

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 50 (1996)

Heft: 2: Literatur und Wirklichkeit = Littérature et réalités

Artikel: Literatur und Wirklichkeit = Littérature et réalités

Autor: Bürgel, J. Christoph

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147250>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LITERATUR UND WIRKLICHKEIT — LITTÉRATURE ET RÉALITÉS

J. Christoph Bürgel, Bern

1993 hatte die Schweizer Islamwissenschaft erstmals ein “Séminaire du III^eme Cycle”¹ durchgeführt. Es fand im Rahmen von Wochenendveranstaltungen umschichtig an den Universitäten Bern, Genf, Fribourg und Lausanne statt. International bekannte Forscher aus Deutschland und Frankreich, Italien, Russland wurden eingeladen. Das Ganze liess sich schliesslich als Erfolg verbuchen. Dennoch empfand man das jeweils nur kurze Beisammensein mit immer neuen Referenten als unbefriedigend und zudem während des laufenden Semesters als zu anstrengend. Es wurde daher beschlossen, das zweite Seminar im Rahmen eines einwöchigen Symposiums zu veranstalten, was denn auch geschah. Man versammelte sich in der bei Lausanne in idyllischer Jura-Landschaft gelegenen Tagungsstätte Crêt Bérrart, um über das Thema “Littérature et réalités” (so, mit Plural-s) zu reden. Das Kolloquium hatte auch den Sinn, junge Forscher der Schweiz zusammenbringen; nicht jede(r) konnte dem Rahmenthema entsprechen. Sprachlich steht das Arabische im Zentrum (15 Beiträge), doch auch das Persische fehlt nicht (2 Beiträge), das Türkische ist leider nur durch einen — allerdings gewichtigen — Beitrag vertreten. Die Aufgabe, zu den hier vorliegenden Beiträgen eine kurze Einleitung zu schreiben, wurde von mir als jungem Emeritus (seit dem Herbst 1995) bereitwillig übernommen, zumal ich es, damals noch im Dienst, nicht geschafft hatte, meinen Beitrag rechtzeitig fertigzuhaben.

Es ging also in unserem Symposium um das komplizierte, vielschichtige Verhältnis der Literatur zur Wirklichkeit bzw. Realität, wobei der im deutschen nur unschön nachahmbare französische Plural bereits andeutet, dass den Veranstaltern daran gelegen war, nicht eine, sondern viele, ja ein möglichst facettenreiches Spektrum von Wirklichkeiten ins Visier zu brin-

1 Der Begriff “III^eme Cycle” stammt aus dem Ausbildungsgang welschschweizer Universitäten, er entspricht den postgraduate studies bzw. den Graduierten-Kollegs, die an einigen deutschen Universitäten eingeführt wurden. Bedingung für die Durchführung mit Staatsmitteln finanzierter Symposien ist die Teilnahme welsch- und deutschschweizer Universitäten, Grundlage sind interuniversitäre Verträge.

gen. Gedacht war also weniger an die naheliegende Aufgliederung in eine niedere, banale Alltagswirklichkeit und eine höhere, metaphysische, oder auch in eine sichtbare und eine unsichtbare (nicht dasselbe, denn zur unsichtbaren Wirklichkeit gehören z.B. die Gefühle, die aber durchaus banal sein können), sondern daran, dass Wirklichkeit eigentlich nur im Denken und der Sprache eines Subjekts fassbar wird, mithin im Grunde jedes Individuum seine je eigene Wirklichkeit hat. Gilt das — auf eine sehr diffuse Weise — allgemein, so trifft es in sehr viel stärkerem Mass für in der Literatur gespiegelte Wirklichkeit zu. Denn selbst im Idealfall, d.h. bei einem um "Objektivität" bemühten und genügend begabten Autor ist die Darstellung der Wirklichkeit subjektiv, gefiltert durch seine Perspektive, seine sprachlichen Mittel etc. In der Mehrheit der Fälle aber ist Schreibenden — heutzutage ohnehin, aber oft auch schon in früheren Epochen — gar nicht an einer "objektiven" Wiedergabe der Wirklichkeit gelegen, vielmehr benutzen sie, ähnlich wie die Maler, Wirklichkeit als Medium für die Darstellung ihrer Kunst und ihrer eignen Persönlichkeit, vielleicht auch, um eine Ideologie, eine Moral als richtig oder falsch zu erweisen, wobei dann aber die ästhetische Komponente in der Regel zu leiden pflegt, man denke an das Problem religiöser Lyrik oder den sozialistischen Realismus.

Literarische Wirklichkeit, da nur durch Sprache vermittelbar, ist mithin immer die Wirklichkeit des Sprechenden oder Schreibenden, damit nie eigentlich "objektiv", vielmehr getrübt, gefiltert, verbogen. Versucht man zu systematisieren, so lassen sich folgende Formen literarisch bedingter Modi der Wirklichkeitsdarstellung namhaft machen. Die dargestellte Wirklichkeit wird affiziert durch

1. die sprachlichen Mittel: Unzulänglichkeiten der Sprache, Unvermögen des Sprechenden, rhetorische Figuren u.a. stilistisch bedingte Überformungen und Verzerrungen,
2. die vom Autor getroffene Selektion,
3. die Motive des Schreibenden: Projektion eigener Probleme in die dargestellten Figuren, religiöse oder ideologische Motive, künstlerische Intentionen,
4. äussere Zwänge, z. B. gattungsbedingt (*Ghazel*, *Qasida*), literarische Tradition, politische Zensur, Panegyrik etc.

Weitere Brechungen entstehen dann durch Übersetzungen, Interpretationen eines Textes etc.

Die Wirklichkeit selber scheidet sich, wie bereits angetönt, in eine sichtbare und eine unsichtbare, die unsichtbare zerfällt in verschiedene Sphären wie die des Denkens, des Fühlens, des Glaubens, mancherlei Formen übersinnlicher Wirklichkeit, z.B. die mystische Erfahrung, die jedoch in der Regel durch sinnlich fassbare Bilder erlebt und beschrieben wird.

Bei der Untersuchung literarischer Texte wird man also immer im Auge haben müssen,

1. welche Art Wirklichkeit der Autor im Auge hat
2. in welcher Gattung er sich bewegt,
3. welcher sprachlichen Mittel er sich bedient,
4. welchen literarischen Traditionen er verpflichtet ist,
5. welche persönlichen Motive ihn bei der Abfassung leiteten.

In der klassischen Literatur des Islam wie auch der gleichzeitigen mittelalterlichen Literatur des Westens übt bekanntlich die literarische Tradition einen starken Zwang aus, namentlich über die Gattungen, aber auch mittels übergreifender umfassender Konventionen, die selten durchbrochen werden, z.B. im *Ghasel*, in der Panegyrik; die Auseinandersetzung mit vorgegebenen Texten ist dann u.U. stärker als mit der Realität, und dies ist ein Wesenszug des literarischen Manierismus²; Textualität verdrängt die Referentialität, um zwei Begriffe aus einem der Referate aufzugreifen. Dieses von der poststrukturalistischen Literaturtheorie diskutierte Phänomen³ ist also so neu nicht, vielmehr einer der periodisch wiederkehrenden "Rückfälle" in Manierismus und "Asianismus"⁴.

Dabei wäre zu beachten, dass auch im islamischen Mittelalter Texte, in denen das formale oder eben auch das (inter)textuelle Element (Textualität) den Realitätsbezug überwiegt, und solche, in denen das Interesse an plausibler Wirklichkeitsdarstellung (Referentialität) klar den Vorrang hat, nebeneinanderstehen. Ersteres ist vor allem in der Ghaselen- und Qasiden-Dichtung der Fall (allerdings auf eine komplexe und noch zu we-

2 Vgl. S. Sperl, *Mannerism in Arabic Poetry*. Cambridge: University Press 1989.

3 Vgl. u.a. R. Barthes, *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*. Paris: Editions du Seuil 1984.

4 Vgl. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. 6. Aufl., Bern und München 1967; H. Friedrich, *Epochen der italienischen Lyrik*. Frankfurt a.M. 1964.

nig untersuchte Weise), letzteres in der narrativen Adab-Literatur, also der Anekdote, dem kurzen Bericht, die ja in der Regel mit Realitätshabitus auftreten, bei näherem Hinsehen sich aber oft genug als erfunden, oder teilweise erfunden, erweisen.

Wie der klassische *Adab*-Bericht ist auch der moderne Roman — natürlich in der Nachfolge europäischer Vorbilder — vor allem referentiell, also realistisch, freilich wiederum nicht auf einfache und einschichtige, sondern auf unterschiedlichste und komplexe Weise. Mehrere der oben genannten Komponenten können sich überschneiden, z.B. kann eine Autobiographie einerseits viele Aspekte der Wirklichkeit ausblenden, gleichzeitig aber stärker die Situation, in der der Biographierte aufwächst, betreffen, als diesen selber. Verkürzungen, Verzerrungen, Verfremdungen der Realität müssen natürlich nicht Unfähigkeit des Autors sein, mögen vielmehr der Absicht entspringen, bestimmte Dinge, oft auf Kosten anderer, sichtbar zu machen. Die Brecht'sche Verfremdung ist im arabischen Theater seit langem eingekehrt.⁵

Ein mit der Darstellung von Wirklichkeit auf wiederum sehr komplexe Weise verknüpft Problem ist das von "Lüge" und "Wahrheit". Dass eine dichterische Lüge ästhetisch reizvoll sein kann, wussten schon Aristoteles und die Spätantike.⁶ Es war dann im frühen Mittelalter Gegenstand einer heissen Diskussion unter arabischen Literaten. Bedeutende Poetiker wie Qudāma ibn Ġaʿfar in seiner deutlich griechisch beeinflussten *Kritik der Dichtkunst* und ʿAbd al-Qāhir al-Ġurġānī in seinen genialen *Geheimnissen der Wortkunst* verteidigten die Losung "Die beste Dichtung ist die lügenreichste" (Qudāma unter Berufung auf Aristoteles' *Poetik*), wobei es weniger um Fiktion als die Erlaubtheit starker Hyperbeln und ähnlicher die Wirklichkeit verzerrender rhetorischer Figuren ging. Ähnliches findet sich wieder im europäischen Barock, etwa der Poetik *Cannocchiale Aristotelico* des E. Tesauro, der als Voraussetzung für die Aufgabe der Dichtung, "aus einem Nicht-Seienden (*non ente*) ein Seiendes (*ente*) zu machen, aus dem Löwen einen Menschen, aus dem Adler eine Stadt" das "Gut-Lügen-kön-

5 M.M. Badawi, *Modern Arabic Drama in Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press 1987.

6 Vgl. J.C. Bürgel, "'Die beste Dichtung ist die lügenreichste'. Wesen und Bedeutung eines literarischen Streites des arabischen Mittelalters im Lichte komparatistischer Betrachtung." *Oriens* 23-4/1970/01, 7-12, speziell 10ff.

nen" (*saper ben mentire*) bezeichnet.⁷ Geht es hier vor allem um ästhetische Reize, so hatte ein abendländischer Denker des Mittelalters wie Johannes von Salisbury (1120-80) bei seinem bekannten Diktum *mendacia poetarum inserviunt veritati* zweifellos — in platonischer Tradition — eher erbauliche Erfindungen, also Fiktion mit didaktischem Wert im Sinn, in der Art wie sie sich im islamischen Mittelalter vor allem in Persien unter dem Einfluss der Mystik herausbildete, während die arabische Welt sich, von Ausnahmen abgesehen, mit fiktiver Dichtung schwertat. Das koranische Verdikt, wonach Dichter Leute sind "die reden, was sie nicht tun", wurde häufig so verstanden, dass Dichtung gleich Lüge sei, ja es wurde frivolerweise mitunter sogar als Rechtfertigung dichterischer Lüge ausgelegt. Von Plato bis zu Nietzsche zieht sich der Angriff gegen das Blendwerk der Dichtung;⁸ der Koran ist da keine Ausnahme. Aber wie Plato nur Dichtung dulden wollte, die zur Erziehung der Jugend im idealen Staat taugte, wie Nietzsche — Lüge hin, Lüge her — sein eignes dichterisches Talent für die Verbreitung seiner provokanten Lehren benutzte, so nimmt der Koran von seiner Verdammung der Dichtung jene aus, "die glauben und fromme Werke tun und Gottes häufig gedenken" (26-227). Und Muḥammad stellte Dichter in seinen Dienst, begründete damit die islamische Panegyrik.⁹

Es ist diese Panegyrik, die in bezug auf ihr Wahrheitsverhältnis ein spezielles Problem darstellt. Lange Zeit erblickte die westliche Orientalistik hier überwiegend nur das Werk opportunistischer Speichellecker. Neuerdings aber versucht man, dieser Gattung von innen heraus, also aus dem Verständnis des Zeitgeists, gerecht zu werden, ihre gewissermassen liturgische Funktion zu würdigen, in der nicht der individuelle Herrscher, sondern das Amt als solches mit seinen überwirklichen Massen zelebriert und immer aufs Neue inszeniert wird. Die offenkundige Übertreibung der Panegyrik lässt sich damit freilich nur z.T. rechtfertigen und bei der Beurteilung des Problems sollte man nicht vergessen, dass gerade ein so intelli-

7 Ebenda 14f.

8 M. Bindschedler, *Nietzsche und die poetische Lüge*. Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft 1954. (Phil. Forschungen N.F. 5)

9 Vgl. J.C. Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*. München: C.H. Beck 1991, 230f.

genter Poetiker wie der erwähnte Ġurġānī im Zusammenhang mit seiner Befürwortung dichterischer Lüge betont, es sei damit natürlich "nicht eine einfache schmucklose Rede gemeint, bei welcher der Redende lügt und übertreibt — wie etwa, dass er einem Wachsoldaten die Eigenschaften des Chalifen beilegt oder zu einem armen Schlucker sagt: "Du bist der Emir der beiden Irak!"¹⁰ Genau das aber geschah doch ständig in der späteren Panegyrik, als bedeutungslose Lokalfürsten zu Wesen kosmischer Mächtigkeit glorifiziert wurden. Auch der grosse Nizāmī hat sich abfällig über die käuflichen Hofdichter geäußert:

Der Weisheit Born, die Dichtkunst kam in Not
durch zwei, drei Wichte geil und feil ums Brot,¹¹

ohne allerdings selber ganz auf befremdlich übertrieben klingendes Lob für Fürsten, deren Namen heute ausser Fachleuten niemand mehr kennt, verzichtet zu haben. Aber das zeigt nur, wie stark die Macht der Tradition und der daraus resultierende "Leistungsdruck" auf den Dichter von Fürstenlob war, selbst wenn er, wie Nizāmī, nicht selber in Hofdiensten stand.¹²

Die meisten Texte unseres Bandes werfen Licht auf einen oder mehrere der soeben angedeuteten Aspekte; nur wenige stehen am Rande oder ausserhalb der Thematik, werden aber im folgenden trotzdem cursorisch erwähnt. Zunächst eine knappe orientierende Übersicht:

Mit mittelalterlichen Texten befassen sich die Beiträge von Bachmann, Bauer, Cassarino, Chenou, van Gelder, Hamori, Kudelin, Schubert, Wagner (der allerdings am Kolloquium nicht teilnahm) und Würsch.

10 Vgl. "Die beste Dichtung ist die lügenreichste", 67-76.

11 Nizāmī, *Maḥzan al-asrār*, ed. W. Dastgirdī, 41,8; vgl. J.C. Bürgel, "Nizami über Sprache und Dichtung", in R. Gramlich (Hrsg.), *Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*. Wiesbaden: Steiner 1974, 9-28.

12 Näheres zum Problem der panegyrischen Qaside vgl. S. Sperl, "Islamic kingship and arabic panegyric poetry in the early 9th century", *JAL* 8/1979, 20-35, sowie S. Sperl und Chr. Shackle (edd.), *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, 2 Bde. Leiden: Brill 1996; darin (I, 451-74) J.C. Bürgel, "Qasida as Discourse on Power".

Mit modernen Romanen befassen sich die Beiträge von Furrer, Roos, Stümpel, Wielandt. Ostles Beitrag gilt einem modernen ägyptischen Maler. Naef untersucht eine moderne Zeitung, deren Herausgeber, ein libanesischer Schiit, der Aufklärung und europäischer Kultur verpflichtet war. Voegeli analysiert ein ägyptisches volkstümliches Versgedicht narrativen Inhalts aus dem 17. Jh. Winet widmet sich dem Einfluss des Arabischen auf das Spanische.

Das Verhältnis zur Realität ist überall, mehr oder weniger klar, auf unterschiedlichste Weise im Spiel, und in einigen Beiträgen auch im Mittelpunkt der Analyse. Beginnen wir mit der sogenannten "höheren" Wirklichkeit, um dann zu diversen Formen kompakterer (aber keineswegs banaler) Wirklichkeit weiterzuschreiten.

Drei Referate befassen sich mit Texten, die von übersinnlichen Erlebnissen handeln. Renate Würsch, die in ihrer Habilitationsschrift Nizāmīs erstes Epos, die *Schatzkammer der Geheimnisse* studiert, hat in ihrem Beitrag die dort enthaltene Beschreibung einer Reise ins eigene Herz untersucht. Peter Bachmann, seit Jahren mit Ibn ʿArabī's mystischer Dichtung befasst, untersucht hier vor allem ein Gedicht des "grössten Meisters", das, in Anlehnung an ein ähnliches von Ḥallāğ, eine mystische Meerfahrt beschreibt, oder besser gesagt, mit den Bildern einer Meerfahrt eine mystische Vision. In Rotraut Wielandts Beitrag geht es ebenfalls um visionäre Erlebnisse, jedoch in einem zeitgenössischen Roman und in moderner Brechung, weshalb wir erst weiter unten näher darauf eingehen.

Nizāmīs Erlebnis hat wohl weniger mit Mystik als mit seiner Vorstellung vom Herzen als Quelle dichterischer Inspiration zu tun. Sein ganzes Œuvre unterscheidet sich ja deutlich von der mystischen Dichtung eines Sanāʿī, ʿAṭṭār, Rūmī etc. Immerhin macht er hier, stärker als irgendwo sonst in seinem Œuvre, Anleihen bei der Mystik und bezeichnet sein Erlebnis als *khalvat* "Klausur". Solche Klausuren waren und sind ja der Ort, wo es — nicht zuletzt aufgrund des wochenlangen fast totalen Speiseentzugs — häufig zu übersinnlichen Erfahrungen zu kommen pflegt.¹³

Nach Gemeinsamkeiten zwischen Nizāmī und ibn ʿArabī zu suchen ist an sich eher abwegig. Die beiden Dichter könnten kaum verschiedener

13 Ein aufschlussreiches Beispiel aus unserer Zeit: Michaela M. Özelsel, *40 Tage. Erfahrungsbericht einer traditionellen Derwischklausur*. München: Diederichs 1993.

sein. Gemeinsam ist ihnen in den untersuchten Texten jedoch der Usus, Übersinnliches mit sinnlichen Bildern auszudrücken: Nizāmī beschreibt seine Begegnung mit dem eignen Herzen als Audienz bei einem König¹⁴, Ibn ʿArabī bedient sich, wie gesagt, des Bildes der Meerfahrt, was an ähnliche mystische Reisen erinnert, z.B. jene, die Suhrawardī in seinem kleinen Traktat vom "Westlichen Exil" beschreibt.¹⁵ Die mystische Deutung der Fahrt in der Arche legt diese Symbolik ja nahe. Einer der Unterschiede der beiden Männer, jeder auf seine Weise genial, besteht darin, dass Nizāmī im Gegensatz zu Ibn ʿArabī nie in den Ruf der Unredlichkeit kam, während genau dies, und Schlimmeres, Ibn ʿArabī immer erneut und bis auf den heutigen Tag widerfahren ist, wie einem anderen Referat (s.u.) zu entnehmen ist. Bachmann nimmt Ibn ʿArabī gegen den Vorwurf, ein schlechter Dichter zu sein, der u.a. von Asín Palácios und Massignon erhoben wurde, in Schutz. Ich vermute, der Grund dafür liegt darin, dass sie einfach den *Dīwān* noch nicht kannten und nur nach dem in den *Futūḥāt* und anderswo in die gelehrte Prosa eingestreuten Gedichten urteilten, die in der Tat oft wie gereimte Theorie wirken, — selbst Massignons Umschreibung "orchestrer la théorie" klingt da fast nach als Euphemismus. Im *Dīwān* dagegen finden sich, wie Bachmann an Beispielen zeigt, tatsächlich eindruckliche Gedichte auf der Höhe der klassischen arabischen Tradition.

Gegen blindwütige Angriff von Gegnern, er sei ein Lügner, ein Schwafler, ein Haschisch-Esser, hat Ibn ʿArabī im 15. Jh. der osmanische Gelehrte Qirīmī in einer von Gudrun Schubert untersuchten Schrift verteidigt. Sind seine *Fuṣūṣ*, immer erneutes Ziel wütender Angriffe, nun ein Diktat Muḥammads oder nicht? Wir werden es nie wissen.

Eine andere Problematik liegt in den in jüngster Zeit häufig untersuchten *Maqāmen* des Ḥarīrī vor. Mariana Chenou zeigt, wie dieser Autor mit der Realität spielt: Fiktiv ist sein Werk ohnehin, wenn es auch ständig zeitgenössische Realität spiegelt — die Realität einer ziemlich korrupten

14 Ich vermute Einfluss der Lauteren Brüder, die ja den menschlichen Körper u.a. mit einer Stadt vergleichen, vgl. Bürgel, "Die Einheit von Mensch und Kosmos im Islam", in: T. Arzt u.a. (Hrsg.), *Unus mundus. Kosmos und Sympathie. Beiträge zum Gedanken der Einheit von Mensch und Kosmos*. Frankfurt a.M. 1992, 405-29.

15 Vgl. Übersetzung und Analyse bei H. Corbin, *Shihâboddîn Yaḥyâ Suhrawardî Shaykh al-Ishrâq, L'archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques. Traduits du persan et de l'arabe*. Documents spirituels 114. Paris 1976, 265-87.

Gesellschaft, wo nicht zuletzt auch Inhaber religiöser Berufe nach der Devise leben *mundus vult decipi*. Doch auch innerhalb dieser fiktiven Realität gibt es wenig Greifbares und manches, was festzustehen scheint, entgleitet bei genauerem Hinsehen. Hat der Held Abū Zaid einen Sohn oder hat er keinen, und vor allem: bekehrt er sich am Ende oder ist auch diese Bekehrung nur wieder ein letztes, erfolgreiches, und nur vom skeptischen Leser aufzudeckendes Täuschungsmanöver? Nicht nur sein Held erscheint in immer neuen Masken, auch Ḥarīrī treibt ein zusätzliches Versteckspiel und entzieht sich einer Festlegung seiner fiktiven Realität. "Lecke den Honig und frage nicht!" rät er selber einmal seinem skeptischen Mentor Ḥarīṭ ibn Hammām.

Ein anderes Problem des Realitätsbezugs hat Andras Hamori in seinem ebenfalls arabischer Prosa gewidmeten Referat aufgegriffen. Er vergleicht drei Berichte (*aḥbār*) unterschiedlicher Länge, die im *Buch der Wesire und Sekretäre* des Ḡaḥṣiyārī aufeinanderfolgen und um die selbe Gruppe von Personen kreisen: Hārūn al-Rašīd und zwei gestürzte Barkiden im Gefängnis. Er zeigt an diesem Beispiel, wie — vermutlich historische — Ereignisse unterschiedlich gestaltet, präsentiert, auf ein "Exemplum" verknappt oder zu Anekdoten ausgesponnen wurden und wie paradoxerweise gerade die — vermutlich dazuerfundenen — Einzelheiten den Realitätshabitus verstärken.

Die Frage der Fiktion steht an sich auch im Vordergrund bei dem von Wagner behandelten (später eingereichten) Text *Löwe und Schakal*, doch behandelt hier Wagner vielmehr die Frage der Abhängigkeit dieses deutlich als islamisches Gegenstück konzipierten Werkes von seiner Vorlage, der durch und durch säkularen Fabelsammlung *Kalīla und Dimna*, und weist nach, dass der anonyme Verfasser nicht nur von deren Rahmenhandlung, dem "inneren Rahmen" d.h. der titelgebenden Erzählung, sondern ebenso sehr von der Erzählung des 13. Kapitels vom Löwen und dem asketischen Schakal angeregt ist.

Um einiges einfacher als in den *Maqāmen* liegen die Dinge in der Städtelobdichtung, wie sie van Gelder anhand des bekannten Wettstreits zwischen Kufa und Basra untersucht. Denn hier ist die Dialektik zwischen Realität und literarischer Tradition, Realität und panegyrischer Absicht mit Händen zu greifen, wenn auch im einzelnen nicht immer auszumachen, welcher Plus- oder Minuspunkt zur Zeit des immer wieder aufgewärmten Wettstreits (noch oder nicht mehr) der Realität entspricht.

Ebenfalls um die Dialektik von literarischer Tradition und aktuellem Bezug, also Referentialität und Textualität, geht es bei der panegyrischen Dichtung, die Kudelin am Beispiel des Andalusiers Ibn Darrāğ (st. 1030) untersucht. In Anlehnung an Thesen, die er bereits in seinem 1973 erschienenen Buch vorgetragen hat¹⁶, betont er, dass es falsch sei, in Herrscherlobdichtung nach historisch-dokumentarischen Informationen zu suchen. Was der Dichter in erster Linie zu erfüllen hat, ist der literarische Kanon, der das Lob bestimmter stereotyper Tugenden am Herrscher verlangt, unabhängig davon, ob er diese besitzt oder nicht. Nur ausnahmsweise können im konkreten Fall tatsächliche dokumentarische Informationen hinzutreten, z.B. wenn eine gewonnene Schlacht erwähnt wird u.ä.¹⁷

Ein wieder anderes Problem hat sich Thomas Bauer gestellt: Weltliche Liebesgedichte aus der Feder von — noch dazu ḥanbalitischen — Rechtsgelehrten, die als fromme Männer in die Geschichte eingegangen sind. Wie ist das vereinbar? Bauer findet eine Lösung, indem er für die mittelalterliche islamische Gesellschaft zwei miteinander konkurrierende "Utopien" oder Ideale annimmt, die ausnahmsweise eben auch vereinigt auftreten konnten: das einer vom islamischen Recht geordneten religiösen Welt und das eines weltlichen Arkadien. Die Gedichte wirken erlebt, also falle Fiktion als Erklärungsmodell weg, meint Bauer. Dagegen ist allerdings einzuwenden, dass der Eindruck trügen kann. Hier gilt es zu erinnern, was der bereits erwähnte Poetiker Qudāma ibn Ġaʿfar (st. 948 AD) in seiner *Kritik der Dichtkunst* betont hat: Die Qualität des guten Gedichts besteht darin, dass es authentisch, erlebt wirkt. Ob es das tatsächlich ist oder nicht, ist ohne Belang. Hier wird also, entgegen einer unter Arabisten noch immer weit verbreiteten Meinung die Möglichkeit fingierter Realität im Gedicht ausdrücklich postuliert und akzeptiert.¹⁸

16 Kudelin, *Klassičeskaja Arabo-Ispanskaja Poesia*. Moskau 1973; vgl. meine Rezension in *OLZ* 73/1978, 437-442.

17 Zu diesem Problem vgl. die in Anm. 12 genannte Publikation von Sperl und Shackle, sowie J.S. Meisami, "The uses of the qaṣīda: thematic and structural patterns in a poem of Bashshār", *JAL* 16/1985, 40-60. S.P. Stetkevych, *Abū Tammām and the poetry of the Abbāsīd age*. Leiden: Brill 1991.

18 Vgl. die in Anm. 6 zitierte Arbeit, speziell S. 55f.

Realitätsbezüge kommen auch in drei Referaten zum Zuge, die eigentlich das Rahmenthema des Kolloquiums nur am Rande berühren: In dem von Madeleine Voegeli untersuchten ägyptischen *Zağal* geht es um eine Verführungsgeschichte: der unbekannte Barde ʿAlī ibn an-Nāyib erzählt sie mit grosser Naivität, sie könnte in *Tausendundeiner Nacht* oder *Les cent nouvelles nouvelles* stehen. Vermutlich ist der Inhalt fiktiv, aber die Verfasserin macht sich darüber keine Gedanken, weil ihr Interesse vor allem der sprachlichen Gestalt sowie dem sozialen Milieu des Bardens und seiner mutmasslichen Zuhörerschaft gilt.

Bei dem Referat von Monika Winet schliesslich geht es an sich um rein linguistische Einflüsse des Arabischen auf das Spanische. Und doch schimmert auch hier — wie könnte es anders sein — ein Realitätsbezug durch: Wie sahen die Kontakte aus, die diese sprachlichen Einflüsse ermöglichten? Dass sie nicht nur, wie oft suggeriert, reine Idylle waren, sondern dass, lange bevor die Muslime aus Spanien vertrieben wurden, Christen und Juden im muslimischen Süden unter Druck gerieten, mehrfach vertrieben wurden und — nicht zuletzt nach Toledo — auswanderten, dass es neben friedlich-fruchtbarem Neben- und Miteinander Zwang und Schikane gab, kommt in der knappen aber sehr persönlich gefärbten Einleitung zur Sprache.

Vier der sechs Referate, die dem zeitgenössischen Orient gewidmet sind, befassen sich mit Romanen, und zwar zwei mit arabischen, zwei mit je einem persischen bzw. türkischen.

Walburga Roos untersucht die Autobiographie eines in Syrien lebenden Kurden, die aber, wie sie zeigt, vor allem ein Werk über die Situation der Kurden in Syrien ist und nicht zuletzt die Gewalt thematisiert, die schon bei Kindern und Jugendlichen aus der erfahrenen Gewalt der Unterdrückung resultiert.

Rotraut Wielandt untersucht in ihrem Referat den von ihr als "hochgradig originelle Leistung" bewerteten Roman *Kitāb at-Tağalliyāt* des erfolgreichen ägyptischen Autors Gamāl al-Ğiṭānī und zeigt, wie dieser unter Rückgriff auf die Tradition der islamischen Mystik in einer Abfolge von visionären Erlebnissen (*tağalliyāt*) Lebensbewältigung und Identitätssuche betreibt, zeigt, wie in dieses Gerüst mystischer Versatzstücke (u.a. zahlreiche Zitate aus den *Futūḥāt Makkīya*) durch leichte Abänderungen und Verfremdungen Ansätze säkularistischer Gedanken eingewoben sind, zeigt

aber auch zu welchen politischen Vorstellungen sich der Autor versteigt, der selbst vor einer mystischen Verklärung des Sadat-Mörders nicht zurückschreckt.

Isabel Stümpel untersucht mit einem neuartigen Ansatz die Gestaltung der Handlungsräume in dem im Persien der ersten Jahrhunderthälfte spielenden Frauenroman *Tuba und die Bedeutung der Nacht* von der in Deutschland lebenden Perserin Šahrnūš Pārsipūr und legt dar, wie hier auf exemplarische Weise die räumliche Eingrenzung, ja Gefangenschaft weiblicher Existenz im Iran jener Jahre entwickelt wird.

Priska Furrer analysiert in ihrem Referat Probleme moderner türkischer Literatur, unter starker Einbeziehung moderner Theorien und Interpretationsansätze. Im ersten Teil behandelt sie türkische Dorfliteratur und deren Bezug zur Realität. Die türkische Dorfliteratur trat auf mit dem Anspruch, gegenüber der Verharmlosung und Verklärung durch Autoren der romantischen Epoche die harte Wirklichkeit des Dorfes zu zeigen, geriet allerdings selber später ins Kreuzfeuer von Kritikern, die ihr Nestbeschmutzung bzw. vorurteilsbeladene Einseitigkeit vorwarfen. Im zweiten Teil untersucht Furrer den vieldiskutierten dritten Roman des Erfolgsautors Orhan Pamuk, *Kara kitap (Das schwarze Buch)* und stellt die Frage, was dieser Roman meint und ob er überhaupt etwas bedeutet. Jede angenommene Deutung ("Lesung") erweise sich nämlich früher oder später als Irrweg. So liege also offensichtlich ein Text vor, in dem Referentialität durch Textualität weitgehend verdrängt oder verdeckt sei.

Die im ersten Teil dieses Referats berührte Problematik der Dorfliteratur liegt in gewisser Weise auch dem kurzen Beitrag von R. Ostle zugrunde, doch behandelt er nicht Literatur sondern einen bekannten ägyptischen Maler, Muḥammad Nāgī (st. 1956), aus vornehmerem Haus, der zwischen romantischer Verklärung der Fellachen und Darstellung ihrer bitteren Lebensrealität hin- und hergerissen war, und damit den Zwiespalt der ägyptischen Gesellschaft, einer — damals noch — kosmopolitischen Elite in Kairo und Alexandria und der grossen in Armut lebenden Masse, spiegelt.

Es stellt sich die Frage, ob nicht der um die Verbreitung westlicher Bildung und deren Einbettung in ein islamisch-schiitisches Gerüst bemühte Journalist Zain al-ʿĀrif mit seiner äusserst lebenskräftigen Zeitschrift al-ʿIrfān (Referat Silvia Naef) mehr für die Besserung der Zustände getan hat als der verwöhnte Maler. Doch der Vergleich ist wohl ungerecht.

Ungerecht mag den Betroffenen auch manches in dieser kurzen Übersicht erscheinen. Das ist wohl unvermeidlich. Es war nicht der Sinn, jedes Referat gleichgewichtig wiederzugeben. Vielmehr ging es mir darum, einige Kernpunkte hervorzuheben und die doch stark divergierenden Themen in einen kohärenten Raster einzuordnen.

Im Namen der Veranstalter möchte ich hier den Geldgebern danken, die dieses zweite "Séminaire du III^{me} Cycle" der Schweizer Islamwissenschaftler und Orientalisten ermöglicht haben, ich möchte den an der Organisation beteiligten Kollegen und den Teilnehmern für ihre Referate danken, in der Hoffnung, dass wir uns bald ein drittes Mal im Zeichen des III^{me} Cycle versammeln können.

