

Den Orient begrifflich denken : Überlegungen zur Erforschung der arabisch-islamischen Geistesgeschichte

Autor(en): **Tamer, Georges**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **68 (2014)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-681663>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Georges Tamer

Den Orient begrifflich denken: Überlegungen zur Erforschung der arabisch-islamischen Geistesgeschichte

Abstract: The first part of this paper presents two contrary views on the Arab-Islamic culture : The first one claims the essential otherness of the Orient against the Occident, which causes the historian of cultures to focus more on differences than similarities between Arab-Islamic world, on one hand, and Europe which developed out of the Greek-Roman-Byzantine cultural traditions, on the other. In opposition, the other view stresses a poetic and mystical unity between the two cultural realms. According to this position, the spiritual aspects of Islam and the Orient are emphasized. In the second part, the author presents a new approach to deal with the Orient, based on conceptualizing predominant cultural phenomena which have direct impact on the life of societies. Through the investigation of the concept of time in the Qur'ān and influential Arab literary works, the paper attempts to demonstrate that questions about the relationship between cultures and peoples can be answered more accurately by analyzing the concepts which shape the mentality of the people.

DOI 10.1515/asia-2014-0033

In seiner Antrittsvorlesung an der Universität Erlangen hat Jörg Kraemer das Problem der islamischen Kulturgeschichte behandelt.¹ Kraemer beschäftigt sich darin mit der Frage, inwieweit der orientalistisch-islamischen Kultur Nähe zur europäischen, griechisch-römisch-byzantinisch geprägten Kultur nachgewiesen werden kann. Dabei stellt er zahlreiche in den verschiedenen Regionen und Epochen der islamischen Zivilisation erbrachte Leistungen in Wissenschaft, Philosophie und religiösem Denken dar, um daraus zu schließen, der Orient habe, „zumin-

¹ Die Veranstaltung fand am 17.05.1957 statt. Kraemer bekleidete den seit der Gründung der Erlanger Universität existierenden Lehrstuhl für Orientalische Philologie von 1957 bis 1961. Die Antrittsvorlesung wurde veröffentlicht: Kraemer 1959.

dest in der Vergangenheit, in Kategorien gelebt und gedacht,“ die sich nicht ohne Weiteres in Europa geltenden Urteilskategorien unterwerfen lassen. Während diverse Elemente der europäischen Kultur durch vielseitige Vermittlungsprozesse synthetisierende Wandlungen und Verwandlungen durchmachten, bis sie zu einem geistigen Gefüge wurden, das Einheit in der Vielfalt zeigt, stehen „die verschiedenartigsten Kulturelemente“ im Orient „scheinbar unvermittelt und beziehungslos nebeneinander“ oder folgen aufeinander, ohne dass sie sich zu einer Einheit zusammenfügen; ihre Verbindung untereinander kommt „auf einem uns rein beiläufig, zufällig oder bestenfalls assoziativ erscheinenden Wege zustande“.² Die islamische Kultur, so Kraemer, ähnelt einem „wahrhaft merkwürdigen Baum“, dessen Wurzeln in dem anders gearteten „morgenländischen Erdreich“ liegen, so „viele fremde Reiser“ auf diesen Baum auch „aufgepfropft“ worden sein mögen.³ Worauf es dem Kulturhistoriker ankommt, ist nicht, Gemeinsamkeiten, sondern vielmehr vorhandene Differenzen zwischen den verschiedenen Kulturkreisen auszumachen.⁴

Kraemer erhebt die mystische Wahrnehmung der Welt zum Charakteristikum des arabisch-islamischen Kulturkreises – eine Hypothese, die die großartigen Leistungen der arabischen Philosophen auf dem Gebiet der Rationalität nicht gebührend berücksichtigt. Als signifikantes Beispiel für einen dominierenden Aspekt der orientalistisch-islamischen Kultur führt er gegen Ende seiner Studie mystische Ansichten des einflussreichen Theologen Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111) an, der für seine Kritik der Philosophie bekannt ist. Infolge einer mentalen Krise, die ihn durch radikalen Zweifel hindurch in die Lage versetzte, die Welt als eine spirituell zusammenhängende Einheit zu betrachten, stellte al-Ġazālī in der späten Phase seiner geistigen Entwicklung eine Seinshermeneutik vor, deren entscheidende Elemente nicht die Vernunft, sondern das spirituelle Erleben der Welt in mystischer Erfahrung lieferte.⁵ Dabei wird die Rationalität keineswegs ausgeklammert; ihr wird in Ġazālīs Konzeption jedoch nicht der höchste Rang beigemessen, den ihr beispielsweise die arabischen Philosophen zugesprochen haben.⁶ Al-Ġazālīs mystisches Denken zum signifikanten Merkmal der arabisch-

² Kraemer 1959: 46.

³ Kraemer 1959: 47.

⁴ In diesem Sinne stellt Kraemer seinem Text folgendes Zitat vom niederländischen Historiker Pieter Geyl voran: „It is just the differences which matter.“

⁵ Um al-Ġazālīs Krise geht es in dessen Autobiographie *Al-Munqid min aḍ-ḍalāl* (*Erretter aus dem Irrtum*, al-Ġazālī 1988). Als Beispiel für seine mystische Wahrnehmung der Welt sei die spekulative Schrift *Miškāt al-anwār* erwähnt (*Nische der Lichter*, Al-Ġazālī 1987).

⁶ Vgl. zu al-Ġazālīs Rationalitätsauffassung die Kongressbände *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī*. Bd. I, hrsg. von Georges Tamer; Bd. II, hrsg. von Frank Griffel, die in Kürze bei Brill erscheinen werden.

islamischen Kultur zu erheben, ähnelt jedoch dem Versuch, Meister Eckhart zum Höhepunkt der deutschen Geistesgeschichte zu erklären. Mit der Betonung des Mystischen für den Orient wird des Weiteren suggeriert, der Okzident sei dem gegenüber von strenger Rationalität gekennzeichnet und habe seine ultimative Größe etwa mit dem Denken des Preußen Immanuel Kant erreicht. Nicht nur gewagt, sondern in beiden Fällen einseitig wäre eine solche Annahme!

Die zentrale These Jörg Kraemers von der wesentlichen Andersheit des Orients gegenüber dem Okzident, die den ernsthaften Kulturhistoriker veranlasst, das Augenmerk stärker auf Differenzen als Gemeinsamkeiten zu richten, wird von seinem großen Vorgänger Friedrich Rückert nicht geteilt. Als einer der bekanntesten Dichter der deutschen Romantik und einer der größten Orientalisten des 19. Jahrhunderts, prägte er während der Literaturepoche der Romantik in erheblichem Maße die Gattung der ‚orientalisierenden Dichtung‘ mit.⁷ In diesem Zusammenhang wird er in einem Atemzug mit den Dichtern Goethe, Platen⁸, Bodenstedt⁹, Freiligrath¹⁰, Daumer¹¹ und Hofmannsthal¹² genannt.¹³ Die ‚orien-

⁷ Vgl. Hammo 1971: 45–46.

⁸ Graf August von Platen, geboren am 24.10.1796 in Ansbach, gestorben 05.12.1835, war ein deutscher Lyriker, der besonders für seine Sonetten und seine Ghaseldichtung bekannt ist. Damit leistete er einen wesentlichen Beitrag zur deutschen Orientdichtung. Zu seinen bekannteren lyrischen Werken gehören die *Ghaselen* (1821), *Neue Ghaselen* (1823), *Sonette aus Venedig* (1825) und *Polenlieder* (1831). Platen verfasste auch Dramen, Lieder und Balladen.

⁹ Friedrich von Bodenstedt, geboren am 22.02.1819, gestorben am 18.04.1892, war ein deutscher Schriftsteller, der die deutsche Orientdichtung besonders durch sein Werk *Die Lieder des Mirza Schaffy* (1841) maßgeblich prägte. Der Islamwissenschaftler Ludwig Ammann stellt in einer statistischen Untersuchung fest, dass *Mirza Schaffy* das populärste Werk der ‚orientalisierenden Dichtung‘ des 19. Jahrhunderts war. (vgl. Ammann 1989: 17.)

¹⁰ Ferdinand Freiligrath, geboren am 17.06.1810, gestorben am 18.03.1876, war ein deutscher Übersetzer und Dichter. Zu seinen bedeutendsten Werken zählen *Die Auswanderer* (1832), *Gedichte* (1838), *Aus Spanien* (1841), *Ein Glaubensbekenntnis* (1844) und *Die Todten an die Lebenden* (1848). Außerdem übersetzte er Werke von William Shakespeare und Victor Hugo.

¹¹ Georg Friedrich Daumer, geboren am 05.03.1800, gestorben am 13.12.1875, war in erster Linie ein bekannter Religionsphilosoph. Als Übersetzer von orientalischer Ghazelen-Dichtung, z. B. der von Hafis, machte er sich jedoch auch einen Namen als Lyriker und wird in diesem Zusammenhang oft in einer Reihe mit Platen und Rückert gesehen. Hier sind vor allem seine Werke *Hafis. Eine Sammlung persischer Gedichte* (1846) und *Mahomed und sein Werk. Eine Sammlung orientalischer Gedichte* (1848) zu nennen.

¹² Hugo von Hofmannsthal, geboren am 01.02.1874, gestorben am 17.07.1929, war ein berühmter österreichischer Schriftsteller, dessen Werk Lyrik, Prosa sowie zahlreiche Dramen und Opern (z. B. *Elektra* zusammen mit Richard Strauss) umfasst. Auch der deutschen Orientdichtung verhalf er zu Ansehen: Sein Werk *Märchen der 672. Nacht* (1895) ist von *Tausendundeiner Nacht* inspiriert und stellt eine Nachbildung des Orients dar.

¹³ Vgl. Schwarz 1990: 40; vgl. Fischer 2008: 63.

talisierende Dichtung‘ entstand aus dem Ansinnen deutscher Dichter heraus, eine Universalpoesie zu etablieren, indem sie Themen und Stilistik fremder Kulturen übernahmen.¹⁴ Dabei ergab sich eine starke Konzentration auf den Orient, die auch durch die Annahme begründet war, dass der Orient eine Urmythologie beheimatete, aus der alle andere Mythologien entsprangen und die sich in der Dichtung widerspiegelte.¹⁵ Rückerts Überzeugung von der Notwendigkeit einer Universalpoesie drückte er prägnant mit seiner oft zitierten Formel „Weltpoesie ist Weltversöhnung“¹⁶ aus. Für ihn sei Poesie „die Seelensprache eines jeden Volkes und berge die ursprüngliche Wahrheit, die allen Völkern gemeinsam sei“¹⁷.

Als Gattung der deutschen Poesie projiziert die ‚orientalisierende Dichtung‘ auf die Plattform des Orients ein belebendes, elektrisierendes und aufregendes Bild des ‚Anderen‘, des zauberhaften ‚Fremden‘ – gewissermaßen des idealisierten Widerparts zur biedereren deutschen Bürgerlichkeit. In ihr erscheint der fremde Kulturkreis liebenswert und märchenhaft, erotisch und exotisch, mystisch und voller Helden- und Liebesgeschichten. Auftrieb erfuhr eine solche Orientwahrnehmung durch die erstmalige Übersetzung der Geschichten aus *Tausendund-einer Nacht* in eine europäische Sprache durch Antoine Galland 1704.¹⁸ Die auf diese Weise entstandenen Werke, deren zugrundeliegende Orientfaszination und -fixierung später in der Etablierung der Orientalistik als wissenschaftlicher Disziplin eine Rolle spielte, werden als ‚Erfindung des Orients‘¹⁹ und als ‚Orientalisierung des Orients‘²⁰ eingeschätzt. Auch Friedrich Rückert erscheint in seinem frühen Werk als Mitbegründer einer solchen unwirklichen Orientperzeption.²¹

Das Orientbild im Werk Rückerts wandelte sich jedoch parallel zum zunehmenden Erwerb von Fachkenntnissen sowohl in den orientalischen Sprachen als

14 Vgl. Hammo 1971: 165.

15 Vgl. Hammo 1971: 165.

16 Schimmel 1996.

17 El-Demerdasch 2001: 234.

18 Vgl. Fischer 2008: 59–60.

19 Sydrum 1989.

20 Said 1978.

21 Wie zum Beispiel mit seinen Dramen *Der Scheintod* oder *Die Türkin*. In *Der Scheintod*, einem Lustspiel in drei Akten, lässt er den Leser in die Welt des Sultans Hārūn ar-Raschīd eintauchen. (Vgl. Rückert 1970). *Die Türkin* hingegen, ein im dritten Akt abgebrochenes, unvollendetes Dramenfragment Rückerts, handelt vom Schicksal der schönen Archilde, die zum Zeitpunkt der christlichen Kreuzzüge Fürstin in einer orientalischen Stadt ist und in die Hände des feindlichen Feldherren Lisaur fällt. Da das Drama nicht vollendet wurde, bleibt Archildes Schicksal offen. Beide Dramen, die eine Erstbeschäftigung Rückerts mit dem Orient darstellen, sind eindeutig von Stoffen aus *Tausendundeiner Nacht* inspiriert und enthalten phantasievolle Orientprojektionen. (Vgl. Soleymanzadeh 2012: 5.)

auch in der orientalischen Kulturgeschichte, die er – anders als seine dichtenden Zeitgenossen der deutschen Romantik – für unerlässlich hielt.²² Rückerts Wirken lässt sich entsprechend in zwei Phasen einteilen: Die erste Phase, in der er als ‚gelehrter Dichter‘ (1819–1828/29) und die zweite Phase, in der als ‚dichtender Gelehrter‘ wirkte. Die zweite Phase dauerte bis zu seinem Lebensende an.²³

Zunehmend betont Rückert die Ähnlichkeit der beiden Kulturkreise und stellt, wie z.B. in seiner Dissertation von 1811, den Einfluss des Orients auf die europäische Kulturgeschichte heraus, indem er schreibt, dass „sich auch die Griechen aus den unerschöpflichen Quellen des Orients ihren Anteil genommen, ihn dann mit ihren eigenen Kräften [. . .] zu der eigentümlichen und ihrem Wesen angepaßten Form umgebildet (haben), so dass wir dies nun als ihre eigenen Schätze bewundern, weil wir uns zu wenig darum kümmern, woher es genommen ist.“²⁴ Schon zu einem derart frühen Zeitpunkt in seinem wissenschaftlichen Wirken nimmt Rückert folglich den Orient als Ursprung von Philosophie und Weisheit an, die dann auf Europa ausstrahlten. Er geht davon aus, dass ein Studium der orientalischen Quellen „jene überreichen Quellen [aufdeckt], aus denen selbst der göttliche Platon seine Bächlein auf irgendeinem Weg abgeleitet und seine anmutigen Gärten bewässert hat.“²⁵ Als „Prediger des Orients“²⁶ bezeichnet, besteht Rückerts außerordentliches Verdienst daher in seiner lyrischen Vermittlerrolle zwischen Orient und Okzident. Dieses besteht insbesondere in seiner poetischen Koran-Übersetzung, die er in den Jahren zwischen 1820 und 1826 anfertigte.²⁷ Rückert sah den Orient als Heimat eines Ur-Monothismus an, aus dem sich später die verschiedenen Religionen abgespalten hätten.²⁸ Daher ist das Morgenland nach seiner Auffassung die Quelle des Lichts, womit er wahrscheinlich den Ursprung der Weisheit meint.

Aus Rückerts Werk *Sieben Bücher morgenländischer Sagen und Geschichten* (das von Wolfdietrich Fischer als eine „Einführung in die islamische Kulturgeschichte in Versen“ bezeichnet wurde²⁹) geht am deutlichsten hervor, welche Merkmale den Orient in Rückerts Augen kennzeichnen: Es sind die menschlichen Eigenschaften Tapferkeit, Klugheit und Gerechtigkeit³⁰ – allesamt Tugenden, die

²² Vgl. Hammo 1971: 56.

²³ Vgl. Soleymanzadeh 2012: 6.

²⁴ Wiener 1994: 211.

²⁵ Wiener 1994: 213.

²⁶ Beyer 1868: 118.

²⁷ Bobzin 2000.

²⁸ El-Demerdasch 2001: 233.

²⁹ Vgl. Fischer 1990: 121.

³⁰ Vgl. Fischer 2008: 67.

auch in Rückerts 1846 erschienenem Werk *Hamāsa oder die ältesten arabischen Volkslieder* im Vordergrund stehen.³¹ Obzwar Rückert auch die grausamen Züge der islamischen Geschichte nicht ausblendet, betont er doch zuvörderst das Menschliche im Orient. Indem er seinem Leser die Menschen des Orients nahebringt als von ähnlichen „Wünsche(n), Ängste(n), Ehrbegriffe(n) und Moralvorstellungen“³² getrieben, bricht er gewissermaßen mit der von Romantikern etablierten Orient-Okzident-Dichotomie. In einem seiner späteren Gedichte formuliert er mit Blick auf die Menschen im Orient sogar explizit „Ihr seid Menschen wie wir“³³.

Auch seine Auseinandersetzung mit der islamischen Religion, vor allem mit dem Propheten und dessen Gefährten, sind von einer Substituierung des Exotischen durch das Humane bestimmt. In seiner Darstellung Muhammads arbeitet Rückert anhand von ausgewählten historischen Episoden aus der Prophetenbiographie dessen Eigenschaften der Gerechtigkeit und Weisheit heraus; für ihn fällt die Weltklugheit des Propheten gegenüber seiner göttlichen Inspiration stärker ins Gewicht.³⁴ Auch die Charakterisierungen der Prophetengefährten, allen voran ‘Alī und ‘Umar, drehen sich um „Aufrichtigkeit, natürliche Würde und menschliche Größe der führenden Gestalten des Frühislam“.³⁵ Besonders Muhammads Schwiegersohn ‘Alī wird von Rückert in Anlehnung an islamische, vor allem schiitische Quellen „als Prototyp des frommen Helden, der ritterliche Großmut und Heldentum mit aufrechter Frömmigkeit und weiser Milde vereint“³⁶, ja sogar als „Pforte der Weisheit“³⁷ hochgeschätzt.

Rückerts tolerante Haltung gegenüber dem Islam, die maßgeblich vom mystischen Dichter Ġalāl ad-Dīn ar-Rūmī geprägt ist, lehrt seine Leser, „im Muslim nicht den andersgläubigen Fremden, sondern den Menschen zu sehen.“³⁸ Rückert erkennt den Islam als einen anderen, nicht minder gültigen Versuch der Menschen an, sich Gott zu nähern. Der Vers

Unser Haus hat viele Türen,
die hinein zum Herren führen

31 Gesammelt von Abū Tammām, übersetzt und erläutert von Friedrich Rückert (Rückert 1846).

32 Fischer 2008: 67.

33 Zitiert aus Fischer 2008: 70.

34 Vgl. Fischer 1990: 124.

35 Fischer 1990: 125.

36 Fischer 1990: 126.

37 Rückert 1837: 111.

38 Fischer 1990: 130.

aus einer Rückert'schen Rūmī-Übersetzung bringt diese offene Haltung anderen Religionen gegenüber in Rein- und Reimform auf den Punkt.³⁹ Seiner späteren Ansicht zufolge ist der Koran nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung der Menschheitsgeschichte anzusehen.⁴⁰

Im Spektrum zwischen dem nüchtern-differenzierenden Blick des Kulturhistorikers und der ästhetisch-versöhnlichen Sicht des dichtenden Orientalisten lässt sich eine neue Sichtweise auf den Gegenstand der Betrachtung konstatieren. Mag der Historiker von großen Kulturräumen starkes Interesse an Einzelphänomenen haben, versperrt seine groß angelegte Haltung ihm die Sicht auf das Innere, auf inhärente Bestandteile im dichten, unübersichtlichen Gefüge eines Kulturkreises. Und mag der poetisch ausgerichtete Philologe einen scharfen Sinn für identitätsbildende Komponenten einer Weltanschauung haben, so gilt sein Interesse vornehmlich der schönen Gestaltung der Inhalte; die nackte Idee regt kaum Gefühle in ihm. Objektiv betrachtet erscheinen jedoch die Ideen als dasjenige, worauf es ankommen sollte, wenn eine Kultur in den Fokus der Analyse rückt. Was, wenn nicht die Ideen, ist die Substanz der Poesie, das, was klangvoll formuliert wird und dann die Generationen überdauert und Sprachen und Kulturen durchwandert? Ideen entstehen nicht im Nichts; sie werden von Menschen geschaffen, die Teil einer Lebenswelt sind, welche wiederum in den Ideen reflektiert wird. Auch wenn eine Idee als Eingebung oder gar Offenbarung aufgefasst wird, tritt sie nur durch ein menschliches Medium in Erscheinung, wodurch sie erst vernehmbar wird. Selbst die Gewalt prophetischer Rede beruht darauf, dass sich Göttliches und Menschliches unter günstigen Bedingungen *im* Wort begegnen, das auf empfänglichen Boden fällt. Ideen haben Macht, weil sie Urheber und Empfänger haben, die in einem adäquaten Kommunikationszusammenhang stehen. Die Ideen verdanken ihre Macht also weitgehend ihrer Kommunizierbarkeit. Nicht der Ursprung, sondern eher die kontextualisierende Kommunikation einer aus verborgener Tiefe stammenden Idee lässt sie real wirken und mächtig sein.

Wenn also in der Geschichte von Ideen gesprochen wird, impliziert die Rede die diversen Verhältnisse, unter denen die Menschen lebten und wirkten, die die Ideen hervorgebracht, vermittelt und weiter entwickelt haben. Wenn Kulturräume beleuchtet werden sollten, müsste das also am besten durch die Erhellung von Ideen geschehen, die in diesen Räumen wirksam waren.

Begriffsgeschichtliche Untersuchungen umfassender Natur stellen in der Erforschung der arabisch-islamischen Geistesgeschichte mit wenigen Ausnahmen

³⁹ Vgl. Fischer 2008: 67.

⁴⁰ Rückert 1998: 458; vgl. Fischer 2008: 68.

noch ein Desiderat dar. Abgesehen von Franz Rosenthals Studie zum Wissensbegriff,⁴¹ vereinzelt Arbeiten zum Phänomen des Humors⁴² und zum früh-islamischen Begriff der Weisheit⁴³ sowie durch moderne politisch-religiöse Entwicklungen veranlasste Auseinandersetzungen mit dem Jihad-Konzept⁴⁴ harren die meisten für die Gestaltung einer arabisch-islamischen Weltanschauung entscheidenden Begriffe bisher einer genaueren Betrachtung. Dieser Zustand gilt in besonderer Weise für den Bereich der schöngestigen Literatur, die, wie es kaum bestritten werden kann, in der arabisch-islamischen Kulturgeschichte eine wichtige Stellung einnimmt.

Mit meinen Untersuchungen zum Begriff der Zeit in verschiedenen religiösen und säkularen Bereichen der arabisch-islamischen Geistesgeschichte versuche ich, einen konstitutiven Beitrag zur Schließung der angedeuteten Lücke zu leisten.⁴⁵ Aufgrund der auf der Hand liegenden Relevanz der Zeitauffassungen in jedem Kulturkreis eignet sich ihre Untersuchung in besonderer Weise zur Festlegung von Konturen, die für die Bestimmung von individuellen Gemeinsamkeiten und Differenzen im Weltgeflecht von Zivilisationen und Kulturen wichtig sind. Außerdem zeigt ein geschichtlicher Streifzug durch verschiedene Epochen der arabisch-islamischen Geistesgeschichte unmissverständlich, dass dort gepflegte Zeitauffassungen sich im Laufe der Geschichte kulturellen, sozialen und politischen Entwicklungen entsprechend verändert haben. Mit anderen Worten: Der Begriff der Zeit verändert zeitabhängig seine Züge; eine Erkenntnis, die wiederum zur Beurteilung von geschichtlichen Verhältnissen hilfreich sein kann.

Den Orient begrifflich denken suggeriert vor allem, an begriffliche Entwicklungsprozesse zu denken, die ab dem 9. Jahrhundert im Kontext der arabischen Philosophie infolge von griechisch-arabischen Übersetzungen stattgefunden haben. Daraus hat sich ergeben, dass die griechische Antike in der arabisch-islamischen Zivilisation fortlebte. Die Erforschung des geistigen Lebens der Araber vor dem Islam zeigt jedoch, dass diese schon davor Teil der weiteren mediterranen Welt der Spätantike waren. Sie brachten in ihrer Dichtung Ideen zum Ausdruck, die im Hellenismus florierten, wie ich andernorts zeigen konnte.⁴⁶ Im Folgenden sollen keine philosophischen Begriffe und deren Ent-

⁴¹ Rosenthal 1970.

⁴² Rosenthal 1956; Tamer 2009.

⁴³ Yaman 2011.

⁴⁴ Firestone 1999; Watt 1974; Khoury 2007; Noth 1966.

⁴⁵ Z. B. Tamer 2008, 2010. Die gegenwärtige Gelegenheit wird vom Autor freudig genutzt, um sich bei der Gerda Henkel Stiftung für ein zweijähriges Marie-Curie-Fellowship 2012–2013 zur Erforschung des Zeitbegriffs im Koran und verwandter Literatur zu bedanken.

⁴⁶ Tamer 2008: 145–185. Vgl. neuerdings die ausführliche Studie von Aziz Al-Azmeh (2014).

wicklung erörtert werden, vielmehr soll aus dem Anlass, dass diese Antrittsvorlesung auch die diesjährige Rückert-Vorlesung ist, der Koran und die schöngeistige arabische Literatur, vor allem die Dichtung, zum Thema einer begrifflichen Untersuchung gemacht werden – also Bereiche, denen Friedrich Rückerts Vorliebe galt. Mittels einer hermeneutischen Analyse von Zeitauffassungen in wenigen exemplarisch ausgewählten Texten möchte ich beispielhaft einen neuen Ansatz zur begrifflich orientierten Erforschung der arabisch-islamischen Geistesgeschichte demonstrieren. Verschiedenen Gattungen angehörend und über Generationen berühmt, eignen sich die ausgewählten Texte aus meiner Sicht dazu, in der arabisch-islamischen Geistesgeschichte herrschende Zeitauffassungen zu illustrieren. Anhand der Darstellung solcher Zeitauffassungen wird zu zeigen versucht, dass Fragen zum Verhältnis von Kulturen sich genauer beantworten lassen, indem die Betrachtung der Kulturkreise jeweils introspektiv erfolgt, indem jene die Mentalität konstruierenden Elemente analysiert werden, um danach ein Gesamtbild vom jeweiligen Kulturkreis entwerfen zu können. Am Anfang der folgenden Darstellung steht selbstverständlich der Koran.

An keiner Stelle im Heiligen Buch des Islams wird ein Zeitbegriff ausformuliert. Zahlreiche Zeitausdrücke wie Tag, *yawm*, und Stunde, *sāʿa*, tauchen allerdings oft in verschiedenen Kontexten verstreut auf. Das Wort *zaman* oder *zamān*, Zeit, fehlt im Koran vollständig; das Wort *abad*, unendliche Zeit, Ewigkeit, kommt lediglich in adverbialer Form, *abadan*, vor.⁴⁷ Nur das Wort *dahr*, das u. a. „unendliche Zeit“ bedeutet, wird einmal als Substrat einer Handlung gebraucht. An jener Stelle (Sure 45:24) gibt der Koran die vorislamisch-arabische Auffassung von *dahr* als schicksalhafter Zeit, als Urheber von Zerstörung und Tod wieder, um diese dann sogleich zu entkräften.⁴⁸

Diese fatalistische Sicht auf die Zeit wird von den vorislamisch-arabischen Poeten tatsächlich artikuliert. Sie fassen die Zeit nicht nur als passiven Rahmen menschlichen Handelns auf, sondern als eine tätige Entität, die unaufhaltsam voranschreitet und gleichsam mit den zyklisch wiederkehrenden Perioden alles, was in der Welt geschieht, zur Entfaltung bringt. In ihrer Dichtung wird der Zeit vorwiegend zerstörerische Wirkung zugeschrieben, die sich an den Ruinen der verödeten Lagerplätze (*ṭalal*) zeigt. Mit der quasi rituellen Klage über den Verlust der weggewanderten Geliebten bildet die *ṭalal*-Szene den konventionellen Anfang (*nasīb*) der vorislamischen arabischen Ode (*qaṣīda*). Besonders die

⁴⁷ Tamer 2008: 204.

⁴⁸ „Sie sagen: ‚Es gibt nichts anderes als unser diesseitiges Leben (*mā hiya illā ḥayātunā d-dunyā*). Wir sterben, und wir leben (*namūtu wa-naḥyā*). Es ist allein die Zeit, die uns zugrunde richtet (*wa-mā yuhlikunā illā d-dahru*).‘ Doch haben sie kein Wissen darüber, sie gehen allein Vermutungen nach.“ Übers. *Der Koran* (2010), leicht modifiziert.

bereits erwähnte endlose Zeit, *ad-dahr*, wird von den Poeten mit Schicksal und Wechselfällen, vor allem mit dem Tod, aufs engste assoziiert. Personifiziert und mit tyrannischen, ja zum Teil bestialischen Eigenschaften versehen, greift *dahr* willkürlich und destruktiv ins innerweltliche Geschehen ein und wird daher zur ultimativen Ursache von Unheil erklärt.⁴⁹

Ein deutliches Anliegen des Korans ist es, die bereits skizzierte heidnische Zeitauffassung aufzuheben, um Platz für die neue Offenbarungsreligion zu schaffen. Der allmächtige Gott, Allāh, der wichtigste Gegenstand der Botschaft Muhammads, kann Seine alleinherrschende Stellung im Bewusstsein der Araber erst dann einnehmen, wenn die – als verborgene, bestimmende Macht wahrgenommene – Zeit entmachtet ist. Intensiv wird sich im Koran in jedem denkbaren Kontext darum bemüht, diese in der ‚Zeit der Unwissenheit‘ herrschende Weltanschauung auf den Kopf zu stellen. Gott nimmt nun die Position des *dahr* ein; Er bewirkt unmittelbar den periodischen Wechsel der Zeiten und in der Natur, bestimmt den Lebenslauf jedes einzelnen Menschen, verursacht Freude und Traurigkeit, bringt Segen und Unheil, führt die einen auf den rechten Pfad und leitet die anderen irre.⁵⁰ Die eindeutig prädestinatorischen Äußerungen im Koran, die Theologen und Exegeten viel Schweiß und Tinte gekostet haben, um sie mit dem für die moralischen Lehren in allen monotheistischen Religionen wichtigen Prinzip der eschatologischen Sanktionen zu vereinbaren, verlieren ihre ungewöhnliche Strenge, wenn sie als Teil der Rhetorik gelesen werden, die im Koran eingesetzt wird, um die unmittelbaren Adressaten der muhammedanischen Verkündigung von der Wirkungslosigkeit, Ohnmacht und Passivität der Zeit zu überzeugen.

Wie verhält es sich mit der poetischen Wahrnehmung der Zeit nach der Entstehung des Islam? Ein revolutionärer Wandel zeichnet sich diesbezüglich in der Umayyadenzeit gegen Ende des 7. Jahrhunderts ab, der sich darin manifestiert, dass nun die Lagerruinen nicht mehr so oft wie früher Anlass zur Erinnerung an die Geliebte sind. Das Motiv wird im Sinne der Konvention zwar weiter verwendet, es tritt jedoch hinter der neuen Realität zurück, dass nun die Geliebte den Gedanken des Liebesdichters stets innewohnt und die Liebe als Mittel der Bewältigung von Trennung, Alterung und sogar Tod auftritt. Das rückwärtsgewandte Interesse der Poeten an der Zeit als Zerstörungsfaktor von Liebesbeziehungen lässt nach. Ġamīl bin Ma‘mar (gest. um 701/702) sagt zu seiner Geliebten Buṭaina:

⁴⁹ Die Zeitauffassung der vorislamisch-arabischen Dichtung wird ausführlich behandelt in Tamer 2008: 17–78.

⁵⁰ Siehe beispielsweise Q 3:27; 7:54; 35:8; 36:37; 39:5; 53:43. Vgl. Tamer 2008: 205–212.

Mein Herz wird dich lieben, solange ich lebe, und wenn ich sterbe, werden meine Überreste deinen Überresten zwischen den Gräbern folgen.⁵¹

Die Aufmerksamkeit des Dichters wendet sich von der vorwiegend von traurigen Erinnerungen schwer belasteten Vergangenheit ab, um optimistisch in die Zukunft zu blicken. Ein berühmtes Gedicht des ‘Umar bin Abī Rabī‘a (gest. um 712) sei als Beispiel dieses Sinneswandels angeführt. Sein Anfang thematisiert die Reise des Dichters vom Lagerplatz der Geliebten frühmorgens, nachdem er dort eine abenteuerliche Nacht verbracht hat. Um einen Skandal zu vermeiden, wird der Dichter in Frauenkleidung, von seiner Geliebten und ihren beiden älteren Schwestern umrahmt, vom Platz geschmuggelt. Sie verabschieden ihn mit der zukunftsorientierten Empfehlung, beim nächsten Besuch seinen liebenden Blick einer anderen Frau zum Zweck der Tarnung zu widmen, damit die Liebesaffäre geheim bleibe:

Wenn du kommst, schenke den Blick deiner Augen anderen [Frauen], damit sie [die Menschen] denken, dass deine Liebe da ist, wo du hinschaust.⁵²

Unterschiedliche Faktoren, wie die durch ethnische und kulturelle Vielfalt komplexer gewordene Gesellschaft, die Einführung und Entwicklung philosophischen Gedankenguts im Arabischen und die Entstehung von politisch und kulturell konkurrierenden Zentren in Folge der Desintegration des Abbasidenreiches trugen zur Bildung heterogener Betrachtungen der Zeit in der Poesie der Abbasiden bei. Wenige Beispiele seien in diesem Zusammenhang aufgegriffen.

Abū Nuwās (gest. zwischen 813 und 815) verspottete aufs schärfste die altarabisch-literarische Sitte, beduinische Lagerruinen stehend zu beweinen. Er teilte mit den vorislamischen Dichtern die Ansicht von der Unheil bringenden Zeit und trieb die bereits einigen von ihnen bekannte Artikulation einer hedonistischen Lebensweise als Reaktion auf die Negativität der Zeit auf die Spitze. Weingelage mit jungen Sängerinnen und erotisch attraktiven Mundschenken fungieren in seinen Weinbeschreibungen als Heilmittel dagegen. Die Trinkgemeinschaft erlangt literarisch die Herrschaft über eine imaginär reduzierte Zeit. Das Ich des Dichters geht in einem Kollektiv auf, das auf die Bewältigung des

51 Ġamīl bin Ma‘mar 1967: 109, V. 1:

يهواك ما عشتُ الفؤادُ، فإنْ أمت، يتبع صدائِي صدالكِ بين الأقبُرِ

Die Übersetzungen arabischer Texte stammen von mir, sofern es nicht anders angegeben wird.

52 Schwarz 1901–1909, Nachdruck 2004, Bd. I: 4:

إذا جنتِ فأمْنَحْ طَرْفَ عَيْنِكَ غَيْرَنَا لِكِي يَحْسِبُوا أَنَّ الْهَوَى حَيْثُ تَنْظُرُ

Schicksals ausgerichtet ist. *Saufen statt Seufzen* lautet hier die Parole, wie Verse aus einem häufig zitierten Weingedicht zeigen:

Unterlass es, mich zu tadeln; denn der Tadel stachelt mich nur an! Gib mir das als Medizin zu trinken, was die Krankheit ist!

Gelber Wein, in dessen Hof sich die Trauer nicht niederlässt – wenn ein Stein ihn berühren würde, würde den Stein Freude berühren –,

Er kreiste unter Jünglingen, denen sich die Zeit unterworfen hat, ihnen wird nur das zuteil, was sie selbst wünschen.⁵³

Mit Abū ṭ-Ṭayyib al-Mutanabbī (915–965), dem Fürsten aller arabischen Dichter, erreicht das poetisch artikulierte Zeitbewusstsein neue Höhen. Gegen die Macht der Zeit stellt der Dichter in epischer Manier den einzelnen Helden auf, der dem Zeitlichen gegenüber die Oberhand gewinnt. Der Held kann der Dichter selbst sein, der im überschwänglichen Selbstlob die Nacht, ein poetisches Symbol des Unheimlichen, zur vertrauten Kennerin seiner herausragenden Eigenschaften macht:

Die Pferde, die Nacht und die Wüste kennen mich, ebenso das Schwert, die Lanze, das Papier und der Stift.⁵⁴

In einem berühmten Lobgedicht auf den in Aleppo regierenden Hamdanidenfürsten Saif ad-Dawla (reg. 945–967) lässt er in einer bildhaft-epischen Szene seinen Helden den Tod, der in der vorislamisch-arabischen Zeitwahrnehmung der ungebrochene Stachel der schicksalhaften Zeit ist, herausfordern und ihn mit seiner beispiellosen Tapferkeit zwingen, wie im Schlummerzustand den Helden zu übersehen:

Du standest auf, als der Tod sicher jeden, der stand, traf; als ob du innerhalb der Augenlider des Todes weiltest, während er schlief!⁵⁵

53 Abū Nuwās 2003: 2–3:

دع عنك لومي فأن اللوم اغراء وداوني بالتي كانت هي الداء
صفراء لا تنزل الأحزان ساحتها لو مسها حجر مسته سراء
دارت على فتية دان الزمان لهم فما يصيبهم الا بما شاؤوا

(Übersetzung: Wagner 1988: 41. Die Übersetzung des letzten Verses ist stark modifiziert)

54 Al-Yāziḡi 2005: 121:

الخيال والليل والبيداء تعرفني والسيف والرمح والقرطاس والقلم

55 Al-Yāziḡi 2005: 206:

وقفت وما في الموت شك لواقف كانك في جفن الردى وهو نائم

In al-Mutanabbīs poetischer Imagination macht der Held den Tod sozusagen un-aufmerksam blind. Dieses Motiv nehme ich zum Anlass, um die reichhaltige Zeit-auffassung eines blinden Dichters aus der Abbasidenzeit darzustellen.

Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī (973–1057/8) verlor mit vier Jahren das Augenlicht in-folge einer Pockenerkrankung. Dies hinderte ihn nicht daran, sich eine klassi-sche Bildung – in der islamischen Religion und der arabischen Sprachwissen-schaft und Literatur – anzueignen. Er verbrachte den Großteil seines Lebens in Askese und Meditation, unterrichtete zahlreiche Schüler, schrieb Gedichte und Prosawerke und korrespondierte mit Gelehrten und angesehenen Zeitgenossen. Er nannte sich selbst „*rahīn al-maḥbisain*“, „der zweifach Gefangene“, d. h. der durch seine Blindheit in seinem Haus gefangen gehalten wird. Unverheiratet und ohne Nachkommenschaft ließ er auf seinem Grabstein den Vers einmeißeln:

Dieses Übel hat mir mein Vater zugefügt; ich habe niemandem ein solches Übel zugefügt.⁵⁶

In seinen zwei Gedichtbänden *Siqṭ az-zand* (*Der Funke des Zündsteins*) und *Luzūm mā lā yalzam* (*Die Vorschrift, die nicht vorgeschrieben ist*), auch bekannt als *al-Luzūmiyyāt*, sowie in Prosawerken, besonders in dem berühmten *Risālat al-ḡufrān* (*Sendschreiben über die Vergebung*), das fast 300 Jahre vor Dantes *Göttlicher Komödie* eine ausführliche Beschreibung einer Jenseitsreise enthält,⁵⁷ unterbreitet al-Ma‘arrī eine philosophische Weltanschauung, die extrem von Pessimismus, Skeptizismus und Rationalismus geprägt ist. Des Weiteren unter-zieht er Religionen und Traditionen scharfer Kritik, zum Teil mit stark ironischen Aussagen, erklärt die Vernunft zum alleinigen Maßstab der Wahrheit und lehnt jede Form der sozialen Ungerechtigkeit ab. Seine Gedichte enthalten jedoch nicht selten widersprüchliche Aussagen, was auf existentielle Unsicherheit und intel-lektuelles Hin- und Herschwanken hindeutet. Seine komplexen Zeiteinsichten lassen sich in der gebotenen Kürze aufgrund aphoristischer Natur, sprachlicher Ambiguität und zum Teil Widersprüchlichkeit keiner systematischen Unter-suchung unterziehen. Deshalb beschränke ich mich im Folgenden auf einige markante Ideen.

In seinem *Sendschreiben* setzt sich al-Ma‘arrī mit verschiedenen Definitionen der Zeit auseinander und definiert sie anschließend als etwas, „dessen kleinster Teil alle Bewusstseinsobjekte (*mudrakāt*) umfasst“⁵⁸. Dieses umfassende Vermö-gen zeichnet die Zeit im Vergleich mit dem Raum aus. Daraus lässt sich ableiten,

56

هذا ما جناه أبي علي وما جنيت على أحد

57 Al-Ma‘arrī 1993; deutsche Teilübersetzung in Al-Ma‘arrī 2002 (übersetzt von Gregor Schoeler).

58 Al-Ma‘arrī 1993: 418.

dass die Zeit eine zusammenhängende Größe ist, die wie ein Gefäß alle Geschehnisse beinhaltet:

Die Stunde ist das Gefäß der Ereignisse; das, was sie umfasst, erscheint erst, wenn sie aufgedeckt ist.⁵⁹

Abū l-‘Alā’ hebt den Augenblick als wichtigstes Element der Zeit hervor und stellt eine enge Verbindung zwischen der Zeit und den Ereignissen, die darin stattfinden, her. Die Summe der Augenblicke ist die lange, unendliche Zeit (*al-waqt al-madīd; az-zamān al-qadīm*), in der alle Seienden, selbst Engel, existieren.⁶⁰ Da die Vergangenheit aufgehört hat, zu existieren und die Zukunft noch verborgen ist, bleibt es einem nur übrig, das Jetzt voll auszuschöpfen:

Ergreife das Jetzt, bei dem, womit wir beschäftigt sind; kümmere Dich weder um den morgigen Tag, denn er ist noch nicht eingetroffen, noch um den gestrigen, denn er ist vergangen;

Du bist der Sohn deiner Jetzt-Zeit; die Vergangenheit ist ein Schlafgerede und das, was vergangen ist, bietet nichts Süßes an.⁶¹

Darüber, dass das, was vergangen ist, nichts Süßes mehr anbietet, mag man mit Abū l-‘Alā’ streiten. Allerdings müssen wir beachten, dass er hier nicht die Erinnerung an die Vergangenheit, sondern die Vergangenheit als eine zeitontologische Einheit meint, die nichts nutzt, weil sie unverfügbar geworden ist.

Abū l-‘Alā’ geht es vordergründig um die konkrete Präsenz zeitlicher Erfahrung, die in der Stille reflexiv wahrgenommen wird. Den Augenblick emphatisch als Repräsentation der Zeit schlechthin aufzufassen, stellt sich jedoch als ein relevantes Paradoxon in seinem Zeitbewusstsein dar. Denn der Augenblick ist eine defizitäre Präsenz, die stets im Verschwinden begriffen ist. Das Bewusstsein des zeitlichen Schwundes liegt einer von Schwermut und Melancholie geprägten Lebensstimmung zugrunde, die die Realität als eine stets im Zeichen des Verfalls stehende betrachtet. Die Betonung des Augenblicks als der einzig bleibenden, die Ereignisse tragenden Zeit läuft letztendlich darauf hinaus, dass zum einen der Zeit die Sinnhaftigkeit abgesprochen wird, die ihr folglich dann durch Geschehen verliehen wird, und dass zum anderen infolge von Zeitverlust Seinsverlust auf-

⁵⁹ Al-Ma‘arrī 1986. 64:

السَّاعُ أَنْيَّةُ الْحَوَادِثِ مَا حَوَتْ لَمْ يَبْدُ إِلَّا بَعْدَ كَشْفِ غَطَائِهَا

⁶⁰ Al-Ma‘arrī 1986: Bd. III: 1330; Bd. I: 305; Bd. II: 701.

⁶¹ Al-Ma‘arrī 1986: Bd. II: 658, 671:

خَذَ الْآنَ فِيمَا نَحْنُ وَفِيهِ مَخْلَبًا غَدًا فَهُوَ لَمْ يَقْدِمْ وَأَمْسَ فَقَدَ مَرًّا
أَنْتَ ابْنُ وَقْتِكَ، وَالْمَاضِي حَدِيثُ كَرِيٍّ وَلَا حَلَاوَةَ لِلْبَاقِي الَّذِي غَبَرَ

tritt, der „die Transformation eines Seins, das noch nicht zu sein scheint, in ein Nichtsein“⁶² bedeutet. Verstärkt wird dieses Bewusstsein durch die Abwesenheit jeglicher wirkungsmächtigen Heilserwartung, ausgenommen jener des erwarteten Todes.

Dementsprechend erhebt Abū l-‘Alā’ die Langeweile zur dominanten Lebensform; nichts Neues geschehe in der Zeit, sondern die Tage flössen in monotoner Einheitlichkeit unendlich dahin:

Dem, den eine Ursache schockiert oder ein Wunder in Schrecken jagt, [sage ich, dass] ich nun seit achtzig Jahren lebe und nichts Erstaunliches sehe;

Die Zeit ist immer die gleiche und die Tage sind alle einheitlich; die Menschen ähneln einander und die Welt gehört dem Siegreichen.⁶³

Angesichts der Endlosigkeit der Zeit hält er außerdem das Menschengeschlecht merkwürdigerweise für erneuerbar – ein für das Mittelalter ungewöhnlicher Gedanke:

Es ist möglich, dass es vor diesem Adam einen Adam gegeben hat, der einem früheren Adam gefolgt wäre.⁶⁴

Abū l-‘Alā’s hinterlassenes Motto, das Leben sei ein Übel, das durch seine Unterlassung wiedergutmacht wird, drückt sein Verlangen aus, das Leben, sinnlos wie es ist, negativistisch in den Bereich des Ungelebten zu versetzen und das Menschendasein zu vernichten, was eigentlich die Kehrseite der Gewissheit von der Unheilbarkeit des Übels ist. Das Leben wird dementsprechend als eine Rennstrecke gesehen, auf der der Mensch auf der Zeit in den Tod reitet. Die „Brücke des Todes liegt vor uns“, und wir müssen sie unbedingt überqueren.⁶⁵

Der Mensch wird zum Tode geboren;⁶⁶ dieses ist alles, was vom Leben übrig bleibt. Der Tod ist nicht mehr das, was erwartet wird, sondern das, was schon gekommen ist. Al-Ma‘arrī’s Haltung führt ihn dazu, in stoischer Gleichgültigkeit

⁶² Bohrer 2002: 53.

⁶³ Zitiert nach: Al-‘Ātī 1993: 145:

من راعه سبب أو هاله عجبٌ فلي ثمانون حولاً لا أرى عجباً
الدهر كالدهر، والأيام واحدةٌ والناسُ كالناس، والدنيا لمن غلبا

⁶⁴ Al-Ma‘arrī 1986: Bd. III: 1517:

جانز أن يكون آدم هذا قبله آدمٌ على إثر آدم

⁶⁵ Al-Ma‘arrī 1986: Bd. II: 693:

عشنا وجسرُ الموت قدامنا فشمّر الآن لكي تعبره

⁶⁶ Al-Ma‘arrī 1986: Bd. II: 751:

وهذا الدهر بشرٌ بالمنايا فلم فرحت ببشرٍ أم بشرٍ؟

nicht mehr zwischen Freude und Trauer zu unterscheiden und sich zu wundern, warum Menschen länger leben wollen, zumal das Leben nichts anderes als Mühsal ist.⁶⁷ Von der Allgegenwärtigkeit des Todes überzeugt, behauptet er, dass die Erde eigentlich aus den Überresten der über viele Generationen hinweg begrabenen Menschen besteht; man müsse sie deshalb achtsam betreten.⁶⁸

Im Einklang mit der traditionellen Zeitauffassung in der vorislamisch-arabischen Dichtung empfindet Abū l-‘Alā’ die Zeit als zerstörerische Macht, die die Menschen zerbricht als wären sie aus Glas:

Der Wandel der Zeit zerstört uns wie Glas, das jedoch nicht wieder gegossen wird.⁶⁹

Er personifiziert die Tage und lässt sie beim ständigen Vergehen die Menschen „fressen“. Seiner bereits dargelegten Auffassung von der Bedeutungslosigkeit der Zeit entsprechend erklärt er jedoch, dass nicht die Zeit, *ad-dahr*, sondern „der Gott der Zeit“ der Urheber von Ereignissen ist:

Wenn gesagt wird, ‚die Zeit hat etwas vernichtet‘, so ist ‚der Gott der Zeit‘ gemeint; die Zeit ist nicht mehr als ein Diener.⁷⁰

Dieser Gedanke entspricht einem Spruch Muhammads, in dem den Menschen verboten wird, über *ad-dahr* zu fluchen, denn sie fluchen dabei eigentlich über Gott, der alles Seiende erschuf.⁷¹ Abū l-‘Alā’ bleibt diesem Glaubensgrundsatz verpflichtet. Sein Pessimismus lässt Raum für den Glauben an Gott und die dankbare Bejahung Seiner Gnadenwirkungen.

Die bereits dargestellten Ideen erlauben Inhaltsbezüge zu modernen Denkern wie Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche. Bedauerlicherweise können solche Bezüge im vorliegenden Zusammenhang nicht vertieft werden. Es ist wohl

67 Al-Ma‘arrī 1366/1947: Bd. 3: 971, 977:

غيرُ مجدٍ في ملّتي واعتقادي نوح بالكِ ولا ترنم شاد
وشبية صوت النعي إذا قي س بصوت البشير في كل ناد
تعبت كلها الحياة فما أع جب إلا من راغب في ازدياد

68 Al-Ma‘arrī 1366/1947: Bd. 3: 974, 976:

خفف الوطء ما أظن أديم ال أرض إلا من هذه الأجساد
رُب لحدٍ قد صار لحداً مراراً ضاحكٍ من تزامم الأضداد
ودفين على بقايا دفين في طويل الأزمان والأباد

69 Al-Ma‘arrī 1986: Bd. III: 1154:

يحطمننا ريب الزمان، كأننا زجاج ولكن لا يعاد له سبك

70 Al-Ma‘arrī 1986: Bd. III: 1388:

إذا قيل غال الدهر شيئاً، فإنما يُراد إله الدهر، والدهرُ خادمٌ

71 Vgl. Tamer 2008: 199–202.

anzumerken, dass Abū l-‘Alā’s Weltanschauung sicherlich von seiner Blindheit und damit zusammenhängenden Schwierigkeiten sowie tragischen Todesfällen in seiner Familie beeinflusst ist. Dies dürfte der Grund sein, weshalb „das negative Bedeutungsfeld“ der Nächte in seinem an philosophischen Überlegungen reichen Werk *al-Luzūmiyyāt* dominiert.⁷² Dabei könnte man durchaus an die Dunkelheit der Blindheit denken. Seine Wahrnehmung der Welt geschah daher vornehmlich durch Worte. Das poetische Wort fungiert in seinem Werk als „Kompensation“ für das, was vermisst wird.⁷³ Das Wort stiftet Sinn und verleiht Dauer;⁷⁴ Abū l-‘Alā’ mag es offensichtlich als Mittel zur Bewältigung der mit der Zeit hergebrachten Vergänglichkeit gesehen haben, wie es an seiner *Luzūmiyyāt* gezeigt werden kann. Dieses Werk ist einzigartig in der Geschichte der arabischen Literatur, insofern als Abū l-‘Alā’ sich nicht, wie es in der arabischen Poesie üblich ist, zu einem Reimbuchstaben verpflichtet, sondern in den 1592 darin enthaltenen Gedichten (mit etwa 13.000 Versen) Reime aus jeweils zwei Konsonanten verwendet, eine sprachliche Leistung, die ihm ein über Generationen währendes Andenken sichert.

Wie kaum ein anderer hat der große ägyptische Autor Ṭaha Ḥussain (1889–1973) den Widerhall von al-Ma‘arrīs Ideen in der modernen arabischen Literatur vernehmbar gemacht. Ebenfalls im frühen Kindesalter erblindet, entwickelte er eine ganz besondere Beziehung zu Abū l-‘Alā’, wie es aus seinem autobiographischen Werk *al-Ayyām*, *Die Tage*, und drei weiteren Abū l-‘Alā’ gewidmeten Büchern⁷⁵ eindeutig hervorgeht. Auf dieses literarische Verhältnis samt seinen folgenreichen Konsequenzen sei nun unser Augenmerk gerichtet, wobei ich mich nur auf Ṭaha Ḥussains Werk *al-Ayyām* konzentrieren werde.

Für Ṭaha Ḥussain war seine Blindheit eine gehasste Plage und eine Quelle des Elends, die ihm nichts als Hoffnungslosigkeit, Resignation und Ohnmacht brachte. Er promovierte 1914 mit einer Dissertation über Abū l-‘Alā’.⁷⁶ Schon in dieser Arbeit, aber auch ganz besonders in *al-Ayyām*, zeigt sich Ḥussains tiefe Verbundenheit mit seinem blinden Vorgänger. Ḥussain fühlte sich mit ihm nicht nur schicksals-, sondern darüber hinaus seelenverwandt. Abū l-‘Alā’s Andenken begleitete ihn im ersten Viertel seines Lebens ständig; er imitierte ihn in seinem

⁷² Jacobi 1994: 302.

⁷³ Jacobi 1994: 292.

⁷⁴ Jacobi 1994: 301.

⁷⁵ Diese sind: *Tağdīd dīkrā Abī l-‘Alā’* (*Die Erneuerung der Erinnerung an Abū l-‘Alā’*) 1915; *Ma‘ Abī l-‘Alā’ fī siġnih* (*Mit Abū l-‘Alā’ in seinem Gefängnis*) 1935; *Ṣawt Abī l-‘Alā’* (*Die Stimme des Abū l-‘Alā’*) 1945.

⁷⁶ *Tağdīd dīkrā Abī l-‘Alā’*, erschienen 1915.

Verhalten, seiner Isolation, seinen Studien und adoptierte seine Weltanschauung. Das änderte sich allmählich, als Ṭaha Ḥussain sich 1915 in die junge Frau verliebte, die ihm in Paris mit ihrer „süßen Stimme“ (*aṣ-ṣawt al-‘adb*) französische Poesie vorlas. Seinen eigenen Worten nach fühlte er sich damals „wie neu geboren;“ durch die Begegnung mit dieser Frau lernte er das Leben zu lieben.⁷⁷ Sie trug die dicken Schichten ab, die Ṭahas Augen und Seele gleichsam umhüllten, verlieh ihm Mut, Freude und Optimismus. Vor allem befreite Suzanne ihn von Abū l-‘Alā’s überwältigendem emotionalen und existentiellen Einfluss.⁷⁸ In einer wichtigen Passage, die von diesem Wandel handelt, bedenkt er zunächst Abū l-‘Alā’ mit der Segensformel: „*yarḥamu llāhu Abā l-‘Alā*“, „Gott sei Abū l-‘Alā’ gnädig“. Daraufhin beschreibt er einfühlsam, wie die „süße Stimme“ ihn von der „Dunkelheit des Pessimismus, der Hoffnungslosigkeit und der Verzweiflung“ befreite, die Abū l-‘Alā’ in seine Seele gebracht hatte.⁷⁹ „Gott sei ihm gnädig“ wird bekanntlich über jemanden gesagt, der bereits tot ist und impliziert Schuldvergebung. Abū l-‘Alā’ wurde literarisch von einer weiblichen Stimme getötet, die Ṭaha Ḥussein an der Stelle mit der Sonne vergleicht, die die Stadt in Licht und Erleuchtung verwandelt.

Damit erschließt sich eine anregende Dimension des arabisch-literarischen Zeitbewusstseins, die in diesem Rahmen nur perspektivisch angedeutet werden kann. Das fiktive Motiv der Geliebten symbolisiert im Mittelpunkt des vergangenheitsbezogenen, von Trennung und Zerstörung von Liebesbeziehungen gekennzeichneten *nasīb* der vorislamisch-arabischen Ode die Ohnmacht gegen die Zeit. In Ṭaha Ḥussains *al-Ayyām* dreht die real wirkende Geliebte die Wirkung des Schicksals um. Durch ihren Einfluss vom Pessimismus seines Vorbildes befreit, zeigt der sich selbst beschreibende Autor Souveränität im Umgang mit seinem eigenen Leben und seiner literarischen Tradition. Die Geschichte dokumentiert, wie die Liebe das Schicksal bewältigen und die Individualität heroische Züge gegenüber der Zeit gewinnen kann.

Danksagung: Ich danke meiner Mitarbeiterin Hanna Röbbelen für ihre Unterstützung, dem Text seine endgültige Gestalt zu verleihen.

⁷⁷ Ḥussain o.J.: Bd. I., Teil 3: 541.

⁷⁸ Sie beschreibt ihr Leben mit Ṭaha eindrucksvoll in Hussein 2011. Eine schöne arabische Übersetzung ist unter dem Titel *Ma‘ak* 1979 in Kairo erschienen.

⁷⁹ Ḥussain o.J.: Bd. I., Teil 3: 541.

Bibliographie

- Abū Nuwās (2003): *Dīwān*. Hrsg. von Ewald Wagner, 2. Auflage, 5 Bde., Bd. III. Beirut/Berlin: Klaus Schwartz Verlag.
- Al-‘Ātī, Ibrāhīm (1993): *Az-Zamān fī l-fīkr al-islāmī*. Beirut: Dār al-Muntaḥab al-‘Arabī.
- Al-Azmeh, Aziz (2014): *The Emergence of Islam in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ammann, Ludwig (1989): *Östliche Spiegel. Ansichten vom Orient im Zeitalter seiner Entdeckung durch den deutschen Leser, 1800–1850*. Hildesheim: Olms.
- Beyer, Konrad (1868): *Friedrich Rückert. Ein biographisches Denkmal*. Frankfurt am Main: Sauerländer.
- Bobzin, Hartmut (Hrsg.) (2000): *Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert*. 3. überarbeitete Auflage. Würzburg: Ergon.
- Bohrer, Karl Heinz (2002): *Ästhetische Negativität*. München/Wien: Carl Hanser Verlag.
- Der Koran* (2010): Übers. von Hartmut Bobzin und Katharina Bobzin. München: C.H. Beck.
- Ġamīl bin Ma‘mar (1967): *Dīwān*. Hrsg. von Ḥussain Naṣṣār. Kairo: Maktabat Miṣr.
- El-Demerdasch, Mohsen (2001): „Der Orient im Leben und Werk Friedrich Rückerts“. In: *Das Schöne soll schön sein: ‚Aisthesis‘ in der deutschen Literatur; Festschrift für Wolfgang F. Bender*. Hrsg. von Peter Heßelmann et al. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 223–241.
- Firestone, Reuven (1999): *Jihād: The Origin of Holy War in Islam*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Fischer, Wolfdietrich (1990): „Das Islamverständnis Friedrich Rückerts“. In: *Friedrich Rückert. Dichter und Sprachgelehrter in Erlangen*. Hrsg. von Wolfdietrich Fischer und Rainer Gömmel. Neustadt an der Aisch: Degener, 117–130.
- Fischer, Wolfdietrich (2008): „Die Wahrnehmung des Orients in der deutschen Literatur der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts“. In: *Jahrbuch der Rückertgesellschaft*. Band XVII. 2006/2007. Hrsg. von Wolfdietrich Fischer et al. Würzburg: Ergon, 59–72.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad (1987): *Nische der Lichter (Miškāt al-anwār)*. Übers., mit einer Einleitung, mit Anm. und Indices hrsg. von Abd-Elamad ‘Abd-Elhamīd Elschazlī. Hamburg: Meiner Verlag.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad (1988): *Der Erretter aus dem Irrtum (al-Munqid min aḍ-ḍalāl)*. Übers., mit einer Einleitung, mit Anm. und Indices hrsg. von Abd-Elamad ‘Abd-Elhamīd Elschazlī. Hamburg: Meiner Verlag.
- Hammo, Ahmad (1971): *Die Bedeutung des Orients bei Rückert und Platen. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau*. Freiburg i. Brsg.: Johannes Krause.
- Ḥussain, Ṭaha (o.J.): *Al-Maġmū‘a al-kāmila*. 10 Bde. Bd. I. *Al-Ayyām*. Beirut: Aš-Šarika al-‘ālamīya li-lkitāb.
- Hussein, Suzanne Taha (2011): *Avec Toi. De la France à l’Egypte: «un extraordinaire amour» Suzanne et Taha Hussein (1915–1973)*. Paris: Cerf.
- Jacobi, Renate (1994): „Und der Lagerplatz ruft: Wo ist Labid? Interpretation einer *Luzumiya*“. In: *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit*. Festschrift für Annemarie Schimmel. Hrsg. von Alma Giese und Christoph Bürgel. Bern/New York: Peter Lang: 291–303.
- Khoury, Adel Theodor (2007): *Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg?* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kraemer, Jörg (1959): *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*. Tübingen: M. Niemeyer.

- Al-Ma'arrī, Abū l-'Alā' (1364–1366/1945–1947): *Siqṭ az-zand*. Mit den Kommentaren von at-Tabrīzī, al-Baṭalysī und al-Ḥawārizmī, ediert von M. as-Saqqā, 'A. Maḥmūd, 'A. Hārūn, I. al-lbyārī und Ḥ. 'Abdelmaḡīd unter der Aufsicht von Ṭaha Ḥussain, 5 Bde. Kairo: Al-Hai'a al-Miṣrīya al-'amma li-lkitāb.
- Al-Ma'arrī, Abū l-'Alā' (1986): *Luzūm mā lā yalzam*. Hrsg. und erläutert von Nadīm 'Adī, 3 Bde., Bd. I. Damaskus: Dār Ṭilās.
- Al-Ma'arrī, Abū l-'Alā' (1993): *Risālat al-ḡufrān*. Hrsg. von Bint aš-Šāṭī' ('Ā'iša 'Abd ar-Raḥmān), 9. Auflage. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Al-Ma'arrī, Abū l-'Alā' (2002): *Paradies und Hölle. Die Jenseitsreise aus dem „Sendschreiben über die Vergebung“*. Übers. und hrsg. von Gregor Schoeler. München: C. H. Beck Verlag.
- Noth, Albrecht (1966): *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum*. Bonn: L. Röhrscheid.
- Rosenthal, Franz (1956): *Humor in Early Islam*. Leiden: Brill.
- Rosenthal, Franz (1970): *Knowledge Triumphant: the Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill.
- Rückert, Friedrich (1837): *Morgenländische Sagen und Geschichten*. Stuttgart: Liesching.
- Rückert, Friedrich (1846): *Hamāsa oder die ältesten arabischen Volkslieder. Übersetzt und erläutert von Friedrich Rückert*. Stuttgart: Liesching.
- Rückert, Friedrich (1868): *Rückert's gesammelte poetische Werke*. Bd. 8. Frankfurt am Main: J.D. Sauerländer.
- Rückert, Friedrich (1869): *Rückert's gesammelte poetische Werke*. Bd. 12. Frankfurt am Main: J.D. Sauerländer.
- Rückert, Friedrich (1970): *Der Scheintod. Lustspiel in drei Aufzügen*. Schweinfurt: Förderkreis der Rückert-Forschung.
- Rückert, Friedrich (1998), *Die Weisheit des Brahmanen. Ein Lehrgedicht in Bruchstücken von Friedrich Rückert*. Bearbeitet von Rudolf Kreutner und Hans Wollschläger, 2 Bände: Göttingen: Wallstein Verlag.
- Said, Edward (1978): *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Schimmel, Annemarie (1996): *Weltpoesie ist Weltversöhnung* (Rückert zu Ehren, eine Schriftenreihe der Friedrich Rückert Ges., 7), 2. Aufl. Würzburg: Ergon.
- Schwarz, Hans-Günther (1990): *Orient – Okzident: der orientalische Teppich in der westlichen Literatur, Ästhetik und Kunst*. München: Iudicium Verlag.
- Schwarz, Paul (Hrsg.) (2004): *Der Diwan des 'Umar ibn Abi Rabi'a*, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1901–1909: 2 Bde. in 1 Bd. Hildesheim: Olms.
- Soleymanzadeh, Faranak (2012): *Übersetzbarkeit der Poesie im Hinblick auf Rückerts Hafis-Übersetzungen*. Akademische Schriftenreihe Bd. V199762. München: GRIN Verlag.
- Sydrum, Karl Ulrich (1989): „Der erfundene Orient in der europäischen Literatur vom 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts“. In: *Europa und der Orient. 800–1900*. Hrsg. von Gereon Sievernich und Hendrick Budde. Berlin: Berliner Festspiele, 324–342.
- Tamer, Georges (2008): *Zeit und Gott: Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Tamer, Georges (Hrsg.) (2009): *Humor in der arabischen Kultur*. Berlin: De Gruyter.
- Tamer, Georges (2010): „Hellenistic Ideas of Time in the Koran“. In: *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*. (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, Bd. 82). Edited by Lothar Gall and Dietmar Willoweit. München: Oldenbourg Verlag, 21–42.

- Wagner, Ewald (1988): *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*. Bd. II. *Die arabische Dichtung in islamischer Zeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Watt, William Montgomery (1974): „Islamic Conceptions of the Holy War“. In: *The Holy War*. Edited by Thomas P. Murphy. Columbus: Ohio State University Press.
- Wiener, Claudia (1994): *Friedrich Rückerts De idea philologiae als dichtungstheoretische Schrift und Lebensprogramm (Dissertatio XXXIV)*. Schweinfurt: Stadtarchiv.
- Yaman, Hikmet (2011): *Prophetic Niche in the Virtuous City: The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*. Leiden: Brill.
- Al-Yāziǧī, Nāṣīf (2005): *Al-‘Arf aṭ-ṭayyib fī šarḥ dīwān Abī ṭ-ṭayyib*. 2. Auflage, 2 Bde., Bd. II. Beirut: Dār Ṣādir.

Anmerkung: Der vorliegende Aufsatz ist eine gekürzte Fassung der Antritts- und Rückertvorlesung, die ich am 16.05.2013 anlässlich des 225. Geburtstags von Friedrich Rückert an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg gehalten habe.

