



BRILL

Der Schieler und die Flasche. Zur Rezeption einer arabischen Anekdote in der persischen mystischen Dichtung

Author(s): Ulrich Marzolph

Source: *Oriens*, Vol. 32 (1990), pp. 124-138

Published by: [BRILL](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1580628>

Accessed: 27/08/2013 05:31

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



BRILL is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Oriens*.

<http://www.jstor.org>

DER SCHIELER UND DIE FLASCHE

Zur Rezeption einer arabischen Anekdote in der persischen mystischen Dichtung

von

Ulrich Marzolph

Göttingen

Als Bahā'addīn Muḥammad b. Ḥusain Xaṭībī, bekannt als Bahā'addīn Valad, aus Furcht vor dem herannahenden Mongolensturm seine Heimatstadt Balx verließ, wandte er sich zunächst, den religiösen Pflichten eines guten Moslems entsprechend, zur Pilgerfahrt nach Mekka. Danach gedachte er einen neuen, sicheren Wohnort für seine nun heimatlos gewordene Familie, unter anderem den gerade zwölfjährigen Sohn, zu suchen. Sein Weg führte ihn über Nišāpūr, wo ihn ein entfernter Bekannter, Schüler eines gemeinsamen geistigen Lehrers, aufsuchte. Der Lehrer war Macdaddīn Baġdādī (gest. 619/1222), seinerseits Gefolgsmann von Nacmaddīn Kubrā (gest. 618/1221) und einer der großen Vertreter des von diesem begründeten Ordens der Kubrāvīya; der Besucher hieß Farīdaddīn Abū Ḥāmid Muḥammad b. abī Bakr Ibrāhīm, besser bekannt unter seiner Berufsbezeichnung „der Drogist“: 'Aṭṭār. Dieser, zu jenem Zeitpunkt schon recht betagt, hatte sich durch eine Anzahl von ihm verfaßter umfangreicher Maṣnavīs einen Ruf als bedeutender mystischer Dichter erworben. Er schenkte dem Sohn Bahā'addīn Valads, Calāladdīn, sein frühestes Werk *Asrār-Nāma* „Buch der Geheimnisse“, mit den an den Vater gerichteten Worten: „Dieser dein Sohn wird bald neues Feuer aus der Asche (der zerstörten Welt) entfachen“. Calāladdīn, der Jahre später, dann im anatolischen Konya beheimatet, selbst zum wohl größten mystischen Dichter der islamischen Welt herangereift war und von seinen Jüngern respektvoll Maulānā „unser Herr“ titulierte wurde, soll dieses Buch zeitlebens als spirituelle Gabe in hohen Ehren gehalten haben.

So etwa läßt sich die — zugegebenermaßen recht feuilletonistisch anmutende — Beschreibung jenes Szenarios zusammenfassen, mit dem die Nachwelt sich den starken Einfluß der Werke 'Aṭṭārs auf die des Calāladdīn Rūmī zu erklären versuchte¹. Eine direkte, konkret faßbare Übergabe der Erkenntnisse und Einsichten des großen mystischen Dichters an seinen jüngeren Kollegen mochte für sie, verbunden mit der Prophezeiung zukünftiger Größe, die massiven Abhängigkeiten in Vorstellungswelt und Inhalten der späteren Werke Rūmīs von denen 'Aṭṭārs erklären. Ein derartiger reibungsloser, ja

¹ Vgl. Badīazzamān Furūzānfār, *Zindigānī-yi Maulānā Calāladdīn Muḥammad, mašhūr ba-Maulavī*, (Teheran) 1333/1954, pp. 17 f.; H. Ritter, „Philologica. XI: Maulānā Ġalāladdīn Rūmī und sein Kreis“, *Der Islam* 26 (1942), pp. 116-158, hier pp. 117 f.

nahtloser Übermittlungsprozeß repräsentiert jedoch mit Sicherheit eher eine idealtypische Betrachtungsweise von Überlieferung, als daß er historischen Tatsachen entspreche. Trifft diese Feststellung schon auf den allgemeinen Sachverhalt zu, so wird sie im speziellen Fall dadurch bestätigt, daß nicht ein einziges der relevanten Daten aus den teils extrem divergierenden Angaben der späteren Quellenwerke mit relativer Sicherheit, geschweige denn Exaktheit, zu ermitteln ist. Weder läßt sich definitiv eruieren, warum Bahā'addīn Valad Balx verließ, noch wann genau dies stattfand²; viel weniger faßbar sind die Lebensdaten 'Aṭṭār's, dessen eigenem umfangreichen Werk keinerlei Angabe hierzu zu entnehmen ist³. In dem weiten Feld der sich aufgrund dieser Unsicherheiten anbietenden Spekulationen ist anhand verschiedener Indizien, die im vorliegenden Zusammenhang keine weitere Rolle spielen, eine Festsetzung von 'Aṭṭār's Tod frühestens auf die Eroberung Nīšāpūrs durch die Mongolen im Jahr 618/1221 noch am ehesten angebracht; dies wäre in etwa in Einklang zu bringen mit dem geschilderten Zusammentreffen, da die Reise Bahā'addīn Valads höchstwahrscheinlich um das Jahr 616/1219 stattgefunden hat. Ansonsten scheint es eher ratsam, die Überlieferung, die sich im wesentlichen auf eine knappe Passage in Cāmīs (gest. 898/1492) *Nafahāt al-uns*⁴ sowie auf die detailliertere Fassung der *Tazkirat aš-šu'arā'* (vollendet 892/1487) des Daulatšāh as-Samarqandī⁵ stützt, als eine hagiographische Ausschmückung⁶ eines an sich nicht weiter maßgeblichen biographischen Details zu werten. Ist der Bericht demnach als historisch unzuverlässig und weitgehend fiktiv zu betrachten, so lohnt es doch, zum besseren Verständnis seines Stellenwertes und seiner Funktion bei den Beweggründen zu verweilen, die die Biographen veranlaßt haben, dieses Detail anzuführen, das im übrigen mit großer Beharrlichkeit bis in die jüngste Sekundärliteratur als Faktum tradiert wird⁷.

Rūmī ist zweifelsohne in mehr als einer Hinsicht dem Beispiel und Vorbild 'Aṭṭār's verpflichtet. Sein großes mystisches Lehrgedicht, das *Maṣnavī-yi ma'navī*, ist der Überlieferung nach auf Bitten seiner Schüler verfaßt worden, um ihnen die komplizierten Ausführungen 'Aṭṭār's in verständlicher Form nahe zu bringen. Konkret greifbar wird eine solche Abhängigkeit in den von

² Ibid.

³ H. Ritter, „'Aṭṭār“, *Encyclopedia of Islam*, t. 1 (Leiden 1960), pp. 752-755; B. Reinert, „'Aṭṭār“, *Encyclopaedia Iranica*, t. 3 (London/New York 1987), pp. 20-25.

⁴ Maulānā 'Abdarrahmān b. Aḥmad Cāmī, *Nafahāt al-uns min ḥazarāt al-quds*, ed. Mahdī Tauḥīdīpūr, Teheran 1336/1957, pp. 459-464.

⁵ Daulatšāh b. 'Alā'addaula Baxtīšāh al-Gāzī as-Samarqandī, *K. Tazkirat aš-šu'arā'*, ed. E. G. Browne, London/Leiden 1901, p. 193.

⁶ A. J. Arberry, *Discourses of Rumi*, London 1961, p. 3: „... typical piece of hagiography“.

⁷ Vgl. z. B. 'Aṭṭār, *Le livre des secrets*, présentation et traduction C. Tortel, Paris 1985, pp. 9, 18 f.

beiden Autoren gemeinsam zur Illustration ihrer Darlegungen angeführten Anekdoten. Badī'azzamān Furūzānfar, der die „Quellen der Geschichten und Parabeln des Maṣnavī“ untersucht hat, stellt neben Parallelen u.a. zu verschiedenen Werken 'Aṭṭār's eine weitreichende Übereinstimmung zu den im *Asrār-Nāma* enthaltenen Anekdoten fest, von denen Rūmī nach derzeitigem Kenntnisstand allein sieben in seinem *Maṣnavī* verarbeitet hat:

Der schielende Lehrling und die Flasche (*Maṣnavī*, Buch 1, Verse 327-335 = *Asrār-Nāma*, Verse 1610-1617)⁸;

Der gefangene Papagei stellt sich tot und erlangt so die Freiheit (1, 1547-1848 = 1436-1480)⁹;

Die alte Frau 'pflegt' den entflohenen Falken: beschneidet Krallen und Flügel (2, 323-349 = 1648-1660)¹⁰;

Die Maus, die das Kamel 'führt', muß am Fluß aufgeben (2, 3436-3477 = 3022-3031)¹¹;

Die Mücke beschwert sich bei Salomo über den Wind (3, 4624-4663 = 911-924)¹²;

Der Gerber wird vom Wohlgeruch ohnmächtig, kommt erst bei Gestank wieder zu Sinnen (4, 257-300 = 959-988)¹³;

Der Papagei lernt vor dem Spiegel sprechen (5, 1430-1444 = 1551-1580)¹⁴.

Ein Bericht über eine heftige Auseinandersetzung zwischen Rūmī und seinem mystischen Geliebten, dem Wandererwisch Šamsaddīn Tabrīzī, verdeutlicht, welchen Stellenwert die spätere Sichtweise dem *Asrār-Nāma* beimaß¹⁵: Šamsaddīn soll in einem Anflug von Zorn, und um seinem Adepten die Nichtigkeit von durch Lernen erworbenem Wissen drastisch zu demonstrieren, dessen gesamten Bücherbestand in ein Wasserbecken geworfen und damit zerstört haben — bis auf eben jenes *Asrār-Nāma*, dessen Titel zusätzlich zum Inhalt unterstreicht, daß wahre Erkenntnis letztlich nur intuitiv

⁸ Badī'azzamān Furūzānfar, *Ma'āxiz-i qišaṣ va tamšīlāt-i Maṣnavī*, Teheran 1333/1954, no. 3; H. Ritter, *Das Meer der Seele, Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār*, Leiden 1955, p. 626.

⁹ Furūzānfar, *Ma'āxiz*, no. 14; Ritter, *Meer*, p. 583 f.; vgl. H. Friend, „The Tale of the Captive Bird and the Traveler“, *Medievalia et Humanistica* N.S. 1 (1970), pp. 57-65; H. Schwarzbaum, *The Mishlé Shu'alim (Fox Fables) of Rabbi Berechiah ha-Nakdan*, Kiron 1979, pp. 365-369, hier 367.

¹⁰ Furūzānfar, *Ma'āxiz*, no. 39; Ritter, *Meer*, p. 340; vgl. V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, t. 3, Liège/Leipzig 1898, p. 60, no. 24; A. Wesselski, *Der Hodscha Nasreddin*, t. 1, Weimar 1911, no. 37.

¹¹ Furūzānfar, *Ma'āxiz*, no. 78; Ritter, *Meer*, p. 551; vgl. Schwarzbaum, *Mishlé Shu'alim* (wie not. 9), p. 450, 452; S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, t. 1-6, Bloomington 1957, J 953.17.

¹² Furūzānfar, *Ma'āxiz*, no. 135; Ritter, *Meer*, p. 572; vgl. H. Schwarzbaum, *Studies in Jewish and World Folklore*, Berlin 1968, p. 252.

¹³ Furūzānfar, *Ma'āxiz*, no. 137; Ritter, *Meer*, p. 92; Thompson, *Motif-Index*, U 133.1.

¹⁴ Keine Parallele bei Furūzānfar, *Ma'āxiz*; Ritter, *Meer*, p. 608.

¹⁵ Zitiert nach 'Aṭṭār, *Le livre des secrets* (wie not. 7), hinterer Klappentext; eine orientalische Quelle hierfür kann ich derzeit nicht nachweisen.

erreicht werden kann. Was lag also unter den geschilderten Umständen für eine von populären Vorstellungen beeinflusste und sich den Kriterien nachprüfbarer Exaktheit nicht unterwerfenden biographischen Berichterstattung näher, als ein Zusammentreffen der beiden großen Dichter zu konstruieren? Es ist aus der damaligen Perspektive offenbar irrelevant, ob der Sachverhalt historisch belegbar ist oder effektiv so stattgefunden hat; vielmehr kommt es einzig darauf an, ob er unter Berücksichtigung einer gewissen Wahrscheinlichkeit theoretisch hätte stattfinden können. Allein aus der Möglichkeit erwächst eine Bestätigung und Aufwertung der frappanten gedanklichen und inhaltlichen Übereinstimmung. Diese wird zusätzlich mit einer Aura der bewußten und gezielten Überlieferung mystischer Inhalte versehen; ein Gesichtspunkt, der in der herkömmlichen Auffassung von der Entstehung und Entwicklung mystischer Traditionen ohnehin eine zentrale Rolle spielt und somit das fiktive Geschehen vollends sanktioniert.

Ist eine Abhängigkeit bzw. gegenseitige Übereinstimmung im Falle dieser beiden Autoren am deutlichsten an dem von ihnen beiden benutzten anekdotischen Material aufzuzeigen, so läßt sich dieses auch dazu verwenden, die quellenmäßigen Abhängigkeiten eines jeden einzelnen von ihnen zu verdeutlichen. Eine derartige Aufgabenstellung muß zuvorderst in Betracht ziehen, daß das von den persischen Mystikern verwendete Material sowohl hinsichtlich seines Ursprungs als auch seiner inhaltlichen Gewichtung und gattungsmäßigen Zugehörigkeit keineswegs einheitlich ist. Es umfaßt stark heterogene Arten von Erzählungen, von der historischen und hagiographischen Anekdote über Fabel, Tiermärchen, Schwank und Witz bis hin — so vor allem in den späteren Werken des weitgereisten Sa'dī (gest. 691/1291) — zu dem persönlichen Bericht wundersamer und lehrreicher Erlebnisse. Im folgenden soll — im wesentlichen anhand eines einzigen Beispiels — versucht werden, den Rezeptionsprozeß von Anekdoten aus arabischen Quellen durch die persischen Mystiker nachzuzeichnen und Tendenzen grundsätzlicher Natur in der unterschiedlichen Handhabung anekdotischen Materials durch Autoren der betreffenden Literaturen aufzuzeigen. Der auch auf dem Gebiet der mystischen Literatur wichtige Prozeß einer ideengeschichtlichen Rezeption bleibt dabei im vorliegenden Zusammenhang unberücksichtigt.

Von den Lehrgeschichten, die dem *Maṣnavī* und dem *Asrār-Nāma* gemeinsam sind, lassen sich zwei bis zu arabischen Quellen zurückverfolgen. Die erste von ihnen, die Parabel vom schielenden Lehrling, lautet in der Fassung 'Aṭṭārs (Verse 1610-1617):

Ein Meister hatte einen schielenden Lehrling.

Einmal schickte er den Lehrling zu einem Ort (und sagte):

„Ich besitze dort eine Korbflasche voll Öl,
hole sie schnell!“ Der Lehrling stand auf.

Als er zu dem bezeichneten Ort kam und seinem Blick vertraute
 sah er zwei Flaschen. Der Schieler staunte.
 Er kam zurück zum Meister (und fragte): „O Meister,
 ich sehe zwei Flaschen, was soll ich tun?“
 Zornig erwiderte ihm der Meister: „Du Unglückseliger,
 zerschlage eine und bring die andere!“
 Weil jener das Geschehe nicht anzweifelte
 ging er, zerschlug die eine, sah (aber dann) die andere nicht mehr.

‘Aṭṭār verdeutlicht mit dieser Parabel das metaphysische Selbstbewußtsein des Mystikers, für den die unterschiedlichen Erscheinungsformen der Dinge nur Emanationen ein und desselben zentralen Ursprungs sind. Sein Ziel liegt darin, diese Erkenntnis in reales Erleben umzusetzen, denn gerade „in der aufgabe des ich, der eigenpersönlichkeit, fühlen sich die mystiker mit dem all identisch“¹⁶. Der Schieler ist für ‘Aṭṭār der Irregeleitete, in Wahn Befangene: Jener meint zwar, Erkenntnis zu besitzen, bemerkt dabei aber nicht, daß die von ihm als solche perzipierte Wahrheit (die zwei Flaschen) zumindest zum Teil ein Trugbild darstellt. Ebenso, wie der Schieler durch die mangelhafte physische Beschaffenheit seiner Augen, seiner ‘Sicht’, nicht realisiert, daß die von ihm wahrgenommenen zwei Dinge in Wirklichkeit nur eines sind, so versteht der Mensch ohne mystische ‘Einsicht’ nicht, daß die außer ihm gelegenen Dinge und er selbst letztlich eine Einheit bilden, daß seine Eigenpersönlichkeit im All des wahren Seins aufgeht. ‘Aṭṭār bringt diesen zentralen Gedanken in den die Parabel umrahmenden Sätzen explizit mit den Worten „Du selbst bis alles“ zum Ausruck.

Du hast keine Macht über dein Reich,
 auf dem Thron des Salomo sitzt ein Dīv.
 Wenn du den (magischen) Ring wiedererlangst,
 werden sich die Dīve und Geister wieder deinem Befehl unterstellen.
 Du bist König im Letzten wie im Ersten,
 aber du bist hinter einem Schleier des Wahns, du bist scheeläugig.
 Eins siehst du als zwei, zwei als hundert.
 Was bedeuten eins, was zwei, was hundert? Du selbst bist alles! (Verse 1606-1609)

Siehst du etwas anderes als dich selbst,
 so bist du selbst wie dieser Schieler.
 Du bist alles, was du siehst,
 aber was weißt du (davon), da du im Irrtum befangen bist! (Verse 1618-1619)

‘Aṭṭār bindet die konzis erzählte und gedeutete Parabel in einen straffen Kontext ein. Die Erzählung schließt sich nach einer kurzen Überleitung an die vorhergehende an, ihr folgen unmittelbar nach dem nur zwei Verse

¹⁶ Ritter, *Meer*, p. 622.

umfassenden Ausklang weitere Geschichten. Eine derart konzentrierte Erzählweise ist kennzeichnend für die Werke 'Aṭṭār's: Er zieht es meist vor, konkret am Beispiel zu argumentieren.

Demgegenüber ist Rūmī's Stil im *Maṣnavī* ausufernder. Ihm, der sein Werk der Überlieferung nach aus dem Stegreif diktiert hat, wird vor allem von der Seite westlicher Interpreten häufig zum Vorwurf gemacht, seine Darstellung sei zu weitschweifig, zu impulsiv und im wörtlichen Sinne zu zerstreut, als daß sie — bei all ihrer unbestrittenen Brillanz — eine gleichermaßen tiefgreifende Faszination ausüben könne wie etwa 'Aṭṭār's Dichtung¹⁷. Zwar gibt es auch Stimmen, die im *Maṣnavī* ein bewußtes Chaos als mystisches Lehrprinzip verwirklicht sehen wollen¹⁸, sie stimmen aber mit der Ansicht überein, daß der Erzählstil Rūmī's sich definitiv von dem 'Aṭṭār's unterscheidet: Typisch für das *Maṣnavī* ist, daß die Geschichten meist ineinander verschachtelt erzählt werden. Hierbei entfernen sich gelegentlich die einzelnen Teile einer Erzählung durch eingeschobene andere Geschichten oder sonstige Abschweifungen derart weit voneinander, daß es schwierig werden kann, den Überblick zu behalten.

Im vorliegenden Fall ist die Parabel vom schielenden Lehrling unmittelbar nach Beginn einer weitläufig gefaßten Rahmenerzählung eingeschoben. Sie ist hier allerdings nicht als Abschweifung aufzufassen, sondern als konkrete Verdeutlichung einer Textaussage mit engem Bezug zum Strang der Haupterzählung. Während die Parabel bei 'Aṭṭār zur Exemplifizierung der mystischen Einheit allen Seins diente, führt Rūmī sie vordergründiger in religiösem Kontext an: Die Rahmenerzählung berichtet von einem jüdischen Herrscher zur Zeit Jesu, der eine so 'scheeläugige' Sicht der Realität besitzt, daß er Moses und Jesus als Propheten zweier unterschiedlicher Götter ansieht und nicht realisiert, daß sie in Wirklichkeit in ihrer Botschaft übereinstimmen und Gesandte desselben Gottes sind. An diese Aussage schließt sich ohne jegliche Überleitung oder Einführung die Geschichte an, die Rūmī inhaltlich nur unwesentlich variiert erzählt. Als Rückkehr zum Hauptstrang der Erzählung folgen moralisierende Überlegungen zu den Ursachen einer derart falschen Sicht der Realität, die in dieser Art keine Entsprechung bei 'Aṭṭār finden:

... Ein Mann wird scheeläugig durch (schlechte) Neigung und Zorn.

Zorn und Begier machen den Mann scheeläugig,
sie leiten den Geist fort von Rechtschaffenheit.

Wenn Eigennutz erscheint, wird Tugend verdeckt,
hundert Schleier erheben sich vom Herzen zu den Augen.

¹⁷ Stellvertretend s. A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975, p. 316.

¹⁸ Vgl. I. Shah, *The Sufis*, London 1969, pp. 117 f.

Wenn der Qadi der Bestechung Zugang zum Herzen gewährt,
wie soll er den Sünder unterscheiden von seinem jammernden Opfer? (Buch 1,
Verse 332-335)¹⁹

Die Suche nach weiteren Fassungen der Parabel, die Aufschluß über den Verlauf der Überlieferungsgeschichte geben könnten, führt zunächst innerhalb des *Maṣnavī* zu andersgearteten Ausführungen des Motivs vom Schielenden, der Rūmī als drastisches Beispiel für den fehlgeleiteten, der Erkenntnis nicht mächtigen Menschen dient: Verdorbene Sinne können nur eine verdorbene Wahrnehmung zur Folge haben; der Schieler ist nicht in der Lage, etwas so zu sehen, wie es ist:

Sagst du zu einem Schieler: „Der Mond ist einer“, so wird er antworten: „Es gibt zwei (Monde); und man muß daran zweifeln, daß es nur einer ist“. (Buch 2, Vers 3637)

Diese knappe Inhaltsangabe hat ihr Vorbild aller Wahrscheinlichkeit nach in einer Erzählung aus *Ḥadīqat al-ḥaqīqa* „Garten der Wahrheit“, Werk des dritten der großen frühen persischen Mystiker, Maḥdaddīn Sanā'ī (gest. ca 525/1131). Dort heißt es ausführlicher:

Ein schielender Sohn fragte seinen Vater:
„O du, dessen Worte wie ein Schlüssel für das Verschllossene sind;
Warum sagst du, daß ein Schieler ein Ding als zwei sieht?
Ich sehe nicht mehr als das, was ist.
Würde ein Schieler Dinge falsch zählen,
so erschienen ihm die zwei Monde am Himmel wie vier“²⁰.

Sanā'ī, der hieran eine ausführliche Warnung vor der Fehlsichtigkeit des Schielers und eine mahnende Belehrung zum Streben nach wahrer Erkenntnis anschließt, wird als derjenige Autor zu betrachten sein, dem die Entlehnung des benutzten Bildes aus der arabischen Literatur zuzuschreiben ist. Eine in der motivischen Ausführung exakt übereinstimmende frühere Fassung läßt sich dort zwar für diese Geschichte ebensowenig nachweisen wie für die zunächst besprochene; immerhin aber enthält das etwa 20 Jahre nach Sanā'īs Tod vollendete *Talbīs Iblīs* „Die Täuschung des Teufels“ des Ibn al-Cauzī (gest. 597/1200) einen Text, der ganz ähnlich den Mond als vom Schieler doppelt gesehenes Requisit anführt²¹:

¹⁹ Englische Übersetzung R.A. Nicholson (Hrsg. u. Übers.), *The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī*, t. 2, London 1926 (Nachdruck 1977), p. 21.

²⁰ J. Stephenson (Hrsg. u. Übers.), *The first Book of the Ḥadīqatu 'l-ḥaqīqat [...] of the Ḥakīm Abū l-Majd Majdūd Sanā'ī of Ḡhaznā*, (1908) Nachdruck Wellingborough 41975, p. 22 (Text), 34 (Übersetzung); s. auch Muḥammad Taqī Mudarris Raḥavī, *Ta'liqāt-i Ḥadīqat al-ḥaqīqa*, Teheran o.J., p. 132; Furūzānfar, *Ma'āxiz* (wie not. 8), no. 81.

²¹ Camāladdīn Abū l-Farac 'Abdarrahmān Ibn al-Cauzī, *Talbīs Iblīs*, (Kairo 1368/1948) Nachdruck Beirut o.J., p. 40 (Anfang Kap. 5).

Ihr [d.h. der Sophisten] Fall und unserer verhält sich nicht anders als der (des) Mann(es), dem ein schielender Sohn beschert wurde, welcher ständig den Mond als zwei Monde sah, so daß er nicht daran zweifelte, daß es zwei Monde am Himmel gibt. Sein Vater sagte zu ihm: „Es gibt nur einen Mond; das Übel liegt in deinen Augen. Schließe dein schielendes Auge und schau dann!“ Als er dies tat, sagte er: „Ich sehe einen Mond, da ich eines meiner Augen geschlossen habe; so ist einer von ihnen beiden verschwunden“. — Dies rief eine zweite Ungewißheit hervor, also sagte sein Vater zu ihm: „Wenn es so ist, wie du gesagt hast, dann schließe dein gesundes Auge!“ — Der Sohn tat dies und sah [trotzdem] zwei Monde. So erkannte er die Wahrheit der Aussage seines Vaters.

Abgesehen davon, daß Ibn al-Cauzī den physiologischen Sachverhalt des Schielens hier augenscheinlich mißversteht, erhellt aus seiner Anführung zumindest die Tatsache, daß die Anekdote in ähnlicher Form bereits in der arabischen Literatur des 13. Jh.s heimisch war. Die interpretatorischen Bemerkungen dürften in der vorliegenden Form eindeutig Ibn al-Cauzī zuzuschreiben sein; aus welcher Quelle er und Sanā'ī die Erzählung geschöpft haben mögen, läßt sich nicht eruieren. Eine gegenseitige Abhängigkeit ist jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit auszuschließen: Daß Ibn al-Cauzī nicht die Quelle von Sanā'ī sein kann, ergibt sich durch die zeitliche Abfolge²²; andererseits sind keine Indizien für intime persische Sprachkenntnisse Ibn al-Cauzīs bekannt, die eine Entlehnung aus Sanā'īs Werk als vordringlich erscheinen lassen könnten. Somit ist am wahrscheinlichsten, daß beide Autoren unabhängig voneinander aus einer bisher nicht belegbaren arabischen Quelle schöpften, die bereits den Mond als Requisit eingeführt hatte. Die vorliegenden Varianten aus früheren arabischen Quellen benutzten dieses Requisit zwar nicht, sind aber so eng verwandt, daß man versucht ist, sie als Vorlage zumindest der Idee gelten zu lassen, auf deren Grundlage ein unbekannter Autor die Mond-Variante geschaffen haben könnte.

Zwei textlich identische arabische Fassungen liegen vor in der *adab*-Enzyklopädie *al-Baṣā'ir waḍ-ḍaxā'ir* „Einsichten und Schätze“ des Abū Haiyān at-Tauḥīdī (gest. 414/1023)²³ sowie, offensichtlich direkt von dieser Fassung abhängig, in dem ebenfalls enzyklopädischen, wenngleich straffer organisierten Werk *Rabī' al-abrār* „Frühling der Frommen“ des Maḥmūd b. 'Umar az-Zamaxšarī (gest. 538/1144)²⁴:

Zu einem Schieler sagte man: „Ihr (Schieler) seht doch alles doppelt!“ Nun war vor ihm ein Hahn, und er sagte: „Wie das denn! Ich werde doch nicht statt dieser zwei Hähne vier Stück sehen!“

²² Vgl. Muddarris Raḥavī, *Ta'līqāt* (wie not. 20), p. 132.

²³ Abū Haiyān at-Tauḥīdī, *al-Baṣā'ir waḍ-ḍaxā'ir*, ed. Ibrāhīm al-Kaylānī, t. 3, Damaskus (1964), p. 558.

²⁴ Maḥmūd b. 'Umar az-Zamaxšarī, *Rabī' al-abrār wa-nuṣūṣ al-axbār*, ed. Salīm an-Nu'aimī, t. 4, Bagdad 1982, p. 93. Korrektornachtrag: Faxraddīn 'Alī Ṣafī (gest. 939/1532), *Laṭā'if at-ṭavā'if*, ed. A. Golčīn-ma'ānī, Teheran 1336/1957, p. 375 (12,7,1).

Es mag gut sein, daß dies im Arabischen bereits die 'entschärfte' Variante einer Anekdote war, die ursprünglich einen Betrunkenen als doppelsehenden Protagonisten aufwies. Dies legt jedenfalls die Fassung nahe, die sich in der — höchstwahrscheinlich früher als die *-Baṣā'ir* kompilierten — umfassenden Anekdoten- und Witzezyklopädie *Naṭr ad-durr* „Prosaperlen“ des Maṣṣūr b. al-Ḥusain al-Ābī (gest. 421/1030) findet²⁵. Dort ist das Requisit ebenfalls ein Hahn:

Eine Frau tadelte ihren Sohn, daß er Wein trinke. Er aber erwiderte: „Bei Gott, heute will ich so lange trinken, bis ich statt jener zwei Hähne dort vier sehe!“ Nun war im Haus aber nur ein einziger Hahn, und der junge Mann hatte bereits getrunken. So sagte seine Mutter zu ihm: „Dann laß also deine Hand von dem Becher, denn dein Schwur ist bereits erfüllt: Du hast statt des einen zwei gesehen!“

Die Anführung von berausenden Getränken als Ursache des Doppelsehens läßt allerdings einen vorislamischen oder zumindest außerislamischen Kontext vermuten. Daher erstaunt es nicht, daß der bislang älteste Beleg der Anekdote in der einzig erhaltenen Witzesammlung der griechischen Antike, dem *Philogelos*, zu finden ist²⁶. Dort ist das Requisit ein Gesicht:

Einem Trinker warf jemand vor, daß er vom vielen Trinken nicht mehr bei Verstand wäre. Er aber, der vom vielen Wein nicht mehr recht sehen konnte, erwiderte: „Bin ich betrunken oder du — mit deinem Doppelgesicht?“ (§ 228)

Die Anekdote vom Schieler ist ein prägnantes Beispiel dafür, wie unterschiedlich motivisch weitgehend übereinstimmende Vorlagen von einzelnen Autoren verarbeitet bzw. rezipiert werden. Dabei zeigen sich signifikante Unterschiede beim Übergang von der arabischen zur persischen Literatur, die allerdings wohl nur zum Teil als nationale Eigenarten zu betrachten sind, sondern vielmehr mit der Einbindung in bestimmte literarische Gattungen zu tun haben; aus der bevorzugten Verwendung bestimmter Gattungen innerhalb der verschiedenen Nationalliteraturen kann wiederum auf kulturell bedingte unterschiedliche Vorlieben geschlossen werden.

Der hier skizzierte Weg der Anekdote soll als Hypothese verstanden werden; der Autor ist sich wohl bewußt, daß sich Jahrhunderte zurückliegende Rezeptionsprozesse nicht mit völliger Sicherheit rekonstruieren lassen. Insofern erhält die Diskussion individueller Eigenarten der Autoren ihren Reiz zum Großteil erst dadurch, daß die präsentierte Überlieferungskette sich auf eine gewisse Wahrscheinlichkeit berufen kann.

Bis auf die Anführung durch Ibn al-Cauzī findet sich die Anekdote in den

²⁵ Maṣṣūr b. al-Ḥusain al-Ābī, *Naṭr ad-durr*, t. 6, Ms. Istanbul Köprülü 1403, fol. 356 a.

²⁶ *Philogelos*, *Der Lachsfreund, von Hierokles und Philagrios*, ed. A. Thierfelder, München 1968, § 228; vgl. U. Marzolph, „Philogelos arabikos. Zum Nachleben der antiken Witzesammlung in der mittelalterlichen arabischen Literatur“, *Der Islam* 64 (1987), pp. 185-230, hier 220.

arabischen Quellen in Werken der sogenannten *adab*-Literatur, deren erklärtes Ziel es ist, Belehrung und Unterhaltung miteinander zu verbinden. Dies geschieht meist nicht durch eine ausführliche Erörterung angeführter Beispiele, sondern — vor allem in den hier genannten enzyklopädischen Werken — oft genug durch schlichte Reihung von Erzählungen unterschiedlich ernsten bzw. humoristischen Grades. Dadurch soll ein allzu belehrender Kontext aufgelockert, gleichzeitig aber ein Abdriften in die reine Unterhaltung verhindert werden. Bei -Ābī steht die Anekdote in einem Kapitel zu Säufer- und Betrunkenenwitzen (*bāb aṣḥāb aš-šarāb was-sakārā*), bei -Zamaxšarī in einem Kapitel zu Kranken und Behinderten (*bāb al-amrāḍ wal-ʿilal wal-ʾāḥāt* ...), in dem ohnehin recht ungeordneten Werk des -Tauḥīdī ohne erkennbare Einbindung in einen festen Zusammenhang. Immer steht sie — analog der Vorlage des *Philogelos* — als humoristische Erzählung; die didaktische Absicht ihrer Anführung ist einzig, dem Divertissement zu dienen. Erst bei Ibn al-Cauzī — wohlgemerkt später als die früheste persische Anführung und unabhängig davon — findet eine Einbettung in einen argumentativen Kontext statt. Hierbei ist es wiederum signifikant festzuhalten, daß Ibn al-Cauzī die Geschichte offensichtlich nicht mehr, wie die Autoren vor ihm, als humoristische Erzählung verstand; anderenfalls hätte nahegelegen, sie in der ursprünglichen Form in eine seiner drei Sammlungen von Anekdoten und Witzen²⁷ aufzunehmen, dies ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr überträgt Ibn al-Cauzī die Anekdote in den gelehrten Diskurs und formt sie zur theologischen Lehrgeschichte um. Ein vergleichbarer Vorgang der Übertragung in eine andere literarische Gattung findet bei Sanāʿī statt, der die Erzählung zusätzlich in eine andere Sprache transponiert und hierdurch den Weg für eine weitere Rezeption innerhalb der persischen Literatur ebnet.

Wie das Beispiel des *Talbīs Iblīs* zeigt, gibt es bereits in der arabischen Literatur durchaus humoristische Erzählungen, die Verwendung in der gelehrten Diskussion gefunden haben; dies ist keineswegs ein spezifisches Kriterium nur der persischen Quellen. Zu diesen Anekdoten gehört z.B. auch die dem *Asrār-Nāma* und dem *Maṣnavī* gemeinsame Anekdote vom Kloakenfeger (*kannās*), der durch wohlriechendes Parfum ohnmächtig wird und erst wieder zu Bewußtsein kommt, als man Unrat an seine Nase hält. Diese Anekdote wird in Muḥammad al-Ġazzālīs (gest. 505/1111) *Kīmīyā-ye saʿādat* „Das Elixier der Glückseligkeit“, der persisch geschriebenen Zusammenfassung seines arabischen Hauptwerkes *Ihyāʾ ʿulūm ad-dīn* „Die Wiederbelebung der

²⁷ (*Axbār*) *al-Aḍkiyāʾ*, ed. Muḥammad Mursī al-Xūlī, Kairo (ca. 1970); *Axbār al-Hamqā wal-muḡaffalīn*, ed. Kāzīm al-Muzaffar, Nacaf 1386/1966; *Axbār az-Zirāf wal-mutamācinīn*, ed. Muḥammad Baḥr al-ʿulūm, Nacaf ²1967; s. hierzu U. Marzolph, „Erlaubter Zeitvertreib“. Die Anekdotensammlungen des Ibn al-Ġauzī“, *Fabula* 32 (1991) (im Druck).

Religionswissenschaften“, in ganz ähnlicher Weise zur Demonstration verwendet, wie dies in den späteren Werken der persischen Mystiker der Fall ist — hier zur Demonstration des ‘Geruchs der wahren Erkenntnis’²⁸. Auch gibt es in den verschiedenen Literaturen ein umfassendes Repertoire von Kurzerzählungen humoristischer Prägung, die seit ihrem frühesten Nachweis in einen wie auch immer gearteten Kontext wissenschaftlicher Erörterung eingebunden sind. Neben dem bereits erwähnten weiten Gebiet der historischen und hagiographischen Anekdote sei hier exemplarisch auf die Parabel vom Elefant und den Blinden verwiesen, die jeder ein anderes Körperteil betasten und ihre Wahrnehmung eines Teiles des Elefanten als allgemeingültig präsentieren. Diese überaus beliebte Erzählung ist in einer Vielzahl divergierender Fassungen von der Verwendung bei Rūmī (Buch 3, Verse 1259-1268) zurückzufolgen über Sanā’ī, -Ġazzālī und -Tauḥīdī bis zur buddhistischen Literatur des dritten nachchristlichen Jahrhunderts in Indien, wo sie noch heute als ‘Volkserzählung’ weiterlebt²⁹.

Es ist bemerkenswert, wie die Anekdote vom Schieler über die Jahrhunderte hinweg durch eine schlichte Veränderung des Requisites eine immer größere Prägnanz erreicht hat. Im griechischen Text, dem ältesten nachweisbaren, ist der vom Schieler (Säufer) doppelt gesehene Gegenstand noch ein Gesicht: Die hierbei für den griechischen Rezipienten implizierte Anspielung auf den doppelgesichtigen Gott Janus ist in einem arabisch-islamischen Kontext weder präsent noch nachvollziehbar, die Prägnanz der Pointe verlangt nach einem anderen Requisite. Daß dies im Arabischen zunächst ausgerechnet in einem Hahn gefunden wurde, mag mit der weiten Verbreitung des Huhns als Haustier zusammenhängen; auf jeden Fall ist der Hahn kein besonders glücklich gewähltes Requisite, denn er erfordert zum Verständnis der Pointe die recht umständlich anmutende Erläuterung, daß sich tatsächlich nur ein Hahn dort befand. Demgegenüber kann eine solche Erklärung in der von Sanā’ī und Ibn al-Cauzī benutzten Vorlage wegfallen: Kein Leser oder

²⁸ Textabdruck bei Furūzānfar, *Ma’āxiz* (wie not. 8), no. 137.

²⁹ Furūzānfar, *Ma’āxiz*, no. 98; Sanā’ī, *Ḥadiqa* (wie not. 20), p. 8 (Text), 13 (Übersetzung); Mudarris Raḏavī, *Ta’līqāt* (wie not. 20), pp. 104-107; *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, Die Bücher 31-36 seines Hauptwerkes* eingeleitet, übersetzt und kommentiert von R. Gramlich, Wiesbaden 1984, pp. 31 f.; Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī, *al-Muqābasāt*, ed. Muḥammad Taufīq Ḥusain, Bagdad 1970, p. 269 (Kap. 61); A. Zieseniss, „Zwei indische Lehrerzählungen im Islām“, *ZDMG* 99 (1945-49), pp. 267-273; vgl. ferner Schwarzbaum, *Studies* (wie not. 12), pp. 246 f.; H.-J. Uther, *Behinderte in populären Erzählungen*, Berlin/New York 1981, pp. 78 f.; Erzähltyp no. 1317 in A. Aarne/S. Thompson, *The Types of the Folktale*, Helsinki 1961 (³1973) sowie ergänzend hierzu N.-T. Ting, *A Type Index of Chinese Folktales*, Helsinki 1978; *Sravnitel’nyj ukazatel’ sjužetov, vostočnoslavjanskaja skazka*, ed. L. G. Barag e.a., Leningrad 1979; H. Jason, *Types of Indic Oral Tales*, Helsinki 1989; vgl. auch L. Kohl-Larsen, *Der Perlenbaum, Ostafrikanische Legenden, Sagen Märchen und Diebsgeschichten*, Kassel 1966, pp. 213-219.

Zuhörer wird mehr als einen Mond am Himmel vermuten. Während Sanā'ī die Anekdote als 'Minimalgerüst' augenscheinlich relativ konstant aus der Vorlage übernimmt, vollzieht erst 'Aṭṭār eine im engeren Sinn des Wortes produktive Requisitenänderung. Zum Verständnis von 'Aṭṭārs Eingriff muß man sich vergegenwärtigen, daß seine Form der Erzählung auch aufgrund des Handlungsablaufes nicht die ursprüngliche sein kann. In den früheren Varianten handelt es sich bei den doppelt gesehenen Gegenständen um Requisiten (Gesicht, Hahn, Mond), die ohne weitere Konsequenz für die Pointe frei untereinander austauschbar sind. Erst 'Aṭṭār verwandelt die statische Situation in Handlung und verstärkt durch die hieraus entstehenden konkret faßbaren Folgen die Verwendbarkeit der Erzählung als Parabel. Dies ist durchaus symptomatisch für die in der persischen mystischen Dichtung angeführten Anekdoten: Vorher der offensichtlichen, äußeren Erscheinungsform nach benutztes Material wird in einen inneren Reflexionsprozeß eingesetzt und so mit einer neuen, völlig anders gearteten Art von Leben versehen.

Daß 'Aṭṭārs Version nicht die ursprüngliche sein kann, ergibt sich im übrigen auch aus der Aufforderung des Meisters, eine der beiden gesehenen Flaschen zu zerschlagen. Einzig unter der möglichen Voraussetzung, daß der Zorn über die Dummheit des Lehrlings den Meister blind gemacht hat für die vorhersehbaren Folgen seiner Empfehlung, mag sie für den Leser plausibel erscheinen. Da der geschilderte Handlungsablauf aber bei 'Aṭṭār — viel weniger noch bei Rūmī — keine durch übermäßige Gefühlsregung bedingte Unzurechnungsfähigkeit des Meisters erkennen läßt, ist eigentlich er derjenige, der sich dumm verhält. Wäre dies die ursprüngliche Form der Erzählung gewesen, dann hätte sie bei der dummen Empfehlung des Meisters als Kulminationspunkt und Pointe durchaus abbrechen können, die Aktion des Lehrlings wäre ein entbehrlicher Zusatz gewesen. Für 'Aṭṭār aber ist die Empfehlung des Meisters ein unabdingbares Moment. Erst hierdurch wird die Handlung erzeugt, die im Zerschlagen der Flasche kulminiert.

Rūmīs Behandlung der Parabel differiert essentiell von der seiner beiden persischen Vorgänger. Seine schöpferische Leistung mag in diesem speziellen Fall als gering erachtet werden, da er beide Fassungen fast exakt in der bei Sanā'ī bzw. 'Aṭṭār vorgefundenen Form zitiert; allerdings führen die beiden früheren Autoren jeweils nur eine — die ursprüngliche bzw. die weiterentwickelte — Fassung der Parabel an. Demgegenüber ist Rūmīs Beitrag vor allem darin zu sehen, daß er das ihm zur Verfügung stehende Material vollständiger — mit den an weit auseinanderliegenden Stellen seines Werkes zitierten unterschiedlichen Fassungen — geschickt zur Demonstration seiner Vorstellungen einsetzt.

Abschließend sei noch verwiesen auf die Anführung der Anekdote im

Marzbān-Nāma des Saʿdaddīn Varāvīnī (Anfang 7./13. Jh.)³⁰. In dieser, innerhalb einer Rahmenerzählung stehenden Fassung offenbart sich das Dilemma des Autors, die ihm aus ʿAṭṭār vorgegebene eingefügte Aufforderung des Meisters entsprechend seiner eigenen didaktischen Absichten zu verarbeiten. Ihm ist aufgefallen, daß dem Meister ein guter Teil der Schuld an der Zerstörung der Flasche anzulasten ist, denn er hätte als der in seiner Wahrnehmung Überlegene die sicheren Folgen seines unsinnigen Ratschlages voraussehen müssen. Zwar hat der Verfasser des *Marzbān-Nāma* diesen — in seinen Augen als uneinsichtig erscheinenden — Bestandteil nicht ersatzlos eliminiert; dadurch wäre das verbliebene Handlungsgerüst allzu farblos geworden. Vielmehr schwächt er die Inkonsequenz dadurch ab, daß er — dem auch sonst praktizierten Stil seines Werkes folgend — eine überaus weitschweifige Einleitung voranstellt, in der er die Großzügigkeit und selbstlose Gastfreundlichkeit des Vaters eines schielenden Sohnes preist. Indem er zusätzlich als dritte Person einen Gast einführt, ermöglicht er eine Motivierung des scheinbar unsinnigen Rates des Vaters: Nach Aussage des Vaters gegenüber dem Gast ist nur noch eine Flasche Wein übrig. Als der schielende Sohn von zwei Flaschen berichtet, fühlt sich der Vater in die peinliche Situation versetzt, der Gast könne denken, er habe die Unwahrheit gesagt und enthalte ihm eine weitere Flasche vor. Die Wahrung seiner Ehre erfordert somit zwingend den genannten Rat, wobei der Erzähler mit den — für den Zuhörer allerdings nun wieder wenig überzeugenden — Worten schließt, der Gast habe eingesehen, daß die Schuld an dem Vorfall einzig der fehlerhaften Wahrnehmung des Sohnes zuzuschreiben sei.

Diese Fassung der Anekdote hat sich über die arabische Übersetzung des *Marzbān-Nāma*, das *Fākihāt al-xulafāʾ* „Die Frucht der Herrscher“ des Ibn ʿArabšāh (gest. 854/1450)³¹ bis in eine jüngere neu-aramäische Übersetzung desselben erhalten³².

³⁰ Saʿdaddīn Varāvīnī, *Marzbān-Nāma*, ed. Muḥammad Raušan, Teheran 2535/1976, t. 1, pp. 156-159 (Kap. 4, 1); cf. *The Tales of Marzuban*, Übers. R. Levy, London 1959, pp. 84-86.

³¹ [Ibn ʿArabšāh.] *Liber arabicus Fākihāt al-xulafāʾ wa-mufākāhāt az-zurafāʾ*, ed. G. Freytag, t. 1, Lipsiae 1832, pp. 62 f.; hiernach übersetzt R. Basset, *Mille et un contes, récits & légendes arabes*, t. 1, Paris 1924, pp. 445 f., no. 147; vgl. Chauvin, *Bibliographie* (wie not. 10), t. 2 (1897), p. 196, no. 22; Wesselski, *Hodscha Nasreddin* (wie not. 10), t. 2, no. 358.

³² M. Lidzbarski, *Geschichten und Lieder aus den neu-aramäischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Weimar 1896, p. 158 f., no. 12 (38); allgemein zu der besprochenen Anekdote vgl. noch *Enzyklopädie des Märchens*, t. 1, Berlin 1977, Spalte 997 (s.v. Auge) sowie Thompson, *Motif-Index* (wie not. 11) X 121.1; zu der in der deutschen Schwankliteratur vertretenen verwandten Anekdote J 1623 (Betrunkenener geheilt: greift nach doppelt gesehenem Brathähnchen ins Feuer) zusätzlich zu den Verweisen bei J. Pauli, *Schimpf und Ernst*, t. 1-2, ed. J. Bolte, (Berlin 1924) Nachdruck Hildesheim/New York 1972, no. 140 noch E. Moser-Rath, *Predigtmärlein der Barockzeit*, Berlin 1964, pp. 265 f., no. 116; weitere populäre Schieler-Anekdoten vgl. F. C. Tubach, *Index Exemplorum*, Helsinki 1969, no. 1815 = K. Dvořák, *Soupis staročeských exempel*, Prag 1978, no. 1815; A. Werner, *Zur Sozialpsychologie des Behinderterwit-*

Der wesentliche Kunstgriff der persischen Mystiker besteht darin, daß sie es — mit den Worten Hellmut Ritters — verstanden, „banale weltliche geschichten [...] in bedeutungsschwere symbolische erzählungen zu verwandeln“³³. Zusätzlich zu dem ausführlich besprochenen Beispiel ließe sich das in recht drastischer Weise besonders an den sexuellen und skatologischen Erzählungen demonstrieren, die im fünften und sechsten Buch des *Maṣnavī* enthalten sind; eine Tatsache, die den genialen Übersetzer und Herausgeber des Werkes, Reynold A. Nicholson, zu dem Verdikt „signs [...] of failing power“³⁴ herausforderte. Sei es die mit einem Esel kopulierende Dienstmagd (Buch 5, Verse 1333-1429), der nächtliche Annäherungsversuch eines Päderasten (Buch 5, Verse 2497-2515) oder der Bettler, der das Haus des Mannes, der ihm jegliches Almosen verweigert, vor dessen Augen als Abort benutzen will (Buch 6, Verse 1250-1267): Immer versteht es Rūmī, solche recht abwegig erscheinenden Anekdoten, die der Übersetzer an den moralisch 'kritischen' Stellen nur schamhaft in lateinischer Sprache wiedergibt, mit tiefeschürfenden philosophischen und mystischen Betrachtungen zu verknüpfen. Nie ist die humoristische Erzählung bei ihm zur oberflächlichen Unterhaltung gedacht³⁵.

Stoffliche Rezeption, das heißt in dem hier behandelten Kontext Verarbeitung von ursprünglich fremden Vorstellungen, Themen oder Inhalten, findet normalerweise nicht in der idealtypischen Form einer konkreten, gewissermaßen testamentarischen Übergabe statt; das wurde eingangs festgehalten. Vielmehr umfaßt der mit jeglicher Rezeption verknüpfte Prozeß eine Vielzahl von Einzelaspekten der Sichtung, Übernahme und Adaption. Im Falle des von den persischen Mystikern verwendeten anekdotischen Materials erhält er eine besondere Prägung durch die Heterogenität der von ihnen exzerpierten Quellen. Hier eröffnet sich ein weites Feld für künftige komparatistische Studien, die sicher einiges zur Erfüllung des bereits Anfang des Jahrhunderts von Mark Lidzbarski geäußerten Desiderats³⁶ einer umfassenden Sichtung

zes, *Der Körperbehinderte als Witzfigur*, Staatsexamensarbeit, Fachbereich Sonderpädagogik der Pädagogischen Hochschule Reutlingen, Reutlingen 1978, pp. 174 f.

Als moderne Variante des antiken Witzes, die mehrere Elemente der Absurdität in sich vereint, sei noch ein von G. Baldauf am 18.1.1988 mündlich kommunizierter Text (hier nur inhaltlich entsprechend wiedergegeben) aus Niederösterreich angeführt: Ein Betrunkener (in Grinzing) kommt aus einer Gastwirtschaft und fragt einen vorbeikommenden Polizisten mit Blick zum Nachthimmel: Ist das dort oben die Sonne oder der Mond? Der (schielende) Polizist entgegnet: Welcher von beiden denn? Betrunkener: Der linke. Polizist: Ich weiß nicht, bin auch nicht von hier!

³³H. Ritter in seiner Besprechung von Furūzānfar, *Ma'āxiz* (wie not. 8), *Oriens* 8 (1955), pp. 356-58, hier 358.

³⁴Nicholson, *Mathnawī* (wie not. 19), t. 6 (1934, Nachdruck 1977), p. xi.

³⁵Schimmel, *Mystical Dimensions* (wie not. 17), p. 319.

³⁶M. Lidzbarski, „Ein Desideratum“, *Der Islam* 8 (1918), pp. 300 f.

des in den islamisch-orientalischen Literaturen enthaltenen anekdotischen Materials beitragen könnten. Damit würden sie auch unsere jetzigen Kenntnisse über die Nachwirkung der arabischen sowie die Quellen und Vorbilder der persischen Literatur entscheidend erweitern.