

0. Einleitung

In diesem Buch habe ich versucht, das Problem des Einflusses der „orientalischen“, d. h. islamischen¹ Literaturen auf die byzantinisch-neugriechische Literatur von der mittelbyzantinischen (komnenischen) Epoche bis etwa ins 19. Jahrhundert systematisch zu behandeln. Bei der Bearbeitung des Themas wurde mir schnell klar, dass dieses Problem aufs engste mit der, in der Forschung bekanntlich kontrovers diskutierten, Frage nach der Entstehung der volkssprachlichen/neugriechischen Literatur in Byzanz² verknüpft ist und auch nur in diesem Zusammenhang gelöst werden kann: Fast alle frühen Texte der byzantinischen Volksliteratur sind in der Forschung umstritten, was Verfasserschaft, zeitliche Einordnung und das Problem von Mündlichkeit/Schriftlichkeit betrifft. Dies gilt gerade für so zentrale Texte wie das Akritas-Epos und die Ptochoprodromika.³ Trotz allen Dissenses zeichnet sich jedoch deutlich ab, dass vor dem gewichtigen Einschnitt des vierten Kreuzzuges (1204) nur sehr wenige Texte der in Byzanz zweifellos vorhandenen, wenngleich kaum nachweisbaren, mündlich tradierten Volks„literatur“ in das Medium der Schriftlichkeit überführt wurden und damit für uns greifbar sind. Hier ist die Situation in Byzanz von der im Westen, vor allem in Frankreich, diametral verschieden.

Für eine Lösung dieser Fragestellung erschien es mir am besten, von einem „eminenten“⁴ Text auszugehen, einem Text, der wie in einem Brennglas die Frage nach den literarischen Kulturkontakten in Byzanz bzw. im postbyzantinischen Raum und die nach der Entstehung der volkssprachlichen Literatur bündelt.

Meine Wahl fiel auf die byzantinischen und neugriechischen Übersetzungen/Bearbeitungen von Kalila wa-Dimna (Στεφανίτης καὶ Ἰχνηλάτης), jenem Fabelbuch indischer Herkunft (letztlich liegt das Pañcatantra zugrunde),⁵ das über die mittelpersische Fassung des Zoroastriers Burzōy und die arabische Bearbeitung des Ibn al-Muqaffa‘ (s. Kap. I.2–I.4.) seinen Weg in fast alle mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Literaturen Europas und des Nahen Ostens gefunden hat. Dieses Werk bietet gegenüber anderen aus

-
- 1 Das bedeutet, dass die älteren christlich-orientalischen Literaturen vor dem Aufkommen des Islams in dieser Darstellung weitgehend ausgeklammert bleiben. Ich werde zwar im Folgenden öfter auf die syrischen etc. Fassungen von KwD eingehen, jedoch nur insoweit, als sie entweder zur Vorgeschichte der arabischen und griechischen Fassungen zählen oder schon der islamischen Zeit angehören, wie die sogenannte jüngere syrische Fassung (vgl. u. I.4. Anhang).
 - 2 Vgl. die beiden von PANAGIOTAKIS (1993) herausgegebenen Kongressbände, die speziell dieser Frage gewidmet sind.
 - 3 Eine Extremposition hinsichtlich des zuletzt genannten Textkorpus vertritt beispielsweise H. EIDENEIER (1991) in seiner neuen Ausgabe der Ptochoprodromika: Ihm zufolge scheidet der Literat Theodoros Prodromos aus der Komnenenzeit als Autor mit Sicherheit aus; gleichzeitig postuliert EIDENEIER ein hohes Mass an oraler Komposition. Damit entfielen, vorausgesetzt, E. hätte Recht, alle traditionellen Datierungsansätze; doch vgl. dazu MAGDALINO (1993), 341 f.; 399; 429 und unten Kap. IV.3.
 - 4 „Eminent“ im Sinne JAUSS' (1991), 26 f., nicht GADAMERS (1965): Kalila wa-Dimna, Sindbad usw. sind nicht „klassisch“ im Sinne von GADAMERS Position (vgl. a. a. O., p. 261ff.), da sie nicht dem Fundus der antiken Klassik entstammen.
 - 5 Über das recht komplizierte Verhältnis zwischen dem Pañcatantra und KwD werden wir in Kap. I. ausführlich handeln.

orientalischen Sprachen in das Griechische übersetzten Schriften, die in dieser Arbeit zu Vergleichszwecken bisweilen herangezogen werden, entscheidende Vorteile:

1. Kalila wa-Dimna (KwD) verfügt über eine lange Rezeptionsgeschichte. Schon das Pañcatantra ist einer der am weitesten verbreiteten und am besten erforschten Texte der Weltliteratur. KwD wurde in seinen verschiedenen Übersetzungen/Bearbeitungen ganz unterschiedlichen kulturellen Milieus angepasst, sodass dieser Text in allen repräsentativen Schrift- und damit Traditionssprachen (Arabisch, Hebräisch, Griechisch und Lateinisch) der Nachfolgekulturen des Römischen Reiches vertreten ist. Diese Adaptionen an die jeweiligen literarischen Traditionen sind aber für diese Kulturen signifikant und gestatten Aufschluss über herrschende literarische Konventionen, auch dann, wenn sie sie im Sinne der Rezeptionsästhetik erweitert haben.

2. KwD ist schon während des Mittelalters in volkssprachliche Formen des Griechischen und Lateinischen übersetzt worden (nicht jedoch in eine des Arabischen). Daher entfielen für die vorliegende Arbeit Werke aus dem Bereich von Philosophie und Wissenschaft, obwohl Texte dieser Art im Mittelalter über weite Räume zirkulierten, wie dies beim *corpus aristotelicum* der Fall ist, das aus dem Griechischen ins Arabische (bisweilen über eine syrische Zwischenversion), vom Arabischen in Spanien ins Lateinische, manchmal auch ins Hebräische übersetzt wurde. Volkssprachliche Fassungen aristotelischer Texte lassen jedoch auch im Westen sehr lange auf sich warten, bisweilen bis ins 19. Jahrhundert – vom byzantinischen oder gar islamischen Kulturraum ganz zu schweigen.

3. KwD besteht aus einer Reihe von kunstvoll ineinander verwobenen Geschichten, welche sich die Hauptfiguren erzählen. Derartige Novellen- oder Fabelsammlungen bewegen sich an der Grenze zwischen mündlichem Vortrag und schriftlicher Vermittlung (vgl. FLUDERNIK [1996], 77 ff.). Vor allem Einzelerzählungen passieren in beiden Formen leicht geographische und kulturelle Grenzen, da sie rasch an wechselnde Milieus angepasst werden können.

Von den drei bekanntesten Erzählsammlungen aus dem Orient, die in den Westen und nach Byzanz gelangten, nämlich „Barlaam und Josaphat“, „Sindbad und die Sieben Weisen Meister“ (gr. Σουτρίπας) und Kalila wa-Dimna schien KwD für meine Fragestellungen weitaus am besten geeignet zu sein. Im Falle des „Barlaam“ stellt sich weiterhin die leidige Verfasser- und Datierungsfrage der griechischen Übersetzung, von der über eine mittellateinische Version alle übrigen, also auch die altspanische, abhängen.⁶ Im Falle des „Sindbäd“ besteht die Hauptschwierigkeit darin, dass die allen weiteren zugrundeliegende arabische Version im Original verloren (sie liegt für den „Barlaam“ nur bearbeitet vor) und nur indirekt aus der syrischen Übersetzung erschliessbar ist.

In erster Linie erschien mir KwD jedoch deswegen am ehesten geeignet, den beiden genannten Fragestellungen in paradigmatischer Weise nachzugehen, weil dieses Werk in der byzantinischen Welt zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten neu aus dem Arabischen übersetzt wurde. Einer dieser Orte ist das Sizilien der Normannenzeit in der Epoche seiner grössten Kulturlüte an der Schnittstelle zwischen islamischen, la-

6 Vgl. dazu u. Kap. IV. und neuerdings TORAL-NIEHOFF (2000/01).

teinischen und byzantinischen Traditionen (s. dazu Kap. IV.2.). Eugenios von Palermo, ein typischer Repräsentant dieser Kultur, war einer seiner Übersetzer.

Es wird sich im Laufe dieser Arbeit erweisen, dass die griechische Übersetzungs- und Rezeptionsgeschichte dieses Werks in besonderer Weise geeignet ist, mehrere Probleme, welche die byzantinische und neugriechische Philologie beschäftigen, exemplarisch zu lösen. Ausser den genannten Fragen nach den Kulturkontakten der byzantinischen/postbyzantinischen Welt und nach der Entstehung der neugriechischen Literatur werden uns in diesem Buch folgende Themen beschäftigen:

1. Στεφανάτιης καὶ Ἰχνηλάτιης ist eines der nicht allzu zahlreichen Werke der byzantinischen Literatur, das aus dem Arabischen ins Griechische übersetzt wurde. Übersetzung als Musterfall von sprachlicher, literarischer und kultureller Umkodierung (vgl. STEINER [1975/94]) gestattet es in besonders anschaulicher Weise, die Regeln zu studieren, die eine Kultur (in meinem Fall die byzantinisch-neugriechische) bei der Aneignung des Fremden befolgt. Wir erhalten gerade dadurch, dass KwD nicht Teil des ererbten antik-christlichen Literaturkanons bildet, dem Byzanz verpflichtet war und blieb, aufschlussreiche Einblicke in die literarischen *usancen* von Byzanz.

2. Auch der Zeitpunkt der Übersetzung(en) von KwD ist von Belang: Die älteste Übertragung wurde etwa an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert in Konstantinopel vorgenommen. Zu dieser Zeit hatten sich die Länder der ehemaligen Οἰκουμένη, Ost und West, lateinisches und westliches Christentum bereits längst in, vereinfachend gesagt, drei Kulturräume aufgeteilt: Arabisch-islamisches Herrschaftsgebiet, Byzanz und lateinisches Mittelalter.⁷ Jeder dieser drei Kulturräume verfügte seit längerer Zeit über verschiedene sprachliche, kommunikative und literarische Traditionen; man hatte sich in einer repräsentativen Textwelt eingerichtet und erachtete eine prestigebehaftete Hochsprache als konstitutiv für die jeweilige religiös-politisch aufgefasste Gemeinschaft. Mit wenigen Ausnahmen war die Kenntnis/Verwendung des Arabischen, Lateinischen und Griechischen an die Zugehörigkeit zur islamischen, katholischen oder orthodoxen Religion gebunden.⁸ Alte Gemeinsamkeiten waren verwischt oder in neue Zusammenhänge gestellt worden.

7 Bekanntlich hat H. PIRENNE nachdrücklich die Ansicht vertreten, dass es nicht die germanischen Invasionen, sondern die Gründung des islamischen Reiches war, die die kulturelle Einheit des Mittelmeerraumes zerbrechen liess; vgl. die ausführliche Diskussion aus archäologischer Sicht bei HODGES/WHITEHOUSE (1983). Wir werden in Kap. IV.1. darauf zurückkommen. Wir beschäftigen uns in dieser Arbeit nicht mit den Ursachen, sondern mit den literarischen Konsequenzen dieses Prozesses, vgl. auch FOWDEN (1993).

8 Durch diese Überlegungen schliessen wir uns an AUERBACH (1958) an, erweitern seine Perspektive jedoch dahingehend, dass wir auch die übrigen Gebiete des Mittelmeerraumes mit einbeziehen. – Damit soll nicht etwa das Schisma von 1054 in die Vergangenheit zurückprojiziert werden; dogmatisch waren die Unterschiede zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche gering (und sind dies bis heute). Die Auseinanderentwicklung in ritueller, liturgischer und kirchenpolitischer Hinsicht begann jedoch schon in der Spätantike, längst vor dem „offiziellen“ Datum 1054, wie der Streit um die Bekehrung der Bulgaren zeigt.

Dieser überschaubaren Anzahl von repräsentativen Schriftsprachen stand jedoch im damaligen Mittelmeerraum eine grosse Fülle von gesprochenen („Nähe“-)Sprachen⁹ gegenüber. Deren Kenntnis war von der Zugehörigkeit zu den genannten Gemeinschaften deutlich unabhängiger. KWD kann somit dadurch, dass es in fast alle Sprachen des Mittelmeerraumes übersetzt wurde, als ein übergreifendes Element aufgefasst werden, als Indikator dafür, wieweit literarische Kommunikation zu dieser Zeit und unter den Bedingungen des Hoch- und Spätmittelalters noch oder wieder möglich war. Insofern ist meine Fragestellung auch eine historische: Wie sahen damals die Möglichkeiten einer „Zirkulation der Texte“¹⁰ aus? Gerade für Byzanz ist diese Frage, mit Ausnahme der griechisch-arabischen Übersetzungsbewegung zur Abbasidenzeit,¹¹ bisher eher vernachlässigt worden.¹²

3. Die Rolle von Minderheiten¹³ in Byzanz und im postbyzantinischen Raum wird in jüngerer Zeit von der Forschung verstärkt beachtet (vgl. AHRWEILER/LAIYOU [1998]); SMYTHE [2000]); PRINZING [1998]). Vergleichbares gilt für die „westliche“ Mediävistik schon lange. Diese Minderheiten durchbrachen die scheinbar scharf abgegrenzten Kulturräume des hochmittelalterlichen Europa dadurch, dass sie eine andere Hochsprache verwendeten als ihre jeweilige Umwelt: monophysitische und nestorianische Christen das Syrische, die Kopten das Koptische, die Armenier Armenisch und die um das ganze Bassin herum verteilten Juden das (als Sprechsprache damals ausgestorbene) Hebräi-

-
- 9 Auf die entscheidende Bedeutung, welche der Differenzierung zwischen überwiegend mündlich gebrauchter „Nähe“- und primär schriftlich verwendeter „Distanzsprache“ (in der Terminologie von KOCH/ÖSTERREICHER [1990], passim) im Zusammenhang mit der Konstruktion nachantiker Identität im Mittelmeerraum zukommt, wird in IV.1. ausführlich eingegangen.
- 10 Wir nehmen hier auf den von CAVALLO et alii (1994) edierten Band „La circolazione del testo“, den zweiten in der Reihe „Lo spazio letterario del medioevo 1. Il medioevo latino“, Bezug, in dem freilich das Problem der Übersetzung, erst recht über die Grenzen des lateinischen Mittelalters hinaus, keine Rolle spielt. – Wie wenig die ältere Forschung zwischen der Übermittlung einzelner Motive, der Übersetzung ganzer Texte, schriftlichem und mündlichem Medium differenzierte, zeigt GONZÁLEZ-LLUBERA (1936).
- 11 Zum Thema neuerdings GUTAS (1998), doch vgl. GRUNEBAUM (1976) für eine umfassendere Perspektive.
- 12 Für diese Frage vertritt PECORARO (1982) eine eigene Theorie: Ihm zufolge wurden orientalische Erzählstoffe („Tausend und Eine Nacht“), ja sogar persische romantische Epen (Nizāmi!) über byzantinische Vermittlung der Ausgangspunkt für altfranzösische Epen (Chrétien). Demnach wären nicht die spätbyzantinischen Romane vom Westen beeinflusst, sondern umgekehrt dieser von verlorenen byzantinischen Vorstufen – alles unbeweisbar.
- 13 Die Frage, wie „Minderheit“ zu definieren ist und welche Rolle Minderheiten im historischen Kontext der Mehrheitskultur spielen, kann hier nicht näher behandelt werden; wir verweisen auf die in diesem Zusammenhang relevanten Passagen in Kap. IV.1. Eines verdient es jedoch, schon hier festgehalten zu werden: Allein *sprachlich* definierte Minderheiten spielen in der von uns behandelten Zeit so gut wie keine Rolle, da wir bis in die frühe Neuzeit mit weitverbreitetem Analphabetismus rechnen müssen – und auf der mündlich-informellen Ebene ist sprachlicher Dissens damals wie heute selten ein Problem; vgl. die theoretischen Ausführungen bei HELFRICH/RIEHL (1994), 1–10 („Einleitung“); die Beiträge bei KATTENBUSCH (1995), 3–57 („Methodische Fragen“), und neuerdings RIEHL (2001), 49–71; 275–286. Im von uns untersuchten Zeitraum ist es vielmehr der *religiöse* Dissens, der Minderheiten als solche in der Wahrnehmung der Mehrheit konstituiert; eine *sprachliche* Dimension erhält dieser erst im Zusammenhang mit dem Gebrauch der Schrift, das heisst aber damals: durch den Gebrauch einer im religiösen Ritus verwendeten Prestigesprache.

sche. Ihre Angehörigen waren in doppelter Weise Grenzgänger: Zumeist lag ihr ursprüngliches Siedlungsgebiet zwischen den Machtblöcken (Syrer, Armenier¹⁴, Georgier), zuweilen zwang sie ihre Stellung als „middlemen-minority“ zu extremer Mobilität und damit zum Grenzgängertum. Individuelles Grenzgängertum und geographische Zwischenstellung ganzer Gruppen¹⁵ verbanden sich dabei oft in ein- und derselben Person, wie die Biographien zweier Übersetzer von KwD, des Eugenios von Palermo und des Petrus Alfonsi,¹⁶ exemplarisch zeigen: Letzterer überschritt als Konvertit noch eine weitere, für den mittelalterlichen Menschen sicher die stärkste Grenze. Betrachtet man nun die nachgewiesenen oder wahrscheinlichen Übersetzer von KwD oder verwandter Texte und ihre Mäzene/Auftraggeber, so fällt auf, dass unter den Übersetzern die Angehörigen dieser Minderheiten: christliche Araber, Armenier, Syrer oder arabisierte Griechen im Normannenreich, in Spanien auch die Juden, stark vertreten sind. Hatten Angehörige dieser Minderheiten in Byzanz eine dem Westen oder den islamischen Staaten vergleichbare Rolle? Haben byzantinische Herrscher oder die Normannen sich der Angehörigen dieser Gruppen in ähnlicher Weise bedient wie dies westliche Herrscher mit den Juden taten? Und schliesslich: Seit den seldžukischen Eroberungen geraten immer größere Gruppen von Griechen oder Orthodoxen unter islamische Herrschaft, werden also selbst zu einer geschützten Minderheit (*ḍimmī*). Welche Folgen hatte dieser Prozess, der mit der Eroberung Konstantinopels 1453 endete und die osmanische Herrschaft über die Griechen zur Folge hatte, für die entstehende neugriechische Literatur?

4. Seit ihrer Entstehung beschäftigt sich die Byzantinistik mit dem Phänomen „Byzance après Byzance“ (JORGA). Ein Gebiet, das zu den griechisch besiedelten Regionen gehörte, die früh unter fremde Herrschaft gerieten, ist Süditalien/Sizilien. Seine Rolle für die mittelalterliche Kunst, Herrschaftskonzeption und Literatur ist unumstritten – es genügt, in diesem Zusammenhang an Friedrich II. zu erinnern, der auch einer der Schöpfer der italienischen Literatur ist. Welche Bedeutung kommt aber den Griechen des *regnum Siciliae* einerseits für die byzantinische Volksliteratur, also im Rahmen des byzantinischen Kulturraumes zu, und welche Rolle hatten sie andererseits im Rahmen der normannisch-staufischen „Renaissance des 12. Jahrhunderts“ (HASKINS [1924]) inne? Eugenios von Palermo stellt eine Schlüsselgestalt dieser Renaissance bei der Übersetzung von KwD dar. Wie ist sein Beitrag im Rahmen dieser Fragestellungen zu würdigen? Ich glaube in der Tat herausgefunden zu haben, dass die von Eugenios zumindest in Auftrag gegebene Übersetzung von KwD ins Griechische der älteste narrative Prosatext der byzantinischen Volksliteratur ist; damit würde das Gewicht Siziliens für die Beantwortung dieser Frage noch wachsen.

14 Das Siedlungsgebiet dieser Völker lag an der Schnittstelle zwischen dem islamischen und dem byzantinischen Machtbereich, jener umkämpften Grenzregion (*tuḡūr*), die nach den byz. Rückeroberungen des 10. Jhd. wiederbevölkert wurde (vgl. DAGRON [1976]). Zu den Folgen vgl. u. Kap. IV.

15 Durch diesen Befund wird die These von RIEHL (2001), 49ff. bestätigt, die die Trennung zwischen „individueller“ und „territorialer“ Mehrsprachigkeit, wie sie LÜDI/PY (1984) vornehmen, stark einschränkt. Beide Formen der Mehrsprachigkeit sind direkt oder indirekt Folgen von Kulturkontakt im Allgemeinen; vgl. bereits RIEHL (2001), 275 ff. („Externe Faktoren: Kulturkontakt“).

16 Zu ihm vgl. LACARRA (1991) und HERMES (1977) in der Einleitung zu seiner Übersetzung der „Disciplina Clericalis“.

5. Texte entstehen nicht im luftleeren Raum, sondern sind bei ihrer Produktion und Rezeption in sprachliche, kommunikative, literarische und historische Kontexte hineingestellt. Dadurch verändern sie sich auch, d. h. sie sind vielfältigen Rezeptionsprozessen/Aneignungen ausgesetzt. Die Übersetzungen von KwD in die verschiedenen Spielarten des Griechischen, an verschiedenen Orten und Zeiten legen nun die Frage nahe, inwieweit die historischen Prozesse, die in der fraglichen Periode (11.–19. Jhd.) stattfanden, den Charakter dieser Übersetzungen beeinflusst haben. KwD ist nicht nur ein orientalischer Text, sondern die griechische Kultur selbst erlebte zu diesem Zeitpunkt eine – z. T. durch die militärischen Ereignisse bedingte – Orientalisierung, die in dieser Arbeit als Akkulturation an islamische Literatur- und Kulturmodelle aufgefasst wird. Ein Ziel dieses Buches, v. a. seines vierten Kapitels, ist daher auch die historische Deutung von literarischen Akkulturationsprozessen (GOTTER [2001]).

Um mein Ziel zu erreichen, schien mir die Einbeziehung von neueren Ansätzen der Literaturwissenschaft als zwingend notwendig, zumal die Byzantinistik/Neogräzistik erst in der jüngsten Zeit Schritte in diese Richtung unternommen hat. In dieser Arbeit werden v. a. Theorien zur (literarischen) Übersetzung, textlinguistische und narratologische Ansätze sowie solche zur Schriftlichkeits-/Mündlichkeitstheorie berücksichtigt; für einzelne Aspekte schien mir auch die Rezeptionsästhetik fruchtbar zu sein. Es ist in diesem Rahmen, dass anhand der o.g. Theorien von U. GOTTER ausserdem ein Brückenschlag zur Geschichtswissenschaft versucht wird.

Methodisch vorbildlich auf den angesprochenen Feldern ist die romanistische Mediävistik, vor allem die Hispanistik und die Italianistik, die ebenfalls und schon seit längerer Zeit mit dem Verhältnis von volkssprachlicher und hochsprachlicher Literatur und den literarischen Konsequenzen des mittelalterlichen Kulturkontaktes befasst sind. Ich habe in dieser Arbeit durchgängig versucht, v. a. den spanischen Fall als Vergleichspunkt heranzuziehen, um die scheinbar isolierten Erscheinungen aus der Literatur des byzantinischen/postbyzantinischen Raumes in einen systematischen Rahmen einzubauen, der die islamisch-christlichen Beziehungen auf dem byzantinisch-neugriechischen literarischen Feld erst klären kann: Auf der iberischen Halbinsel wurden zum ersten Mal in grösserem Umfang ohne den „Umweg“ über das Mittellatein Texte aus dem Arabischen in eine mittelalterliche Volkssprache übersetzt.¹⁷ Trifft meine Meinung zu, dann ist im griechischen Raum damit nur die Leistung des Eugenios vergleichbar. Ich betrachte die systematische Einbeziehung von methodischen Ergebnissen der Mediävistik für die genannten Fragestellungen der Byzantinistik/Neogräzistik auch weiterhin als vielversprechend.

In dieser Arbeit gehe ich in vier Schritten vor:

1. Da weite Teile der griechischen Textgeschichte noch unbekannt sind – im Prinzip alle Fragen, welche die von SJÖBERG (1962) so benannte B-Fassung betreffen –, war zunächst eine philologische Einzelanalyse notwendig. Im ersten Kapitel wird uns daher die Textgeschichte von Kalila wa-Dimna im engeren Sinne näher beschäftigen, die Entstehung des Textes und seine Zirkulation in den verschiedenen Sprachen, schliesslich auch die historischen Bedingungen für die jeweiligen Übersetzungen/Bearbeitungen. Das

17 Dass diese Tatsache im entsprechenden Band des LRL (VI,1) so gut wie unerwähnt bleibt, ist daher sehr verwunderlich.

Schwergewicht liegt dabei auf den der griechischen Fassung vorausgehenden Versionen, den griechischen (byzantinischen, neugriechischen) Versionen selbst und der altkastilischen Fassung. Die übrigen werden mehr summarisch behandelt. Hauptziel dieses Kapitels ist die Identifizierung der unteritalienisch-griechischen Fassung als eigenständiger Übersetzungsleistung.

2. Das zweite Kapitel unternimmt den Versuch, anhand ausgewählter Einzelbeispiele die im ersten Kapitel gewonnenen Ergebnisse philologisch zu untermauern, vor allem was die Erschliessung des griechischen Textes betrifft. Diese Analyse erstreckt sich von signifikanten Einzelwörtern (Eigennamen und Ortsbezeichnungen) bis zu mittelalterlichen Gattungsbezeichnungen. Letztere werden als Indikatoren dafür gewertet, welche Gattungen der arabischen Literatur im Rahmen der byzantinischen Literatur umsetzbar und verständlich waren.

3. Im folgenden Kapitel soll geklärt werden, wie die erzähltechnische Besonderheit von *Kalila wa-Dimna*, die „Chinese-Box“ Technik der vielfachen, ineinander verschachtelten Erzählebenen,¹⁸ in den verschiedenen Sprachen rezipiert und weiter entwickelt wurde. Die unterschiedlichen narrativen Umsetzungen des arabischen Originals gestatten dabei interessante Aufschlüsse darüber, welche Einstellungen die verschiedenen Übersetzer dem Original gegenüber einnahmen, das von der traditionellen griechischen Erzähltechnik in vielen Punkten abwich.

4. Abschliessend wird anhand des Vergleichs der griechischen Fassungen mit der spanischen die Rolle der islamischen Literaturen bei der Entstehung der neugriechischen Literatur diskutiert. Die sich dabei abzeichnenden Umriss einer Übersetzungssoziologie sind eng mit der Frage verknüpft, welche Gruppen im Mittelalter am ehesten als literarische Grenzgänger fungierten.

Es erwies sich im Laufe dieser Arbeit als unmöglich, alle Probleme, die auch nur mit den griechischen Fassungen von *Kalila wa-Dimna* zusammenhängen, zu behandeln.¹⁹ Diese Einschränkung gilt v. a. für die Nachwirkung einzelner Geschichten aus dem Gesamtwerk in der Weltliteratur; diese reicht von J. De la Fontaine bis zu den isländischen

18 Hier nehmen wir Bezug auf AGAPITOS (1991), vgl. unten Kap. III.

19 Nicht berücksichtigt habe ich byzantinische Werke, deren orientalischer Ursprung lediglich angenommen wird, nicht jedoch als bewiesen angesehen darf. Dazu gehört z. B. der „Ptocholeon“ (ed. KEHAYIOGLU [1978]).

Sagas. Dieses Gebiet ist recht gut erforscht, allerdings ist i. e. unklar, ob eine Einzelgeschichte nicht auch mündlich weitervermittelt wurde.²⁰

Wir konnten in dieser Arbeit eine historisch-literarische Würdigung des islamischen Einflusses auf die byzantinische und neugriechische Literatur lediglich anhand eines Textes (vergleichbare, wie der *Συντίπας*, erscheinen eher am Rande) versuchen. Hier sind noch mehr Einzeluntersuchungen anhand weiterer Texte notwendig. Das Thema hat erst in den letzten Jahren verstärkt die verdiente Aufmerksamkeit gefunden.²¹ Das Fehlen einer institutionalisierten Orientalistik in Griechenland erweist sich dabei als grosses Hindernis. Ich bin jedoch überzeugt davon, dass eine angemessene Einschätzung der orientalischen Elemente der byzantinischen und postbyzantinischen Epoche für das richtige Verständnis jenes komplexen Gebildes, das die neugriechische Kultur darstellt, eine notwendige Voraussetzung bildet.

20 Vgl. zu diesem Komplex das Monumentalwerk von MARSAN (1974) und bereits LANDAU (1884); auch in DICKE/GRUBMÜLLER (1987) ist KwD in seinen lat. Versionen gut vertreten. Speziell zur mündlichen Wiedergabe ist stets zu konsultieren: THOMPSON (1955–58), v. a. Bd. I B; „Animals“, p. 346 ff. sowie AARNE/THOMPSON (1964). – Zu La Fontaines orientalischen Quellen vgl. MIQUEL (1964) und BASSAN (1970), sowie van RIET (1976) (mit zahlreichen Irrtümern); zu den Sagas WIKANDER (1964). Wichtige Studien zu Einzelmotiven aus KwD sind ferner BAUM (1919) und CHESNUTT (1980). – Eine besondere Frage, die hier ebenfalls weitgehend ausgeklammert werden muss (doch s. u. I.5.), ist der mögliche Einfluss von KwD auf den ma. Fuchsroman mit seinem Helden Renart. Offenbar floss hier die äsopische mit der orientalischen Tradition zusammen, so richtig der Artikel „Fuchs“ in der „Enzyklopädie des Märchens“. Leider wird sonst dieser Strang bei Untersuchungen zur Genese des „Roman de Renart“ ziemlich vernachlässigt, so etwa in der bahnbrechenden Arbeit von JAUSS (1985). Ähnlich verfährt KNAPP (1979) und bereits LYTTON SELLS (1955), Kap. 3, p. 37 ff. Nicht viel besser, nämlich stark „westlastig“, sind in diesem Punkt die Sammelbände von ROMBAUTS/WELKENHUYSEN (1975) und BIANCIOTTO/SALVAT (1984).

21 Dazu gehören auch die Arbeiten des Neogräzisten G. KEHAYIOGLU (1988a), dessen durchaus anregenden Thesen ich mich jedoch zumeist nicht anzuschliessen vermag, vgl. unten Kap. IV.

I. Textgeschichte von „*Kalīla wa-Dimna*“ (KwD)

Das persisch-arabische Fabelbuch *Kalīla wa-Dimna* (KwD) ist, so kann man lesen, eine Übersetzung des altindischen Pañcatantra.¹ Dies ist zumindest eine grobe Vereinfachung, wenn nicht auf weiten Strecken falsch. Spätestens seit DE BLOIS (1990) wissen wir, dass KwD als Gesamtwerk die Schöpfung des sasanidischen Arztes Burzōy² ist, der wohl für einen Teil das Pañcatantra zugrunde legte, aber auch andere indische, buddhistische³ und eigene, das heisst sasanidisch-mittelpersische, Stoffe verwendete, so dass von den zwölf erschliessbaren Kapiteln seiner verlorenen mittelpersischen Urfassung nur noch fünf dem Pañcatantra entsprechen, auch wenn diese quantitativ weiterhin den grössten Raum einnehmen. Dabei machen von den sieben zusätzlichen Kapiteln zwei die Berichte „Burzōys Reise nach Indien“ und „Burzōys Leben“ aus, die, dem ursprünglichen Block der Tierfabeln vorgeschaltet, durch Form und Inhalt das Gesamtwerk in einen gänzlich anderen Kontext stellen.

Die Textgeschichte von KwD ist also äusserst kompliziert. Wir werden daher im ersten Kapitel anhand einer „traditionellen“ Textgeschichte versuchen, den verschiedenen Verästelungen seiner Überlieferung nachzugehen; der Fokus wird dabei auf der arabischen, der altspanischen und v. a. den byzantinisch-neugriechischen Fassungen liegen. Dabei wird sich erweisen, dass die Textgeschichte in der Lage ist, wertvolle Fingerzeige für die in der „Einleitung“ gestellten Fragen zu liefern. Sie erweist sich somit als ein guter Indikator für die Rezeptionsgeschichte eines arabischen Literaturwerkes im mittelalterlichen Europa.

Daher werden wir auf die indische, in Sanskrit verfasste Urfassung nur insoweit eingehen, als sie einigen Kapiteln tatsächlich zugrunde liegt. Das Werk Burzōys als Ganzes trägt einen weitgehend eigenständigen Charakter, der auch durch die spezifischen Rezeptionsbedingungen des spätsasanidischen Iran unter Ḥusrōy I. (Χοσρόης) bedingt war. Dadurch, dass alle späteren westlichen Fassungen auf das verlorene mittelpersische Original zurückgehen, sind sie direkt oder indirekt von Burzōys spezifischer Interpretation seiner indischen Quellen abhängig.

-
- 1 So die Brockhaus Enzyklopädie (19. Auflage, s. v.), Kindlers Literatur Lexikon (2. Aufl., Bd. 18, p. 851 ff.), etc. In diesem Sinne schon al-Berūnī, *Kitāb al-Hind*, ed. SACHAU (London 1887), p. 76; vgl. DE BLOIS (1990), 26. – Die immer noch beste Übersicht über die komplizierte Überlieferungsgeschichte bietet der Artikel *Kalīla wa-Dimna* in der 2. Auflage der EI von C. BROCKELMANN; gut ist auch der gleichnamige Artikel im KiLiLe und die neue Darstellung bei GROTZFELD/MARZOLPH (1993); knapp ist SCHMALZBAUER im LexMA, Bd. 8, Sp. 124. S. auch MONTIEL (1975), der aber weitgehend kompilativ ist; ganz fehlerhaft ist PEZOL (1931).
 - 2 S. zur Originalität Burzōys DE BLOIS (1990), 17; 53. Sein Name erscheint in den zahlreichen Bearbeitungen mehr oder weniger stark verunstaltet, s. u. II. und DE BLOIS (1990), 50.
 - 3 Dabei bin ich mir der Problematik, Indisches gegen Buddhistisches abzugrenzen, wohl bewusst.