

**Zeitschrift:** Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie  
**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft  
**Band:** 48 (1994)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Sprechende Tiere in der arabischen Prosa  
**Autor:** Wagner, Ewald  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-147117>

### **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:** 15.03.2025

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

## SPRECHENDE TIERE IN DER ARABISCHEN PROSA\*

Ewald Wagner

Bei den Arabern muß man, selbst wenn man über die Prosa reden will, mit der Poesie beginnen. Das gilt auch für unser Thema: die redenden Tiere oder allgemeiner ausgedrückt, die Anthropomorphisierung von Tieren.

Die altarabische Poesie gilt als realistisch insofern, als sie gemeinhin nur Erlebbares beschreibt. Die Grenze zum rein Imaginären, hinein in die Welt der Phantasie, in der in der realen Welt Unmögliches vorkommt, überschritt sie nur selten. Um mit dem arabischen Literaturkritiker Ḥāzīm al-Qarṭāğannī (gest. 1285) zu sprechen, beschränkte sich der altarabische Dichter auf den *iḥtilāq imkānī*, "Die Erfindung im Bereich des Möglichen", und vermied den *iḥtilāq imtinā'ī*, "die Erfindung von Unmöglichem".<sup>1</sup>

Aber gerade die sprechenden Tiere waren eine Vorstellung,<sup>2</sup> mit der der Dichter gelegentlich in die Welt der Phantasie eindrang. Die meisten der zwanzig Dichterstellen zur Begegnung mit dem Wolf, die Manfred Ullmann in seiner immer wieder lesenswerten Studie zusammengestellt hat<sup>3</sup>, beschreiben den Wolf zwar zumeist nur in präziser Realität, in dreien ergreift der Wolf aber das Wort<sup>4</sup>, und das ist, wie jeder Beduine weiß, eine klare "Erfindung von Unmöglichem". Sprechende Tiere kamen, zwar selten, auch sonst in der vor-'abbāsīdischen arabischen Poesie vor, so Schlange<sup>5</sup>, Taube<sup>6</sup>, allgemein Vögel<sup>7</sup> und Hyäne<sup>8</sup>; an den von Ullmann gut aufgearbeiteten

\* Dies ist der leicht erweiterte und mit Anmerkungen versehene Text eines Vortrages, den ich im Jahre 1993 in Leipzig, Basel und Heidelberg gehalten habe. Die Vortragsform ist beibehalten worden.

1 Wolfhart Heinrichs, *Arabische Dichtung und griechische Poetik*. Beirut 1969, S. 46 und 65; vgl. auch Ewald Wagner, *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*. 1. Darmstadt 1987, S. 177-87, bes. S. 181-82.

2 Begegnungen mit der *ḡūl*, wie sie Ta'abbata Šarran hatte, vgl. Wagner, *Grundzüge*, S. 140, darf man wohl nicht im Reich der Phantasie ansiedeln, da Dämonen für die alten Araber Realität waren.

3 Manfred Ullmann, *Das Gespräch mit dem Wolf*. München 1981.

4 Vgl. Ullmann, *Gespräch* S. 137-38.

5 Vgl. Wagner, *Grundzüge* S. 164-65 (an-Nābiḡa).

6 Ebda, S. 174 (Šaḡr al-Ġayy al-Hudālī).

7 Ebda, S. 174 (al-Walīd b. Yazīd).

8 Al-Ġāḡiḡ, *K. al-Ḥayawān*, ed. 'Abdassalām Muḡammad Ḥārūn, Bd. 6. Kairo 1944, S. 443-45 (Beduine; die *urgūza* ist auch formal wegen des mit den Sprechern wechselnden Reims interessant); vgl. auch Gholam-Ali Karimi, "Le Conte animalier dans la

Wolfsgedichten kann man aber leicht das Fortschreiten der Anthropomorphisierung aufzeigen, und deshalb beschränke ich mich hier auf sie. Zunächst wird eine typische Eigenschaft des Wolfs, das Von-der-Hand-in-den-Mund-Leben, wie menschliches Verhalten interpretiert und entweder mit der eigenen Lebensweise parallelisiert<sup>9</sup> oder getadelt. Dann wird der Wolf angeredet, als ob er die menschliche Sprache verstünde. Als weiterer Schritt führt das Tier Selbstgespräche.<sup>10</sup> Bei al-Kumait ist die Klage des Wolfs über seinen Hunger schon so beredt, daß er fast reines Arabisch spricht<sup>11</sup>, und bei drei Dichtern tut er es dann wirklich.

Wir haben gesehen, daß die vor'abbäsiden<sup>12</sup> arabischen Poeten mit ihren sprechenden Tieren das Tor zur literarischen Fiktion geöffnet haben, aber doch nur einen winzigen Spalt: Die Zahl der überlieferten Verse, die sie Tieren ins Maul oder in den Schnabel legten, dürfte weit unter einer Promille ihrer erhaltenen Gesamtproduktion liegen.

Wenden wir uns jetzt der Prosa zu! Diese war von Haus aus noch viel fiktionsfeindlicher als die Poesie. Hier war sogar *iḥtilāq imkānī*, Erfindung im Bereich des Möglichen, verpönt. Nur das erschien berichtenswert, was durch eine bis auf einen Augenzeugen zurückgehende Überliefererkette in seiner historischen Wahrheit verbürgt war. Die Islamkunde hat seit langem festgestellt, daß die Überliefererketten selbst im religiösen, juristischen und historischen Bereich die Historizität der Aussagen keineswegs garantieren

littérature arabe avant la traduction de Kalila wa Dimna", *Bulletin d'études orientales* 28 (1975. '77): 51-56, hier 53-54.

- 9 Einmal (Pseudo-Buḥturī) erfolgt die Parallelisierung auch in umgekehrter Richtung, zur Vertierlichung des Menschen: *kilāna bihā ḡi' bun* "Jeder von uns beiden ist in ihr (der unwirtlichen Wüste) ein Wolf", vgl. Ullmann, *Gespräch*, S. 85-86.
- 10 In den Wolfsepisoden klingt das nur ganz kurz an: *yuḥaddiṭu nafsaḥū bi-ṣāḥibihi* "(Jeder von uns beiden) führt (argwöhnische) Selbstgespräche über seinen Gefährten" (wiederum Pseudo-Buḥturī in dem bereits Anm. 9 zitierten Vers), vgl. Ullmann, *Gespräch*, S. 86. Aber andere Tiere lassen sich von ihrer Seele anreden, so ein Jagdhund bei an-Nābiga und eine Antilopenkuh bei Ibn Muqbil, vgl. Wagner, *Grundzüge*, S. 107 und 174.
- 11 *wa-kāda mina l-iṣṣāḥi biš-šakwi yu'ribū*, vgl. Ullmann, *Gespräch*, S. 97; 99-100.
- 12 In späterer Zeit fangen dann auch unbelebte Gegenstände an zu sprechen, so Tüchlein, die sich Verliebte zuschicken, vgl. al-Waṣṣā, *K. al-Muwaṣṣā*, ed. by Rudolf Ernst Brünnow. Leiden 1886, S. 175, Z. 7-8; Franz Rosenthal, *Four Essays on art and literature in Islam*. Leiden 1971, S. 93-95, oder bei dem Spanier Ibn Ḥafāga ein Berg, vgl. Ibn Ḥafāga, *Diwān*, ed. as-Sayyid Muṣṭafā Ġāzi. Iskandariya 1960, S. 216 (Nr. 164), Z. 8 - S. 217, Z. 4; übers. Henri Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*. Paris 1953, S. 159-60; übers. auch von Magda al-Nowaihi und Christopher Middleton in: Salma Khadra Jayyusi [Hrsg.], *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden [usw.] 1992, S. 390-92.

und daß sie im literarischen Bereich des *adab* zwar der Quellenanalyse von Einzelwerken dienlich sein können, über die Fiktionalität der meisten der erzählten Anekdoten und Geschichten aber nicht hinwegtäuschen können. Dies muß natürlich auch den *adab*-Autoren selbst und ihren Lesern klar gewesen sein. Trotzdem aber wollte man jahrhundertlang auf diese "Fiktion der Historizität" nicht verzichten. Erst die Maqāmendichter Badī‘azzamān al-Hamadānī und al-Ḥarīrī bekannten sich offen dazu, Fiktion zu bieten.<sup>13</sup> Zwar verzichteten auch sie nicht auf den Berichtersteller, aber sie gaben zu, daß bereits er eine fiktive Persönlichkeit war.<sup>14</sup>

In diese fiktionsfeindliche literarische Tradition platzte nun in den ersten Jahren der ‘Abbāsidenzeit Ibn al-Muqaffa‘s Übersetzung von *Kalīla und Dimna*<sup>15</sup> mit ihren zahlreichen sprechenden Tieren in Rahmenerzählungen und illustrierenden Fabeln.

Die Frage, wieweit hiermit nun wirklich etwas Neues in die arabische Prosa eindrang, ist nicht leicht zu beantworten. Ganz neu war es sicherlich nicht; denn in *Sūra* 27, Vers 18 und 22ff. sprechen bereits Ameise und Wiedehopf im Beisein von bzw. zu Salomo. Dagegen sind die angeblich aus der Zeit vor Ibn al-Muqaffa‘ stammenden Fabeln und Tiergeschichten, die Karimi<sup>16</sup> zusammengestellt hat und in denen auch sprechende Tiere vorkommen, sehr schwer zu datieren. Uns sind sie nur aus späten Autoren wie Ibn ‘Abd Rabbihī (gest. 940) und al-Maidānī (gest. 1124) bekannt. Wann sie erfunden worden sind, läßt sich schwer sagen.<sup>17</sup> Derjenige, der

- 13 Zum Bekenntnis zur Fiktionalität als wichtiges Charakteristikum der Maqāmen vgl. A.F.L. Beeston, "The Genesis of the maqāmāt genre", *Journal of Arabic literature* 2 (1971): 1-12, hier S. 9; J.N. Mattock, "The early History of the maqāma", *Ebda* 15 (1984): 1-18, hier S. 1.
- 14 Zum Hineinwirken des "witnessing system" bis in *Tausendundeine Nacht* vgl. Mia I. Gerhardt, *The Art of story-telling. A literary study of the Thousand and one nights*. Leiden 1963, S. 378-83.
- 15 Von den zahlreichen Editionen der Übersetzung Ibn al-Muqaffa‘s wurden hier benutzt: *La Version arabe de Kalilah et Dimnah*, ed. L. Cheikho. Beyrouth 1905; *K. Kalila wa-Dimna*, ed. ‘Abdalwahhāb ‘Azzām. Kairo 1941; *Āḡār Ibn al-Muqaffa‘*, ed. ‘Umar Abū n-Naṣr. Bairūt 1966, S. 33-276. Übers. wurde der Text u.a. von André Miquel, *Le Livre de Kalila et Dimna*. Paris 1957. Bei Zitaten werden zunächst die Seitenzahlen der Editionen und dann hinter Schrägstrich die der Übersetzung angegeben, soweit das betreffende Zitat in den verschiedenen Versionen vorkommt.
- 16 Vgl. o. Anm. 8. Die Zusammenstellung von Carl Brockelmann, "Fabel und Tiermärchen in der älteren arabischen Literatur", *Islamica* 2 (1926): 96-128, ist ebenfalls ausschließlich späten Quellen entnommen, erhebt aber auch nicht den Anspruch, vor‘abbāsidisches Material zu bieten.
- 17 Al-Maidānī führt seine Geschichten von sprechenden Tieren ohne Quellenangabe im Kommentar zu Sprichwörtern an. Im einen Falle (Georg Wilhelm Freytag, *Arabum*

seinen Brünnow-Fischer<sup>18</sup> eifrig studiert hat, weiß, daß selbst bei einem so ernsthaften Historiker wie aṭ-Ṭabarī arabische Stuten bei der *Sūrat al-Baqara* schwören, wenigstens, wenn sie Aṭlāl heißen und in al-Qādisīya über einen Kanal springen sollen.<sup>19</sup> Aber auch aṭ-Ṭabarī (gest. 923) ist natürlich spät, und über die Überlieferer in seinem *isnād* läßt sich wenig ausmachen.

Von keinem der genannten Texte läßt sich mit Sicherheit sagen, daß er aus vor'abbāsīdischer Zeit stammt; aber selbst wenn sie sämtlich älter als 750 sein sollten, ist ihre Zahl doch – ebenso wie die poetischen Belege – so geringfügig, daß man getrost sagen kann, daß Ibn al-Muqaffa's sprechende und wie Menschen handelnde Tiere für den arabischen Leser etwas in höchstem Maße Ungewöhnliches gewesen sein müssen.

Ich möchte mich im folgenden Hauptteil meines Vortrages deshalb auf die Frage konzentrieren: "Wie hat dieser von außen gekommene Impuls auf

*Proverbia*, Nachdr. Osnabrück 1968, T. 2, S. 336 = al-Maidānī, *Mağma' al-amṭāl*. Bairūt 1961-62, Bd. 2, S. 120-21) handelt es sich um eine Prosawiedergabe des Inhalts des Gedichts von an-Nābiḡa über das Gespräch zwischen Rächer und Schlange, vgl. Wagner, *Grundzüge*, S. 164-65, im zweiten Fall, einem Gespräch zwischen Hase und Eidechse (Freytag, *Proverbia*, T. 2., S. 204-5 = Maidānī, *Mağma'*, Bd. 2, S. 28-9), leitet al-Maidānī die Geschichte mit den Worten ein: "Dies gehört zu dem, was die Araber über die Sprache der Tiere behaupten", d.h. auch er berichtet mit einem Vorbehalt gegen das Fiktive. Ibn 'Abd Rabbihī gibt zwei *Isrā'īlyāt* wieder. Das Gespräch zwischen dem Sperling und dem fallstellenden israelischen Asketen (Ibn 'Abd Rabbihī, *K. al-'Iqd al-farīd*, ed. Aḥmad Amīn, Aḥmad az-Zain, Ibrāhīm al-Abyārī, Bd. 1-7. Bairūt 1983, Bd. 3, S. 218) führt er mit *isnād* auf Wahb b. Munabbih (gest. ca. 728) zurück, das Gespräch zwischen der Lerche und den Israeliten (ebda Bd. 3, S. 68) überliefert er von 'Amir b. Šarāhīl aš-Ša'bi (gest. 722). In beiden Fällen lagen nach Walter Werkmeister: *Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-'Iqd al-farīd des Andalusiers Ibn 'Abdrabbih (246/860-328/940). Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*. Berlin 1983, S. 250-53; S. 420-35, bes. S. 429, keine schriftlichen Quellen zugrunde. Wahb b. Munabbih werden gern *Isrā'īlyāt* zugeschrieben.

- 18 Rudolf Ernst Brünnow, August Fischer, *Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern*. 8. Aufl. Leipzig 1964, S. 98, Z. 1 = aṭ-Ṭabarī, *Annales*, ed. M.J. de Goeje, Nachdr. Leiden 1964-65, Ser. 1, 5, S. 2338, Z. 18-2339, 1. Eine Variante beseitigt den Anstoß und legt den Schwur dem Reiter in den Mund. Da die schwörende Stute aber auch in die arabische Lexikographie eingedrungen ist, dürfte der *textus receptus* das Original wiedergeben. Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*. Bairūt 1955-56, Bd. 11, S. 407, Sp. 2, Z. -4-408, 1, 2 (s. v. *ṭl*), leitet die Geschichte mit einem ähnlichen Vorbehalt ein wie al-Maidānī die seine: "(Aṭlāl) ist der Name einer Stute, von der die Araber behaupten, daß sie sprach, als die Perser am Tage von al-Qādisīya die Flucht ergriffen."
- 19 Herr Dr. Tilman Seidensticker machte mich noch auf den Ort al-Mağār in Palästina aufmerksam, der den ankommenden Reisenden mit den Worten begrüßt: "*hā ana diḥ*", vgl. al-Hamdānī (gest. 945), *Geographie der Arabischen Halbinsel*, hrsg. von David Heinrich Müller. Leiden 1884-91, Nachdr. Amsterdam 1968, S. 130, Z. 25.

die arabische Literatur gewirkt? Hat er die Araber zu eigenem Schaffen angeregt?" Es steht außer Zweifel, daß *Kalīla und Dimna* rezipiert wurde und man sich mit dem Werk auseinandersetzte. Das zeigt sich einmal darin, daß bereits innerhalb eines halben Jahrhunderts eine erste Versifizierung durch den Dichter Abān al-Lāḥiqī (gest. um 815) erfolgte<sup>20</sup>, der noch mehrere folgen sollten, und daß noch 250 Jahre später der Philologe Muḥammad b. Ḥusain al-Yamanī (gest. 1009) eine Schrift verfaßte, in der er im Sinne der Anti-Šu‘ūbiya nachwies, daß die in *Kalīla und Dimna* vorkommenden Sprichwörter alle schon bei den altarabischen Dichtern zu finden seien<sup>21</sup>. Aber Rezeption heißt noch nicht Weiterentwicklung der Gattung in eigenen Werken. Es bleibt also die Frage bestehen: "Hat *Kalīla und Dimna* das literarische Schaffen der Araber befruchtet? Was haben sie aus dem neuen Genre gemacht?"

Nach dem Bekanntwerden einiger neuer Texte in den letzten Jahren scheint es so, daß wir die erste Frage mit etwas mehr Recht mit "ja" beantworten können als in der Zeit davor. Im Jahre 1978 edierte Riḍwān as-Sayyid den Anonymus *al-Asad wal-ḡawwāš* (*Löwe und Schakal*) aus dem 12. Jhdt.<sup>22</sup> Bereits kurz zuvor waren zwei andere Werke mit sprechenden Tieren entdeckt und zugänglich gemacht worden: das *Sendschreiben über das Pferd und das Maultier* von Abū ‘Alā’ al-Ma‘arrī (gest. 1058) durch Bint aš-Šāṭī<sup>23</sup> und der *Panther und der Fuchs* von Sahl b. Hārūn (gest. 830/31) durch ‘Abdalqādir Mahīrī<sup>24</sup>. Zwar waren schon im vorigen Jahrhundert drei Werke bekannt, in denen sprechende Tiere eine wichtige Rolle spielen oder zumindest vorkommen. Das erste war der 1851 von Michele Amari als *Conforti politici* übersetzte *Sulwān al-muṭā’* von Ibn Zafar aš-Šaqalī (gest.

20 Carl Brockelmann: *Geschichte der arabischen Litteratur*, Suppl.-Bd. 1. Leiden 1937, S. 238-39.

21 *Muḍāḥāt amṭāl K. Kalīla wa-Dimna bi-mā ašbahahā min aš‘ār al-‘Arab*, ed. M. Y. Naḡm. Beirut 1961.

22 *Al-Asad wal-ḡawwāš. Hikāya ramziya ‘arabiya min al-qarn al-ḡāmis al-ḡirī*, ed. Riḍwān as-Sayyid. Bairūt 1978; Übers. von Gernot Rotter, *Löwe und Schakal*. Tübingen u. Basel 1980. Bei Zitaten wird jeweils zunächst die Seitenzahl des Textes und dann hinter Schrägstrich die der Übersetzung angegeben.

23 Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī, *Risālat aš-šāhil waš-šāḡiḡ*, ed. ‘Ā’iša ‘Abdarrahmān Bint aš-Šāṭī’. 2. Aufl. Kairo 1984. Eine ausführliche Inhaltsangabe und literaturgeschichtliche Wertung hat P. Smoor, "Enigmatic Allusion and double meaning in Ma‘arrī's newly-discovered Letter of a horse and a mule", *Journal of Arabic literature* 12 (1981): 49-73; 13 (1982): 23-52, gegeben.

24 Sahl b. Hārūn, *K. an-Namir waṭ-ṭa‘lab*, hrsg. und ins Franz. übers. von ‘Abdalqādir al-Mahīrī. Tunis o.J. Hier wird erst die Seitenzahl des Textes und dann hinter Schrägstrich die der Übersetzung angegeben.

1169)<sup>25</sup>. Das zweite war der 1858 von Friedrich Dieterici übersetzte *Streit zwischen Tier und Mensch vor dem König der Dschinnen* innerhalb der *Rasā'il ihwān aṣ-ṣafā'*<sup>26</sup>, und das letzte war *Tausendundeine Nacht*.<sup>27</sup> Zwei von diesen Werken stehen aber ebenso wie das *Sendschreiben* Abū l-'Alā' al-Ma'arrīs außerhalb des Stranges, der von *Kalīla und Dimna* zu *Löwe und Schakal* führt. Insofern kommt *Löwe und Schakal* eine besondere Bedeutung für die Beantwortung der genannten Fragen zu.

*Tausendundeine Nacht* galt den arabischen *udabā'* nicht im strengen Sinne als Literatur. Die in ihnen enthaltenen Typen von Erzählungen dienten – eben wegen ihrer Fiktionalität – nur der Unterhaltung von Frauen und Kindern. Die Texte waren deshalb von der sonst üblichen literarisch-schriftlichen Weitergabe ausgeschlossen und weitgehend der mündlichen Überlieferung überlassen.<sup>28</sup> Ihr Einfluß auf die Literatur der Gebildeten war entsprechend gering. Umgekehrt war *Tausendundeine Nacht* jedoch starken Einflüssen der hohen Literatur ausgesetzt. Und diese Einflüsse sind für unser Thema nicht ganz uninteressant. Ich werde zum Schluß meines Vortrages kurz darauf zu sprechen kommen.

*Tier und Mensch*, das mit einer Abfassungszeit um 950<sup>29</sup> etwa in der Mitte zwischen *Kalīla und Dimna* und *Löwe und Schakal* liegt, soll zeigen, daß der Mensch innerhalb der Schöpfung die höchste Stelle innehat, daß aber auch den Tieren ein Rang innerhalb der Schöpfung gebührt, den der Mensch zu achten hat. Einerseits macht die Form des Streitgesprächs, wie

25 *Solwan el mota' ossiano Conforti politici di Ibn Zafer arabo siciliano del XII secolo*. Versione italiana di Michele Amari. Firenze 1851. Eine moderne Edition ist: Ibn Zafar aṣ-Ṣaḡalī, *as-Sulwānāt fī musāmarat al-ḥulafā' was-sādāt. Sulwān al-muṭā' fī 'udwān al-atbā'*, ed. Abū Nahla Aḥmad b. 'Abdalmağid. Kairo 1978. Die Neuausgabe der Amari'schen Übersetzung durch Paolo Minganti. Palermo 1973 lag mir nicht vor. – Aus den Illustrationen des *Sulwān al-muṭā'* stammt übrigens die Miniatur mit einem Bären und einem Affenpärchen aus dem 14. Jhd., die sich als Einzelblatt erhalten hat, vgl. Richard Ettinghausen, *Arabische Malerei*. Genf 1979, S. 140-41.

26 Friedrich Dieterici, *Der Streit zwischen Mensch und Thier. Ein arabisches Märchen aus den Schriften der lauterer Brüder*. Berlin 1858, Nachdr. Hildesheim 1969. Ich zitiere die Edition: *Thier und Mensch vor dem König der Genien. Ein arabisches Märchen aus den Schriften der lauterer Brüder in Basra*, hrsg. von Friedrich Dieterici. Leipzig 1879, Nachdr. Hildesheim 1969, und nach Schrägstrich die neueste deutsche Übersetzung von Alma Giese, *Ihwān aṣ-Ṣafā'. Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen. Aus den Schriften der Lauteren Brüder von Basra*. Hamburg 1990.

27 Bekannteste deutsche Übersetzung von Enno Littmann, *Die Erzählungen aus den tausendundein Nächten*. Wiesbaden 1953. Ich zitiere nur diese Übersetzung.

28 Heinz und Sophia Grotzfeld, *Die Erzählungen aus "Tausendundeiner Nacht"*. Darmstadt 1984, S. 22-24.

29 Vgl. Giese, *Mensch*, S. XX.

das auch in den *munāzarāt* der Fall ist, das Reden der Tiere von der Anlage des Werkes her erforderlich, andererseits verteidigen die Tiere gerade ihre Tierlichkeit, ihre charakteristischen tierischen Eigenschaften. Damit sind der Anthropomorphisierung Grenzen gesetzt.

In der um 1020<sup>30</sup> – also wohl auch noch vor *Löwe und Schakal* – verfaßten *Risāla* al-Ma'arrī's repräsentieren die Tiere wenigstens teilweise lebende und historische Persönlichkeiten<sup>31</sup>, wodurch der Anthropomorphisierungsgrad ebenfalls in gewissem Umfange festgelegt ist.

Die verbleibenden drei Werke, d.h. *Panther und Fuchs*, *Sulwān al-muṭā'* und *Löwe und Schakal* sind dagegen wie *Kalīla und Dimna* der Intention der Verfasser nach Fürstenspiegel. Die Identität der Gattung erleichtert einen Vergleich der Grade der Vermenschlichung von Tieren in den Werken, da gattungsspezifische Unterschiede sich nicht mit entwicklungsgeschichtlichen mischen können. Im folgenden möchte ich jedoch nur *Kalīla und Dimna* und *Löwe und Schakal* in den Mittelpunkt meiner Betrachtung stellen, da sie – bei aller Verschiedenheit, die es ja gerade zu untersuchen gilt – im Aufbau ähnlich sind. In beiden Fällen handelt es sich um eine Tiergeschichte als Rahmen, in die andere Geschichten eingefügt sind. Anders ist es bei den beiden anderen Fürstenspiegeln: *Panther und Fuchs* ist eine einfache Tiergeschichte ohne eingerahmte Geschichten, und der *Sulwān al-muṭā'* ist dem Aufbau nach ein einfaches *adab*-Werk, in dem fünf menschliche Verhaltensweisen jeweils durch Koranzitate, prophetische Traditionen, Dichterverse und Geschichten zumeist persischer Herkunft belegt werden. Unter den Geschichten befinden sich auch einige Fabeln, in denen Tiere sprechen.

Wenn wir uns nun *Kalīla und Dimna* und *Löwe und Schakal* zuwenden, so ist zunächst auffällig, daß sowohl Ibn al-Muqaffā' als auch der Anonymus des 11./12. Jahrhunderts es für nötig halten, in ihren Vorworten das Auftreten sprechender Tiere in ihren Werken zu begründen. Solche Begründungen kommen auch in Fabelsammlungen anderer Kulturkreise vor<sup>32</sup>; bei *Kalīla und Dimna* fällt aber immerhin auf, daß die Begründung nicht in den beiden Vorworten steht, die aus der Sassanidenzeit stammen, sondern in dem, das Ibn al-Muqaffā' hinzufügen zu müssen glaubte, als das Werk in den arabischen Kulturkreis eintrat. Er beginnt<sup>33</sup>:

30 Vgl. Smoor, "Allusion" II, S. 28, Anm. 81.

31 Ebda I, S. 57.

32 So Luther in der Vorrede seiner Fabelsammlung von 1530, vgl. Reinhard Dithmar, *Die Fabel. Geschichte, Struktur, Didaktik*, 6. unv. Aufl. Paderborn 1984, S. 124.

33 Ibn al-Muqaffā' S. 46 (Ch.); 3 ('Az.); 68 (AN.) / 9.

Dies ist das *Buch von Kalīla und Dimna*. Es gehört zu den Fabeln (*amṭāl*) und Geschichten (*aḥādīṭ*), die die Gelehrten Indiens verfaßten, und bei denen sie inspiriert wurden, in sie die rhetorisch vollkommensten Reden, die sie finden konnten, in der Weise, die ihnen beliebte, einzufügen. Die Gelehrten aller Völker und Zungen streben nämlich fortwährend danach, daß man sie versteht. Sie wenden deshalb allerlei Tricks (*hiyal*) an und versuchen alle Mittel, über die sie verfügen, hervorzuholen, um ihre Wissenschaften und Weisheiten öffentlich bekannt zu machen. Zu diesen Mitteln gehörte es dann sogar, dieses Buch in die Mäuler des Viehs und der Vögel zu legen.

Während Ibn al-Muqaffa‘ sich noch damit begnügt, zu erklären, daß der Kniff der Tierrede nötig ist, um die Leser zu interessieren, wird der Anonymus sehr viel ausführlicher. Er entschuldigt die in der Fiktion liegende Täuschung damit, daß auch Gott den Trick der Lüste benutze, um damit andere Ziele zu erreichen. Bei ihm heißt es:<sup>34</sup>

Wisse, daß die Weisen die Weisheit in Geschichten verborgen, den Tieren in den Mund gelegt und in Erzählungen gekleidet haben, damit sie weniger auf den Herzen lastet und die Ohren sie williger aufnehmen... Die Weisen taten es dem gütigen Arzt gleich, der die Arznei in einer Speise verbirgt, nach der sich die Seele sehnt. Und sie taten es, um die Seelen der Knaben und Jünglinge zu überlisten (*hud‘atan*), damit sich diese, weil sie ständig auf ungewöhnliche Geschichten (*istiṭrāf al-ḥurāfāt*) aus sind, für das Ungewöhnliche in den Fabeln begeistern und sich dann mit den Fabeln die Weisheit fest in ihrer Brust verankert, in ihre Herzen eindringt und das Wissen in ihren Seelen Wurzeln schlägt. Sie taten es dem Jäger gleich, der in irreführender Absicht dem Vogel Körner hinwirft, nicht um ihn zu füttern, sondern zu einem anderen Zweck, der dem Vogel aber verborgen ist.

Gegen die Täuschung (*ḥadr‘a*) ist nichts einzuwenden, wenn sie zu Gedeih und Nutzen ist. Du siehst ja auch, daß der mächtige und erhabene Gott den Hungerschmerz und die Eblust geschaffen hat, um uns zum Essen aufzufordern, da das Essen den Menschen am Leben erhält. Und Er hat die geschlechtliche Lust geschaffen, da die Verbindung der Geschlechter die Erhaltung der Nachkommenschaft bewirkt. Nicht die Lust, sondern der Nutzen ist in beiden Fällen das Ziel... Alles dies, was ich aufgrund obiger Entschuldigung (*‘udr*) dem Löwen und dem Schakal in den Mund gelegt habe, habe ich in 21 Kapiteln angeordnet usw.

Man sieht, daß der spätere Autor mehr Rechtfertigungsbedarf sieht als der frühere. Es ist nun interessant, daß auch ‘Alī b. aš-Šāh al-Fārisī, der sonst unbekannt Autor des vierten Vorworts zu *Kalīla und Dimna*, das Problem der Tiersprache nochmals anspricht.

Wie A.F.L. Beeston<sup>35</sup> gezeigt hat, taucht dieses Vorwort zum ersten Mal in einem 1330 datierten Manuskript von Abū l-Ma‘ālīs neupersischer Über-

34 *Löwe und Schakal*, S. 39-41/17-19 (Übers. hier wie im folgenden von Rotter übernommen).

35 "The 'Alī Ibn Shāh' Preface to Kalīlah wa Dimnah", *Oriens* 7 (1954): 81-84.

setzung von Ibn al-Muqaffa's *Kalīla und Dimna* als Anhang auf. Beeston vermutet wohl zu recht, daß 'Alī b. aš-Šāhs Anhang aus dem Ende des 13. Jhdts. stammt, ursprünglich persisch verfaßt wurde und von dort in die späteren arabischen Handschriften von *Kalīla und Dimna* als Vorwort übernommen wurde. Chronologisch ist es also nach dem Vorwort des Anonymus einzuordnen. Al-Fārisī erzählt in seinem Vorwort, wie es dazu kam, daß der indische Philosoph Bīdbā dem König Dabšālīm die Fabeln von Kalīla und Dimna erzählte und sie dann niederschrieb. In dem Abschnitt über die Verwendung der Tiersprache geht es al-Fārisī in erster Linie darum, klarzumachen, daß Bīdbā die philosophischen Weisheiten nur deshalb Tieren in den Mund legte, um dem Wunsch des Fürsten zu entsprechen, Weisheit mit Scherz zu mischen. Mit der Tiersprache hätte er sozusagen sein Scherzsoll erfüllt. Das was die Tiere sagten, sei aber ernsthafte Weisheit. Die Weisen lauschten deshalb nur den Weisheiten, ohne sich um die Tiere und den Scherz zu kümmern. Die Dummköpfe dagegen wendeten sich dem Buch aus Erstaunen über die Unterhaltung der Tiere zu. Sie faßten das Buch als Scherz auf und unterließen es, den Sinn der Reden zu verstehen.<sup>36</sup> Implizite empfiehlt al-Fārisī somit den Lesern, die alberne Fiktion der Tiersprache zu ignorieren und sich auf den philosophischen Gehalt zu konzentrieren.

Ibn Zafar aš-Šaqalī rechtfertigt im Vorwort des *Sulwān* ebenfalls ausführlich die Tiergeschichten, die er in sein Werk eingefügt hat. Er glaubt, daß er dadurch, daß er im Stile von *Kalīla und Dimna* geschrieben habe, die Langeweile des Adressaten am besten vertreiben und die Krankheit seines Herzens am besten heilen könne. Er habe deshalb philosophische Sentenzen in den Mund der Tiere gelegt. Dann beruft er sich auf die sprechenden Tiere im Koran und darauf, daß 'Umar b. 'Abdal'azīz die Erde der Gräber habe sprechen lassen und daß der Kalif 'Alī eine Fabel erzählt habe, in der zwei Stiere und ein Löwe sprechen<sup>37</sup>.

Es sei noch erwähnt, daß auch die Lauteren Brüder von Basra in einem Nachwort glauben, sich dagegen verwehren zu müssen, daß ihre Abhandlung "Knabenspielerei und Gefasel der Brüder" (*mal'abat aš-šibyān wa-*

36 Ibn al-Muqaffa', S. 53-54 (AN.) / 298-99.

37 Ibn Zafar hat zwei stark voneinander abweichende Versionen seines *Sulwān* verfaßt, von denen die erste einem syrischen und die zweite einem sizilianischen Großen gewidmet ist. Sowohl die Übersetzung von Amari als auch die Edition von 'Abdalmagīd geben die zweite Version wieder, die nur ein sehr kurzes Vorwort aufweist, in dem die uns interessierenden Passagen fehlen. Amari hat aber in seinen Anmerkungen zu dem Vorwort der zweiten Version das ganze Vorwort der ersten Version nach einer anderen Handschrift übersetzt. Auf diese Übersetzung stützen sich meine Angaben, vgl. dort S. 217-22.

*mahrafat al-iḥwān*)<sup>38</sup> sei, und al-Ma‘arrī weist wie Ibn Zafar auf die sprechenden Tiere im Koran hin.<sup>39</sup>

Der Vergleich der Vorworte ergibt, daß bereits Ibn al-Muqaffa‘ anders als seine indisch-persischen Vorgänger befürchtete, daß das gebildete arabische Publikum, an das er sich wandte, es nicht als selbstverständlich ansehen würde, daß Tiere in einem literarischen Werk sprechen können. Der Anstoß, den Ibn al-Muqaffa‘ gegeben hatte, hatte nun nicht etwa zur Folge, daß man das neue literarische Mittel voll akzeptierte, vielmehr scheint mit sich vergrößerndem zeitlichen Abstand der Erklärungs- und Entschuldigungszwang eher größer als kleiner geworden zu sein.

Wenn wir nun über die Vorworte hinaus zu den eigentlich erzählenden Teilen der Werke vordringen, so haben wir zwischen der Rahmenerzählung und den eingerahmten bzw. eingefügten<sup>40</sup> Geschichten zu unterscheiden. Ich muß deshalb kurz auf den Aufbau der Werke eingehen. Der äußere Rahmen von *Kalīla und Dimna* ist ein Gespräch zwischen zwei Menschen, dem König Dabšalīm und dem Weisen Bīdbā, in dem der König den Weisen bittet, verschiedene Lebenssituationen durch Geschichten zu illustrieren. Der Weise kommt dem Wunsche nach und erzählt zu Beginn als Beispiel für eine Freundschaft, die durch die Intrigen eines Lügners zur Feindschaft wird, die Geschichte von dem Löwen und dem Stier, in der die beiden Schakale Kalīla und Dimna die Hauptrollen spielen. Diese Geschichte, die die bei weitem längste des Buches ist und deren Protagonisten ihm den Titel gaben, ist ihrerseits eine Rahmenerzählung, in der die handelnden Tiere viele Geschichten, darunter wiederum zahlreiche Tiergeschichten, erzählen. Auch in die anderen Geschichten Bīdbās sind häufig weitere Geschichten eingefügt, sie drängen den Rahmen aber nicht in den Hintergrund wie in der Geschichte von dem Löwen und dem Stier. Im folgenden werde ich den Dabšalīm-Bīdbā-Rahmen als den äußeren und den Löwen- und Stier-Rahmen als den inneren Rahmen bezeichnen.

In dem anonymen Werk vom *Löwen und dem Schakal* ist im Gegensatz zu *Kalīla und Dimna* nur eine Rahmengeschichte vorhanden, in der ebenfalls ein Löwe und zwei Schakale eine wichtige Rolle spielen.

Wenden wir uns zunächst den eingerahmten bzw. eingefügten Geschichten zu! Hier kommen Tierfabeln und Tiergeschichten nur in *Kalīla und Dimna* vor, hier dann allerdings im äußeren und im inneren Rahmen. Im äußeren Rahmen verwendet der Weise Bīdbā, im inneren Rahmen verwen-

38 *Mensch und Tier*, S. 134/201.

39 Smoor, "Allusion" II, S. 23-24.

40 Zu dem uns hier nicht berührenden Unterschied vgl. Gerhardt, *Art*, S. 388.

den die beiden Schakale Kalīla und Dimna, aber auch der Löwe und der Stier die Tierfabeln und Tiergeschichten, um ihre Argumentationen mit ihnen zu stützen. Aus dem Schicksal der Fabeltiere soll der Gesprächspartner Rückschlüsse auf die möglichen Folgen seines eigenen Handelns ziehen. Dies wird aber nicht nur durch Tierfabeln und Tiergeschichten erreicht. Daneben stehen weitere Mittel zur Verfügung, um den Partner zu überzeugen. Geschichten aus dem menschlichen Bereich dienen oft dem gleichen Zweck. Außerdem erscheinen Gleichnisse, Aussagen von Weisen und andere Sprüche. Schließlich argumentieren die Tiere auch, indem sie die Einsichtigkeit und Logik ihrer Worte direkt wirken lassen.

Sehen wir nun, welche der Mittel der Argumentation aus dem Repertoire von *Kalīla und Dimna* von dem Anonymus in seinen *Löwen und Schakal* übernommen wurden! Auch hier begründen die Schakale und der Löwe ihre Ansichten und Mahnungen sehr häufig direkt. Daneben benutzen sie Vergleiche, z.B.:<sup>41</sup>

Alles in der Welt ist miteinander verbunden, wie der Bauer nur mit Hilfe des Schmiedes bestehen kann und der Schmied nur mit Hilfe des Bauern leben kann und wie der Vogel, der die Zähne des Krokodils ausstochert; denn das Krokodil zieht daraus ebenso seinen Nutzen wie der Vogel sich davon ernährt.

Die Unsinnigkeit, Reichtümer und Vorräte zu sammeln, wird durch folgendes Gleichnis illustriert<sup>42</sup>: “Und wisse, daß der Lebensunterhalt der Ameise trotz ihres eifrigen Sammelns von Vorräten kein anderer ist als der Lebensunterhalt des Vogels, der des Morgens mit leerem Bauch davonfliegt und abends mit vollem Bauch zurückkehrt.”

Weiterhin sind Sprüche der Weisen sehr beliebt. Einleitungen wie<sup>43</sup>: “Die Weisen (*ḥukamā*) haben gesagt”, “Ein Weiser hat gesagt” wiederholen sich alle paar Seiten.

Schließlich finden sich zahlreiche Geschichten aus dem menschlichen Bereich, darunter – und das ist neu gegenüber *Kalīla und Dimna* – historische Anekdoten. So kommen die Kämpfe zwischen Persern und Byzantinern, der Statthalter des Irak Yūsuf b. ‘Umar unter dem Umayyadenkalifen al-Hišām (737-41), Salmān al-Fārisī und ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, der Ḥāriḡit Šabīb, der Basūs-Krieg usw. vor.<sup>44</sup>

41 *Löwe und Schakal*, S. 45-46/30. (Übersetzung mit kleinen Änderungen gegenüber Rotter).

42 Ebda, S. 46-47/31.

43 Ebda, S. 44-45/30; S. 47/32 usw.

44 Ebda, S. 78f/73f.; S. 135/147; S. 138/150; S. 139/150.

Nicht übernommen hat der Anonymus dagegen die Tierfabeln und Tiergeschichten. Die Tiere des Rahmens lassen ihrerseits keine Tiere sprechen. Zwar werden in Vergleichen, Gleichnissen und Sprüchen, wie wir gesehen haben, Tiere erwähnt, jedoch nur mit tierischen Eigenschaften ohne jede Anthropomorphisierung. Offensichtlich hat der Autor Hemmungen gehabt, seinem Vorbild auch darin zu folgen, daß er den fiktionalen Rahmen auch noch mit Unmöglichkeiten füllte.

Werfen wir nun von dem Anonymus einen Blick zurück auf Ibn al-Muqaffa'! Ibn al-Muqaffa' hatte als Übersetzer die Tierfabeln und Tiergeschichten seiner Vorlage alle übernommen und sich nur im Vorwort deshalb gerechtfertigt. Ibn al-Muqaffa' hat aber nicht nur übersetzt, sondern hinter dem inneren Rahmen ein Kapitel eingefügt. Offensichtlich befürchtete Ibn al-Muqaffa', daß es dem islamischen Rechtsempfinden widersprechen könne, daß der Schakal Dimna, der durch seine perfiden Intrigen den Tod des Stiers bewirkt hatte, ungestraft seinen Triumph genießen konnte. Vielleicht lief es auch seinem eigenen Rechtsempfinden zuwider. Auf alle Fälle läßt er den König Dabšalīm fragen, wie die Geschichte weiterging, und Bīdbā berichtet nun von dem Prozeß gegen Dimna und seiner schließlichen Hinrichtung. In diesem von Ibn al-Muqaffa' eingefügten Prozeß wird nun wieder mit zahlreichen Geschichten argumentiert, bezeichnenderweise aber mit keiner Tierfabel oder Tiergeschichte. Dort, wo er selbst zu Wort kommt, hat also bereits Ibn al-Muqaffa' auf dieses literarische Genre verzichtet. Besonders bemerkenswert ist noch, daß in einer Geschichte zwar sprechende Tiere vorkommen, aber diese sind Papageien<sup>45</sup>. Die handelnden Personen der Geschichte glauben zunächst, die Papageien erzählten beobachtete Fakten, seien also vernunftbegabte Wesen. Es stellt sich aber heraus, daß ihnen ihre Worte nur adressiert wurden. Somit wird auch diese Geschichte in den Bereich des Möglichen zurückgeholt.

Sahl b. Hārūn verzichtet ein gutes halbes Jahrhundert nach Ibn al-Muqaffa' in seinem *Panther und Fuchs* ganz auf eingerahmte Geschichten und somit auch auf Tierfabeln.

Wir können unsere Betrachtung der eingerahmten bzw. eingefügten Geschichten mit der Feststellung schließen, daß die von Ibn al-Muqaffa' durch seine Übersetzung in die arabische Literatur eingeführte Möglichkeit, argumentative Dialoge durch Tierfabeln zu veranschaulichen, bereits von ihm selbst nicht mehr genutzt wird, wo er zum Autor wird. Dieser Verzicht setzt sich bis zum Anonymus hin fort.

45 Ibn al-Muqaffa', S. 121-22 ('Az.); 164-65 (AN.) / 129-31.

Bevor ich den Rahmen behandle, sei noch eine Nebenbemerkung gestattet: Man hätte vielleicht erwarten können, daß der Neumuslim Ibn al-Muqaffa' und erst recht der sunnitische Anonymus die Lücke, die der Verzicht auf Fabeln hinterließ, durch Autoritätsbeweise aus Koran und *ḥadīṭ* aufgefüllt hätten. Das ist jedoch nicht der Fall. Die Islamisierung erstreckt sich allein auf die Ethik<sup>46</sup>, aber nicht auf die Diskussionsstrategie. Hier stehen die beiden Fürstenspiegel ganz im Gegensatz zu *Mensch und Tier*, in dem beide Parteien sich dauernd auf das Wort Gottes berufen<sup>47</sup>. Auch bei Sahl b. Hārūn und al-Ma'arrī zitieren die Tiere gelegentlich den Koran<sup>48</sup>.

Zur Betrachtung des Rahmens ist es notwendig, zuvor noch einmal auf die Fabeln im Innern von *Kalīla und Dimna* zurückzukommen. Die Tiere in vielen dieser durchweg aus Indien stammenden Fabeln verhalten sich kaum anders als diejenigen in der Aesop'schen Fabeltradition.

Lassen sie mich als Beispiel die Fabel von der Laus und dem Floh nehmen. Sie ist schön kurz – übrigens ein Charakteristikum der klassischen Fabel – und denjenigen von Ihnen, die arabisch noch aus dem Harder/Paret<sup>49</sup> gelernt haben, bekannt<sup>50</sup>:

Man behauptet, daß eine Laus längere Zeit im Bette eines reichen Mannes lebte. Sie pflegte an sein Blut zu gelangen, während er schlief und nichts merkte, indem sie ganz vorsichtig herankroch. So verblieb sie einige Zeit, bis sie eines Nachts ein Floh um Gastfreundschaft bat. Sie sagte zu ihm: 'Verbring die Nacht bei uns bei gutem Blut und in einem weichen Bett!' Der Floh blieb bei ihr. Als dann der Mann sein Bett aufsuchte, sprang der Floh auf ihn und versetzte ihm einen Stich, der ihn aufwachen und seinen Schlaf verfliegen ließ. Der Mann stand auf und befahl, sein Bett zu untersuchen. Man tat das und sah nur die Laus. Sie wurde gefangen und zerquetscht. Der Floh entkam.

Die Tiere dieser Geschichte leben in ihrer natürlichen Umgebung, dem Bett eines Mannes. Sie haben ihre natürliche Nahrung, das Blut des Mannes. Sie zeigen ihre natürlichen Eigenschaften, die Laus kriecht langsam, der Floh springt, und schließlich ereilt die Laus ein typischer Lausetod, sie wird

46 Bei Ibn al-Muqaffa' durch die Einfügung des Prozesses gegen Dimna und bei dem Anonymus durch zahlreiche Einzelheiten, vgl. die Einleitungen von Riḍwān as-Sayyid und Gernot Rotter.

47 Vgl. den Anhang der Koranzitate in Giese, *Mensch*, S. 203-10.

48 Vgl. Mahīrī in seinem Vorwort zum *K. an-Namir waṭ-ṭa'lab*, S. 24, und Smoor, "Allusion" I, S. 71.

49 Ernst Harder, *Kleine arabische Sprachlehre*, Neubearb. von Rudi Paret. 10. Aufl. Heidelberg 1964, S. 153-54.

50 Ibn al-Muqaffa', S. 77-78 (Ch.); 72 ('Az.); 124 (AN.) / 78-79.

zerquetscht. Die Anthropomorphisierung erfolgt dadurch, daß die Tiere nach menschlichen Moralvorstellungen handeln, die Laus gewährt Gastfreundschaft<sup>51</sup>, und dadurch, daß sie vernunftbegabt sind, was sich am offensichtlichsten im Sprechen manifestiert<sup>52</sup>. Das, was sie in dieser Fabel sagen, ergibt sich allein aus den Erfordernissen des Handlungsablaufs. Die Laus predigt nicht indirekt dem Leser.

Die rein menschliche Lehre, wegen derer die Fabel erzählt wird, wird nicht durch die Anthropomorphisierungen innerhalb der Fabel erreicht, sondern liegt, wenn sie zu ziehen nicht ganz dem Leser überlassen bleibt, außerhalb: Entweder in einer angeschlossenen "Moral von der Geschichte"<sup>53</sup> oder wie hier und auch sonst meist in *Kalīla und Dimna* darin, daß die Fabel eine sich in der Rahmengeschichte ergebende Situation illustriert. In Bezug auf diese Situation sollen dann die Handlungsträger der Rahmengeschichte zusammen mit dem Leser belehrt werden<sup>54</sup>.

Neben diesen "klassischen" Fabeln gibt es in *Kalīla und Dimna* aber bereits solche, in denen die Tiere ihren Mittieren Lehren verkünden, die unmittelbar auf den Leser wirken sollen. Dies geschieht einmal dadurch, daß sie untereinander mit Weisheiten argumentieren. So verteidigt in der Geschichte von dem Wolf, dem Raben und dem Schakal mit dem Kamel und dem Löwen der Löwe seine Sicherheitsgarantie an das Kamel<sup>55</sup> mit den Worten:

Ist dir nicht zu Ohren gekommen, daß, wenn jemand Almosen spendet, dieses nicht soviel Lohn einträgt, wie wenn jemand einer furchtsamen Seele Sicherheit gewährt und unschuldiges Blut davor bewahrt, vergossen zu werden?

51 Die Interpretation in *Kalīla und Dimna* moralisiert auch das Verhalten des Flohs. Die Geschichte wird dafür angeführt, daß auch ein schwacher Bösewicht mithilfe anderer ans Ziel kommt. Die Fabel soll aber eher das schicksalhafte Eintreten böser Folgen auch von guten Handlungen verdeutlichen. Einfügung von nicht ganz passenden Fabeln, Geschichten und Sprüchen in Argumentationsreihen sind in *Kalīla und Dimna* und *Löwe und Schakal* nicht selten.

52 Vgl. auch Erwin Leibfried, *Fabel*, 4. Aufl. Stuttgart 1982, S. 25-27.

53 Am Ende der Geschichte von der Ringeltaube, der Ratte, der Gazelle und dem Raben gibt der Philosoph Bīdbā die Lehre seiner Geschichte (Ibn al-Muqaffā', S. 146 ('Az.); 185 (AN.) /155): "Wenn diese Geschöpfe trotz ihrer Kleinheit und Schwäche sich immer wieder dadurch aus den Fesseln des Untergangs befreien konnten, daß sie sich aufrichtig liebten, festen Herzens waren und auf einander hörten, wieviel fähiger und geeigneter zur Verbundenheit miteinander und zu gegenseitiger Hilfe ist dann doch der Mensch, dem Vernunft und Verstand gegeben sind, dem (die Erkenntnis von) Gut und Böse eingegeben ist und dem Unterscheidungsvermögen und Erkenntnis gewährt wurden."

54 Zum Verhältnis von Fabel und Lehre vgl. auch Leibfried, *Fabel*, S. 24-25.

55 Ibn al-Muqaffā', S. 85-86 (Ch.); 81 ('Az.); 132-33 (AN.) / 87.

Der Rabe antwortet ihm daraufhin:

Was der König sagt, weiß ich sehr wohl. Andererseits aber rettet sich die Familie durch die Opferung der Einzelperson, der Stamm durch die Opferung der Familie, die Hauptstadt durch die Opferung des Stammes und der König opfert die Einwohner der Hauptstadt (zu seiner Rettung.)

Andererseits argumentieren die Tiere der Fabeln des äußeren Rahmens ihrerseits mit Fabeln. So erzählt in der Geschichte von dem Affen und dem Schildkröterich der Affe wiederum die Geschichte von dem Löwen, dem Schakal und dem Esel<sup>56</sup>. Der eher als Tierepos denn als Fabel einzustufende Kampf zwischen Eulen und Raben enthält sogar eine große Zahl eingefügter Fabeln<sup>57</sup>. Es kommt schließlich sogar vor, daß die "Moral" in die Fabel inkorporiert und einem Tier als Schlußwort in den Mund gelegt wird. In der schon genannten Geschichte von dem Affen und dem Schildkröterich geht letzterer mit den Worten in sich<sup>58</sup>:

Ein Rechtschaffener bekennt seinen Fehltritt. Wenn er eine Sünde begeht, schämt er sich nicht, daß er durch Strafe zu richtigem Handeln und Reden geführt wird. Wenn er in eine schwierige Situation gerät, kann er sich aus ihr durch seinen Verstand und seine List befreien, wie der Mann, der auf die Erde stürzt und sich dann beim Aufstehen gerade auf diese stützt.

Ich habe die verschiedenen Argumentationsformen im Innern der Fabel von *Kalīla und Dimna* im einzelnen aufgezählt, um zu zeigen, daß bereits in dem ersten Fabelwerk, das den Arabern bekannt wurde, die Tendenz bestand, die Fabel nicht mehr nur durch ihre Handlung wirken zu lassen, sondern auch durch direkte Ansprache des Lesers, indem die Tiere beginnen, Weisheiten zu verkünden, d.h. sie übernehmen bereits Aufgaben, die an sich der Rahmenerzähler bzw. der Autor selbst hat. Damit tritt aber eine Anthropomorphisierung ein, die weit über die Grenzen dessen hinausgeht, was sonst in der Fabel üblich ist. Die Tiere werden zum König, zum Minister, zum Weisen usw. Ihre tierischen Eigenschaften spielen in den geistreichen Gesprächen, die sie führen, über weite Strecken gar keine Rolle mehr. Eine solche selbst zur Rahmengeschichte gewordene Fabel ist nun auch der innere Rahmen<sup>59</sup> von *Kalīla und Dimna*, also die Geschichte von dem

56 Ebda, S. 172-74 (Ch.); 181-83 ('Az.); 214-16 (AN.) / 192-95.

57 Ebda, S. 143-66 (Ch.); 147-74 ('Az.); 186-209 (AN.) / 157-85.

58 Ebda, S. 174 (Ch.); 183 ('Az.); 216 (AN.) / 195.

59 Es sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß dieser Rahmen bereits in den alten indischen Versionen (vgl. Johannes Hertel, *Tantrākhyāyika. Die älteste Fassung des*

Löwen und dem Stier. Als Fabel soll sie ja zeigen, wie eine Freundschaft durch die Intrigen eines Lügners zur Feindschaft wird, als Rahmenerzählung gibt sie aber Gelegenheit, auch zahlreiche andere Lebenssituationen zu illustrieren und ethische Ratschläge zu erteilen.

Durch diese Transponierung der Einzelfabel in den Rang einer Rahmenerzählung erklärt sich, daß das, was ich eben als Inhalte der Fabelauffüllung genannt habe, praktisch identisch ist mit dem, was ich Ihnen zuvor bereits als Inhalt der Rahmenerzählung aufgezählt hatte.

Dieser Weg von der Einzelfabel zur Rahmenerzählung ist in *Kalīla und Dimna* noch nachvollziehbar. Der Anonymus bietet uns dagegen nur noch die Rahmenerzählung vom Löwen und dem Schakal. Die Fabelfunktion dieses Rahmens ist im Text nicht mehr angedeutet. Nur der Literaturwissenschaftler kann sie erschließen, da er das Vorbild<sup>60</sup> kennt, nach dem der Anonymus gearbeitet hat, eben Ibn al-Muqaffa's *Kalīla und Dimna*-Übersetzung.

Was hat diese völlige Loslösung vom Fabelcharakter nun beim *Löwen und Schakal* für eine Wirkung auf das Verhalten der handelnden Tiere? Wir können eine noch stärkere Vermenschlichung, als sie bereits im inneren Rahmen von *Kalīla und Dimna* der Fall war, feststellen. Sie wird dadurch ausgelöst, daß der Autor jetzt noch folgenloser vergessen darf, daß Tiere handeln. Wenn die Tiere reden, reden sie so, als ob ihr Gegenüber ein Mensch sei. Sie wollen den anderen nicht mehr mit Fabeln aus ihrem Tier-

*Pañcatantra*. Aus dem Sanskrit übers. mit Einl. u. Anmm. 1. 2, Leipzig & Berlin 1909; Nachdr.: Darmstadt 1970, Bd. 2, S. 4-5; Franklin Edgerton, *The Panchatantra reconstructed. An attempt to establish the lost original Sanskrit text of the most famous of Indian story-collections on the basis of the principal extant versions*. Text, crit. apparatus, introd., transl., Vol. 2. New Haven, Conn. 1924 S. 274-76) einen seltsamen Bruch aufweist. Die Geschichte beginnt im menschlichen Bereich, und der Stier ist zunächst ein normales Zugtier. Erst in dem Augenblick, da er in das Reich des Löwen eintritt, wird er zum sprachbegabten Fabeltier. Die Geschichte wird von jetzt an im Reich des Löwen fortgesetzt. Vom Schicksal des Besitzers des Stiers, der durch eine Handelsreise beweisen wollte, daß er kein Nichtsnutz sei, erfahren wir nichts mehr, ebenso wenig von dem des zweiten Stiers, der den Wagen mitzog. François de Blois, *Burzōy's Voyage to India and the origin of the Book of Kalīlah wa Dimnah*. London 1990 S. 23, nennt die Geschichte ob dieses Bruchs "decidedly awkward".

60 Wie ich an anderer Stelle zeigen möchte, ist die direkte Vorlage für den *Löwen und den Schakal* übrigens nicht der innere Rahmen von *Kalīla und Dimna*, also die Geschichte von dem Löwen und dem Stier, sondern die von Bīdbā erst gegen Ende des Werkes erzählte Geschichte von dem Löwen und dem asketischen Schakal, vgl. Ibn al-Muqaffa', S. 217-27 (Ch.); 245-59 ('Az.); 234-43 (AN.) / 246-59. In unserem Zusammenhang spielt das aber keine Rolle.

reich überzeugen, sondern – wie wir gehört haben – mit Anekdoten aus der arabisch-persischen Geschichte. Das Beispiel für die List, das der Schakal dem Löwen gegenüber anführt, ist nur im menschlichen Bereich sinnvoll<sup>61</sup>:

Hast du jemals zwei Heere gesehen, die ohne Waffen aufeinandertreffen? Waffen sind etwas, was von der List durch Erkenntnis hervorgebracht wird. Der Bogen ist ja zunächst nur ein nutzloses Stück Holz und das Schwert ein Stück Eisen, das nicht schneidet. Es müssen erst die Kenntnis und die List hinzukommen, um es zu einem Schwert zu machen.

Die Tiere werden als Objekt des Menschen gesehen. Der Schakal fährt fort: "Weißt du nicht, daß man die wilden Tiere mit Feuer jagt? Auch wenn das Feuer ihnen gar nichts schaden würde, ist es für sie doch so ungewohnt und ruft bei ihnen solchen Schrecken hervor, daß man sie mit der Hand fangen kann." Man kann sie mit der Hand fangen, nicht etwa mit den Zähnen packen. An anderer Stelle lautet der Spruch eines Weisen<sup>62</sup>: "Das schlimmste für einen Mann (*mar'*) ist ein Irrtum im Vertrauen."

Die Tiere reden jedoch nicht nur wie Menschen, sie handeln auch wie Menschen. Der Löwe ist als König bemüht, die *sunna* des Propheten und das islamische Recht durchzusetzen; dem weisen Schakal waren die Tage die liebsten, an denen er mit seinen Gedanken und mit dem Studium seiner Bücher allein war<sup>63</sup>; vor seinem Unternehmen gegen den Büffel betet der Schakal zwei *rak'as*<sup>64</sup>. Die Gegner des Schakals schreiben einen Brief im Namen des Schakals, stecken ihn in einen Umschlag und adressieren ihn an die Favoritin des Löwen<sup>65</sup> usw. Nur in der Szene, in der der Schakal den Büffel besiegt, erscheinen einige tierische Züge<sup>66</sup>: Der Schakal erregt durch Hinken den Jagdinstinkt des Menschen, der Büffel sucht im Schlamm Kühlung und der Löwe frißt von dem Büffel, allerdings nicht, ohne dem verendenden Tier noch schnell die Halsschlagadern durchschneiden zu lassen; denn als guter Muslim frißt der Löwe natürlich nur rituell geschlachtetes Fleisch.

Die letzte Stufe der Vermenschlichung ist, daß im an sich tierischen Reich des Löwen Menschen als Handlungsträger auftreten, und zwar nicht nur als eindringende Jäger, der natürlichen Funktion des Menschen im Tierreich, sondern auch als Mitglieder der Gesellschaft dieses Reiches. Das

61 *Löwe und Schakal*, S. 83/77-78.

62 Ebda, S. 144/155.

63 Ebda, S. 43-44/25.

64 Ebda, S. 96/93.

65 Ebda, S. 121/135.

66 Ebda, S. 102-03/105-06.

beginnt damit, daß bei einigen Handlungsträgern die Gattungszugehörigkeit offen gelassen wird. Bei dem Freund des Schakals, der immer nur *ṣadiq* genannt wird, ist in Analogie zu *Kalīla und Dimna* noch zu schließen, daß es sich auch um einen Schakal handelt. Bei dem Kritikaster, der während der ersten Gespräche des Schakals mit dem Löwen auftritt, können wir schon nicht mehr sagen, um welche Tierart es sich handelt. Er wird nur als *mu'tarid* bezeichnet<sup>67</sup>. Dasselbe gilt für den Tadler (*lawwām*), der den Schakal später im Gefängnis besucht<sup>68</sup>. Bei den Händlern, derer sich die Gegner des Schakals bedienen, um den Schakal beim König anzuschwärzen, spricht nichts mehr dafür, daß es sich um Tiere handelt. So heißt es z.B.<sup>69</sup>: "Sie hielten Ausschau nach einem Händler und versprachen einem Sklaven, den er hatte, Geld, so daß er alle Güter und Waren, die der Händler herbeibrachte, in einer Liste eintrug." Ganz klar wird die Sache bei den Beratern des Löwen, die er befragt, wie er sich im Falle des Schakals verhalten soll bzw. die er zu ihm ins Gefängnis schickt. Von dem einen wird gesagt<sup>70</sup>: "Nun gab es unter seinen Gefolgsleuten auch einen Mann (*raḡul*), der mit der Wahrheit befreundet war," und von dem anderen heißt es<sup>71</sup>: "Es gab unter seinen Gefolgsleuten einen Mann (*raḡul*), auf dessen Ehrlichkeit, Treue, Klugheit und Frömmigkeit er vertraute."

Wie ist nun Sahl b. Hārūns *Panther und Fuchs* zwischen *Kalīla und Dimna* und *Löwe und Schakal* einzuordnen? Obwohl das Werk zeitlich *Kalīla und Dimna* näher steht, reicht es in der Vermenschlichung der Tiere fast bis an *Löwe und Schakal* heran. Zwar sind die Frau und der Freund des Fuchses auch Füchse, das Individuum, dem der Fuchs auf der Insel zunächst begegnet, ist ein Wolf, die Heerführer des Panthers sind auch Panther, als Speise dienen den Raubtieren auf der Insel Gazellen und Oryxantilopen, und der Wolf charakterisiert den Panther, der die Insel beherrscht, als "niederträchtig, geizig und engherzig, wie man es von den Panther kennt"<sup>72</sup>, andererseits ist bei den drei Ministern des Panthers die Gattungszugehörigkeit nicht mehr angegeben, und Korrespondenz und Dialoge werden wie zwischen Menschen geführt. Vor allem die Examinierung des Fuchses durch die Minister und den Panther über die menschlichen Eigenschaften, die den ganzen zweiten Teil des Werkes füllt, ähnelt sehr

67 Ebda, S. 64/56.

68 Ebda, S. 158/171.

69 Ebda, S. 129/143.

70 Ebda, S. 131/144.

71 Ebda, S. 144/155.

72 *K. an-Namir*, S. 168/44.

dem Examen, dem sich die Sklavin Tawaddud in *Tausendundeiner Nacht* unterziehen muß.

Nun könnte man natürlich sagen: Die immer stärker werdende Vermenschlichung der Tiere bedeute eine Zunahme der Fiktionalität; denn die Tiere entfernten sich ja immer weiter von ihrem natürlichen Verhalten. Das ist aber nur rein theoretisch so. In dem Augenblick, in dem sozusagen die 50%-Grenze überschritten ist, beginnt der Leser die Handlungsträger nicht mehr von der tierischen Seite, sondern von der menschlichen her zu betrachten. Dadurch schwindet für ihn die anstößige Fiktionalität immer weiter und reduziert sich fast auf die Tiernamen der handelnden Personen.

Wir können also feststellen: In den Vorworten wird der Entschuldigungsbedarf für das Auftreten vermenschlichter Tiere immer größer; aus der Auffüllung des Rahmens schwinden Tierfabeln und Tiergeschichten völlig; der Rahmen selbst wird seines Fabelcharakters gänzlich entkleidet und die Tiere werden, um mit Luther zu sprechen, zu reinen "Tierwänsten", unter denen Menschen stecken. Offensichtlich hatte die Abneigung der arabischen Gebildeten gegen das Fiktionale in der Literatur die Oberhand gewonnen, so daß sie das Neue, das mit Ibn al-Muqaffa's *Kalīla und Dimna*-Übersetzung in die arabische Literatur eingedrungen war, so weit zurückdrängen konnte, daß es kein Skandalon mehr bedeutete.

Vor dem Hintergrund dieses Resultates mag nun auch ein Blick auf *Tausendundeine Nacht* nicht ganz uninteressant sein. Wie schon gesagt, steht *Tausendundeine Nacht* außerhalb der Literatur der Gebildeten. Für diese größtenteils mündlich überlieferte Volksliteratur gelten andere Gesetze: Fiktives wie Dämonen, Feen und Zauberei spielen eine große Rolle. Um so auffälliger ist es, daß Tierfabeln in der umfangreichen Sammlung nur so spärlich vertreten sind. Sie kommen nur in drei Blöcken vor, von denen zwei, nämlich derjenige in der Geschichte von den sieben Wesiren<sup>73</sup> und der in der Geschichte von Ġali'ād und seinem Sohn Wird Hān,<sup>74</sup> sicherlich mit den Rahmengeschichten aus dem indisch-persischen Bereich übernommen wurde. Auch der letzte Block, mit dem Šahrazād die Bitte des Königs: "Ich wünsche, daß du mir eine Geschichte aus dem Leben der Vögel erzählst" erfüllt<sup>75</sup>, dürfte nach Mia Gerhardt als ganzes in *Tausendundeine*

73 Littmann, Bd. 4, S. 259-371.

74 Littmann, Bd. 6, S. 7-144.

75 Littmann, Bd. 2, S. 224-88. In der bereits in den Rahmen eingefügten Erzählung von dem Stier und dem Esel (Bd. 1, S. 27-30) sprechen zwar auch Tiere, aber nicht wie selbstverständlich die menschliche Sprache, sondern ihre eigene, die ein Mensch wunder-

*Nacht* eingefügt worden sein<sup>76</sup>. Littmann nimmt auch für ihn indische Herkunft an<sup>77</sup>. Wenn er nicht bereits in der Urform von *Tausendundeine Nacht* stand, deren Existenz im arabischen Raum seit der Mitte des 9. Jhdts. bezeugt ist<sup>78</sup>, müßte immerhin ein Araber nach diesem Zeitpunkt ihn für Wert befunden haben, in die Sammlung aufgenommen zu werden. Aber selbst dann zeigt sich, daß das Interesse der Kompilatoren und damit auch ihrer Hörer an Fabeln und Tieren äußerst gering war. Wir können uns ganz dem Urteil von Mia Gerhardt anschließen<sup>79</sup>:

On the whole collection, this is not much, nor is the average quality of material and narrative very high. If they had wanted them, the compilers might have taken more and better fables and animal stories from the numerous at their disposal<sup>80</sup>. But they did not; the fact accentuates, once more, the confirmedly anthropocentric character of the book. It preferably tells about human beings and human experience, presented as such and for their own sake... It is well in keeping with the dominant trends of the '1001 Nights' that the fable with its pseudo-animals should be so sparingly represented.

Der literarische Geschmack der Gebildeten hat einen starken Einfluß auf *Tausendundeine Nacht* gehabt. Das gilt für die Form – man denke an Reimprosa und Gedichteinlagen –, die Präsentation – man denke an die Bezeugung zahlreicher Geschichten – und den Inhalt – man denke an

barerweise versteht. Hier handelt es sich also weniger um eine Anthropomorphisierung der Tiere (obwohl der Hahn ganz menschlich rät, der Bauer solle seine neugierige Frau einmal tüchtig durchprügeln), sondern um ein märchenhaftes Wunder, das dem Menschen widerfährt. Ähnlich liegt übrigens auch in *Sūra* 27 das Wunder nicht bei den Tieren, sondern bei Salomo.

- 76 Gerhardt, *Art*, S. 352. Nur die Geschichte vom Wolf und dem Fuchs mag nach ihr eine Ausnahme bilden.
- 77 Littmann, Bd. 6, S. 721. Gerhardt, *Art*, S. 353, Anm. 2, ist mit der Zuschreibung der Herkunft an einen bestimmten Kulturkreis vorsichtiger, bemerkt aber auch, daß die Einfügungstechnik auf ein indisch-persisches Vorbild hinweisen könnte.
- 78 Vgl. Nabia Abbott, "A ninth-century Fragment of the "Thousand Nights". New light on the early history of the Arabian Nights", *Journal of Near Eastern studies* 8 (1949): 129-64; vgl. auch Grotzfeld, *Erzählungen*, S. 11-12.
- 79 Gerhardt, *Art*, S. 353-54.
- 80 Ich habe Zweifel daran, daß die Quellen wirklich so zahlreich waren. Zwar kann Brockelmann, "Fabel" (vgl. o. Anm. 16) eine ganze Reihe von Tierfabeln und Tiergeschichten oder Anspielungen auf solche primär aus der späteren *adab*-Literatur zusammenstellen. In Anbetracht des Umfangs dieser Literatur ist das Ergebnis aber eher dürftig, so daß den Redakteuren von *Tausendundeiner Nacht* hier sicher keine allzu reichlich sprudelnde Quelle zur Verfügung stand.

Übernahmen aus der *adab*-Literatur<sup>81</sup>. Es scheint, daß die Fiktionsfeindlichkeit der Gebildeten für die spärliche Repräsentation von Tierfabeln in *Tausendundeine Nacht* ebenfalls mitverantwortlich ist. Insofern als *Tausendundeine Nacht* ein Abglanz der *adab*-Literatur ist, bestätigt es also den Befund der wachsenden Tendenz unter den *udabā'*, sich des für uns so reizvollen literarischen Mittels, Tieren menschliche Worte in den Mund zu legen, wieder zu begeben.

81 Vgl. zum Beispiel die Aufsätze von Arthur Schaade, "Zur Herkunft und Urform einiger Abū Nuwās-Geschichten in Tausendundeiner Nacht", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 88 (1934): 259-76; "Weiteres zu Abū Nuwās in 1001 Nacht", *Ebda* 90 (1936): 603-15.

