

**SULAYMĀN AL-BUSTĀNĪS ARABISCHE ILIAS: EIN BEISPIEL
FÜR ARABISCHEN PHILHELLENISMUS IM AUSGEHENDEN
OSMANISCHEN REICH¹**

VON

MICHAEL KREUTZ

Bochum

I

Ilias-Manuskripte aus der Blütezeit der arabischen Übersetzungen des Mittelalters, der 750 n.Chr. beginnenden Ära der Abbasidendynastie, sind nur in geringer Zahl auf uns gekommen; die älteste erhaltene Handschrift ist byzantinischer Provenienz und stammt aus dem 10. Jahrhundert.² Gleichwohl ist für die Zeit zwischen dem 6. und dem 9. Jahrhundert die Existenz zahlreicher Unzialhandschriften belegt.³ So wissen wir von einer Vielzahl von Papyri, sowie Kommentaren, Scholien und Paraphrasen, die es gibt oder gegeben haben muss.⁴ Dessen ungeachtet fristeten die homerischen Gesänge im Mittelalter ein Schattendasein, eine arabische Übersetzung hat es nie gegeben.⁵

Während der Abbasidenzeit soll der maronitische Hofastrologe des Kalifen al-Mahdī, Theophilus von Edessa,⁶ in Bagdad die Ilias

¹ Ich danke den Herren Prof. G. Endreß, Prof. St. Reichmuth und Prof. G. Makris (alle Bochum) für Hinweise und Anregungen.

² Der Venetus 454. vgl. Paul Mazon, Introduction à l'Iliade. Paris 1942, S. 10 ff., zit. nach: T. Fahd, *La Traduction arabe de l'Iliade*, S. 259, in: Διεθνές συνέδριο έλληνο-ανατολικών και έλληνο-αφρικανικών σπουδών/ *Fourth International Congress on Graeco-Oriental and Graeco-African Studies* (=Graeco-Arabica, Bd. 5), ed. V. Christides. Athen 1993, S. 259-266.

³ ebd., S. 13, zit. nach T. Fahd, a.a.O.

⁴ ebd., S. 39, zit. nach T. Fahd, a.a.O.

⁵ Auch der Topkapı-Serail zu Istanbul und die Koyunoğlu-Sammlung in Konya besitzen kein Manuskript der Ilias. s. T. Fahd, a.a.O., S. 259.

⁶ T. Fahd, a.a.O., S. 260. Theophilus von Edessa (Ṭiyāfil ibn Ṭūmā), geb. 695

zumindest teilweise ins Syrische übersetzt und somit einem grösseren Publikum unter den nicht-arabischen Untertanen des Reiches, Persern und Chaldäern, zugänglich gemacht haben.⁷ Die früheste Überlieferung über diese Übersetzung stammt aus der Feder des im 13. Jahrhundert lebenden syrischen Gelehrten Barhebraeus (ar.: Ġriġūriyus Ibn al-ʿIbrī), der in seiner Chronik *Muhtaṣar tāriḥ ad-duwal* behauptete, dass Theophilos beide Bücher Homers über “die Eroberung der Stadt Ilios in alter Zeit” (*fath madīnat Iliyūn fī qadīm ad-dahr*), also Ilias und Odyssee, übertragen habe, und er selber solche Handschriften kenne.⁸ Um die Mitte des 18. Jahrhunderts soll der maronitische Vorsteher der Bibliotheca Vaticana, Yūsuf as-Simʿānī (Joseph Assemani, 1687-1768), auf der Suche nach syrischen und arabischen Manuskripten bei einer Reise in seine libanesischen Heimat ein Exemplar dieses Werkes gefunden, es aber gleich darauf wieder verloren haben, als sein Schiff in einen Sturm geriet und sank.⁹

Hunayn b. Ishāq wiederum, der wohl berühmteste arabische Übersetzer griechischen Schrifttums des Mittelalters, war nicht nur in der griechischen Sprache bewandert;¹⁰ er kannte auch die Epen Hom-

in Edessa, war christl. Übersetzer und Astrologe des Kalifen al-Mahdī (reg. 775-785). Er verfasste mehrere Abhandlungen über Astrologie.

⁷ Gemeint sind wohl die christlichen Untertanen des abbasidischen Reiches im Gebiet des Mašriq und heutigen Irak, nicht dagegen die Juden, wenngleich in der gesamten Spätantike die Bezeichnung “Chaldäer” für diese üblich war.

⁸ Sulaymān al-Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs: L'Iliade d'Homère. Traduite en vers arabes*, Kairo 1904, S. 266. vgl. J. Kraemer, *Arabische Homerverse*, in: *ZDMG* 106 (1956), S. 261.

⁹ Lediglich ein einziger Vers (II:204) ist überliefert. s. T. Fahd, a.a.O., S. 260; vgl. auch F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden 1967 ff., Bd. VII, S. 49 f.

¹⁰ Griechisch wurde zu jener Zeit in Bagdad gelehrt, fundierte Homerkenntnisse aber waren wohl nur in Konstantinopel zu erwerben. Ob Hunayn, der in der Absicht, in Byzanz Handschriften zu erwerben, dort seine Kenntnisse des Griechischen erworben oder vertieft hatte, ist unbekannt, jedoch, wie Strohmaier meint, durchaus vorstellbar, und verweist auf die Äusserung des Rhetors und Historikers Michael Psellós' im 11. Jhd., derzufolge unter seinen Schülern sich sogar einer aus “Babylon”, d.h. Bagdad befunden haben soll, was, so Strohmaier, auch zweihundert Jahre früher vorstellbar sei. (Gotthard Strohmaier, *Homer in Bagdad*, in: *Byzantinoslavica* XLI [1980], S. 199) Die Vermutung, dass Hunayn in Konstantinopel studiert haben könnte, wird bei Strohmaier zehn Jahre später zur Gewissheit, wenn er schreibt: “Der Übersetzer Hunayn ibn Ishāq hat um das Jahr 830 in Konstantinopel studiert (...)” (G. Strohmaier, *Arabische Quellen*, in: F. Winkelmann/ W. Brandes (Hgg.),

ers, des "Fürsten der griechischen Dichter", und konnte, wie Yūsuf b. Ibrāhīm b. ad-Dāya berichtete, Teile davon auswendig rezitieren, – was er allerdings nie vor Publikum tat.¹¹ In den wissenschaftlichen, meist philosophischen Werken späterer Jahrhunderte findet sich so manches Zitat von syrischen Christen der Abbasidenzeit, wie Ibn Māsawayh (Ibn Masōye), Hunayn b. Hasy¹² und Bischof Sāwīr (eigtl. Ya‘qūb Barsāhu, gest. 1241),¹³ erhalten sind allerdings nur Bruchstücke, zudem meist ohne Quellenangabe.¹⁴

Fest steht, dass es eine zusammenhängende arabische Übersetzung der Ilias während des gesamten Mittelalters noch nicht einmal in Auszügen gegeben hat. Bis in die Neuzeit hinein behält das Wort Gotthard Strohmaiers "Der echte Homer ist der islamischen Welt fremd geblieben" seine Gültigkeit.¹⁵ Erst im 20. Jahrhundert sollte die Ilias zum ersten lyrisch-epischen Werk in der arabischen Literaturgeschichte werden, das um seiner selbst willen aus einer fremden Sprache ins Arabische übersetzt wurde.¹⁶ Für ihren Schöpfer Sulaymān al-Bustānī wurde die Übersetzung zu seinem Lebenswerk. In ihr zeigt sich ebenso exemplarisch wie eindrucksvoll das Bemühen eines arabischen Intellektuellen dieser Zeit, die Ausrichtung der eigenen Kultur vor dem Hintergrund des untergehenden Osmanischen Reiches neu zu bestimmen.

Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.-9. Jhd.): Bestand und Probleme, Amsterdam 1990, S. 242) Als Quelle für diese Behauptung gibt er obengenannten Artikel in der *Byzantinoslavica* an! Dabei ist die Behauptung so plausibel nicht: In seiner eigenen *Risāla*, in der Hunayn Auskunft darüber gibt, an welchen Orten auf byzantinischem Territorium er bei seiner Handschriftensuche fündig geworden ist, wird Konstantinopel überhaupt nicht erwähnt. vgl. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbāsīd Society (2nd-4th/ 8th-10th centuries)*, London/ New York 1998, S. 179.

¹¹ *yunšidu š‘ran bi-r-rūmiyya li-‘Umīrus ra’īs šu‘arā’ ar-rūm*, nach Ibn Abī Uṣaybi‘a, *‘Uyūn al-anbā’ fi ṭabaqāt al-a‘ibbā’*, ed. A. Müller, Kairo 1882, Bd. I, S. 185 f., zit. nach G. Strohmaier, *Homer in Bagdad*, a.a.O., S. 196. Auch Bustānī führt im Vorwort zu seiner Übersetzung der Ilias dieses Zitat an: a.a.O., Einleitung, S. 26; s.a. J. Kraemer, a.a.O., S. 262.

¹² Bustānī beruft sich auf Ibn Abī Uṣaybi‘a, demzufolge Hunayn seine Kenntnisse der griechischen Sprache wie auch Literatur von seiner griechischen Adoptivmutter habe. s. Sulaymān al-Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 26.

¹³ Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 266.

¹⁴ J. Kraemer, a.a.O., S. 261 f.

¹⁵ G. Strohmaier, a.a.O., S. 200.

¹⁶ Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 65.

II

Sulaymān Ibn Šaṭṭār al-Bustānī (1856-1925) entstammt einer maronitischen Familie aus dem dem Gebiet von Bšarrī im Nordlibanon.¹⁷ Im 16. Jahrhundert haben sich wohl einige Familienmitglieder im südlichen Libanon verteilt, nachdem sie sich zuvor bereits in der kleinen Stadt Dayr al-Qamar im Gebiet des Šūf niedergelassen hatten. Die Familie der Bustānīs sollte für den Libanon und die libanesische Diaspora im 19. und 20. Jahrhundert von prägender Wirkung sein.¹⁸

Geboren in Ibkištīn nahe Dibbiya im Šūf als einer von vier Brüdern, führte Sulaymān ein ereignisreiches und vielseitiges Leben, während dessen er sich als Humanist, Essayist, Politiker und Übersetzer einen Namen machte. Sein Onkel ‘Abdallāh, ehemaliger maronitischer Erzbischof von Tyrus und Sidon¹⁹ gab dem jungen Sulaymān seinen ersten Unterricht in arabischer Sprache, bevor dieser im Alter von sieben Jahren auf die von einem Verwandten neugegründete Nationalschule (*al-madrasa al-waṭanīya*) in Beirut geschickt wurde.²⁰ Die Öffnung der Institution für Schüler aller Konfessionen, um, wie es seinem Cousin Buṭrus (1819-1883) vorschwebte, die Idee eines gross-syrischen Gemeinwesens zu verwirklichen, in dem Christen und Muslime miteinander in Frieden leben und das zugleich für kulturelle Einflüsse von aussen offen sein sollte, war ein Novum.²¹ Hier lernte der junge Sulaymān neben den vorderorientalischen Sprachen Arabisch und Osmanisch-Türkisch auch Französisch, Deutsch und Englisch. Insgesamt soll er Kenntnisse in

¹⁷ Albert Hourani, *Sulaiman al-Bustani and the Iliad*, in: (ders.), *Islam in European Thought*, Oxford 1991, S. 175. Die Maroniten, die ihren Ursprung auf den Syrer Maron (Mārōn) zurückführen, bildeten in Syrien (Qal‘at al-Madiq) im 6. Jhd. das Zentrum des Widerstandes gegen die vom Konzil von Chalkedon zu Ketzern erklärten Monophysiten. Die Verfolgungen unter dem Abbasidenkalifen al-Ma‘mūn (813-833) zwangen die Maroniten, in den Bergen des Libanon und auf Zypern Zuflucht zu suchen.

¹⁸ EI², Supplement, fasc.s 3-4 (1981), Lemma *al-Bustānī*, S. 159-162.

¹⁹ Das Eparchon Tyrus ist dem maronitischen Patriarchen von Antiocheia unterstellt.

²⁰ A. Hourani, a.a.O., S. 175.

²¹ A. Hourani, a.a.O., S. 176.

15 Sprachen gehabt haben.²² Vor allem das Englische sollte ihm schon in jungen Jahren eine literarische Welt erschliessen, wie sie in der arabischen Welt dieser Epoche bislang noch weitgehend unbekannt war. Besonderen Einfluss übten die englische erzählende und epische Dichtung auf ihn aus, und er lernte Teile von Miltons *Paradise Lost*²³ und Scotts *Lady of the Lake* auswendig.²⁴

Gelegenheiten, den eigenen Horizont zu erweitern, boten sich dem jungen Sulaymān reichlich. Seine Familie, besonders hervorzuheben ist hier sein berühmter Cousin Buṭrus, hatte unter dem Eindruck französischen Aufklärungsdenkens die Erstellung von modernen Wörterbüchern und Enzyklopädien initiiert, und Sulaymān war in dieses Vorhaben mit eingebunden. Als Zeichen für eine dem Humanismus verpflichtete Familientradition mag die 1951 von einem Mitglied der Familie gegründete Libanesische Universität dienen. Ein beträchtliches Feld, auf dem berufliches Fortkommen sich mit der Erfahrung neuer Einsichten verbinden liess, war die Tätigkeit im osmanischen Staatsdienst, der auf viele zeitgenössische Libanesen und Syrer anziehend wirkte.²⁵ In staatlichem Auftrag reiste Sulaymān al-Bustānī nach dem irakischen Baṣra, damals noch Bestandteil des Osmanischen Reiches, wo er ein modernes Erziehungssystem vorfand, das ihn sogleich faszinierte. Für die nächsten acht Jahre zog es ihn nach Bagdad, um dort einen hochrangigen Posten in der Reichsverwaltung anzunehmen. Dort wurde er Zeuge der erst einige Jahre zuvor von Miḏḥat Paša durchgeführten Reformen, die, wie man seinen späteren Schriften entnehmen kann, bei Bustānī

²² Raif Georges Khoury, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, unter besonderer Berücksichtigung der Ilias von Homer*, in: Piotr O. Scholz/ Reinhard Stempel (Hgg.), *Nubia et Oriens christianus: Festschrift für C.D.G. Müller*, Köln 1988, S. 166.

²³ Das Werk von 1667 verband antike Tradition und christliche Gesinnung. Seine Bedeutung für die Homer-Rezeption der Neuzeit ist nicht zu unterschätzen: "Die Auseinandersetzung mit Milton ermöglichte erst eigentlich einen unverstellten Zugang zu Homer in Deutschland." s. G. Häntzschel, *Johann Heinrich Voß*, München 1977, S. 4 f. Bustānī selbst sagt, dass dieses Werk ihm den Zugang zu Homer eröffnet habe; s. Bustānī, *Ilyāḍat Ḥumīrūs*, S. 68.

²⁴ A. Hourani, a.a.O., S. 176.

²⁵ Ruth Roded, *Ottoman service as a vehicle for the rise of new upstarts among the urban elite families of Syria in the last decades of Ottoman rule*, in: G.R. Warburg, G.G. Gilbar (Hgg.), *Studies in Islamic Society: Contributions in memory of Gabriel Baer*, Haifa (Israel) 1984), S. 63-94.

einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen haben. Seine Wissbegierde zog ihn bald zum Studium beduinischer Lebensgewohnheiten auf die Arabische Halbinsel, bis zum Ḥaḍramaut und in den Jemen, worüber er später eine Reihe von Artikeln in der Zeitschrift *al-Muqtaṭaf* veröffentlichte.²⁶

Sein weiterer Weg führte ihn in die Türkei, nach Ägypten, Indien und in den Iran, schliesslich nach Europa und Amerika. Zurück in Beirut arbeitete er 1885 mit an der Erstellung und Herausgabe der ersten arabischen Enzyklopädie – der *Dā'irat al-ma'ārif*²⁷ – dessen Herausgeberschaft mittlerweile die Brüder Nāsib und Nağīb al-Bustānī übernommen hatten, nachdem ihr Vater und 1884 dessen Nachfolger Salim gestorben waren.²⁸ Die Edition des zehnten und elften Bandes geschah noch unter seiner Mitwirkung, bevor eine neue, rastlose Lebensphase anbrach. Im Jahre 1887 begann Sulaymān al-Bustānī schliesslich mit seiner Ilias-Übersetzung, die insgesamt 18 Jahre dauern sollte. Auf allen seinen Reisen, darunter nach Indien, in den Iran und den Irak, war die Ilias seine Begleiterin, “auf den Berggipfeln, den Schiffsdecks und in den Eisenbahnwagons.” Wie er selbst sagt, wurde seine Übersetzung am Ende die “Tochter vierer Kontinente.”²⁹

Erst elf Jahre später, 1898, kehrte er wieder nach Kairo zurück, wo er sich hauptsächlich mit seiner Übersetzung beschäftigt zu haben scheint, die er 1904 schliesslich der Öffentlichkeit übergeben konnte. Veröffentlicht wurde sie bei *Hilāl*, einem Verlagshaus, das von einem Landsmann Bustānīs, Ğurğī Zaydān (George Zaidan), in Kairo gegründet worden war.³⁰ Der stattliche Band umfasst 1260 Seiten, ist mit zahlreichen Abbildungen versehen und enthält einen durchgehenden Kommentar, in denen Bustānī seinen Lesern die fremde Welt Homers, die dem zeitgenössischen arabischen Leser ganz und gar unbekannt war, erläutert, aber auch Etymologien und Parallelen zur arabischen Dichtung anführt. Zu demselben Zwecke

²⁶ A. Hourani, a.a.O., S. 176.

²⁷ Heute neben *maṣū'ā* in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen als Wort für “Enzyklopädie”.

²⁸ A. Hourani, a.a.O., S. 176.

²⁹ Bustānī, *Ilyāḍat Ḥūmīrūs*, a.a.O., S. 72.

³⁰ A. Hourani, a.a.O., S. 177.

stellte er seiner Übersetzung eine 200 Seiten lange Einführung voran, in der er sein Publikum nicht nur mit Homer und der Ilias vertraut zu machen sucht, sondern es auch ausführlich über die Motive und Geschichte seiner Übersetzung und die dabei auftretenden Schwierigkeiten unterrichtet. Das Werk samt Einleitung ist durchaus ein typisches Werk für die junge Generation von Enzyklopädisten der modernen arabischen Geschichte.³¹ In seiner Einleitung widmet Bustānī vor allem dem Vergleich der griechischen mit der arabischen Lyrik viel Raum, und beschäftigt sich ausführlich mit der Frage, inwieweit die epische Gattung auch als Teil arabischer literarischer Produktion gezählt werden könne und mit der griechischen Epik vergleichbar sei.

III

Bustānī eröffnet seine Betrachtungen mit einem Blick auf die geschichtliche Entwicklung des Griechischen und des Arabischen. Demnach habe die Zersplitterung der Griechen untereinander wie bei den Arabern zu einer sich verstärkenden Diglossie geführt. Beim Arabischen sei diese aber auf die Dialekte beschränkt, da mit der Offenbarung des Koran eine einheitliche Schriftsprache geschaffen wurde, während das Griechische den Zustand der sprachlichen Zersplitterung nie habe überwinden können. Auch die Epik Homers habe dem ionischen Dialekt nicht den Weg zu einer überregionalen Sprache ebnen können, wie dies der Koran für die Sprache der Qurayš bewirkt habe.³²

Die literarische Entwicklung des Arabischen kann man nach Bustānī in drei Phasen aufteilen. Den Anfang machen die Dichter der *Ġāhiliya*, gefolgt von den sog. *Muḥadramūn*, den Dichtern der Über-

³¹ Wajih Fanus, *Sulaymān al-Bustānī and Comparative Literary Studies*, S. 119, in: *Journal of Arabic Literature*, Bd. XVII (1986), S. 105-119.

³² Bustānī, *Ilyādat Ḥūmīrūs*, a.a.O., S. 114 f. Bustānī Ausführungen treffen zwar auf Homer zu, nicht aber auf das Griechische insgesamt, das ja mit dem Attischen über einen gewissen Standard verfügte; vgl. Robert Browning, *Medieval and Modern Greek*, London 1969, S. 12 f. Die offizielle Anerkennung der neugriechischen, sog. Volkssprache (Δημοτική) als Sprache Griechenlands und damit das Ende des Sprachenstreits 1976 hat Bustānī freilich nicht mehr erlebt.

gangszeit zwischen der *Ġāhiliyya* und dem Islam, an die sich wiederum die *Muwalladūn* anschliessen, die in zwei Gruppen zerfallen: In die *Muḥdatūn* (Modernisten), und die übrigen, die hauptsächlich in der Frühzeit arabischer Geschichte zu finden sind, wie Farazdaq und Ġarīr.³³ Mit anderen Worten: Für Sulaymān al-Bustānī steht die weit-aus längste Zeit der arabischen Schriftkultur im Zeichen des Modernismus. Hier nun stellt sich die Frage, warum die arabische Poesie ihrer innovativen Kräfte zum Trotz nie eine literarische Gattung wie das Epos hervorgebracht hat. Schon die arabische Bezeichnung für "Epos" musste von Bustānī erst geschaffen werden. Er verweist auf die andalusischen Araber, die eine als *malāḥim* bezeichnete poetische Form pflegten, in der Ereignisse von Völkern, ihren Kriegen und ihrer Geschichte wiedergegeben wurden.³⁴ Gedichte, die die Schilderung von historischen Ereignissen zum Thema haben, hat es laut Bustānī in jeder Epoche der arabischen Kultur in grosser Zahl gegeben.³⁵ Ihm zufolge leitet sich der Begriff entweder von *iltihām al-qitāl* ("Zusammenfinden zum Kampf") oder von *malḥama* i.S.v. "Entscheidungsbefugnis desjenigen, der in einer Angelegenheit das Sagen hat" (*al-ihkām man laḥama al-amr bi-ma' nā aḥkamahu*) ab. Und wenn ein Dichter beim Abfassen eines Gedichtes zu glänzen wusste, sagte man: *alḥama aš-šī'r*.³⁶

Wenn die Annahme richtig sei, dass Hiob, von dem in der Tora die Rede ist, Araber war, dann müsste man, so Bustānī, sein Buch unter die ältesten arabischen Epen rechnen. Einer grossen Zahl arabischer Literaten zufolge wurde die Geschichte zuerst auf Arabisch verfasst und dann erst von Moses ins Hebräische übertragen. Bustānī ist jedoch klug genug, um keiner Nationalideologie auf den Leim zu gehen, die auf eine historische Kontinuität bedacht ist, die nicht weit genug zurückreichen kann. Er verweist darauf, dass es

³³ Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 116.

³⁴ ebd., S. 162.

³⁵ ebd., S. 175: *wa-ammā l-manzūmāt al-aḥbārīyya wa-l-arāğīz at-tārīḥīyya llatī yaqsid bihā tadwīn al-aḥbār fa-ḥiyya kaḥira fī kull 'aṣr min 'uṣūr al-'arab*. vgl. Kamal K. Yazigi, *Important Trends in Ancient Arabic Poetry*, in: Sami A. Hanna (Hg.), *Medieval and Middle Eastern Studies: In Honor of Aziz Suryal Attiya*, Leiden 1972, S. 370 f.

³⁶ Dieselbe Wortwurzel finden wir auch im Hebräischen als מלחמה in der Bedeutung "Krieg". Darüberhinaus ist *malḥama* auch der Name für eine Sammlung von sieben klassischen arabischen Gedichten. s. Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, S. 163.

für diese Theorie nicht den geringsten Beweis gebe. Auch ist er sich darüber im klaren, dass ein arabisches Epos aus der Zeit Hiobs auch insofern nicht zum literarischen Erbe der Araber gezählt werden könne, als das Arabische dieser Epoche mit Sicherheit eine grössere Ähnlichkeit mit dem Syrisch-Aramäischen oder dem Hebräischen der Tora, als mit dem "Qurayš-Arabischen" (Bustānī) aufgewiesen habe.³⁷ Er misst daher solchen Überlegungen, die die Seriosität seiner Überlegungen zerstören könnten, keinen allzugrossen Wert bei.

Bustānī räumt ein, dass das, was die Araber an Epen hervorgebracht haben, nicht mit der Ilias, dem *Šāhnāme* oder Miltons *Paradise Lost* vergleichbar sei. Was jedoch die Dichtung der *Ġāhiliya* betrifft, so kommt er zu dem Urteil, dass diese sich in ihren Bedingungen für die dichterische Schaffenskraft von der archaischen Zeit der Griechen nicht unterscheide, und spricht denn auch von einer "Ġāhiliya der Griechen" (*ġāhiliyat al-yūnān*, d.h. einer dunklen Zeit der Unwissenheit). Dies gelte für die magischen Elemente der Religion ebenso wie für die Charakterisierung von Familienmitgliedern und auch die äusseren, d.h. kriegerischen, Umstände. Bustānī verweist hierbei auf die sog. "Tage der Araber" (*Ayyām al-ʿarab*), Berichten über die kriegerischen Auseinandersetzungen unter den Beduinenstämmen der Arabischen Halbinsel sowie im Grenzgebiet zu Byzanz und dem sassanidischen Iran, die lange Zeit nur mündlich tradiert wurden. Allerdings gebe es auch Unterschiede: Die einzelnen Berichte wurden von verschiedenen Kompilatoren niedergeschrieben und bilden daher keine wirkliche Einheit, auch wenn dies auf den ersten Blick so scheinen mag.³⁸

Noch einmal zieht Bustānī die Schlussfolgerung, dass die Araber im Gegensatz zu den Griechen keine langen epischen Werke zustandegebracht haben. Die Griechen wählten als Ausdrucksform ihrer Erzählungen das Epos; die Araber tendierten zu einer Mischung aus Personenbeschreibung, Dialog und Prosa, wie es die Beduinen heute noch kennen. In dieses Urteil mögen eigene Beob-

³⁷ ebd., S. 168.

³⁸ ebd., S. 167-71. Bustānī verweist hier auf die *Basūs*-Krieg, wie sie Abū l-Faraġ al-Iṣfahānī in seinem *Kitāb al-Aġānī* ("Buch der Lieder") beschreibt; s. M. Fleischhammer (Hg.), *Allarabische Prosa*, Leipzig 1991, S. 93.

achtungen eingeflossen sein. Nur wenn man den Begriff des Epos weiterfasse, so erläutert Bustānī, liessen sich auch für die arabische Literatur ihr eigene Epen mit spezifischen Formen ausmachen. Dazu zähle z.B. das Genre der *mu‘allaqāt*, die nicht selten ausführliche Schilderungen kriegerischer Auseinandersetzungen und Charakterzeichnungen beinhalten, wie die Ilias sie kennt. Ganz besonders gelte dies für die *mu‘allaqa* des Irakers Hārīt b. Ḥilliza (gest. ca. 570 n.Chr.), dessen Werk in solcherlei Beschreibungen der Ilias ähnele. Auch die Werke von ‘Amr b. Kulṭūm und Ka‘b b. Zuhayr u.a. seien in dieser Hinsicht vergleichbar. Die *mu‘allaqāt* gehörten somit insgesamt zum Gipfel der arabischen Epik (*ra’s al-malāḥim al-‘arabīya*).³⁹ Die Abbasiden wiederum kannten eine ihrer Zeit eigene Form der Epik, die in Reimprosa (*sağ‘*) verfassten sog. *maqāmāt*, deren herausragende Werke die von al-Hamadānī und al-Ḥarīrī sind, aber auch solche Werke, in denen sich Poesie und Prosa vermischen, wie in der Geschichte von ‘Antara, dem Abbasiden und anderer Populärliteratur.⁴⁰ Bustānīs ausserordentliche Bewunderung gilt der *Risālat al-ḡufrān* (“Sendschreiben der Verzeihung”)⁴¹ des später auch von Tāhā Ḥusayn so ausserordentlich geschätzten Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī, der mit seiner epischen Dichtung sogar Dante und Milton übertriffe.⁴²

Neben Epik (*ibīk*) und Lyrik (*līrik*) kenne die griechische Literatur noch die Gattung des Dramas (*drāmā/ drāmā*), das laut Bustānī eine Mittelstellung zwischen beiden ersteren einnimmt. Homer, so Bustānī, eigne auch von dieser Gattung etwas, wie z.B. der sechste Gesang der Ilias zeigt, in dem Hektor von seiner Gattin Abschied nimmt.⁴³ Die Handlung sei so kunstvoll ineinander verwoben, wie dies in

³⁹ Bustānī, *Ilyādat Ḥūmīrūs*, a.a.O., S. 171-74.

⁴⁰ ebd., S. 174 f. Bustānī vergleicht auch Charaktere miteinander, so ‘Antar mit Achilles, Quss ibn Sā‘idah mit Nestor; vgl. Fanus a.a.O. 116 u. Auch europäische Forscher waren zu dem Schluss gekommen, dass die Geschichte von ‘Antara ein Epos sei. Heute wird das Werk zumeist dem Genre des Volksromans (*sīra ša‘biyya*) zugerechnet.

⁴¹ Beschreibt die Wanderung des Grammatikers Ibn al-Qārīḥ durch Paradies und Hölle; verfasst ca. 1033.

⁴² Bustānī, *Ilyādat Ḥūmīrūs*, a.a.O., S. 175.

⁴³ Hektor fürchtet, dass wenn Troja erobert sein wird, seine Gattin Andromache in die Gefangenschaft gerät. In diesem Falle möchte er vorher in der Schlacht gefallen sein, und hält eine Abschiedsrede, in der er über sein Leben Rechenschaft abgibt.

späterer Zeit nur der Franzose Racine geschafft habe, und von einer Art, die Shakespeares Hamlet und Goethes Faust “bis ins Mark” gleichkomme.⁴⁴ Kannten die arabischen Dichter das Epos? Ja und nein, antwortet Bustānī, es komme eben darauf an, wie eng man den Begriff des Epos’ fasse. Die Existenz arabischer Epen, die mit denen Homers vergleichbar wären, wird jedoch niemand ernsthaft behaupten, und auch Bustānī tut das nicht.⁴⁵

Wie aber kann die kulturelle Vermittlung gelingen, wenn das traditionelle Literaturverständnis Anleihen aus anderen Werken als Mangel an Originalität ausschliesst? Bustānī wendet sich gegen diejenigen Kritiker, die Intertextualität als Mangel an Originalität missverstehen, und neben den originalen Sprachschöpfungen (*mubtakarāt*) nur das Plagiat kennen und nichts von den intuitiven Schöpfungen (*badīhiyāt*) wissen. Indem sie jeden Dichter zurückwiesen, der sich einen bereits vorher formulierten Ausdruck angeeignet hatte, verwechselten sie Diebstahl mit spontaner, intuitiver “gedanklicher Überschneidung” (*tawārud al-hāṭir*). An einem Beispiel von Ibn ar-Rūmī und einem ähnlichen Vers von Mutanabbī versucht Bustānī zu zeigen, dass hier trotz solcher gedanklicher Übereinstimmung tatsächlich intuitive Sprachschöpfung im Spiel ist, und keine bewusste Übernahme. Bustānī verweist darauf, dass die grossen lateinischen und europäischen Dichter auf diesem Gebiet stets nur wenige Hemmungen gekannt haben, ihr eigenes schöpferisches Werk zu veredeln, besonders gegenüber der Ilias:

“Sie zitierten, ersetzten, entstellten, stutzten zurecht, eigneten sich an, liessen aus, fügten ein und walteten dabei völlig frei, wobei sie in den wenigsten Fällen ihren Diebstahl verhehlten, sondern sogar stolz darauf waren, gezeigt zu haben, dass sie mit Homer wetteiferten.”⁴⁶

In Beispielen von Vergil, Tasso, Milton und Voltaire, die er alle in der Originalsprache anführt, zeigt sich abermals Bustānīs grosse Belesenheit.⁴⁷

⁴⁴ Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 164 f.

⁴⁵ Ṭawfiq al-Ḥakīm führte das von ihm behauptete generelle Nichtvorhandensein arabischer Epik auf die arabische Gesellschaft und ihre Mentalität zurück. s. Ṭawfiq al-Ḥakīm, *Taḥta šams al-fikr*, Kairo 1941, S. 74 f.

⁴⁶ Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 182.

⁴⁷ ebd., S. 180-83. Zur Debatte über die “Oral Poetry” vgl. M. Nagler über den

IV

Bustānī selbst hatte anfangs versucht, allein aufgrund von französischen, englischen und italienischen Übersetzungen eine Übertragung der Ilias ins Arabische vorzunehmen, was ihm auf Dauer aber ungenügend erschien.⁴⁸ Immer wieder kommen auch seine Kenntnisse europäischer Forschungserträge, v.a. in den zahlreichen Fussnoten, zum Ausdruck. Er kritisiert die These Barthélemy Saint-Hillaire, des französischen Ilias-Übersetzers, derzufolge die Griechen schon zu Zeiten Homers Literatur geschaffen hätten, als unhaltbar,⁴⁹ zeigt sich mit der zur damaligen Zeit weitverbreiteten Ansicht, dass die Homerischen Gesänge Volkslieder seien,⁵⁰ vertraut, und erörtert Fauriels Auffassungen über die Bänkelsänger seit der Zeit Homers und ihre Nähe zum Volk.⁵¹ Er kennt die Brüder Grimm ebenso wie Alexander Chodzko mit seinen Untersuchungen über die persische Volkspoese⁵² und vergleicht ihre Ausführungen über die europäischen Volkssänger mit den Volkssängern der arabischen Welt, die sich für ihn wie kein anderer Kulturkreis durch seine exorbitante Wertschätzung für das Liedhafte auszeichne.⁵³ Allein schon in dieser poetologischen Erörterung erweist sich Bustānī als kenntnisreicher Vermittler zwischen den Kulturen. Mit seiner Einleitung scheint er auf knappem Raume 150 Jahre abendländischer Debatten und Auseinandersetzungen für sein arabischsprachiges Publikum nachholen zu wollen.

In knappen Worten setzt er seine Leserschaft über die Odyssee (*al-Ūdīsīya*) in Kenntnis, bevor er zu den Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen der Odyssee und der Ilias überleitet. Dreh- und Angelpunkt der Ilias sei die List des Achill (*kayd Aḥīl*), die der

Begriff der Formel als vorsprachliche Gestalt des Spracherwerbs: M. Nagler, *Mündliche Dichtung und die Frage der Originalität in der Literatur*, in: Joachim Latacz (Hg.), *Homer: Tradition und Neuerung*, Darmstadt 1979, S. 400.

⁴⁸ Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 69 f.

⁴⁹ ebd., S. 35.

⁵⁰ Die Unterscheidung zwischen Epos und Ballade ist jüngeren Datums.

⁵¹ Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 37. Gemeint ist Cl. Fauriel, *Chants Populaires de la Grèce Moderne*, 2 Bde., Paris 1824 f.

⁵² ebd. S. 37. Gemeint ist *Specimen of the Popular Poetry of Persia*, London 1842.

⁵³ ebd., S. 38: *ammā l-ʿarab fa-lam yakun fī umma min umam al-ard̄ šaʿn li-l-inšād arfaʿ minhu ʿindahum*. Ähnliches verlautet z.B. von Luṭfī al-Sayyid, der seine ägypt-

Odyssee hingegen die Fahrt des Odysseus (*rihlat Ūdīs*).⁵⁴ Die Ilias war für Bustānī – und hier reiht er sich ein in die Tradition gängiger Homer-Rezeption⁵⁵ – stets mehr als nur ein Epos; für ihn ist sie eine Enzyklopädie aus der Zeit des archaischen Griechenlands und eine Autorität in Fragen traditioneller Wissenschaft:

“Das, was Homer für die Dichter zu ihrem Fürsten macht, ist zugleich das, was die Gelehrten dazu veranlasst, sein Werk als eine Schatztruhe zu betrachten, in der die Kenntnisse seiner Zeit über Wissenschaft, Literatur, Technik und Geschichte versammelt sind. So haben die Literaten ihren Blick von allen Dichtern vor ihm abgewandt und ihn ‘Vater der Poesie’ genannt, und die Gelehrten und Historiographen nahmen seine Worte als Argument, auf das sie rekurrierten, wenn sie mit der Wissenschaft der Alten sich befassten.”⁵⁶

Auch Tāhā Ḥusayn, der wohl bedeutendste Literaturkritiker des modernen Ägypten, vertrat diese Ansicht und sah in den Dichtern und Schriftstellern die wahren Übersetzer der menschlichen Natur.⁵⁷

Die folgenden Abschnitte widmet Bustānī dem Verhältnis der Ilias zur Geschichte, Geographie und den “übrigen Wissenschaften”, darunter Medizin, Astronomie, Kriegskunst, Religion, Kunst und Handwerk.⁵⁸ Dichtung und Wissenschaft sieht er als die beiden Seiten ein- und derselben Medaille, “denn der Dichter ist der Cymbal-Spieler im Heer der Gelehrten, und der Gelehrte ist der Fackelträger im Heer der Dichter.”⁵⁹ Er ist sich durchaus der Tatsache bewusst, dass die Dichter aller Völker von den Überlieferungen der Historiographen abweichen und an Präzision der Ereignisschilderung zurückstehen. Deswegen seien diese aber nicht zuverlässiger als jene, da sie die Manipulation schon viel früher für sich entdeckt haben.⁶⁰

tische Heimat als eine dezidiert poetische bezeichnete und die Gründung einer staatlichen Bildungseinrichtung für musikalische Ausbildung forderte.

⁵⁴ Bustānī, *Ilyādat Ḥūmīrūs*, a.a.O., S. 25-29.

⁵⁵ s. Barbara Patzeck, *Homer und seine Zeit*, München 2003, S. 39.

⁵⁶ Bustānī, *Ilyādat Ḥūmīrūs*, a.a.O., S. S. 57.

⁵⁷ Tāhā Ḥusayn, *Hadīṭ al-arbiʿāʿ*, a.a.O., S. 35. zit. nach: Said Abdel-Rahim, *Tāhā Ḥusayn als Literaturkritiker*, in: E. Wagner/ K. Röhrborn (Hgg.), *Kaškūl: Festschrift zum 25. Jahrestag der Wiederbegründung des Instituts für Orientalistik an der Justus-Liebig-Universität Giessen*, Wiesbaden 1989, S. 10 f.

⁵⁸ Bustānī, *Ilyādat Ḥūmīrūs*, a.a.O., S. 58-60.

⁵⁹ ebd., S. 158: *fa-š-šāʿir ṣannāḡat ḡayš al-ʿulamāʿ wa-l-ʿālim nibrās ḡund aš-šūʿarāʿ*.

⁶⁰ ebd., S. 166.

Nicht immer ist Bustānī frei von Schwärmerei, so wenn er in Homer einen sachkundigen Forscher sieht, “dem sich die Realitäten hinter dem Schleier der Illusion enthüllten”. In seiner Schilderung ist Homer ebenso weise wie integer.⁶¹ Im Kapitel über *Politik und Herrschaft* (*as-siyāsa wa-l-ḥukūma*) seiner Einleitung hebt Bustānī hervor, dass Homer stets vor der Anarchie (*fawḍā*) gewarnt, und auch die Betrügereien und Tricks der Herrscher zur Sprache gebracht habe. Bustānī stellt sich damit in die Tradition demokratischer Strömungen Europas, die Homer zu ihrem “Argument” machten.⁶²

Mit der Romantik hatte eine rege Tätigkeit auf dem für die Philologie neuen Gebiet der Sammlung und Auswertung von Volksliedern begonnen, unter die alsbald auch die Homerischen Epen eingereiht wurden. In Griechenland machte die Übertragung der Ilias durch Aléxantos Pállis (1851-1935) von sich reden, für den sie ebenso zu einem Lebenswerk wurde wie für Bustānī. Sie erschien 1892 in Athen.⁶³ Im Gegensatz zu Bustānī tat Pállis sich als Vorkämpfer für eine sprachliche Neuerung des Schriftstandards hervor. Ausgehend von der Annahme, dass die homerischen Gesänge Volksdichtung seien, wandte er Sprache und Elemente des griechischen Volksliedes auf seine Übertragung der Ilias an. Das Volkslied wurde hier zum Wegweiser der Dimotizisten für eine literarische Annäherung an ihr sprachliches Ideal.⁶⁴

Warum also, fragt Bustānī angesichts der von ihm dargelegten Bedeutsamkeit Homers, war die Ilias zwar in die verschiedensten Sprachen – Lateinisch, Hindi, Persisch, Syrisch-Aramäisch, Französisch, Englisch und Deutsch – übersetzt worden, nicht jedoch ins Arabische, sind doch “die Araber von allen Völkern diejenigen, die den grössten Hang zur Schriftkultur haben, am besten mit der

⁶¹ ebd., S. 176, 184.

⁶² vgl. z.B. in Deutschland Lenz, der in den homerischen Epen die bürgerliche Demokratie zu erblicken glaubte. s. G. Häntzschel, a.a.O., S. 14.

⁶³ Η Ιλιάδα μεταφρασμένη από του Αλέξαντρου Πάλλη, Athen 1892. Möglicherweise kannte Bustānī die Übersetzung. Dies legt eine Stelle in seiner eigenen Einleitung nahe (a.a.O., S. 114). Auf jeden Fall war ihm bekannt, dass es Versuche gegeben hatte, die Werke Homers ins Neugriechische zu übertragen, so z.B. durch Iákovos Polyías (1826-96) Ende des 19. Jhds. s. Spyros Melás in *Νεοελληνική Λεγοτεχνία*, Athen 1962, S. 495-503; Δημήτριος Τρ. Τσάκωνας, *Ιστορία της Νεοελληνικής λογοτεχνίας και πολιτικής κοινωνίας*, 8 Bde., Athen 1992, Bd. 3, S. 31 ff.

⁶⁴ Gewidmet wurde die Ilias Jánnis Psycháris, einem der Vorkämpfer der *Dimotikí*.

schönen Literatur vertraut, und am stärksten der Poesie zugetan”⁶⁵ Schon der von ihm zitierte Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī hatte beklagt, dass in der Blütezeit der arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, unter dem Abbasiden-Kalifen al-Maʿmūn, in dessen Zeit auch die Tätigkeit des grossen Übersetzers Ḥunayn b. Ishāq fällt, die Ilias nicht übersetzt worden war:

“Wären doch die Literaten, die Maʿmūn um sich versammelte, zuallererst mit der Übersetzung der Ilias befasst gewesen, selbst wenn sie darüber gänzlich die Übersetzung der griechischen Philosophie vernachlässigt hätten!”⁶⁶

Bustānī macht für diesen Umstand drei Gründe verantwortlich: Zum einen die Religion, des weiteren ein Mangel an Kenntnis der griechischen Sprache und schliesslich die Schwierigkeiten bei der Übersetzung ins Arabische, wie sie durch die poetischen Konventionen der arabischen Literatursprache bedingt sind.

V

Übersetzungen sind immer mit Kompromissen verbunden. Besonders schwierig aber wird es, wenn es gilt, ein lyrisches Werk aus einer indoeuropäischen Sprache wie dem Griechischen in eine semitische Sprache wie das Arabische zu übersetzen. So macht die Homerische Sprache z.B. ausgiebig von der Möglichkeit des Griechischen Gebrauch, Komposita zu bilden, was in den semitischen Sprachen nicht möglich ist. Solche sprachlichen Unterschiede zu überbrücken, stellt grosse Anforderungen an den Übersetzer, bietet ihm aber auch den Reiz, sich darin im Sinne Herders als “schöpferisches Genie” hervorzutun.⁶⁷ Dennoch schliesst die unterschiedliche Herkunft der Sprachen Gemeinsamkeiten nicht aus. So kennen das Altgriechische wie auch das klassische Arabisch gerade im Bereich der Syntax manche Gemeinsamkeiten wie das absolute Objekt oder

⁶⁵ Bustānī, *Ilyāḍat Ḥūmīrūs*, a.a.O., S. 63.

⁶⁶ ebd., S. 25.

⁶⁷ J.G. Herder, *Ueber die neuere deutsche Litteratur. Erste Sammlung* (1767), in: Herder, *Sämtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan. 33 Bde. Berlin 1877-1913. zit. nach: G. Häntzschel, a.a.O., S.

das Partizip in prädikativer Funktion. Reizvoll aber sind die Unterschiede: Im Falle des Arabischen bedeutet die Benutzung des Passivs bei unbekanntem Agens, dass Gott logisches Subjekt ist; passive Konstruktionen im Griechischen verlangen in der Übersetzung daher zumeist nach einer syntaktischen Ergänzung. Die differenzierte Zeitenbildung im Griechischen, die sowohl Zeitstufe als auch Aktionsart auszudrücken in der Lage ist, ist dem Arabischen fremd. Die sog. *ḥāl*-Konstruktion des Arabischen, am ehesten noch mit dem französischen *gérondif* vergleichbar, findet im Griechischen keine Entsprechung. Das Arabische kennt keine Präfigierung, das Griechische nicht das System der Wurzelradikale mit seinem immensen Potential zur lexikalischen Erweiterung.

Bustānī hatte nach eigenen Angaben das Altgriechische durch einen Jesuitenpater gelernt, dessen er sich vergewisserte, dass "er im Griechischen so bewandert ist wie im Französischen", und der ihm zum ersten Mal einige Kapitel der Ilias erläuterte.⁶⁸ Der weitgereiste Bustānī sollte später das Glück haben, in Konstantinopel mit Griechen in Kontakt zu geraten, die ihm in Fragen der Ilias weiterhelfen konnten, darunter der Dolmetscher der britischen Botschaft, Stavrīdis,⁶⁹ und ein Professor des Theologischen Seminars von Chalkis/ Konstantinopel, Karolīdis. Einigen von ihnen, die des Arabischen mächtig waren, trug Bustānī erste Übersetzungen aus seiner Ilias vor, von der sie sich überaus begeistert gezeigt haben sollen.⁷⁰ Grossen Wert hatte er dabei auch auf die korrekte Transkription der griechischen Namen gelegt.⁷¹

Was die Muslime betrifft, so hebt Bustānī die Bedeutung der Literatur für die umayyadischen wie die abbasidischen Dynastie hervor, die aus Gründen der Staatsräson Übersetzungen zwar förderten, sie zugleich aber auf die wissenschaftliche Literatur beschränkten. Auch habe eine gewisse Eitelkeit eine Rolle dabei gespielt, neben der in

⁶⁸ Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 70 f.

⁶⁹ und nicht Karafrides, wie Fahd schreibt; s. T. Fahd, a.a.O., S. 262.

⁷⁰ Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 72.

⁷¹ die er nur in der Reuchlin'schen Aussprache kannte. Das griechische δ z.B. gibt Bustānī aber nur dort mit arabischem *ḍāl* wieder, wo es noch keine gebräuchlichen Arabisierungen gibt, in denen bereits *dāl* steht. s. Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 83.

der Sprache des Koran verfassten Poesie keine in einer anderen Sprache geschriebene, gleichwertige Poesie zu dulden.⁷² Die Übersetzer späterer Jahrhunderte wiederum waren meist keine Araber und daher zu wenig mit der klassischen Poesie vertraut, als dass sie Werke wie die Ilias angemessen hätten übertragen können. Die arabischen Dichter indes, die es in die richtige Form hätten bringen können, konnten kein Griechisch. Dem Einwand, die Schwierigkeiten bei der Übersetzung seien auch kein Hindernis gewesen, das persische Nationalepos *Šāhnāme* von Firdawsī in eine arabische Prosaform zu giessen (wie dies al-Faḥḥ b. ‘Alī al-Baġdādī al-Iṣbahānī tat), entgegnet Bustānī mit der Behauptung, dass die Perser den Arabern kulturell näher stünden als die Araber den Griechen, was wohl heissen soll, dass die arabische Sprache Übersetzungen aus dem Persischen insofern entgegenkommt, als das Persische einen Grossteil seiner Lexik dem Arabischen entlehnt hat.⁷³ Dazu komme der Gegensatz zwischen der heidnischen Welt der Ilias und der des Islam. Wie sollen Begriffe, die im Arabischen ohne Entsprechung sind, wiedergegeben werden? So übersetzt Bustānī die Speise der Götter, die “Ambrosia” (ἄμβροσία), mit ‘*anbar*, eigentlich der arabische Begriff für Ambra,⁷⁴ kreiert für das im Pontos ansässige mythische Frauenvolk der Amazonen (Ἀμαζόνες) den Ausdruck *amāzūna*, für das lykische Fabelwesen der Chimäre (Χίμαιρα) *al-ḥamīra*, und für die drei Musen (Χαρίτες) *al-ḥarā’it*.⁷⁵

Die sprachlichen Eigenheiten Homers bilden ein weiteres Problem. Die archaische Zeit Griechenlands kannte keine geschriebene Poesie; diese lebte nur durch ihre performance, ihre Aufführung, und verlangte dem Rezitator ein hohes Mass an Improvisation ab, die, wenn sie gelingen sollte, auf einen umfassenden Formelschatz zurückgreifen musste. Die insgesamt 28.000 erhaltenen Verse der homerischen Gesänge beinhalten mindestens 25.000 Formeln. Diese Formeln, sprachliche Schablonen, bilden häufig Epitheta, durch die sich einzelne Figuren oder andere Elemente der Handlung auszeichnen. Jeder Held und jeder Gegenstand wird mit mindestens

⁷² ebd., S. 65.

⁷³ ebd., S. 67, Anm. 1.

⁷⁴ ebd., S. 79; 747.

⁷⁵ ebd., 6. Buch, S. 451, Fussnote 2.

einem Epitheton verknüpft, das im Laufe der Erzählung unablässig reproduziert wird (Epitheton ornans), wobei solche Epitheta der Metrik wegen häufig mit Parallelformeln alternieren. Gerade die mechanische, sich fortlaufend wiederholende, Beschreibung von Gegenständen, Handlungen und Zuständen bewirkt den feierlichen Ton der Epik Homers. Die Tatsache, dass die Sprache Homers eine Kunstsprache ist, die niemals gesprochen wurde und verschiedene dialektale Elemente, hauptsächlich ionische und mykenisch-griechische, in sich vereinigt, bewirkt sicherlich ein übriges.⁷⁶

Ein weiteres Kennzeichen neben den Epitheta ist die übermässig differenzierte Sprache im Bereich des "Konkret-Sinnlichen" (Snell). So benutzt Homer z.B. eine Fülle von Ausdrücken für alle möglichen Arten des Sehens, mit denen "die Tätigkeit von ihren anschaulichen Modi aus, von den damit verbundenen Gebärden oder Gefühlen" erfasst wird.⁷⁷ Die Lexik zeichnet sich durch einen weitreichenden Gebrauch von Komposita aus. Die Sprache giesst Homer in den aus der mündlichen Tradition heraus entwickelten Hexameter, der im griechischen Schrifttum späterer Jahrhunderte zum beherrschenden Metrum wurde und an Länge, Variabilität und Artikulationsfähigkeit unübertroffen geblieben ist. Ein Vorteil für den Übersetzer liegt immerhin darin, dass die homerische Sprache arm an Metaphern ist, für deren bildhafte Ausdrucksweise sonst noch ein Pendant hätte gefunden werden müssen.⁷⁸

Bustānī distanziert sich von den Übersetzeridealen eines Yuḥannā b. al-Bitrīq oder Ibn an-Nā'ima al-Ḥimṣī, denen zufolge einem Wort des griechischen Originals ein einzelnes Wort oder ein einzelner Ausdruck im Arabischen entsprechen sollte. Er führt demgegenüber ins Feld, dass die Lexik beider Sprachen sich nicht spiegelbildlich verhalte, mitunter die eine Sprache für einen Begriff über mehr Synonyme verfügen könne als die andere. Des weiteren folge die Wortbildung in beiden Sprachen unterschiedlichen Regeln der Ab-

⁷⁶ Albrecht Dihle, *Griechische Literaturgeschichte: Von Homer bis zum Hellenismus*, München 1991, S. 15 ff.

⁷⁷ Bruno Snell, *Die Auffassung des Menschen bei Homer*, in: (ders.), *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1948, S. 15-21.

⁷⁸ vgl. Bustānī, *Ilyādat Ḥumīrūs*, a.a.O., S. 594, Fussnote 1.

leitung und der lexikalischen Erweiterung, die, als Stilmittel eingesetzt, entsprechend übersetzt werden müssen. Bustānī stellt sich daher lieber in die Tradition Ḥunayn b. Ishāq und al-Ġawharīs, die der Praxis einer sinngemässen Übersetzung auch dann anhängen, wenn der einzelne Ausdruck nicht unbedingt dem Original entspricht. Und wo er, Bustānī, etwas hinzufügt, so folge dieses lediglich dem Erfordernis des Kontextes (*siyāq at-taʿbīr*).⁷⁹

Die Schwierigkeiten bei der Übertragung der prosodischen Elemente löste Bustānī, indem er die Ilias in kleinere Abschnitte aufteilte und sie mit unterschiedlichen Metren und Reimen versah.⁸⁰ Das 10. Buch, dem mehrere der folgenden Beispiele entnommen sind, geht in seiner Übersetzung auch insofern einen eigenen Weg, als schon Homer selbst ihm schon eine besondere Form gab, durch die es sich von den übrigen Büchern abhebt. Bustānī teilte den Gesang in zwei Teile: Der erste handelt von der griechischen Versammlung zwischen Agamemnon, Menelaos und den Fürsten, sowie den Ereignissen kurz zuvor und danach, der zweite von der Begegnung mit den Trojanern. Beiden Teilen gab er ein einheitliches Metrum, jedoch einen unterschiedlichen Reim für die Handlungsschilderung einerseits, und die Reden und Dialoge andererseits, so dass vier Elemente des Gesanges konstituiert werden,⁸¹ “als ob der Leser ein Gedicht in vier Gedichten” lese.⁸²

Den Homerischen Hexameter versuchte Bustānī erst gar nicht nachzudichten. Generell gab er dem *ṭawīl* den Vorzug, denn dieser sei “ein Metrum von immensem Potential”, dem wie kein anderes an Ausdrucksfähigkeit eigne.⁸³ Beispiele aus der klassischen Poesie sollen seine These stützen. Auch gewisse Stilmittel, wie z.B. die Paro-

⁷⁹ ebd., S. 75 ff.

⁸⁰ ebd., S. 90.

⁸¹ d.h. Handlungen 1. Teil – Dialoge 1. Teil – Handlungen 2. Teil – Dialoge 2. Teil.

⁸² Bustānī, *Ilyāḍat Ḥūmīrūs*, a.a.O., S. 593, Fussnote 1.

⁸³ nämlich *baḥr ḥiḍamm*; auch “weites Meer”, unübersetzbares Wortspiel. Bustānī, *Ilyāḍat Ḥūmīrūs*, S. 91: *fa-t-ṭawīl baḥr ḥiḍamm yastawʿib mā lā yastawʿib ḡayrahu min al-maʿānī*.

Die arabische Metrik ist wie die griechische längenmessend, nicht akzentuierend; der *ṭawīl* folgt in der Anordnung von kurzen (u) und langen (-) Silben dem Muster / u - - / u - - - /.

nomasie versucht er nur dort wiederzugeben, wo ihr Gebrauch nicht den Anschein von "Affektiertheit" (*takalluf*) erzeugt.⁸⁴ Überhaupt behält Bustānī sich das Recht vor, mit seiner Vorlage so frei umzugehen, wie der ursprüngliche Sinn erhalten bleibt und ansonsten das Ergebnis den arabischen Stilkonventionen entspricht. Bustānī vertrat die Auffassung, dass der Kritiker nicht über die literarischen Werke vergangener Zeiten urteilen solle, indem er die Massstäbe seiner Zeit anwendet, und kommt damit den Ansichten Saint-Beuves und Herders nahe.⁸⁵ Umgekehrt dürften Innovationen sehr wohl an den Werten der Vergangenheit gemessen werden. So hatten schon die für ihn so vorbildlichen andalusischen Dichter neue Formen in die Poesie eingeführt, ohne dass es von den Zeitgenossen oder späteren Generationen kritisiert worden wäre. Dichterisches Gefühl (*aš-šū'ūr aš-šī'rī*) lasse sich eben nicht in ein Korsett von Regeln schnüren. Bustānī verwirft die allgemeine Tendenz mittelalterlicher arabischer Poesietheorie, derzufolge jeder Vers einen Gedanken ausdrücken müsse.⁸⁶ Es ist bezeichnend, dass Bustānī für sein Vorhaben grundsätzlich den Ausdruck *ta'rib* verwendet, was sowohl "Übersetzung ins Arabische" als auch "Arabisierung" bedeuten kann. Bustānī behält sich das arabische Wort für Übersetzung, *tarğama*, für eine solche in andere Sprachen vor.⁸⁷ So ist Bustānīs Ilias denn auch eher das Produkt einer arabisierenden Übertragung denn einer Übersetzung ins Arabische. Grundsätzlich strebt Bustānī keine Erneuerung der arabischen Sprache an, sondern bleibt den Konventionen von Grammatik und Stilistik behaftet. Obwohl das Vorbild der klassischen arabischen Poesie seine Lesern ein hohes Mass an sprachlicher Beherrschung abverlangt, wünscht Bustānī gleichwohl sein Werk über einen kleinen Kreis von Gelehrten hinaus bekannt zu machen. Daher meidet er sowohl vulgärsprachliche (*wahšī*) als auch ungebräuchliche (*hūšī*) Begriffe, wie er auch von der umfangreichen Synonymik der arabischen Sprache keinen über-

⁸⁴ Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 100.

⁸⁵ W. Fanus, a.a.O., S. 107.

⁸⁶ Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 89.

⁸⁷ In seinen Anmerkungen taucht der Begriff *tarğama 'arabīya* im Zusammenhang mit Übersetzungsproblemen auf, so im 10. Gesang (*Ilyādat Hūmīrūs*), S. 619, Fussnote 3.

mässigen Gebrauch machen will. Seine Übersetzung solle von den Gelehrten nicht verachtet werden, zugleich aber den einfachen Leuten zugänglich sein.⁸⁸

VI

Wie jeder Übersetzer, so steht auch Bustānī vor dem Problem, den Text in der Zielsprache so zu formulieren, dass die Sprache des Originals nach Möglichkeit nicht durchschimmert. Der Leser soll Arabisch lesen und keine in arabische Wörter gekleidete Fremdsprache. Naturgemäss liegt die besondere Schwierigkeit einer Übersetzung von Poesie darin, dass die Übersetzung nicht nur am Inhalt orientiert sein darf, sondern auch die prosodischen Elemente berücksichtigen muss, die wiederum Einfluss auf die Wirkung des Inhalts haben. Bustānī geht dabei so vor, dass er viele Epitheta, die er an einer Stelle weggelassen hatte, in einem neuen Ausdruck bündelt, der arabischer klingt und sich prosodisch besser in den Kontext einfügt, als eine näher am Original gehaltene Übersetzung dies je könnte.

Die Reaktionen auf sein Werk waren von vornherein gespalten. Einige stimmten in der Chor der Bewunderer mit ein, darunter europäische Orientalisten. D.S. Margoliouth, Professor für Arabistik in Oxford, rühmte in einer Besprechung Bustānīs virtuoses Arabisch sowie die vorzügliche Versübertragung, wenngleich ihm die Übersetzung manchmal zu frei schien. Der Arabist Martin Hartmann lobte die Arbeit als "meisterhaft", in der sich ausgezeichnete Kenntnisse mit "bedeutender dichterischer Schaffenskraft" verbänden.⁸⁹ Spätere Rezipienten wie Jörg Kraemer, der Bustānīs Ausdrucksweise als "oft zu gesucht und gekünstelt" und ein "Erzeugnis der Studierstube" befand, wie auch Andras Hamori und Albert Hourani gehen eher auf Distanz und neigen dazu, in Bustānīs Werk eine "literarische Kuriosität" zu sehen.⁹⁰ R.G. Khoury hingegen sieht in ihm eine "ganz

⁸⁸ ebd., S. 78.

⁸⁹ zit. nach A. Hourani, a.a.O., S. 182.

⁹⁰ So Johann Fück in einem Brief an Jörg Kraemer. s. J. Kraemer, a.a.O., S. 260 und ebd., Fussnote 5; Hourani, a.a.O., S. 181; 115 Andras Hamori, *Reality and*

besondere Leistung” und bewundert die “absolute Texttreue”, die sich mit einer meisterlichen Beherrschung der arabischen Sprache” zum “Werk eines Kenners und universalen Denkers” verbinde.⁹¹ Wie man sieht, gehen die Urteile auseinander.

Im folgenden eine Übersicht von Bustānī’s Übersetzungsprinzipien unter besonderer Berücksichtigung der Kritik von Andras Hamori:

- Bustānī schliesst den Gebrauch von wiederkehrenden Epitheta für seine Übersetzung aus: “Wenn ich einen Ausdruck gestrichen habe, dann gehörte er entweder zu den Wiederholungen, die schön zwar in der Sprache des Originals, nicht jedoch in unserer Sprache wirken; oder zu den Ausdrücken, die man aus dem Kontext herausnehmen kann, wie Beinamen (*alqāb*) oder Verwandtschaftsbezeichnungen (*kunan*), deren unablässige Anführung entbehrlich ist.”⁹²
- Die Komposita, denen Voss als Quelle sprachschöpferischer Impulse soviel Wert beimass, kommen dagegen bei Bustānī generell zu kurz. Zuweilen übersetzt er sie mit uneigentlichen Genitivverbindungen, oft aber lässt er sie einfach weg. Heisst es bei Homer (22:273⁹³), der von Achilleus auf Hektor geschleuderte Speer sei *δολιχόσκιον* (“weitschattenwerfend”),⁹⁴ wird bei Bustānī daraus ein farbloses *aṭlaqa ramḥahu* (“er schleuderte seinen Speer ab”). Hamoris Kritik, das von Bustānī mit der uneigentlichen Genitivverbindung *bayḍā’ al-yad* wiedergegebene, auf Andromache bezogene *Epitheton ornans* *λευκώλενος* (etwa: “weissbearmt”), wirke nicht länger wie eine verselbständigte, dem Fluss der Zeit trotztende Eigenschaft, sondern wie ein verspielter, romantischer Schnörkel, klingt einleuchtend, ist aber verfehlt. Denn das vermeintliche *Epitheton ornans* ist überhaupt keins: In der *Ilias* taucht es lediglich in 6:377 ein weiteres Mal auf, in 6:395 und 6:405 dagegen nicht.⁹⁵

Convention in Book Six of Bustani’s “Iliad”, in: Journal of Semitic Studies, Bd. XXIII (1978), S. 95-101.

⁹¹ R.G. Khoury, *Die Rolle der Übersetzungen in der modernen Renaissance des arabischen Schrifttums*, in: *Die Welt des Islams*, Bd. XIII (1971), S. 10.

⁹² Bustānī, *Ilyāḍat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 78.

⁹³ ebd., S. 1033.

⁹⁴ Voss: “weithinschattend”, s. *Homer’s Ilias*, übers. von Johann Heinrich Voss, Berlin 1902, S. 102.

⁹⁵ Und zwar in keiner der üblicherweise überlieferten Handschriften. Die inkriminierte Stelle

- Bustānī fasst häufig mehrere Verse innerhalb einer Strophe zusammen. So heisst es in seiner Übertragung *aqbalat taṣruḥu bil-qalbi l-ḡalīl* (“sie kam wehschreiend heran, mit demütigem Herzen”), was zwei Versen im Original entspricht. Bustānī schiesst damit keineswegs über sein Ziel hinaus, wie Hamori findet. Dieser räumt ein, dass die Textstelle in der Übertragung sich auch auf das von Homer oft gebrauchte ἀκαχήμενος ἦτορ (“mit klagendem Herzen”) beziehen könne. Hamori bezieht sich nämlich anfänglich mit 6:399 (ἦ οἱ ἔπειτ’ ἠντησ’ ...) auf eine falsche Textstelle. Dass Bustānī eine andere Passage miteinbezog, nämlich 6:405, wo es heisst Ἀνδρομάχη δέ οἱ ἄγχι παρίστατο δάκρυ χέουσα (“Aber neben ihn trat Andromache, Tränen vergiessend”), liefert Hamori seiner Kritik nach, die er damit erfolgreich neutralisiert.
- Grundsätzlich ist Bustānī bemüht, seine Übertragung so Arabisch wie möglich zu machen, zugleich aber dem Original treu zu bleiben. Hamori beklagt, dass dort, wo die Homerische Sprache knapp und konzis sei, Bustānī in seiner Übersetzung mit rhetorischen Elementen nicht spare. Dies scheint mir zu allgemein gefasst. Ein Beispiel aus dem 10. Gesang, Vers 251-254⁹⁶ macht dies deutlich:

ἀλλ’ ἴομεν· μάλα γὰρ νύξ ἀνεται, ἐγγύθι δ’ ἠώς,	فَاللَّيْلُ مِنْ أَثْلَاثِهِ ثَلَاثِينَ قَدْ
ἄστρα δὲ δὴ προβέβηκε, παροίχωκεν δὲ πλέων νύξ	أَفْنَى وَأَبْقَى مِنْهُ ثُلُثًا أَوْحَدًا
τῶν δύο μοιράων, τριτάτη δ’ ἔτι μοῖρα λέλειπται·	وَالفَجْرُ دَانَ وَالظَّلَامُ مُسَارِعَ
	وَالنَّجْمُ مَالَ فَعَمُّ فَعَدُّ قَصْرُ الْمَدَى

Gehen wir denn! Schnell eilet die Nacht, und nah ist der Morgen./
Weit schon rückten die Stern , und es schwand das Meiste der Nacht
hin,/ Um zween Theile bereits; nur ein Drittel haben wir übrig.⁹⁷

hatte übrigens schon Voss, der grosse Kreativität bei der Übersetzung der Komposita aufwandte, als eine zu vernachlässigende Grösse betrachtet und die Verse 371 und 376118 schlicht mit “die schöne Andromache” übersetzt. s. J.H. Voss, ebd.; Hamori, a.a.O., S. 97; vgl. *Homeri Opera*, edd. David B. Monro und Thomas W. Allen. Tomus I *Iliadis libros I-XII continens*, Tomus II *Iliadis libros XIII-XXIV continens*, Oxford 1920 [Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis], repr. 1953 f.; 6. Buch, S. 371.

⁹⁶ Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 605 (*Kāmil*).

⁹⁷ Die deutsche Übersetzung hier und im folgenden ist von Johann Heinrich Voss, a.a.O.

Überflüssiges Schmuckwerk lässt sich hier nicht erkennen. Im Gegenteil: *an-nağm māla* ist noch knapper als die Vorlage. Und auch im Arabischen “eilt die Dunkelheit”, und “naht der Morgen” auf schlichteste Weise. Die Wiederholung der Wortwurzel *t-l-t* (*atlatihī, tulutayn, tultān*) kann als Ausgleich für die Wiederholung des *vūξ* betrachtet werden, das in der Übersetzung nur einmal im ersten Halbvers wiedergegeben wird.

Dass Bustānī sich jedoch sehr wohl der sprachlichen Knappheit seiner Vorlage bewusst war, geht aus seinem Vorwort hervor.⁹⁸ Wenden wir uns einem weiteren Beispiel zu, Vers 10: 370 f.:⁹⁹

"ἤε μὲν, ἤε σε δουρὶ κιχῆσομαι, οὐδέ σε φημι
 δηρὸν ἐμῆς ἀπὸ χειρὸς ἀλύξειν αἶπὺν ὄλεθρον."
 هَزَّ الْقَنَاةَ وَقَالَ «قِفْ أَوْ لَا فَخِذْ»
 تَوْتِيكَ أُنَيْكَ الْحِمَامَ مُقْرَبًا»

“Steh da, oder ich werfe die Lanze Dir! Schwerlich vermagst Du,/ Lange dem schrecklichen Tod aus meiner Hand zu entfliehen!”

Auch hier fällt die Übersetzung knapper aus als das Original: Das αἶπὺν ὄλεθρον lautet bei Bustānī schlicht *himām*; ἤε μὲν, ἤε ebenso schlicht *qif!*. Der zweite Halbvers verbindet das arabische Gefühl für Metrik und Melodie (*tu'tika unbi'uka l-himāma muqarrabā*) mit der Klarheit der Vorlage: Aus σε δουρὶ κιχῆσομαι wird *al-qanāta* (...) *tu'tika*, aus οὐδέ (...) δηρὸν (...) ἐμῆς (...) ἀλύξειν ein schnörkelloses *unbi'uka* (...) *muqarrabā* (und ἀπὸ χειρὸς hat sich erübrigt). *hazza* wurde von Bustānī nicht willkürlich hinzugefügt, sondern als Bezugswort für *ātā* (III.) aus dem vorigen Vers hineingezogen.

Verse 10: 407 f.:¹⁰⁰

ποῦ δέ οἱ ἔντεα κεῖται ἀρήϊα, ποῦ δέ οἱ ἵπποι;
 πῶς δ' αἰ τῶν ἄλλων Τρώων φυλακαὶ τε καὶ εὐναί;
 وسِلَاحُهُ وَخَيْولُهُ وَعُيُونُهُ
 وَمَعْسُكُرُ الطُّرُودِ ابْنِ تَرْتَبَا

Wo sind ihm die Geräthe des Kriegs? wo stehn ihm die Rosse?/ Auch die andern Troer, wie wachen sie, oder wie ruhn sie?

Der erste Halbvers mit seinen Assonanzen (*silāhuhū wa-huyūluhū wa-uyūnuhū*) entspricht der klassischen arabischen Dichtung; zu-

⁹⁸ s. u.a. Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 176-181 über “Allegorie, Metonymie und Metapher” (*at-tašbih wa-l-kināya wa-l-isti'āra*).

⁹⁹ Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 612 (*Kāmil*).

¹⁰⁰ ebd., S. 613.

gleich sind Inhalt und Klarheit des Originals nicht nur erhalten geblieben, sondern wieder konziser als das Original, indem das ποῦ δέ nur ein einziges Äquivalent hat, und aus τῶν ἄλλων Τρώων φυλακαί im Arabischen ein schlichtes *mu'askaru t-Turwādi* wurde.”

- Viele Verse, so Bustānī, zeichneten sich dadurch aus, dass in ihnen Form und Inhalt besonders stark miteinander korrespondierten, darunter der genannte, der im Original eine Atmosphäre des “Angstzitternden” (*hay'at al-murta'is ḥawfan*) und “Furchtschauernden” (*mutahayyib ra'adan*) hervorrufe.¹⁰¹ Verse 10:372-376:¹⁰²

Ἦ ῥα, καὶ ἔγχος ἀφῆκεν, ἐκὼν δ' ἠμάρτανε φωτός·	فَرَمَى يُصْرَحُ فَوْقَ كَاهِلِهِ بِهَا
δεξιτερόν δ' ὑπὲρ ὠμόν ἐύξου δουρός ἀκωκῆ -	عَمْدًا فَعَاصَتْ فِي الثَّرَى تَتَرَعَّرُ
ἐν γαίῃ ἐπάγη· ὁ δ' ἄρ' ἔστη τάρβησέν τε	فَانْهَدَّ مُمْتَعًا وَأَوْقَفَ هَالِعًا
βαμβαίνων - ἄραβος δὲ διὰ στόμα γίγνεται ὀδόντων -	مُصْطَكَّةً أَسْنَانُهُ يَتَلَمَّعُ
χλωρός ὑπαὶ δείους·	وَقَبَا عَلَيْهِ (...)

Sprach's, und im Schwung entsandt' er den Speer und fehlte mit Vorsatz;/ Rechtshin über die Schulter ihm flog des geglätteten Speeres/ Erz in den Boden hinein; und er stand nun, starr vor Schrecken,/ Beugend das Kinn, und es klappten ihm laut in dem Munde die Zähne,/ Blass sein Gesicht vor Angst. (...)

Auch hier ist kaum ein Wort zuviel: Die Homerische Konstruktion ἀφῆκεν (...) ἠμάρτανε (Participium coniunctum + Aorist) gibt Bustānī mit einer *ḥāl*-Konstruktion (*ramā yuṣarriḥu*) wieder, dessen zweites Element zugleich ein Äquivalent zu ἐκὼν überflüssig macht. Sehr plastisch geriet Bustānī die *ḥāl*-Konstruktion im zweiten Halbvers (*fa-ḡāṣat fī t-tarā tatarā'ra'u*), die starke expressionistische Qualitäten besitzt. Das *ḡāṣat tatarā'ra'u* schenkt dem Satz an Plastizität, was im Original deutlich mit ἐύξου δουρός ἀκωκῆ, ἐν γαίῃ ἐπάγη gesagt werden muss. Gewiss darf das Original nicht an der Übersetzung gemessen werden, aber hier geht es allein darum zu zeigen, dass der Vorwurf der Ausschmückung in dieser allgemeinen Form unhaltbar ist. Das *fa-nhadda mumtaqī'an wa-ūqifa ḥālī'an* wiederum

¹⁰¹ ebd., S. 612, Fussnote 3.

¹⁰² ebd., S. 612 (*Kāmil*).

ist durch die zweifache Konstruktion von Verb und Particium coniunctum ein wenig stark geraten, wo im Original anstelle der Verben nur einmal die Kopula steht, dennoch ist hier inhaltlich nichts hinzugefügt; *ūqifa* ohne spezifizierendes Partizip wäre auch reichlich nichtssagend. Der durch *διὰ στόμα γίγνεται* ausgedrückte Vorgang, der sich über den ganzen Körper erstreckt, findet bei Bustānī seine Entsprechung im Grunde allein im Verb *yatala‘la‘u*.

Verse 6:345-348:¹⁰³

ὥς μ' ὠφελ' ἦματι τῷ ὅτε με πρῶτον τέκε μήτηρ	يَوْمَ مِيلَادِي وَتَيَّارُ الْأَوَارُ
οἴχεσθαι προφέρουσα κακῆ ἀνέμοιο θύελλα	لُجَيَّالِ الشَّمِّ بِي كَالطَّيْرِ طَارُ
εἰς ὄρος ἢ εἰς κύμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης -	أَوْ رَمَى بِي فَوْقَ أَمْوَاجِ الْبِحَارُ

Hätte doch jenes Tags, da zuerst mich geboren die Mutter,/ Ungestüm ein Orkan mich entraf auf ein ödes Gebirg hin/ Oder hinab in die Woge des weitaufrauschenden Meeres.

Aus Homerischem *κακῆ ἀνέμοιο θύελλα* (“übler Windsturm”) macht Bustānī *tayyāru l-ūwār*, einen “Glutstrom”, der Helena “wie einen Vogel fortreißen” möge. “Wie ein Vogel” deshalb, weil Bustānī offensichtlich der Versuchung einer Paronomasie (*bī ka-t-tayri tār*) nicht widerstehen konnte. Hier ist Bustānī tatsächlich einmal vom Pfad der Tugend abgerückt. Eine Umformung des Gesagten ohne Ausschmückung findet statt, wenn er aus einem “vielbewogten Meer” (*πολυφλοίσβοιο θαλάσσης*) einen doppelten Plural (“Wogen der Meere”) macht. Dies bleibt aber im Rahmen der Satzintention des Originals.”

- Bei Bustānī muss man immer mehrere Verse zugleich im Auge behalten, wenn es um die Frage geht, welche Elemente des Originals er umgesetzt und welche er ausgespart hat. Dabei zeigt sich, dass Bustānī das von Hamori eingeforderte “Zusammenspiel von Handlungsablauf und emotionaler Spannung” erkannt und oft genug mit Erfolg wiedergegeben hat, so z.B. die Verse 10:11-16:¹⁰⁴

¹⁰³ ebd., S. 467 (*Ramal*).

¹⁰⁴ ebd., S. 594 (*Kāmil*).

ἦτοι ὅτ' ἐς πεδίον τὸ Τρωϊκὸν ἀθρήσειε,	مُعَسَّكَرَ الطُّرُودِ يُلْفِتُ تَارَةً فَبَرَى مَقَابِسَهُمْ بِذِيكَ الْحِمَا
θαύμαζεν πυρὰ πολλά, τὰ καίετο Ἴλιόθι πρό,	وَعَجِجَهُمْ وَصَدَى تَرَسَلِهِمْ عَلَى الـ شَبَابِ وَالْقَصَبِ الرَّخِيمِ تَرْتَمَا
αὐλῶν συρίγγων τ' ἐνοπήν ὄμαδὸν τ' ἀνθρώπων.	فَيَعُودُ مَذْعُورًا وَطَوْرًا يَنْثَنِي نَحْوَ السَّفَانِ ثُمَّ يَجِجُ مُرْغَمَا
αὐτὰρ ὅτ' ἐς νῆας τε ἴδοι καὶ λαὸν Ἀχαιῶν,	وَشُعُورَةً بِأُصُولِهَا وَفُرُوعِهَا يَجْتَثُّ مُبْتَهَلًا لِرَفْسٍ تَظَلَّمَا
πολλὰς ἐκ κεφαλῆς προθελύμους ἔλκετο χαίτας	وَيُصَيِّدُ الرِّقَاتِ مِنْ لُبِّ الْحَشَا مُتَبَصِّرًا فِيمَا عَسَى أَنْ يَلْهَمَا

ὕψοθ ἐόντι Δίί, μέγα δ' ἔστενε κυδάλιμον κῆρ.

Siehe, so oft er das Feld, das troische, weit umschaute/ Staunt' er über die Feuer, wie viel' vor Ilios brannten./ Über der Flöten und Pfeifen Getön und der Menschen Getümmel./ Aber so zu den Schiffen er sah und dem Volk der Achaier./ Viel alsdann von dem Haupt entraust' er des Haars mit den Wurzeln./ Hoch auflehend zu Zeus, und seufzt' ehrfürchtiges Herzens.

So drückt das θαύμαζεν der Vorlage eine Emotion aus, die aus *fa-yarā* ("dann erblickt er") nicht hervorgeht; Bustānī gleicht dies jedoch an anderer Stelle aus, wenn er, wo es bei Homer schlicht αὐτὰρ ὅτ' (...) ἴδοι heisst, *fa-ya'ūdu mad'ūran*, "erschrocken kehrt er sodann zurück." Den Genitivus absolutus des dritten Verses (αὐλῶν συρίγγων) konnte Bustānī nicht in einer *hāl*-Konstruktion umsetzen, denn es fehlt, da er zuvor Homerisches ἦτοι ὅτ' (...) ἀθρήσει mit *li*(...) *yulfītu tāratān* übersetzt hatte, das notwendige übergeordnete Verb im Perfekt. Aus der Gleichzeitigkeit bei Homer wird hier also eine zeitliche Staffelung. Dennoch harmoniert diese Lösung mit der Vorlage, weil die Haupthandlung in dieser ohnehin iterativisch ist.

- Als ein Meister der zeitlichen Wiedergabe einzelner Handlungsabläufe erweist sich Bustānī z.B. in den Versen 10:454-457:¹⁰⁵

¹⁰⁵ ebd., S. 614 f. (*Kāmil*).

Ἦ, καὶ ὁ μὲν μιν ἔμελλε γενείου χειρὶ παχείη فَأَشَارَ ذُولُونَ لِعَارِضِهِ يَمَـ
 سٌ بِكَفِّهِ مُتَشَفِّعًا يَتَضَرَّع
 ἀψάμενος λίσσεσθαι, ὁ δ' αὐχένα μέσσον ἔλασσε لَكِنَّ ذِيَوْمِيذٌ عَلَى الْعُنُقِ انْتَثَى
 φασγάνῳ αἴξας, ἀπὸ δ' ἄμφω κέρσε τένοντε· بِجُسَامِهِ الْعَضَلَيْنِ قَطْعًا يَقْطَعُ
 φθειγγομένου δ' ἄρα τοῦ γε κάρη κονίησιν ἐμίχθη. مُذْ كَانَ يَهْتِفُ صَارِحًا يَتَصَدَّعُ

Sprach's; und bereit war Jener, das Kinn mit nervichter Hand ihm/
 Rührend, emporzuflehn; doch tief in den Nacken ihm schwang er/
 Schnell das erhobene Schwert und durchschnitt ihm beide die Seh-
 nen,/ Dass des Redenden Haupt mit dem Staub hinrollend vermisch-
 ward.

Das Hysteron proteron bei Homer (αὐχένα μέσσον ἔλασσε/φα-
 σγάνῳ αἴξας) findet sich bei Bustānī zwar nicht; dafür ist es ihm
 gelungen, die homerische Konstruktion des ἔμελλε (...) ἀψάμενος
 λίσσεσθαι kongenial mit *fa-ašāra* (...) *yamassu* (...) *mutašaffi'an*
 wiederzugeben, also mit *hāl*-Satz und anschliessendem *hāl*-Akkusativ. An
 solchen Stellen zeigt sich deutlich Bustānī's Gefühl für "emotionale
 Spannung". So entspricht Homerischem κέρσε τένοντε zwar nicht
 semantisch, wohl aber von seiner rhetorischen, d.h. von der laut-
 malerischen Wirkung her, die *figura etymologica* des *qaṭ'an yaqta'u*.
 Nicht ganz so gut wiedergegeben scheint mir der Spannungsbogen
 von Klimax und Antiklimax desselben Verses (φασγάνῳ αἴξας =
 Klimax, ἀπὸ δ' ἄμφω κέρσε τένοντε = Antiklimax), aber hier war
 wohl nur ein Kompromiss von "reality and convention" möglich.
 Dafür gibt Bustānī die Dramatik der Handlung – bei Homer mit
 Genitivus absolutus (φθειγγομένου δ' ἄρα) eindrucksvoll erzeugt –
 durch die Konstruktion von Durativ und Imperfekt (*mud kāna yahtifu*
 ... *yatašadda'u* = "während er noch ... da ...") sehr schön wieder.
 Das arabische *ḥaḍīd* (eigtl. "tiefer Boden") ist zwar keine genaue
 Entsprechung des homerischen κόνις, verleiht der Handlung aber
 ebensolche Plastizität, zumal durch den Kontrast von *intānā* und
ḥaḍīd die nicht ganz so gut wiedergegebene Klimax-Antiklimax des
 dazwischenliegenden Halbverses hier zu ihrem Recht kommt.¹⁰⁶ Die

¹⁰⁶ Augenscheinlich mehr als Kontrast, nämlich eine Widersprüchlichkeit, denn

Übersetzung zeugt nicht nur von philologischer Spitzfindigkeit, sondern spricht auch das ästhetische Empfinden an, wie Vers 10:436 f.¹⁰⁷ zeigt:

τοῦ δὴ καλλίστους ἵππους ἴδον ἠδὲ μεγίστους·	وَمَلِيكُهُمْ رَيْسُوسٌ خَلَّتْ خَيْولُهُ
λευκότεροι χιόνος, θεῖεν δ' ἀνέμοισιν ὁμοῖοι·	كَالتَّلْحِ نُصْعًا وَالْعَوَاصِفِ هَبِّبًا

Dessen Rosse die schönsten und grössesten, die ich gesehen, / Weisser denn blendender Schnee und hurtiges Laufs wie die Winde.

Zwar unterschlägt Bustānī einerseits das homerische δὴ καλλίστους (...) ἠδὲ μεγίστους, während er andererseits im zweiten Halbvers durch die spezifizierenden Akkusative (... *nuṣ'an wa-... hubbābā*) die Bildkraft verstärkt; dennoch dichtet er, nach arabischem Empfinden, auch hier “plain talk”, zudem sehr ästhetisch und bei korrekter Wiedergabe der originalen Satzintention dem arabischen Stilempfinden entsprechend.

- Wie Bustānī er in seiner Einleitung schreibt, hatte er für seinen literarischen Vergleich mit der Ilias die Werke von zweihundert arabischen Dichtern gelesen, die ebenso wie seine volkskundlichen Forschungen auf der Arabischen Halbinsel ihren Widerhall finden.¹⁰⁸ Etwaige Parallelen zwischen Versen der Ilias und solchen aus der arabischen Poesie schlagen sich vielfach in seinen Fussnoten wieder. Seine vergleichende Betrachtungsweise geht dabei, wo es ihm möglich war, über die arabische Literatur hinaus, z.B. in den Versen 10:65-71:¹⁰⁹

“αὔθι μένειν, μή πως ἀβροτάζομεν ἀλλήλοισιν	قال: «أَبَقَ ثَمَّةٌ فَالْمَعْسَكُ سُبُلُهُ
ερχομένω· πολλὰ γὰρ ἀνὰ στρατόν εἰσι κέλευθοι.	شَتَى وَأَخْشَى أَنْ نُضَلَّ بِهَا الْهُدَى
φθέγγεο δ' ἢ κεν ἴησθα, καὶ ἐγρήγορθαι ἄνωχθι,	سِرْصَانًا بِالْجَيْشِ يَصْحُ مُنَاشِدًا
πατρόθεν ἐκ γενεῆς ὀνομάζων ἄνδρα ἕκαστον,	كُلًّا أَبَاهُ وَمُنْتَمَاهُ مَحْتِدًا

inlanā beschreibt eine Bewegung in Richtung zum Boden, verkürzt also die Strecke bis dorthin, während *hadīd* eine Entfernung assoziiert, die ihren Anfangspunkt in besonders grosser Höhe findet. Der rhetorische Effekt ist der, dass das Abschlagen des Kopfes wie in einem Fokus dargestellt wird.

¹⁰⁷ Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 614 (*Kāmil*).

¹⁰⁸ ebd., S. 167 f., S. 619, Fussnote 4 et.al.

¹⁰⁹ ebd., S. 596.

πάντας κυδαίνων· μηδὲ μεγαλίζεο θυμῷ, عَظْمُهُ لَا مَتَعَطِّمًا وَاجْهَدُ قَرْفَ
 ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ περ πονεώμεθα· ὧδέ που ἄμμι «سُ مِّنْذُ نَشَاتِنَا قَضَىٰ أَنْ نُجْهَدَا»
 Ζεὺς ἐπὶ γιγνομένοισιν ἴει κακότητα βαρεΐαν.”

“Bleibe mit dort, dass nicht in der Dunkelheit wir von einander/ Irre gehn, denn es sind viel' kreuzende Wege des Lagers;/ Ruf' auch, wohin Du kommst, und ermuntere rings, zu wachen,/ jeglichen Mann nach Geschlecht und Vaternamen benennend,/ Jeglichen Ehr' erweisend, und nicht erhebe Dich vornehm!/ Lass' uns vielmehr arbeiten wie Andere! Also hat ja uns/ Zeus bei unsrer Geburt dies lastende Wehe verhänget!”

Auch hier bedient sich Bustānī wieder einer knappen Sprache: Aus *πολλὰ γὰρ (...) εἰσι κέλευθοι* wird *subluhū šattā*, aus *πάντας κυδαίνων· μηδὲ μεγαλίζεο θυμῷ* einfaches *kullan (...)* ‘*azzimhū lā muta’azziman*. Lediglich das reziproke *ἀβροτόξομεν ἀλλήλοιν ερχομένω* ist in der Übertragung (...) *an naḏulla bihā l-hudā* ein wenig irreführend, da es ebensogut bedeuten könnte, dass beide gemeinsam den Weg verlieren. Das griechische *μή πως* (“damit nicht”) ist mit *wa-aḥšā an* (“ich fürchte, dass”) völlig korrekt wiedergegeben, da es üblicherweise nach Verben des Fürchtens steht und ebendies impliziert. Besonders interessant sind die beiden letzten Halbverse. In der Tat scheint es hier ganz so zu sein, als ob Bustānī das Original nicht ganz erfasst habe: Das *ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ περ* sucht man im Arabischen vergeblich, aus Homerischem *πονεώμεθα* wird der Imperativ *wa-ǧhad* (“bemühe dich”), was der Intention des Originals offenkundig zuwiderzulaufen scheint. Die Wortwurzel wird dann im zweiten Halbvers ein zweites Mal aufgenommen, wenn Agamemnon zu Menelaos sagt, dass Zeus von unserer Geburt an *qadā an nuǧhadā*, also “über uns verfügt hat, mit Last geplagt zu werden” (IV. Passiv, impliziert das *κακότητα*). Soll Menelaos sich also bemühen, weil Zeus nur den etwas gelingen lässt, der sich anstrengt, oder spricht Agamemnon sich vielmehr gegen den Dünkel aus, schwierige Arbeit den sozial Niedriggestellten zu überlassen? Die Übersetzung lässt also Interpretationsspielraum, wo Homer ganz eindeutig ist; *ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ περ πονεώμεθα* verweist ohne Zweifel auf letzteres: Dem Menschen, egal wie seine Stellung in der Gesellschaft sein mag, ist die mühevollen Arbeit als göttlicher Auftrag auferlegt. Man mag die

Übersetzung an dieser Stelle für verfehlt, weil ambivalent, halten, aber Bustānī war auch hier nicht “unprepared”, wie die Fussnote zeigt. Hier nämlich klärt er den Leser darüber auf, dass die Vorstellung von einem Diesseits, das durch Last und Mühsal gekennzeichnet ist, bei den meisten Völkern zu finden sei, wie auch in Tora, Evangelium und Koran, sowie in der Poesie der Alten. Als Beispiel führt er einen Vers des Dichters al-Ma‘arrī an. Die Satzintention Homers war ihm also auch hier ganz und gar bewusst.¹¹⁰

VII

Nach Wiederherstellung der osmanischen Verfassung von 1876 am 23. Juli 1908, die den Höhepunkt der jüngeren Modernisierungsbemühungen (*Tanzīmāt*-Periode) unter Sultan ‘Abdül‘azīz (reg. 1861-76) markiert hatte, traf Sulaymān al-Bustānī die Entscheidung, in die Politik zu gehen. In *‘Ibra wa-dīkrā*, einem Memorandum über “das Osmanische Reich vor und nach der Konstitution”, setzt er dem Held der Verfassungsrevolution von 1908, Midḥat Paša, ein literarisches Denkmal.¹¹¹ Midḥat Paša, dem einstigen Grosswesir und *Tanzīmāt*-Reformer in den osmanischen Provinzen, war es seinerzeit gelungen, ‘Abdülḥamīd II. zum neuen Sultan zu machen. Dieser verkündete bei seiner Thronbesteigung 1876 eine von Midḥat Paša zusammen mit dem Kriegsminister Ḥüseyn ‘Awnī Paša ausgearbeitete Verfassung (qānūn-ı esāsī), dem auch das Sultanat formell unterworfen sein sollte. Von Interesse ist, dass die einzelnen Millets im Abgeordnetenrat vertreten sein sollten; dazu kam eine grössere Freiheit und Unabhängigkeit der Judikative. Als einzige Voraussetzung für ein öffentliches Amt sollte fortan die Beherrschung der türkischen Sprache gelten, die Religionszugehörigkeit als Kriterium schied aus, wenngleich der Islam Staatsreligion blieb. Bei allem Fortschritt blieb die Herrschaft ‘Abdülḥamīds dennoch eine autokratische, was sich schon ein Jahr nach seinem Amtsantritt noch verstärkte, als er infolge der russischen Invasion und des darauf-

¹¹⁰ ebd., S. 596, Fussnote 3.

¹¹¹ Sulaymān al-Bustānī, *‘Ibra wa-dīkrā aw ad-dawla al-‘uṭmāniyya qabla d-dustūr wa-ba‘dahū*, Beirut 1978, S. 92.

folgenden Krieges 1877-78 das Parlament auflöste. Bustānī, der zu dieser Zeit in Istanbul lebte, stand wohl in Verbindung zur dortigen konstitutionalistischen Opposition. Auch im mittlerweile britisch beherrschten Kairo, wo er wegen einer kritischen Publikation bis 1908 im Asyl lebte, hatte er vermutlich Kontakte dieser Art geknüpft.¹¹² Offen bekundet er seine Sympathien für das "Komitee für Einheit und Fortschritt" (*ġam'iyat al-ittihād wa-t-taraqqī*).¹¹³

Die Wirkung der Reformen Midḥat Pašas, dem "Vater der Freiheitlichen"¹¹⁴ und Grosswesir von 1876-77, in Verwaltung und Wirtschaft, hatte der junge Sulaymān 1876 im Alter von zwanzig Jahren mit eigenen Augen sehen können, als er in den Irak ging, um dort eine Schule zu eröffnen.¹¹⁵ Der Aufenthalt sollte bei ihm einen bleibenden Eindruck hinterlassen.¹¹⁶ Die Konstitution und die mit ihr einhergehenden Reformen liessen ihn zum Anhänger des osmanischen Nationalgedankens werden, mit dem sich die Hoffnung verband, als arabischer Christ seinen Platz als gleichberechtigtes Mitglied der Gesellschaft zu finden. In den dreissig Jahren der Modernisierung hatte die osmanische Gesellschaft eine zuvor nicht gekannte Freiheit erlebt; die Zensur war weitgehend abgeschafft worden und die freie Presse breitete sich in Windeseile aus. Unterstützung, wenn auch keine ungeteilte, für den neuen Regierungskurs kam vor allem aus den Reihen der ethnisch-religiösen Gruppen: von Muslimen, Christen und Juden, von Arabern, Armeniern, Griechen und anderen.¹¹⁷ Die Ermordung Midḥat Pašas durch 'Abdülhamids Schergen im Gefängnis von Ṭā'if auf der arabischen Halbinsel markierte das blutige Ende modernistischer Hoffnungen. Bustānī besann sich auf die Zeiten religiöser Toleranz und lokaler Autonomie der Bergregionen, als Christen und Juden volle religiöse und persönliche Freiheit genossen.¹¹⁸ In seiner Denkschrift aus dem Jahre 1908, ver-

¹¹² s. Saadeddine Bencheneb, *Les humanités grecques et l'Orient arabe moderne*, in: Institut d'Études Islamiques de l'Université de Paris/ Institut Français de Damas (Hg.), *Mélanges Louis Massignon*, Damaskus 1956, Bd. 1, S. 173-198 S. 181.

¹¹³ Bustānī, *'Ibra wa-dīkrā...*, a.a.O., S. 78.

¹¹⁴ 'Abdarrahmān ar-Rāfi'i, *Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī*, Kairo 1991, S. 19.

¹¹⁵ Bencheneb, a.a.O., S. 18.

¹¹⁶ Hourani, a.a.O., S. 185.

¹¹⁷ Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, London/ New York 1994, S. 3.

¹¹⁸ Bustānī, *'Ibra wa-dīkrā...*, a.a.O., S. 90.

fasst, kurze Zeit bevor im selben Jahr ‘Abdülḥamid abgesetzt werden sollte, unternahm Bustānī eine umfassende Kritik der Herrschaftsverhältnisse in der Zeit vor und nach der Verfassung. Zwar entwickelte er sich schon früh zum Kritiker autokratischer Herrschaft (*istibdād*, *ḥukm istibdādī*, *ḥukm muṭlaq*), woran das Reich aber krankte war für ihn vielmehr ein mangelnder Wille der gesellschaftlichen Gruppen, eine überkonfessionelle und überethnische Gemeinschaft zu bilden. Er beklagte, dass der um sich greifende religiöse und ethnische “Fanatismus” (*ta‘aṣṣub*) zur Spaltung der Gesellschaft geführt habe, wobei Fanatismus stets mit Ignoranz (*ḡahl*) einhergehe.¹¹⁹ Seine Übertragung der Ilias ist ein Mittel, die Ignoranz zu überwinden. Bustānī selbst war Zeuge des Bürgerkriegs und der Massaker von 1860 im Libanon, sowie dreissig Jahre später der Massaker an Armeniern in Istanbul.¹²⁰ Anders als für Tāhā Ḥusayn, der ein Vorkommen des türkischen Elements im *baḥr ar-rūm* (d.h. dem östlichen Mittelmeerraum) seit dem Erscheinen der Türken im Nahen Osten beklagte, war die Verteilung ethnischer Zugehörigkeiten in den Augen Bustānīs nie ein Problem.¹²¹ Sein Ziel war die Gleichberechtigung aller Bürger des Osmanischen Reichs und kein arabischer Separatismus.¹²² Ausgangspunkt für politische Reformen war für ihn daher stets die Anerkennung der Existenz einer Osmanischen Nation.¹²³ Bustānī teilte sein Leben lang das politische Ideal mit dem der Beirut Nationalenschule, deren Absolvent er war: Soziale und rechtliche Gleichstellung aller Konfessionen des Libanon als Teil des Osmanischen Reiches, deren Bürger insgesamt ungeachtet ihrer Religion und ihrer ethnischen Zugehörigkeit dieselben Rechte geniessen sollten. Dieser Standpunkt findet auch in der Ilias-Übertragung seinen Widerhall, denn als wichtigstes Mittel gegen den ethnischen Fanatismus verkündete Bustānī programmatisch die Durchsetzung des Arabischen als offizieller Sprache des Libanon,

¹¹⁹ Bustānī, *‘Ibra wa-dikrā...*, a.a.O., S. 88, 152; s.a. Hourani, a.a.O., S. 183 und George Antonius, *The Arab Awakening*, London 1938, S. 61-78.

¹²⁰ Bustānī, *‘Ibra wa-dikrā...*, a.a.O., S. 155.

¹²¹ Ḥusayn, a.a.O., Bd. 9, S. 37.

¹²² Die Einschätzung Benchenebs, dass Bustānī die Ilias als eine Allegorie auf separatistische Bewegungen im Osmanischen Reich sah, scheint mir daher unzutreffend. s. Bencheneb, a.a.O., S. 183.

¹²³ Bustānī, *‘Ibra wa-dikrā...*, a.a.O., S. 197; s. Hourani, a.a.O., S. 184.

wie auch des Osmanisch-Türkischen als Sprache des Reiches.¹²⁴ Die Übersetzung an sich ist daher Mittel der Popularisierung des Hocharabischen, wie auch die Herausstellung der verschiedensten literarischen und religiösen Parallelen dem praktischen Zweck dienen sollen, einer gesellschaftlichen Partikularisierung entgegenzuwirken. Schon im ersten Buch macht sich Bustānī darin, eine Parallele zwischen Homer und dem Koran zu ziehen. Er erklärt seinen Lesern darin die Hintergründe der Musenanrufung und dass diese bei den Arabern nicht unbekannt war, jedoch keiner von ihnen jemals auf den Gedanken gekommen wäre, sie um Unterstützung anzurufen.¹²⁵ Aber, so Bustānī, in gewisser Hinsicht lasse sie sich doch mit der koranischen Basmala vergleichen, die den Suren des Koran vorangestellt wurde, um sich für das eigene Werk den Segen Gottes zu erhoffen.¹²⁶ An anderer Stelle unternimmt Bustānī den Vergleich verschiedener religiöser Anschauungen über das Diesseits. So sei es die Überzeugung der Griechen und Römer – Bustānī verweist als Quelle auf den byzantinischen Theologen Eustathios –, die Erde als Ort der Verderbnis und Vergänglichkeit zu betrachten, den Himmel hingegen als wahren Ort des Lebens zu preisen. Tatsächlich aber mache das Evangelium keine eindeutige Aussage zu dieser Thematik, und stehe von daher auch in keinem offenen Gegensatz zur Dogmatik des Judentums und des Islams, die in dieser Sache eine andere Position beziehen.¹²⁷

Bustānīs vergleichender Ansatz geht aber über Poesie und Religion hinaus. Schon in archaischer Zeit, so Bustānī, seien die Könige Griechenlands an eine “beratende Versammlung” (*mağlis šūrawī*) gebunden gewesen. Der König war niemals ein autokratisch regierender Despot (*mustabidd*), sondern ein Herrscher, der einen grösseren Zirkel an der Beschlussfassung teilhaben liess. Auch als Osmanist war Bustānī bewusst, wie wichtig eine religiöse Untermauerung seiner

¹²⁴ Bustānī, *‘Ibra wa-dikrā...*, a.a.O., S. 159.

¹²⁵ Zur Diskussion um die dichterische Inspiration in platonischer und in koranischer Sicht: vgl. Kāmil Hasan ‘Azīz al-Buṣayr, *aš-Ši‘r maṣḍaran wa-maḥḥūman bayna āra’ iğrīqīya wa-usus naqdīya ‘arabīya*, in: Muḥammad Hāğī (Hg.), *A‘māl nadwat al-fīkr al-‘arabī wa-l-taqāfa l-yūnānīya/ Pensée Arabe et Culture Grecque*, Casablanca (Marokko) 1980, S. 509.

¹²⁶ Bustānī, *Ilyādat Hūmīrūs*, a.a.O., S. 204.

¹²⁷ ebd. S. 520 f. (8. Buch), Fussnote 3.

Überzeugungen sein konnte. So darf der Hinweis nicht fehlen, dass die beratende Versammlung der Griechen später nicht nur auch von den “Kalifen der Araber” (*ḥulafāʾ al-ʿarab*, gemeint sind die vier “rechtgeleiteten Kalifen”) praktiziert, sondern zuvor schon in der *Šarʿa* festgelegt worden war.¹²⁸ Vergleiche und Parallelen dieser Art ziehen sich durch das gesamte Werk.

Bustānīs Ablehnung autokratischer Herrschaft findet ebenso deutlich ihren Niederschlag in seiner Ilias. Im 10. Buch macht Bustānī den Leser darauf aufmerksam, dass die trojanischen Gegner der Griechen der despotischen Entscheidungsfindung folgten; in einer Versammlung von Griechen und Trojanern verspricht Nestor nur, was in seinen Möglichkeiten steht, Hektor hingegen, der im 22. Buch seinen Tod findet, das, was seine Macht übersteigt.¹²⁹ Es ist sicherlich nicht allzu gewagt zu behaupten, dass Bustānī dabei an die politischen Verhältnisse unter ʿAbdülḥamid dachte. Demokratie wird als eine Quelle griechischer Überlegenheit dargestellt. Die Haltung, dass Übersetzung und gesellschaftlich-politisches Engagement voneinander nicht zu trennen sind, ist schon von europäischen Gelehrte bekannt; so pflegte der deutsche Radikalaufklärer und Dichter des *Sturm und Drang*, Wilhelm Heinse (1746-1803), ein Schüler Wielands, die griechische Dichtung als politischen Ratgeber zu lesen.¹³⁰ Bustānī ist in solcherlei Hinsicht ein typischer Vertreter seiner Epoche. S. Bencheneb:

“De ces périodes la littérature offre une image fidèle. Son évolution est parallèle à l'évolution politique, elle en est connexe et, à vrai dire, c'est le même mouvement, continu, complexe, confondu, avec les interférences qui sont la caractéristique de la vie.”¹³¹

¹²⁸ ebd., S. 264 (2. Buch), Fussnote 2. Es folgen Zitate von ʿUmar und Abū Bakr. Die Meinung einiger Exegeten Homers, dass dieser Anhänger eines autokratischen Königtums gewesen sei (*al-malik al-istibdādī al-muṭlaq*) werde nach Bustānī durch jedes Buch der Ilias widerlegt.

¹²⁹ ebd., S. 610, Fussnote 1.

¹³⁰ Günter Mühlpfordt, *Hellas als Wegweiser zur Demokratie. Griechenmodell und Griechenkritik radikaler Aufklärer: Antikerezeption im Dienst der bürgerlichen Umgestaltung*, in: J. Herrmann/ H. Köpstein/ R. Müller (Hgg.), *Griechenland–Byzanz–Europa*, Amsterdam 1988, S. 230 f. u. 234.

¹³¹ Bencheneb, a.a.O., S. 176.

VIII

Mit der Übersetzung des homerischen Textes und den vergleichenden Ausführungen über die griechische und arabische Poesie präsentiert sich Bustānī als ein neuer Typ des Gelehrten in der arabischen Welt, vertraut sowohl mit den klassischen Sprachen des Griechischen und Lateinischen wie auch mit modernen Sprachen und Literaturen, ein Kulturschaffender, dessen Lebenswerk die Vermittlung von Literatur wurde.¹³²

Bustānīs Werk erhielt bei Erscheinen denn auch grossen Beifall. Seinem Urheber zu Ehren wurde im Juni 1904 im Sheppard's Hotel in Kairo zu einem grossen Festmahl geladen, das Geschichte schrieb. Die wichtigsten in Ägypten lebenden Intellektuellen der Zeit fanden sich ein, darunter auch einige Libanesen und Syrer. Zu den Anwesenden gehörten die Dichter Aḥmad Šawqī, Ḥāfīz Ibrāhīm – beide aus dem Kreis der osmanistischen Schriftsteller –, ḥalīl Muṭrān, und der bekannte Sprach- und Kulturkritiker Ibrāhīm al-Yāziġī, daneben die Journalisten Fāris Nimr, Ya'qūb Šarrūf (beide Gründer der Zeitschrift *al-Muqtataf*), dessen Nachfolger Ğurġī Zaydān (zugleich Gründer und Herausgeber der Zeitschrift *al-Hilāl*) und Ğibrā'īl Taqlā. Auch namhafte Vertreter der Politik waren anwesend: Sa'd Zaġlūl, späterer Kopf der *Wafd*-Partei, der Ägypten seine nationale Unabhängigkeit verdanken sollte, Aḥmad Luṭfi as-Sayyid, Zaġlūls Sekretär der Jahre 1918-19, der ebenfalls zu den Philhellenen zählte, sowie 'Abd al-Ḥāliq Tarwat Paša. Insgesamt waren etwa hundert Personen anwesend.¹³³ Der ägyptische Mufti, Muḥammad 'Abduh, bekannter Vorkämpfer der Salafīya, schickte eine Grussbotschaft.

Mehrere Reden wurden gehalten: Als erster sprach Ya'qūb Šarrūf, danach der syrische Journalist Muḥammad Rašīd Riḍā, Herausgeber der *al-Manār*, einem Organ der Salafīya. Beide begrüßten Bustānīs Werk enthusiastisch und beklagten das Versäumnis der mittelalterlichen Übersetzer, die Ilias dem arabischen Leser nicht schon früher zugänglich gemacht zu haben. Deutlich zum Ausdruck kommt darin ein Gefühl des Aufholen-Müssens:

¹³² EI², Supplement, fascicules 3-4 (1981), Lemma *al-Bustānī*, S. 161.

¹³³ Rašīd Riḍā, *al-Iḥtifāl bi-mu'arrib al-Ilyāda*, in: *al-Manār* Nr. 7 (1904), S. 274 ff.

“...denn die Vernachlässigung der Ilias durch die Araber ist vergleichbar mit ihrer Vernachlässigung der bildenden Kunst, da Bilder zu jener Zeit Ausdruck heidnischer Zeremonien waren... Und als die Zeiten sich änderten und Gott diese Sprache [d.h. das Arabische – M.K.] neu auferstehen liess [*arāda an tanhaḍa nahḍatan ḡadīdatan*], da spürten die Literaten ein Bedürfnis nach dem, was die anderen Völker an Literatur besitzen.”¹³⁴

Erneuerung wird hier in einen direkten Zusammenhang mit kultureller Rückbesinnung gestellt, und kulturelle Rückbesinnung mit kultureller Aneignung. Erneuerung, Rückbesinnung und Aneignung bilden ein Dreieck im Denken der *Nahḍa*. Einige Redner sollen die Übersetzung sogar überschwenglich als Ausgangspunkt einer literarischen Revolution gelobt haben.¹³⁵ Auch in den Kulturzeitschriften *al-Muqtataf* (Kairo) und *al-Mašriq* (Beirut) wurde das Werk eifrig diskutiert. Ğurġī Zaydān schreibt im Editorial der *Muqtataf* über die Bedeutung von Bustānīs Ilias-Übersetzung für die arabische Literatur, dass “das Erscheinen dieses erhabenen Buches ein grosser Schritt auf dem Wege dieser Renaissance [*nahḍa*]” sei.¹³⁶ Er spricht bewusst von einer “arabischen Ilias” (*al-Ilyāḍa al-‘arabiyya*) und nicht von einer griechischen oder schlicht der “Ilias”, weil sie sich qua einleitender Untersuchung und Kommentierung der Textstellen vor dem Original wie auch von anderen Übersetzungen auszeichne und beklagt, dass die Dichter der *Nahḍa*, darunter solche, die sich durchaus mit poetischen Geistesgrössen wie al-Buḥturī, Abū Tamām und al-Mutanabbī messen können, es nie gewagt hätten, aus dem Schatten der Alten herauszutreten. Zur Überwindung dieses Zustandes bedarf es laut Zaydān einer Avantgarde, um der Erneuerung den Weg zu bereiten.¹³⁷

Das Epos als literarische Gattung ist dennoch in der arabischen Welt nicht heimisch geworden. Die “Konservativen”, beeinflusst von Nāsif al-Yāziġī, waren literarischen Idealen verhaftet, die ganz in den Bahnen der Alten sich bewegten; die “Liberalen” wie Mārūn an-Naqqāš, Naġīb al-Ḥaddād, Farah Anṭūn und eben auch Bustānī,

¹³⁴ ebd., S. 275.

¹³⁵ ebd., S. 276.

¹³⁶ *al-Muqtataf* Nr. 12 (1904), S. 515.

¹³⁷ ebd., S. 517-20. vgl. Ğurġī Zaydān in *al-Hilāl*, Okt. 1904/ Aug. 1905, S. 449: *inna naql al-Ilyāḍa ilā lisānihā al-‘arabi ḡa’ala li-hādīhi n-Nahḍa maziyyatan ‘alā sū’ir an-nahḍāt al-‘arabiyya (...).*

dessen Ideen mit vielen der herausragenden westeuropäischen Gelehrten des 18. und 19. Jahrhunderts übereinstimmen, zeigt sich zwar begeistert von den Ideen der westlichen Romantik und kritisierte die blinde Nachahmung tradierter Poesie-Modelle, gaben sich jedoch ebenfalls nicht als sprachliche Reformer.

Albert Hourani sieht mit Salma Jayyusi die Bedeutung der Ilias-Übersetzung durch Sulaymān al-Bustānī vor allem darin, dass dieser die "Öffnung gegenüber fremden Werken, welche die arabischen Dichter von heute in die Lage versetzen, Bilder und Symbole aus Mythen und Legenden der ganzen Welt heranzuziehen, eingeleitet hatte."¹³⁸ Zu den bekanntesten Schriftstellern der Post-Nahḍa-Ära gehört der mehrfach ausgezeichnete Schriftsteller, Philosoph und Gründer der Monatszeitschrift *Sanābil* ("Ähren"), Muḥammad ʿAfīfī Maṭar, der den griechischen Einfluss auf den Vorderen Orient in der zeitgenössischen Poesie wiederzubeleben sucht.¹³⁹

IX

Nach Wiederherstellung der Verfassung durch die Revolution der Jungtürken kehrten viele Exilanten in die Hauptstadt zurück, und die Jungtürken brachten die Gesellschaft in wachsenden Kontakt mit Westeuropa. Bustānī wurde in den ersten Wahlen zum osmanischen Parlament als Kandidat des Komitees für Einheit und Fortschritt und einer von zwei Abgeordneten aus Beirut gewählt. Er wurde Mitglied und später Vizepräsident der Abgeordnetenkammer, sowie Vorsitzender verschiedener Komitees und 1909 der Gesandtschaft an die europäischen Höfe, die im selben Jahr die Thronbesteigung Mehmeds V. verkünden sollte. Nach dem Staatsstreich des Komitees 1913 übernahm er das Amt eines Ministers für Handel, Landwirtschaft, Forstwesen und Bergbau in der Regierung Saʿīd Ḥalīm Pašas, einem Prinzen aus der ägyptischen Herrscherfamilie.¹⁴⁰ Wie erfolgreich er als Minister war, ist umstritten. Wenngleich Bus-

¹³⁸ S.K. Jayyusi, *Trends and Movements*, 2 Bde., Leiden 1977: 1. Bd., S. 66. zit. nach der Paraphrase von A. Hourani, a.a.O., S. 214.

¹³⁹ s. Ferial J. Ghazoul, *The Greek Component in the Poetry and Poetics of Muḥammad ʿAfīfī Maṭar*, in: *Journal of Arabic Literature* 25/ 1994; S. 135-151.

¹⁴⁰ Hourani, a.a.O., S. 186.

tānī nicht am Einfluss der wichtigsten Entscheidungsträger teilhatte, scheint er jedoch verschiedene Reformen zumindest in die Wege geleitet zu haben. Henry Morgenthau, damaliger Botschafter der Vereinigten Staaten, bezeichnete ihn als eines der angesehensten Mitglieder der Regierung.¹⁴¹ So nimmt es nicht wunder, wenn Bustānī sein Dichterideal in Persönlichkeiten verwirklicht sah, die sich zu Vorstreitern ihrer Nationen machten. In der Einleitung zu seiner Übersetzung nennt er ausdrücklich Poeten wie Ḥassān b. Tābit oder Lord Byron, der 1824 bei der Belagerung von Messolongi, einem der Höhepunkte des griechischen Freiheitskampfes, starb.¹⁴² Mit den Jungtürken wiederum überwarf er sich, als das Reich auf Betreiben Enver Pašas in den Krieg eintrat. In seiner Denkschrift feiert Bustānī ihn noch als grossen Revolutionär.¹⁴³

Bustānī vertrat bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges den Standpunkt derer, die für das Osmanische Reich die strikte Neutralität wollten. Mit dem Kriegseintritt des Reiches in einer Allianz an der Seite Deutschlands, die er nicht hatte verhindern können, trat Bustānī zurück und liess sich in der Schweiz nieder. Nachdem er um seiner politischen Glaubwürdigkeit willen zurücktreten musste, verliess er Istanbul und begab sich ins Exil in die Schweiz, wo er die Jahre 1914-19 verbrachte.¹⁴⁴ Möglicherweise war er in dieser Zeit an den erfolglosen Versuchen beteiligt, einen Separatfrieden für das Osmanische Reich zu erwirken.¹⁴⁵ Nach Kriegsende zog es ihn 1919

¹⁴¹ Hourani spricht davon, dass “[he] did not belong to the inner ring of those who made the great decisions” (a.a.O., S. 186). Bencheneb hingegen schreibt, er habe “eine grosse Rolle in der Innen- und Aussenpolitik der Türkei” gespielt. (a.a.O., S. 182).

¹⁴² Bustānī, *Ilyādat Ḥūmīrūs*, a.a.O., S. 192. Ḥassān ibn Tābit al-Anṣārī war einer der Weggefährten Muhammads.

Grosse Sympathie für den griechischen Freiheitskampf entwickelte auch Tāhā Ḥusayn, wie sich an einem Essay über Kazantzakis *Kapitan Michali* (ο Καπιτάνιος Μιχάλης) zeigt, in der die zornige Entschlossenheit der Griechen zu ihrer Freiheit als Menschen und ihrer vaterländischen Ehre geschildert werde und *Kapitan Michali* (den Namen Kazantzakis nennt Ḥusayn nicht) daher so etwas wie eine moderne Ilias sei, die aber nicht in Kleinasien, sondern auf Kreta, und nicht in frühester Zeit, sondern in der Gegenwart spiele.

¹⁴³ Bustānī, *‘Ibra wa-dīkrā...*, a.a.O., S. 78.

¹⁴⁴ E.H. Emmanouilīdου, *Τα τελευταία έτη της Οθωμανικής αυτοκρατορίας*, Athen 1924, S. 82.

¹⁴⁵ Hourani, a.a.O., S. 187.



nach Ägypten, wo er bis 1924 lebte. Auf Einladung libanesischer Emigranten siedelte Bustānī noch einmal um, diesmal nach New York, der letzten Etappe in seinem abenteuerlichen Leben, wo er begeistert von namhaften libanesischen Intellektuellen wie Nu‘ayma, Abū Mādī und Ḥalīl Ġibrān empfangen wurde. Nur ein Jahr später, 1925, starb er, mittlerweile völlig erblindet. Sein Leichnam wurde nach Beirut gebracht und unter grosser öffentlicher Anteilnahme beigesetzt. Seiner Nachwelt hinterlässt er das Bild eines schöpferischen Humanisten, der als Poet wie als Politiker sein Ideal in der griechischen Antike fand.

