

soul. Incapable of stopping their activities even for a while, heads always filled with different thoughts at a time, dexterous at work and precipitate, fostering the five poisons³³, rejoiced at hearing of the others' sins — that was the mother's lineage —; irascible and hot-tempered.

Afterwards the mountains were covered with forests, and the river-beds were filled with water; a hole had opened in the earth whereto all the waters streamed together and ran into the abyss, whereafter all the plains became fields and numerous towns have arisen. Soon after this gNya khri btsan po became king of Tibet. [And] it is said that such was the origin of the king and the subjects.

Chapter seven about the descent of the Tibetans from a monkey and and ogress of rocks".

³³ It is curious to observe that we have to do here with an enumeration of 5 moral poisons (Bon theory), whereas Buddhists think them, as a rule, to be three. These poisons are: lust, hatred, ignorance (Buddhists) plus pride and jealousy (Bon). See Das Dict., p. 626—627.

DOCUMENTS ET COMMUNICATIONS

J. CH. BÜRCEL

LÜGE UND WAHRHEIT IN DER KLASSISCHEN ISLAMISCHEN DICHTUNG

Ein Beitrag zur Wesensbestimmung der arabischen und persischen Poesie.

In seiner bekannten Untersuchung „Die Bildersprache Nizamis“ hat Helmut Ritter eine unterscheidende Wesensbestimmung der arabischen und persischen Poesie mit den Worten „Ohren-Mensch“ (Araber) und „Augen-Mensch“ (Perser) unternommen. G. E. von Grunebaum hat in einem der in „Kritik und Dichtkunst“ vereinigten Aufsätze die Fragwürdigkeit dieser Unterscheidung angedeutet und demgegenüber, in einem andern Aufsatz der gleichen Sammlung, eine aristotelisch-kunsthandwerkliche von einer platonisch-inspirativen Richtung unterschieden, wobei er die Trennungslinie weniger zwischen Arabern und Persern, als zwischen sufischen und nicht-sufischen Dichtern zieht.

Unsere Ueberlegung geht demgegenüber von der Wahrheitsfrage aus, wie sie von Dichtern und Poetikern des islamischen Mittelalters selbst gestellt und beantwortet wurde, und stösst von ihr aus zu einer Wesensbestimmung vor, die versucht, die einzelnen Unterschiede einer jeweils anderen Weltansicht zuzuordnen, wobei kaum gesagt zu werden braucht, dass diese Unterschiede erst in der Masse greifbar werden, wie sich die persische Poesie von dem arabischen Leitbild befreit und zu sich selber, d. h. zu ihrer islamisch-persischen Form, findet (das Schahnamah bildet

ein gesondertes Problem, da es einerseits kaum arabisch beeinflusst, zum andern aber auch noch nicht typisch islamisch-persisch ist). Die Wahrheitsfrage wird von den arabischen Poetikern in der Regel in dem Sinne beantwortet, dass eine Uebereinstimmung von Vorbild und Abbild wünschenswert, wenn nicht gar Pflicht des Dichters sei. Das Vorbild kann wechseln — Ibn Rašīq hat sich für einen der neuen Umwelt angepassten Szenenwechsel, also für die Beschreibung der städtischen, statt der nomadischen Wirklichkeit ausgesprochen. Ziel der Dichtung aber bleibt *waṣf* realistische Beschreibung. Diese Dichtung ist exoterisch, dem *ẓāhir* verhaftet, und sie bleibt es auch da, wo einzelne Dichter sich für die Erlaubtheit der „Lüge“ einsetzen. Gemeint sind mit diesem Stichwort im Wesentlichen bestimmte die „Wahrheit“ im genannten Sinne der Uebereinstimmung von Vorbild und Abbild gefährdende rhetorische Figuren wie namentlich die „starke Hyperbel“ (*ḡulūw*, *īḡrāq*, *isrāf*) und die „phantastische Argumentation“ beziehungsweise die „phantastische Aetiologie“ (*ḥusn-at-taʿlīl*, *taʿlīl taḥyīlī*), von denen die erstere vor allem Qudāma ibn Ġaʿfar, die zweite ʿAbd al-Qāhir al-Ġurġānī verteidigt. Die mit der Verteidigung solchen „Lügens“ in der Poesie zum Teil verbundene Berufung auf die griechische Philosophie (Quma) oder Aristoteles persönlich (Ishāq ibn Ibrāhīm ibn Wahb al-Kātib) ist zwar durch die alexandrinische Tradition mit ihrer Einordnung der aristotelischen Poetik ins „Organon“ und der damit verbundenen (wohl auf Poet. 24/18 basierenden) Bewertung als einer Art Lehrbuch des poetischen Trugschlusses verständlich, dennoch aber insofern nicht berechtigt, als man dabei weder Aristoteles' spezifischen Fiktionsbegriff, noch dessen auch in der Poetik postuliertes *μεσότης* — Ideal berücksichtigt hat.

Im allgemeinen haben die Araber keinen Fiktionsbegriff entwickelt, geschweige denn eine Vorstellung von den Aufgaben, die fiktive Dichtung haben könnte. Eine interessante Ausnahme bildet Qudāma's stark an Aristoteles orientierter *Naqd aš-šīr*: Hier wird bei der Erörterung der Liebeslyrik festgestellt, sie müsse das Typische der Liebe ausdrücken, müsse Gefühle wachrufen, wie sie jeder Liebende empfinde oder empfunden habe, der Dichter selber brauche jedoch die Dinge nicht so intensiv erlebt zu haben wie er sie schildert. Diese Theorie steht in engem Zusammenhang

mit Qudāma's Hyperbel-Theorie: Er will diese als ein Mittel intensivierender Wirklichkeitsschilderung verstanden wissen.

Die zweite interessante Ausnahme ist al-Qartāḡannī, der als einziger arabischer Poetiker eine klare Terminologie für verschiedene Arten von Fiktion (*ihṭilāq imkānī*, *imtināʿī* u. s. w.) entwickelt hat. Der Unterschied dieser Arten besteht in dem Mehr oder Weniger an beigemischter „Lüge“, wobei sich das Quantum nach dem jeweiligen Zweck des poetischen Erzeugnisses zu richten hat. Als ein Beispiel nennt Qartāḡannī die Verwendbarkeit der — sonst von ihm verdammt — starken Hyperbel im Bereich der Satire.

Zu einem eigentlichen Fiktionsverständnis — Dichtung als bewusste Erfindung im Dienste einer künstlerischen Idee — ist also auch Qartāḡannī nicht vorgestossen. Das entspricht der dichterischen Praxis des arabischen Mittelalters, die keine Epik kennt. Ibn Sīnā konstatiert ausdrücklich, dass die griechische Mythologie, oder auch ein Stoff wie Kalila wa Dimna (die arabisches Fassung des indischen Pañcātāntra) nicht zum Themenkreis arabischer Dichtung gehöre.

Wenn die persische Dichtung ein Epos hervorgebracht hat, so steht hier also ein anderer Fiktionsbegriff dahinter. Nizāmī, der grösste persische Epiker, bestätigt das in dem folgenden Vers aus einer Auseinandersetzung über Lüge und Wahrheit im „Iskandarnāme“:

Die Lüge, die dem Wahren ähnlich ist,
Ist besser als das Wahre, das von dem Richtigen geschieden ist.

Das heisst offensichtlich: dichterische Fiktion, in der eine bedeutsame Wahrheit zum Ausdruck kommt, ist besser als eine banale Wahrheit ohne geistige Dimension.

Hinter diesem anderen Fiktionsbegriff aber steckt die abweichende Weltsicht. Der persische Dichter ist weniger am *ẓāhir* als am *bāṭin*, weniger an der äusseren Erscheinung, als an der inneren Bedeutung interessiert. Und die Quelle dieser Dichtung ist die Inspiration.

Während nach Mohammad kaum irgend ein arabischer Dichter noch davon redet inspiriert zu sein, sprechen die persischen Dichter sehr oft davon. Sie haben ihren *hātif* (innere Stimme),

sie werden vom mazdayasnischen Engel Saroš, vom Heiligen Geist oder Gabriel inspiriert, was aber vielleicht nur Bilder für die Stimme des eigenen Herzens sind. Sie sind Initiierte (*āšnā*), Geheimniskenner. Ihre Welt ist die Welt des Herzens, ihr Standort jenseits von Raum und Zeit, am himmlischen Thron (*‘arš*). Von hier aus erhalten auch ihre Hyperbeln und phantastischen Argumentationen eine andere Funktion. Was beim arabischen Dichter als Verzerrung der Wirklichkeit oder allenfalls als ein kühner aber zielloser Sprung in den grenzenlosen Raum der Phantasie erscheint, ist beim persischen Dichter esoterischer Richtung (und ebenso bei den ihm folgenden Dichtern anderer Sprachen des islamischen Kulturkreises) Ausdruck jener neuen Dimension. Die Seele des Dichters gleitet mühelos durch die verschiedenen Stufen der Welt und des Seins, die er, nach neuplatonischem von Schia und Sufik rezipiertem Weltbild, als Emanationen des Ureinen begreift.

So sind die Unterschiede zwischen arabischer und persischer Dichtung Ausfluss eines verschiedenen Weltbildes, einer verschiedenen Ontologie. Wahrheit und Wirklichkeit sind für den am inneren Sinn (*ma‘nā*, *bāṭin*) der Dinge interessierten persischen Dichter etwas Grundverschiedenes als für den im wesentlichen am *ẓāhir* haftenbleibenden arabischen Dichter. Das versuchte der in Krakau in 1972 gehaltene Vortrag durch zahlreiche programmatische Äusserungen arabischer Poetiker und persischer Dichter zu verdeutlichen.

ANDRZEJ ZABORSKI

STRUCTURAL METHODS AND OLD TESTAMENT STUDIES *

There is a very great variety of structural trends, schools and traditions which may have different value for Biblical studies¹. It must be very strongly emphasised that there is no „structuralism“² in singular since all trends which may be rather conventionally grouped under this name are very diversified. There is, however, a false tendency among Biblical scholars to equate „structuralism“ with C. Lévi-Strauss' „structural anthropology“ or with the ideologies of the so-called „French structuralism“ (these are also very differentiated) and to neglect other, much different and more promising methods in linguistics, poetics and the study of culture in general which have been developing

* This is the summary of an article published in Polish in RBiL, 2, 1973, pp.117—130, dedicated to the memory of Rev. Doz. Dr. Ludwik Stefaniak.

¹ It must be emphasised that Biblical studies represent a typical case of interdisciplinary research and they should group specialists from different branches, i.e. philologists, linguists, literary scholars, historians, etc. etc. and not merely universal „Alttestamentler“. There is a need both for specialization i.e. the emergence of separate and largely autonomous disciplines like e.g. literary study of the OT and for a simultaneous cooperation of specialists. This seems to be the very way for reestablishing contacts with other disciplines and for adapting their methodological lore in order to liquidate the long isolationism and the pseudo self-sufficiency of Biblical studies.

² Some scholars no more use the term „structural“ or „structuralism“ which has been, as a matter of fact, frequently misused. E.g. Chomsky criticizes „structural linguistics“ by which he understands taxonomic „classical“ schools and especially the American distributionalism. Chomsky must be, however, considered as structuralist in the broader sense of the word.