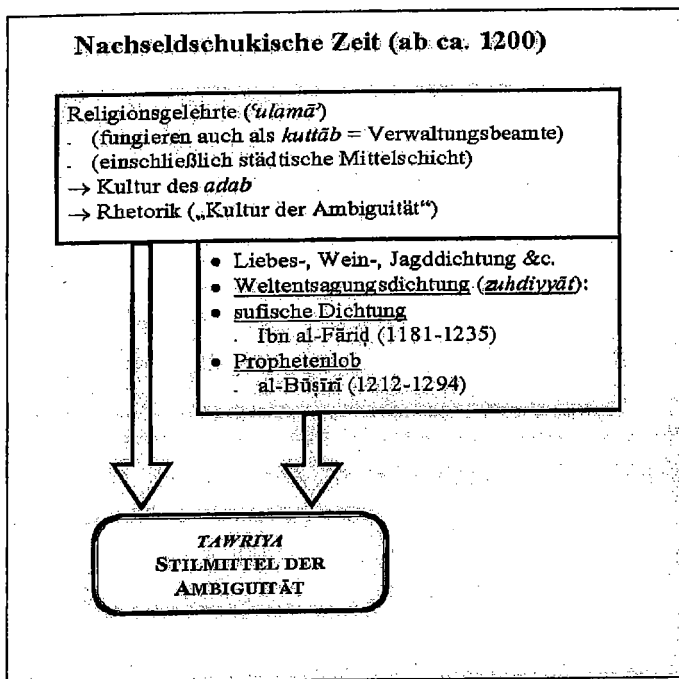
Schlechte Zeiten für Poesie, sollte man meinen. Doch weit gefehlt. Die sprachlich-literarische Kultur des *adab* war nun zwar in den Händen der *'ulamā'*. Doch der Prozeß der „*Ulamā'*isierung des *adab*“ ist nur die eine Seite. Die andere Seite ist nämlich ein Prozeß der „*Adabisierung* der *'ulamā'*“. Ganz allmählich nämlich finden sich immer mehr Religionsgelehrte, die als Verfasser von Gedichten in Erscheinung treten, und die sich dabei nicht nur auf Weltentsagungsverse beschränken, sondern auch die übrigen Gattungen pflegen. Zunächst können sie den Niedergang der *kuttāb*-Kultur nur bedingt ausgleichen. In der Tat scheint die Seldschukenzeit nicht unbedingt ein Höhepunkt der arabischen Literaturgeschichte gewesen zu sein.²¹ Doch schon bald nach Konsolidierung der Ayyubidenherrschaft ist die literarische Krise überwunden, ja mehr als überwunden.

21 Der bekannteste Literat dieser Epoche ist – wenn man von al-Andalus absieht – al-Ḥarīrī. Weitere namhafte Dichter des Ostens sind al-Abīwardī, Ibn at-Ta'āwīdī, die Kreuzzugsdichter Ibn Munīr at-Ṭarābulusī und Ibn al-Qaysarānī sowie im Fatimidenreich Ibn Qalāqīs. Allerdings ist diese Epoche der arabischen Literatur nur wenig erforscht. – Die Rolle von Religionsgelehrten als Dichter in dieser Zeit wird thematisiert von Th. Emil Homerin, „Preaching poetry“, in: *Arabica* 38 (1991), 87-101, sowie von Bauer, „Raffinement und Frömmigkeit“.

Denn in der Zeit des 7.-9./13.-15. Jahrhunderts herrscht eine literarische Vitalität, wie sie selbst die Abbasidenzeit selten aufzuweisen hatte. Und gerade die Homogenität der Gesellschaft trug ihren Teil dazu bei, daß sich die Pflege anspruchsvoller Dichtung nicht mehr auf eine relativ schmale Elite beschränkte, sondern immer weitere Kreise der Mittelschicht einbezog. Niemals zuvor, so scheint es, war eine arabische Gesellschaft so sehr literarisch geprägt und niemals zuvor und danach nahm ein so großer Prozentsatz der Bevölkerung am literarischen Leben teil wie in Syrien und Ägypten zur Mamlukenzeit (648-922/1250-1517). Entsprechend vielgestaltig ist die Literatur. Sie ist gleichzeitig elitär und volkstümlich, tiefsinnig und trivial, ernst und satirisch, fromm und frivol. Keine der traditionellen Gattungen geht verloren, die Weindichtung nicht und schon gar nicht die Liebesdichtung, die vielmehr zur verbreitetsten und populärsten Gattung schlechthin wird. Während also die profane Dichtung nichts einbüßt, sind nun aber doch endlich die Voraussetzungen für das Aufblühen einer religiösen Dichtung gegeben. Der Sufismus ist zu einer mächtigen Bewegung herangereift, und mittlerweile hatte man auch die Sprache gefunden, mystische Erfahrungen auszudrücken, wobei es wiederum die Wein- und die Liebesdichtung waren, die den Sufidichtern die Motive

lieferten, allen voran 'Umar Ibn al-Fāriḍ (576-632/1181-1235), der die arabische mystische Dichtung auf ungekannte Höhen führte.

Endlich erinnerte man sich auch wieder jener schier vergessenen Gattung des Prophetenlobs, die nun freilich ganz neue Gestalt annahm. Ende des 5./11. Jahrhunderts beginnt man zaghaft, wieder Lobgedichte auf den Propheten zu verfassen (az-Zamaḡṣarī, al-Bura'ī, al-Abīwardī), ehe die Gattung des Prophetenlobs im 7./13. Jahrhun-



dert einen neuen Höhepunkt erlebt. Die Protagonisten des Prophetenlobs in diesem Jahrhundert sind die Iraker aṣ-Ṣarṣarī (st. 656/1258) und al-Witrī (st. 662/1264), vor allem aber der Ägypter al-Būṣīrī (608-94/1212-94), ein mamlukischer Verwaltungsbe-

amter, der mit zweien seiner Prophetenlobgedichte (der *burda* und der *hamziyya*) das tausendfach nachgeahmte Modell schuf.²²

Diese Blüte religiöser Poesie scheint zunächst nicht schwer erklärbar. Wo Religionsgelehrte Träger der Kultur sind, muß der Boden für religiöse Dichtung wohl fruchtbar sein. Aber das ist nur die eine Hälfte der Erklärung, weil sich dieser Aufschwung aus der, wie wir sahen, doch recht beschränkten Tradition älterer arabischer religiöser Dichtung keineswegs erklären läßt. Denn die religiöse Poesie der nachseldschukischen Zeit ist eben nicht die bruchlose Fortsetzung abbasidenzeitlicher religiöser Literatur, sondern weitgehend eine Neuschöpfung, die auf der zeitgenössischen profanen Dichtung aufbaut. Die machtvollen Wein- und Liebesverse Ibn al-Fāriḍ lassen sich nicht unmittelbar aus den harmlosen Versen aš-Šiblīs oder aus den verblüffenden, aber sprachlich holprigen Paradoxa al-Ḥallāḡs herleiten, sondern haben eine stilistisch ausgefeilte profane Wein- und Liebesdichtung zur Voraussetzung. Diese Gattungen mußten der mystischen Dichtung erst die Themen und Motive und ein Modell ihrer rhetorischen Ausgestaltung liefern. Und so ist es gerade das Aufblühen der profanen Dichtung im Milieu der *'ulamā'*, das die Grundlage für die Blüte der religiösen Dichtung bildet.

Dieses Aufblühen aber war möglich, erstens weil die Pflege altarabischer Dichtung bei den *'ulamā'* nie abgerissen war und für ein kontinuierliches Poesie-Bewußtsein gesorgt hatte; zweitens weil die arabische vormoderne Gesellschaft von Dichtung geradezu durchdrungen war (es läßt sich kaum eine Kultur vorstellen, in der Dichtung einen solch herausragenden Stellenwert einnimmt und so omnipräsent ist wie die arabische, und man dürfte etwa kaum ein arabisches Buch finden, egal zu welchem Thema, in dem nicht irgendwo ein Vers oder ein Gedicht zitiert wird). Und drittens schließlich ist wiederum die Rhetorik zu nennen, das vielleicht wichtigste Verbindungsglied zwischen Religion und Literatur, das aber allzu oft übersehen wird, und so kommen wir zum dritten Mal auf die Sprachtheorie als Schnittmenge zwischen religiösem und literarischem Diskurs zu sprechen.

Auf das gemeinsame Interesse der Theologen und Literaten an der Metapher wurde bereits hingewiesen, doch die Bedeutung der Rhetorik für Religion und Literatur geht weit darüber hinaus. Denn der zentrale religiöse Text, der Koran, weist selbst unübersehbar Merkmale der Literarizität auf, ja seine künstlerische sprachliche Gestalt gilt nicht nur als Oberflächenmerkmal, sondern als ihm wesenhaft, als Beglaubigung seiner Göttlichkeit.²³ Untersuchungen über die stilistischen Gründe für den *i'ğāz al-Qur'ān*, die „Unnachahmlichkeit des Koran“, haben ihrerseits die arabische Rhetorik und Literaturtheorie nachhaltig geprägt.

Doch diese Verbindung wird in nachseldschukischer Zeit noch enger. Schließlich handelt es sich um eine Epoche, in der die *'ulamā'* den Ton angeben, also Religionsgelehrte, die vor allem als Juristen ausgebildet sind. Und hier zeigt sich, daß die Rhetorik die gemeinsame Basis für Literatur und Rechtswissenschaft darstellt. Dies wird deutlich, wenn wir uns die Tätigkeit des islamischen Juristen vor Augen führen. Seine

22 Vgl. Nāzim Rašīd, *al-Madā'iḥ an-Nabawiyya fī adab al-qarnayn as-sādis wa-s-sābi' li-l-ḥiḡra*, Bagdad 2003.

23 Vgl. Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 1999.

Aufgabe nämlich ist es, aus den normativen Texten Koran und *ḥadīṭ* Beurteilungen rechtlicher Fragen abzuleiten. Das Mittel hierfür ist die Exegese der fraglichen Texte, wobei der sprachlichen Exegese die primäre Rolle zufällt. Der Jurist muß also mit den Sprachwissenschaften vertraut sein, und dazu gehören auch jene Bereiche, die die rhetorische Struktur der Texte untersuchen. So war die Ausbildung in Rhetorik für viele Jahrhunderte ein fester Bestandteil des Curriculums der Madrasa, und der „Wissenschaftsschlüssel“ (*Miftāḥ al-‘ulūm*) von as-Sakkākī, das berühmteste Rhetorikhandbuch, wurde nächst dem Koran und den *ḥadīṭ*-Kompendien eines der am häufigsten studierten und bearbeiteten Werke der Osmanenzeit.²⁴

Aber die Verbindung zur Rhetorik geht noch darüber hinaus, denn die gesamte Tätigkeit des islamischen Exegeten ist eine ihrem Wesen nach rhetorische. Das klassische islamische Recht ist nämlich nicht – wie es heute oft dargestellt wird – ein dogmatisches System, sondern eine Wahrscheinlichkeitstheorie. Da sowohl das sprachliche Wissen des Menschen als auch sein Verstand generell begrenzt sind, kann er nie mit vollkommener Sicherheit sagen, ob er durch seine exegetische Tätigkeit den hinter den Texten stehenden göttlichen Willen tatsächlich zweifelsfrei erkannt hat. Er kann sich lediglich bemühen, ihm mit einer möglichst großen Wahrscheinlichkeit nahe zu kommen. Und Wahrscheinlichkeit ist, wie wir seit den Sophisten und Aristoteles wissen, die Domäne der Rhetorik. Den Kampf zwischen der Metaphysik, die die Wahrheit sucht und finden zu können behauptet, und der Rhetorik, die die Wahrscheinlichkeit thematisiert,²⁵ hat in der nachseldschukischen islamischen Welt die Rhetorik gewonnen, vertreten durch die *‘ulamā’*, die rhetorisch ausgebildeten Juristen.

Ihnen war die sprachliche Vermitteltheit aller menschlichen Erkenntnis bewußt und damit auch die Unmöglichkeit, sprachliche Ambiguität restlos aufzulösen. Denn die Ambiguität, die jedem sprachlichen Text innewohnt, läßt sich nie zur Gänze beseitigen, sondern lediglich begrenzen. Nicht Vernichtung der Ambiguität kann mithin das Ziel des Gelehrten sein, sondern ihre Zähmung. Zum Zwecke einer solchen Ambiguitätszähmung erdachten die *‘ulamā’* ein komplexes und diffiziles Instrumentarium, in dem rhetorische Elemente zentral sind – sei es unmittelbar in Form von Argumentationsstrukturen, Tropen und Figuren, sei es mittelbar in Form rhetorischer Techniken und eines rhetorischen Bewußtseins.

Ein solches Ambiguitätstraining schlägt sich zwangsläufig wiederum in der Literatur nieder. In der Tat zieht die *‘Ulamā’*isierung der Literatur einen Stilwandel nach sich. Die Metapher wird natürlich weiterhin gepflegt, spielt aber nicht mehr die dominierende Rolle wie zuvor. An ihre Stelle treten Figuren der Ambiguität (ein Beispiel für Ambiguisierung eines Koranverses sahen wir am Anfang). Das wichtigste dieser Stilmittel ist

24 Vgl. Thomas Bauer, Rezension von Udo Gerald Simon, *Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhetorik*. ‘ilm al-ma‘ānī bei as-Sakkākī, Heidelberg 1993, in: *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 35 (1998), 86-90, und ders.: „Rhetorik, arabische“, in: Gert Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen 1992ff., Bd. 7.

25 Vgl. Wolfram Groddeck, *Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens*, Basel 1995, 29.

die *tawriya*,²⁶ die etwa der Metalepsis oder dem *double entendre* entspricht. So nämlich, wie die *‘ulamā’* als Exegeten damit beschäftigt waren, Ambiguität aufzulösen, so beschäftigten sie sich als Literaten mit der spielerischen Erzeugung von Ambiguität. In der europäischen Literatur spielen Stilformen der Ambiguität nur eine untergeordnete Rolle, als Wortspiel oder in Witzen.²⁷ In der arabischen Literatur der Mamlukenzeit wird die *tawriya* aber auch in Gedichten ernster Thematik verwendet, also auch in Lob- und Trauergedichten.²⁸ Übersetzen lassen sich solche Verse allerdings nicht. Deshalb hier zur Erläuterung nur ein kurzes Beispiel. Es stammt von Šihābaddīn al-Ḥiğāzī (790-852/1388-1448), der – ganz typisch für seine Zeit – bei den berühmtesten Gelehrten Koran- und *ḥadīṭ*-Wissenschaften sowie Recht studiert hatte, ehe er sich fast ausschließlich der schönen Literatur widmete und zu einem der bekanntesten Dichter seiner Zeit wurde. In einer Sammlung von Liebesepigrammen an hübsche Jünglinge (der er eine Sammlung von Epigrammen an hübsche Mädchen folgen ließ) findet sich folgendes Kurzepigramm, mit dem der Sprecher einen Flirt beginnen will, indem er um ein Zahnhölzchen bittet. Es lautet:²⁹ *yā sayyidī qaṣḍī arāk / fa-innanī mā lī siwāk*.

Im ersten Moment versteht man: „Mein Herr, ich hätte gern ein Zweiglein (*arāk*),³⁰ weil ich keinen Zahnstocher habe“. Aber das Wort *arāk* kann man als Verbum *arā-k(a)* „ich sehe dich“ lesen (da im Reim dieses Gedichts der Endungsvokal wegfällt), und *siwāk* „Zahnstocher“ kann auch *siwā-k(a)* „außer dir“ bedeuten. Also lassen sich die zwei Kurzverse ebenfalls übersetzen: „Mein Herr, ich möchte dich sehen, weil es für mich keinen anderen als dich gibt!“. So enthalten beide Hälften je eine *tawriya*, die dem gesamten Epigramm einen ganz neuen Sinn verleihen, der hinter der zunächst naheliegenden harmlosen Bedeutung sichtbar wird, sich dann aber als die eigentlich gemeinte herausstellt.

Epochen

Abschließend sei der Versuch gewagt, die arabische Literatur anhand der jeweils dominierenden Stilmittel in drei Großepochen zu gliedern:

(1) Die vor- und frühislamische Dichtung ist die Epoche des Vergleichs und der Synekdoche.³¹ Dies sind die Stilmittel des Politikers, denn der Träger dieser Dichtung ist die arabische Stammeselite, und der Dichter fungiert als Sprecher seines Stammes. In steter Auseinandersetzung mit seinen Rivalen ist die Dichtung stark kontextbezogen, und es verwundert nicht, wenn wir sie, dem Jakobsonischen Modell folgend, ganz und

26 Vgl. S.A. Bonebakker, *Some Early Definitions of the Tawriya and Ṣafadī's Faḍḍ al-Xitām 'an at-Tawriya wa-l-Istixdām*, The Hague, Paris 1966.

27 Etwa in der bekannten Anekdote, wonach Bismarck über einen schlechten Diplomaten gesagt haben soll, er sei zwar ein GESANDTER, aber kein GESCHICKTER.

28 Vgl. Thomas Bauer, „Communication and Emotion: The Case of Ibn Nubāṭah's Kindertotenlieder“, in: *Mamlūk Studies Review* 7 (2003), 49-96.

29 Šihābaddīn al-Ḥiğāzī, *Ġannat al-wildān fī l-ḥisān min al-ğilmān*, in: Ders., *al-Kunnas al-ğawārī fī l-ḥisān min al-ğawārī*, ed. Raḥāb 'Akkāwī, Beirut 1418/1998, 83, Metrum Rağaz.

30 *Arāk* ist der Name für den „Zahnbürstenbaum“, *Salvadora persica*, einen Strauch, dessen Zweige noch heute in Arabien zur Zahnreinigung verwendet werden.

31 Vgl. Bauer, *Altarabische Dichtkunst*, Bd. 1, 172-204.

gar auf der metonymischen Seite antreffen – nicht umsonst ist ja die Synekdoche eines ihrer herrschenden Stilmittel.

(2) Es folgt die Epoche der Metapher, die man etwa vom 9. Jahrhundert bis in die Zeit des „Sunni revival“ ansetzen kann. Die Metapher ist das Stilmittel des Theologen. Und die Dichtung dieser Zeit ist, wie die Kunst generell, zumindest an den Höfen, eher repräsentativ als kommunikativ, und so erreicht die Kunst hier ihre am stärksten metaphorische Ausprägung, auch gemäß dem Jakobsonschen Modell.

(3) Und schließlich kommt die Epoche der *tawriya*, die das Stilmittel des Juristen ist. Die Kunst – nicht nur die Literatur – zeichnet sich in dieser Zeit wieder stärker durch ihren kommunikativen Charakter aus,³² tendiert also wieder mehr zum metonymischen Pol,³³ doch bleiben die metaphorischen Errungenschaften der Vorepoche bewahrt.³⁴

Gleichzeitig führt diese Epoche die komplexestmögliche Verschmelzung von säkularer und profaner Sphäre herbei. Von orientalistischer Seite ist dies kaum gewürdigt worden, da man nur selten bereit war, die Komplexität dieser Kulturepoche anzuerkennen. Diese Mühe schien die nachseldschukische islamische Kultur nicht zu lohnen, galt sie doch als Irrweg und Fehlentwicklung, weil sie nicht zu einer Aufklärung und einer Säkularisierung westlichen Typs geführt hat. Mittlerweile aber, in einer Zeit, in der eine postmoderne Kritik an der Moderne stattfindet und in der nicht zufällig auch die Rhetorik eine Renaissance erlebt, scheint es mir statthaft zu prüfen, ob und inwieweit sich die „Kultur der Ambiguität“ als Alternativmodell zu einer Aufklärung westlichen Typs verstehen läßt.

Diese „Kultur der Ambiguität“ lebte im Islam fort bis zum Anbruch der Moderne, dem Zeitalter der Ideologie und der Eindeutigkeit. In ihm wird die „Wut auf die Unberechenbarkeit des Wortwörtlichen, die begründete Angst vor der Bodenlosigkeit des Buchstäblichen“³⁵ mächtiger denn je, und sie vernichtet auf diese Weise nicht nur im Westen die Tradition der Rhetorik, sondern führt auch zum Absterben der islamischen Gelehrtenkultur. Die „Kultur der Ambiguität“ weicht westlichen Ideologien und ideologisierten (und damit 'modernisierten'!) Ausprägungen des Islam, in deren Kontext religiöse Literatur kaum mehr eine Rolle zu spielen scheint.

32 Zur Architektur dieser Zeit vgl. Howayda Al-Harithy, „The Concept of Space in Mamluk Architecture“, in: *Muqarnas* 18 (2001), 73-93.

33 Bei den Stilmitteln der Ambiguität stößt der Ansatz Jakobsons doch deutlich an seine Grenzen; auch sonst ist er heftig und nicht unberechtigt kritisiert worden, vgl. etwa Gérard Genette, „Die restringierte Rhetorik“, in: Haverkamp, *Theorie der Metapher*, 229-52.

34 Wie lange diese Epoche dauerte, ob man gegebenenfalls eine vierte ansetzen muß, und ob diese eventuell als Epoche des *ramz*, des Symbols, gelten kann, da in ihr ein großer Teil der Dichtung sufischen Hintergrund aufweist, dies alles bleibt beim gegenwärtigen Forschungsstand, der die arabische Osmanenzeit noch kaum berührt hat, spekulativ.

35 Groddeck, *Reden über Rhetorik*, 40.