

Aleya KHATTAB

ZUR GESCHICHTE DER MITTELALTERLICHEN LYRIK IN EUROPA
„TRÜGE MICH DER FRISCHE MORGENHAUCH...“
SPRACHE DER LIEBE, SPRACHE DER NATUR
ZUR POESIE DES ARABISCH-ANDALUSISCHEN LYRIKERS IBN ZAYDUN
(1003-1071) AUS CORDOBA

„Jasminblüten sind am Strauch gleich Himmelssternen aufgegangen;
die roten Streifen glänzten dran wie frischgeküßte Mädchenwangen.“
Der Dichterkönig Al-Mu'tamid von Sevilla
(1040-1095)

„Die Vögel blühen, die Bäume singen.“
Clemens Brentano
(1778-1842)

1. Vorbemerkung

Über den Einfluß der arabisch-andalusischen Dichtung auf die altprovenzalische Liebeslyrik der *Troubadours* ist viel geschrieben und gestritten worden.¹ Dieser Beitrag verfolgt ein anderes Ziel: Er möchte am Beispiel eines hervorragenden Dichters² und seines Werkes mit der arabisch-andalusischen Poesie an sich bekanntmachen. Dazu werden drei seiner schönsten Gedichte in deutscher Übersetzung vorgestellt und durch kursorische Interpretation erläutert.

¹ Vgl. z.B. Rudolf Erckmann: Der Einfluß der arabisch-spanischen Kultur auf die Entwicklung des Minnesangs. Diss. Darmstadt 1933; Lawrence Ecker: Arabischer, provenzalischer und deutscher Minnesang. Eine motivgeschichtliche Untersuchung. Bern; Leipzig 1934; Käte Axhausen: Die Theorien über den Ursprung der provenzalischen Lyrik. (Diss. Marburg 1937). Genf 1974; Alois Richard Nykl: Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours. [5. Aufl.] Baltimore 1946. S. 371-400; Ali Yahya Mansoor: Die arabische Theorie. Studien zur Entwicklungsgeschichte des abendländischen Minnesangs. Diss. Heidelberg 1966.

² Nykl schreibt: „Ibn Zaidun can be considered the brightest star on the poetical firmament of Al-Andalus in the first half of the XIth century“ (S.134).

Um aber ein ausreichendes Bild vom Kontext dieser Poesie zu gewinnen, beginnt der Beitrag mit einem skizzenhaften Umriss des kulturellen Hintergrundes. Ein Überblick über das Leben und das Werk des Dichters schließt sich an. Die Auswahl, Übersetzung und Interpretation der Gedichte zielen vor allem darauf, die kunstvolle Verwebung der „Sprache der Liebe“ mit der „Sprache der Natur“ sichtbar zu machen. Sie verleiht der ihr einen poetischen Reiz, der über fast ein Jahrtausend hinweg kaum etwas von seiner eigentümlichen Faszination eingebüßt hat.

Die Faszination, die von der maurischen Kultur und Literatur sowie von der Glanzzeit der siebenhundertjährigen Herrschaft der arabischen Muslime in Spanien ausgeht, ist nichts Neues in der europäischen Literatur.³

Geradezu enthusiastisch feiert der Schriftsteller, Übersetzer und Literaturhistoriker Adolf Heinrich Graf von Schack (1815-1894) die andalusische Lyrik dieser Zeit:

Lieder, die in den zauberischen Hallen der andalusischen Schlösser, in den Arabesken=geschmückten Säulengängen und hängenden Gärten von Az-Zahra erschollen, deren Klang sich mit dem Brunnenrieseln und dem Geflöte der Nachtigallen des Generalife gemischt, wer sollte nicht begierig sein, sie kennen zu lernen? Wie überall, wo die Araber ihren Fuß auf spanischen Boden setzten, Leben und Wasserfülle emporsprudelte, Sykomore und Granate, Banane und Zuckerrohr sich zum grünenden Labyrinth verschlangen und selbst der Stein in bunten Farben aufblühte, so - wird man glauben - müsse auch ihre Dichtung an

³ Die maurischen Muslime bekommen z.B. in Heinrich Heines Dichtung einen hohen Stellenwert. Der neue kulturelle Zeitgeist in Cordoba wird äußerst positiv in seiner Tragödie „Almansor“ (1820/21) dargestellt, dort heißt es: Und in den Prachtgebäuden Cordovas

Da wehte jetzt ein reiner Lebensgeist
 Als in des Orients dumpfigen Haremen
 Wo sonst nur grobe Schrift die Wand bedeckt,
 Erhub sich jetzt in freundlicher Verschlingung,
 Der Tier- und Blumenbilder bunte Fülle
 [...]
 Wo sonst der finstere Herr, mit strengem Blick
 Die bange Sklavin trieb zum Liebesfron,
 Erhub das Weib jetzt und sein Haupt als Herrin.

Heinrich Heine: Historisch-kritische Gesamtausgabe. Hrsg. v. Manfred Windfuhr. Hamburg. 1975-1997. Bd II. S. 585.

sinnbestrickendem Duft und Schmelz mit den Schattenhainen der Huerta von Valencia, an reichem Glanze mit den Arkaden und Zackenbogen der Alhambra wetteifern.⁴

Das Problem der Übersetzung einer hochartifizialen Literatursprache orientalischer Provenienz mit okzidentaler Färbung in das heutige Deutsch wird nicht eigens diskutiert, sondern nach bestem Wissen praktisch gelöst.

Sollten sich am Ende doch wieder Vergleiche mit der Troubadourlyrik und dem *Amour courtois* aufdrängen, so ist das gewiss kein Zufall. „Aber was sich aufnehmen ließ“, schrieb bereits Herder, „der Genius des Werks, die arabische Denk- und Lebensweise, sie sind in den Versuchen der Provenzalen (diese mögen schlecht oder gut sein), wie mir dünkt, unverkennbar.“⁵

2. Der kulturelle Hintergrund

Der Rahmen für die Dichtung Ibn Zayduns (1003-1071) ist die „andalusische Zivilisation“⁶ am Ende ihrer Blütezeit. Nachdem der spanische Islam seine höchste Machtentfaltung unter dem Kalifen Hischam II. (reg. 1010-1013) und seinem allmächtigen Kanzler Al-Manzur erlebt hatte, herrschten in den zwei Jahrzehnten danach ein großer arabischer Bürgerkrieg und Machtkämpfe unter der erstarkten Feudalaristokratie. Die politische Einheit des spanischen Islam zerbrach. Das Omayyaden-Kalifat löste sich auf, und auf den Trümmern der maurisch-andalusischen Kultur entstanden über zwanzig selbständige Kleinstaaten, die so genannten *Reyes de Taifas*. Diese Zersplitterung erleichterte das allmähliche Vordringen der nordspanischen christlichen Staaten.

⁴ Adolf Friedrich von Schack: Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sizilien. Hildesheim; New York 1979. Nachdruck der Ausgabe von Berlin 1865. Bd. I. S. 88.

⁵ Johann Gottfried Herder: Briefe zu Beförderung der Humanität. 2 Bde. Berlin; Weimar 1971. Bd. 2. S. 44. (= J.G.H. Ausgewählte Werke in Einzelausgaben. Hrsg. von Heinz Stolpe in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Kruse und Dietrich Simon).

⁶ Maurice Lombard: Blütezeit des Islam. Eine Wirtschafts- und Kulturgeschichte. 8.-11. Jahrhundert. Aus dem Franz. übers. von Jürgen Jacobi, Frankfurt a. M. 1992. S. 94. - Über die „andalusische Zivilisation“ und Spanien als Kulturbrücke zwischen Europa und der islamisch-arabischen Welt vgl. Montgomery W. Watt: Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter. Aus dem Engl. übers. von Holger Fließbach. Berlin 1988. S. 34ff. (Engl. Ausgabe: The Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh 1972).

In Cordoba übernahm Abu Al-Hazm Gahwar das Regiment (1031-1043). Er wurde von den Ministern, Richtern und Theologen zum Oberhaupt der Stadt gewählt. Die Minister bildeten einen Rat und nahmen sowohl an der Regierung als auch an der Verwaltung teil. In ähnlicher Weise wurde der Richter Muhamad Ben Abbad Al-Lakhmi in Sevilla während der Machtkämpfe gegen Ende der Omayyadenherrschaft gewählt, um die städtischen Angelegenheiten zu regeln. Ihm unterstanden Minister, mit denen er sich fortwährend beriet. Zwischen den beiden großen Städten und ihren Höfen spannte und vollendete sich das Leben Ibn Zayduns.

Es ist kaum zuviel gesagt, wenn gelegentlich behauptet wird, dass die Araber in Andalusien während der Zeit der *Reyes de Taifas* so etwas wie ein republikanisches System kannten. Es gab keine autoritäre Gewalt. Nicht nur hatten die Minister ein Einspruchsrecht, auch die Richter hatten eine einflussreiche und unabhängige Stellung inne, sowie auch die Theologen eine wichtige Rolle spielten und nicht selten gegen die Fürsten und Könige aufbegehren.

Das gesellschaftliche Leben entfaltete sich vor dem Hintergrund von Ethnien verschiedenster Herkunft und Religion: asiatisch-arabischer, afrikanisch-berberischer, keltiberischer, italienischer, französischer und anderer Bevölkerungsanteile, die die arabische Weltmacht in Andalusien in Toleranz vereinigte.⁷ Trotz dieser Besonderheiten erwuchs rasch eine

⁷ Von einer solchen Toleranz träumte der jüdisch-deutsche Dichter Heinrich Heine, da in Deutschland während der Befreiungskriege und des Sturzes der napoleonischen Herrschaft ein überbetonter christlich-religiöser und vor allem deutsch-germanischer, nationalsozialistischer Geist herrschte. Er verlegte deshalb die Szenerie vieler seiner Werke nach Andalusien z.B. sein Drama „Almansor“ (1820/21) nach Cordoba. Vgl. Fendri, Mounir: Halbmond, Kreuz und Schibboleth. Heinrich Heine und der islamische Orient. Hamburg 1980. S. 39.

Heine beklagt entgegen der damalig herrschenden Haltung der Romantiker den Fall Granadas 1492 und der muslimischen Herrschaft.

Vgl. Windführ, Manfred: Heinrich Heine. Revolution und Reflexion. Stuttgart 1969 und Pfeifer, Christiane Barbara: Heine und der islamische Orient. Wiesbaden 1990.

Ebenso bedauert Gerhart Hauptmann den Fall von Granada und ist empört über das Gemetzel an den Muslimen. Sein Gedicht „Die Tauben“ (1897) ist Ausdruck dieser Empörung:

In Büschen und Hallen

jäh verstummen die wohl laut quellenden Nachtigallen.

„Blut!“-

In fernen Bergen blonde Barbaren, wild lachende Sieger,

einheitliche arabische Kultur durch den Islam und die arabische Sprache, und nicht zuletzt infolge der Wellen der Orientalisierung. Diese veränderte die städtische Gesellschaft, die sich in vollem Aufschwung befand, zutiefst und bildete den Ursprung der „andalusischen Zivilisation“.

Andalusien war das Land der Gegensätze: das Land fortwährender Rebellion, aber auch das Land der religiösen Tradition und der Freiheit. Vor allem aber war es das Land des Luxus und, wie wir später sehen werden, der Mode. „Cordoba“, schreibt Maurice Lombard,

ist unermeßlich reich. Mit dem Gold des Sudan kauft man slawische Sklaven, die dann gegen gutes orientalisches Geld in die ganze Islamische Welt weiterverkauft werden. Auf diese Weise entsteht an diesem Ende der Islamischen Welt – wie am anderen Ende, im Fürstentum der Samaniden – ein aktiver Wirtschaftskreislauf. Wie der Hof der Samaniden wird auch das omayyadische Cordoba ein Zentrum, das Literaten und Künstler gewaltig anzieht.⁸

Wenn soeben von einem urbanen Aufschwung die Rede war, so gilt dies in vollem Maße. Man muss sich nur vergegenwärtigen, dass Cordoba, eine Metropole beträchtlichen Ausmaßes, mit dem glanzvollen Bagdad wetteiferte und sich samt Vor- und Satellitenstädten auf ein Stadtgebiet ausdehnte, das ungefähr eine halbe Million Einwohner umfasste. Paris, die bei weitem größte christliche Stadt des Okzidents, beheimatete im 14. Jahrhundert nur 20-30 000 Einwohner. Die „andalusische Zivilisation“ ist also vor allem eine urbane Zivilisation, welche die Vorraussetzung für Kunst, Wissenschaft und Literatur ist.

Luxus jedweder Art war auch im Orient bekannt, in Andalusien genoss jedoch ein weitaus größerer Teil der Bevölkerung die Annehmlichkeiten des Lebens. Gesellige Kreise des Vergnügens, des Weins und der Unterhaltung waren weit verbreitet. Selbst die Richter und Theologen, sonst für ihre Strenge, Gesetzestreue und Selbstbeherrschung bekannt, feierten nach Erledigung ihrer Amtsgeschäfte in solchen Kreisen.

werfen Tauben, in Blut getaucht, hinaus in die Nacht:
Normannenkrieger!

Gerhart Hauptmann. Sämtliche Werke. Hrsg. v. Hans-Egon Hass. Darmstadt 1964. Bd. IV. S.160f.

Andalusische Frauen, zumindest diejenigen aus wohlhabenden Verhältnissen am Hof und aus der Stadt, besaßen ein Maß der Freiheit, wie es im islamischen Osten, selbst in der Metropole Bagdad, nicht bekannt war. Sie erfreuten sich in der kultivierten Gesellschaft Cordobas einer Hochschätzung, die es ihnen erlaubte, Vornehme und Reiche zu empfangen, aber auch Schöngelichter und Dichter um sich zu sammeln. Al-Makkari schreibt:

Die Stellung der Frauen in Spanien war eine freiere, als irgend sonst unter den Muhammedanern. An der ganzen geistigen Bildung ihrer Zeit nahmen sie Theil, und die Zahl derer, welche sich durch wissenschaftliche Werke Ruhm erwarben oder wetteifernd mit den Männern um den Preis des Liedes rangen, ist nicht gering. Solche höhere Cultur bewirkte, daß ihnen eine Achtung gezollt wurde, wie der moslimische Orient sie kaum gekannt hat; wenn dort, mit seltenen Ausnahmen, die Liebe bloß auf sinnlichen Reiz gegründet ist, so trat hier eine tiefere Seelenneigung hinzu, um das Verhältniß zwischen Mann und Weib zu adeln. Nicht selten übten Talent und Wissen einer Schönen gleich mächtige Anziehungskraft auf ihre Verehrer, wie ihre Körperreize, und eben so oft bildete gemeinsamer Hang zur Musik oder Poesie das Band, das die Herzen aneinander fesselte.⁹

Das geistige Leben Andalusiens blieb immer eng mit dem Orient verbunden. Die kulturellen Modelle wurden von dort übernommen. Einerseits suchten andalusische Gelehrte die orientalischen Zentren der Wissenschaft auf, andererseits reisten Gelehrte und Künstler von dort aus nach Andalusien. In dem Werk von Al-Makkari¹⁰ sind zwei umfangreiche Namensverzeichnisse enthalten: eines von denjenigen, die um des Lernens willen von Andalusien in

⁹ Al-Makkari nach Schack. A.a.O. S. 105.

¹⁰ Als eine der wichtigsten Literaturquellen gilt das Buch des Schriftstellers und Biographen Al-Makkari (1577-1632) „Nafh at-tib“. Es beinhaltet wichtige historische und literarische Informationen, Gedichte, Briefe und Zitate u.a. aus unzähligen Werken der andalusischen Zeit, die verloren gegangen sind.

Es besteht aus 2 Teilen: Der erste umfasst eine Monographie zur Geschichte und Literatur der Muslime in Spanien, und der zweite ist eine Monographie des berühmten Enzyklopädisten von Granada Lisan Al-Din Ibn Al-Katib. Der erste Teil wurde von 1855 bis 1861 in Leiden unter dem Titel „Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne“ von R. Dozy und G. Gugat u.a. veröffentlicht. In London wurde das Werk 1840 in englischer Sprache von D. Pascual de Gayangos unter dem Titel „The history of the Muhammadan dynasties in Spain“ veröffentlicht.

Vgl. The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Prepared by a number of leading orientalists. Edited by C.E. Bosworth. Bd 1 bis 11. Leiden 1960-2000 (noch nicht abgeschlossen). Bd. VI. S. 187f.

den Orient reisten und ein zweites von jenen, die um des Ruhmes willen aus dem Orient nach Andalusien gekommen sind.¹¹

Wer die Gebenden und wer die Nehmenden waren, ist deutlich. Dazu schreibt Maurice Lombard:

Die neuen Emire ahmen die Moden Bagdads nach, der glänzenden, großen Hauptstadt des rivalisierenden Kalifats, vor allem aber eine berühmte Metropole. Sie rufen Literaten in ihr Land, Schöngeister, Musiker, Dichter, Gelehrte und Rechtsgelehrte aus dem ganzen Orient, denen sie Stellen am Hof und fette Pfründe bieten. Eine Satire von Ibn Bassam zeigt, wie die ‚snobistischen‘ Höflinge auf der Lauer lagen, um nur ja keinen Modewechsel im Orient zu verpassen. ‚Wenn im hintersten Syrien oder Irak ein Rabe krächzt oder eine Fliege brummt‘, sagt er, ‚dann fallen sie auf die Knie wie vor einer göttlichen Erscheinung.‘¹²

Die Wissenschaften erfuhren insbesondere während der Regierungszeit Abd-Er-Rahman an-Nasirs (929-961) und seines Sohnes Al-Mustansir (961-976) einen bedeutenden Aufschwung. Letzterer gründete mehrere Schulen, vor allem aber die Universität von Cordoba, die nicht nur Andalusien, sondern auch die gesamte okzidentale Welt bereicherte. Hier studierten Christen zusammen mit Muslimen und brachten das erworbene Wissen und die Kenntnisse über die Kulturen mit in ihre Heimat zurück.

Andalusien bildete eine wichtige Kontaktzone zwischen orientalischer und okzidentaler Kultur. Neue geistige Impulse führten zu der im 12. Jahrhundert auch im Westen einsetzenden Entwicklung von Universitäten. „Die Wahrheit“, bemerkt Jacques Le Goff mit Recht, „ist nicht nur eine Tochter der Zeit, sondern auch des geographischen Raums“, und er fährt fort:

Das Arabische ist hier nämlich in erster Linie Zwischenträger. Die Werke des Aristoteles, Euklid, Ptolemäus, Hippokrates, Galen sind mit den ketzerischen Christen – Monophysiten und Nestorianern – sowie den von Byzanz verfolgten Juden in den Orient gelangt und von ihnen den islamischen Bibliotheken vermacht worden, die sie großzügig aufnahmen. Jetzt sind sie auf der Rückreise, sie landen an den Ufern der abendländischen Christenheit.¹³

11 Al-Makkari, zit. nach Schauqi Daif: Ibn Zaydun. 12. Aufl. Kairo 1990. S. 10. (Arab.).

12 Lombard. A.a.O. S. 93.

13 Jacques Le Goff: Die Intellektuellen im Mittelalter. Aus dem Franz. übers. von Christiane Krüger. Stuttgart 1986. S. 23. (Franz. Ausgabe: Les intellectuels au Moyen Age. Paris 1957/1985).

Mehr noch als Italien war es Spanien, das die orientalischen Handschriften aufnahm. Al-Mustansir ließ sie aus allen islamischen Ländern sammeln und eine Bibliothek errichten, die über 400 000 Werke umfasste. Die andalusischen Wissenschaftler pflegten vor allem die philologischen und theologischen Studien; aber die Mathematik, die Physik, die Astronomie und Medizin standen dahinter kaum zurück.

Eine hervorragende Rolle im geistigen und geselligen, politischen und kulturellen Leben spielte die Literatur. Ihre Sprache war zumeist das klassische Arabisch,

eine Sprache, die überall in der Islamischen Welt dieselbe ist, und dieses klassische Arabisch ist selbstverständlich auch die Sprache der Religion, der Verwaltung, des Handels und der Kultur; es spielt dieselbe Rolle wie einst das Lateinische in der christlichen Welt des Abendlandes oder das Griechische in der byzantinischen Welt.¹⁴

Die Literatursprache selbst zeichnete sich durch einen hoch entwickelten poetischen Ausdruck bei gleichzeitiger Ausdifferenzierung der Gattungen aus.

Man bemühte sich, wie bereits angedeutet, die orientalischen Vorbilder nachzuahmen. Die Voraussetzung dafür war eine rasche Rezeption. Und in der Tat wurden viele literarische Werke bald nach ihrem Erscheinen nach Andalusien gebracht. Das betrifft etwa die Werke des hochgeschätzten Literaten und Verfassers von zoologischen Büchern Al-Gahiz (780-868), der in Basra lebte und die verschiedenen geistigen Anregungen jener Stadt auf sich wirken ließ. Dasselbe gilt für die Anthologie Al-Hamasa Abu Tammams (788-845). Dieser wurde als erfolgreicher Panegyriker am Hof Al-Mu'tasims bekannt, berühmt aber durch die *Hamasa*, in der er als Kompilator größere dichterische Qualitäten bewiesen haben soll als in seinem eigenen Diwan. Die Anthologie enthält Heldenlieder (*Hamasa*), Totenklagen (*Marati*), Ethik (*Adab*), Liebeslieder (*Nasib*), Spottdichtung (*Higa'*), Gast- und Ehrenlieder (*Adiaf wa Madih*), Beschreibungen (*Sifat*) und anderes mehr.

14

Lombard. A.a.O. S. 105f.

Genauso geschätzt war die Lyrik Al-Mutanabbis (915-965)¹⁵, der für viele als der größte arabische Dichter überhaupt gilt. Seine eigentliche Meisterschaft bewies er in den „erotischen“ Teilen (Nasib) der *Qasida*; diese sind metrisch ausgefeilte Oden mit zehn bis hundert sich reimenden Versen. Unübertroffen blieb er in der Originalität seiner Bilder und Vergleiche, und unnachahmlich war er in der Wortwahl und der geschickten Konstruktion der Sätze.

Ebenso rasche Aufnahme fanden die Traktate und *Maqamen* Al-Hamadanis (gest. 1007), genannt *Badi' Az-Zaman* („Das Wunder der Zeit“). Er schuf die Gattung der *Maqama* („Versammlung“), die einen Höhepunkt in der Kunst der Darstellung eines literarischen Gegenstandes bildete. Es handelt sich um eine dramatisierte Anekdote im Wechsel von Poesie und Prosa, bei der ein gebildeter, die Dichtkunst vollkommen beherrschender Stegreifdichter mit einem Erzähler zusammentrifft, der dann seine Abenteuer weitererzählt und seine Gedichte wiederholt. Diese Kunstform erreichte ihre Vollendung in den *Maqamen* Al-Hariris (1054-1122). Der in Basra geborene Sprachgelehrte, Grammatiker und Schriftsteller studierte dort auch Philologie und Theologie, bekleidete ein höheres Amt in seiner Heimatstadt und übertraf seinen Vorgänger Badi Az-Zaman so sehr an sprachlicher Brillanz, dass seine *Maqamen* bis heute als ein herausragendes Literaturerbe geschätzt werden. Es ist nicht zuletzt ein unersetzliches Dokument für die Kultur des islamischen Mittelalters.

Aus diesem reichen Schatz der Lyrik, Panegyrik, Kunstprosa, Traktate, Anthologien etc. konnten die andalusischen Dichter schöpfen. Ibn Zaydun glänzte in mehreren dieser Gattungen.

Seit dem 4. Jahrhundert der Hedschra ist in Andalusien eine ungewöhnliche literarische Aktivität zu beobachten, die ihren Höhepunkt während der *Reyes de Taifas* erreichte. Die zahlreichen Fürsten waren auf Ansehen, Ruhm und höfischen Glanz bedacht. Deshalb wetteiferten sie untereinander und zogen möglichst viele Literaten und Dichter an ihren Hof. Die Vervielfältigung der Herrschaftszentren bewirkte, dass fast in jeder Stadt

¹⁵ Al-Mutanabbi (915-965): Hofdichter der Hamdaniden Saifaddaula in Aleppo und der Ikhschiden in Ägypten, berühmtester Vertreter der sich auf die altarabische Poesie zurückbesinnenden Dichterschule; sein Diwan ist erhalten.

ein literarischer Markt entstand. Man hielt Wettkämpfe um die schönsten poetischen Ausdrücke ab und warb mit Lobgedichten um die Gunst der Fürsten, um wiederum von ihnen belohnt zu werden. Die Lyrik entfaltete sich in solch einem Maße, dass mit einiger Übertreibung behauptet werden konnte, alle Menschen in Andalusien seien Dichter geworden. Zu den wichtigsten Quellen der andalusischen Literatur dieser Zeit gehört das Werk des arabisch-andalusischen Poeten und Anthologen Ibn Bassams (gest. 1147) „Ad-Dhakhira fi Mahasin Ahl i'l-Gazira“ (The treasury of excellent qualities of the people of the Peninsula.) Er sammelte und verlegte darin die besten Diwane der größten Poeten des Andalusiens des 11. Jahrhunderts.¹⁶

Zu den wichtigen Quellen der andalusischen Geschichte und Literatur zählt auch das Werk des andalusischen Literaten, Literaturhistorikers und Imam Al-Fath Bin Haqan aus Granada (gest. 1134 oder 1140) „Qalaid Al-'iqyan“.¹⁷ Das Buch enthält Biografien von Königen, Prinzen, Ministern, Kadis, Gelehrten, Dichtern und Poeten, die zu seiner Zeit oder kurz davor lebten.

Zusätzlich wurde das literarische Leben durch den Zuzug von außen bereichert. Als die Normannen Sizilien eroberten und das nordafrikanische Kairuan fiel, flohen etliche Dichter von dort nach Sevilla, das als Zentrum der Dichtung und Zufluchtsort für Künstler galt. Es war das luxuriöse Leben in dieser Stadt der Poesie und des Gesangs, das auch den Hintergrund für die Entstehung des *Muwaschshah* bildete, da Musik und Gesang ihn in besonderer Weise förderten.

Der *Muwaschshah* ist in klassischem Arabisch verfasst und besteht aus einer begrenzten Anzahl von Strophen. Das unterscheidet ihn entscheidend vom *Zadschal*, einer Lyrik in der Volkssprache mit stets gleicher Strophenzahl.

Formschematisch läßt sich in den altfranzösischen Texten eine Analogie zur arabisch-spanischen Lyrik (*Zadschal* und *Muwaschshah*) nachweisen, die durch das Zusammenwirken von christlichen und muslimischen Musikern in Spanien entstanden ist und auf poetischer

¹⁶ Das Werk besteht aus sieben Bänden in vier Teilen. Der erste Teil wurde 1939 in Kairo veröffentlicht. Vgl. The Encyclopaedia of Islam. A.a.O. Volume III. Page 734f.

¹⁷ (= Les colliers d'or d.h. Die Erlesenen Gedichte). Es wurde in Bulaq Kairo 1866 veröffentlicht.

Basis die Vereinigung zweier Kulturen zu einer homogenen künstlerischen Ausdrucksform symbolisiert.¹⁸

Besonders in dem *Muwaschschah* fand die Eigenart von Al-Andalus – sein lyrisch-musikalisches Wesen und der an der Gartenkultur entwickelte Sinn fürs Naturschöne – eine poetische Gestalt. So gesehen kann man durchaus von andalusischen Naturdichtern sprechen, deren Poesie oft ein bilderreiches, wie mit dem Zauberstab berührtes Gefilde zur Anschauung bringt. Davon wird auch bei Ibn Zaydun die Rede sein.

3. *Ibn Zaydun: Ein Dichterleben zwischen Liebe und Politik*

Ahmad Ibn Abd-Allah Ibn Zaydun wurde im Jahre 1003 in Cordoba in einem der vornehmsten Häuser von Rechtsgelehrten geboren. Sein Vater war ein islamischer Schulmeister „*Faqih*“ vom Stamme Banu Makhzum Al-Koraischiten, der Großvater mütterlicherseits der Wesir Abu Bakr Muhammad, der als Kenner der islamischen Gesetze, Pflichtenlehre und Gesetzeswissenschaft wichtige richterliche Urteile fällte.

Ibn Zaydun war von edler Herkunft; sein Vater war reich, er besaß Vermögen und Grundbesitz. Historiker meinen, er sei in Biere in der Nähe von Granada gestorben, als er dort sein Landgut besuchte. Er wurde dann nach Cordoba überführt und dort bestattet, denn er war eine bedeutende Persönlichkeit im spanischen Omayyadenreich.

Der große Rechtsgelehrte bemühte sich seit der frühen Kindheit seines Sohnes um dessen Erziehung. Er führte ihm Literaten, Dichter, Meister und Gelehrte zu, die ihm Unterricht erteilten. Ferner verschaffte er ihm Zugang zu den Rechtswissenschaftlern und Gelehrten aus seinem Freundeskreis. Er selber war sein erster Lehrer. Er kannte sich mit der arabischen Literatur und Sprache aus und war zugleich in mehreren Wissenschaften bewandert. Sein Unterricht dauerte jedoch nicht lange, da er bereits im Jahre 1014, als sein Sohn elf Jahre alt war, starb.

¹⁸ Gabriele Braune: Musik im Orient und Okzident. In: Europa und der Orient 800-1900. Hrsg. von Gereon Sievernich und Hendrik Budde. Gütersloh; München 1989. S. 210-230, hier S. 216.
(= Eine Ausstellung des 4. Festivals der Weltkulturen Horizonte '89 in Berlin, 28. Mai - 27. August 1989).

Es wird angenommen, dass Ibn Zaydun dannach in der Nähe eines Freundes des Vaters geblieben ist. Bei diesem handelt es sich vermutlich um Abu Al-Abbas Ibn Zakwan, der zu seiner Zeit als der bedeutendste Gelehrte in Cordoba galt. Zu seinen wichtigsten Lehrmeistern gehörte Abu-Bakr Muslim, ein hervorragender Sprachgelehrter und Literat der andalusischen Sprache und Dichtung. Neben diesem Unterricht studierte Ibn Zaydun an der Universität von Cordoba. Sein „Humoristisches Traktat“ und sein „Ernstes Traktat“ zeugen von seiner historischen Bildung und seinen islamisch-philosophischen Studien.

Wir haben keine genauen Nachrichten über Ibn Zaydun während der Zeit der Kämpfe um das Kalifat, die – wie eingangs erwähnt – mit dem Untergang der Omayyaden und der Bildung der „Republik“ in Cordoba unter der Führung von Abu Al-Hazm Gahwar endeten. Seine Dichtungen deuten jedoch darauf hin, dass er an den politischen Auseinandersetzungen in seiner Stadt nicht ganz unbeteiligt war. Mit Sicherheit war er ein Anhänger von Abu Al-Hazm, jedoch ist unklar, ob er ein hohes Amt bekleidete oder lediglich ein Dichter war, der seinem Freund Lobgedichte widmete.

Die wichtigsten Informationen über sein Leben betreffen jedoch nicht die politische Seite, sondern seine Liebe zu Wallada¹⁹ (993-1093), der Tochter des letzten Kalifen Al-Mustakfi (reg. 1023-1025). Dieser wird in der Geschichtsschreibung als schwach, ungebildet und lasterhaft bezeichnet; aber um die Bildung seiner Tochter hat er sich offensichtlich eifrig bemüht. Er ließ sie durch Meister, Gelehrte und Literaten unterrichten, so dass sich ihr dichterisches und musikalisches Talent gut entfalten konnte. Ibn Zaydun beschreibt sie als auffallende Schönheit mit weißem Teint und blonden oder roten Haaren und blauen Augen; vermutlich war sie eine Tochter von Sakra (Muraureya), der „bösen abessinischen Sklavin“, unter deren Einfluss Al-Mustakfi gestanden haben soll.

Nach dem Tode des Vaters im Jahre 1025 – er wurde von einem seiner Offiziere vergiftet²⁰ – wurde das Haus Walladas zu einem

¹⁹ Einige zuverlässige Historiker schreiben, dass sie ungefähr hundert Jahre alt gewesen sei, als sie um 1093 starb. Über Wallada vgl. die Einleitung von Muhammad Sayyed Kilani: *Der Diwan von Ibn Zaydun und die Briefe*. Kairo 1965. S. 24ff.

²⁰ Nykl. A.a.O. S. 107.

Hauptanziehungspunkt für Dichter und Literaten. Man erzählt, dass dort die Edlen und Reichen ein- und ausgingen und die Herrin des Hauses einen Hof für Wettspiele in der Verskunst und im Dichten unterhielt. Die Dichter priesen ihre Schönheit und wetteiferten um die Gunst ihrer reizenden Gesellschaft. Sie war übermütig bis hin zur Frivolität.²¹ „She showed a complete disregard for the veil and for other inhibitions stipulated by the Qur’an for women.“²² So soll sie auf ihrem rechten Gewandärmel geschrieben haben:

Ich bin – bei Gott! Geschaffen zu Rühmesdingen
Geh meinen Gang und habe meinen Stolz.

Und auf dem linken Gewandärmel:

Und wer mich liebt, dem überlaß ich meinen Wangenbecher;
Und wer ihn will, dem geb ich meinen Kuß.²³

Walladas Schönheit, ihre verspielte Übermütigkeit, ihre Poesie, ihr Gesang, die Gewandtheit, mit der sie Instrumente spielte, all das breitete einen Zauber um sie herum aus, dem Ibn Zaydun alsbald erlag. Seine Liebe wurde

21 Der arabisch-andalusische Poet und Anthologe aus dem 12. Jahrhundert Ibn Bassam schreibt nach Nykl: „She was the first of the women of her time. Her free manners and disdain of the veil indicated an ardent nature. This was, however, the best manner to show her remarkable inward qualities, the sweetness of her face and of her character. Her house at Cordova was the arena in which poets and prose writers were vying with each other. The literary men were attracted toward the light of this brilliant new moon, as if it were to obtain the sweetness of her intimacy, which it was not difficult to attain“ (ebd.). Hoenerbach bemerkt hierzu: „Die Freiheit der Frau im islamischen Spanien setzt ein Aufweichen islamischer Vorschriften in christlicher Umgebung voraus; sie ist gewissermaßen spanische Liberalität“ (Wilhelm Hoenerbach: *Dichterische Vergleiche der Andalus-Araber*. Bd. I. Bonn 1973. S. 116).

22 Nykl. Ebd.

23 Die arabischen Verse sind nach Daif, Schauqi. A.a.O. S. 19 wiedergegeben. Wallada, zit. nach Wilhelm Hoenerbach: *Zur Charakteristik Wallada's*. In: *Welt des Islams*. Neue Serie. (Bd. 13). 1971. S.21f.

Nykl übersetzt die Verse ins Englische wie folgt:

I am, by God, fit for high positions,
And am going my way, with pride!

Forsooth, I allow my lover to touch my cheek,
And bestow my kiss on him who craves it!
(A.a.O. S. 107.)

von Wallada erwidert, und so begann eine Liebesgeschichte, die den Stoff für Dichtungen, aber auch für Fehden und Intrigen hergab.

Beide genossen ihre Liebe und Leidenschaft und brachten sie in ihrer Lyrik zum Ausdruck.²⁴ Cordoba war und blieb der Ort dieser Liebe, selbst als sie für Ibn Zaydun nur noch Erinnerung war, und es blieb auch die Erinnerung an jene Gärten, in denen sie die Stunden ihres Glücks verlebt hatten. Ein unbekannter Vorfall veranlasste Wallada, sich von ihrem Geliebten zu trennen. Was der Grund dieser Trennung war, ist unklar. Eine Meinung besagt, Ibn Zaydun habe einer schwarzen Sklavin Walladas namens 'Utba zuviel Zuneigung bewiesen, als er ihren Gesang pries und um eine Zugabe bat,²⁵ woraufhin die in ihrem Stolz tief verletzte Kalifentochter die Verse dichtete:

Wärest du gerecht in der Liebe,
Du würdest nicht meine Sklavin lieben und vorziehen.

Du liebest einen blühenden, schönen Zweig
Für einen dünnen, unfruchtbaren.

Du weißt, ich bin der Vollmond am Himmel,

Doch wegen meiner Leidenschaft traf mich ein
Schwerer Schicksalsschlag des Jupiter.²⁶

Eine andere Meinung besagt, nicht Eifersucht und oder verletzter Stolz der Liebenden, sondern Verse hätten die Trennung verursacht. Ibn Zaydun

²⁴ Die meisten Gedichte in Ibn Zayduns Diwan sind Liebesgedichte für Wallada, die Herrin seines Herzens; vgl. *Der Diwan und die Briefe von Ibn Zaydun*. Hrsg. v. Muhammad Sayyed Kilani. Kairo 1932. (Arab.).

²⁵ Nykl. A.a.O. S. 110.

²⁶ Nykl hat diese Verse wie folgt ins Englische übersetzt (ebd.):

1. If you were just keeping our pact of love,
You would not love my slave-maid, preferring her,
2. Leaving aside the bough that produced beauty's fruit,
Inclining toward a bough that no such fruit does show:
3. You know full well that I'm the heaven's full moon,
Yet, to my grief, you let al-mustari beguile you!

Unsere Übersetzung der arabischen Verse folgt dem bei Daif (A.a.O.) wiedergegebenen Text. S.21.

parodierte nämlich in seinen Versen einen *ihrer* Verse, in dem sie Segenswünsche für ihren Geliebten ausgesprochen hatte. Hatte er sie also durch seine Kritik an ihrem dichterischen Talent so tief gekränkt, dass sie ihn deshalb verließ? Mag sein; jedoch: Liebe und Literatur sind hier jedenfalls nicht voneinander zu trennen, gleichgültig welcher Meinung man sich anschließt. Nykl schreibt:

He [Ibn Zaidun] added a slight criticism of her verse. It seems that at this juncture, Wallada began to get tired of Ibn Zaidun, and was seeking a pretext to blame him for lack of faith to their pact of love. She had a black maid who was an excellent singer, and she noticed that Ibn Zaidun liked her. Whether this liking was Ovidian or not, it made Wallada very angry and jealous.²⁷

Deshalb vergleichen wohl auch die Forscher der andalusischen Dichtung diese Liebe mit der des Tibulls zu Delia oder gar mit jener zwischen Alfred de Musset und George Sand.²⁸ Das lässt sich weiterspinnen: Nicht von ungefähr erinnern die sentimentale Weichheit und der zarte Gefühlsausdruck bei dem römischen Elegiker, dazu seine kunstvoll-elegante Sprache an den Ton und den leicht fließenden Vers des andalusischen Dichters. Die unglückliche Schriftstellerliebe de Mussets zu George Sand weist überdies eine überraschende Parallele auf: Von dem Recht auf freie Liebe, für das George Sand in *Indiana* (1872) und *Lélia* (1833) eintrat, hatte die Kalifentochter bereits wie selbstverständlich Gebrauch gemacht.

Nach der Trennung von Ibn Zaydun fand Wallada mehrere Liebhaber. Ihre endgültige Wahl fiel schließlich nicht auf einen großen Dichter, sondern auf einen bedeutenden Wesir namens Abu Amer Ibn Abdus. Ibn Zaydun ließ nichts unversucht, um seine Geliebte zurückzugewinnen. Und wieder bediente er sich der Literatur, diesmal des Mittels der literarischen Fehde. Er schickte seinem Rivalen das „Humoristische Traktat“, in dem er Wallada scharfen Spott und beißende satirische Spitzen gegen ihren derzeitigen Liebhaber in den

27 Nykl. Ebd.

28 Nykl schreibt z.B. über Wallada: „Her behavior is marked by strong passion, mixed with extreme coarseness and materialistic realism reminding one of Georges Sand. In the same way as Alfred de Musset's life and literary output were deeply affected by his passion for the ambitious, flint-hearted woman novelist, so Ibn Zaidun's fatal attachment to Wallada was the source of inspiration for the greatest masterpieces of his diwan“ (S. 107).

Mund legte. Beider Empörung war groß, die Antwort war eine Intrige. Ibn Abdus und seine Gefolgschaft schmiedeten ein Komplott gegen den Pasquillanten und beschuldigten ihn der Teilnahme an einer Verschwörung gegen den Sultan. Das führte zu Ibn Zayduns Verhaftung, Verurteilung und Gefangenschaft.

In der Gefangenschaft verfasste er lange Gedichte, um die Gnade von Abu Al-Hazm zurückzugewinnen, er wurde jedoch nicht erhört. Ebenso schrieb er nun das „Ernsthafte Traktat“, das mit ungewöhnlichem Aufwand an Sprachkunst und Gelehrsamkeit seinen Verfasser rechtfertigen und den Herrscher milde stimmen sollte. Als auch dies nichts bewirkte, floh er aus dem Gefängnis und lebte versteckt in Cordoba, bis Abu Al-Walid, der Sohn des Herrschers, das Komplott aufdeckte und somit einer Begnadigung nichts mehr im Wege stand.

Während der Gefangenschaft erlosch die Liebe zu Wallada nicht, im Gegenteil: Ibn Zayduns Gedichte aus dieser Zeit sind bewegende Zeugnisse von Leid, Schmerz und seelischer Qual. Die fortan unerwiderte und unerfüllte Liebe blieb in sich wandelnder Gestalt ein Leben lang Thema seiner Dichtung.

Nach seiner Begnadigung hielt sich Ibn Zaydun im Umkreis Abu Al-Walids auf und verfasste mehrere Lobgedichte auf ihn. Der Tod Abu Al-Hazms (1043) brachte den Sohn an die Herrschaft und Ibn Zaydun in ein Amt, in dem er für die nichtmuslimischen Untertanen zuständig war. Dichtung und Karriere, so scheint es, gingen Hand in Hand. Ibn Zaydun rückte zum Ministeramt auf und huldigte seinem Herrn, zu dem er ein intensives Freundschafts- und Treueverhältnis entwickelt hatte, in einer Reihe von Lobliedern.

Es war schließlich der Ausdruck eines gewachsenen Vertrauens, dass Abu Al-Walid ihn zum Gesandten der *Reyes de Taifas*, den „Kleinkönigen“, berief. Ibn Zaydun reiste fortan über die iberische Halbinsel nach Malaga, Badajos, Valencia und Tortosa; er knüpfte viele Verbindungen und Freundschaften zu Fürsten und Dichtern seiner Zeit. Aber alle seine Ämter und vielfältigen Beziehungen vermochten es nicht, ihn seine Liebe zu Wallada vergessen zu lassen. Die Gedichte aus dieser Zeit legen beredet Zeugnis davon ab.

Im Jahre 1048 kam es zu politischen Streitigkeiten um die Herrschaft, während derer Ibn Zaydun erneut in Verdacht geriet. Er verließ Cordoba,

nachdem er dort seine letzte Hoffnung verloren hatte, und ging nach Sevilla, wo Al-Mu'tadid (1042-1069) einen glänzenden Hof unterhielt. Der Herrscher, seine Minister, die Dichter und Vornehmen bereiteten Ibn Zaydun einen herzlichen Empfang. Bleibe fand er bei seinem alten Freund, dem Dichter Abu Amer Ibn Muslima aus Cordoba.

Mit diesem verbrachte Ibn Zaydun unterhaltsame Stunden und verfasste mehrere berühmte Gedichte, besonders bekannt eines auf den Wein. Der offenbar reichliche Weingenuss bekam ihm jedoch nicht, so dass er sich von seinem Freunde trennte. Dieser war nämlich ein schriftstellernder Weinexperte; er schrieb das Buch „Der Garten des Vergnügens und die Wahrheit des Weines“. Dass man mit einem solchen Werk berühmt werden konnte in der islamischen Welt, trotz der im Koran geäußerten Bedenken und trotz der Verbote des Weingenusses durch die Tradition, hatte der 1026 in Kairo gestorbene Schriftsteller Abu Ishaq Al-Qairawani Al-Katib bewiesen.²⁹ Sein zweibändiges Werk „Die höchste Freude über die Weinbeschreibungen“ kann auch heute noch jeden Vinologen entzücken.

Zu allen festlichen Gelegenheiten und nach erfolgreichen Kriegszügen verfasste Ibn Zaydun Lobgedichte auf Al-Mu'tadid. Bis zu dessen Tode im Jahre 1069 bekleidete er eine achtbare Stellung am Hofe und im Sevillaner Reich. Während der Regentschaft des Sohnes von Al-Mu'tadid, des Fürsten Al-Mu'tamid (1069-1091), behielt er die Stellung eines vertrauten Beraters bei und führte ein geselliges Leben am Hofe eines der bedeutendsten Fürsten in Andalusien.

Dieses Leben ließ eigentlich nichts zu wünschen übrig, galt doch Sevilla als die Stadt der Dichtung, der Musik, des Weins – die Weine des südlichen Spaniens, aus Malaga, Priego und Jerez, wurden von den islamischen Autoren zu den erlesensten gezählt – und des Gesangs. Ibn Zaydun genoss sein Leben in den luxuriösen Schlössern des Al-Mu'tamid,³⁰ im

²⁹ Tarif Al Samman; Otto Mazal: Die arabische Welt und Europa. Ausstellung der Handschriften- und Inkunabelsammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. Handbuch und Katalog. Graz 1988. Nr. 291. S. 434.
(= Ausstellung im Prunksaal der Nationalbibliothek, 20. Mai - 10. Oktober 1988).

³⁰ Von großer Bedeutung ist das Quellenwerk des arabischen Biographen Ibn Challiqa (1211-1282) „Wafayat Al-a'yan wa anba' abna' Al-zaman“ (1274) (= Biographical Dictionary von Baron Mac Guckin de Slane. 4 Bde. New York; London 1842-1871). Ibn Challiqa war ein

Schloß Al-Mubarak und im Schloß As-Sorayya, wovon uns seine Gedichte Kunde geben. Aber auch während dieser Zeit begleitete ihn die Erinnerung an seine Geliebte Wallada. Noch einmal dichtete er Verse, in denen er sein Liebesleid beklagte und sich des früheren Glücks erinnerte, besonders seiner ersten nächtlichen Begegnung mit Wallada.

Stets gedachte er der Nächte mit ihr, ihren Namen hat er häufig in den Mund genommen; er sah ihr Bild im Wachen und Träumen und bewahrte ihr zeitlebens seine Treue. Ihre Anwesenheit ist selbst noch in den Eingangsversen der Lobgedichte auf Al-Mu'tamid greifbar. Aber auch hier galt, wie seinerzeit schon in Cordoba, dass ihn die Neider, Widersacher und Rivalen nicht zur Ruhe kommen ließen. Insofern könnte über seinem Leben auch der schillersche Dramentitel „Kabale und Liebe“ als Motto stehen.

Der Tod ereilte ihn im Dienste seines letzten Herrn. Während er mit Al-Mu'tamid in Cordoba weilte, erhob sich ein Aufruhr gegen die Juden in Sevilla. Man schlug vor, Ibn Zaydun dorthin zu schicken, um die Situation zu befrieden. Der mittlerweile Neunundsechzigjährige war kränklich und schwach, doch gehorchte er dem Befehl Al-Mu'tamids und führte die Mission aus. Als er wieder nach Sevilla zurückkehrte, verschlimmerte sich seine Krankheit, und bald darauf starb er am 17./18. April des Jahres 1071.

Kenner und Verehrer der Literatur. Er sammelte wichtige historische und literarische Informationen in diesem Werk.

Ibn Challikan berichtet nach Schack: „(...) sein Hof (war) der Rastort der Reisenden, der Tummelplatz der Talente, der Punkt, auf welchen sich alle Hoffnungen richteten, so daß am Hofe keines anderen Herrschers jener Zeit gleich viele hervorragende Dichter und Gelehrte zusammenströmten“ (S. 257). „In den Palästen und Lustschlössern Al Mubarak, Al Mukarram, Az Zoraya... und noch anderen fand er Al Mu'tamid einen, nach den verschiedenen Jahreszeiten wechselnden reizenden Aufenthalt und schwelgte am Rande zierlicher Wasserbecken, wie sie das unentbehrliche Zubehör arabischer Schlösser ausmachen, beim Gemurmel der Springbrunnen, die sich aus dem Rachen silberner Elephanten oder steinerner Löwen ergossen, in Genüssen der Liebe und Poesie.“ Schack. A.a.O. S. 257f.

Angaben zu Ibn Challiqan vgl. The Encyclopaedia of Islam. A.a.O. Bd. III. S. 832f.

4. Zur Lyrik und Prosa Ibn Zayduns

Wir besitzen eine umfassende Gedichtsammlung Ibn Zayduns, die mehrmals editiert wurde.³¹ Die Gedichte sind nicht chronologisch geordnet. Hinweise zu den Umständen und zur Zeit ihrer Entstehung fehlen. Von Ibn Zayduns Diwan gibt es vier handschriftliche Exemplare in der Ägyptischen Bücherei in Kairo.³² Die weitaus meisten Gedichte kreisen um die Themen „Liebe“ und „Herrscherlob“. Die Panegyrik gehört überwiegend einer späteren Phase seines Schaffens an.

Gehen wir von den Lob- und Bittgedichten an Abu Al-Hazm Gahwar aus. Ibn Zaydun verfasste sie während seiner Gefangenschaft, die ihm das Intrigenspiel seines Nebenbuhlers, des Wesirs Ibn Abdus, eingebracht hatte. Da der Richter, der Ibn Zaydun verurteilte, Ibn Al-Mikkawi, sein Amt im Jahre 1040 bekleidete, dürften diese Lob- und Bittgedichte, mit denen Ibn Zaydun um Begnadigung bat, nicht vor diesem Datum verfasst worden sein.

Die Liebesgedichte im engeren Sinne, d.h. bevor die Liebe nur noch eine Poesie der Erinnerung war, stehen zeitlich eindeutig voran. Wann sie genau zu verorten sind, ist schwer zu sagen. Sicher ist, dass die Liebe zwischen Ibn Zaydun und Wallada erst nach dem Tode des Fürsten Al-Mustakfi (1024) begann; aber wahrscheinlich ist ihr Beginn noch etwas später zu datieren, nach dem Untergang des Omayyadenreiches im Jahre 1032, als die Berberrevolte sich legte und es in Cordoba wieder friedlich wurde. Der Frieden bot die Gelegenheit für Begegnungen der Liebenden in den Schlössern und Gärten von Cordoba, während die Zeit der Wirren und Waffen gewiß keine gute Zeit für die Liebe war.

So bilden die Liebesgedichte auf Wallada eindeutig den ältesten Teil der Gedichtsammlung; sie sind vermutlich zwischen 1032 und 1040 entstanden. Diese Lyrik kann mit ihrer Fortsetzung in den „Erinnerungsgedichten“ in drei Phasen eingeteilt werden. Die erste thematisiert die Begegnung mit Wallada und die leidenschaftliche Liebe zu ihr; die zweite steht im Zeichen ihrer Abwendung und Trennung von ihm; die

31 Vgl. die im Literaturverzeichnis angegebenen Ausgaben; die vorliegende Studie stützt sich auf: Der Diwan und die Briefe. Hrsg. v. Muhammad Sayyed Kilani. Kairo 1932.

32 Vgl. dazu Kilani, Muhammad Sayyed. A.a.O. S. 39 ff.

dritte und letzte ist geprägt von Hoffnungslosigkeit und Erinnerung an die verlorene Geliebte. Entsprechend wandelt sich der Ton der Gedichte: Freude und Liebeslust in den Frühgedichten, verzehrende Leidenschaft, Kummer, Leid und unstillbare Sehnsucht in den späteren Versen.

Die Lob- und Preislieder sind nach den jeweiligen Herren und Herrschern, zu denen Ibn Zaydun in engere Beziehung trat, leicht zu ordnen. Seine Panegyrik erhob nacheinander Abu Al-Hazm in Cordoba und dessen Sohn und Nachfolger Abu Al-Walid, am Sevillaner Hof den Fürsten Al-Mu'tadid und schließlich dessen Sohn Al-Mu'tamid. Aber unter all den panegyrischen Tönen verlor sich doch der andere nicht, denn noch in Sevilla beweinte er die Stätten Cordobas und besang sein vergangenes Liebesglück.

Ibn Zayduns dichterisches Schaffen hatte mehrere Wurzeln. Er las das arabische Bildungsgut und studierte die arabische Dichtung von der vorislamischen Zeit bis in seine Gegenwart. Unverkennbar ließ er sich von vielen Dichtern beeinflussen; dazu gehören insbesondere Al-Buhturi, Abu Nuwwas, Abu Tammam, Ibn Al-Mu'tazz, Al-Mutanabbi und Abu Al 'Alaa'. Jedoch ist seine Lyrik durch eine poetisch-literarische Formkunst gekennzeichnet, die nur ihm zu Eigen ist und seinen Gedichten einen unverwechselbaren Charakter verleiht. Vor allem gab er seinen Versen eine neue okzidental-andalusische Färbung und neben dem tradierten arabischen Zug eine Färbung, in der sich nicht zuletzt das luxuriöse Leben und das ästhetische Raffinement der „andalusischen Zivilisatio“ spiegelten.

Seine Liebeslyrik ist nicht nur höfische Kunstübung, wie oft in der Tradition und noch über weite Strecken im europäischen Mittelalter der *Troubadours*, *Trouvères* und Minnesänger; sie gründet auf dem existentiellen Moment einer das Leben ergreifenden und dieses Leben bestimmenden Liebe. Das stattet sie trotz ihrer hohen Artifizialität mit einer – nicht nur poetischen – Wahrhaftigkeit aus, die nicht zufällig in der modernen Schule der arabischen Dichtung ein lebhaftes Echo fand. Ahmad Schauqi (1870-1932), der „Dichterprinz“ genannt, ein hervorragender Vertreter der „Renaissance der arabischen Dichtung“, bewunderte Ibn Zaydun und dichtete mehrere Verse in dessen Stil, die gleichsam die Brücke zwischen dem andalusischen Dichter des islamischen Mittelalters und der arabischen Moderne schlugen. Seine Hochschätzung für Ibn Zaydun drückte er in den Versen aus:

Ibn Zaydun, Genie seiner Zeit, war vortrefflicher als alle seine
Entlehnten doch die Romäer von ihm und folgten seiner Phantasie und
Nachahmer.
Meisterschaft.³³

Auch der Prosaist Ibn Zaydun verdient Beachtung. Sein „Humoristisches Traktat“ stellt inhaltlich und formal eine Neuerung in der Traktatliteratur dar. Da es zum Umkreis der Werke gehört, in deren Mittelpunkt Wallada steht, verdient es eine genauere Betrachtung.

Es handelt sich eigentlich um eine Satire, genauer um eine Personalsatire, da die Zielscheibe des Spotts Ibn Zayduns Rivale um die Gunst Walladas ist. Freilich bedient sich Ibn Zaydun eines doppelten Kunstmittels, um dadurch die Satire besonders wirksam zu machen. Zum einen legt er Wallada selbst die Worte in den Mund, zum anderen lässt er sie Worte höchsten Lobes sagen – die durch Lächerlichkeit geradezu töten. Diese in doppelter Hinsicht indirekte Satire kann man am ehesten noch mit dem Traktat „Über die Korpulenz von Al-Gahiz“ vergleichen, worin der Dichter einen Literaten seiner Zeit dem Hohngelächter preisgab.³⁴

Ibn Zaydun lässt Wallada ihren Liebhaber Ibn 'Abdus beschreiben, als hätte er alle Tugenden der Welt gepachtet: die Tugend der Schönheit, der Macht, des Mutes und der Tapferkeit, die Tugend der Treue, der Geduld, der Klugheit und der Freigebigkeit, die Tugend des Verstandes, der Beredsamkeit, der Bildung, des politischen und philosophischen Talents. Bei jeder Eigenschaft nennt sie Beispiele großer arabischer, persischer und anderer Könige und Herrscher, berühmter griechischer Philosophen, hervorragender Gelehrter und Wissenschaftler, über die sie sämtlich ihren Wesir Ibn 'Abdus stellt. Diese überspitzte, spöttische Hyperbolik lässt den Rivalen ins Bodenlose stürzen, denn die „Fallhöhe“ könnte höher nicht sein. Der Sarkasmus der Darstellung wird zudem wiederholt durch Sprichwörter und freie Verse unterstrichen.

33 Ahmad Schauqi, zit. nach Daif. S. 43. (Arab.). – Mit „Romäer“ sind die Christen in Spanien gemeint.

34 Über die Ähnlichkeit zwischen Ibn Zayduns Satire und dem Traktat von Al-Gahiz vgl. Daif. S. 44f.

Das Gegenstück zum „Humoristischen Traktat“ ist das „Ernsthafte Traktat“, das Ibn Zaydun im Gefängnis verfasste. Er leitet die Schrift mit Worten inständigen Flehens ein, um danach einen Lobpreis an den Herrscher Abu Al-Hazm zu richten. Auf diesen epideiktischen folgt der forensische Teil. Der Autor versucht sich zu rechtfertigen und der Schuld zu entledigen, indem er sich als Opfer der Intrigen seiner Feinde hinstellt. Geschickt schließt er hieran Worte des Aufbegehrens gegen die ihm widerfahrene Erniedrigung und Verächtung an, die er jedoch bald mildert durch Aussagen über die Liebe zu seiner Heimat und zu seinem Herrscher, den er über alle Fürsten stellt. Die Schrift schließt mit einem Lobgedicht.

Dieses Traktat nennt ebenfalls historische Ereignisse und Persönlichkeiten, zitiert Sprichwörter, Verse und Prosastücke der klassischen Literatur und flechtet sowohl Verse des Korans als auch Aussprüche des Propheten in den Text mit ein. Beide Traktate haben die Aufmerksamkeit der Interpreten gefunden und erlangten in der Geschichte der arabischen Literatur einen hohen Rang als „vollkommene“ Texte.³⁵ Im Unterschied zu dem vom Orient aus verbreiteten Stil der Reimprosa verfasste Ibn Zaydun diese in freier Prosa.

Bis in die Gegenwart lebt aber vor allem das Gedenken an den Lyriker fort, und im Gedächtnis der arabischen Welt lebt das Andenken an Al-Andalus und Cordoba in den Gestalten Ibn Zayduns und Walladas.³⁶ Auch deshalb

³⁵ Vgl. Daif. A.a.O. S. 47.

³⁶ Zur Rezeption dieser Liebesgeschichte in der Literatur vgl. folgende Werke, die ohne Orts- und Jahresangabe nach Abdul Azim Ali in seinen Anmerkungen zum Divan von Ibn Zaydun. Kairo 1980. Nachdruck der Ausgabe von 1955. S. 111 angegeben sind:
 Al Tarabusli; Ibrahim al Ahdab: Der Wesir Ibn Zaydun und Wallada. (Schauspiel – 6 Akte);
 Rami, Ahmad: Die Liebe der Dichter. (Schauspiel in Versen – 1 Akt);
 Abdul Azim, Ali: Wallada. (Schauspiel in Versen – 4 Akte);
 Al Garim, Ali: Eine Stimme aus Andalusien. (Roman);
 Sarrah, Hussein Pascha: Die Liebschaften von Wallada. (Schauspiel in Versen – 3 Akte).
 Vgl. ferner Farouq Guwaidah: The Fall of Cordova (A Vizier in Love). Transl. from Arabic by M. M. Enani, with an introduction by Nehad Selaiha. Kairo 1988.
 (= Contemporary Arabic Literature 13). In jüngster Zeit (Kairo 1992) verfasste der ägyptische Dramatiker Faruk Schuscha das Stück „Der verliebte Wesir“.
 Die Liebesgeschichte zwischen Wallada und Ibn Zaydun wurde somit zum literarischen Volksgut. Dies bezeugt auch die Tatsache, dass das ägyptische Fernsehen 1994 während der Ramadanzeit sie als Fernsehreihe mit großem Erfolg zeigte.

sollte der Versuch gemacht werden, auch dem deutschen Leser einen Zugang zu dieser Poesie zu ermöglichen. Dafür wurden, wie eingangs angekündigt, drei Gedichte ausgewählt, die zeitlich und räumlich den Bogen zwischen Cordoba und Sevilla spannen. Entsprechend bewegen sie sich in Gedanken und Empfindungen noch in relativer Nähe zur Geliebten – so in „Erinnerung an Wallada“ und dem Gedicht „Sehnsucht“ – oder aber in unaufhebbarer Ferne von ihr – so in der „Erinnerung an Cordoba“³⁷.

Bereits ein flüchtiger Blick auf diese Lyrik versetzt den Leser in einen blühenden Garten, in dem alles zum Liebenden spricht. Das ist freilich nicht die Einförmigkeit des *locus amoenus* aus rhetorischer Tradition, wie sie für die höfische Dichtung des Orients charakteristisch ist; vielmehr liegt hier eine Gartenkunst vor, die bereits die ersten Omayyaden-Kalifen vom Orient nach Cordoba „verpflanzt“ hatten, und die sich in den folgenden Jahrhunderten immer reicher entfaltet hatte.³⁸ „Il ne resta aucune trace des 50 000 magnifiques jardins qui sont supposés y avoir existé.“³⁹ Ursprung und Vorbild dieser Gartenkunst war der Paradiesgarten Altpersiens.

Fast zweihundert Jahre nach Ibn Zayduns Corduaner Liebesgedichten kreierte der „Erste Rosenroman“ des Guillaume de Lorris um 1220 bis 1230 den „Garten des Vergnügens“.

Aber was ist der 'Garten des Vergnügens' eigentlich, wenn nicht das weltliche Paradies? Die Leute, die dort spazieren gehen, sind von engelsgleicher Schönheit, sie singen wie die Seraphim im höchsten Himmelreich. Doch ihr Lied steigt nicht zu Gott empor. Es preist eine andere Liebe, die körperliche Liebe. Sein Ziel liegt im Genuß. (...) Die friedliche Sinnlichkeit hat vollkommen freie Bahn. Das ganze Gedicht strömt davon über. Jede Beschreibung des weiblichen Schmucks, der Edelsteine, der körperlichen Reize sprüht vor Sinnlichkeit, eine mehr als die andere. Der Erste Rosenroman ist den Modellen der höfischen Kultur auf bewundernswerte Weise treu geblieben. Er vollendet sie.⁴⁰

-
- 37 Die Titel der Gedichte sind nicht original, sondern vom Hrsg. Muhammad Sayyed Kilani übernommen worden. Die arabischen Gedichte sind grundsätzlich ohne Titel überliefert; Eingangswort und Reim benennen die arab. Qaside.
- 38 Vgl. J. Dickie: *The Hispano-Arab Garden, its Philosophy and Function*. In: *Bulletin of the School of Oriental Studies* XXXI. 1968.
- 39 Tassilo Wengel: *L'art des jardins au fil des ages*. Leipzig 1987. S. 54.
- 40 Georges Duby: *Der Rosenroman. Sozialgeschichtliche Hintergründe eines höfischen Traums*. In: Ders.: *Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters*. Aus dem Franz. übers. von Grete Osterwald. Berlin 1986. S. 65-102, hier S. 80.

Das hätte genauso gut von der Poesie Ibn Zayduns gesagt werden können, ja fast mit mehr Recht; denn sie übertraf die freie Sinnlichkeit⁴¹ des französischen Gedichts auch darin, dass sie den „Garten des Vergnügens“ nicht nur als allegorisch aufgeputzten höfischen Traum imaginierte, sondern ihn selbst mit seinem Reichtum an Farben, Düften, Blüten, perlendem Tau und Gewässern im Lied von der Liebe mitsprechen ließ. Das zeigt bereits unser erstes Gedicht:

5. Gedichte:

„Erinnerung an Wallada“⁴²

Sehnsuchtsvoll gedachte ich deiner,
frei war der Himmel und lieblich der Anblick.

Mild war der Hauch vor Sonnenaufgang,
als ob er sich meiner erbarmte.

Der Garten lächelnd mit silbernem Wasser,
wie wenn der Nacken sich enthüllte.

Ein Tag, den verflossenen Tagen der Freude ähnlich,
aber heimlich entwendet der schlummernden Zeit.

Spielerisch erfreuten wir uns der reizenden Blumen,
vom Tau so durchtränkt, daß sie sich neigten.

41 Im 19. Jahrhundert war Heinrich Heine des Spiritualismus in Europa überdrüssig und suchte wie andere deutsche Dichter die ungelebte Sinnlichkeit und Sinnesgenüsse im Orient; er sehnte sich danach, sich an der gesunden orientalischen Körperwelt zu erlaben. Er bewunderte den Islam, wertete ihn auf, da er die Sinnlichkeit und Genussfähigkeit nicht als Tabus verurteilt. Im zweiten Buch „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ (Gesamtausgabe. A.a.O. Bd. VIII S. 58) wird diese Problematik thematisiert:

„Hatten aber die Juden den Leib nur mit Geringschätzung betrachtet, so sind die Christen auf dieser Bahn noch weiter gegangen, und betrachten ihn als etwas Verwerfliches, als etwas Schlechtes, als das Übel selbst. Da sehen wir nun, einige Jahrhunderte nach Christi Geburt, eine Religion emporsteigen, [...] die dem Geiste auf dieser Erde, die unbedingteste Herrschaft erobern wollte. Aber diese Religion war eben allzu erhaben, allzu rein, allzu gut für diese Erde, wo ihre Idee nur in der Theorie proklamiert, aber niemals in der Praxis ausgeführt werden konnte.“

42 Ibn Zaydun: Der Diwan und die Briefe. Hrsg. v. Muhammad Sayyed Kilani. Kairo 1932. S. 171f.

Sobald ihre Augen meine Schlaflosigkeit schauen,
vergießen sie sanfte Tränen um mich.

Rosenblüten leuchteten am hellen Morgen,
so daß sie doppelt strahlten dem Blick.

Mit dem lichten Tag wetteiferten duftende Wasserlilien,
deren Antlitz der Morgen aus ihrem Schummer erweckte.

Voller Sehnsucht gaben wir uns der Erinnerung an euch hin,
bis sie die Brust beengte und nicht mehr zu ertragen war.

Möge Gott dem Herz die Ruhe rauben, das die Liebe aufgibt
und nicht mit Sehnsuchtsflügeln euch entgegeneilt.

Trübe mich der frische Morgenhauch zu euch,
ihr würdet einen von Leid gebeugten Jüngling sehen.

Hätte dieser Tag uns das Wiedersehen geschenkt,
er wäre der großzügigste aller Tage gewesen.

Lange blieben wir in reiner Liebe verbunden,
als wir uns unseren Genüssen frei hingaben.

Nun sind wir euch noch treuer in dem, was wir euch gelobten;
habt ihr uns verlassen und vergessen,
so bewahren wir euch doch voller Liebe im Herzen.

Dieses Gedicht verfasste Ibn Zaydun nach dem Ende seiner Gefangenschaft in Cordoba. Ihm stand das Bild jener Gärten vor Augen, die um die fürstlichen Gründungen mit den sprechenden Namen *Madinat Az-Zahra* („Stadt der Blume“) und *Al-Madina Az-Zahira* („Blühende Stadt“) angelegt waren.⁴³ Man muß sich das so vorstellen: Nach dem „förmlich knospenhafte(n) Aufbrechen“⁴⁴ dieser Randstädte, die immer mehr ins Freie

43 Az-Zahra ist ein Ort am Rande von Cordoba; er wurde vom Kalifen an-Nasir am Hang des Berges Arus gegründet. Der Bau dauerte Jahrzehnte, und man erzählt, dass er ein Drittel der Staatsgelder kostete und dazu das Baumaterial (Granit) und die besten Baumeister aus Konstantinopel geholt wurden. Er galt als ein Schönheitsideal der mittelalterlichen Architektur. Vgl. dazu Schack, A.a.O., S. 267; und Ali Abdul Azim: Der Diwan von Ibn Zaydun. S. 139.

44 Lombard. S. 150f.

vorstießen, wuchsen sie mit dem Kern des alten Cordoba zu einer einzigen großen Stadtlandschaft zusammen. Darin blühte eine hohe Gartenkunst, die, wie das Gedicht andeutet, auch eine Wasserkunst war.

Was war das für ein Garten? Man spricht zu Recht von einem „Islamischen Garten“.⁴⁵

Der Garten als Abbild des Paradieses – diese Vorstellung ist besonders den Völkern des Islam gegenwärtig, denn wie ein Leitmotiv zieht sich durch den Koran die Verheißung: „Und wer an Allah glaubt und das Rechte tut, den führt er ein in Gärten, durchheilt von Bächen, ewig darinnen zu verweilen für immerdar. Eine schöne Versorgung hat er für ihn bestimmt.“⁴⁶

Das Bild des Paradieses ist also in diesem Garten direkt gegenwärtig. Sein Einflussgebiet reichte weit, von Indien bis nach Spanien. Er war streng geometrisch geordnet und folgte dem Bild, das der Koran von ihm entwarf. Bäche durchzogen ihn in axialer Teilung, regelmäßige Zierbeete – bis hin zu Blumentepichen – füllten die Flächen mit Blumen und Bäumen. Pavillons und Wasserkünste schmückten ihn, Bäume und Sträucher umsäumten ihn. Von seinem Blumenreichtum überliefern uns die arabischen Handschriften einen lebhaften Eindruck: Jasmin, Veilchen, Narzissen, Margeriten, rote Rosen, weiße Lilien, blaue Iris, Malven, Seerosen, Mohn, Lavendel und Lupinen wurden darin gezogen.⁴⁷

Bereits der erste Vers setzt „Liebe“ und „Natur“ gleich, zum Beispiel das sehnsüchtige Gedenken und den Anblick des offenen Himmels. Das eine spiegelt sich im andern. Ein Zusammenklang ist intoniert, und schwingt durch die folgenden Verse, elegisch grundiert, fort: „Sehnsuchtsvoll gedachte ich deiner ...“.

Das Gedicht beginnt und endet mit einem zarten Zwiegespräch mit der Geliebten. Die Anrede mit dem femininen Pronomen ist auf dem Hintergrund der altarabischen und islamischen Lyrik eher ungewöhnlich, da diese die besungene Frau zumeist in maskuliner Form anspricht. Gegner der so

45 Vgl. den Sammelband „The Islamic Garden. Dumberton Oaks Colloquium on the History of Landscape Architecture IV“. Hrsg. von Elisabeth B. MacDougall und Richard Etinghausen. Washington 1976.

46 Wilfried Hansmann: *Gartenkunst der Renaissance und des Barock*. Köln 1983. S. 12.

47 Wengel. S. 56.

genannten „arabischen Theorie“ verweisen auf diesen spezifisch andalusischen Zug, um ihre These von der weitgehenden Autonomie der andalusischen Lyrik zu erhärten.⁴⁸ Unstrittig dürfte indes sein, dass diese Anrede als direkter und intimer empfunden wurde, und der Dichter sie bewusst in den Eingangsvers setzte, um dem Gedenken intensiven Ausdruck zu verleihen.

Der „freie“ Himmel evoziert als Gegenbild das Eingeschlossensein, den dunklen Kerker. Beim Hinaustreten in die *Madinat Az-Zahra*, die „Stadt der Blume“, öffnet sich dem Liebenden der Himmel – wie das Herz, dem ein sehnsüchtiges Erinnern entströmt. Im zweiten Vers scheint die Natur selbst am Schicksal des Verlassenen teilzuhaben. Der linde Hauch der Morgenfrühe umfängt ihn, als wenn er mit ihm fühlte und sich seiner annehmen wollte. Die erscheinende Natur hat sich in eine mitfühlende und leidende Natur verwandelt.

Nun senkt sich der Blick nach dem Eintritt in den Garten vom reinen Äther auf seine Fluren nieder. Er wirft ihm ein Lächeln zurück, in dem sich im Bilde erfüllt, das der Liebende ersehnt. Es ist ein ebenso poetisches wie sublim erotisches Bild, denn der Garten enthüllt „silbernes Wasser“, so wie die Geliebte ihr Kleid öffnet und ihren schönen Nacken enthüllt. Sein Lächeln ist verlockend. enthält es doch das Versprechen der Labsal und Erquickung. Und ist das Lächeln der Geliebten nicht von ebensolcher Art?

Das „irdische Paradies“ hat das Bild der Geliebten so eindringlich wachgerufen, dass für den im Garten Wandelnden Vergangenheit und Gegenwart zusammenfließen. Der Tag ähnelt den vergangenen Tagen, und wenn der Liebende ihn verstohlen wie ein Dieb der „schlummernden Zeit“ entwenden kann, so erweist sich die Macht der Erinnerung als stärker denn die der Zeit. Die Trennung von „Ich“ und „Du“ ist vorübergehend aufgehoben.

Die Korrespondenzen zwischen Liebe und Natur umfassen den Himmel wie die Gesamtheit des Gartens, treten aber auch in seinen einzelnen Erscheinungen hervor und nehmen die Gestalt von Formen, Blüten und Farben der Blumen an. Die spielerische Freude an den Blumen rührt von ihrer

48 Zur umstrittenen These von der Eigenständigkeit der andalusischen Dichtung gegenüber der arabischen vgl. Werner Schmidt: *Die Natur in der Dichtung der Andalus-Araber*. Diss. Kiel 1971; und Wilhelm Hoenerbach: *Dichterische Vergleiche der Andalus-Araber*. 2 Bde. Bonn 1973.

Ebenbildlichkeit her: Trunken vom Tau neigen sie ihre Häse – wie Liebende sich zueinander beugen. Die sympathisierende Natur, die den Garten als Ort sehnsüchtiger Erinnerung belebt, wandelt aber sogleich ihr Gesicht, denn jene Blumen, die eben noch den Anblick liebevoller Zuneigung boten, fühlen jetzt mit dem Leidenden. In ihnen schlägt Natur die Augen auf und schaut den Unglücklichen an, so dass aus Blütenaugen Tränen fließen. Der Tau, der die Stengel niederbeugt und dann von den Blüten perlt, deutet auf zarteste Weise die emotionale Mitte des Gedichts an: Liebe als Leid.

In den folgenden Versen kommen Farben und Düfte ins Spiel: Rosen, Lilien und ihr betörender Geruch. Immer noch ist es heller Morgen, in dessen Licht die Rosen doppelt strahlen und das Weiß der Lilien mit dem Morgenglanz wetteifert. Die Natur ist vollends erwacht. Unübersehbar ist die erotische Konnotation beider Verse, denn Rosen und Lilien erinnern an die errötenden Wangen der Geliebten,⁴⁹ wenn sie aus dem Schlummer erwachte und die Farben ihres Antlitzes den Morgen überstrahlten.

Vers für Vers, und mit steigender Intensität, spricht aus dem Garten vergangene Liebe, bis die Erinnerung den Liebenden überwältigt und der

⁴⁹ Für die erotische Konnotation der Natur gibt es viele Beispiele in der arabischen Lyrik. Nicht zu übersehen ist ebenfalls eine Parallele zum Bildinventar der höfischen Liebeslyrik Deutschlands. Aus den unzähligen Belegen sind folgende aus dem Minnesang zu nennen:

Der von Kürenberg:

unde ich gedenke an dich,	ritter edele,
sô erblüet sich mîn varwe,	als der rôse an dem dorne tuot,

Dietmar von Aist:

an eine stat, dâ ez ê dâ was.	ich sach dâ rôsebluomen stân,
die manent mich der gedanke vil,	die ich hin zeiner frouwen hân.

Markgraf Heinrich von Meîßen:

mich heile danne ir rôserôter munt.
des kus hilft mir, und anders niht, gesunden.

Der Tannhäuser:

an ir vil rôsevarwen munt,
sô waere ich iemer mê gesunt,

Die Beispiele sind zitiert aus: Minnesang. Mittelhochdeutsche Texte mit Übertragungen und Anmerkungen. Hrsg., übers. und mit einem Anhang versehen von Helmut Brackert. Frankf. a. M. 1983. S. 10, S. 26, S. 204, S. 220.

Walther von der Vogelweide:

ir wangen wurden rôt,
same diu rôse, dâ si bî der liljen stât.

Walther von der Vogelweide zitiert aus: Deutsche Lyrik des Mittelalters. Auswahl und Übersetzung von Max Wehrli. Zürich 1955. S. 242.

Schmerz zu groß geworden ist. Nun wechselt der Ton, die Verse klingen distanzierter, die Natur des Gartens tritt zurück, und an die Stelle des vertraulichen „Du“ rückt das „Euch“ oder „Ihr“. Der Sprachgestus zeichnet die Überwindung der Krisis nach.

Zum Zeugnis seiner unerschütterlichen Liebe ruft der Liebende die göttliche Heimsuchung auf sich herab für den Fall, dass er von der Geliebten ließe und nicht sein ganzes Sehnen ihr gehörte. Ein ewig ruheloses Herz soll ihm dann von Gott beschieden sein. Dieser und der folgende Vers sind umspielt von der Bildlichkeit des Fliegens – Wendungen, welche die Ferne von der Geliebten und zugleich den Wunsch nach der Überwindung dieser Distanz ausdrücken. Dass das Herz Flügel hat und der Geliebten zufliegt, ist ein üblicher Topos der arabischen Liebesdichtung.⁵⁰ Die Versinnlichung des Seelischen durch die Metapher „Sehnsuchtsflügel“ gehört indes ganz unserem Dichter an. Sie nimmt sich, besonders mit Blick auf die romantische Poesie, eigentümlich modern aus und veranschaulicht einprägsam, was das Herz bewegt und es wie einen flatternden Vogel seinem Ziel zueilen lässt.

Der elfte Vers nimmt einerseits diese Bewegung, andererseits den „Hauch vor Sonnenaufgang“ aus dem zweiten Vers wieder auf; nur ist die assoziierte Leichtigkeit – „Trüge mich der frische Morgenhauch...“ – mit jener Schwäche und Hinfälligkeit verwandt, die aus verzehrender Leidenschaft erwächst. Man denkt unwillkürlich an eine Verflüchtigung des Körperlichen, denn würde er zu ihr getragen, so wäre es die Begegnung mit einem von Leid Gezeichneten. Der Liebe als *passio*, die schwach und krank macht, begegnet man häufig in der arabischen Lyrik dieser Zeit.⁵¹ Die höfische Dichtung des

⁵⁰ Ibn Hazm dichtet in ähnlicher Weise:

Ihre Liebe hat das (mein) Herz veranlaßt
von seinem Sitz wegzufiegen
Nach seinem Sturz flatterte es, hin und her.

„Halsband der Taube. Über die Liebe und die Liebenden“. Von Abu-Muhammad Ali Ibn-Hazm Al-Andalusi. Aus dem Arab. übers. von Max Weisweiler, 36., unveränderte Aufl., Leiden 1943. S. 225.

⁵¹ Eines der bekanntesten Topoi ist der Liebestod. Heine spricht von den 'Asra', welche „sterben, wenn sie lieben“. Wenn die Liebe den Liebenden nicht tötete, so richtete sie ihn doch physisch und psychisch zugrunde. Auszehrung war eine immer wieder beschriebene Folge der Liebe. So sagte Gamil „Du bist diejenige, die von mir nur ein so ausgezehrtes Bißchen übrig ließ, daß jeder, sei er nun Freund oder Feind, wenn er mich sieht, nicht umhin

Okzidents wird solche „Liebessymptomatik“ vor allem dem Werk Ovids entlehnen.⁵²

Die imaginäre Nähe zur Geliebten verweht wie ein Traum; zurück bleibt die Erkenntnis, dass der Tag, der den Verlassenen so reich mit Erinnerungen, schönen und schmerzlichen, beschenkt hat, ein erfüllter Tag gewesen wäre, hätte er ihm das Wiedersehen mit der Geliebten gewährt. So aber ist aus dem „irdischen Paradies“ ein verlorenes Paradies geworden. Allein in der Erinnerung lebt das Verbundensein in reiner, wechselseitiger Liebe und freier Hingabe an den Genuss fort. Das Gedicht endet mit einer Erinnerung und Gegenwart überwindenden Gelöbnis der Treue und beständigen Liebe, wissend, dass sie nicht geteilt wird und Hoffnung nicht mehr besteht.

Auch wenn jeder Vers eine Einheit bildet, so bleibt doch ein prozeßhafter Aufbau des Gedichts erkennbar: ein Aufsteigen der Erinnerung, bis ihre Übermacht die Reflexion über die Gegenwart erzwingt und am Ende nur die Konfession des einsam Liebenden bleibt. Mit dem Hervortreten der Reflexion verstummt auch die Sprache der Natur, oder besser: „verflüchtigte sich im linden Hauch der Frühe“.

Weit umfangreicher und von anderer Art ist das Gedicht „Sehnsucht“, das Ibn Zaydun wohl ebenfalls nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis verfasste. Im Unterschied zu den 14 Langversen des soeben besprochenen Gedichts umfasst es 51 Langverse mit den Grundmotiven Klage, Preis, Bitte und Beschwörung; zuweilen schwingt es sich zu einem regelrechten Hymnus auf die Geliebte auf. Dass sie in maskuliner Form besungen wird, mag auf den ersten Blick verwirren; die Hintergründe wurden bereits angedeutet. Augenfällig sind zahlreiche Parallelen zum Motiv-, Bild- und Figureninventar der höfischen Liebeslyrik Frankreichs und Deutschlands. Das Augenmerk soll

kann, ein Trauergedicht auf mich zu machen“ (Ewald Wagner: Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung. Bd. II.: Die arabische Dichtung der islamischen Zeit. Darmstadt 1988. S.76).

52 Vgl. z.B. K. Heyl: Die Theorie der Minne in den ältesten Minderromanen Frankreichs. Marburg 1911. (= Marburger Beiträge zur romanischen Philologie 4); Edmond Faral: Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du moyen age. Paris 1913; Leo Pollmann: Die Liebe in der mittelalterlichen Literatur Frankreichs. Versuch einer historischen Phänomenologie. Frankfurt a. M. 1966. (= Analecta Romanica 18).

aber auch hier insbesondere der Naturbildlichkeit gelten, die mehr als der Hälfte der Verse Gehalt und Gestalt gibt.

„Sehnsucht“⁵³

Fernsein und gegenseitiges Fremdwerden haben
Nähe und vertrautes Beisammensein ersetzt.

Hätte der Tag des Abschieds
doch unseren Tod verkündet!

Wer sollte denen sagen, die uns durch die Entzweiung
ein dauerndes Leid zufügten,
daß wir daran verkümmern,

und daß die Zeit, die uns früher durch Nähe beglückte,
uns jetzt wieder weinen läßt!

Unser Liebesglück erzürnte die Neider,
sie wünschten unsere Qual,
und die Zeit sagte Amen und erfüllte den Fluch.

Was unsere Seelen verband, löste sich auf;
was unsere Hände zusammenschloß, wurde gesprengt.

Früher befürchteten wir nie unsere Trennung,
heute haben wir keine Hoffnung mehr auf ein Wiedersehen.

Und haben wir euren Widersachern etwa Genugtuung verschafft?
Sind die unsrigen jetzt durch unsere Entzweiung zufriedener
gestimmt?

Immer noch dienen wir euch und bekennen uns
ausschließlich der Treue zu euch.

Haben wir es verdient, daß unser Leid unsere Neider erfreut,
und daß unsere Gegner schadenfroh werden?

Hoffnungslosigkeit, wähten wir, ließe uns unser Leid vergessen;
doch warum verführt sie uns noch mehr?

Wohl entfernten wir uns voneinander;
aber mein Herz brannte weiter vor Sehnsucht nach euch,

und meine Tränen wollten nicht trocknen.

Und wenn wir euch insgeheim beschwören,
so würde das Leid uns beinah überwältigen
- wäre da nicht der Trost.

Udenkbares geschah: Ohne euch wurden die Tage dunkel,
während doch die Nächte mit euch voll Helligkeit waren.

Dank unserer Liebe zeigte das Leben ein heiteres Antlitz,
und die Quelle der Freude war rein, weil wir eines Sinnes waren.

Liebeszweige, fruchtoreif, zogen wir herab zu uns
und pflückten davon nach Belieben.

Möge Regen die Zeit eurer Liebe wieder beleben!
Ihr wart und seid stets die Erquickung unserer Seele.

Glaubt nicht, daß die Trennung von euch uns verändert,
auch wenn sie manchen Liebenden wanken machte.

Bei Gott! Außer euch begehrte unser Herz keinen anderen,
und niemals wandte sich unsere Hoffnung von euch ab.

O Regen, begieße morgen früh den Palast
und beglücke den, dessen reine Liebe und Zuneigung
uns erquickte!

Frage dort, ob Erinnerung noch bei dem Geliebten wohnt,
dessen wir uns stets erinnern und mit Qual gedenken!

O sanfter Frühlingszephir, grüße den,
dessen Gruß selbst aus der Ferne uns beglücken würde!

Ach wenn die Zeit den Wunsch des Wiedersehens nur bald
erfüllte!
Nur soll die Begegnung nicht gar zu kurz sein.

Hoher Abkunft ist er, als hätte ihn Gott aus Moschus,
die anderen aus Lehm geschaffen.

Oder Gott schmiedete ihn aus reinem Silber
und krönte ihn, um ihn zu adeln, einzigartig mit lauterem Gold.

Beim Gang beugen Perlen seinen schmalen Nacken

und scheuern feingehämmerte Fußreifen Wundmale in seine
zarten Knöchel.

Die Sonne nährte ihn in seinem Bett;
kaum daß er selber zu ihr ging.

Als wäre die strahlende Sonne an seine Wange geheftet,
um ihn zu schmücken und vor Neid zu schützen!

Kein Tadel, daß wir ihm an Ansehen nicht ebenbürtig sind,
denn unsere Liebe gleicht dies aus.

O Flur, die du oft unsere Augenweide warst,
mit leuchtenden Blumen und wohlriechenden Narzissen!

O Lebensblume, deren Blick uns eine Fülle Wünschen
und Wonnen lange genießen ließ!

O sanfte Glückseligkeit in verzierter Seide,
deren wallendem Gewand wir eine Weile nachzogen!

Wir rühmen dich nicht zu Ehren,
deine hohe Würde macht dies entbehrlich.

Denn du stehst einzigartig da,
dich zu beschreiben heißt, nur dein Wesen aussprechen.

O ewiges Paradies, dessen kühlendes süßes Wasser aus dem Fluß
Kauthar die Trennung zu bitterer Höllennahrung und Eiterfluß
gemacht hat!

Und wenn die Vereinigung hier auf Erden hoffnungslos ist,
so bleibt uns unser zärtliches Zusammensein im Jenseits.

Es war, als hätte es nichts zwischen uns gegeben,
und unser Glück machte, daß unser Verleumder die Augen
niederschlug.

Wir verbargen unser Geheimnis im Herzensgrund der Nacht,
bis es der helle Tag enthüllte.

Kein Wunder, daß wir in Trauer verfielen,
auch wenn Vernunft dies untersagt, und wir
die Geduld vergaßen.

Am Tag der Trennung ward uns das Leid

wie das strenge Gebot der Koransuren auferlegt,
doch wurde uns auch Geduld eingegeben.

Vom Quell deiner Liebe sind wir abgeschnitten;
sie löschte unseren Durst, doch dürstet es uns nach mehr.

Niemals wandten wir uns von jenem schönen Himmel ab,
dessen Stern du bist;
weder vergaßen wir ihn, noch verließen wir ihn;

Noch trennten wir uns von ihm aus freier Wahl,
gezwungen aber hat uns das Schicksal.

Wir erinnern uns deiner,
wenn in uns der Wein sein Feuer entfaltet und wenn
der Sänger unser Ohr entzückt.

Aber weder Pokale voll Weins können unsere Seele besänftigen;
noch macht das Saitenspiel uns vergessen.

Bleibe treu, solange wir euch Treue halten!
Denn der Freie vergilt gerechterweise, wie ihm vergolten wird.

Keinen anderen Gefährten wählen wir außer dir,
und kein anderer Geliebter könnte uns je von dir abwenden.

Selbst wenn der Vollmond aus der Höhe herab sich uns zuneigte,
bei Gott! er würde uns nicht bezaubern.

Schenke uns Treue, auch wenn du uns kein Wiedersehen gewährt!
Dein Bild zu träumen stellt uns zufrieden,
und die Erinnerung an dich ist uns genug,

Ein Brief von dir wäre eine Köstlichkeit,
mit der uns deine wohlthätige Hand noch reicher machen könnte.

Ein Gottesgruß für dich -
solange verborgene Liebe in meiner Brust mich vor der Welt
verbirgt.

Grundmotive des Gedichts sind die Liebesklage über die Distanz zur Geliebten sowie das Wissen um die Hoffnungslosigkeit und die Vergeblichkeit allen Sehns. Auffällig wiederum ist die reiche Naturbildlichkeit: Das lyrische Ich redet die Natur an, diese nimmt teil am traurigen Schicksal des unglücklich Liebenden und verleiht der Sprache der Liebe eine Fülle von

Metaphern und **Vergleichen**. Sie verdrängen einander nicht, sie übertönen sich **nicht** wechselseitig: Die Sprache der Liebe und die Sprache der Natur verschmelzen miteinander im Wechsel der Töne.

Auch in einem breiten Umfang von Versen hält das Gedicht höchstes lyrisches Niveau. Durch vollendete künstlerische Variation, die sprachlich spielerische Form – Verwendung der rhetorischen Figuren der Antithese und Paronomasie – und die architektonische, zuchtvolle Verskunst – durchgehender Monoreim der 51 Verse auf „na“ – führt der Dichter seine Lyrik zu letzter melodischer Kunsthöhe, die beim Hörer ein feinstes akustisches Gefühl erweckt. Somit verbindet er die Form mit beseeltem Eros zu einer untrennbaren Einheit.

Der Sang des Liebenden idealisiert die ferne Geliebte. Die Intensität der Verehrung erhebt sie zum Sinnbild weiblicher Vollkommenheit und unerreichbaren Liebesglücks. Ästhetisches Spiel und dichterische Gestaltung sind zwar Ausdruck eines unglücklichen Bewusstseins, nämlich abgeschieden vom anderen, in dem allein Erfüllung ist, weiterleben zu müssen; aber dieses unglückliche Bewusstsein fällt dennoch nicht in „Gedrücktheit, Empfindsamkeit oder verdrießlichen Trübsinn“⁵⁴ zurück. Denn es schließt sich nicht in sich ab, sondern bleibt vielmehr in einem lebendigen Zusammenklang mit den Gegenständen des menschlichen und natürlichen Daseins. Tag und Nacht, Regen und Sonne, Blume und Flur, Wasser und Wind, Mond und Gestirne, Gold und Silber, Perlen und Wein, Gesang und Saitenspiel – all das hat daran teil. Sehr schön hat Hegel diesen Grundzug der so genannten „mohammedanischen Poesie“ erfasst:

Das Selbstleben des Geistigen in den Naturerscheinungen und in den menschlichen Verhältnissen belebt und begeistert dieselben in ihnen selber und begründet wiederum ein eigentümliches Verhältnis der subjektiven Empfindung und Seele des Dichters zu den Gegenständen, die er besingt. Erfüllt von dieser beseelten Herrlichkeit, ist das Gemüt in sich selber ruhig, unabhängig, frei, selbständig, weit und groß; und bei dieser affirmativen Identität mit sich imaginiert und lebt es sich nun auch zu der gleichen ruhigen Einheit in die Seele der Dinge hinein und verwächst mit den Gegenständen der Natur und ihrer Pracht, mit

54 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik I. Frankfurt a. M. 1970. S. 475.

(= G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe 13).

der Geliebten, dem Schenken, überhaupt mit allem, was des Lobes und der Liebe wert ist, zur seligsten, frohsten Innigkeit.⁵⁵

Trotz des vorherrschenden Grundtons von Leid, Hoffnungslosigkeit, Trauer und Klage, und eben nicht der „seligsten, frohsten Innigkeit“, bleibt doch selbst in Schmerz und Unglück die Belebung der umgebenden Welt durch den Reichtum der Bilder bewahrt. Außerdem klingt auch immer wieder das andere durch: im Unglück das Glück, im Schmerz die Freude, in der Trauer der Jubel, im Verzagen die Hoffnung. Woran es liegt, sagt uns der Dichter selbst:

Am Tag der Trennung ward uns das Leid wie das strenge
Gebot
der Koransuren auferlegt,
doch wurde uns auch Geduld eingegeben.

Auch hier hat Hegel das Richtige getroffen: Wenn der Dichter „leidet und unglücklich ist, so nimmt er es als unabänderlichen Spruch des Schicksals hin und bleibt dabei sicher in sich (...)“⁵⁶

Glück und Unglück, Freude und Trauer, Begegnung und Trennung sind die entgegengesetzten Pole, um die das Gedicht kreist. Inhaltlich handelt es sich um Wiederholungen. Die Anordnung mehrerer Verse könnte beliebig verändert werden, ohne den Sinn oder die Bedeutung des gesamten Gedichts zu beeinträchtigen. Jeder Vers bildet für sich eine organische Einheit; sein Inhalt, seine Grammatik und der Formtyp seiner Wortbildung sind jeweils unabhängig von den folgenden Versen. Diese in sich geschlossene Einheit der Verse ist ein besonderes Merkmal, das die alte, und zum Teil auch noch die neuere arabische Lyrik, bis zum zweiten Viertel des 20. Jahrhunderts ausgezeichnet hat. Sie wurde erst unter europäischem Einfluss, insbesondere dem der englischen, aber auch der französischen Romantik, von den Vertretern der so genannten „Renaissance der arabischen Dichtung“ durch die Gedichteinheit ersetzt.⁵⁷

55 A.a.O. S. 474f.

56 A.a.O. S. 475.

57 Über die Einheit des arabischen Verses vgl. Sayyed Al-Bahrawi: Das Enjambement in der arabischen Poesie. In: Fusul. Bd. 7, Teil 3/4. Kairo 1987. S. 91-97. (Arab.).

Im vorliegenden Fall bilden Reim und Rhythmus allein die verbindenden poetisch-ästhetischen Elemente des Gedichts. Es geht dem Dichter nicht um inhaltlich stimmige Zusammenhänge, sondern vielmehr um die Melodie der Verse, die der jeweils gewählte Lautbestand der Worte bewirkt. Lange a-Laute lassen das Jauchzen und den Jubel erklingen, dagegen wird in den langen i-Lauten Jammer und Seufzen vernehmbar. Diese wesentliche, klangliche Seite kann leider keine Übersetzung wiedergeben.

In den ersten vier Versen spricht der Dichter von der Trennung und Entfremdung, unter denen er leidet. Trauer und Klage beherrschen den Ton, da sich alles in sein Gegenteil verkehrt hat: Nähe in Ferne, Vertrautheit in Fremdheit, Freude in Leid. Dieses Leid hat kein Ende und lässt den Verlassenen dahinsiechen. Der emphatische Todeswunsch wegen des Abschieds von der Geliebten bringt die Klagehaltung konzentriert zum Ausdruck.

Nicht bei der Geliebten liegt jedoch die Schuld, sondern bei den Neidern. Eindringlich ist das Bild, das der Dichter für die Liebe findet. Sie ist – so im arabischen Original – ein köstlicher Trank, von dem die Liebenden schlürfen; dass sie aber daran ersticken sollten, war das Fluchwort ihrer Neider, das die Zeit dann auch erfüllte. Die Folge war die seelische und körperliche Trennung; früher nicht einmal Gedanke, gibt es jetzt sogar keine Hoffnung mehr auf ein Wiedersehen.

Es bleibt eine rhetorische Frage, ob die Trennung ihre Gegner zufrieden gestellt hätte, bekräftigt der Dichter doch seinen unerschütterlichen Glauben an die Geliebte und seine bedingungslose Treue zu ihr. Ebenso traf ihn die Schadenfreude seiner Neider ohne jede Schuld. Nachdem so das missgünstige und feindselige Verhalten anderer ursächlich und verantwortlich für die Trennung ist, auch wenn es den Glauben und die Treue nicht erschüttern konnte, ist der Weg frei für eine unverhohlene Selbstaussprache des Liebenden, die nicht einmal den Anflug eines Schattens auf das Bild der Geliebten fallen lässt.

Diese Selbstaussprache beginnt mit der paradoxen Erfahrung, dass Hoffnungslosigkeit nicht Vergessen, sondern Verlockung bewirkte. Trotz der Entfernung voneinander vermindert sich die Intensität des Gefühls nicht, im Gegenteil. Riefe er jetzt auch nur in stummer Zwiesprache die Geliebte, so wäre es ohne Trost gar nicht mehr zu ertragen.

Der folgende Vers formuliert wiederum eine paradoxe Erfahrung in der Verkehrung von Tag und Nacht. Ohne die Geliebte verdunkelten sich die hellen Tage, während früher die Nächte mit ihr licht und strahlend waren. Darin drückt sich einerseits die die Natur verehrende Macht der Liebe aus, deutet sich andererseits aber auch ein Wandel des Tons an, der gleichsam aus dem Dunkel ins Helle und Lichte strebt. Und mit dem Wechsel des Tons verbindet sich auch die Sprache der Liebe wieder enger mit der Sprache der Natur, als könnten sie einander nur vorübergehend fliehen.

Die Erinnerung an die gemeinsame Liebe ruft einen Zustand wach, in dem das Liebesglück das ganze Leben überstrahlte und die Freuden dieser Liebe rein wie frisches Quellwasser genossen wurden, da beide eines Sinnes waren. Die schiere Fülle dieses Genusses beschreibt der Dichter mit dem Bild der mit Früchten überladenen Zweige, die die Liebenden zu sich herabzogen, um sich daran zu laben – ein Bild paradiesischen Glücks und erotischer Erfüllung. Die Assoziation des Liebesgenusses mit vegetabilischer Opulenz setzt der folgende Vers mit einer direkten Hinwendung zur Geliebten fort. Denn dass der Regen diese Zeit ihrer Liebe tränken möge, schließt ja die Vorstellung ein, dass sie auf diese Weise fortblühen und ihre Früchte tragen möge, um den Liebenden auch künftig zu erquicken. Wie sehr er dessen wert sei, versichert er in einer doppelten Apostrophe, denn nichts hätte seine Haltung der Geliebten gegenüber verändert, auch wenn Trennung dies oft bewirke; und niemals hätte sich das Begehren auf eine andere gerichtet, wie auch die Hoffnung niemals von ihm gewichen sei.

In einem Zeiteinsatz ruft der Dichter nun direkt die lebensspendende und das Leben erneuernde Kraft des Regens an, der „morgen früh“ den heimatlichen Palast, der einmal der Ort ihrer Liebe war, mit kühlendem Nass benetzen und so die Geliebte beglücken möge, wie sie einst selbst den Geliebten durch ihre Liebe erquickt hätte. Deutlich ist in diesem Vers die motivische Responion bzw. Variation zu den Versen 5 und 17, wo die Liebe als labender Trank bzw. der Regen als metaphorische Wendung für die sich erneuernde Liebe erschien. Der Gebrauch der maskulinen Form für die Geliebte entspricht, wie früher erwähnt, altarabisch-islamischer Konvention.

Der apostrophierte Regen verwandelt sich im folgenden Vers in einen Liebesboten; es mag hier der Gedanke mitschwingen, dass er mit seinem Tropfen und Rauschen eine eigene „Sprache“ spricht. Er soll die kosend

„Tauben“ genannte Geliebte fragen, ob sie sich dessen noch erinnert, der ihrer mit Qual gedenkt. Im Kosenamen der „Tauben“ klingt gleichzeitig die Erinnerung an das gemeinsame zärtliche Liebesspiel an. Aber nicht nur der Regen wird als Bote angerufen, in gleicher Weise bezieht der Liebende den frischen Lufthauch des Frühlings in seine Wünsche ein. Er möge Grüße senden und aus der Ferne Grüße wiederbringen – auch dies ist ein in der arabischen Liebesdichtung bekanntes Motiv.⁵⁸

Die dem freien Spiel der Natur anheim gegebenen Wünsche gipfeln schließlich in der Beschwörung der Zeit, die Begegnung nicht länger hinauszuzögern. Wie um sie vorwegzunehmen, vergegenwärtigen die folgenden Verse in der Art eines hymnischen Preisliedes die Erhabenheit, Schönheit und den Liebreiz der Geliebten. Dabei lässt der Dichter es weder an Metaphern erlesener Kostbarkeit noch an ausdrucksstarker Naturbildlichkeit fehlen. Voran stellt er die hohe, königliche Abkunft, einer Kalifentochter angemessen, die er indes ins Einzigartige überhöht. Wie von Allah aus Moschus, dem kostbaren Stoff sinnlicher Betörung, geschaffen, ragt sie unter den Menschen hervor, die er im Gegensatz zu ihr aus Lehm formte. Aber selbst dieser Preis verlangt noch nach Überbietung: Sei sie nicht von göttlicher Hand aus edelstem Metall mit einem güldenen Haupt geschaffen und geziert? All dies evoziert Adel, Glanz und Hoheit.

Um nun die außergewöhnliche Zartheit und Weichheit ihres Körpers zu veranschaulichen, greift der Dichter zu einem einprägsamen Bild. Schon bei der leichtesten Bewegung werden die Perlen ihrem zarten Nacken zur Last und der feine Fußreif lässt ihre Knöchel bluten. Ein Bild von höchstem Raffinement, das Luxus, Feinheit und berückende Lieblichkeit vergegenwärtigt. Dieses von Allah vor allen Sterblichen ausgezeichnete Geschöpf ist zugleich ein Lieblingskind der Natur, denn die Sonne nährte es als seine Amme bereits an der Wiege. Sie drehte sich gleichsam um ihr

58 Gamil, der 'usrische Liebesdichter, wendet sich an den Nordwind, wenn er seiner entfernten Geliebten Bathna gedenkt: „Oh Nordwind! Sieh doch, wie verliebt ich bin und daß ich (deshalb) offenkundig abmagere! Gib mir einen Hauch vom Dufte Bathnas und gewähre den Windzug (von ihr) zu Gamil! Sprich (in meinem Namen zu ihr): Oh Buthaina (Diminutiv von Bathna)! Ein wenig von dir genügte meiner Seele oder sogar weniger als wenig!“ (Wagner. A.a.O., S. 74f.).

„Sonnenkind“; kaum dass es selber sich zu ihr bewegen musste. Davon trägt die Geliebte nun Wangen strahlend wie das Gestirn als Schmuck und Schirm.

Die hymnische Preisung hat die Geliebte so hoch erhoben, dass sie darüber fast entrückt ist. Das schärft bei dem Liebenden das Bewusstsein, ihr nicht ebenbürtig zu sein, gibt ihm aber zugleich Gelegenheit, die Kraft und Größe seiner Liebe hervorzuheben, die dieses mehr als ausgleicht. Indem er sich ihr zuwendet, wird sie ihm zum blühenden Garten, dessen Farben und Düfte ihm berauschten; zur Lebensblume, die alle seine Sehnsüchte erfüllte; zum kostbaren Gewand der Glückseligkeit, in das er sich hüllte. Auch dies ist immer noch Preisung, wiewohl es vor allem die Empfindungen des Liebenden zum Ausdruck bringt. Deshalb bleibt auch die traditionelle maskuline Form für die Geliebte erhalten. Sie wechselt von hier ab und bis zum Ende des Gedichts zur femininen Form, so wie auch der Ton von hier ab intimer und vertrauter wird.

In direkter Ansprache versichert der Dichter, dass sein Lob die Geliebte gar nicht erhöhen könne, da ihre Erhabenheit dies unnötig mache. Ihre Einzigartigkeit konnte ihn nur dazu veranlassen, ihr Wesen zu beschreiben. Gewiss handelt es sich hier um einen Bescheidenheitstopos, aber er hätte kaum wirkungsvoller eingesetzt werden können.

Fast schockierend erscheint nun der Gegensatz von „einst“ und „jetzt“ in der harten Antithese von Paradies und Hölle. Waren vorher schon in der Naturbildlichkeit Anklänge an den Paradiesgarten zu finden, so wird die Geliebte nun selbst zu jenem „ewigen Paradies“, von dem der Koran spricht. In ihr verkörpert sich die Verheißung eines Gartens mit kühlendem, erquickendem Wasser und köstlichen Früchten. Die Trennung von der Geliebten hat dem Dichter aber dieses Paradies in eine Hölle mit bitteren Früchten und Eiterfluss verwandelt. Eine nähere Betrachtung der Wortwahl zeigt, dass sich der Dichter bewusst an den Koran anlehnt.⁵⁹ Diese Vermischung von Heiligem und Profanem, von Liebe und Religion, lässt erkennen, wie frei und unbefangen sich diese Poesie dessen bedient, was ihr

⁵⁹ Vgl. Der Koran. Aus dem Arabischen übers. von Max Henning. Stuttgart 1966. S. 545, Sure 69 „Die Unvermeidliche“, Aya 36: „Und keine Speise außer Eiterfluß. Den nur die Sünder fressen“; siehe ferner S. 492, Sure 37 „Die sich Reihenden“ Aya 60 ff.: „Ist dies eine bessere Bewirtung oder der Baum Sakkûm? ... Siehe, er ist ein Baum, der dem Grunde der Hölle herauskommt. Seine Frucht gleicht Satanköpfen.“

zur Ausdruckssteigerung dient. Ähnlich im folgenden Vers, wo ein zärtliches Zusammensein im Jenseits erhofft wird, wenn denn die Hoffnung auf eine Vereinigung mit der Geliebten im Diesseits vergeblich ist.⁶⁰ Der Dichter betet seine Geliebte in der Hoffnung auf zukünftige Erfüllung seiner Liebe an. Die Liebe begleitet den Liebenden bis in den Tod, ins Grab und bis ins Jenseits, sie ist ewig.

Dieser Trost hat aber offensichtlich nur geringe Kraft, da die Erinnerung wieder Macht über den Liebenden gewinnt. Ihr Glück sei so vollkommen gewesen, dass die Verleumder vor Scham die Augen niederschlugen, und das Geheimnis ihrer Liebe hätten sie solange vor den Augen der Welt bewahrt, bis es der Tag selbst enthüllte. Vor diesem Hintergrund mag es verständlich sein, dass er sich gegen den Rat seines Verstandes der Trauer überließ und darüber die Geduld vergaß. Nun aber nimmt er das ihm auferlegte Leid wieder als Spruch des Schicksals hin und bleibt doch der Geliebten unverändert zugetan. Ihr dies zu versichern, ist der intentionale Rahmen der folgenden Verse.

Wieder fließt ihm die Liebe mit dem Bild des erfrischenden Wassers zusammen; nur ist diese „Liebesquelle“ von einer Art, dass sie den gerade gelöschten Durst immerfort steigert. Und schon im nächsten Vers breitet sich

⁶⁰ Die Vereinigung der Liebenden über den Tod hinaus ist ein wiederkehrendes Thema in der arabischen Liebespoesie. Dazu schreibt der arabisch-andalusische Dichter Ibn Hazm (994-1064), der vor allem durch seine im „Halsband der Taube“ dargelegte Liebestheorie bekannt ist:

Ich möchte, daß ein Schwert zerteilt mir meines
Herzens Schrein.
Daß man ihn füllt mit dir und dann verschließt im
Busen mein.
Dann weilst du in ihm und schlägst sonst nirgends
auf dein Zelt,
Bis aus dem Grab erstanden und gerichtet ist die
Welt.
Du lebst in ihm, solange ich bin, und wenn der Tod
mich ruft,
Wohnst du im Herzenskämmerlein im Dunkel meiner
Gruft.

„Halsband der Taube. Über die Liebe und die Liebenden2. Von Abu-Muhammad Ali Ibn-Hazm Al-Andalusi. A.a.O. S. 103.

die Empfindung zum weiteren herrlichen Himmel aus, in dem die Geliebte als Leitstern leuchtet, dem der Dichter unverwandt folgte. Nicht freier Wille, allein das Schicksal hätte ihn zur Trennung gezwungen. Überdies liegt in keinem der sinnlichen Genüsse Vergessen, weder im Wein noch im Gesang oder Saitenspiel. Deshalb bittet er die Geliebte, Treue mit Treue zu vergelten, so wie der Freie das gerecht vergilt, was ihm gegeben worden ist. Letzteres ist dem Koran entnommen, findet sich aber auch sonst im Volksmund und in der altarabischen Literatur. Mit der Autorität des Korans gewinnt die Bitte freilich an Eindringlichkeit.

Das Thema der Treue variiert in den folgenden Versen. Niemals würde der Dichter eine andere Gefährtin wählen; keine andere Geliebte könnte seine Sehnsucht stillen. Erneut greift er aus ins hohe Firmament. Selbst wenn der Vollmond, dieses Sinnbild der Schönheit, sich zu ihm herabbeuge – er würde seinem Zauber nicht erliegen. Das verleiht der jetzt wiederholten Bitte um Treue Nachdruck und Glaubwürdigkeit, zumal damit der Verzicht auf die Liebesvereinigung verbunden ist. Der Dichter sucht seine Zuflucht im Traumbild der Geliebten und der Erinnerung an sie.

In letzter Bescheidung erbittet er einen Brief von ihr, eine kleine Gabe, die ihn indes bereichern würde. Mit Allahs Gruß nimmt er Abschied von der Geliebten. Der Gruß gilt ihr, solange er seine geheime Liebe im Herzen vor der Welt verbirgt. Leid und Klage des Anfangs sind überwunden und vergessen. Er kehrt zu einer ruhigen Einheit mit sich selbst zurück.

Das Maß der Ergebung, das in diesem Gedicht zum Ausdruck kommt, wird von anderen Versen noch überboten, in denen sich der Liebende der hochmütigen, launischen, ja grausamen Herrin seines Herzens völlig unterwirft:

Sei hochmütig, ich ertrage es.
 Sei stolz, ich erdulde es.
 Überhebe dich, ich füge mich.
 Wende dich ab, ich wende mich dir zu.
 Sprich, ich höre zu.
 Befehl, ich gehorche.⁶¹

⁶¹ Arabischer Text bei Muhammad Sayyed Kilani. A.a.O. S. 188.
 Schack. A.a.O. übersetzt die Verse wie folgt (S. 306):

Schmähe mich! ich will es dulden;

„Erinnerung an Cordoba“⁶²

Möge der Regen die verlassenen Ruinen tränken,
Mit verziertem Blütengewand bekleiden
Und die Blumen wie Sterne hervorleuchten lassen.
Wie oft wiegten sich hier in stolzem Gang reizende,
anbetungswürdige Mädchen,
Da das Leben rein und jung war.

Demütig schwärmte ich für einen Hochmütigen,
Dessen Ärmel Moschusduft verbreiteten.
Er hört nicht, wann immer ich ihm meine Liebesglut klage.
Jede Hoffnung auf Vereinigung verlor ich und, mehr noch,
Daß jemals der Schlaf meine Augen berührt.

Ein duftender Basilienzweig blühte bei Vollmond auf:
Voll Zauber seine geheimnisvollen Blicke,
Seine seidenweichen Wangen von der anmutigen Farbe des Weines,
Die Worte glänzende Perlen, die feine Speichelspur des Kusses
ein berauschender Trunk.

Mögen Regenwolken das Schloß in Nässe tauchen,
Die aschgrauen Tauben auf den Zweigen gurren,
Im großmütigen Cordoba, der Heimat der Edelgesinnten,
In dem meine Jugend stürmisch aufbrach
Und Hochgeborene mir das Leben schenkten.

Wie oft erlebte ich hier Abende und Tage
In der Gesellschaft strahlender schöner Gazellen.
Kelche deckten sie mit Äpfeln zu,
Wie Sterne glänzten sie in ihren Händen:
So schätzen wir den Wein.

Wie gut erinnere ich mich an einen Tag am Flußufer:
Liebreizende Mädchen schenkten uns Wein ein,
Gebettet auf blühenden Blumen;
Mit schlanker Taille und süßen Lippen ließen sie den Wein kreisen,
In ihrem Munde perleiche Zähne.

Erinnerungen an einen fröhlichen Tag,

Werde stolz! ich nenn' es recht;
Flieh! ich folge; sprich! ich höre;
Gib Befehl! ich bin dein Knecht.

Da wir Gärten im Kamillenschmuck durchquerten
 Und frischer Veilchenduft uns entgegenwehte.
 Rosenrote Wangen lachten uns an,
 überragten die weißen Blüten.

Preis sei jenen vergangenen Tagen von Cordoba,
 Unseren verspielten Scherzen an jenem Ort,
 Mit Schönen, deren schwarzes Haar über weiße Nacken herabwallt.
 In ihren seidenen Gewändern wandelnd,
 trifft sie kein Tadel, wenn sie den
 Schleier ablegen.

Wie oft saßen wir bei der Brücke
 Auf rotgelbem Blument Teppich,
 Und eine Antilope kredenzte uns erlesenen Wein.
 Ihre schmale Lende gleicht meinem liebestrunkenen Körper;
 Ihre unergründlichen Blicke werfen Pfeile
 auf mich.

Sag einer Zeit, deren Freuden vergingen,
 Deren Spuren in Nächten verblaßten,
 In der oft abends die Brise anmutig wehte.
 Und dem Nachtschwärmer die Sterne blinkten:
 „Sei vom Sehnsüchtigen zärtlich begrüßt!“

Dieses Gedicht schrieb Ibn Zaydun in Sevilla, wohin er nach dem Verlust aller Hoffnungen geflohen war. Es ist eine einzige Beschwörung der vergangenen Zeit, in der die Erinnerung an Cordoba mit der Erinnerung an die Geliebte untrennbar verschmilzt. Auffälliger noch als die vorausgegangenen Gedichte ist dieses Gedicht von Bildern einer südlichen Natur besetzt, die weiter reicht als „Al-Andalus“.

Die Eingangsverse weisen Parallelen mit der vorislamischen altarabischen Lyrik auf. So lassen etwa die bekannten Muallaqat-Verfasser Tarafa Ibn Al-'Abd, 'Antara Ibn Schaddad, Zuhair Ibn Abi Sulma und Imra'alqais ihre Gedichte, die gleichfalls mit der Erinnerung an zurückliegende Erlebnisse einsetzen, in ähnlicher Weise beginnen.⁶³ Die der Tradition entnommene Klage um den verlassenen Rastplatz der Geliebten wird indes mit dem in Gebetsform vorgetragenen Wunsch nach Wiederbelebung der

⁶³ Vgl. Wagner. A.a.O., S. 94ff.; Textbeispiele in: Die Muallaqat: Text und Interpretation der sieben Muallaqat von Abu Abdullah-Al-Hussein Al-Susani. Beirut o.J., (arab.).

verlassenen Stätte verbunden. Dahinter steht als größeres Thema die Wandelbarkeit alles Irdischen, die Vergänglichkeit des Lebens – ein Thema, das die arabischen Dichter seit jeher beschäftigt hat. Die ausdauernde Standhaftigkeit als einzige Möglichkeit dem unentrinnbaren Schicksal zu begegnen, ist ein Motiv der altarabischen Poesie.⁶⁴ Der Mensch ist der Zeit ausgeliefert, er entgeht dem Tod nicht, und alles Lebendige verwandelt sich zuletzt in Erinnerung. Das Weinen und Trauern an einstigen Stätten des Zusammenseins mit der Geliebten ist bereits ein Motiv der Dichtung aus vorislamischer Zeit, ursprünglich verknüpft mit der Lebensweise der Beduinen in den Wüsten der arabischen Halbinsel.⁶⁵

Die Beschwörung der Vergangenheit setzt mit einem Widerspruch gegen die Vergänglichkeit ein. Gott (so im arabischen Original) möge das verlassene Lager der Geliebten, die nunmehr verödete Stätte, in Regen tauchen, damit aus ihr neues Leben sprießt. Wie in ein reich verziertes Gewand gehüllt, soll der verfallene Ort von Blüten übersät sein, das Nass die Blumen wie funkelnde Sterne hervorbrechen lassen.

Aus diesem Wunschbild neuen Lebens tauchen nun wie Wunschgestalten schöne, unberührte Mädchen auf, Ebenbilder der Anmut und Unschuld – die andalusische Literatur vergleicht sie oft mit Statuen oder gar Puppen, wie hier wörtlich im Text – die den Dichter an die Zeit seiner Jugend erinnern. So werden anhand weniger Verse ein Ort und eine Zeit wieder vor Augen gestellt, die fortan den Erinnerungsraum einer frühen und dann nie mehr erfüllten Liebe bilden.

Die Geliebte, der Konvention entsprechend in maskuliner Form, erscheint als hochmütiger Tyrann, dem sich der Liebende in schwärmender Hingabe freiwillig unterwirft. Ihre Macht kommt durch den betörenden Duft, den sie um sich verbreitet, zum Ausdruck; auch dies ein tradiertes und in der arabischen Lyrik oft anzutreffendes Motiv.⁶⁶ Trotz leidenschaftlicher

64 Vgl. Wagner, Ewald: Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung. Bd II. S. 6 f.

65 Die Klage bei den verlassenen Spuren des Zeltplatzes der Geliebten gilt als das häufigste Rahmenmotiv der altarabischen Dichtung. Vgl. Wagner, Ewald: Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung. Darmstadt 1987. Bd. I. S. 94ff. Textbeispiele in: Die Muallaqat. Hrsg. v. Al-Sasuni. Beirut o.J.

66 Wohlriechenden Duft auszubreiten, gehört zu den Merkmalen der Geliebten. Ibn Al-Wascha verweist in seinem Werk: „Das Buch des buntbestickten Kleides“ auf Moschus, Aloe und

Liebesglut und inständigen Klagens findet der Liebende kein Gehör. So schwand, aus der Gegenwart gesprochen, die Hoffnung auf Gegenliebe dahin, dauernde Schlaflosigkeit stellte sich ein – ein Symptom der Liebe, das literarisch, nicht biographisch verstanden sein will.

Noch einmal beschwört er ihr Bild herauf. Ihr schlanker, geschmeidiger Körper wird ihm zum zartgliedrigen, biegsamen Zweig der Basilie, die unter dem silbrigen Licht des Vollmonds aufblüht. Der Vers evoziert in der Sprache der Natur eine erotische Aura; sie entfaltet sich im Folgenden zur vollen Sinnlichkeit. Augen, Wangen, Mund berühren diese Sinne: das Sehen, Fühlen, Hören, Schmecken. Zauber und Geheimnis sprechen aus den Blicken; die Wangen sind so zart wie Seide und so rot wie die Farbe des Weins; die Worte „perlen“ aus dem Mund, und der Speichel der Geliebten wird zum berausenden Trunk. Das arabische Wort „Rikatihī“ für Speichel ist hier als Diminutivum verwendet, so dass es wörtlich nur „eine Spur des eingesaugten Speichels“ ist, die köstlichen Genuss bereitet.⁶⁷

Als wäre die erinnerte Nähe der Geliebten zu bedrängend, kehrt der Dichter wieder an den Ort der Erinnerung zurück. Abermals beruft er den Regen, der die vertraute Stätte, diesmal das Schloss, begießen und neu beleben soll; und von neuem sollen die Tauben gurren, wie zur Zeit seiner Jugend und Liebe. Verwoben ist damit ein Lob der Stadt Cordoba, deren edelmütigen

Ambra, mit denen sich arabische Frauen parfümierten, um ihre weiblichen Reize zu akzentuieren. Vgl. Ibn Al-Wascha. A.a.O. Hrsg. und übers. von Dieter Bellmann. Leipzig 1984.

⁶⁷ Hoenerbach schreibt, „der Liebende schmeckt den Speichel als mit Honig untermischten Wein“ (Bd.II. S. 119) und führt mehrere Beispiele aus der arabischen Poesie an, von denen einige hier zitiert werden (Bd. II, S. 133f.):

„Speichel, als hätten ihn die Bienen abgesondert,
so duftete er, oder als hätten ihn die Wolken von sich gegeben.“
„Mit Honig wurde der Wein seines Mundes gemischt;
der Inhalt der matten Augen aber ist ungemischter (Wein);
so tötet der Wein, der in seinen Augen ist
und das Saugen an seinen Lippen bekommt gar wohl.“
„Sie sprach und zeigte dabei eines Perlmuschel, in der Wein war,
mit Honig-Speichel darin untermischt.“

Dichterische Vergleiche der Andalus-Araber. Bonn 1973. Bd. II. S. 133f.

Charakter er sich ob seiner hohen Herkunft ebenbürtig weiß. Das stürmische Ausleben seiner Jugend an diesem Ort drückt den ungehemmten und schrankenlosen Genuss während dieser Lebensphase aus. Der Dichter verwendet dafür wiederum ein Wort aus dem vegetabilischen Bereich: Das arabische Verb *schagga* bedeutet soviel wie „hervorsprießen“, „hervorbrechen“.

Davon, von fortwährendem Genuss, glücklichen Erlebnissen und unbeschwertem erotischen Spiel, sind die folgenden Verse erfüllt. Ein „wie oft“ wechselt mit dem Einmaligen, und doch sind es, musikalisch ausgedrückt, eher Variationen eines einzigen Themas. Alles atmet Gartenlust, lebt vom Reiz jenes künstlichen Paradieses, das der urbanen Kultur entsprungen ist. Insofern muss es bei dem Gedicht „Erinnerung an Cordoba“ nicht überraschen, dass es sich dieser Wunschwelt völlig hingibt.

Wenn der Dichter freilich der Gesellschaft „schöner Gazellen“ gedenkt, dann greift er auf eine Metapher zurück, die unter einem südlicheren Himmel beheimatet war. Doch auch sie vermittelt die Vorstellung von der grazilen Anmut junger Mädchen. In ihren Händen schützt die Frucht den Wein, vermischen sich die Aromen, und nehmen die Kelche den Glanz der Sterne an. Leicht variierend umkreisen die nächsten Verse ein ähnliches Erlebnis am Fluss „Punti“. Sie bieten jedoch eine Schwierigkeit. Da das arabische Wort „Fitya“ Jünglinge bedeutet, haben einige Interpreten dies auch wörtlich genommen und ließen nunmehr junge Männer den Wein ausschenken. Dagegen sprechen jedoch die topischen Schönheitsattribute wie eine schlanke Taille, süße Lippen und perleiche Zähne, die traditionell den Frauen zugeordnet werden.

Gegenüber dem „ich“ der vorangehenden Verse nimmt der Dichter mit dem „uns“ die Geliebte wieder in die Erinnerung hinein. Das Bett aus blühenden Blumen deutet ihr Liebeslager am Ufer des Flusses an, während schöne Gespielinnen sie mit Wein erfrischen.

Fast in jedem Vers ist gleichsam eine Knospe versteckt, die dann in einem anderen aufbricht. Dem Blumenbett folgt ein Gang durch die Gärten, der die Liebenden den Wechsel der Düfte und Farben erleben ließ: Kamillenwechsell mit Veilchenduft, das Rot der Rosen mit weiß blühenden Blumen, und über allem lachen die Wangen. Von „Gaufi ar-Rusafa“, dem Ort dieses Erlebnisses, schweift die Erinnerung fort zu Tagen am „Uqab“, wo die

Liebenden sich unbeschwerter Fröhlichkeit hingaben und Schöne mit gelöstem Haar ihnen Gesellschaft leisteten. Dass unter Scherz und Spiel der Schleier fallen darf, hebt der Dichter eigens hervor – eine Lizenz, die man auch als eine poetische verstehen kann; das schwarze Haar auf weißem Nacken ist Schönheitstopos, aber auch – als im Bild gelöstes Tabu – eine erotische „Enthüllung“.

Der Ton heiterer Gelöstheit hält noch einen Vers lang an, um dann ins Leidvolle zurückzufallen. Dies schafft den Übergang zum wehmütigen Ausklang des Gedichts. Gedacht wird eines oft aufgesuchten Lagers an einer Brücke. Die kühlende Nähe des Wassers ist, wie in vielen Versen des Gedichts, genauso mitzudenken wie das in seinem Umkreis üppiger sprießende Gefilde. Der rotgelbe Blument Teppich webt gleichsam die Pracht der Gärten und das Blumenbett am Ufer des Flusses fort. Der Genuss erlesenen Weins ist wie an dem anderen Ort der Erinnerung wert, zumal ihm diesmal eine „Antilope“ reichte. Hier gilt das früher über die „Gazellen“ Gesagte, nur trägt es weiter: Gestalt und Auge geben vor, was im nächsten Vers selbstbezügliche Aussage wird. Die schmale Lende steht als Vergleich für den von Liebesentbehrung und -leid abgezehrten Körper, das rätselhafte Auge für den geheimnisvollen Blick, der Pfeile ins Herz des Liebenden schießt. So bleibt der Dichter als ein von der Liebe Gezeichneter zurück.

Die letzten Verse wenden sich an ein Gegenüber, das unbestimmt bleibt und doch die Geliebte meinen könnte. Dieser Bote, wer immer es sei – ob der Wind, die Geliebte oder Cordoba selbst – soll der vergangenen Zeit einen Gruß entbieten. Es ist eine Zeit vergangener Freuden und in durchwachten Nächten verblasster Spuren; es ist aber zugleich eine Zeit sanfter Abendbrisen und eines offenen Himmels, dessen Sterne dem nächtlichen Wanderer den Weg weisen. In dieser Ambivalenz von Vergangenen, Verblasstem, und lebhaft Erinnerungtem, Leuchtendem, fasst das Gedicht die Differenz von einst und jetzt zusammen. Es schließt mit dem Gruß dessen, der diese Differenz mit Sehnsucht überwindet – und sie doch nicht überwinden kann.

Literaturverzeichnis

- ABDUL AZIM, Ali: Wallada. (Schauspiel in Versen – 4 Akte); Al Garim, Ali: Eine Stimme aus Andalusien. (Roman), o.O. o.J. (Arab.).
- ABDULLAH, Ben Abdul-Aziz: Lexikon der Blumen. In: Zeitschrift für die arabische Zunge. Bd. 9. Kairo 1972. S. 90-112. (Arab.).
- AL-ANDALUSI, Abu-Muhammad Ali Ibn Hazm: Halsband der Taube. Über die Liebe und die Liebenden. Aus dem Arab. übers. von Max Weisweiler, 36., unveränderte Aufl., Leiden 1943.
- AL-ATTAR, Soliman: Die Naturdichtung in der andalusischen Literatur. Kairo 1973.
- AL-BAHRAWI, Sayyed: Das Enjambement in der arabischen Poesie. In: Fusul. Bd. 7, Teil 3/4. Kairo 1987. S. 91-97. (Arab.).
- AL-GHUBARI, Ali Awad: Die Naturdichtung in der ägyptischen Literatur. Kairo 1989. (Arab.).
- AL-SAMMAN, Tarif; Mazal, Otto: Die arabische Welt und Europa. Ausstellung der Handschriften- und Inkunabelsammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. Handbuch und Katalog. Graz 1988. (= Ausstellung im Prunksaal der Nationalbibliothek, 20. Mai - 10. Oktober 1988).
- AL-TARABUSLI; Al-Ahdab, Ibrahim: Der Wesir Ibn Zaydun und Wallada. (Schauspiel – 6 Akte), o.O. o.J. (Arab.).
- AR-RIKABI, Gaudat: Über die andalusische Literatur. Kairo 1970. (Arab.).
- DERS.: Die Natur in der andalusischen Lyrik. Damaskus 1959. (Arab.).
- AXHAUSEN, Käte: Die Theorien über den Ursprung der provenzalischen Lyrik. (Diss. Marburg 1937). Genf 1974.
- BARGEBUHR, Frederick Perez: Nature poetry of the 11th century. In: The Alhambra. Berlin 1968. S. 229-59.
- BLUNDEN, Edmund: Nature in English Literature. New York 1929.
- BRACKERT, Helmut (Hrsg.): Minnesang. Mittelhochdeutsche Texte mit Übertragungen und Anmerkungen. Hrsg., übersetzt und mit einem Anhang versehen v. Helmut Brackert. Frankfurt a. M. 1983.
- BRAUNE, Gabriele: Musik im Orient und Okzident. In: Europa und der Orient 800-1900. Hrsg. von Gereon Sievernich und Hendrik Budde. Gütersloh; München 1989. (= Eine Ausstellung des 4. Festivals der Weltkulturen Horizonte '89 in Berlin, 28. Mai - 27. August 1989).
- COUR, A.: Un poète Arabe d' Andalousie. Ibn Zaidouïn. Constantine 1920.
- DAIF, Shauqi: Geschichte der arabischen Literatur. Al-Andalus. Bd. 7. Kairo 1989. (Arab.).
- DERS.: Ibn Zaydun. (12. Aufl.), Kairo 1990. (Arab.).
- DER KORAN: Aus dem Arabischen übertragen von Max Henning. Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel. Stuttgart 1966.
- DIE MUALLAQAT: Text und Interpretation der sieben Muallaqat von Abu Abdullah-Al-Hussein Al-Susani. Beirut o.J. (Arab.).

- DICKIE, J.: The Hispano-Arab Garden, its Philosophy and Function. In: Bulletin of the School of Oriental Studies XXXI. 1968.
- DOZY, R.: Geschichte der Mauren in Spanien bis zur Eroberung Andalusiens durch die Almoraviden (711-1110). 2 Bde. Leipzig 1874.
- DUBY, Georges: Der Rosenroman. Sozialgeschichtliche Hintergründe eines höfischen Traums. In: Ders.: Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters. Aus dem Franz. übers. von Grete Osterwald. Berlin 1986.
- ECKER, Lawrence: Arabischer, provenzalischer und deutscher Minnesang. Eine motivgeschichtliche Untersuchung. Bern; Leipzig 1934.
- DERS.: Die Blumenbeschreibungen der spanisch-arabischen Hofdichter. In: Corona. Studies in Celebration of the eightieth birthday of Samuel Singer. Dunham 1941. S. 148-57.
- ERCKMANN, Rudolf: Der Einfluß der arabisch-spanischen Kultur auf die Entwicklung des Minnesangs. Diss. Darmstadt 1933.
- FARAL, Edmond: Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du moyen age. Paris 1913.
- FENDRI, Mounir: Halbmond, Kreuz und Schibboleth. Heinrich Heine und der islamische Orient. Hamburg 1980.
- FLIEBBACH, Holger (Übers.): Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter. Berlin 1988. (Watt, Montgomery W.: The Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh 1972.)
- GOHEEN, Jutta: Mittelalterliche Liebeslyrik von Neidhart von Reuental bis zu Oswald von Wolkenstein. Berlin 1984.
- GRUNEBaum, Gustav E. v.: Kritik und Dichtkunst. Wiesbaden 1955.
- DERS.: Arabic poetry: theory and development. Wiesbaden 1973.
- DERS.: Themes in medieval Arabic literature. London 1981.
- GUWAIDAH, Farouq: The Fall of Cordova (A Vizier in Love). Transl from Arabic by M. M. Enani, with an introduction by Nehad Selaiha. Kairo 1988. (= Contemporary Arabic Literature 13).
- HAIKAL, Ahmad: Die andalusische Literatur. Kairo 1985. (Arab.).
- HANSMANN, Wilfried: Gartenkunst der Renaissance und des Barock. Köln 1983.
- HASSANIEN, Abdel Sattar M.J.: Ibn Al-Kattani's "Dichterische Vergleiche der Andalus-Araber". Einführung nebst kommentierte Edition. Diss. Kiel 1969.
- HAUPT, Jürgen: Natur und Lyrik. Stuttgart 1983.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Ästhetik I. Frankfurt a. M. 1970. (= G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe 13).
- HEINE, Peter: Wein und Tod. Überlegungen zu einem Motiv der arabischen Dichtung. In: Die Welt des Orients 13. 1982. S. 114-126.

- HERDER, Johann Gottfried: Briefe zu Beförderung der Humanität. 2 Bde. Berlin;Weimar 1971. (= J.G.H. Ausgewählte Werke in Einzelausgaben. Hrsg. von Heinz Stolpe in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Kruse und Dietrich Simon).
- HEYL, K.: Die Theorie der Minne in den ältesten Minneromanen Frankreichs. Marburg 1911. (= Marburger Beiträge zur romanischen Philologie 4).
- HOENERBACH, Wilhelm: Dichterische Vergleiche der Andalus-Araber. 2 Bde. Bonn 1973.
- DERS.: Zur Charakteristik Wallada's. In: Welt des Islams. Neue Serie. (Bd. 13). 1971 .
- HÖFER, Sylvia (Übers.): Das Islambild des Mittelalters. Stuttgart; Berlin 1981. (= Southern, Richard W.: Western views of Islam in the Middle Ages. Cambridge 1962.)
- IBN ZAYDUN: Der Diwan und die Briefe. Hrsg. v. Kamel Kilani u. Abd er-Rahman Khalifa. Kairo 1932. (Arab.).
- DERS.: Der Diwan. Hrsg. v. Karam Al-Bustani. Beirut 1964.
- DERS.: Der Diwan und die Briefe. Hrsg. v. Muhammad Sayyed Kilani. Kairo 1956.
- DERS.: Der Diwan und die Briefe. Hrsg. v. Ali Abdul Azim. Kairo 1980. Nachdruck der Ausgabe v. 1955. (Arab.).
- KHULEIF, Youssef: Thur-Rimma. Der Dichter der Liebe und der Wüste. Kairo 1970. (Arab.).
- KRESS, A.J.: Die islamische Kulturepoche auf der iberischen Halbinsel. Marburg 1968.
- LABIB, Attaher: La Poesie Amoureuse Des Arabes: Le Cas Des Udrigtes (Contribution A Une Sociologie De La Litterature Arabe). Alger 1994.
- LE GOFF, Jacques: Die Intellektuellen im Mittelalter. Aus dem Franz. übers. von Christiane Krüger. Stuttgart 1986. (Franz. Ausgabe: Les intellectuels au Moyen Age. Paris 1957/1985).
- LOMBARD, Maurice: Blütezeit des Islam. Eine Wirtschafts- und Kulturgeschichte. 8.-11. Jahrhundert. Aus dem Franz. übers. von Jürgen Jacobi, Frankfurt a. M. 1992.
- MACDOUGALL, Elisabeth B.; Ettinghausen, Richard (Hrsg.): The Islamic Garden. Dumberton Oaks Colloquium on the History of Landscape Architecture IV. Washington 1976.
- MANSOOR, Ali Yahya: Die arabische Theorie. Studien zur Entwicklungsgeschichte des abendländischen Minnesangs. Diss. Heidelberg 1966.
- NASSAR, Hussein: Die Natur und der arabische Dichter. Kairo 1974. (Arab.).
- NOFAL, Sayyed: Die Naturdichtung in der arabischen Literatur. Kairo o.J. (Arab.).
- NYKL, Alois Richard u. Tuqan, Ibrahim (Hrsg.): Kitab az-Zahra von Ibn Daud Al-Isfahani. (Buch der Blume). Univ. of Chicago 1932.
- NYKL, Alois Richard: Hispano-Arabic Poetry and its with Relations with the Old Provençal Troubadours. [5. Aufl.] Baltimore 1946.
- PÉRÈS, Henry: Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle. Paris 1953.
- PFEIFER, Christiane Barbara: Heine und der islamische Orient. Wiesbaden 1990.

- POLLMANN, Leo: Die Liebe in der mittelalterlichen Literatur Frankreichs. Versuch einer historischen Phänomenologie. Frankfurt a. M. 1966. (= *Analecta Romanica* 18).
- RAMI, Ahmad: Die Liebe der Dichter. (Schauspiel in Versen – 1 Akt), o.O. o.J. (Arab.).
- RIBERA, Julian: *La Musica De Las Cantigas*. Madrid 1922.
- SARRAH, Hussein Pascha: Die Liebschaften von Wallada. (Schauspiel in Versen – 3 Akte), o.O. o.J. (Arab.).
- SCHACK, Adolf Friedrich von: Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sizilien. (2 Bde in 1 Bd.). Hildesheim; New York 1979. Nachdruck der Ausgabe von Berlin 1865.
- SCHMIDT, Werner: Die Natur in der Dichtung der Andalus-Araber. Diss. Kiel 1971.
- SCHOELER, G.: Arabische Naturdichtung. Beirut 1974.
- SCHREIBER, Herrmann: Halbmond über Granada. Bergisch Gladbach 1980.
- SCHUSCHA, Faruk: Der verliebte Wesir. Kairo 1992. (Arab.).
- THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM. New Edition. Prepared by a number of leading orientalists. Edited by C.E. Bosworth. Bd 1 bis 11. Leiden 1960-2000 (noch nicht abgeschlossen).
- WAGNER, Ewald: Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung. Darmstadt 1987. Bd. II.: Die arabische Dichtung der islamischen Zeit. Darmstadt 1988.
- WATT, Montgomery W.: Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter. Aus dem Engl. übers. von Holger Fließbach. Berlin 1988. (Engl. Ausgabe: *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh 1972).
- WEHRLI, Max: Deutsche Lyrik des Mittelalters. Auswahl und Übersetzung von Max Wehrli. Zürich 1955.
- WENGEL, Tassilo: *L'art des jardins au fil des ages*. Leipzig 1987.
- WINDFUHR, Manfred: Heinrich Heine. Revolution und Reflexion. Stuttgart 1969.